Daniel Klockhoff

Efterlemnade skrifter. Efter författarens död utgifna. Med en inledning af C. D. af Wirsén

Bonnier. Stockholm. 1871.

– Läs mer om verket här

Det avbildade exemplaret tillhör Uppsala universitetsbibliotek.

Detta verk är fritt från kända upphovsrättsliga restriktioner. Vid användning ber vi att du hänvisar till Uppsala universitetsbibliotek och Litteraturbanken.se.

Ytterligare information om upphovsrätt för detta verk finns hos Litteraturbanken:
https://lb.se/författare/KlockhoffD/titlar/EfterlemnadeSkrifter/faksimil?om-boken

Permanent länk (URN):
https://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:lb-lb8221955-faksimil

L.W. LEVIN
BOKBINDARE
UPSALA
Smedsgränd N:7

Upsala Univ. Bibliotek

Su. ansl.
Su. liter.
Samt. arb.



lith. efter Photographi.

I.W. Tegner & Kittendorffs lith.

David Kirkhoff.

EFTERLEMNADE SKRIFTER

AF

DANIEL KLOCKHOFF.

EFTER FÖRFATTARENS DÖD UTGIFNA

AF

VICTOR RYDBERG och P. N. ÖDMAN.

MED EN INLEDNING AF C. D. af WIRSEN.

STOCKHOLM.
ALBERT BONNIERS FÖRLAG.

STOCKHOLM.
ALB. BONNIERS BOKTRYCKERI 1871.

Daniel Klockhoff.

Till följd af åtskilliga omständigheter har det blifvit undertecknads uppgift att med några inledande ord beledsaga den samling af Daniel Klockhoffs skrifter, som blifvit föranstaltad af tvenne män, bland hvilka den ene genom en förtrolig vänskaps band var förenad med den bortgångne, den andre genom arten af sin författareverksamhet i flere afseenden står honom nära. Det är alltid ett vanskligt uppdrag att söka gifva en någorlunda afslutad och igenkänlig bild af en personlighet. Men betänkligheterna hafva dock härvid öfvervunnits genom det lifvande minnet af ett innerligt vänskapsförhållande, genom förhoppningen att de väsentliga dragen i den aflidnes karakter af de fleste, som kände honom, måste uppfattas på ett ungefär liknande sätt, samt af beslutet att utan alla obehöriga tillsatser i allt iakttaga den enkla sanning, som just var den magt, hvilken Daniel Klockhoff framför allt hyllade. Sina åsigter har han för öfrigt sjelf i sina arbeten så tydligt och osminkadt framstält, att någon utförligare redogörelse för dessa ej är behöflig. Kännedomen om det sätt, hvarpå hans själslif utvecklades under studieåren, underlättas genom åtskilliga bref, hvilka Klockhoffs fader stält till utgifvarnes förfogande, och ur hvilka vi nedanföre meddela åtskilliga utdrag.

1.

Icke alla af vetenskapens och sångens idkare har det varit förunnadt att under så lyckliga förhållanden som Klockhoff få framlefva den så kallade uppväxttiden. Men lyckan är farlig. Att hon ej någonsin förde honom från pligtens harmoniska bana, detta talar till förmon för hans menskliga värde. Och i sjelfva verket blifver berättelsen om hans ungdomslif en framställning af en lyckligt utrustad andes utveckling till medveten och sjelfbestämd harmoni under harmoniska förhållanden. Men förhållandena skulle ej alltid blifva sådana. Mulna dagar skulle komma, och det var då denne ande betygade, att den harmoni han vunnit var mera än en utansida, det var då, som karakteren höll profvet och mannen vittnade i handling att han var mer än sitt öde.

Daniel Klockhoff föddes å Yttersfors brukspredikantboställe i Skellefteå socken af Westerbottens län den 14 Sept. 1840. Föräldrarne voro dåvarande brukspredikanten O. D. Klockhoff och dennes hustru i första giftet Maria Carolina Lindmark, som med döden afgick, när sonen var nära fyra år gammal. Hans studier började under den vetenskapligt bildade fadrens ledning och fortsattes först under privat lärare och sedan vid Umeå och Piteå läroverk, från hvilket sistnämnda han dimitterades till Hernösands dåvarande gymnasium våren 1856. Hvilket inflytande den norrländska naturen med dess egendomligheter kan antagas hafva haft särskildt på hans diktning, derom få vi i det följande tillfälle att tala.

Vissa omständigheter gjorde emellertid, att hans vidare studier, intill dess han i Maj månad 1859 inskrefs såsom student vid Upsala akademi, bedrefvos under privat tillsyn och ledning af nu mera rektorn vid Fahlu elementarläroverk, herr doktor Dahlbäck. Den under-

visning han åtnjöt af den sistnämnde, hvilken en tid var anställd vid Upsala universitet såsom docent i filosofien, var afgörande för hans utbildning, och när samtalet någon gång vidrörde hans utvecklingsperiod, dallrade ofta i hans öga en tår vid tanken på denne utmärkte lärare, som väckt och underhållit hans intresse för spekulativa ämnen samt lemnat honom klaven för lösningen af åtskilliga bland de lifvets och tillvarons gåtor, som tidigt sysselsatte den sanningssökande ynglingen. Hans fader, hvilken benäget meddelat ofvanstående underrättelser, upplyser äfven om sonen, att hans uppförande såsom barn och yngling aldrig framkallade någon strängare tillrättavisning och att hans pietet mot föräldrarne var uppriktig och beständig. Att han hade ett barns vanliga brister och fel, är väl att förmoda; men vi kunna väl föreställa oss att den öppenhet och genomskinlighet som utmärkte mannen i alla förhållanden, under den första uppfostringstiden jemväl bevarade honom från alla oroväckande afsteg.

Den ofvannämnde läraren hr rektor Dahlbäck, hvilken såsom ledare af hans undervisning hade det bästa tillfälle att följa hans utveckling, meddelar om honom följande. "De spekulativa anlag Klockhoff från fädernet ärft och hvilka ganska tidigt trädde i dagen, röjdes likväl mindre i hans första skolstudier, som icke företedde någonting ovanligt, än i en afgjord benägenhet att på egen hand reflektera öfver sådana lifsfrågor, hvilka både till djup och omfattning måste anses ligga utom en vanlig skolynglings intresse och fattningsgåfva. Ur hans af naturen rika känsloåder, hvilken ytterligare riktades och renades under flitig läsning af goda poeter, i synnerhet Runeberg, framsprungo dessa frågor med en sådan styrka, att ungdomssinnet icke mägtade motstå deras våldsamma anlopp. Detta födde hos Klockhoff ett oafvisligt behof att gifva dem ordets form, för att derigenom likasom blifva dem qvitt och bereda rum för nya tillflöden. Vid skrifbordet hade han derföre redan tidigt sin käraste

plats, och smärre uppsatser, än på vers, än på prosa, fabricerades der dagligen. Vanligen lät han dessa uppsatser, om ock i någon förändrad form, inflyta i bref till fadern i hemmet, hos hvilken han också kunde påräkna icke blott ett varmt intresse för de framkastade spörsmålen, utan äfven en mindre vanlig förmåga af klarhet och åskådlighet så väl i utredningen som i framställningen. Redan före aflägganded af studentexamen skötte Klockhoff med det lifligaste intresse och den största framgång de elementära studierna i antropologi och logik, och fick derunder rika anvisningar till förnyade funderingar och spörsmål, för hvilkas fullständigare utredning han efter absolverad studentexamen beslöt att studera på den filosofiska graden. Äfven under sommarferierna, hvilka städse tillbragtes i det kära hemmet, erbjödos honom tillfällen till uppöfvande af den dialektiska förmågan, i det han snart sagdt dagligen och stundligen förehade lärda samtal med sin fader. Dessa samtal, som förnämligast berörde teologiska ämnen, i hvilka den faderlige motståndaren var grundligt hemmastadd, bidrogo äfven att hos Klockhoff alstra så väl den förkärlek för religiösa ämnen, hvilken temligen otvetydigt röjer sig i hans skriftställareverksamhet, som den aktning han sedermera såsom granskare i hit hörande frågor visste att skänka den gängse dogmatikens ärlige förfäktare. För sonens lärare (berättaren sjelf) plägade fadern stundom på skämt beklaga sig öfver dessa dispyter, som aldrig lemnade honom någon ro, och öfver den rationalistiska ande, som sonen insupit vid akademien och särskildt af sin förste lärare derstädes.“

Klockhoffs poetiska anlag, rörande hvilkas art vi i det följande korteligen skola yttra oss, utvecklade sig under de första studentåren med synnerlig lifaktighet. Dessa i förening med hans okonstlade och flärdlösa umgängessätt gjorde honom äfven snart älskad och uppburen. De föranledde äfven, att han blef en medlem i det

anspråkslösa och oförgätliga förbund, som året 1860 bildade sig i Upsala under namnet N. S. eller det namnlösa sällskapet. Anledningen till dess uppkomst var det af några unga studenter förnumna behofvet af sammanslutning för att genom samfäld kritik utbilda och rena den poetiska förmågan samt bereda tillfälle till utbyte af åsigter i estetiska frågor. Klockhoff, som på samma gång var poet och med grundlighet studerade den estetiska vetenskapen, blef i denna krets ovärderlig. Det är från den tid, då vi båda tillhörde detta sällskap, så obetydligt till sina yttre verkningar, men tillika så dyrbart genom den vänskapliga samverkan, som der rådde i frågor af vigt och intresse, — det är från denna tid, som jag egentligen har mina första minnen af Daniel Klockhoff. Visserligen hade jag redan förut gjort den första bekantskapen, men det var dock först i den vittra föreningen som jag rätt lärde känna honom. Hans anblick gaf genast tillkänna den ärliga norrlandsnatur, som med sin blandning af godhet och energi sedan skulle blifva mig allt klarare. Skarpsinnig och djuptänkt, var han tillika raka motsatsen af all inbundenhet; lätt flammade han upp och demonstrerade väldeligen samt med en hänförelse, som utgick ur den djupaste öfvertygelse, särskildt då samtalet rörde något af hans älsklingsämnen på det filosofiska eller estetiska området. Säkerligen minnas många af de nu kringspridda vänner, som tillhörde vår krets, huru den glade brodern med tvärsäkerhet och ifver slog näfven i bordet, då han var rätt i farten med att bevisa sin sak — något som han för öfrigt alltid gjorde väl —; men så minnas de ock det redliga handslag, den trofasta blick, som så omisskänligt röjde, att om meningarne någon gång kunde vara skilda, tillgifvenheten i detta ynglingahjerta alltid var densamma. Och efter "sammankomsterna" med deras protokoller och deras förening af ungdomlig ifver och en viss halft komisk värdighet, huru angenäm var icke Klockhoff såsom delta-

gare i den enkla festlighet, som vid måttligt njutna glas afslutade qvällen! Der herskade trefnad och förtrolighet och det kännes godt att nu, för att begagna Malmströms ord om andra förhållanden och andra samqväm,

"Minnas hvar vinskördsfest — de bästa som Fyris har skådat — Minnas hvar jublande sång, minnas hvart yrande skämt".

Att för öfrigt det hela ej var en blott lek, det kunna de medlemmar vittna, hvilka med glädje måste erkänna, i huru stor förbindelse de stå till detta snart sig upplösande sällskap, huru många inverkningar af lifvande och väckande art de rönte af denna sammanvaro med likasinnade, huru många ensidigheter som der utjemnades.

De vetenskapliga sysselsättningarna sköttes af Klockhoff ej blott med flit, utan äfven med lågande kunskapsbegär; särskildt gäller detta, såsom redan blifvit nämndt, angående de filosofiska disciplinerna. Vid denna tid lefde och verkade ännu en man, om hvilken efterverlden skall tala med vördnad, och hvilken visste att hos ungdomen tända ett lefvande interesse för vetenskapernas vetenskap. Denne man, som utöfvat ett oberäkneligt stort inflytande på de lärda studierna i Sverige, var Christopher Jakob Boström. Stor som lärare, verkade han äfven särskildt genom sin helgjutna personlighet. Huru framtidens omdöme om honom må utfalla, obestridligt torde det vara, att han inom sin vetenskap vindicerat en ny ståndpunkt. Och att hans lära ej var egnad att föranleda ett från verksamt praktiskt lif förnämt isoleradt "teoretiskt frossande," detta torde vara lika säkert, då man besinnar den ställning han intog till de högsta praktiska föremålen. I djupare öfverensstämmelse med kristendomen har, trots all polemik mot vissa delar af den positiva teologien, aldrig något filosofiskt system varit. Också är hans lära genom det absoluta värde hon tillerkänner personligheten befriad från de betänkliga följder med afseende på det praktiska, som tillkomma åt-

skilliga förut herskande system. En personlig Gud, själens odödlighet och viljans frihet, dessa odalsanningar för en troende mensklighet, äro här ej rubbade; men tvärtom är deras nödvändighet fullständigare och allsidigare uppvisad än förut. Den man, som förkunnade dessa läror, visste nu att i sitt föredrag förena innehållets fullhet och formens enkelhet samt lättfattlighet. Det var djupt och klart som hafvet i lugn. Liksom de flesta verkliga snillen förenade han med ett genomträngande förstånd en märkvärdig fantasirikedom, hvilken särskildt förrådde sig i de träffande bilder, med hvilka han tidt och ofta belyste frågorna i ändamål att för den lyssnande ungdomen underlätta deras uppfattning. En med honom jemförlig föreläsare torde man svårligen finna. Det var under denne utmärkte mans ledning som nu Klockhoff blef förtrolig med filosofien, och det okufliga sanningsbegär, som den unge egde, dref honom att allt djupare och från allt flere håll söka inträngа i vetenskapen. Framgången belönade dessa ansträngningar, om än under den första tiden hvad han sökte tycktes draga sig undan hans blickar. Detta sökta föremål var naturligtvis först och främst den egna personligheten, och Klockhoff fick, likasom så många före honom och bland dem den store Geijer, stundom klaga, att han ej kunde få rätt på sitt "sjelf". "Detta förhållande är det," skrifver han i ett bref till fadren, "som hufvudsakligen bestämt mig för att läsa på graden. Jag är derigenom i tillfälle att pröfva mig både här och der; till slut finner jag väl mig sjelf, blott jag ej förtröttas i mitt sökande. Söken och J skolen finna, heter det, och vid detta löfte håller jag mig äfven i denna sak." Under denna period af hans lif var det hans tröst att han kände med sig redligheten i sina afsigter. "Sanningen tål att skärskådas; det teoretiska resultatet må blifva hvilket som helst, blott afsigten är god, så lider ej mitt sanna väl, min salighet deraf. Detta är en sanning, som borde hehjertas af anti-filoso-

ferna. Denna sanning är det som gifver filosofen det mod, hvarmed han löser sig ur all andlig träldom.“ — “Det är sannt,“ säger han i ett annat bref, “att intet menniskoförstånd kan utforska Guds hemligheter; men det är lika sannt, ehuru det ej lika mycket behjertas, att menniskan aldrig kan förneka sig sjelf på rent allvar, det vill säga förklara sig icke vara en tänkande varelse, då hon likväl *är* det. Hon har nemligen ett oafvisligt behof af att uppehålla sig såsom ett tänkande väsende, när tanken en gång vaknat hos henne, och detta så väl i förhållande till det största som det minsta. Det hjelper ej att kasta fantasiens och känslans skimrande slöja öfver det vaknade tviflets afgrunder; det finnes blott en räddning, den nämligen att gå till bottnen med tviflet, när tviflet, märk väl! är ett barn af kärlek till sanning. — Jag ser ibland med ett halft öga på dogmerna och striderna om dem, och blir nästan betryckt af den mångskiftande synen. Då brukar jag taga nya testamentet i hand, och jag säger uppriktigt, att några få ord der äro tillräckliga att få mig att tänka: de lärde männen se ej ljuset för ögonens skull, utan spinna en komplicerad väfnad af förvillelser kring den enkla, af ett barn lättförstådda sanningen. Dessa förvillelser bäras af andans män omkring åt den obildade mängden, trumfas i densamma år efter år, till dess att tusende munnar bekänna: så är det, och så har det varit förr i våra fäders tid, och så skall det blifva efter oss. Om då en stämma höjes emot detta, ja, då skrika de: akten eder! den der är besatt af djefvulen, och så nedtystas den svaga stämman, förstummas och dör i lifvets brus — och verlden går sin gång.“ I sådana utrop brister den varmhjertade ynglingen ofta ut, då öfvertygelsen nyfödd genomströmmar själen.

Det vore visserligen frestande att meddela ännu flere utdrag ur denna brefvexling, som, på samma gång den vittnar om det skönaste och mest förtroendefulla

förhållande mellan fadern och sonen, sprider ett ljus öfver den senares utveckling till en god stridsman för sanningens sak; men det knappa utrymmet medgifver det icke. Vi inskränka oss således till följande något utförligare utdrag ur ett bref skrifvet år 1860, hvilket synes oss i hög grad betecknande för Klockhoff. "Då filosofiens historia visar, att det ena systemet efter det andra varit behäftadt med ofullkomligheter, så har man trott sig berättigad till den slntsatsen, att filosofen lik en annan Tantalus i evighet måste brännas af sanningens törst, utan att ens droppvis läskas ur dess källa. Och då ett efterföljande system funnit oriktigheter i ett föregående, så har man tagit sig anledning att påstå, att filosoferna dagligen uppföra skådespelet af den babyloniska tornbygnaden. Sannerligen, de, som så göra, hafva icke blickat djupt i tillvarelsens gåta. De hafva funnit det makligare att vaggas af ljufva känslor än att arbeta sig till begrepp. Hvad historia betyder, hvad utveckling och försoning i sanning betyda, hafva de aldrig begripit. Filosofen, så väl som den enfaldigaste kristne, erkänner ödmjukt den sanningen, att "vi förstå blott endels", men han vet äfven, att något är bättre än intet. Han vill ej taga sin siesta på renen af den andliga åkern, utan han vill plöja och hacka för de skördar, som skola mätta honom och andra. Lifvet är en strid från början till slut; godt och ondt, sannt och osannt kämpa om valplatsen, menskliga individer stå både på den ena och andra sidan, men ingen seger utan *mod*. Modet kan vara ödmjukt, krypa kan det ej. Af denna tanke lifvas jag nu. Således: filosofen kan icke begripa *allt*, icke fatta hela Guds medvetandes innehåll, ty det är oändligt; men han kan fatta något deraf, ja ganska mycket till dess allmännaste bestämningar. — Nu blir en annan fråga: är tron det resultat, hvartill filosofen såsom filosof kommer? Nej, om man med *resultat* menar hvad det betyder: produkten af en handling, en verksamhet. Så snart filosofen icke kommer

till begrepp, är han icke filosof, ty filosofen kan i sitt system icke upptaga annat än hvad han begriper; resten lemnar han åt en kommande tid, och på så sätt kan man säga, att han till en del måste nöja sig med tron. Men denna tro är icke den som saliggör, ty *den* bestämmer i första hand viljan och derigenom hela min själs riktning. Här hafva många farit vilse. *Fides, qua creditur* kan jag hafva såsom den skarpaste filosof, t. ex. Kant, och den öppnar mig himmelen. *Fides quæ creditur* gör mig icke till en lefvande lem i Gud. — Det för filosofen obekanta och obegripliga uppfattar han naturligen med tron, likväl blott så vida att det icke står i uppenbar strid med hvad han *klart* och *tydligt* förnimmer. — Boström sätter icke liksom Hegel det abstrakta tänkandet främst, utan det religiöst-sedliga lifvet. Men han vill, att detta icke skall vara uteslutande fäst vid några särskilda handlingar, icke vara sammanpressadt inom vissa trånga former, utan vara ett *fritt*. Detta har naturligtvis afseende på individen. Staten måste hafva någon viss, af bestämda dogmer begränsad lära; men dermed är det icke individen förmenadt att tänka annorlunda än de bestämma. Man tvingas icke till sin salighet, man måste sjelfmant gå.“

Dessa yttranden gifva ett vittnesbörd om den rastlösa, glödande ifver, hvarmed ynglingen sökte sanningen, huru högt han skattade henne och huru egnad han var till hennes tjenst. Sådan var han och sådan förblef han, medan åsigterna utvecklades och synpunkterna vidgades. Sig sjelf gjorde han ej till medelpunkt; men åt sanningen offrade han sitt väsens krafter.

Man må icke tro, att Klockhoff under sin studenttid alldeles drog sig undan studentlifvets vanliga förströelser och nöjen. Om någon satte värde på kamratskap, så var det visserligen han; den enda skilnaden mellan honom och många andra var, att han aldrig gjorde det yttre till mål, utan nedsatte det till att vara ett medel.

Såsom student tillhörde han Norrlands i Upsala studerande nation, och var inom densamma högt värderad, likasom han der alltemellanåt uppträdde med någon glad visa eller något improviseradt tal. Med barnslig förtjusning berättar han i ett af de ofvannämnda brefven, huru han som nyblifven student en gång fick det ärofulla förtroendet att bära sin nations fana, då studenterna samlades i Odins lund för att med sånger fira Gustaf Adolfs dödsdag. Han drog sig egentligen aldrig från nationslifvet och jag minnes, huru han ännu som gift förde ordet för Norrlands nation en första maj, då den nyfödda våren efter vanan helsades af glada ynglingasinnen. Blaserad kunde han aldrig blifva, och han fann derföre allt framgent nöje i mycket, som de fleste ansågo under sin värdighet såsom gamle och förståndige. Men Idun hade gifvit honom de rätta ungdomsäpplena: han hade spänstighet och styrka; i arbete och i nöje var han på en gång liflig och besinningsfull; han var i alla afseenden väl bevarad undan frestelserna, och då han dog var han en yngling till år och glädtighet på samma gång som en man i mognad.

Så gingo studieåren. Om hans flit vittnar, att han redan i December 1863 aflade filosofie kandidatexamen. Pro gradu speciminerade han i Februari 1864 med en afhandling om den panteistiska estetiken, ett arbete af verklig vetenskaplig halt. Och nu var han nära det mål, efter hvilket han så innerligt längtat. Hans hjerta tillhörde sedan länge en annan. Då han ännu var ett barn, vid ännu ej fylda femton år, utvalde han sin brud, som då likaså ännu från tröskeln af barndomsverlden blickade honom och framtiden till mötes. Sådant är sällsynt, och ännu sällsyntare torde vara, att en dylik tidig känsla dels bibehåller sig med oförminskad kraft och renhet hos de båda älskande, dels bereder en så skär och hänförande äktenskaplig lycka, som den, hvilken blef deras del. Klockhoff sammanvigdes den 19 Juni 1864 med denna sin första och enda kärlek; Gustafva

Aurora Sandström räckte då handen åt den unge man, hvilkens trohet hon så väl visste att värdera. Sommaren efter giftermålet tillbragte de på det vackra Stenungsön, och när de vid höstens första inbrott flyttade till Upsala, mottogos de vid ångbåtshamnen af oss, hans ungdoms hängifnaste vänner, med lyckönskningarnes jubel. Den stunden går aldrig ur mitt minne. Mild och klar som dagen var, strålade deras unga, fridfulla lycka i blick och anletsdrag. Och nu! Allt förefaller som en vacker dröm; så fort uppgick och så fort försvann det hela. Tre år derefter låg hans stoft i det mörka och tysta, boet var upplöst. Men hvad som hans vänner ej heller någonsin skola förgäta, det är de angenäma stunder som tillbragtes i detta gästfria och glada hem, de lifvande samtal, som der fördes och hvilka endast afbrötos för att lyssna till någon vacker sång, som hans unga hustru med sin intagande stämma sjöng vid pianot. I samma hus som Klockhoffs bodde den man, som nu vid härvarande universitet är den högste vårdaren af samma det skönas vetenskap, åt hvilken Klockhoff såsom yngre akademisk lärare egnade sina krafter; han hade då äfven nyligen från vårt sydliga grannland hemfört sin maka, och i dessa båda hem, hvilkas umgängeskrets var ungefär densamma, voro medlemmarne af det ynglingasällskap, om hvilket ofvan blifvit taladt, välkomna och tacksamma gäster. En tillfällighet kan väcka upp en hel rad af minnen, och så ofta jag hör vissa sånger af Kjerulf, tänker jag på den tid, då vi hörde dem sjungas i Klockhoffs hem och dermed på all den trefnad och glädje, som der vinkade den inträdande. Och "sweet memory" får då magt med sinnet, så att de förra gestalterna lifslefvande träda fram i dagen. Om blott något häraf kunde meddela sig åt denna lilla framställning, så att Klockhoffs talrika vänner i densamma kunde igenkänna bilden af honom, som var dem så dyrbar!

Det skulle ej dröja länge, innan Klockhoffs hela manlighet och själskraft togos i anspråk för att besegra

inträffade bekymmersamma förhållanden. De ekonomiska omständigheterna, hvilka varit synnerligen goda, försämrades i en hast genom åtskilliga anledningar, hvilka för honom sjelf voro mer eller mindre främmande; Klockhoff arbetade nu af alla krafter för deras redande, och sannolikt skulle han hafva lyckats att åter förvärfva sig en tryggad och hållbar ställning, derest icke döden kommit emellan. Men ovant måste naturligen ett sådant sakernas tillstånd vara för honom, hvilken uppväxt under i detta afseende mycket gynsamma vilkor, hvadan han ock, änskönt han aldrig gjorde sig skyldig ens till skymten af något dåraktigt slöseri, alltid varit frikostig och aldrig skytt att utgifva penningar, då han fann ändamålet godt. Han blef nu emellertid år 1866 promoverad filosofie doktor och samma år utnämnd till docent i estetiken, sedan han utgifvit en ny akademisk afhandling "om det tragiska", hvilken högst läsvärda skrift författades just under en tid, då han till följd af affärsförhållandena ofta nödgades afbryta arbetet för att först efter en längre eller kortare mellantid återtaga detsamma. Det var äfven nu han ingick såsom medarbetare i redaktionen af svensk litteratur-tidskrift, hvilken han under en tid nästan ensam skötte och hvilken äfven förvarar åtskilliga värderika bidrag af hans hand. De praktiska problemen blefvo honom alltmera kära, och särskildt de religiösa frågorna fängslade nu mera än någonsin hans intresse.

Inom kort fjettrades han vid sjuklägret. Den sjukdom som ådrog honom döden var ärftlig. Fadern meddelar härom att, ehuru Daniel Klockhoff under sin uppväxt hvarken var sjuk eller sjuklig, dock en aning om en kort lefnad under vissa stunder tycktes öfverfalla honom. Uppstigen från sin läsning, klappade han då ofta på sitt bröst och sade: "här inne bor bara döden." Af lektor P. Ödman, hvilken under en del af Klockhoffs studietid bodde tillsammans med honom, har jag likaså hört, att Klockhoff verkligen alltjemt var öfvertygad att

hans lifstid skulle blifva kort, men att detta ej minskade hans sinnesfriskhet, utan endast eggade honom till så mycket ifrigare bemödanden att under den tid, som var honom beskärd, verka och gagna. Lidandet i lungorna ökade sig under den sista tiden hastigt; men ända till slutet bibehöll han sans och sinnesnärvaro. Detta slut var fridfullt. Makan blef ensam vittne till den ödmjukhet och undergifvenhet, med hvilken han mottog dödsbudskapet. Det lifvets och sanningens ord, som alltid varit honom så kärt, hugsvalade honom ännu i det sista och mildrade dödens bitterhet. Det bristande ögat hvilade ännu på Matthei evangelii femte kapitel, der de ord stå att läsa, som frälsaren uttalade i sin bergspredikan, och i hvilka Klockhoff ofta sagt sig se kristendomen in nuce.*) Detta kapitel samt det 6:te och 7:de i samma evangelium hade länge varit föremål för hans djupa begrundning. Han afsomnade den 29 Juli 1867. "Denna dag," säger hans fader, "hade alltid under hans lefnad varit en högtid inom fädernehemmet, en högtid, hvars glanspunkt ofta, särdeles under hans senare studietid, utgjordes af sonens uppträdande på vers och prosa. Den skulle ock blifva den dag, då han gick i famnen på Honom, som är en Fader öfver allt hvad fader heter i himmelen och på jorden."

Betraktar man Daniel Klockhoffs lif, sådant vi här ofvan i korthet sökt teckna detsamma, så inses lätt, att det icke var en maklig naturs indolenta tillvaro, utan att det var verksamhet och handling. Denna verksamhet bestämdes af de högsta och heligaste lagar och ändamål samt åtföljdes af en lynnets friskhet, som gjorde hvarje

*) Bland andra af bibelns satser hördes han ofta upprepa orden «Gud är en ande, och de som honom tillbedja skola tillbedja honom i anda och i sanning». Detta språk var väl honom kärt särskildt derföre att deri ligger uttryckt kristendomens höghet i jemförelse med mera antropomorfistiska religionsformer.

möda lätt. Han höll blicken oaflåtligt fäst på målet och anknöt, äfven i de mest hvardagliga samtal, allting på ett högst märkligt sätt till något, som var högre än det sinliga, och detta ända derhän att menniskor, hvilka ej kände honom närmare, ofta måste hafva funnit honom i hög grad naiv. Men han hade lärt att se allt i ett stort sammanhang.

Sjelf tyckes han hafva gjort till sin lefnadsregel den store skaldens ord:

Säume nicht dich zu erdreisten,
Wenn die Menge zaudernd schweift:
Alles kann der Edle leisten,
Der versteht und rasch ergreift!

Men så ville han också, att andra skulle göra detsamma. Sjelf manlig och hurtig, ville han ej gerna se pjunk och dåsighet hos sina vänner. Han förkunnade derföre så ofta för den, som han fann modfäld, att hvarje menniska har sitt mål. Detta mål betraktade han dessutom alltid från en högre synpunkt än den vanliga. Derföre lifvade han upp sina kamrater; en eller annan torde nog från någon mulen stund minnas huru Klockhoff ganska kraftigt slog honom på axeln, samt beledsagade detta med det stående utropet: se frisk op! Till den som skrifver dessa rader kom Klockhoff en gång som en frisk flägt i ett dylikt ögonblick af tillfällig nedslagenhet. Bland böckerna på arbetsbordet låg äfven en del af Geibels dikter. Klockhoff slog upp boken och fann följande vers, hvilken han sedan grundligen sökte inprenta i den modstulne:

Handeln und singen in guten Tagen,
In böser Zeit dazwischenschlagen,
Oder, bist du verdammt zu ruhn,
Nur nicht in müssiges Grollen versinken!
Immer noch besser ist Schwärmen und Trinken
Als sich zu ärgern und gar nichts thun.

Sådan var han mot sina vänner. Men fordrade han åtskilligt af dem, så var han ock i allmänhet den förste att erkänna hvars och ens värde. Aldrig hörde man honom tala illa om någon, likasom han ej heller misströstade om någon. Sällan torde man finna någon, som i så hög grad som Klockhoff såg allt i ljus. En förklaring bredde sig för honom öfver hela lifvet; de tillfälliga skuggorna såg han nog, men de voro ju ändå blott skuggor. Han var för öfrigt i all sin tid synnerligen hjelpsam och månget rörande drag skulle härom kunna anföras. Ett må vara nog. Under den tid, då hans ekonomiska ställning var sådan, att han kunde dela med sig af sitt öfverflöd, beslöt han att anvisa 100 rdr såsom årligt stipendium åt någon lofvande yngling af Norrlands nation, hvilken senare skulle ega att förfoga öfver medlen. Men han ville nu som alltid vara okänd. Meddelandet med nationens kurator inleddes af en i Stockholm bosatt person, till hvilken Klockhoff vändt sig med en sådan anhållan, och denne upplyste endast, att en man, som ej ville blifva nämnd, hade för afsigt att i framtiden skänka Norrlands nation ett kapital, af hvilket räntan skulle utdelas såsom stipendium åt någon förtjent studerande af samma landskap*). Men som detta ej ännu kunde inträffa, utan kapitalet ännu behöfde växa, hade den obekante beslutat att tillsvidare årligen försända en summa motsvarande denna ränta, hvarmed han äfven nu gjorde början. Penningarne mottogos och qvitton afsändes till Stockholm, utan att någon i Upsala kände gifvarens namn. Denne vakade emellertid i tysthet och på nära håll deröfver att medlen tillföllo värdiga individer. Nu kommo för Klockhoff omsider, såsom förut är nämndt, hårda och bekymmersamma år; men hans löfte var honom heligt, och under en tid, då han sjelf måste

*) Detta var äfven Klockhoffs tanke; den kunde blott ej ännu förverkligas.

neka sig mycket, fortfor han att punktligt afsända penningarna. Efter hans död upptäcktes saken genom de qvittenser som funnos i hans ego.

Den viljans kraft, som Klockhoff egde, var en harmonisk kraft. Sjelf sväfvade han ej öfver sina gränser och varnade andra för detsamma. "Gå ej öfver ditt mått", var det vänliga tillropet, då han tyckte att någon ej iakttog den blygsamma besinning, hvilken han skattade så högt. Att individens sfer är begränsad, var något, till hvilket han ofta återkom; helgden af det organiska förhållande, i hvilket den enskilde rätteligen står till familj och stat var honom något alldeles oantastligt och öfver all beskrifning maktpåliggande. För de moraliska personligheternas bindande och förbindande betydelse hade han öppet öga.

Det kunde visserligen hända Klockhoff, huru måttfull han än i allmänhet var, att förifra sig; men så dröjde det ej heller länge, innan han för ett sådant fel sökte öfverseende.

Allt groft och anstötligt misshagade honom; han var en i allo kysk och ren natur, hvilket äfven nogsamt röjer sig i hans diktning. I den bacchiska glädjen, för hvilken han verkligen hade sinne, bibehöll han äfven denna försynthet; stämningen blef högre än vanligt, men en viss adel skimrade i de af nöjet lifvade dragen.

Med afseende på Klockhoffs teoretiska utrustning är att märka, det han egde både ett skarpt analyserande förstånd, och äfven en visserligen ej öfvermåttan rik men dock ren och skär fantasi samt en djup känslighet. Hos de sällsynte män, hvilkas ungdomsperiod, i likhet med hans, varit fri från de gröfre förirringar, hvilka annars så ofta åtfölja detta skifte, torde det ej vara ovanligt att finna en sådan förening af tankestyrka och barnslig känslorikedom. Den förening af filosofisk och poetisk verksamhet som Klockhoff ådagalade, var också ej i ringaste mån konstlad; otvunget och naturligt löpte de begge riktningarne bred-

vid hvarandra, så att Klockhoff dock aldrig tillät känslan att grumla begreppsverksamheten, eller abstraktionen att kyla den ur känslans djup af fantasien frammanade dikten.

Klockhoff hade ej någon stor beläsenhet. Detta var en brist, som han ofta lifligt och med smärta kände och erkände. Literärhistoriska och konsthistoriska insigter ansåg han naturligen vara af vigt för en estetiker ex professo; literaturen studerade han också på den tid, då han ej egnade sig åt de filosofiskt-estetiska studier, hvilka voro hans egentliga uppgift; bristen på konsthistoriska studier var det hans afsigt att afhjelpa genom en utländsk resa, om hvars nödvändighet han särskildt under den sista tiden af sitt lif ofta hördes tala. Men om Klockhoff ej hade läst mycket, så hade han läst väl. Han visste att tillegna sig och i sig omsätta hvad han studerat, och detta är en förmåga, som stundom saknas hos ynglingar, hvilkas mångvetande i skönliteraturen är ojemförligt större än hans.

Vanliga brister och fel tillhörde naturligen äfven honom. Men fruktlöst söker minnestecknaren, som väl vet att sanning är hans främsta pligt, att erinra sig något, som skulle kunna gifva en starkare skugga åt den idealt sköna bilden. Om teckningen härigenom skulle mista erforderlig relief, så må man trösta sig dermed, att anledningen dertill vid jemförelse med de flesta annars förekommande fall är sällsynt.

Det berättas, att bland Thorilds papper under titeln epitaphium funnits följande ord, hvilka ock ristats på hans grafsten: "O viva, viva Divinitas! Meæ animæ anima! Tibi fui, tibi sum." Dessa ord hänför jag nu på den begråtne yngling, om hvars egenskaper såsom menniska, sångare och tänkare det varit min uppgift att orda. Ty den gudomliga sanningen var hans lif, hans kärlek och hans helsa. Och vid tanken på denna bleknade gestalt skola hans vänner, i känsla af den personliga ge-

menskapens fortvaro, i en högre och rikare betydelse än hedendomen kände, instämma i den romerske skaldens ord:

Sunt aliquid Manes; letum non omnia finit.

2.

Bland Klockhoffs vetenskapliga uppsatser böra här främst nämnas de tvenne estetiska afhandlingar hvilka han författat. Det kan med skäl sägas, att den estetiska vetenskapen hos oss haft få odlare; Klockhoff sökte nu, att på denna vetenskap använda och tillämpa den Boströmska filosofien eller rättare att på grundvalen af denna filosofi utveckla en estetik. Detta företag medhann han visserligen ej; men de resultat han vunnit äro i alla händelser af betydenhet. I båda de nu omnämnda skrifterna är det den analytiska metoden som han hufvudsakligen använder, och denna synes äfven hafva varit den för honom mest lämpade. Gradualafhandlingen om den panteistiska estetiken utgör härvid liksom en förberedelse; det gällde att efterse, i hvad mon de mest betydande af de hittills herskande estetiska systemen kunde anses giltiga, och denna undersökning företogs nu särskildt med den panteistiska estetiken och dess mest lysande målsmäns läror. Det förfaringssätt Hegel och Vischer iakttagit är bekant. Allt konkret antages vara relativt; det absoluta blifver följaktligen, för att rädda det från relationerna, angifvet såsom abstrakt. Huru litet man härigenom kan befria detsamma från egenskapen att vara relativt, är tydligt, eftersom det abstrakta alltid måste vara abstraktion från något, eller, om det sättes såsom "ren" negation, negation af något. För att nu den ändliga verlden skall kunna förklaras ur detta qvasiabsoluta, tillägger man detta senare tidens bestämning; det blifver process, och man lyckas härmed blott att göra det ännu mera relativt, på samma gång som man

upphäfver substantialitetslagen genom att låta något uppkomma ur intet, det konkreta ur det abstrakta. Emellertid blifver på detta sätt förklaringen af den ändliga verlden detsamma som beskrifningen på dess uppkomst. På samma sätt konstruerade man nu det sköna och dess verld. Härvid hade man nu iakttagit, att all skönhet i vår verld är, likasom allt annat i en fenomenverld, enhet af motsatser. Någon annan verld fanns i sjelfva verket icke, och på så sätt blef *all* skönhet enhet af motsatser. Dessa läror framträda, ehuru under olika modifikationer, hos alla panteistiska estetici, hvilket ock med deras förutsättningar är helt naturligt. Förutsättningarne äro såsom bekant vidlyftigt diskuterade, och detta med den påföljd att den filosofiska vetenskapen lösgjort sig från panteismen eller tenderar att göra det. Af de arbeten angående panteismen, som i den svenska literaturen varit synliga, omfattade Klockhoff med förkärlek professor Ribbings afhandling i detta ämne och i sjelfva verket är Klockhoffs skrift om den panteistiska estetiken ett användande på den estetiska vetenskapen af de principer, som äro utmärkande såväl för nämnda arbete som för den Boströmska filosofien i allmänhet. Men Klockhoff kunde aldrig "jurare in verba magistri"; man må derföre ej föreställa sig, att han på något slafviskt eller mekaniskt sätt tillgodogjorde sig andras tankearbete; hvad han af dem hade inhemtat, blef hans egendom, en tillkämpad besittning, som införlifvade sig med hans innersta. Bland de vigtigaste punkterna i Klockhoffs nu omnämnda arbete taga vi oss friheten påpeka granskningen af Hegels definition på idé och ideal samt af Vischers lära om det sköna såsom enhet af idé och bild. I en skrift sådan som den nu behandlade var det ej fråga om några sjelfständiga uttalanden angående det skönas bestämningar, utan närmast om en granskning af vissa faktiskt förefintliga system. Men då det är gifvet att för hvarje bedömande behöfves en norm att följa, för

hvarje mätande ett mått, så finner man snart nog, hvilken Klockhoffs norm och hans ståndpunkt var, och han gör äfven i detta fall några bestämda antydningar om sin egen åsigt. Det framgår då att han anser det sköna i sig vara harmoni af samstämmande moment, om än det sköna i vår verld framträder såsom enhet i motsatta. Den absoluta personligheten blifver således, från en viss sida betraktad, det sköna. Någon utförligare framställning af Klockhoffs arbete anse vi ej här på sin plats. Vi fästa blott uppmärksamheten på hans grundade anklagelse mot panteisterne att de behandlat estetiken i stilen af en konsthistoriens filosofi i stort, och att de, äfven om detta sällsamma behandlingssätt skulle kunna gillas, alldeles förryckt konsthistoriens begrepp, i det denna, i stället för att blifva en historia om menskligheteńs försök att förverkliga det sköna, blifvit en slags historia om det sätt, hvarpå idéen förverkligar den absoluta anden o. s. v. Det fantastiska antagandet af begreppens sjelfrörelse och förändring, hvilket är så karakteristiskt för de panteistiska systemen, är naturligen en bidragande faktor i all denna villervalla, der de djerfvaste konstruktioner af den yttre verkligheten omvexla med den finaste empiriska analys af åtskilliga bland dess beståndsdelar.

Klockhoffs afhandling om den panteistiska estetiken, hvilken, såsom redan blifvit sagdt, blef hans gradual-disputation, hade af honom blifvit utarbetad under hans förberedelser till tentamen i estetiken och inlemnades såsom prof till professor B. E. Malmström, som då var estetikens målsman i Upsala och för hvilken denna tentamen således borde aflägga. Denne ovanlige man, som alltid sedermera omfattade Klockhoff med stor välvilja, yttrade efter genomläsning af arbetet, att dess innehåll visserligen ingalunda vore öfverensstämmande med hans åsigter — han hörde nämligen just till den panteistiska skolan —, men att detta icke hindrade honom från att erkänna den skärpa och mognad, som så omisskänligt visade sig i ar-

betet, hvadan han ock tilldelade Klockhoff högsta betyget i estetik utan att anse något egentligt förhör i ämnet behöfligt.

Afhandlingen om det tragiska, hvilken otvetydligt vittnar om Klockhoffs spekulativa förmåga samt derigenom om den förlust den estetiska vetenskapen gjorde genom hans tidiga frånfälle, börjar med en analys af det gängse populära föreställningssättet angående det tragiska, hvarefter en förtjenstfull granskning vidtages af det sätt, hvarpå det tragiska blifvit af de förnämste estetici behandladt. Sedan således blifvit utredt, på hvilken ståndpunkt vetenskapen i denna fråga för tillfället befann sig, framställer Klockhoff med ledning af de resultat, som genom kritiken blifvit vunna, sin egen uppfattning af detta estetiska begrepp. Det resultat, till hvilket han då kommer, är, att det tragiska är begreppet om det ändligt personliga väsendet från formel synpunkt betraktadt såsom en ensidigt sublim magt i förhållande till det personligas enhet i mångfald, hvilken senare i förhållande till det ensidiga, som är något ändligt, har karakteren af att vara rent sublimt. Några svårare inkast mot en sådan bestämning torde svårligen kunna göras. Det tragiska är visserligen af flere tänkare förut *beskrifvet*, men en verkligt rationel förklaring har här för första gången blifvit gjord. Med afseende på åtskilliga enskildheter har Klockhoff begagnat sig af Zeisings anmärkningar; men olikheten af bådas filosofiska åsigter gör det öfverflödigt att anmärka, hurusom Klockhoff i förhållande till honom är fullt sjelfständig. Vi hafva hört den anmärkning göras, att Klockhoff skulle endast upptagit Vischers bestämning af "den onda viljans sublima" och gifvit detta namn af "det tragiska". För den, som verkligen känner dels Vischers läror, dels Klockhoffs grundliga arbete, upplöser sig detta påstående till ett nonsens*). Med

*) För det första finnes hos Vischer i denna punkt en för en estetiker olycklig sammanblandning af etiskt och estetiskt, från hvilken Klock-

afseende på Klockhoffs granskning af Vischers lära om det tragiska i den sedliga konflikten, erinra vi här blott, huru oförenlig med den rationela idealismen en lära var, enligt hvilken menniskan genom att omfatta en bestämd sedlig idé i och med detsamma *nödvändigt* träder i motsats till en annan. Insigten i det organiska förhållande, som utmärker allt personligt, var härvid för Klockhoff afgörande och bestämde äfven hans uppfattning af denna fråga, medan deremot för den panteistiska vetenskapsmannen äfven här allt konkret naturligen fick karakteren af motsättning och således äfven de sedliga ideerna med deras mera konkreta innehåll nödvändigt skulle komma i strid sins emellan.

Med afseende på stilen och anordningen röja sig i sistnämnda afhandling åtskilliga ojemnheter, en naturlig följd af de många afbrott, hvilka Klockhoff, såsom vi antydt, vid utarbetandet varit underkastad.

Af de smärre uppsatser och recensioner, hvilka finnas intagna i samlingen, ådrager sig artikeln om dödsstraffet en särskild uppmärksamhet, så mycket mer som Klockhoff i denna punkt kom till en annan åsigt än den, som inom den filosofiska skola, hvilken han tillhörde, är den vanliga. Närmast en recension af herrar Olivecronas och Nyblæi ur olika synpunkter utmärkta arbeten, innefattar denna uppsats äfven ett angifvande af de grunder, på hvilka Klockhoff stödde sin mening om dödsstraffets orättmätighet. Dels ansåg Klockhoff, att en sådan fullständig frånvaro af aktuelt förnuft hos brottslingen, som måste anses tydligen röja sig för att dödsstraffet skall kunna vara berättigadt, är otänkbar hos ett sinligt förnuftigt väsende, dels att staten, då han annihilerar brottslingen, stöder sig på en hypotes om dennes framtida oefter-

---

hoff naturligen är fri. Vidare må anmärkas att hvad Vischer menar med den onda viljans sublima visserligen kan ingå som moment i eller rättare som ett särskildt slag af det tragiska, såsom Klockhoff bestämt det, men att detta senare hos honom har en vidsträcktare sfer.

rättlighet, hvarvid han anmärker att en sådan blott hypotes ej kan anses vara en berättigad grund för dödsstraffets nödvändighot. Deremot kan ej Klockhoff gilla de grunder Hr Olivecrona anfört för dödsstraffets afskaffande, huru lifligt han än är öfvertygad om nödvändigheten af en sådan åtgärd; hvaremot han skänker sitt fulla erkännande åt den glänsande belysning Hr Olivecrona i kulturhistoriskt afseende gifvit ämnet.

Klockhoffs förste lärare i filosofi, rektor Dahlbäck nämner i en särskild kortare skrifvelse till utgifvarne angående Klockhoffs teoretiska anlag: "hvad Klockhoff skulle hafva blifvit såsom filosof, derest en längre lifstid förunnats honom, är så mycket svårare att afgöra, som hans spekulativa utveckling ännu icke på långt när vid slutet af hans lefnad var fulländad. Men hvad han redan åstadkommit är dock vida mera och af vida gedignare halt än man af en så tidigt afbruten lefnad kunnat vänta; och vi torde icke misstaga oss allt för mycket, då vi våga uttala den förmodan, att Klockhoff under en förlängd lifstid skulle hufvudsakligen, och det tvifvelsutan med stor framgång, kommit att egna sig åt lösningen af samtidens mest brännande fråga, den religiösa, så föga samband denna fråga än kan synas ega med det vetenskapsområde, inom hvilket han såsom akademisk lärare hade att verka."

Huru många skäl i sjelfva verket tala för ett sådant antagande af hans lärare, intygas dels af de utdrag ur Klockhoffs bref, hvilka ofvan blifvit meddelade, dels af åtskilliga bland recensionerna, särskildt af uppsatsen öfver arbetet "Om vår tids kyrka och kristendom" samt af den öfver den svenska öfversättningen af Kuno Fischers inledning till den moderna filosofiens historia. I hvilken riktning hans verksamhet i detta afseende skulle hafva kommit att gå, kan visserligen vara tvifvelaktigt; men så mycket synes vara säkert, att han sträfvade för att individen lika väl som de särskilda samhällena allt

mer skulle fatta sig såsom organer i religionen, hvarvid han mer än väl insåg, huru litet sådant skulle kunna göra intrång på den sjelfständighet som tillkom dem, hvar och en inom sitt område, utan huru snarare alla derigenom skulle vinna i den verkliga sjelfständighet, som aldrig är obundenhet. I allmänhet ville han, att menniskan från auktoritetstron skulle höjas och utvecklas till insigt i förnuftigheten af ett sådant samband, så att hvad som förut framstält sig såsom en yttre tvingande magt, numera skulle inifrån bestämma en till andlig myndighet uppfostrad mensklighet. Hans sträfvan var således ingalunda att "upplossa lagen", utan att, såsom hans Mästare, bereda dennas "fullbordande" i allt innerligare betydelse. Men visserligen kom han derigenom i en oppositionel ställning till den krassare form af orthodoxi, som vill fixera ett visst moment, en viss punkt i utvecklingen såsom den enda riktiga; för Klockhoff var sådant ett misskännande af det sig utvecklande förnuftets rätt i förhållande till en viss bestämd form, som alltid är en blandning af förnuft och sinlighet.

Den ringa tanke Klockhoff egde om sina dikter, huru kära de än voro honom, visar bland annat den vackra sång, som bildar en liten inledning till hans lyrik. Sjelf ansåg han sin sfer såsom skald vara ganska begränsad.

"En trast i furuskogen
En liten trast jag är"

sjunger han på ett annat ställe antydningsvis om sig sjelf. Han hade visserligen på sätt och vis rätt i detta antagande; men utmärka sig icke hans sånger genom någon öfversvallande fantasirikedom, så ega de dock en innerlighet och finhet, som försäkrar dem om ett rum i

minnet.*) Han var en verklig lyriker; den diktande fantasien är här tillika oftast alltigenom musikalisk, hvarföre ock hans sånger lämpa sig så väl för musik. Såsom bekant, har Kjerulf äfven satt musik till en af hans dikter, och jag har hört sägas, att flere bland dem skola hafva sysselsatt tonsättarne. Denna musikaliska karakter i hans skapelser är å ena sidan en afgjord förtjenst, men å den andra händer det stundom, att dikten nästan öfvergår från poesiens till musikens område. Dels blir stämningen så luftigt obestämd, att man ej rätt kan reda för sig, hvad det är man egentligen erfar vid läsningen, dels ligger i sjelfva de yttre klangförhållandena uti versen en nästan färdig musik. Härigenom uppkommer ett visst sväfvande mellan tvenne områden, hvilka visserligen i all kärnlyrik — och Klockhoffs lyrik är en sådan — äro hvarandra obeskrifligt nära, men dock i sjelfva verket äro lika afgjordt åtskilda. Detta är den enda egentliga brist man skulle kunna anmärka; men denna brist, der som den finnes, häntyder tillika på huru verkligt lyrisk hans skaldenatur var. Hans diktning eger för öfrigt samma skära kyskhet som hans eget manliga väsen; ingen ton af lidelse eller sinnesrus låter sig förnimma: allt är äfven här för honom oskuld och harmoni. Den känsla, som lifvar dessa sånger, är framför allt kärleken till hans barndomsbrud, hans mandoms följeslagerska. Dikterna "Till Lilly", "Gåta", samt den innerliga folkviseartade sången "Så ska' vi blifva ett par vi två" må nämnas såsom särskildt genomskimrade af denna känsla. Hvilket sant uttryck har icke den ädla hängifvenheten erhållit i verser sådana som dessa:

Du doftande, skära blomma
Som växer i lifvets dal,
Du liknar ej andra blommor
Jag skådat till tusental.

*) Åtskilliga af de Klockhoffska dikterna äro förut tryckta i kalendern Isblomman samt i Sånger och Berättelser af Nio och Sju signaturer.

Jag funnit så många, många,
Som skimrat med glans af gull;
Jag tänkt mig en kalk hos alla
Af renaste honung full.

Men glansen, som ögat tjuste,
Försvinna och dö jag såg,
Och ofta i fagra kalken
Det tärande giftet låg.

Men, doftande, skära blomma,
Som växer i lifvets dal,
Du liknar ej andra blommor
Jag skådat till tusental.

En rent af jungfrulig frid finnes utbredd öfver det lilla stycket "Min flickas kammare"; den fägring, som är renhetens, har sällan visat sig skönare. — Det sammanhänger med det obestämda, som, efter hvad vi funnit, mellanåt ligger i Klockhoffs lyrik, att han gerna skildrar det tillstånd i ett ungt, älskande hjerta, då känslorna likasom ännu ej mornat sig, då före kärlekens medvetna framträdande sinnet anar och drömmer och känner sig så eller så till mods utan att veta hvarför. Som exempel må nämnas styckena "Ett ljufligt bud", "Vackra lilla flicka" och särskildt den femte afdelningen i "Lyriska fantasier". Härvid framställas på det vackraste sätt alltjemt motsvarigheter mellan naturens och hjertats lif, så att den omgifvande verlden afspeglar den inre stämningen och subjektet å sin sida liksom deltager i naturens utveckling. Men härmed äro vi inne på något som är ganska väsentligt för Klockhoffs sång. Denna är ett barn af Norrlands höga, storartadt enkla bygd, der en kort sommar firar en flyktig idyll mellan fjällen, och der

"det doftar så friskt i den svala qväll
Från de gröna ängarnas vallar,
Det sväfvar ett echo från häll till häll
När det lockande vallhorn skallar."

Hvad Klockhoff erfarit under dessa ljusa, förgängliga somrar i de nästan patriarkaliska förhållanden, under hvilka han uppväxte, det ligger afslöjadt i många af hans dikter. Och den underbara längtan, som vemodsfullt griper nordbons sinne, framklingar då i lockande och gripande toner. Under en sådan stämning diktades styckena "Gud vet det hvar han vankar", "Vallflickan" och många andra. Det herskar här ett äkta lyriskt dunkel; aningsrikt och sammanpressadt rörer sig lifvet under inverkningarna af en natur, der de dystra höjdernas enformighet lifvas af en ljus grönska i leende dalar. Men i detta dunkel är ej dysterheten öfvervägande: för Klockhoffs fridfulla själ blefvo aldrig skuggorna öfvermäktiga; det är ett *ljusdunkel* af oändligt intagande art. — De ursprungligaste och mest tilltalande formerna af mensklig lif samverka med en sådan yttre omgifning, och gifva i förening med denna en egendomlig färg åt sången. Familjens enkla fröjder, den åldriges lugna glädje i hemmet, flickans oskuldsfulla längtan besjungas här i milda ljud och tillika med en friskhet, som kraftigt och lifvande andas öfver det hela. Se t. ex. styckena "Den Gamle" och "Kära Far."

Men tänkaren och skalden hafva på det hela samma erfarenhet, samma innehåll i sitt inre och i sin verld, om ock de gestalta detta innehåll på olika sätt. Tillvarons djupare frågor framträda äfven stundom i Klockhoffs dikt och lösa sig i välljud, harmoniska såsom den uppfattning af verlden, hvilken i dem framblickar och som var författaren så egen. I de begge styckena "Olika vyer" och "Förr och nu" sväller den unges framtidsförtröstan; och särskildt är den senare dikten, om ock mindre poetisk än den förra, härutinnan märkvärdig. Den är likasom en poetisk kommentar till den glada optimism, det rättvisande af den nya tidens storhet, det erkännande af dess berättigade anspråk på sina barns tacksamhet, som ungdomskraftigt tolkats på flere ställen i Klockhoffs uppsats om betydelsen af en literatur-tidskrift för Sverige.

Det vill synas, som om Finlands skalder, särskildt Runeberg och äfven Topelius, varit för Klockhoff synnerligen kära. Ehuru han är fullt sjelfständig, förråda sig dylika intryck ganska tydligt. Den enkelhet och det blida behag, som utmärka t. ex. diktcykeln "Små figurer" påminna om Runeberg i vissa af hans sånger; och den tredje sången i "Lyriska fantasier" är likasom en efterklang af de älskandes samtal i Nadeschda, hvilket senare för öfrigt är en af den moderna skaldekonstens triumfer.

Den prosaiska berättelsen "Sommarstycke" är sjelf ett lyriskt poem, och på ett intagande sätt varierar der Klockhoff sitt älsklingsthema, tillståndet i det ungdomliga sinnet, innan en lycklig kärlek fullt medvetet framträdt, menniskohjertats islossning, den första späda grönskan i lifvets lustgård, medan anemoner och gullvifvor bebåda uppståndelsens högtid.

Så uppblommade Klockhoffs lyrik, i hvilken den tidiga kärlek, som lyckliggjorde honom sjelf, den norrländska natur, i hvilken han uppväxte och de goda familjeförhållandenas stärkande magt nogsamt röja sina inflytelser. Det är ett personligt lif som der träder oss till möte, en själ med älsklighet och kraft, en yngling, om hvilken det förvisso kan sägas, att han var behaglig för Gud och menniskor. Bjerta färger, fint polerade vändningar och förstucken sinnlighet finnas der ej, och det är väl derföre ovisst, om dessa dikter skola ådraga sig mängdens uppmärksamhet; men det finnes bland det skönas vänner väl äfven några "stilla i landet", hvilka veta att uppskatta verklig poesi, i hvilken drägt hon än kläder sig och hvilka gerna skola lyssna till dessa enkla ljud om kärlek, hembygd och sinnesfrid. De skola, äfven om de aldrig känt Daniel Klockhoff, snart älska denna personlighet, som så tydligt framträder i sina skrifter, denne yngling, som ville och verkade så ädelt och som dog så ung. De skola då jemföra honom sjelf med den bild af "den döende studenten", som han tecknat:

Jag gungade nyss med glädtig håg
På lifvets våg;
Min själ var så ljus, och ljus min verld,
Och hvart jag kom på min lekande färd,
Jag soliga nejder såg.

Och glödande brann mitt unga blod
Af lustigt mod;
Jag skulle kämpa mot mörkret jag
Och sprida kring verlden af ljus en dag:
Det målet framför mig stod.

Nu ligger jag här på min bädd i dag
Så matt och svag.
Så kämpen, J bröder, min glada strid
Och vinnen min drömda seger dervid!
Jag somnar nu stilla jag.

Det är med en sådan uppmaning till strid för det goda, som Klockhoff nu träder sina vänner till mötes i den samling af hans skrifter, som härmed lemnas i allmänhetens händer.

Carl af Wirsén.

DIKTER.

Se, min diktnings blommor,
Ringa äro de.
Stänkta än af morgondaggen,
Mot en nyss upprunnen
Sol de le.

När ibland jag frågar:
Hvem skall plocka dem,
Skola de förtrampas, månne,
Eller vid ett hjerta
Finna hem?

Hör, då tycks en ande
Sakta svara så:
"Det skall gå med dina blommor,
Som med andra blommor
Plägar gå.

Många skola vissna
Obemärkt och tyst.
Någon enda skall bli plockad
Och af röda läppar
Smekt och kysst."

Perlbandet.

En ringa gåfva jag bjuder dig,
Min älskling i nöd och lust,
Jag bundit ihop henne på min stig
På drömmarnas rosenkust.

Så räck mig glädtigt din lilla hand
Och tag emot hvad jag ger!
Det är ett litet perleband
Jag lägger i henne ner.

Det passar ej stort till din hvita hals,
Är knappt ett perleband likt.
Ty perlor och tråd ser du icke alls,
Ej lås af rubin eller slikt.

Men perlorna äro de bilder, som
Jag sett på drömmarnas kust,
Och äro de sånger, jag sjungit om
Min älskling i nöd och lust.

Och tråden, som stark genom alla går
Och aldrig springer i sär,
Han liknar en stråle i solig vår,
Så glänsande hvit han är.

Och du har spunnit, du älskade barn,
Med aldrig hvilande hand,
Af kärlekens allra finaste garn
Den tråd till mitt perleband.

Till Lilly.

Du tindrande, blida stjerna,
Som lyser min mörka stig,
Hur' gerna i tysta timmar
Jag vänder min blick till dig!

Då glömmer jag verldens buller,
Då hör jag dess sorl ej mer.
Och längtande hjertats oro
Då lägger sig stilla ner.

Och saliga ljusa tankar
De väckas till lif dervid,
Och hela mitt väsen röres
Af himmelens hvita frid. — —

Du doftande, skära blomma
Som växer i lifvets dal,
Du liknar ej andra blommor,
Jag skådat till tusental.

Jag funnit så många, många,
Som skimrat med glans af gull;
Jag tänkt mig en kalk hos alla
Af renaste honung full.

Men glansen, som ögat tjuste,
Försvinna och dö jag såg,
Och ofta i fagra kalken
Det tärande giftet låg.

Men, doftande, skära blomma,
Som växer i lifvets dal,
Du liknar ej andra blommor
Jag skådat till tusental.

Du tindrande, blida stjerna,
Som lyser min mörka stig,
Du doftande, skära blomma:
Min Lilly — Gud signe dig!

Kamrat!

Njut af din korta vår!
Plocka dess rosor och göm för ditt hjerta! —
Snart som en lutande gubbe du går,
Kall och förtärd af din smärta.

Kärlekens fröjder njut!
Sällt är ditt bröst när af kärlek det häfves;
Trogen du vare till lefnadens slut —
Annars du älskat förgäfves.

Vinkande bägarn töm!
Töm den i botten för kommande tider!
Löftet du svärjer, det heliga, göm!
Byt det i handling omsider.

Sjung för den sjuka verld!
Sången, en glimt af det eviga ljuset,
Lyse och glädje din villande färd;
Lyfte dig salig ur gruset.

Trasten.

Jag ser, hur svanor sväfva
Högt under himlens sky;
Jag kan dem snart ej följa:
Min matta blick de fly.

Med molnens tåg de fara,
Högt öfver sjö och strand
På starka, hvita vingar
Till obekanta land. —

En trast i furuskogen,
En liten trast jag är;
Jag far ej vidt kring verlden:
Här är mig kärast, här.

Här äger jag i granen
Mitt lilla, lugna bo,
Och här för skog och bölja
Jag sjunger glad min ro.

Den gamle studenten.

Den åldrige studenten
Han stod i lifvets höst;
Af vännerna från fordom
Låg ingen vid hans bröst.
De hade slutat alla
Sitt lifs tentamen re'n; —
Den åldrige studenten
Gick qvar han än allen.

Nu satt han på sin kammar
Så tyst och allvarsam
Och sökte ljus och glädje
I gamla luntors dam.
Hans hjertas vår var härjad,
Och kallt hans öga såg,
Och öfver pannans rundel
Ett stilla vemod låg. —

Hans öga lycktes sakta,
Och kinden sjönk mot hand;
Han drömde sig tillbaka
Till minnets morgonland.

Der log från klarblå himmel
Så vänligt vårsol ner,
Och lifvets jubel hördes
Från alla kanter der.

Och sjelf bland vårens blommor
Han gick så glad och fri
Och trodde lifvet vara
Blott lek och poesi.
Han var så varm, så modig,
Han var student, var ung:
I hoppets vida rike
Han tyckte han var kung.

Han ägde vid sin sida
En drottning der också;
Hon hade lockar gula
Och milda ögon blå.
Han slöt så varmt, så troget
Den väna till sin barm. — — —
Då suckar han och vaknar
Med boken på sin arm.

Den öfvergifna.

(Flickan och blomman.)

Qvällens rosenslöja bredes
Öfver dalarna och fjällen.
Nejden går till ro och hvila
I den klara sommarqvällen.

Vakan slår i djupa skogen,
Och, från skogssjöns spegelvatten,
Neckens veka klagotoner
Klinga i den stilla natten.

Ljudlöst som en ande sväfvar,
Går en flicka tyst på stranden,
Bär en blomma fäst vid barmen
Och ett brutet bref i handen.

Men sitt tårefria öga
Flickan upp från marken höjer.
Och invid en alm på stranden,
Hviskande i natten, dröjer:

"Sällsam är en ting i sanning:
Nyss jag såg en fjäril komma,
Förd på granna purpurvingar,
Sänka sig i denna blomma.

Många, ljufva honungskyssar
Syntes mig den falske taga.
Och, när han sig mättat, åter
Bort till andra blommor draga.

Men den öfvergifna böjde
Vissnande sin kalk mot jorden,
Och jag bröt den stackars blomman
Tanklöst sägande de orden:

Nyss i vårens fägring stod du
I den sköna syskonringen,
Gladdes när till dig i flygten
Fjäriln sänkte purpurvingen.

Nu, se'n han den falske flyktat,
Sluter du din kalk om tåren.
Ensam, gäckad, öfvergifven,
Längtar du att dö från våren."

Blomma, tanklöst flickan bröt dig;
Ej den arma kom att tänka,
Att du nästa stunden samma
Öde henne skulle skänka.

Nu, se'n han den falske svikit,
Gömmer hon i ögat tåren,
Kan ej gråta, vill ej klaga,
Längtar blott att dö från våren.

Olika vyer.

Knarriga gamla gubbar
Suto och taltes vid;
Allt var förvändt och galet
Nu i vår fattiga tid.

Annat det var, go' vänner,
Sade de om hvarann,
Annat, när ungdomsblodet
Svallande i oss rann.

Då var det lust att lefva
Jublande gladt hvar dag;
Då fanns det fröjd i verlden,
Då var det annat slag. — —

Lutad mot fönsterposten
Stod jag och hörde på,
Kände, hur hjertats pulsar
Började högre slå.

Skimrande ljusa tankar
Gladde min själ också;
Ack, men de gamla gubbar
Tänka väl ej derpå.

Serenad.

Slumra hulda flicka,
Förd på drömmens vingar
Till din längtans land.
Der i myrtenlundar
Vandrar du på blommor
Vid din älsklings hand.

Hjerta slår mot hjerta;
Varma kyssar bjuda
Dina läppar der.
Säg mig ljufva flicka,
— Att ej verlden hör det, —
Hvem din älskling är.

Från ditt milda öga
Blott en blick mig unna
För mitt tysta hopp,
Att dess gömda blomma,
Må i fägring vecklas
Ur sin slutna knopp.

Slumra ljufva flicka,
Förd på drömmens vingar
Till din längtans land!
Der i myrtenlunder
Vandrar du på blommor
Vid din älsklings hand.

Sparfven och Flickan.

Sjutton-årig var den vackra flickan,
Som vid fönstret satt och sydde flitigt,
Som om sjelfva mammas stränga öga
Troget följt hvar rörelse med handen.
Men på fönsterkarmen satt en gråsparf,
Stundom pickande på rutan sakta,
Tills den unga flickan glömde nålen
Och sitt öga fäste på den lille. —
Men från boet, under taket uppbyggt,
Kom på spända vingar sparfvens maka,
Qvittrande och glad till fönsterkarmen.
Sånger vexlades och varma kyssar;
Men den unga flickan höjde handen,
Strök förstulet bort en tår från kinden,
Och från rosenläppen smögo sakta
Några lätta, tysta hjertesuckar.

Flickans dröm.

Ensam satt i lundens gömma flickan,
Tyst, i ljufva framtids-drömmar sluten.
Hvad hon drömde vet blott sångmön ensam.

Invid foten af den branta klippan,
Tätt vid stranden af den lugna skogssjön,
Låg en hydda skuggad utaf alar.
Qvällens frid låg utbredd öfver nejden,
Ej ett löfblad, ej ett barr sig rörde
Och en spegel var den blåa vågen.
Tyst var allt. Blott ifrån furuskogen
Hördes veka toner stundom klinga,
Det var vakans i den stilla qvällen.
Lutad tryggt emot sin makes skullra
Stod en qvinna då på hyddans trappa.
Och på honom fäste hon sitt öga,
Leende igenom klara tårar.
Och han slog sin arm kring hennes medja
Sänkte hufvudet mot hennes sakta
Och i kyssar entes deras själar.

Så var taflan, som hon såg i drömmen:
Makan var hon sjelf, den unga flickan,
Hennes make var den vackre Adolf.

Norden.

I vårt hemland, Norden,
Ligga mellan fjällar
Friska blomsterdalar,
Sorla genom skogen
Muntra silfverbäckar,
Tumla vilda forsar
Öfver branta hällar,
Spegla blåa sjöar
Svanens hvita vingar,
Slå i furuskogen
Trasten sina sånger,
Men af allt det sköna,
Som vårt hemland eger,
Skönast, skönast äro
Våra trogna flickor.

Våren.

Nu är det för galet: — det går ej alls
Att plugga och läsa som förr;
Jag sitter i gungstoln och vänder min hals
Och ser mot den öppnade dörr.

Och tankarna fara kring vatten och land:
De spana den gryende vår.
I barmen känns en så underlig brand,
Och längtande hjertat slår. —

I går var jag ute den hela Guds da'n,
Kom hem omkring ett eller tu;
Då gjorde jag löfte, som jag var van:
I morgon jag pluggar som sju.

Om natten jag drömde om blommande fält,
Om bäckarnas sorlande språng.
Jag tyckte, jag satt under lundens tält
Och lyddes till foglarnas sång.

Och morgonen kom, och jag vaknade glad;
I blinken vid boken jag satt.
Och ögat det for ifrån rad till rad,
Men sömnigt och trögt och matt.

Den tunga gardinen från fönstret jag drog.
Och såg mot det strålande blå.
Och morgonens sol mot mitt öga log
Så klart och lockande då.

Och sparfven sig satte på fönstrets karm
Så sprittande, qvittrande glad; —
Då sopte jag böckerna bort med min arm
Och satt mig som han och qvad.

Afton.

Solen sjunker; bäddad på purpurskyar
Slumrar dagen, vyssad af qvällens andar,
Och kring nattens panna en stjernekrona
Gjuter sin strålglans.

Vinden gått till hvila på blanka vågor;
Nejden ligger stilla i drömmar sluten.
Hör en andehviskning från land och vatten:
Stilla, o stilla!

Stunderna.

Liksom strömmens vågor
Lifvets stunder hasta. —
Stranden, som de söka
För att domna,
Stilla somna,
Är en graf.

Lilly.

En stjerna på fästet blänker
Så mildt i den stilla natt;
Jag önskar just, att jag vore
Som hon deroppe satt.

Då vore jag ju så nära
Guds herrliga himmel blå;
Då kunde jag se Guds änglar
I skinande kläder gå.

Och sakta min ande löser
Sin vinge ur stoftets band.
Hur saligt! Nu får han fara
Dit opp till ett bättre land. —

Då kommer min fagra flicka
Och sluter mig i sin famn;
Hon kysser min kalla panna
Och hviskar så mildt mitt namn.

Då glömmer jag qvällens stjerna,
Som irrar uti det blå;
Jag önskar ej längre, jag finge
Som hon deroppe gå.

Jag är ju ändå så nära
Guds herrliga himmel nu
En snöhvit liten Guds ängel
I famnen jag sluter ju.

Drömmen.

Min faders hydda djupt i skogen låg;
Der log mig första dagen huldt till möte.
Och sångens flamma tändes i min håg
I skogens lugna sköte.

Hur satt jag der ej mången sommarnatt,
I drömmen sänkt, vid bäckens silfvervågor.
Och lutad mot min barm en flicka satt,
Med hjertat fullt af lågor.

Vi bytte kyssar, bytte skämt och sång,
Och än låg friden på vår lefnadsbölja; —
Hon skulle bli min maka hon en gång
Och mig till grafven följa.

Ack, arma hjerta, det var blott en dröm,
Som tjuste dig i lifvets morgonstunder.
Det var en hägring blott på tidens ström,
En hägring som gick under.

Dock hvarför klaga! — Tänk, att en gång var
Din sköna dröm din bästa skatt i tiden! —
I minnets sköte har du än den qvar,
Fast längese'n förliden.

När jordens dimmor skingra sig en gång,
Och anden löser sina bundna vingar,
Du återfår din dröm der englars sång
Bland Edens palmer klingar.

Dödens engel.

När synden kom i verlden
Jag sändes ner från himlen
Med timglas och med lia,
Att mäta menskors dagar.

I himlens stjernesalar
Jag nämndes lifvets engel.
I jordens tåredalar
Af menskor nämns jag dödens.

Hvi skall väl så jag kallas,
Då endast lif jag gifver,
Och lossar andens vingar
Till flygt mot fria himlar.

Hvi mötes jag af tårar,
Af suckan och af klagan
Hvarthellst min gång jag vänder,
Då jag är idel kärlek?

Vallflickan och Fogeln.

Hvad menar du lilla fogel,
Som sjunger i djupan skog?
Jag fattar ej sångens anda
Fast "drillarna kan jag nog".
Jag lutar mig här mot tufvan
Och lyssnar, du lilla vän;
Så tyd dina drillars mening
Och lär mig att fatta den!

Och fogeln, han satt i granen
I sakta susande skog,
Han såg på den fagra flickan
Och qvittrade glad och slog
När gryningens timma kommer
Och morgonen blänker klar,
Om alla små foglars glädje
Min sång genom skogen far.

Då tänker jag i mitt sinne:
Du flicka så ren och skär,
När himmelens fäste strålar
Och jorden i ljus sig klär,

Hvi skulle då liten fogel
Ej kläda sin själ i ljus,
Hvi skulle han icke blanda
Sin sång uti skogens sus? —

Men säg mig du fagra flicka,
Som hvilar på tufvans ljung,
Hvi klingar din sång bland fjällen
Af klagande toner tung?
Jag hör dig så ofta, ofta
Men kan dig ej rätt förstå;
Du är ju den vackra våren
Men går som en höst ändå.

Och klingar min sång bland fjällen
Af klagande toner tung,
Så lyssna ej lilla fogel
Men sjung dina drillar, sjung!
När gryningens timma kommer
Och morgonen blänker klar,
Då vet jag att flickans glädje
I sång genom skogen far.

! —

Yngling, såg du nattens skuggor vika
För den glans, på morgonhimlen brann,
Såg du fält och skog och sjö tillika
Solbelysta glänsa om hvarann;
Yngling, tänkte ej ditt hjerta då:
Skön är verlden, när han klär sig så?

Yngling, satt du gömd för middagsbranden
Vid en källa i en skuggrik lund,
Satt invid din sida der på stranden
Eldig mö med rosig kind och mund;
Yngling, tänkte ej ditt hjerta då:
Skönt är lifvet, när det blommar så?

Yngling, såg du, hur i sommarqvällen
Solen sjönk vid horizontens rand,
Såg du fjärden, holmarna och fjällen
Skimra mildt i aftonrodnan's brand;
Yngling, tänkte ej ditt hjerta då:
Skön är döden, när han kommer så?

Gud vet det, hvar han vankar.

På ängen äro far och mor i dag,
Och bror går vall i fjällen;
Jag sitter ensam här i stugan jag
Och stirrar ut i qvällen. —

Han sade till mig, när vi skildes sist,
Och slog mig gladt i handen:
Om torsdagsqvällen träffas vi nu visst,
I hemmet ditt på stranden. —

Nu tindra stjernorna så mildt och klart,
Nu är det torsdagsqvällen;
Och far och mor, de komma nu väl snart,
Snart kommer bror från fjällen.

Men han, som lofvat komma före dem,
Gud vet det, hvar han vankar;
Kanhända lika fjerran från mitt hem,
Som jag med mina tankar.

Suck.

Du skimrande moln, som i rymderna far,
Ack förde du mig på din glänsande char
Långt bort öfver fjällar och dalar!
Hur lycklig och fri på min luftiga färd
Jag sväfvade då till en sällare verld,
Till himmelens strålande salar.

Först flög jag till Lilly, min Lilly ändå.
På färden hon skulle mig följa också
Långt bort öfver fjällar och dalar. —
Hvart jordiskt bekymmer vi kastade af
Och njöte blott sällhet, som kärlek oss gaf
Derofvan i himmelens salar.

Men sorgsen jag sitter med pannan mot hand
Och ser hur' du skymtar vid himmelens rand —
Jag får dig ej följa på färden.
Men föga det båtar att klaga likväl.
Derför var du glädtig, min svärmande själ,
Nog suckas ändå här i verlden.

Bergsmannen.

Jag föddes ej hit för att vandra i ljus
Derofvan på grönskande jorden.
Och ej för att lyssna till vindarnes sus
Och foglarnas sånger och strömmarnas brus.
Nej, dertill är icke jag vorden.

Jag svänger min hammar i villande schackt.
Det dånar i hvalfven så vida.
Mig lyser metallernas skimrande prakt,
De locka, de tjusa mitt sinne med makt,
Jag har ej ro till att bida.

Och bitarne falla för hammarens slag,
Som gnistor ur klippan de springa.
Att ringa jag vinner med hvarje tag
Bekymrar mig föga — jag vet ändå, jag,
Att klippan jag kan betvinga.

Och många med mig uti bergen gå
Och slå de dånande slagen.
Det klingar så hurtigt: hör på, hör på!
Och bitarna falla för hammarn och gå
Med tunnorna upp i dagen.

Och skulle det hända så galet en dag
Att grufvan rasar och ramlar,
Då gömmas i djupet min broder och jag,
Der ligga vi efter vår Herres behag,
Tills Han oss i ljuset församlar.

"Dröjer du än?"

Sommarens rosor andas
Sin vällukt rundtomkring,
Fladdrande fjär'lar sväfva
I brokig ring.
Svalkande vindarne alla
Susa ej mer,
Strålarne falla
Brännande ner.

Men i den gröna lunden
Är svalkan ljuf och mild,
Glittrande dagg på gräset
Är än der spild.
Tufvorna der dig bjuda
Hvila i ro,
Tonerna ljuda
Öfver ditt bo.

Kasta den lätta slöjan
Omkring din barm min vän,
Luta dig mot min skullra,
Och följ mig se'n.

Blommor i lundens gömma
Vill jag omkring dig strö.
Der får du drömma,
Ljufliga mö.

Der på de mjuka tufvor
Du hvilar mot min barm,
Och kring min hals du lindar
Din mjuka arm.
Läpparnes dagg att dricka
Bjuder du gladt din vän.
Ljufliga flicka!
Dröjer *du* än?

Den gamle.

Han var en gammal gubbe
Om nära åtti' år,
Han satt i ländstoln vördig
Med silfverhvita hår.

Och rundtom gubben lekte
Hans barnabarn i frid.
Han log så mildt och stilla,
Så underbart dervid.

Och barnen hade dockor
Och vagn och hästar med,
Och granna små soldater
Midt i den djupa fred.

De hade mycket roligt
Och skrattade så godt;
Kring gubbens läppar spelte
Ett stilla löje blott.

Han log allt åt ett minne
Af forna dagars ro:

Sin barndoms ystra lekar,
Sin barndoms ljusa tro.

Och klara tårar föllo
På kinden efterhand:
Hell dig, du barndomsrike,
Du fridens morgonland!

Men tårarna, som föllo,
Dem sågo barnen nu
Och frågte: snälla farfar,
Säg, hvarför gråter du?

Kanhända att vi stört dig,
Och du ej hvilat än? —
Men gubben kysste alla
Och log så mildt igen.

Ett ljufligt bud.

Nu sjunker den tröttade solen allt mer
Mot de sakta svallande vågor.
Och sommarens qväll sig sänker ner
På en sky af purpurlågor.

Det doftar så friskt i den svala qväll
Från de gröna ängarnes vallar,
Det sväfvar ett echo från häll till häll,
När det lockande vallhorn skallar.

Du dröjer derute på branten vid sjön,
Allena i qvällens timma
Och blickar så tyst mot den fjerran ön
Och det blånande hafvets strimma.

Hvad leker dig nu i den unga hog,
Du väna jungfru och blida?
Hvart styr du väl nu dina tankars tåg,
När de synas att gå så vida?

Har sorgen dig funnit i unga år?
Har hon svept din verld i sitt töcken?

Och sköflat ditt hjertas rosiga vår
Och förvandlat allt till en öcken?

O! nej, ty jag ser, hur en stilla frid
I ditt anletes drag sig målar.
Och munnen har löje och klart dervid,
Som en stjerna, ditt öga strålar.

Du fått som med vinden ett ljufligt bud,
Att han kommer, när minst du anar,
Och derför du lyssnar till vågens ljud
Och mot hafvets strimma du spanar.

Och alla de andar i hjertat bo,
Fast de stormat förut af oro,
Nu hafva de lagt sig till stilla ro,
Som om bundna i djupet de voro.

De tala blott sakta, som vinden gör
Nu i sommaraftonens timma,
När vindarnes strid i lugn bortdör,
Och de blanka vågorna glimma.

Visa.

Jag är en fattig gosse,
Det gör nu ingenting,
Jag har så många likar
På jordens vida ring.

Och aldrig vill jag klaga,
Att nöden blifver svår,
Och aldrig vill jag egna
Min fattigdom en tår.

En sparf på späda vingar
I vida rymden far.
Han har ej bättre kläder
Än fattiggossen har.

Han har ej bättre föda
Ej bättre dryck än jag —
Han är en fattig fogel
Så spenslig och så svag.

Men sommar, vår och vinter
Han flyger lika gladt,

Hans öga tåras icke,
Hans vinge blir ej matt.

Och som hans näbb är skapad,
Så sjunger han sin drill —
Det bryr ej honom mycket,
Om ingen lyss dertill.

Så är jag fattig gosse
En liten sparf också
Fastän jag inga vingar
Har fått att flyga på.

Och sommar, vår och vinter
Så går jag glad min stig,
Mitt öga får ej tåras,
Min fot ej svika mig.

Och som jag kan, jag sjunger
Ibland en liten drill.
Det gör mig icke mycke,
Om ingen lyss dertill. — —

Så sjöng han, fattiggossen,
Med knytet i sin hand,
Och i hans öga lyste
Så underlig en brand.

"Vackra lilla flicka".

Vackra lilla flicka
Göm uti mitt hjerta,
Hviska i mitt öra
Hvarför tårar blänka
På ditt ögas grund;
Hviska tyst och hemligt,
Så att ingen hör det,
Hvarför skyar skugga
Hvita pannans rund.

Skimra ljusa drömmar
För ditt öga, flicka,
Ser du långt i fjerran
Hägringar som stiga
Högt ur vågors brus?
Hör du fogeln sjunga
Dina hemligheter,
Hör du dina tankar
Uti vindens sus?

Finnes sedan ingen
Mer än vind och fogel,
Som förstår och fattar
Dina hemligheter,

Ljusa morgonmoln?
Eller hvarför blänka
Tårar i ditt öga,
Liksom daggens perlor
Uti blomsterskåln?

Skål, Studenter!

Nu är ordet fritt i salen
Och i blänkande pokalen
Skumma perlorna på nytt.
Och i ögonblickets yra
Vill jag sjunga till min lyra,
Hur' studentens
Muntra lif jag tydt.

Glada gossar allesamman
Dricka vi med fröjd och gamman
Friska blommors dagg ännu.
Hör, hur allting rörs och andas!
Solbelysta bilder blandas
Oupphörligt,
För vårt öga ju.

Tänk hvad glans af fagra strålar,
Som en hvar utaf oss målar
På sin framtids tafvelduk!
Vägen fram igenom lifvet
Jemn och vacker — det är gifvet!
Och af yppigt
Strödda rosor mjuk!

Rika så — vid bok och penna,
Våra tankars örnar spänna
Unga vingar oförskräckt.
Högt är öfver, djupt är under:
Blåa skyar — gröna lunder,
Allt vår längtan
Omotståndligt väckt!

Och som vindarna på vågen,
Yra, lekande i hågen
Tumla vi framåt också.
Fast vi skyllas för att vara
Tanklöst muntra pojkar bara,
Som af allvar
Ej ett grand förstå.

Men lik godt, det gör detsamma!
Blott af ungdomsglöd vi flamma,
Morgonstrålar likt i sky,
Ha' vi allvar nog att vända
Nattens välde öfverända.
Se, dess skuggor
Glesna re'n och fly!

Och vi ändra icke arten
Minska elden ej och farten
Af vårt unga blod så snart.
Än i vårens gröna lunder,
Än i morgonrodnans stunder,
Skall vårt sinne
Spela friskt och klart.

Ingen gladdes väl för resten,
Om härinne under västen
Ett blaseradt hjerta slog.
Ingen såg väl folkets fromma
Bäst betryggad, om dess blomma
Sina kalkblad
Sjukligt sammandrog.

Skål då bröder, skål i botten
För den ljufva, sköna lotten
Att få vara ung och glad!
Dricken alla glasen tomma
För det Svenska folkets blomma!
Det blir dagg på
Hennes friska blad!

Min flickas kammare.

Klinga så vackert du kan och förmår,
Min gyllene sträng!
Dofta, min sång, som i solig vår
Den blommande äng!
Ty vackert det är det jag sjunger om
Och mildt och stilla.
Så kom, min klingande sträng, kom, kom!
Nu sjunga vi om
Min flickas kammare lilla.

Aldrig jag finner ett liknande bo,
Hur vidt jag må gå.
Aldrig som der har en drömmande ro
Förglömt sig så.
Mig tyckes ibland — men jag vet ej hvarför —
Det tycks mitt sinne,
Att sakta mitt öra en ande hör,
Som vingarna rör
Och fläktar sin frid derinne.

Granna klenoder jag finner ej der,
Ej blänkande guld;
Bästa klenoden min flicka är,
Trogen och huld.

Hvad öfrigt der finns är af vanligt slag,
Men nätt och behändigt;
Och finge jag just som jag ville, jag,
Jag dröjde hvar dag,
Jag dröjde derinne beständigt.

Blommande rosor i fönstret hon har,
Min leende mö,
Skimrande liljor, ett vackert par,
Hvita som snö.
På bordet ett glas med konvaljer står
Och doftar stilla;
O ja, derinne är blommande vår
Från år och till år,
I Lillys kammare lilla.

Vårfantasier.

Jag står uti min öppna dörr
Och ser mot himlen blå;
Der lyser solen mera mildt än förr
I vinterdagar grå.

Och molnen gå för sunnanvind,
Och det betyder vår;
O ja, snart löfvas björk och al och lind,
Snart äng i blomning står! — —

En fogel genom rymden far
Och qvittrar glad sin drill: —
Hvart far du hän på lätta vingars par,
Hvad längtar du väl till?

"Der skogen susar lugn och sval,
Jag bygga skall mitt bo.
Och när jag hunnit till min gröna dal,
Då får min vinge ro." — —

Min tanke genom rymden far,
En liten fogel lik. —
Jag vet nog jag hvarthän hans längtan drar,
På ljusa drömmar rik. — —

Kära far!

Kära far!
Stoppa pipan du och drag din rök,
Le och skämta glad i allt ditt stök!
Klappa mor om kind och hals;
Glädjen skadar dig ej alls,
Kära far!

Kära far!
Fryntlig ständigt var om mun och kind,
Fläkta friskt liksom en sommarvind!
Mor är sommarljuset ju,
Var den friska vinden du,
Kära far!

Kära far!
Sjung för oss en munter stump ibland,
Sväng din fyllda bägar' gladt i hand!
Sjung om lifvets glädje, sjung
Drick, så blir du varm och ung,
Kära far.

Kära far!
Skratta, spring och lek med dina små,
Tag dem upp i famnen då och då

Ack, det gör ju mor så godt,
Ögat fuktas litet smått,
Kära far.

Kära far!
När du gammal blir och tung en dag,
När ditt hjertas puls slår matt och svag,
Var, som i din ungdoms vår,
Glad inunder silfverhår,
Kära far!

Kära far!
Tänk hvad fröjd att i din mjuka stol
Sitta då liksom en aftonsol!
Se, af purpur, glans och gull,
Aftonhimmelen är full,
Kära far!

Kära far!
När till slut du gått i vester ned,
Kommer nattens tysta, stilla fred,
Och som matta stjernor blott
Blänka vi der du har gått,
Kära far.

Ögat.

Om ditt öga mörkt och kallt
Skådar kring, skådar kring,
Mörker sjelf du då befallt
Hölja jordens ring,
Öfverallt.

Om ditt öga varmt och klart
Skådar kring, skådar kring,
Se, då klarnar också snart
Hela jordens ring,
Underbart.

Ättlingen.

Der nere i dalen ligger,
I väldiga ekars skygd,
En borg af förvittrad gråsten,
I töcknig forntid bygd.

Der vandrar i öde salar
En gubbe åter och fram —
Han är den siste som lefver,
Af riddareättens stam.

Han vandrar morgon och afton,
Han vandrar vid middagstid. —
Och blåser dammet af vapnen,
Som fädren blodat i strid. —
— — — — — — —

Så ska' vi blifva ett par vi två.

Nu är så stilla i min barm,
Så gladt och soligt,
Och hela verlden är ljus och varm,
Ack så otroligt:
Hvarenda menniska tycks mig le
Och alla stråla, som hade de
Oändligt roligt.

Det kommer deraf, att hjertat bytt
Sitt gamla sinne:
Du fagra flicka, ett splitternytt
Du tändt derinne.
Det var som ett ljus i ett kolsvart rum,
Dess strålar falla på hvarje tum,
Hvarenda pinne.

Förut jag aldrig så noga sett,
Hur ögon spela,
Hur röda läppar ha sig betett,
Att kyssar dela.
Men du har lärt mig den konsten nu,
Så enkel, ack! men så ljuflig ju,
På det hela.

Och när ditt tindrande ögas glans
Uppå mig dröjer,
En salig glädje — som förr ej fanns,
Min själ förnöjer:
Hvad du i tankarne gömmer bäst:
Att du din glädje vid min har fäst,
Dess stråle röjer.

Så ska' vi blifva ett par, vi två,
I denna verlden,
Och troget ska' vi tillsamman gå
Den långa färden.
Allt står i blom kring vår gröna stig,
Och huru ljufligt allt synes mig,
Det vet ej verlden.

Men många dagar väl hinna än
Att gry och släckas,
Förrän din hand får din trogne vän
Vid brudstoln räckas.
Det bryr oss föga, du flicka blid,
Blott ur den dröm, vi nu bygga vid,
Vi aldrig väckas.

Morgon.

Förbi är den tysta, drömmande natt,
Och skuggorna lättas och fly,
Och österns himmel, som glimmade matt,
Blir en lågande purpursky.

Och vindarna börja sin glädtiga dans
På land och på glittrande sjö.
Och foglarne lockas af morgonens glans
Att toner i rymderna strö.

Ack, Lilly, jag ser huru väl du förstår
Vårmorgonens friska lyrik,
Ty klar i ditt öga glimmar en tår,
Daggdroppen på blomman lik.

Du minner dig på ifrån fordom tid,
Hur din själ ifrån natten blef fri,
Hur kärleken sänkte sin milda frid,
Sitt morgonskimmer deri.

Förr och nu.

Det smyger en klagan öfver all verlden
Att fröjdernas lustgård evigt står öde,
Att lidelsens stormar sköflat dess rosor
Och strött de för alltid förvissnade bladen
Öfver de förste döde.

Men stode de opp ur grafven, de båda,
Som vandrade först i diktade lunder,
Då skulle de vittna, Adam och Eva,
Att aldrig de njutit ett grand af den drömda
Lustgårdens ljufva under.

Men — skulle de säga — nu är det annat,
Nu kläder sig jorden i grönskande kläder,
I rodnande rosor och doftande blomster,
Nu spelar kring alla skuggande lunder
Solsken och sommarväder.

Nu smyga ej vilddjur i snår och buskar,
Och blänkande klara gå alla strömmar
Och spegla i djupet himmelens skyar,
Som menniskosinnet speglar ibland de
Skiftande, fagra drömmar.

Och solen nu strålar öfver all verlden,
Nu mera ej höljd i en evig dimma,
Och gömmer sig solen, när natten kommer,
Då sen I ändå i blånande fjerran
Eviga stjernor glimma.

Och lifvet har klädt sig i bättre former,
Och bättre dess art nu i dagen träder;
Kring hjertats rosor och doftande blomster
Nu spelar en renare fläkt och anda:
Frihetens sommarväder.

Och lidelsen går ej mer som ett vilddjur
Omkring öfverallt och sin skräck förnyar;
Nu mer kan ett lif förflyta i stillhet
Och spegla på djupet eviga tankar,
Ljusa som himlens skyar.

Och klarhet nu sprids öfver menniskoöde,
Och mörkrets tryckande moln försvinna;
Och slocknar än tankens ljus för natten,
Så sen I ändå genom dunklet alltid
Eviga stjernor brinna.

De qvinnorna.

Ett hem vi hafva i himmelen
Och ett på jorden också.
Emellan de båda, uti det blå,
På drömmarnas rosiga skyar vi stå;
Men aldrig vi ynglingar riktigt än
Bestämt oss för ett af de två.
Ty bäst som vi tänkte att göra vårt val
Och börja vår himmelsfärd,
Så hände sig jemt, att en blick sig stal
Hit ner till vår brokiga verld.
Och här var så mycket,
Som föll i tycket,
Och mest de qvinnorna, aj, aj de qvinnorna!

Lillys bref.

Det är min Lillys bref jag har framför mig,
I noggrann ordning ligger hela raden; —
I qvällens frid, när ingen mera stör mig,
Jag bläddrar lycklig i de kära bladen.

Så var det ej, när i ditt klara öga
Jag såg din kärlek uti tårar skrifven; —
Då rörde mig den svarta skriften föga,
Den skrift, som nu så dyrbar är mig blifven.

Middagsljus.

Och solen, min vän, hon sade
Och blänkte så klart i skyn:
Jag hade i går en herrlig,
En ljuft förtrollande syn.

Du vet der de höga bergen
Kring grönskande dalen stå,
Der molnen fladdrande slöjor
Kring bergens toppar slå.

I sluttningen der mot söder
En leende hydda står;
Just der, der såg jag min vackra,
Förtrollande syn i går.

Strax nedanför hyddans trappa
En blommande löfsal låg,
Och genom honom gick sakta
Fjällbäckens sorlande våg.

Derinne i stum omarmning
Två makar suto i frid,

Och tvänne små barn i glädje
Der lekte dem tätt invid.

Och makarna sade hvarandra
Så många kärliga ord;
De prisade Gud i himlen,
De prisade allt på jord.

Och båda små barnen kommo
Och sprungo i deras famn
Och ropade högt i glädje
Sin faders och moders namn.

Och fader och moder sågo
Nu ömsom de späda an,
Och ömsom med tindrande blickar
De sågo uppå hvarann!

Hvad ljus de blickarna hade!
Så mildt, så underbart!
Jag kände sjelf, att min låga
Ej flammade fullt så klart.

Kom ändå!

Du gifvit mig hvad du har bäst:
Din varma barnasjäl;
Ditt öde har vid mitt du fäst
För ve och väl.
En ranka lik
På rosor rik,
Du slutit dig till mig du lilla
Och sökt dig hägn
För storm och regn,
I lifvets kamp och villa.

O vore jag en man, som stod
Mot stormens ilar hård
Och kunde gifva dig en god
Och trogen vård!
Då skulle du,
Mer tryggt än nu,
Ditt hufvud mot min skullra luta
Och så med frid
En lefnad blid,
I mina gårdar njuta.

Och hade jag all kärleksglöd
En själ är mäktig af,
O då dess rika öfverflöd
Åt dig jag gaf.

Då skulle du
Mer varmt än nu
Din älskling till ditt hjerta sluta
Och så med frid
En lefnad blid,
I mina gårdar njuta.

Och hade jag det snillets ljus,
Som icke föll på mig:
En himmel här i jordens grus
Jag byggde dig.
Hans rundel blå
Sig skulle då
Omkring vår lugna boning sluta,
Och vi med frid
En lefnad blid,
Uti hans klarhet njuta. —

Men kom ändå, hur än jag är
Och slut dig till mig tryggt!
Trots all min brist, jag åt dig här
En fristad byggt!
Med kärleks glöd
I lust och nöd
Jag skall dig till mitt hjerta sluta
Och du med frid
En lefnad blid,
I mina gårdar njuta.

Vallflickan.

I fjor då var det annorlunda än i år:
Då var min syster sorgsen i sitt sinne.
Nu är det jag som stum och sluten går;
Ty hjertat slår,
Som om en oro bodde nu derinne.

Nu är min syster glad, så glad som fogeln är,
Och sjunger nu från morgon och till qvällen.
Men när han kommer hit och sitter här,
Den hon har kär,
Då går jag tyst och vankar mellan fjällen.

Men jag en gosse vet i djupa dalen gå,
Som alltid helsar mig framför de andra.
Hvad skall mitt unga hjerta tro uppå?
Ho-i-ja-ho!
Jag ville gerna med den gossen vandra.

Och när som dagen gryr, när natten faller på,
Då tutar jag i luren öfver dalen.
Och svarar mig dernedanföre då:
Ho-i-ja-ho
Då tycks mig att de stillas, hjerteqvalen.

En dröm.

Jag drömde just i natt en dröm
Så underlig;
Och du, min flicka vän och öm,
Den drömmen var om dig.

Du stod så klar inför min syn
I bröllopsskrud,
Och ljus och glad som morgonskyn
Du syntes mig som brud.

En myrtenkrans uti ditt hår,
Med krona på
Och i din klara blick en tår,
Det var din prydnad då!

Du kom liksom en ande tyst,
Du kom till mig
Och tog min hand, se'n du mig kysst,
Och bad mig följa dig.

Det var som om jag ej förstått
Din tanke då:

Jag stod och såg uppå dig blott
Och tänkte ej att gå.

Då föll din blick uppå min skrud
Så skygg och rädd;
Då blef du hvit om kind, min brud:
Jag var ej brölloppsklädd.

Mina rikedomar.

Se, nu har jag blifvit mäktig
Mer än någon konung varit,
Rikare än någon furste
I den vida verlden.

Och jag vill ej med en konung
Byta makt och öde, vill ej
Mot en furstes skatter byta
Mina rikedomar.

Ty en solig himmels under
Har jag att befalla öfver,
Har af dem min ögonfägnad
Och min ljufva glädje.

Och ett blomsterland jag eger,
Som af ingen höst kan härjas,
Fridlyst är det — mig allena
Är dess fägring unnad.

Och af evigt klara perlor
Äro mina rikedomar,

Nyckeln till det rum, dem gömmer
Jag allena håller.

Hvar är himlen och dess under,
Hvar det ljufva blomsterlandet,
Hvar är rummet der de gömmas
Mina klara perlor?

Vet du det, du ljufva flicka,
Som med hoppets rosor leker
Och din späda myrten vattnar
Glad i dina drömmar.

Små figurer.

1.

Njutande af aftonsvalkan
Suto två väninnor samman
I den tysta paviljongen,
Talande om ett och annat,
Som var kärt för bådas hjertan.
Enkor voro nu de båda
Sedan tvenne år tillbaka.
Men en ros, en fager dotter
Var den enas modersglädje,
Och den andras var en yngling,
Älskad mer än alla andra
I den lugna, gröna dalen.
Borta var han nu se'n länge,
Men var väntad hem i afton
Med en vän, en trogen broder,
Som han funnit, fäst och vunnit
För sitt lif i unga dagar.

2.

Som de sutto nu, de gamla,
I den mjuka soffan stödda,

Låg en mild förklaring stilla
Öfver bådas gråa lockar.
Öfver bådas hvita pannor
Och den ena gumman lade
Lätt sin hand uti den andras.
När hon sakta sade detta:
"Nu i dag är Anna sjutton
Och din Adolf tjugu somrar.
Säg, hvad tror du, när de mötas,
När han kommer hem och finner,
Hur hans barndoms syster ändrats
Lik en rosenknopp, som breder
Saftigt röda blad mot dagen?
Månne väl att våra drömmar,
Som vi spunnit kring de båda,
Sannas då och verkliggöras?
Eller kanske har han funnit
Ute i den vida verlden
Hvad vi tänkt, vi i vår enfald,
Skulle här i gröna dalen
Möta honom bäst och ljufvast
Tvenne runda, röda läppar,
Tvenne blida, blåa ögon
Och en flickas unga hjerta." —
Men den andra gumman sade,
Hon den blida flickans moder:
"Ingen vet och ingen känner
Tvenne unga hjertans tankar,
Följer deras gröna stigar.
Vindar likna de och skyar,
Gå, som de, hvart hågen faller;

Ingen finns, som dem kan leda,
Ingens vilja kan dem binda.“
Och hon sade så och kysste
Lätt väninnans blida panna,
Och steg opp och gick till fönstret
Och tog ord igen och sade:
“Kom en liten stund och se, hur
Fästets hvita skyar glänsa,
Halft med purpur öfvergjutna;
Vinden hvilar, daggen glittrar,
Alla blommor stå med sänkta
Hufvuden och bedja stilla.
Ack du, visst är detta vackert,
Vackert mest för gamla ögon,
Tröstfullt mest för gamla hjertan.“
Längre hann hon ej, förr'n dörren
Hastigt uppläts i detsamma,
Och den gamlas unga dotter
Kom i glädje in och sade:
“Kära, skynden er och kommen,
Kommen ut på trappan endast!
Ty I hinnen väl ej längre,
Förr'n de flyga er om halsen,
Dem vi väntat så otåligt.“
Borta var hon som en vindfläkt,
Som en luftig sky i purpur.
Men de gamla gingo efter
Hand i hand och lugnt och stilla.

3.

Nu blef fröjd i gröna dalen,
Och hvart öga log i glädje,
När det föll uppå de unga:
Jungfrun hon med blida hjertat,
Rosenkinden, gyllne locken;
Ynglingen, som födts och fostrats
I den lugna gröna dalen,
Han sin gamla moders glädje;
Främlingen med mörka ögat,
Okänd förr, men nu af alla
Känd och älskad mer än mången.
Och de ungas älsklingsställe
Var en kulle öfver dalen,
Der, så långt som ögat nådde,
Allt låg öppet, fritt och soligt,
Af den vida vackra nejden.
Der de dröjde ofta, ofta
Än i gryningen af dagen,
Än när solen sjönk om qvällen,
Dröjde der som trenne syskon,
Troget till hvarandra slutna.
Och den fagra, blida jungfrun
Syntes mellan sina vänner
Som en solglimt mellan skyar,
Som en bäck med ljusblå bölja
Mellan tvenne gröna björkar.

4.

Hvad liknar du, fagra flicka,
Du gröna dalens fröjd,
Förtrollande jungfru, som hvilar
Mot blommande tufva böjd?

Du liknar den blåa källan
I skogens tysta frid,
Med himmelen i sin spegel,
Så strålande ljus och blid.

På stränderna växa blommor,
Dem intet öga såg,
Och andas sin blomsterånga
Uppå dess glittrande våg.

Och vattnet är genomskinligt
Som blänkande kristall,
Och klara, gnistrande perlor
Sig gömma uti dess svall.

Så säg, du drömmande jungfru,
Du blåa, rena våg,
Hvem öppnar du först den himmel,
Som speglar sig i din håg?

Åt hvem skall du först väl bjuda
De blo..morna på din mun,
Åt hvem de gnistrande perlor,
Som blänka på hjertats grund?

5.

Lutad mot barrieren till verandan
Stod den annars muntre Adolf sluten,
Stod och lyddes till musikens toner,
Till de glada friska melodier,
Som nu ljödo från salongens inre.
Länge stod han så i tysta tankar,
Tills hans moder kom och lade handen
På hans skuldra lätt och sade detta:
"Hvarför går du nu i tankar sluten?
Säg mig, hvarför glädjen icke spelar
Nu som fordom i ditt öppna öga.
Törs du ej förtro dig till din moder,
Får ej hon ditt hjertas tankar dela?"
Men han höjde blicken mot sin moder,
Och till svar han sade detta sakta:
"Såg du någon gång en bäck i skogen
Svalla stilla med sin blåa bölja
Öfver stenar, mellan gröna tufvor?
Kanske att du äfven såg två björkar
Stå på hvar sin sida då om bäcken
Och sitt gröna löfverk sammanfläta,
Broderligt och troget öfver böljan,
Som begöt de bådas rötter lika
Med sitt vattens klara, friska flöden.
Men hvem vet, hur länge bäckens bölja
Svallar lika öfver bådas rötter?
Om dess vågor ändra sig och flyta
Mellan andra stenar, andra tufvor,
Att den ena björken blott får njuta
Af dess vattens klara, friska flöden,

Månne då att båda grönska lika,
Knyta saftigt gröna blad tillhopa
Till ett hvalf af lugn och ro och skugga?
Eller kanske att, när vinden blåser,
Gula blad från torra qvistar slitas,
För att strös kring marken, öfver ljungen:
Månne bäcken vet det, månne vinden,
Månne träden sjelfva i sin fägring? —
Hvad i bild jag talat nu, min moder,
Låt det ej din lugna glädje störa;
Ty ännu går bäckens blåa bölja
Ständigt lika öfver bådas rötter,
Svallar än liksom i forna dagar.

6.

De suto bland sommarens rosor,
Den ljusa morgonstund;
I dagg-glans glittrade bladen
Uti den doftande lund.
Och solen stänkte sin purpurfärg
Kring dalar och berg,
Och foglarna sjöngo i rymder blå:
Hvad det är skönt ändå
I sommardagar!

Då sade till jungfrun den blida
Den mörke främlingen så:
"Och bjuder jag dig mitt hjerta,
Hvad månne du svarar då?"

Och solen stänkte sin purpurfärg
Kring dalar och berg,
Och foglarne sjöngo i rymder blå:
Hvad det är skönt ändå
I sommardagar!

Och jungfrun lade sitt hufvud
Mot främlingens bröst i ro;
Då svuro de tyst hvarandra
I lif och död sin tro.
Och högre skimrade purpurns färg
Kring dalar och berg,
Och foglarna sjöngo i rymder blå:
Hvad det är skönt ändå
I sommardagar!

7.

Ute på verandan sitta
I den lugna sommarqvällen
Främlingen med mörka ögat,
Jungfrun, hon med blida hjertat,
Båda vid hvarandras sida,
Glädjefulla, ljusa båda
Och af ingen oro störda.
Hvad de tala om, vet ingen;
Hvad de tänka, hvad de drömma,
Är åt dem allena unnadt.

Vid verandans andra ända
Sitta gummorna och tala

Än om ett och än om annat,
Som var kärt för bådas hjertan,
Som de tänkt på gamla dagar,
Som de trott på i sin enfald,
Förr'n han kom, den obekante
Främlingen från andra nejder,
Och den tron tillintetgjorde.
Men på trappan till verandan
Sitter han, sin moders glädje,
Ynglingen, som födts och fostrats
I den lugna gröna dalen.
Ingen dröjer vid hans sida,
Ingen lyssnar till hans tankar,
Ingen finns, som kan förstå dem,
Sedan hon, som väckt dem alla,
Lyss till talet af en annan.
Men han ritar små figurer
I den hvita, strödda sanden,
Ritar, allt som tanken faller,
Än det ena, än det andra,
Stenar än och runda tufvor
Och en bäck, som svallar lika
Öfver tvenne björkars rötter.
Men när modern oförmodadt
Frågar hvad han gör och tänker,
Stryker han med handen öfver
Hvad han ritat först och svarar:
"Några små figurer, moder,
Blott för stundens korta nöje,
Allt som tanken vill och faller."

Gåta.

Du kunde ej de tankar höra,
Som tyst jag hviskade ibland,
Ty från min mun och till ditt öra
Var allt för långt utöfver land;
Och blott åt skog och vind och våg
Jag stundom anförtrodde
Den ljufva oro, i min hog
I unga dagar bodde.

Och en gång blott hvarann' vi funno,
Ett ögonblick vi taltes vid;
Gud vet det annars hur vi hunno
Så mycket på så ringa tid!
Och se, vi talade ändå
Blott ditt och datt för dagen;
Se'n kom din moder straxt, och så
Blef du till annat dragen.

Och våra stigar skildes sedan
Och möttes först långt efteråt;
I hemmets frid du bodde, medan
Jag gick i verldens larm min stråt.

Du hade dina tankar, — jag,
Jag hade äfven mina,
Och visste nog af hvilket slag,
Men kände icke dina.

Men när vi möttes se'n och lade
Vårt råd om våra ödens drag,
Då fann jag, flicka, att du hade
Just samma tankar du som jag.
Hur fann du dem, hur fick du dem,
Som mina blott jag trodde?
Hur kommo de just till det hem,
Der du i glädje bodde?

Du hade dock ej kunnat höra
Hvad tyst jag hviskade ibland,
Ty från min mun och till ditt öra
Var allt för långt utöfver land,
Och blott åt skog och vind och våg
Jag stundom anförtrodde
Den ljufva oro, i min hog
I unga dagar bodde.

Sommarstycke.

1.

Det var en vacker sommardag på landet. Fönstret stod öppet till ett rum, som vette åt trädgården och sjön.

Oaktadt det vackra vädret sutto de båda bröderna nu händelsevis inne. Sedan de en lång stund hvar för sig sysselsatt sig med sina egna tankar, sade den äldre brodern, Karl: "hur kommer det till, att du blifvit så allvarsam på den sista tiden, Sven? Du står ofta och stirrar ut genom fönstret åt de blå bergen till på andra sidan sjön och har aldrig nu som förr någon riktig lust att gå med mig på jagt eller fiske."

Sven såg hastigt upp, men svarade endast undfallande, att han icke just märkt någon förändring i sitt lynne.

Härmed var den andre emellertid icke tillfredsställd. "Du är icke," sade han, "densamme som förr, och dertill måste finnas någon grund; och jag skall utleta denna till sist. Men till dess att jag finner, hvad jag söker, ger jag dig som broder ett godt råd: förlägg aldrig lifvets ljuflighet bortom den blå gränsen för din synkrets, ty då kan du aldrig mer vara glad."

"Din filosofi är utan tvifvel god — för dig," inföll Sven. "Jag har min för mig, om du tillåter."

"Nåväl!" svarade Karl, "men gör mig den tjensten och kom hit ett ögonblick och säg mig, om det ej är vackrare att se Elin, der hon nu sitter nedlutad vid rosenbuskarne ute i trädgården, än att se i de der bladen,

som du nu hänger näsan öfver. — Jag har aldrig sett ett täckare ansigte.“

Sven reste sig upp och gick bort till brodern, som stod vid fönstret och såg ut. “Ja, du har rätt, hon är vacker; och det bästa är, att hon icke tyckes ana det sjelf.“

Sedan de sålunda betraktat sin vackra kusin en stund, gick Sven tillbaka till sin bok, men Karl hoppade lätt ut genom fönstret och midt ner bland rosenbuskarne, som stodo närmast. Han gick fram till flickan, som höll på att knyta några buketter af konvaljer. Det dröjde icke länge innan båda voro inne i ett lifligt samtal, som bland annat äfven vände sig kring Svens tilltagande allvarsamhet.

“Vet du, Karl,“ sade Elin, “jag tror, att äfven jag börjat att blifva allvarsam. Åtminstone är det som om hela verlden nu vore en annan än förr.“

Karl stack sig i handen af en törnrosqvist, som han i detsamma bröt af. “Ser du,“ sade han, “jag blöder, för det att jag icke kan med nog lätt och len hand vidröra dina kära rosenbuskar.“

Elin gaf honom sin näsduk att linda om fingret med. “Det blir väl snart bra igen,“ sade hon; “och mina rosenbuskar skola aldrig göra dig någon skada, om du låter mig lära dig att handtera dem.“

“Du var tidigt ute i dag, tror jag,“ yttrade Karl, liksom villrådig om hvad han skulle säga den unga flickan, som med sina klara, varma ögon och med hela sitt väsendes naiva behag smått förbryllade den annars lugna ynglingen.

“Ja, i soluppgången var jag redan ute. Jag stod på kullen nere vid sjön.“

“Du sjöng, Elin.“

“Jag? Huru kan du veta det?“

“Jag satt i en båt i vassen nedanför, men på andra sidan, så att du icke såg mig. Årorna höll jag stilla så att du icke heller kunde höra mig. Hvarför sjöng du, Elin?“

"Jag vet ej; det var en lärka, som narrade mig, tror jag; eller också var det någonting annat."

"Hvad sjöng du då?"

"Några verser, som Sven lärt mig."

"Sven? Brukar Sven lära dig visor?"

"Ja, då jag ber honom har han alltid någon ny. Han skrifver dem visst sjelf, fastän han ej vill tillstå det."

En lätt rörelse öfverfor Karls ansigte, men i nästa ögonblick var han lugn och klar igen. "Jag tror, att jag minnes första versen," sade han. "Han lydde visst så här:

En liten fågel får vingar,
När våren står i blom',
Då tyckes han hafva vunnit
En herrlig rikedom.

Var det inte så, Elin?"

"Jo!"

"Vill du ej sjunga om de återstående verserna för mig?"

"Nej; jag kan dem ej nu, — och jag törs ej sjunga dem för Sven."

"Du måtte således hafva mycket respekt för Sven. Är det ej så, Elin?"

"Jag har visst mera respekt för dig; men det är väl derföre att du är äldre än Sven."

Karl böjde sig ned och tog upp en konvaljeknippa, som föll ur hennes hand. När han räckte henne den, såg hon ännu på marken, der blommorna legat.

"— — Jag hade tänkt gå till skogs i dag," sade Karl efter en stunds tystnad. "Jag har aldrig varit uppe vid sätern än, sedan jag kom hit. Der lär ju vara så vackert."

"Gå ej i afton; ty vägen är lång, och det blir så sent innan du kommer hem."

"Då far jag väl ut och seglar en stund, innan vinden stillnar."

"Har du ingen med dig då, Karl?" frågade Elin sakta.

"Nej!" svarade han; "jag vill också helst vara ensam med mina tankar i dag." — När han gått ett stycke ner mot sjön, vände han sig om: "farväl en stund, Elin! Får jag en knippa konvaljer på mitt bord, när jag kommer hem?"

"Ja, om du vill."

Dermed sprang han hastigt utför sluttningen mot bryggan vid sjön. Om några ögonblick glänste de hvita seglen mot aftonsolen och det af vinden ännu lätt rörda vattnet.

Elin, som dröjde qvar vid rosenbuskarne, såg först länge och oafvändt på den lilla farkosten och fortsatte derefter att binda sina konvaljer. En stor knippa, som hon ämnat åt sig sjelf, tog hon sönder och delade i två och fästade en halfutslagen rosenknopp i hvar och en.

I det öppna fönstret stod Sven och såg ut öfver trädgården och sjön och bergen på andra sidan. Ett litet blad låg framför honom på fönsterbrädet. Der stod skrifvet:

Långt bortom de blåa berg
Der skimrar i rosenfärg
En förtrollande verld:
Der vinka så många ljufliga lunder
Af myrten och syren,
Der dansa små elfvor inunder
Hvar nyutsprucken gren. —
Kom, räck mig din hand!
Till detta sköna land
Vi styra vår färd.

Der finnes ej makt, som kan
Oss skilja ifrån hvarann,
Du min drömmande vän;
Der reda vi oss af blomster och grenar

Ett litet bo vi två,
Just der emot strandens stenar
De blanka böljor slå.
Tänk dig ett sådant lif:
Du är mitt unga vif,
Och jag är din vän! —

Vinden drog förbi och bar doften från smultronsängarna in i rummet.

2.

Det var samma afton, en god stund efter det Karl lagt ut från land. Elin kom med sina blommor och skulle just gå in, då hon mötte Sven på trappan. "Hvart har Karl tagit vägen?" frågade han.

"Han for ut och seglade för en timma sedan."

"Jag skulle gerna velat vara med. Såg du åt hvilket håll han for?"

"Han styrde öfver åt andra sidan, tyckte jag. Kanske han for öfver till prostgården."

"Der vi voro, när han var till staden med morbror?"

"Ja!"

"Det var en rolig färd ditöfver. Der var så grönt och vackert i solsidan."

"Hvad tyckte du om Signe?" inföll Elin. "Jag har aldrig frågat dig derom förr."

Sven syntes något förlägen, men svarade straxt: "att hon var vacker, det såg jag; att hon är god, det tror jag. Hon har förträffliga föräldrar."

"Vet du hvad hon tyckte om dig då, Sven?"

"Nej," sade han, "men det ville jag gerna veta."

"Ja, men det får du inte," sade hon leende och sprang in.

Sven stod och såg efter henne en kort stund. Det var som om han varit sorgsen, och ändå var han nästan glad.

"Sven!" ropade en röst öfver honom. Han såg upp och såg Elin titta ut ur ett litet fönster på vinden.

"Om du vill ro mig öfver i morgon afton, så skall du få veta, hvad hon tyckte om dig, — men först då vi komma hem igen."

Han svarade ej straxt.

"Ro vi således öfver i morgon afton och taga Karl med oss?" tillade Elin. "Han har aldrig varit der."

"Ja, om du vill, och om du håller ditt löfte."

Dermed skildes de. Sven gick ut åt skogen, men böjde så småningom af vägen ner till en udde, som var beväxt med höga ekar. Der var en god utsigt öfver sjön och landet på andra sidan.

Elin slog vatten i några glas och satte sina blommor uti. Ett glas bar hon in på sitt rum och ställde på ett litet bord, som stod vid hennes bädd. Två glas bar hon in till sin moder, och de återstående två, med rosenknopparne i buketterna, bar hon in till Karl och Sven. Då hon kom ut från deras rum, satte hon sig på verandan och såg ut öfver sjön. Vinden hade i en hast växt i styrka; vattnet skummade här och der hvitt. Intet segel såg hon till. Det var som om vinden hade ändrat riktning äfven, ty nu blåste det från land, i stället för att det förut hade blåst längst efter land.

Modren kom att gå genom salen och såg Elin stå ute i blåsten. Hon öppnade dörren till verandan och bad henne gå in.

"Om jag tar något öfver axlarna, så förkyler jag mig icke," sade Elin sakta.

"Hvarför skall du nödvändigt vara ute?" frågade modren.

"Jag ville gerna se, att Karl komme lyckligt hem. Han är ute på sjön och är ensam med Caro i segelbåten."

"Hvar är Sven då?"

"Han gick åt skogen till, tyckte jag."

I detsamma hördes ett raskt språng på den stora trappan. Sven kom in, varm och andtruten, och frågade: "Finnes ingen båt mera vid gården? Karl har farit ut med stora segelslupen, och vinden växer. Jag är rädd, att han får svårt att reda sig."

Då ingen af de tilltalade straxt visste något råd, skyndade han ut igen, men just som han vände sig i dörren, såg han att Elin kom efter honom.

"Sven," sade hon, "jag vet ej om Karl kan simma."

"Jo, det kan han, men han är långt från land, och vinden ligger emot."

Elins ansigte skiftade i hvitt.

När Sven kom till bryggan, fann han ingen båt och såg ej heller till Karl, hvilket han likväl förklarade så, att den utskjutande udden till höger skymde honom.

Han begaf sig derföre, så fort han kunde, ditöfver, men på vägen stannade han plötsligt. Det svartnade ett ögonblick för hans ögon, och kallsvetten stod honom i pannan. Caro kom, alldeles våt, springande öfver från andra sidan om udden och bar Karls mössa i mun. Så snart han fick se Sven, gaf han till ett skall och släppte mössan, hvarefter han genast vände om. Sven följde, men hann ej långt, innan han fick se slupen komma skjutande med stark fart förbi udden.

Om några ögonblick var all fara förbi, och bröderna hjelptes åt att lägga slupen i lä för bryggan.

"Har du mött Caro?" frågade Karl.

"Ja, han bar din mössa, och jag trodde straxt att du seglat omkull."

"Nej, seglet slog blott om, när vinden kastade, och mössan följde med, och då gaf hunden sig efter."

När bröderna gingo upp för sluttningen mot gården och hade hunnit så långt, att de nätt och jemt kunde se en skymt af verandan, hörde de ett hastigt rop af glädje. Det var Elin, som skyndade sig in genom glasdörrarna.

På gården kom "moster Carin" dem till mötes. "Nå Gudskelof att du är här med lifvet igen, din friseglare," sade hon glad. "Jag har verkligen varit riktigt orolig för dig en stund. Och Elin skulle gerna följt Sven för att hjelpa dig, om hon bara fått."

"Hvar är hon nu då?" frågade Karl och glömde dervid att taga mot gummans hand, som bjöds honom till välkomst.

"Hon var alldeles nyss här. Nu vet jag icke hvart hon tagit vägen."

De gingo in. Elin var ej heller der. Detta tyckte Karl vara underligt, men han kunde dock icke komma sig för att fråga vidare.

När de kommo in på sitt eget rum slog en fin liljekonvaljedoft dem till mötes. Karl såg ett glas stå på sitt bord och gick genast fram till den vackra blomsterknippan. Han förde henne, så oförmärkt han kunde, till sina läppar, och bloden rann fortare i hans ådror.

När han vände sig om, såg han Sven med en gladare min än vanligt lösa bandet kring sina blommor, hvilket var knutet något för hårdt. "Har du också fått konvaljer?" frågade Karl.

"Ja, jag har också fått konvaljer."

Karl såg ej glad ut. Sedan han lagt i ordning sitt af blåsten något oordnade hår och tagit på sig en annan rock, ställde han sig vid fönstret och såg ut. Emellanåt trummade han sakta med tummarna mot glaset. Vinden hade börjat stillna redan och det såg ut att bli en vacker afton. Några hvita skyar seglade dock ännu här och der på fästet.

"Nu ropar moster Carin på oss," sade Sven. "Kom så gå vi!"

"Ja, jag kommer straxt. Du kan gå förut du."

Om en stund sade Karl halfhögt, men för sig sjelf: "Jag tänkte på konvaljerna — men hon gaf oss båda lika." — —

Moster Carin öppnade dörren i detsamma. "Kommer du icke och dricker thé med oss andra?" frågade hon.

"Tack, på ögonblicket," svarade han något förlägen.

När han kom ut i salen var Elin ännu ej der. Han frågade dock icke efter henne, utan Sven gjorde det slutligen.

"Jag begriper ej alls hvart hon gått," svarade modren. "Jag skall gå upp i hennes rum och se efter om hon är der."

Gumman gick. När hon öppnade dörren till Elins rum, låg flickan och gömde ansigtet mot sin kudde.

"Elin!" sade modren, "hvarför kommer du ej ner till oss?"

"Jag mår ej väl — men det går väl snart öfver. Får jag ej dröja här, mor?"

"Om du tror att det gör dig godt, så hvila dig en stund. Jag kommer upp och ser om dig, innan jag går till hvila. Gossarna hålla nu på att dricka litet thé till qvällen, och sedan de gått in till sig, kommer jag."

"Tack, mor!"

Det dröjde ännu nära en timme innan någon hördes af.

När modren senare på qvällen kom ut från Elins rum, var hon allvarsam och stilla. Hon gick genast in till sig sjelf. Qvällsolen låg in genom fönstret ännu en liten stund. När skenet försvann gömde kanariefogeln hufvudet under vingen, och det blef så tyst.

Gumman hade lagt sig. Hon höll händerna sammanlagda öfver bröstet: "Jag märker nu väl," sade hon knappt hörbart, "att våren är när, då snön smälter, då gräset grönskar — — och foglarne reda nästen; då oron vaknar, — då känslorna blomma och tankarna få vingar. — Det är du, Herre, som gifver allt sitt lif — när du låter våren komma på vintern och dvalan, så låter du sommaren mogna i grönska och hösten hvitna till skörd."

Det förgick en liten stund — då log gumman så vackert i drömmen.

Denna natt sof Sven lugnt och stilla, men Karl hade ej någon ro. När han ändtligen söfdes af sina egna tankar, drömde han, att Sven och Elin skulle fira bröllop.

I andra flygeln af byggnaden låg Elins rum. Der var stilla som en vårnatt. Det hvita sängomhänget var undanskjutet åt ena sidan, så att flickans lockiga hufvud, hvilande mot de sammanknäppta händerna, syntes. Hon tycktes sofva utan drömmar.

På bordet, bredvid hufvudgärden, stodo ännu liljekonvaljerna.

3.

Den följande dagen var klar och sommarvarm. Alla voro dock mera stilla och tysta än vanligt, och Elin talade mest med Sven. Karl var mest fåordig.

Slutligen gick Elin fram till honom och frågade om han ville följa Sven och henne öfver till prostens på eftermiddagen. "Du har aldrig varit der än," sade hon, "och då Sven och jag sist voro der, hade du rest till staden med pappa."

"Sven har aldrig talat om för mig, att han varit der," sade Karl. "Det måtte derför icke hafva varit någon synnerligt rolig färd; eller också vill han hålla sina utflykter hemliga för mig."

"Jag tror hvarken det ena eller andra," svarade Elin; "men jag vet dock icke hvad Sven tänker."

Sven låtsade icke höra något, utan gick ut på verandan, så att de båda andra blefvo ensamma.

"Du ser ej glad ut i dag," sade Elin.

"Jag har något vigtigt, som jag tänker på, och derföre synes jag väl något allvarsam. Det skall emellertid icke dröja länge innan jag har tänkt färdigt, och då blir jag väl glad igen." Han såg på henne snabbt, men vände blicken straxt på något annat.

"Följer du med oss öfver?" frågade hon ånyo.

"Vill du det, du Elin?" sade han och såg på henne igen.

En lätt rodnad kom öfver hennes ansigte, men hon svarade lugnt och fast: "jag har alltid velat, att du skulle följt oss, hvart vi gått eller farit."

"Tack för det, Elin! Jag skulle följa er öfver, om det vore genast till och med."

"Ja, tänk om vi skulle fara genast och förmå mamma att komma med. Det vore roligt! Då kunde vi få stanna öfver till i morgon. — Sven!" ropade hon, "Karl följer med och kanske äfven mamma. Jag skall gå och fråga henne; eller vi följas åt alla tre, så nekar hon icke."

Om några ögonblick var färden beslutad, och det bar af. Det var som om allas sinnen blifvit något lättare derigenom; och Elin var isynnerhet solblid. Sven rodde den senare hälften af vägen. Karl satt då vid styret. Modren hade en stickstrumpa med sig som hon arbetade på; och Elin låg lutad öfver båtkanten och såg sig i den klara vattenspegeln och plaskade emellanåt med en syrénqvist, som hon funnit i båten.

Snart sköt den lätta farkosten in bland den gröna vassen och tog land. Prostens dotter, Signe, som sett färden öfver sjön, var dem till mötes med ett hjertligt välkommen.

Signe var jemnårig med Elin, och båda voro de som syskon. Elin var mera mörk och hade ett lifligare lynne än Signe, men vackrare var hon ej.

De hade ej varit på prostgården länge förrän det ringdes till middag. Så snart middagen var slut, försvunno de båda flickorna upp på Signes rum, som af prosten kallades för "fogelboet". Der dröjde de i nära två timmar, under hvilken tid de båda bröderna besågo trädgården och omgifningarne. Karl gick slutligen in, men Sven stannade ute. Så snart ingen såg honom, gick han tillbaka till syrénlunden nere vid stranden, der han visste att Signe brukade sitta om sommaraftnarne och läsa.

Hvad som sades uppe i "fogelboet" hörde ingen, ty det ville hvarken Elin eller Signe. Det enda, som ibland förnams, var ett ljudligt skratt; men derpå blef det tyst igen. När de hade pratat och skrattat en lång stund, måtte de visst hafva kommit på några allvarsamma tankar, ty det föll blott ett halft uttaladt ord då och då mellan båda; och när prostinnan kom upp för att se om dem, stodo de i fönstret med armarna om hvarandras lif. Gumman märkte ingenting; men nog låg det en fin dagg öfver rosor och liljor den stunden.

När alla voro samlade vid thébordet på aftonen, sade prosten åt ungdomen att morgonen derpå vara uppe i tid för att se soluppgången från "*Säterberget*", som låg en halftimmes väg från gården. "Det är det vackraste skådespel man kan få se," tillade gubben; "och om jag ej vore så gammal, så skulle jag gå dit hvarenda morgon under sommartiden."

"Det beror på om de främmande herrarne hafva lust," sade Signe.

"Jag svarar för mina "herrar" kusiner, jag," inföll Elin; "åtminstone för Sven, ty han är alltid så villig att göra hvad jag ber honom om."

Det blef en stund tyst.

"Efter vi nu stanna här till i morgon, tycker jag att ni kunna följas åt alla fyra för att se soluppgången och utsigten. Ovisst är när tillfället blir så lämpligt som nu," sade moster Carin.

Och dermed var det afgjordt.

Under den återstående delen af qvällen voro alla ute i trädgården, som vid denna tiden på sommaren just stod i sitt bästa flor. Karl gick en stund för sig sjelf, men Sven följde de båda flickorna bortåt en lång gång, som slingrade sig fram mellan krusbärsbuskar och andra bärvexter. Sedan de gått så en stund, frågade Signe efter Karl, och då hon ej såg honom, sprang hon tillbaka för att leta reda på honom. Hon fann honom äfven snart;

och när hon med ett barnsligt, solblidt ansigte tilltalade honom, flög liksom en stråle af värma genom hela hans väsen. Men så kom straxt tanken att falla på Sven och Elin, som gingo för sig sjelfva, och då sköt hans öga en snabb blixt, hvilken Signe likväl icke såg.

"Skola vi ej uppsöka de andra?" sade Signe. "Jo, låt oss gå!" svarade Karl.

Men hur det var, så dröjde det en lång stund innan de träffades. De gingo, utan att veta det, åt ett annat håll.

Slutligen fick Elin se Karls hufvud bortom några rosenbuskar, och då låtsade hon stanna för att plocka några halfmogna krusbär, ehuru hon egentligen blott ville oförmärkt betrakta ynglingens vackra drag. Sven fortsatte sakta sin gång.

Intet krusbär blef rördt; men den unga flickans ansigte skiftade af ett fint muskelspel; och det dröjde icke länge förrän hon måste vända sig om, ty ett par tårar hade börjat svälla i de mörka ögonen.

Under tiden gingo Karl och Signe och talade om henne — alldeles som Elin och Sven hela tiden hade talat om Signe — och det var ett vackert utbyte af ord, som gladde dem båda; men ändå visste ingen af dem rätt, hvad de skulle tro.

I en liten löfsal på sidan om gångarne sutto prostinnan och Elins moder och funderade på sina barns framtid. De sade väl ej så mycket till hvarandra, men af de ord, som föllo, kunde man döma till deras tankar. Prostinnan sade sig hafva märkt en egen förändring på Signe på de sista veckorna och mest sedan sist då Sven och Elin hade varit öfver. "En dag kom jag och öfverraskade henne med att hon grät," sade gumman, "men jag fick aldrig veta orsaken."

"Ja, jag har ock varit med om en dylik upptäckt," sade moster Carin, "och det var i går afton. Foglarne locka hvarandra — och menniskohjertat trifs icke heller ensamt. Vi få lägga allt i Guds hand. Jag gläder mig

åt att det är som det är — fastän jag icke vet, huru tankarna gå och valet faller.“

De unga stodo nu tillsammans i en grupp under några popplar och syrener i backsluttningen. Solen, som just nu i nedgången bredde sitt sken öfver dem, hade svårt att veta, huru förhållandet var i deras inre; men hon tänkte vid sig sjelf: det skall jag nog taga reda på när jag får se dem igen i morgon. Och dermed sjönk hon under synkretsen.

Ännu blänkte några strålar på en hvit sky i vester. En sakta susning hördes af vågornas slag mot stranden och vassen; men annars var det tyst.

Flickorna tillbragte natten i fogelboet. Innan de somnade, sade Elin: “jag vet ej om du blir ledsen på mig, Signe; men jag sade till Sven i afton, att du hade talat godt om honom. Det tycktes göra honom så glad. Han tackade mig, och sedan höll han sig till dig hela den återstående delen af qvällen — det var väl ej så länge, men . . .“

“Elin!“ sade den andra och slog armarne om hennes hals och gömde hufvudet mot hennes lockiga nacke; “jag förstår mig ej fullt sjelf; jag tror, att jag ej kan hålla tillbaka tårarna, och ändå är det som om en ovissnelig glädje grodde i mitt sinne.“ — — Det blef stilla en stund. Då sade Signe: “Karl frågade mig i afton om jag höll mycket af dig; och då jag svarade ja, så frågade han om jag trodde, att någon kunde hålla af dig ändå mycket mer, och då svarade jag: jag vet ingen; men då blef han visst ledsen, ty han gick bort ifrån mig och gick till dig. Frågade han dig också, Elin?“

Sedan talade de ej mer den qvällen; men det dröjde länge ännu innan sömnen band deras tankar.

Karl och Sven gingo ute i trädgården, fastän det var omkring midnatt. De satte sig ibland på någon gräsbänk, men sade just ingenting till hvarandra, ehuru de hade behof af samtal båda.

Slutligen sade Sven: "Jag tror, att du är bortom den blå gränsen för din synkrets, bortom de blå bergen, Karl. Du bannade mig en gång för något dylikt — nu gör jag dig visst en återtjenst."

"Du har rätt, Sven. Jag är mig icke sjelf mera," sade Karl.

"Och hvarför icke? Hvad har bringat dig ur jemnvigten, hvad har lockat dig att vända blicken från den närvarande verkligheten, som du annars dyrkar, till en annan, som kanske aldrig kommer?"

"Sven! Jag har ej lust att svara dig i qväll."

"Men jag skall hjelpa dig på väg. Du är icke mer likgiltig för Elin. Men medan du svärmar och tänker, att du gerna ville *få* henne, så — ja akta dig! — så går jag kanske och *tar* henne."

"Sven! Jag tål ej lek med ord."

"Det kan lika gerna vara allvar som lek."

"Nå, hvad är din mening då?" frågade Karl; "säg den kort — men klart!"

"Att jag i morgon kallar en flicka för min egen," svarade Sven.

"Du har således talat med Elin?"

"Ja, jag har talat med henne. Hon delar mina tankar, tror jag; åtminstone sade hon, att jag och Signe passade för hvarandra som strå och blad."

"Signe?" upprepade Karl.

"Ja, Signe; nu kan du göra som dig lyster."

"Gud vare pris," sade Karl, "att jag tagit miste om dig, Sven; men huru skulle jag annat? Du sade mig aldrig något om dina tankar."

"Nej, du trodde ju, att du visste dem förut."

Redan när ännu blott en svag strimma lyste i öster, stodo de unga högst uppe på *"Säterberget"*. De talade med hvarandra, men icke alla fyra, utan två och två; och morgonvinden tog orden och flög genom luften och hviskade dem åt foglarne och molnen, och foglarne sjöngo dem öfver jorden, och molnen buro dem kring himmelen, och när jorden hörde dem, sände hon ängarnes finaste doft till svar, och himmelen sprang i lågor; och solen var uppgången långt bortom blåa berg. — —

"Nu sjunger du visst den visan, som Sven hade lärt dig, Elin," sade Karl.

Hon såg upp i hans ansigte med oändlig kärlek, och sjöng:

En liten fogel får vingar
När våren står i blom,
Då tyckes han hafva vunnit
En herrlig rikedom.

De unga vingar han spänner
I blåa rymdens lof.
Han sväfvar på luftens vågor
I solljus och blomsterdoft.

Långt bortom de blåa bergen
Han flyger dag och stund,
Som ville han aldrig hvila
På denna jordens rund.

Så många strålande nejder
Han ser bortom land och våg;
De locka med oemotståndligt
Förtrollande makt hans håg.

Men när han tröttnar att sväfva
På vingarnes unga par,
Hem öfver de blåa bergen
Den lilla fogeln far.

Då får han i eget näste
Sin vinge hvila till slut,
Och der med en annan fogel
Väl vara sommaren ut.

När de gingo hem, hade gräs och blad klädt sig i diamanter och perlor, som gnistrade mot dagen.

Lyriska fantasier.

1.

Vackra, blåögda barn,
Bind på din blomsterkrans!
Bind den med fina men starka garn,
Att bladen ej slitas isär och förströs,
När du går till den yrande dans! — —
Och flickan sitter på tufvan
Med rosor i sin famn,
Och gossen lägger af bladen
Det fagra barnets namn.
Himlen är blå,
Vinden är ljum,
Foglarne slå
I luftens rum;
Ingen vet hvad de mena.

Flickan binder sin krans
Binder med fina garn;
Tänker med lust på den yra dans
Der leka ej andra drömmar ännu
För det fagerlockiga barn.
Men allt medan gossen lägger
Det ljufva namnet ned,

Han binder af ljusa drömmar
En fager rosenked,
Himlen är blå,
Vinden är ljum,
Foglarne slå
I luftens rum;
Ingen vet hvad de mena.

Dansen yrande går;
Tonerna klinga gladt:
Nu är den friska, den gröna vår, —
Och flickan hon bär som af rosor en sky
I de böljande lockarnas natt.
Men gossen han bär i hjertat
En verld af drömmars ljus;
Och gömmer sig stilla undan
Den yra dansens brus.
Himlen är blå,
Vinden är ljum,
Foglarne slå
I luftens rum;
Ingen vet hvad de mena.

2.

Snön på nytt från berg och dal
Smält för ljumma vindar
Gröna blad till tusental
Smyckat björk och lindar.

Nyfödd doft från äng och skog
Ljufligt sammanblandas
Nu, när öfver dem i ljus
Vårens morgon randas.

Sakta öfver land och våg
Vinden börjar spela,
Att den dagg, på blomstren låg,
Småningom fördela.
Fogeln spritter till på gren,
Spänner sina vingar,
Full af lust och lif hans sång
Genom rymden klingar.

Säg mig, flicka, huru du
Kan så kall förblifva?
Ljumma vindar ej ännu
Fått ditt sinne lifva.
Ingen grönska ser jag än
Vårens ankomst båda,
Vinterns kalla makter blott
Ännu hos dig råda.

Ingen fläkt af oro har
Stört din andes hvila;
Ingen dröm förunnadt var
Att dig genomila.
Aldrig än du, fogeln likt,
Lyfter dina vingar;
Aldrig än, likt hans, din sång
Genom rymden klingar.

Ack, men dock jag vet, att snart
Skall den dag väl komma,
Då ditt väsen underbart
Vecklar ut sin blomma.
Tusen känslors glöd skall då
All din köld fördrifva,
Tusen drömmars bilderspel
Ingen ro dig gifva.

3.

I rosenhäckens gömma
Bland fjärilar och blommor,
Nu jungfrun stilla dröjer
Och hviskar så i vinden,
Hvad vinden ej förtiger:

Mitt hjertas tankar vandra
Så underliga vägar,
Än mörka, undangömda,
Än glada, solbelysta;
Kring berg och gröna dalar,
Kring skogar och kring ängar
De gå med vindens anda
Osynliga och tysta;
Med blåa strömmar gå de
Och vagga fram och åter
Som bubblorna på vattnet,
Och hinna hafvets rymder
Der solens strålar söka
De dunkla vågors svalka.

Då stiga mina tankar
På strålarne mot höjden
Till fästets ljusa skyar,
Som segla fram och åter
Emellan jord och himmel,
Af lätta fläktar förda. —

Hvad månne väl de söka
På sina vida vägar
De aldrig trötta tankar;
Ty hvilan kommer icke
Och söfver mina tankar?

4.

Tyst! — nu är det qväll;
Dagen har funnit ro.
Stilla nu i ditt tjäll
Drömmens andar bo. —
Säg, hvi dröjer du då,
Älskar du icke att hvila, du?
Säg, hvi glimmar ditt öga så
Du fagra jungfru
I natten ännu?

Ack! väl jag förstår
Hemliga tankars gång,
Ögats svällande tår
Och din sorgsna sång:
Hjertats andar ha' nu
Vaknat till lif i den gröna vår;

Ack, men han, som du älskar, du,
Långt fjerran, fjerran
Ifrån dig han går.

Än icke ett ljud
Yppat hans tankars stig!
Kanske nu hos sin brud
Han förglömmer dig!
Medan än han var qvar,
Kunde du icke förstå hans glöd;
Vinterns köld i din barm du bar;
Men nu du klagar
Och önskar dig död.

Dock — nu är det qväll,
Dagen har funnit ro;
Stilla nu i ditt tjäll
Drömmens andar bo.
Slut dig, slut dig till dem,
Lyss hvad de hviska om osedd tid!
Kanske tala de om ett hem
Der snart din oro
Förbytes i frid.

5.

Se, nu glimmar det till slut af dagen,
Och de bleka skyar rosenfärgas,
Och från bergen, slätterna och vattendragen
Nattens dunkla dimmor ändtligt bergas.

Tusen kalkar öppna sig och sprida
Tusen rosors doft i vindens anda,
Och från daggstänkt lund och skog kring nejden vida
Glada sångers ljud sig muntert blanda.

Och du skyndar som en luftig elfva,
Blida jungfru, öfver fält och gärden;
Daggens klara droppar öfver gräsen skälfva,
Dit du styr den morgonglada färden.

Säg, hvad vill du, hvar är målet, flicka,
Som du söker nu i soluppgången?
Vill du luft och ljus och rosors dofter dricka,
Eller vill du lyss till fogelsången?

Hvad har jagat dig från ro och hvila?
Säg mig, månne dina drömmars under
Tvingat dig med makt att så bevingadt ila
Ut i dalens sommargröna lunder?

O jag vet: din oros natt är gången
Med dess bleka skugg-gestalters skara.
Och i tviflets villa icke längre fången
Kan du icke ensam inne vara.

Du vill ut som till ett möte redan,
Fast i fjerran än din älskling dröjer.
Du vill ut i vårens morgon, blott emedan
Allt en bild utaf ditt inre röjer.

Du vill se hur' strimman tänds af dagen,
Hur' de bleka skyar rosenfärgas,
Hur' från bergen, slätterna och vattendragen
Nattens dunkla dimmor ändtligt bergas.

6.

Nu har du ej tid att vandra i skog,
Ej tid att gunga på sjön,
Fast suset från skogen lockar dig nog
Och vågornas brus kring ön.
Förgäfves en sparf emot rutan far
Och hoppar på brädet och bockar
För honom ej mera du sinne har,
Du hör icke mer hur' han lockar.

Du sitter så stilla dagen till slut
I kammarens lugna vrå;
Knappt moder din ens kan narra dig ut
Att se huru himlen är blå.
En fogel i buren ditt sällskap är
Som qvittrar alltjemt och spelar,
Och rosen i glaset, som bordet klär,
Sin doft med resedans delar.

Och uret det knäpper — tiden flyr bort,
Och fortare löper din nål;
Du tänker som så, att re'n inom kort
Din älskling har hunnit sitt mål:
Och då blir ej ro att sitta vid söm
Och båge och stickande nålar;
Nej, annat det blir, som din lekande dröm
I skiftande bilder afmålar!

Så skynda, ja skynda, fagraste vän!
Din brudeskrud skall du nu sy.
Han kommer, han kommer snarligt igen,
Som strålen skjuter ur sky.

Och derför förgäfves må skogen stå grön
I sommarvinden och susa;
Och derför förgäfves må blåa sjön
Mot stranden lockande brusa!

7.

O jag ser dig nu,
Hur du strålar glad;
Som en saftig ros är du,
Stänkt af daggens bad.
Vid hans hand du går
Som en lycklig qvinna; —
Ack, jag nog förstår
Hvarför dina vackra ögon brinna!

Ja, jag nog förstår
Dina känslors gång,
När du stilla lyssna får
Liksom till en sång,
När din älskling nu
Hviskar i ditt öra,
Hvad blott han och du
Och den tysta qvällens vind får höra

"Ack, jag minnes nog,
Re'n när jag var barn,
Hur jag kring ditt väsen slog
Mina tankars garn.

Ingen visste det,
Ingen ännu kände
Denna hemlighet,
Som mitt unga hjerta stilla brände.

Icke du en gång
Visste mer derom,
Än hvad genom vindens sång
Till ditt öra kom;
Mellan oss var då
Berg och strida strömmar,
Och jag fick blott gå
Bort till dig på bron af mina drömmar.

Nu är annat lif,
Nu är verlden ljus,
Se'n du blef mitt eget vif
I mitt eget hus.
Ljufva tankars sådd
I min ungdoms tider
Är till mognad nådd,
Är nu korn och kärna sent omsider."

Så han hviskar glad;
Och du ler dervid
Som en ros i daggens bad,
Som en lilja blid. —
Vid hans hand du går
Som en lycklig qvinna.
Ack, jag nog förstår
Hvarför dina vackra ögon brinna

Bröllopssång *).

Det går en sällsam klagan
Af sjuka hjertan närd,
Att glädjens ro och friden
Försvunnit från vår verld.
Härnere, så man tänker,
Är blott en jemmerns stig,
Här spirar ingen blomma
Ovanskelig.

Jag ser mig om så vida,
Så långt mitt öga når:
I dalar och på höjder
Allt, allt i fägring står;
Och fogelsången klingar
Högt jublande och fri.
Hvi skulle jag ej blanda
Min ton deri?

Och blommorna på marken,
De le mot solens glans,
Och nicka åt hvarandra
För sommarvindens dans.

*) Vid lektor C. J. Dahlbäcks och demoiselle S. W. Sundelins bröllop den 28 Juni 1861.

Och foglarne i rymden
De samlas par om par.
I skogen bon de bygga
Nu här och hvar.

Så är då fröjd derute
Så långt som ögat når;
En himmel, hvart jag blickar,
Framför mig öppen står.
Härinne ock hvart öga
Bär glans i dag och ljus;
Här blommar lifvets glädje
I bröllopshus.

Och kunde jag blott sjunga,
Om än i matta ljud,
Hvad Edra hjertan gömma,
Du brudgum och du brud;
Då skulle mången undra
Att menskan är så rik,
Att hennes verld kan vara
En himmel lik.

Men tonerna mig svika,
I dag jag har ej fler'.
Hvad bäst från himlen faller,
Det falle öfver Er!
Som blommor åt hvarandra
I nickaden förut,
Nu hafven J som foglar
Byggt bo till slut.

Till tärnorna.

(Impromptu.)

Hur skönt, när lärkan sjunger om solig vår,
Och ljumma vindar susa från blad till blad,
När öfver dalens friska blommor
Daggen sitt glittrande perlregn stänker.

Då glömmer hjertat lätt, att en vinter fanns,
Att jordens vår blott blommar ett ögonblick,
Då vet ej tanken af att hvila,
Drömmer beständigt om ljusa himlar.

Men ohörd jublar lärkan i solig rymd,
Och fåfängt hviskar vinden om vaknad vår,
Om ej i menskans eget hjerta
Blommar en vår af en högre fägring.

I edra hjertan, tärnor, — jag vet det väl —
Der knoppas, blommar stilla en himmelsk vår,
Och der är hoppets rena solljus,
Aldrig förmörkadt af sorgens töcknar.

Och der är glädje, oskuld och salig frid —
Det är ju himlen bunden i stoftets verld.
O! må den evigt så förblifva!
Lysa er väg bortom grafvens mörker.

Till sångmön.

Fly ej från mig underbara
Drömmars vän!
Väna sångmö, vid ditt hjerta
Låt mig svärma än! —
Fly ej, fly ej från mig än!

Om du dröjer och din gyllne
Lyra slår,
Då blir ljust uti mitt sinne,
Då blir fröjd och vår. —
Fly ej, fly ej från mig än!

Om du dröjer, jordens töcknar
Skingra sig,
Sångens himmel med sin glädje
Öppnas då för mig; —
Fly ej, fly ej från mig än!

Solen sjunker: natten kommer
Mörk och kall;
Om du flyr mig, i mitt sinne
Natt sig sänka skall. —
Fly ej, fly ej från mig än!

Fly ej från mig underbara
Drömmars vän!
Väna sångmö, vid ditt hjerta
Låt mig svärma än!
Fly ej, fly ej från mig än!

Den döende studenten.

Han låg på sin torftiga bädd en dag
Så matt och svag;
Hans panna var blek, och blek hans kind
En blomma, bruten i höstens vind,
Han liknade drag för drag.

En döende ung student det var,
Som bädden bar,
Och rundtom den i sörjande lag
Kamraterna stodo tysta i dag;
De stått der se'n natten qvar.

Det hördes ej ljud från någons mund
I denna stund.
Den döende sjelf i slummer låg,
Så lugn och stilla som fjärdens våg,
När dagen har gjort sin rund.

Så låg han stilla. En stund förgick,
Ett ögonblick. —
Men upp ur sömnen sitt öga han slog
Och talade sakta, och munnen log,
Och glans hans anlete fick:

"Jag gungade nyss med glädtig håg
På lifvets våg;
Min själ var så ljus, och ljus min verld,
Och hvart jag kom på min lekande färd,
Jag soliga nejder såg.

Och glödande brann mitt unga blod
Af lustigt mod;
Jag skulle kämpa mot mörkret jag
Och sprida kring verlden af ljus en dag:
Det målet framför mig stod.

Nu ligger jag här på min bädd i dag
Så matt och svag. —
Så kämpen, I bröder, min glada strid
Och vinnen min drömda seger dervid!
Jag somnar nu stilla jag."

Han böjde sitt hufvud ned och dog,
Och munnen log;
Och tysta stodo kamraterna än. —
Då sade den dödes närmaste vän
Och skärmen från fönstret tog:

"Du dagens stråle, fall ljus och mild
På bleknad bild!
I lifvet den bäste student man fann,
Han tidigt sin eviga lager vann. —
Fall, stråle, fall ljus och mild!"

SMÄRRE UPPSATSER, KRITIKER, M. M.

Några ord om betydelsen af en literaturtidskrift för Sverige.

Det är en bekant sak, att vi svenskar gerna berömma oss af våra fäders storverk, och att vi icke med den minsta stoltheten omtala våra stora snillen och tänkare, helst när deras namn blifvit mer eller mindre verldsbekanta. Men likväl har en — af döden tyvärr allt för tidigt bortryckt — författare obestridligen rätt, när han säger, att vi hufvudsakligen äro ett praktiskt folk. "Lärda tvister, då de hos oss någon gång förekomma, föras, så länge de blott röra *theoretiska* spörsmål, så att säga endast inom skolans väggar och inför en högst fåtalig publik. — — Men gif åt en vetenskaplig fråga en i det *praktiska* lifvet djupt ingripande betydelse, behandla henne uteslutande från denna synpunkt, och hon skall väcka allmänt intresse äfven hos oss". (Claëson. Saml. Skr. I. p. 3 f.) Denna erfarenhet visar sig särskildt såsom sann just i våra dagar, då så många stora praktiska frågor fylla och intressera hvarje om betydelsen af sitt lifs verksamhet i någon mon medveten samhällsmedlem. Den stora allmänheten har icke tid till rent theoretiska sysselsättningar, har icke lust att lemna tidens kamp och nöd åsido för att ensidigt egna sig åt subtila hårklyfverier och theoretiskt frosseri: synder, hvilka mindre fördelaktigt utmärkt åtskilliga perioder i menskligheten historia. Den gamla esthetiska formbildningens koryfeer — om några sådana lefva i våra dagar — kunna i sin praktiska indifferentism naturligen icke anse sådant vara annat än ett

bedröfligt tidens tecken, men vi bekänna, att vi innerligen glädja oss deråt, emedan det bevisar, att likgiltighetens och dvalans ro är bortblåst, att tiden fått syn på mål, som den vill vinna genom arbete och lefvande handling. Och så länge vårt lif är en *utveckling* till högre fullkomlighet, få vi icke stanna vid en blott (esthetisk) *betraktelse* af en "station på vägen".

Om arten af den anda, som genomgår tiden och lifvar dess krafter, faller meningarnes dom visserligen högst olika ännu i dag, och vi vilja icke åtaga oss att afgöra, hvar sanningens fina linea går: men icke förmå vi inse, att endast de hafva rätt, som klaga och beskärma sig. Man må med skäl sörja öfver våra dagars synd och flärd — men icke är det värre nu än fordomdags — öfver lättsinnigheten och kortsyntheten hos dem, som med det svaga stödet af en bräcklig opinion för dagen, och som, hemtande sin visdom ensamt ur dagbladens måttliga förråder, sätta sig till doms öfver i menskliga tingens utveckling djupt ingripande frågor o. s. v.; men man kan och får icke förneka, att vi äfven hafva andra gudar, än dem köttets begärelse och halfbildningens högfärd dyrkar. Och vill man se samtidens lif i stort, så måste man bedöma dess art efter de *mål*, som ytterst draga allas blickar till sig, och som derföre leda och bestämma sjelfva hufvudriktningen i kulturutvecklingen. Äro då de mål som vår tid satt sig före, sämre än en föregående tids? Vi tro det icke och våga förmena, att ingen skall kunna bevisa oss det.

Se vi på det *religiösa* lifvets yttringar, och söka vi att göra oss reda för det mål, hvartill tidens bästa krafter der tendera, om än på olika sätt och på olika vägar, så synes det oss vara ett godt och eftersträfvansvärdt. Man har lemnat det omöjliga: att försona filosofi (såvidt den verkligen är förnuftigt vetande) med det slags theologi, som ledd af ett sjukligt hugskott tagit till sin devis detta gamla: "credo quia absurdum", och som ännu icke vågat

lemna den mekaniska inspirationsläran af fruktan att falla i armarne på det i syndafallet förderfvade förnuftet, och som slutligen icke kan (eller möjligen icke vill?) skilja mellan theologi och kristendom, tro såsom bokstafstro och försannthållande af måhända mindre lyckade eller möjligen alldeles förvända utläggningar af skriften, och tro såsom förtröstan på och lif i Gud. Detta har man lemnat, åtminstone bland förkämparne. Men deremot har man i våra dagar (liksom äfven förut) med ett allvar och en ifver, som icke kan stillas genom halfsanningar och medelvägsförslager, hängifvit sig åt att söka finna försoningsformeln mellan förnuftet (hvilket såsom sådant aldrig kan förderfvas) och den kristna *religionen*, hvilkens för alla tider gällande grundsanningar visserligen äro något annat än de inom olika skolor ofta mycket varierande theologiska *dogmerna*. Filosofien — som inom ett läger anses såsom en degenererad vetenskap och ett villigt redskap i "den store motståndarens" händer — arbetar från sin ståndpunkt och med sina krafter på frågans theoretiska lösning, och dermed har den sedan länge varit sysselsatt; och såväl hos oss som hos andra folk höja sig allt flere och flere röster, som våga att, med den visserligen ej öfverallt erkända förutsättningen af det förnuftigas och kristligas harmoni, praktiskt predika ett sådant försoningens evangelium, som af *hela* menniskan kan med kärlek omfattas, och som just derigenom bevisar sig vara kristendomens innersta mening. Att härvid den stela orthodoxiens och den halfvetenskapliga theologiens män — de af dem nemligen, som "aldrig smakat spekulationens vin och aldrig gått löse inom tankens verld" — med betänksamma miner betrakta de djerfva "villomeningarnes" förfäktare, är naturligt och förlåtligt. Hvar och en har sin synpunkt, och vyen blir derföre icke lika och densamma för alla. — Den härmed antydda sträfvan sammanhänger på det innerligaste med en annan, om man så vill, mera praktisk tendens, nemligen att kunna lösa förhållandet mellan

samhället och den subjektiva friheten, statskyrkan och frikyrkan. Sjelfva det theoretiska spörsmålet härvid kan theologien aldrig ensam lösa, för att utjemna divergensen mellan de i denna punkt hvarandra motsägande theorierna måste filosofien tagas till hjelp. Hvad den hos oss genomförda praktiska lösningen af frågan angår, så är tillfredsställelsen dermed långtifrån allmän, och mycket återstår ännu att göra, innan lugnet inträdt, harmonien blifvit fullständig.

Söker man emellertid att göra sig reda för de olika sätt, hvarpå de religiösa rörelserna närmare förhålla sig till de antydda målen, och vill man se de medel, som för deras vinnande begagnas, så måste man med någon kunskap om kulturhistoriens allmänna gång gifva noga akt på de företeelser, som födas af våra egna dagar; och i synnerhet är det af vigt att följa den religiösa och religionsfilosofiska *literaturen*, hvilken trognast afspeglar de rådande tendenserna och åsigterna. Denna literatur är hos oss ganska rik och finner äfven en liflig omsättning, emedan intresset för dess praktiska betydelse öfverallt är vaket, såväl hos lärare som lekmän. Vi hafva en mängd religiösa småskrifter (uppbyggelseböcker för folket), större och mindre predikosamlingar, stridskrifter och religionsfilosofiska verk, dels inhemska och dels öfversatta från tyskan, fransyskan och engelskan, och dessa antyda, hvar på sitt sätt, den stora frågans ställning hos de olika partierna, och visa oss än den gamla orthodoxiens hårdnackenhet, än fritänkeriets djerfva negationstaktik, än nylutheranismens katholicerande tendenser, än den grundliga forskningens partilösa sanningskärlek, och än de "evangeliskes" oförtrutna nit för "den inre missionen", för väckandet af ett kristligt lif hos folket o. s. v. Literaturen uppvisar äfven någon gång då och då ett visst slags tendensromaner, hvilka föra ett högt språk om förnuft och menniskorätt gentemot den sterila konfessionalismen och det i förhatliga färger målade prestväldet, men hvilka icke

alltid förstå att hålla den gräns, som förnuft, religiositet och en sann esthetisk smak utstaka. Sådana möjligen mycket väl menade, men otympligt utförda arbeten (såsom t. ex. herr *Krooks* "Tro och Otro") böra särskildt noga observeras, emedan de med begärlighet läsas af den stora mängden, hvilken icke alltid har bildning nog att skilja mellan det möjligen sanna i tendensens innersta och det falska i sjelfva utförandet af detaljerna, hvilka senare vanligen äro de, som tillfölje af sin starkare och pikantare färgläggning lättast fästa sig i läsarens minne. — Visserligen hafva vi hört några (äfven *väktare* på Zions murar) förklara, att det icke intresserar dem att taga reda på, hvad de a priori kalla för villomeningar och fräcka förnekelser, yttringar af otrons och lögnens ande o. s. v., men dessa höra väl till undantagen och äro väl att anse såsom barn af den tid, då "familjejoller, avisorna, hvilan vid tobakspipan, en underlig golfvandring, ett sterilt begrundande af statsangelägenheter, spelbordet" o. s. v. voro de ämnen, som mest sysselsatte vissa kyrkans män.

Inom *samhälls*lifvet pågå äfven i våra dagar rörelser, hvilkas innersta tendenser väl ej med några ord kunna karakteriseras fullständigt, men hvilka, så mycket ser man lätt, i flere hänseenden beteckna en ny tingens ordning icke blott hos oss utan äfven i hela det europeiska statssystemet.

Det är knappt fjorton år sedan en svensk literaturtidskrift (af *C. F. Bergstedt*) inleddes med några reflexioner om åtskilliga sociala förhållanden hos oss, och der bland annat påpekades tomheten och flärden i vårt umgängeslif, qvinnans förvända uppfostran och förnedrande omyndighetstillstånd, det öfvervägande "esthetiska" i vår bildning, slappheten och liknöjdheten för folkets angelägenheter, denna skuggrädsla för offentligheten och detta dagbladens "monopoliserande af opinionen" m. m., som då temligen allmänt var herrskande i landet — och nu, hur måste vi icke med glädje erkänna, att mycket, om icke

allt, är annorlunda! Ty liksom inom det religiösa, så har äfven inom det samhälleliga lifvet krafter börjat röra sig, som — om de än stundom gripa miste — dock hafva satt sig höga mål före, och som obestridligt — man må nu prata huru mycket man vill om den förmenade allmakten hos industrien och materialismen — för den nationela odlingens skull tjena äfven andra gudar än guldkalfven och den behagliga hvilan. För att bevisa detta, behöfva vi här icke spilla många ord, då vi ju skrifva för Sveriges bildade allmänhet.

Det svenska folkets kärlek till hem och härd och fädrens stora minnen har väl aldrig någon tid varit död fullkomligt, men nog måste det medgifvas, att vi nu, mer än hvad vi möjligen någon gång förut gjort i fredliga tider, med ifver fara efter att finna och lära känna vårt egentliga fosterland, i det vi på många olika vägar (genom ett allmännare intresse för historien, nationalekonomien och den nationela språkforskningen och konsten, genom det friare kommunallifvet och den allmänna folkbeväpningen) oaflåtligt söka att väcka till lif det *national*medvetande, hvarigenom vi alla fatta oss såsom lefvande lemmar i en *lefvande* organism, till hvars innersta väsendes förklaring vår från Tyskland icke importerade, men möjligen derföre af visse statsmän och publicister ringaktade, filosofi (genom *Boström* och *Claëson*) lemnat så vackra bidrag. Vi kunna nu säga oss *veta* (och icke blott dunkelt ana) patriotismens innersta betydelse, och vi hemta vår styrka i den öfvertygelsen, att det icke är den svenska jorden utan den svenska nationen, som är vårt egentliga fosterland. Jorden, som vi bebo, kan tagas med våld, men vår nationalitet kan ingen *taga* ifrån oss — om vi icke sjelfmant lemna den. Vi hafva härmed antydt en af de stora tankar, ett af de mål, som leda vårt samhällslifs utveckling. Om vi se på det mindre, så varsna vi lätt mycket, som under de sista tiderna blifvit förbättradt. Qvinnans uppfostran och ställning i samhället

är en annan än förr. Skuggrädslan för offentligheten är till en stor del borta, och borta är likgiltigheten för folkets angelägenheter o. s. v. Vårt kommunallif har vaknat upp på nytt, vår så många gånger undanskjutna representationsreform är genomförd, och vårt sociala lif synes inom alla sferer (så säga åtminstone teckentydarne) sträfva efter föryngring och sundhet. Vi få derföre icke låta oss förvillas af några sjukliga hugskott för dagen utan med glad förtröstan och med spänstiga krafter gå hvar och en till sitt dagsverke.

Liksom på det religiösa gebietet söka äfven de politiska och sociala frågorna sitt närmaste uttryck i literaturen. Pressen och brochyrliteraturen spela här en vigtig roll; och alla skrifter, som på något sätt röra samhället och dess kultur (såsom positiv och rationel statsrätt, historia, statistik, nationalekonomi m. m.) vinna genom sin betydelse för det praktiska allt större och större intresse hos vår bildade allmänhet. Men oaktadt mycket i sitt slag utmärkt blifvit tänkt och skrifvit i hit hörande ämnen, så hafva dock många blott "en mening för dagen" att meddela i sina uppsatser; andre framkomma med åsigter, som för längesedan inom vetenskaperna äro antiqverade; och besynnerligt nog, så märker man — oaktadt det bestämda nationalitetssträfvandet — huru mången, som annars gerna tar en hög röst, kan vara ganska svag i bestämmandet af det nationellas betydelse för statsförfattningen, historien, språkforskningen och konsten. Och *bolags*theorier och *samhälls*läror sammanlappas icke sällan till en fana, kring hvilken vissa mycket gouterade organer inom pressen vilja samla det svenska folkets stridbare män. Oftast finner man denna brokiga trasa kastad kring den allmänna opinionens axlar. Men de, som säga sig af öfvertygelse kämpa för frihandeln (och dem helsa vi med glädje) böra mest af alla vara konseqventa och genomföra theorien äfven till en frihandel icke blott med vin, kryddor och andra *varor* utan ock med *idéer*. Då kunna

vi möjligen slutligen få det omtalade skynket sönderrifvet, och då kan möjligen den allmänna opinionen blifva hvad den bör vara: vår *nationalgudinna*. Men härtill fordras ett träget arbete, ett sjelfständigt pröfvande af de idéer, som i literaturen göra sig gällande, och en derur härflytande öfvertygelse, som hemtar sin styrka i sanningen och ej i en löjlig och omanlig envishet och sjelfkärlek. Skulle en allmän literaturtidskrift icke kunna göra något gagn i detta afseende?

Hvad beträffar de olika åsigter om det *sedliga* lifvets grund och betydelse, som genomgå tiden — för att icke här närmare undersöka huru detta lif praktiskt förverkligar sig — så söka äfven dessa naturligen sitt uttryck genom literaturen. En uppmärksam betraktare kan här finna många anledningar till bedröfvelse, t. ex. i skandalliteraturen och de usla romanerna o. s. v., i uppfattningen af qvinnans och familjens sanna betydelse för karakteren af det offentliga lifvet m. m., men om man fördomsfritt jemför våra dagars företeelser i den vägen med förgångna tiders, och om man tillika ger akt på, huru förhållandet är i andra länder och hos andra folk, så tro vi icke, att man behöfver *förtvifla*, såsom somlige göra. Men om literaturens stora ström får tillflöden från några stinkande smutspölar, och om många, som vilja läska sig ur den förra, derigenom insupa ett skadligt gift, så synes det vara af vigt, att man söker kringgräfva de senare, så att de utsina af sig sjelfva. Fullkomligt lär detta icke kunna lyckas, men något bör dock kunna åstadkommas.

Om vi lemna det egentligen praktiska lifvets sfer och vända oss till det *esthetiska*, så märka vi lätt, att detta, oaktadt tidens praktiska riktning, aldrig hos oss saknar sitt intresse. Hvad beträffar de bildande konsterna och musiken, så omfattas otvifvelaktigt måleri och musik med den största kärleken, och isynnerhet torde den senare få anses såsom den stora allmänhetens älsklingskonst. Inom poesien är romanen fortfarande den mest omtyckta

diktarten, ehuru lystnaden derefter synes hafva aftagit något på den senare tiden, då de förut florerande roman- och novell-bibliothekerna efterhand indragits. Men de goda konstnärerna äro hos oss icke det stora flertalet, och den allmänhet, som verkligen har en odlad och sann esthetisk smak, är icke den stora allmänheten, hvarföre man icke utan skäl kan säga, att det esthetiska fältet är det, som hos oss nu mest ligger i träde. Vi skola derföre härom vara något vidlyftigare. Huru skall en förändring till ett bättre kunna åstadkommas? Vi äro visserligen medvetna om, att sann nationel diktning icke låter framkonstla sig af onaturliga medel utan endast framqväller, när det nationela lifvet verkligen är sådant, att det af sin inre kraft kan drifva skönhetens rosor i dagen; — men liksom många omständigheter kunna förhindra en källas flöden att gå i sina naturliga fåror, så kunna äfven många omständigheter menligt inverka på utvecklingen af våra dagars poesi. Ett fullständigt angifvande af dessa hinder skulle lätt kunna utspinnas till en särskild uppsats. Här antyda vi endast, att den bildade allmänhetens slapphet i vissa fall, våra förläggares och öfversättares stundom mindre goda smak och samvetsgrannhet, samt våra många dilettanters lilla ärelystnad och slutligen bristen af en verkligen god och allvarlig literär kritik hittills utgjort och ännu utgöra ganska väsendtliga hinder för utvecklingen af en sannt nationel poesi. Om den läsande allmänheten icke läte traktera sig med hvarjehanda usla rätter (ofta nog införskrifna utifrån), om våra förläggare ville, af intresse för folkets esthetiska odling, förena sig om att endast sprida i bokhandeln sådana arbeten, som vore af en god beskaffenhet, om våra öfversättare med något större urskiljning valde bland främmande originalarbeten, och om man slutligen kunde bringa det såvida, att vårt lands goda literära förmågor ville något mer än vanligt förena sig om att åstadkomma en kritik i Thorilds anda, — så tro vi,

att särskildt vår esthetiska literatur inom kort skulle få en annan och bättre karakter än nu.

Dock — dermed vore icke allt vunnet, och dessa eller dylika sträfvanden skulle blott bära snart förvissnade frukter, om icke äfven genom andra medel en renad smak väcktes hos nationen. Men huru skall en sådan vinnas? Ja — här finnes blott ett medel: *studium*. Man får således, med kännedom om våra dagars brådskande bestyr, icke begära, att en upplyst och renad smak skall förvärfvas på några dagar; men man får icke heller lägga händerna i kors och låta tiden gå onyttjad förbi. Den naturligaste och säkraste utvägen synes oss vara, att den uppväxande *ungdomens* esthetiska anlag äfven odlas och utbildas i harmoni med de theoretiska och praktiska. Detta innebär icke, att man skall läsa spekulativ esthetik med 12 à 15 års barn. Sådant skulle blott åstadkomma oreda och vara alldeles gagnlöst. Men om i den vettgiriga ungdomens händer, i folkskolorna och flickpensionerna såväl som i de lägre och högre elementarläroverken, sattes goda och intresseväckande läseböcker, nationela sagor af framstående värde, ja hvarföre icke de störste skaldernas mästerverk — hvilka borde med lärarens biträde ordentligen studeras — och om på detta sätt ungdomens lystnad efter esthetiska sysselsättningar hvarken undertrycktes eller lemnades utan afseende, utan tvertom genom lärares och lärarinnors uppmärksamhet och omsorger tillfredsställdes med riktigt goda alster, så skulle derigenom otvifvelaktigt mycket kunna vinnas. Och lägger man härtill det myckna, som bildade föräldrar kunna göra för sina barn i detta afseende, så synes det icke vara omöjligt, att nationens esthetiska anlag, dess sinne för skönhetens lif, hvilket alltid är en sida af det rent mänskliga, småningom skulle kunna utvecklas till en ganska hög grad af fullkomning.

För dem som veta, att menniskan är en esthetisk förmåga likaväl som en theoretisk och praktisk, att hennes

väsende ursprungligen bestämmes af en oändlig harmoni, och att hon derföre, medvetet eller omedvetet söker omskapa sin ändliga verld till ett uttryck deraf, för dem behöfva vi icke yttra oss om betydelsen af en sund esthetisk odling. Men andre finnas, som anse det esthetiska endast vara en *yttre* politur, ett finare och elegantare *skal* utanpå det religiösa och sedliga innehåll, som för den sig utvecklande menniskan alltid är hufvudsak. Denna åsigt är både sann och falsk. Den är sann, såtillvida som det esthetiska *ensidigt* dyrkadt alltid leder till förvändhet, oduglighet i det praktiska lifvet, och såtillvida som det esthetiska väsendtligen är hvad det är genom *formen* i lifvet och i den meningen alltid är ett relativt yttre i förhållande till sjelfva lifvets innehåll (såsom religiositet, fosterlandskärlek och sedlighet). Men om man betänker, att det esthetiska aldrig kan dyrkas ensidigt, utan att sjelft blifva förvridet och onaturligt — och för en sådan dyrkan deraf tala vi icke —, att det, ehuru formväsende, dock har sin rot i menniskans innersta och derur framväxer och genomtränger, medvetet eller omedvetet, alla yttringar i hennes lif och således i sjelfva verket är lika mycket ett inre som ett yttre, så finner man, att åsigten lätt genom ensidighet och öfverdrift kan blifva falsk. Den esthetiska bildning, som icke har öga för annat än yttre politur, och som icke ger annat än toma skal såsom frukt, är för ett folk förderflig, eller med andra ord: är ett tecken på, att folket är sjukt eller nära sin undergång; men den esthetiska bildning åter, som fattar sig såsom ett nödvändigt *moment* af det fullt organiska lifvet, kan icke annat än vara eftersträfvansvärd och genom sin vunna verklighet välsignelserik; och detta icke blott för utvecklingen af den goda *smaken* utan äfven för utvecklingen af slägtets fulla och harmoniska *mensklighet*. Det uppväxande slägtet är ock under en viss period mest mottagligt för hvad som är utprägladt i klara och bestämda former; det fattar helst allt i åskådningar; och fantasien

kan väl (jemte det konkreta förståndet) sägas vara den själsförmögenhet, som i öfvergången från barndomens till ungdomens ålder är mest verksam och spelar den mest framstående rolen. Och fantasien är den egentligen skapande eller poetiska förmågan hos menniskan. Och om någon af menniskans själsförmögenheter just i våra praktiska dagar bör omsorgsfullt vårdas och sundt utbildas, så är det fantasien eller inbillningskraften, dock icke ensidigt (ty deraf födes blott ett svärmiskt slägte), utan i harmoni med alla de öfriga menskliga förmögenheterna. Ingen enda menniska har varit verkligen stor, så att hon fört den menskliga odlingen framåt, utan att vara utmärkt genom en stark och liflig fantasi, antingen parad med ett genomträngande förstånd eller med en djup och outtömlig känsla. Och det praktiska i högsta mening är icke att kunna sy en knapp i ett par byxor eller att kunna inrätta sig beqvämt o. s. v., utan det innebär att förverkliga något af det menskligas *eviga* mål, och såvidt detta anses vigtigt, så måste äfven fantasiens odling vara af vigt; ty den stora mängden af menniskor fattar icke de eviga målen i klara begrepp, utan fantasien uppställer dem såsom ledande *idealer*. Men hvarigenom odlas bäst fantasien eller inbillningskraften, om icke genom sysselsättning med sådant, som är till genom mäktiga fantasiers verksamhet, genom de konstnärligt skapande snillena? Dessas betydelse för ungdomens uppfostran till sann och harmonisk menskligt har man ofta förbisett, och man gör det ännu in praxi. Man preparerar ynglingar till lärda gubbar: företeelser, som, tillfölje af sin abstrakthet, alltid komma att gå såsom skuggor genom verlden, men man lemnar vanligen utbildningen af deras praktiska och esthetiska förmåga åt slumpen och tillfälligheten. Detta är ett fel, som ovilkorligen kommer att bära sorgliga frukter, om man icke i tid tager sig till vara. Erkännas bör dock, att några af de högre elementarläroverken genom

nitiske och insigtsfulle lärare redan på allvar börjat fästa afseende härvid.

Hvad den enskilde individen skulle vinna på en högre fantasiodling är redan antydt i det föregående; men äfven *nationen* skulle deraf hemta en god vinst, ty om det väsendtligen är genom fantasien, som ungdomen skapar sina idealer, och om nationaliteten är ett af de högsta bland de många, som gifvas, så inser man lätt, att det åtminstone icke kan vara utan betydelse att göra det uppväxande slägtet mäktigt af ett sådant ideal. Historien, som skildrar nationens öden under förgångna tider, spelar härvid visserligen en stor rol, men vanligtvis läses hon såsom en abstrakt minneslexa eller såsom ett schema på krig och fred, landvinningar och förluster o. s. v. och behöfver derföre något mera till hjelp för att verkligen nära och utbilda ungdomens nationalitetskänsla. Och hvad är härvid lämpligare än den verkligt nationela poesien? Historiens torra register äro för minnet och det abstrakta förståndet, men poesien, isynnerhet de nationella sagorna, är för känslan och fantasien, och om dessa förmögenheter redan från ungdomen fyllas med nationela elementer, så skall kärleken till fosterlandet aldrig slockna i mandomens dagar. Det är visserligen godt och väl, att vi skaffa oss vapen och lära oss att sköta dem, men om vi icke i stridens ögonblick känna oss såsom söner af en gemensam moder, och om kärleken till henne icke sammanhåller våra leder, så kunna vi lätt "skingras som agnar". Och om vi än få vara fredade för yttre anfall på våra kuster, så hafva vi dock fiender inom våra egna landamären — vi mena alle de klentrogne, de modlöse och likgiltige, partigängarne och egoisterne i stort och smått o. s. v. — och dessa äro måhända farligare för vår sanna frihet än österns barbarer. Hvarmed skola de utrotas eller omvändas till ett bättre? Det finnes intet annat säkert medel än att lära ungdomen att redan tidigt "finna fosterlandet" och bevara det i en trogen kärlek, och detta sker, åtminstone

till en god del, genom att i sången och sagan låta den unga känslan och fantasien genomströmmas af den anda, som nationaliteten väckt hos våra skalder, såväl som hos de store män och hjeltar, som i stormiga tider "fört våra runor så väl med den äran", men hvilkas lif skulle varit ett tomt, vanvettigt äfventyr, om icke den makt, som ledt dem och uppehållit dem, nemligen *nationens* anda, vore för dem och för oss alla, hvad t. ex. sjelfva roten och stammen äro för ett träds mångskiftande grenar och blad.

Det torde således utan svårighet kunna inses, att den esthetiska bildningen, så snart den icke bedrifves ensidigt utan inskjutes såsom ett nödvändigt moment i hela uppfostran, icke blott kan utveckla *smaken för det sköna* utan äfven i väsendtlig mån kan bidraga till utvecklingen af en sund och *harmonisk mensklighet*. Många arbeta redan i stillhet efter denna öfvertygelse, och *de* göra vår esthetiska literatur kanske den bästa tjensten. De bereda rum för den profeterade, som vi vänte.

Vi hafva yttrat några ord om tidsandans art och i största allmänhet uttalat vår (subjektiva) tro om de mål, som de kämpande krafterna hvar inom sin sfer söka. Tiden vill kristendom, men den har icke vidare någon smak för en halfvetenskaplig theologi, tiden vill ett nationelt samhällslif, fritt från falska och hämmande fördomars band, men den vill icke att samhällsmedlemmarne längre skola vara late drönare, som blott älska sitt lilla jags beqväma hvila; och de bättre krafterna i vår tid och hos vårt folk se med längtan efter en reformation i det sedliga lifvet och inom den sköna konstens verld. Men alla de tendenser, som genomgå tiden — hur praktiska de än må vara, och hur goda eller onda de för öfrigt må anses — söka sig ovilkorligen sitt närmaste uttryck i *literaturen*, som derföre må kallas en bild af tidens andliga fysionomi. De religiösa, politiska och sociala samt de ethiska och esthetiska intressena kunna icke lefva, utan förqväfvas, om de icke der fritt få gifva sig luft; — men de tankar

och föreställningar, som i literaturèn utkastas, upptagas så småningom i allt fleres och fleres medvetande och omsättas slutligen, om än mycket modifierade, till lefvande verklighet; och än ej sedda tider kunna få sina karakteristiska drag af hvad som i dag utsås och utan vidare granskning nedmyllas, för att spira upp till hvete eller ogräs, fröjd eller ve för kommande slägten. Så får literaturen sin egentliga praktiska betydelse. Den uppfostrar icke blott ungdomen och leder den in på goda eller onda vägar allt efter sin egen art, utan äfven för dem, som slitit ut sina barnskor och pröfva på sin mandoms kraft i samhällets tjenst, framhåller den i tusen olika skiftningar och dagrar de mål, hvarefter vi alla lockas att på den eller den banan länka våra fjät. Och då nu mera andan ibland tyckes vara sådan, att hvar och en tror sig vara kallad att tända sin veke, för att dermed lysa vägen fram genom tiderna, så kan det icke för någon bildad menniska, som har en aning om lagarne för kulturutvecklingen, vara utan intresse att följa sin tids literära företeelser med uppmärksamhet, de må nu höra till den eller den sferen; ty för att icke tappa bort sig sjelf i "kampens virrvarr" och i dagens brådskande bestyr, måste den enskilde individen såväl som samhället söka att få en stadig blick på de *eviga* mål, som äro gifna genom menniskans och samhällets väsende, och som, en gång funna och upptagna i en sjelfständig öfvertygelse, ensamt kunna rädda från kantring i lifvets bränningar.

Om detta erkännes, så är den uppkastade frågan om betydelsen af en allmän literaturtidskrift för Sverige lätt besvarad. Om literaturen är tecknet på hvad menniskorna känna och tänka om sina angelägenheter för tiden och evigheten, så behöfver den bildade allmänheten, ja, nationen såsom nation får icke sakna ett sådant literärt organ, som dels är en *literaturhistoria för dagen* (en literatur-statistik) och dels är en, vi ville säga, *literaturhistoriens filosofi:* en sådan kritisk betraktelse af

literaturens alster, som från synpunkten af de resultater, hvartill den menskliga odlingen kommit genom vetenskapernas arbeten, såvidt möjligt är objektivt och genom en diskussionens granskning söker att bestämma det förhållande och den betydelse, som de särskilda företeelserna kunna hafva för såväl kulturen i sin helhet som för dess olika grenar och sferer. Med det statistiska bestyret har den af hvarjehanda praktiska omsorger upptagna allmänheten icke tid; och det kritiska arbetet fordrar äfven i de flesta fall sådana speciela förstudier, att allmänheten icke gerna dermed sysselsätter sig utan i stället ofta nog nöjer sig med en mer eller mindre subjektiv och obestämd mening om den eller den skriftens betydelse och värde.

Skall emellertid en literaturtidskrift hos oss svenskar kunna uppstå, som verkligen fyller den härmed antydda uppgiften: att vara en spegel af literaturens drag, så fordras, såsom vi ofvan sagt, att de literära förmågor, som landet eger, och som känna sig lifvade af ett varmt intresse för vår andliga kultur och dertill disponera något af sanningens klarhet, *verksamt* deltaga i ett arbete, som för en eller två är för vidtomfattande och mödosamt. I våra dagar är arbetets fördelning en nödvändig lag, och de spridda krafterna måste förenas, såvidt ett godt och önskvärdt resultat skall kunna vinnas.

Om detta är ett upprop — månne vi höjt det *förgäfves?*

Med anledning af ett nyutkommet arbete under titel:

Om vår tids kyrka och kristendom. Betraktelser af en kyrkans tjenare *).

Den skrift, hvars titel vi ofvan angifvit, är en bland dem som behandlat praktiska frågor, och den skall i första rummet derför vinna intresse hos allmänheten och för

*) Stockholm 1865. I. Hæggströms Boktryckeri.

öfrigt i flera afseenden helsas såsom en glädjande företeelse. Omständigheterna tillåta oss dock icke att här ingå i någon speciel granskning af den värde författarens åsigter, utan vi måste inskränka oss till att i korthet antyda dessa, hvarjemte vi begagna tillfället att yttra några ord, som med de berörda frågorna stå i sammanhang.

Den uppfattning af "tidsandan", hvilken förf. antyder i sitt förord och äfven sedan närmare bestämmer, gäller våra dagar, och ehuru vi icke vilja bestrida, att den i många afseenden kan vara sann och berättigad, så våga vi dock uttala den bestämda meningen, att, om vår tid än i många fall är "ur led", om mycket fattas alla Europas folk i religiöst och sedligt, politiskt och socialt lif, det dock torde vara orättvist, att *karakterisera* denna tids anda såsom "der Geist der stets verneint". Det är med andra ord uppenbart falskt, att vår tids menniskor, "med uppoffring af all skilnad mellan godt och ondt, odödligt lif, tro på Guds tillvaro" o. s. v. endast eftersträfva "hvad som är af denna verlden". Vi förmena nemligen, att "den store motståndarens fotspår" varit lika skarpt afpräglade i andra tider — vi lefva nu icke i *Bruno Bauers* och *Max Stirners* dagar, om än *Strauss* och *Renan* oroa de klentrogne — och dessutom *är* icke allt otro och förnekelse, som möjligen från en viss t. ex. den stränga konfessionalismens synpunkt *tyckes* vara det. Detta besynnerliga oskick, att anse det ärligaste tvifvel (obs. icke på kristendomen utan på dogmen) för en djefvulens hemsökelse, den klaraste och mest bindande bevisning, blott att den kan hafva till följd omstörtningen af några kära fördomar, för en lumpen sofism o. s. v. kunna vi icke nog beklaga; och det bevisar i sjelfva verket, att man måste hafva dåliga vapen, när man i striden för det heligaste "i det heligas namn" begagnar sig af sådana medel som att nedsätta olika tänkande i allmänhetens ögon genom att tillvita dem otro, irreligiositet o. s. v. Vi hoppas dock, att denna sjukdom — af hvilken vår ärade förf. icke är myc-

ket anstucken — så småningom skall gifva sig. I ett hänseende vilja vi gerna gifva förf. rätt, nemligen deruti, att många upphäfva sig till profeter, ehuru deras tungor intet ljud hafva, intet ord, som kan lefvande göra — och hit räkna vi åtskilliga organer inom pressen, samt flera sådana företeelser, som synas visa, att man på några håll tror sig kunna lösa tidens religiösa fråga genom en slags naturfilosofi: ett uppkok på redan reducerade fantasier — och att desse profeter och vetenskaplige vinkelpredikanter narra och förföra en stor mängd af de halfbildade från den sanna kristendomens rena källsprång till usla brunnar, de der intet vatten gifva. Man spårar i dessa företeelser sanningen af *Geijers* ord om faran af en sådan bildning och upplysning, som blott är half, men som icke känner sitt mått och sina naturliga gränser. Men tyvärr heter det nu icke så sällan, att alle, som icke tagit dimmissionsexamen eller på annat sätt dokumenterat sig såsom strängt orthodoxe, höra till detta slags forskare.

I den förra afdelningen af sin skrift berör förf. vår kyrkas tillstånd under den senaste tiden, hennes förhållande till sekterna och frikyrkan, samt hennes utsigter för tramtiden. Förf. framhåller härvid med trogen sanningskärlek, huruledes kyrkan sjelf och vårdarne af hennes angelägenheter i mycket varit skulden till den oro och upplösning, hvaröfver man nu klagar. Den dvala och sömnaktighet samt det stela formväsende och det nit för den yttre ordningen, som sedan länge karakteriserat det kyrkliga lifvet hos oss, väckte den fria associationen till lif och satte den inre missionen i fart för att evangelisera folket. Derigenom att den inre missionens verksamhet i början gick på sidan af kyrkans sträfvanden uppkom emellertid splittring och misstroende. Nu har motsägelsen visserligen i mycket utjemnat sig, och arbetet för det kristliga lifvets lugna och harmoniska utbredande skötes nu mer än förr i endrägt mellan kyrkans tjenare och den fria kärlekens apostlar. Men månne derigenom oron full-

komligt stillas, månne derigenom tiden verkligen får, *hvad den behöfver?* Ligger möjligen icke grunden till tidens andliga ohelsa något djupare än i våra presters forna lättja och vanskötsel af församlingen, än i den antagna och mycket omtalade otron och föraktet för religiöst lif? Vår ärade förf. har på ett vackert sätt framhållit, att vår svenska statskyrka icke kan blifva stark genom blott yttre stöd, emedan det nya lifvet måste komma *inifrån* och derur utveckla sig på ett naturligt och okonstladt sätt. Denna tanke, hvilken borde vara lefvande hos alla, som hafva något med det kyrkliga att skaffa, underskrifva vi gerna; men så länge man icke bestämmer statskyrkans begrepp och icke afgör förhållandet mellan de menskliga samhällena betraktade såsom organer för religionen eller såsom kyrkor, kommer man icke till något tillfredställande resultat.

Följande korta antydningar må stå för dem, som älska att bilda sig en öfvertygelse i denna fråga:

Vi lefva i en kampens och orons tid. De gamla formerna lida våld af tidsandans otro och lättsinniga subjektivism, klagar man; — och tidsandan lider våld af de gamla formernas tvång, klagar man äfven. Hvilken har rätt, och huru skall striden utjemnas och försonas?

Att den kristna kyrkan är den evigt beståndande, den af Kristus sjelf profeterade, när han säger: "går ut i all verlden och lärer allt folk och döper dem i Fadrens, Sonens och den Heliga Andas namn", derom hysa vi icke något tvifvel. Denna kyrka skall besegra verlden, ty hennes kraft är religionen (ett *Guds* verk i menniskan), och hon är icke blott en förgänglig skapelse af *menniskoanden*. Skriften säger: "alle de, som drifvas af Guds Anda, äro Guds barn", och de tillhöra denna allmänna kyrka, hvilken således icke (tillfölje af sitt begrepp) är inskränkt till vissa stater eller vissa landområden utan kan omfatta alla stater och alla land: således hela *menskligheten*, hvilken för oss ej är en summa af individer eller

ett abstrakt genusbegrepp eller något dylikt utan ett personligt väsende och såsom sådant det högsta *samhället.* Men icke blott mensklighetеn, utan äfven alla andra mänskliga samhällen, större och mindre, t. ex. staten och familjen, måste tänkas vara på sitt sätt och inom sina särskilda sferer organer för den kristna religionen, och såvidt de äro detta, äro äfven de i sann mening kristliga *kyrkor*, och några andra slags kyrkor kunna vi icke erkänna, emedan vi icke kunna begripa, hvad de då skulle vara. Vi anse oss nemligen nödtvungne att antaga. att kyrkan (till sitt begrepp) är ett *organ* för den kristna religionen (jfr ofv. p. 133), och att hon såsom organ för något lefvande och förnuftigt icke kan vara blott en *summa* af individer, om än "troende", eller deri icke kan hafva sin karakteristiska bestämning. Lika litet är kyrkan kyrka genom bekännelsen, ty bekännelsen är ett rent *theoretiskt* system, hvilket såsom sådant aldrig är ett lefvande organ för religionen. Hvarje kyrka måste visserligen hafva sin bekännelse såsom ett "tecken", men tecknet har sin grund i det betecknade och icke tvärtom, hvilket lätteligen torde kunna inses. Om vi nu fasthålla detta och derjemte antaga, att kristendomen för menniskan är den sanna religionen — hvilka slutsatser kunna vi då draga med afseende på den fråga, som här sysselsätter oss?

Först och främst torde det vara alldeles obestridligt, att hvarken mensklighetеn eller staten eller familjen (och ännu mindre någon blott summa af individer) kan stifta några lagar för religionen eller för Guds frälsande och försonande verksamhet genom Kristus. "Vädret blåser hvart det vill, — du hör dess röst, men du vet icke, hvadan det kommer eller hvart det far". Härmed är den kristna religionens absoluta *sjelfständighet* och oberoende af den mänskliga subjektivismen och af mänskliga "inrättningar" uttalad, liksom äfven en påminnelse gifven för de "ensamt saliggörande kyrkorna" om den kristliga toleransens djupa betydelse. — Ingen separat-kyrka har

Kristus *hel*, han är "delad", och dock i alla närvarande; och *han* är den, som frälsar och försonar. Men då religionen är en lefvande och förnuftig ande ("den helige ande"), så kan han icke heller såsom sina organer hafva andra än lefvande och förnuftiga väsenden (och således ej några *summor* af individer), och dessa måste äfven tänkas vara sjelfständiga. Det är äfven ett faktum, att såväl samhällena (kyrkorna) som individerna kunna begagna sin formella (negativa) frihet och derigenom förhindra den ständigt verkande religionens framträdande i sina verkningar. De kunna vara irreligiösa, om de vilja. Likaledes kunna de förhindra sina ömsesidiga inverkningar på hvarandra att framträda i deremot svarande effekter. Staten kan underlåta att fatta sig i sitt sanna förhållande till menskligheten (t. ex. i fråga om det religiösa lifvet), familjen kan göra detsamma i förhållande till staten, och individen i förhållande till familjen. Denna slags sjelfständighet måste dock anses falsk och oförnuftig, och måste naturligen slutligen leda till fullständig atomism. Den sanna sjelfständigheten måste således innebära något annat. Ingen är sjelfständig, genom hvad han *icke* är, utan genom hvad han *är*. Detta är sjelfklart. Den kristna religionen — såvidt hon är den sanna — kan icke sägas vara sjelfständig genom att stå i *motsats* till det menskliga, och såvidt hon har menskliga samhällen till sina organer, kan hon icke upphäfva dessas sjelfständighet. På samma sätt äro icke heller de menskliga samhällena sjelfständiga genom att vara motsatta religionen (irreligiösa), utan sin fulla sjelfständighet vinna de först genom att fatta sig såsom religionens organer (kyrkor). Detsamma gäller äfven om individen, hvilken som irreligiös aldrig är en *fullt* sjelfständig menniska. Detta har sin naturliga grund deri, att allt förnuftigt och lefvande i högsta mening är *harmoniskt*. Men af denna det förnuftigas karakter af harmoniskhet och organiskhet följer omedelbart, att de menskliga samhällena *icke kunna stå i motsägelse*

med hvarandra (t. ex. menskligheten med staten eller staten med familjen), *så snart de verkligen äro och fatta sig såsom sanna organer för den kristna religionen.* All strid emellan de kristna kyrkorna har nödvändigt sin grund i något icke-kristligt, och den måste derföre slutligen kunna utjemnas; hvilket dock icke innebär, att de *särskilda* kyrkorna skola upphöra och försvinna. Om de särskilda kyrkorna till sitt begrepp berodde på en mer eller mindre lyckad *konfession*, så skulle de naturligen, ju mera sanningen segrar, sammansmälta till *en* (konfessions-) kyrka, men om kyrkan fattas såsom ett menskligt *samhälle*, *tänkt såsom organ för religionen*, så lära de särskilda kyrkorna aldrig kunna upplösas eller öfvergå i hvarandra. Familjen kan aldrig bli staten, och staten kan aldrig bli menskligheten.

Af det här sagda följa några enkla korollarier. Om den kristna kyrkan (fattad i sin sanning och utan inskränkningar) är "de troendes samfund, i hvilket evangelium rent predikas och de heliga sakramenten efter evangelium utdelas" (Augsb. Bek. art. 7), och således (till sin idée) omfattar sjelfva menskligheten såsom det högsta samhället, så synes det vara alldeles påtagligt, att alla andra samhällen eller samfund, som äro denna kyrkas organer och derigenom äfven den kristna religionens, icke såsom sanna kyrkor i sig få upptaga några principer, som strida mot kristendomen eller menskligheten. De få icke strida mot kristendomen, ty då äro kyrkorna eller samhällena i samma mån *icke*-kristna, och de få icke strida mot menskligheten, ty då äro de i samma mån *icke*-menskliga. Gäller nu detta i allmänhet, så måste det äfven gälla om staten, hvilken således såsom kyrka, d. ä. såsom organ för religionen (och någon annan statskyrka kunna vi icke erkänna), icke får så begränsa sig genom godtyckliga bestämningar, att han på *något sätt* verkligen kommer i strid med det specifikt kristliga eller det specifikt menskliga. Vi förmå nu icke inse, att detta är annat än rent

protestantiska principer, ty protestantismen innebär ju en reformation eller restitution (i samhället) af det rent kristliga och det rent menskliga, båda fattade i sin fulla sjelfständighet, och, såvidt vi förstå, kan ingen, som förutsätter, att kristendomen är den sanna religionen, och att menniskan icke har något behof att gå utöfver sin menskslighet, känna sig *bunden* af en statskyrka, som organiserar sig inom de gränser, som dessa antydda lagar utstaka. Positivt uttryckta innebära dessa lagar naturligen, att *alla* samhällen, som äro kyrkor, ständigt och med oförtröttadt nit skola arbeta på att gifva den kristna religionen ett så rent uttryck som möjligt i både praktiskt, theoretiskt och esthetiskt afseende (att Guds rike må till oss komma), d. v. s. de böra göra, hvad på dem såsom *samhällen* ankommer, för att utveckla det kristliga *lifvet* (tron enl. Augsb. Bek. art. 20) och den kristliga *läran*. Det kyrkliga lifvet får således aldrig i det ena eller andra afseendet vara stillastående och förhårdnadt. Några undantag från dessa lagar låta icke tänka sig, ty de gälla likaväl staten som kommunen (om denna anses såsom ett samhälle) och familjen, såvidt de alla äro organer för religionen. Af det föregående följer således vidare, att familjen, eller dess representant, måste hafva både pligt, och således äfven tillåtelse (rätt), att arbeta för kristendomens lefvande verklighet inom sig i såväl viljan som förståndet. I en sådan familjens gudstjenst och i denna kyrkas helgedom kan ingen ingripa hämmande eller våldförande, *så snart den är sluten inom sig sjelf*. Om en familj är "samlad i Kristi namn", så har staten dermed icke att skaffa och således ej heller statskyrkan. Familjen är således den egentligen första *fri*-kyrkan. Men familjen är äfven ett organ i kommunen och har såsom sådan pligt att icke på något sätt störa kommunens sjelfständiga och harmoniska utveckling i religiöst afseende, hvilket kan ske genom att underlåta att deltaga i det gemensamma religiösa lifvet eller genom att uppträda po-

sitivt emot detta, såvidt det verkligen är religiöst. Kommunen är vidare, såvidt den är en kyrka eller ett organ för religionen, liksom familjen sjelfständig inom sig och således äfven en frikyrka i ordets egentliga mening, med samma uppgift som familjen, nemligen att utveckla det kristliga lifvet och den kristliga läran, ehuru inom en annan sfer och på ett annat sätt. Utan det förra är han icke ett "samfund af troende", utan det senare är han likgiltig för, huruvida "evangelium rent predikas" och "sakramenten efter evangelium utdelas", och således i båda fallen likgiltig för, huruvida han är ett verkligt organ för den kristna religionen. Men kommunen är äfven ett organ i staten och har således såsom sin pligt att icke störa statens sjelfständiga och harmoniska utveckling i religiöst afseende vare sig genom att försumma det religiösa eller positivt uppträda deremot. Fästa vi oss vidare vid staten, så är denna äfven såsom ett (rätts-) samhälle ett sjelfständigt organ för religionen och såsom sådant den egentliga statskyrkan, hvilken äfvenledes är en fri kyrka med samma uppgift som familjen och kommunen, nemligen att utveckla det kristliga lifvet och den kristliga läran, ehuru inom en större sfer och på ett annat sätt. Att statskyrkan är frikyrka följer först deraf, att hon såsom kyrka *måste* vara sjelfständig, och för öfrigt faktiskt deraf, att ingen annan än hon sjelf bestämmer sina lagar, hvilka blott *begränsas* af religionens och menskligheten's, hvilket är synnerligen vigtigt att observera, emedan allt det förut sagda till sin giltighet hvilar derpå.

Men detta stannar ju vid ren atomism: sjelfständiga familjekyrkor, sjelfständiga kommunalkyrkor och en sjelfständig statskyrka! Är icke detta en motsägelse att tala om sjelfständiga kommunalkyrkor och en sjelfständig statskyrka? Statskyrkan måste väl hafva makt öfver kommunalkyrkorna, eftersom hon är organismen, hvaraf de äro organerna; hon måste väl, med ett ord, vara den, som stiftar lagarne för sina organer och icke snart sagdt

tvärtom! Sannt — men blott till en viss grad, och blott saken rätt förstås. Intet väsende kan stifta lag för ett annat, hvilket följer af sjelfva lagens begrepp, om man rätt gör sig reda derför. Men ett väsendes lag kan *begränsa* ett annat väsendes verksamhet. Så begränsar sjelfva religionens väsende den allmänna kyrkans verksamhet eller menskligheten verksamhet såsom religionens organ, — så att t. ex. ingenting mot religionens väsende stridande får göra sig gällande i religionens namn eller dylikt — och menskligheten lag begränsar statens verksamhet såsom kyrkosamfund (jfr. ofv. p. 136), och statens lag begränsar kommunalkyrkorna, så att de t. ex. icke stifta för sig lagar, som strida mot statens o. s. v. — Och detta innebär på intet sätt något intrång i deras sanna sjelfständighet eller frihet, men väl en norm mot ett möjligt sjelfsvåld. Det synes således, som om någon nödvändig motsats mellan statskyrkan och frikyrkan icke kan uppvisas, då alla kyrkor, såvidt de verkligen äro *samhällen* och verkliga *organer* för religionen, ovilkorligen måste vara sjelfständiga eller fria.

Den förf., med hvilken vi här sysselsätta oss, skall säkert ej misstycka, att vi härmed vågat framkasta satser, som möjligen icke fullt öfverensstämma med hans egna. Förf. säger sig hylla statskyrkan (framför frikyrkan), men man får aldrig något bestämdt afgjordt, hvad förf. menar med sin statskyrka. Och sålänge har man svårt att afgöra, huruvida förf:s resonnementer kunna vara bindande eller ej. Det synes nästan som om förf. ville tänka sig kyrkan såsom en officiel religiös inrättning eller "institution" *vid sidan* af staten (eller kommunen eller familjen), men en sådan kyrka är en tom illusion. Vi kunna icke hjelpa, att detta synes djerft och paradoxt; men förrän kyrkan kommer från denna fantasi om sig sjelf, skall hon aldrig blifva stark. Huru annorlunda skulle det icke blifva, om den kyrkliga reformationen genomfördes så, *att hvarje samhälle först och sist fattade sig så-*

som ett sjelfständigt organ för den kristna religionen? Vi ville nästan säga: tiden fordrar en reformation i kyrko-*begreppet.* Sedan denna är genomförd och erkänd, då skall vår svenska kyrka visa sig vara det svenska samhället tänkt såsom ett organ för kristendomen och ett organ för den allmänneliga kyrkan (menskligheten), men ett organ, som sjelft är en lefvande organism af andra samhällen (kommuner och familjer), hvilka senare inom sig måste tänkas vara sjelfständiga, men hvilka dock måste begränsas af sjelfva organismen. Detta synes oss vara så naturligt och enkelt, att det måste vara — sannt.

Hvad vi här sagt om kyrkan i våra dagar är utan anspråk och icke baseradt på något theologiskt system, såvidt vi känna; men det kan möjligen föranleda någon att sjelfständigt tänka öfver detta ämne, och då hafva vi vunnit vår afsigt. Med den antydda uppfattningen af kyrkan skulle förf. möjligen på ett något annat sätt kunnat bedöma den inre missionen, hvilken från institutionskyrkans synpunkt alltid konseqvent måste anses såsom en revolution.

Författaren egnar en del af sin i så många hänseenden förtjenstfulla skrift åt betraktelsen af *Schartau* och hans anhängare. De reflexioner, som förf. härunder uttalar, synas oss så sunda och naturliga, att vi icke med afseende på dem hafva något att anmärka eller tillägga. Från denna betraktelse kommer förf. in på frågan om kristendomens förhållande till tidens humanism och andliga kultur samt dess förhållande till det menskliga förnuftet. På samma gång det är glädjande att lära känna förf:s vackra principer och åsigter, verkar det nästan nedslående att finna en sådan försigtighet vara af nöden för att icke stöta olika tänkande för hufvudet i fråga om de naturligaste och enklaste saker. Men tyvärr: det är ett sorgligt faktum, att den "enfaldens" (eller rättare: tankesvaghetens och tankelättjans) visdom, som anser, att det kristliga i någon mån måste vara oförnuft, så insmugit sig i

vissa kretsar, att man verkligen, såsom förf. säger, der oftast blott förnimmer "i *ord*: andelig sentimentalitet och andeligt drafvel, i *lefvernet*: andelig bundenhet, skygghet och ensidighet."

Författaren är en af dem, som häremot höja en sakta men allvarligt varnande röst. "Kristendomen," säger han, "såsom det mål, för hvilket menskligheten uppfostrats och uppfostras, *kan* (således) ej stå utan sammanhang med mensklig bildning, den *måste* företrädesvis vara en kraft, som genomtränger, förädlar och helgar *allt* menskligt; icke tillstädjer henne att försumma eller vårdslösa någon enda af sina förmögenheter, att nedgräfva något enda af de pund, henne blifvit förlänade. Skulle man tro, att kristendomen förmenade menniskan att vara *menniska?* Vore det ej ett bevis på hvad vi kallat sjuklighet, om någon påstode, att uti det kristliga lifvets yttringar verkligen ingår något, som helt och hållet rubbar den menskliga själens innersta väsende, eller upphäfver lagarne för dess verksamhet?" Författaren kallar dessa och dylika frågor "dåraktiga" — och ändå möter man icke sällan i våra dagar och bland ett protestantiskt folk sådane kristne, som förmena, att hela menniskan är oförmögen att fatta något, af hvad till Guds rike hörer, ja, att det kristliga och det menskliga förhålla sig till hvarandra som eld och vatten. Detta är den falska pietismens sjukdom, säger förf., och icke nog dermed: det är en rent *theoretisk* förvändhet äfven. Hela förf:s resonnement i hithörande frågor är klart och träffande. Förf. hyllar den satsen: "man måste gifva sin motståndare rätt i hvad han *har* rätt, om det ock vore sjelfva den onde". Det skulle utan tvifvel mycket — ja mycket mer än man anar, bidraga att bringa tidens kämpande motsägelser till harmoni, om man från *alla* sidor ville efterfölja denna sats, i stället för att, såsom nu icke sällan händer, taga munnen full af väder och ropa på otro och lögn, ehuru man dervid känner ett stygn i sitt hjerta. Några finnas,

som äfven följa den kloka taktiken att — *tiga*, när de blifvit öfverbeviste om att hafva haft orätt, i stället för att ärligt *erkänna* det och *gifva sanningen rum*. Desse äro sanningens farligaste fiender, och tillika de föraktligaste. De hålla slägtet tillbaka men berömma sig af att vara helige män och apostlar.

Frågar man sig: hvarifrån har denna anda kommit? så gifvas många svar. *Små* andar hafva alltid sina små (smyg-) vägar. Men man skulle vara blind, om man icke såge, och man skulle vara oärlig, om man icke erkände, att vår svenska statskyrka (d. ä. den svenska staten) äfven har *sin* skuld i detta. Statskyrkan bildar de lärare, bland hvilka kommunal-kyrkorna (böra) få sjelfständigt välja sina själasörjare — och häri ligger en "begränsning" mot oreda och atomism — men *huru* har hon bildat dem? Från våra högsta undervisningsanstalter hafva, åtminstone under ej för längesedan förflutna tider, lärare och själasörjare utgått, som utan synnerlig ansträngning och utan att vara några mäktiga ingenier fullbordat sin theologiska bildning på 2 à 3 terminer, en bildning, som visserligen måste i någon mån kompletteras i pastoralexamen, men dock sällan sträcker sig så djupt, att den kan sägas vara en *half*-bildning. Vi veta mycket väl, att man ansett "en seminariebildning" kunna göra tillfyllest åt (bond)församlingarne, men detta är en sorglig och förderflig afväg, och följderna af dess beträdande visa sig tydliga nog för den, som har ögon att se. Man underhåller dermed blott tidens andliga sjukdom, men man botar den icke. Församlingsläraren bör kunna predika evangelium rent icke blott efter diktamen utan efter en sjelfständig öfvertygelse; och han bör vid konferenser med embetsbröder kunna säga "ett ord i sinom tid", ett sådant som träffar och *bär frukt i en klarare insigt*, i hvad som rör läran eller lefvernet. Nu hör man tyvärr icke så sällan "drafvel" från de *höga* predikstolarne —

hvad skall man då icke höra från de små, som äro långt från ljuset i en stilla skugga?

Man skall ej säga oss: det är icke så noga, det betyder icke så mycket, *om* en Kristi tjenare icke är en lärd man, icke är "full af denna verldens visdom" o. s. v., ty Kristus kan verka genom det, som ringa är. Men så sannt detta är, så obestridligt är äfven, att kristendomen icke lägger något hyende under okunnigheten och *hufvudets* enfald, att sjelfva menniskans natur och väsende fordrar, att vi alle, medan vi ännu äro på vägen, skola utveckla alla våra krafter; och bland dessa är äfven förståndet en. Man skall aldrig tro, att "skymningen är den rätta dagen"; men så tyckas visse i vårt land tro; och icke få af dem, som från Zions murar hafva *att se ut öfver hela verlden och hela menskligheten*, älska mest skuggornas obestämda spel.

Den svenska allmänheten har äfven på den sista tiden sett åtskilliga alster till och med af *theologisk* lärdom och skarpsinnighet af högst egendomlig art. Det som mest fallit i ögonen, har varit den naiva tvärsäkerhet, hvarmed man slagit "falsk" rationalism och idealism, "högfärdigt och förderfvadt" förnuft m. m. till marken med — theatervärjor. I detta afseende kan den för två år sedan öppnade skärmytslingen om helvetesläran lemna några intressanta bidrag, för att icke tala om andra företeelser, som visa, huru den med katholicismen så närbebeslägtade ny-lutherdomen, den förhårdnade dogmatismen och den sjukliga pietismen m. m. starkt beherrskat en del af våra theologers och presters medvetande. Detta förhållande måste i någon mån blifva ett annat, såvida icke det svenska folket småningom skall hemfalla under en slags katholsk hierarki och under tvånget af obskurantismens fördomar. Och detta sker icke på annat sätt än att vår theologi aflägger sitt haltande väsen, frångår den bekanta "vetenskapligheten till en viss grad", hvilken illa upphjelpes med dogmatiska fantasier, och i stället

söker att blifva en sann vetenskap i protestantisk mening, således en sådan, som har dennas bestämningar af begreppsklarhet och konseqvens, och som till sitt objekt icke blott tager konfessionen utan den kristna religionen: Guds frälsande och försonande verksamhet i menskligheten genom Kristus. Skulle en sådan theologisk vetenskap icke verka upplyftande och lifvande på hela vår prestbildning, ja vara i sann mening lika konserverande mot villomeningar och irrläror som de symboliska böckerna? Vi tro det fullt och fast, isynnerhet som de orolige i tiden *icke* hafva någon respekt för något, som blott är *auktoritet* — och i detta hänseende kan man icke med skäl beskylla dem för fiendtlighet mot protestantismen. Vi tala nu om dem, som erkänna kristendomen vara den sanna religionen, men som icke tillfredsställas af en *officiel* sanning, såvida deras förnuft icke kan godkänna den, med ett ord sådane, som visa, att menniskan icke kan släppa sig *sjelf* allraminst i fråga om religiösa ting. Allt ljus strömmar ofvanifrån: men om de väktare, som gå "på murarne", lagligen förbindas att absorbera alla de nya strålar, som tändts sedan 300 år tillbaka, så skola de, som "i staden bo" möjligen tända en vådeld, som förhärjar helgedomarne. Den sista tiden har i detta afseende synts oss vara en varningens tid.

Den bortkommenhet i det theoretiska och den afsmak, som man på vissa håll visat för förståndets upplysande i *religiösa* ting, har naturligtvis äfven sträckt sig längre: till ett halft förakt för *all* humanistisk bildning, för literatur, vetenskap och konst. Detta beklagar förf. ock med skäl, synnerligen som vår tid fäster mycken vigt vid dessa ting. När andans män visa så ringa intresse för hvad som är sprunget fram i dagen genom menniskoandens kamp och arbete, så draga sig af lätt förklarliga skäl de bildade åtminstone tillbaka från dem med misstroende. *Mensklighet* är något, som tiden svärmar för, och derföre vill den så gerna finna känslan och sinnet

för allt, som är menskligt, vaket och uppodladt hos dem, som skola sörja för det högsta: *menniskans* religiositet. Detta är så naturligt, att det icke kan klandras, isynnerhet som han, som kom i Herrans namn för att frälsa och lyckliggöra ett förtappadt slägte, helst kallade sig "*menniskones* Son". Det kristliga är så innerligt öfverensstämmande med det menskliga och tvärtom, att någon strid mellan båda, fattade i sin sanning, icke är tänkbar. Denna tanke är det tiden vill hafva theoretiskt erkänd och praktiskt genomförd. — Skola våra lärare i andanom dervid sätta sig mot tiden?

Utrymmet tillåter oss icke att vara vidlyftigare. Vi hänvisa den benägne läsaren i stället direkte till den tänkvärda skrift, som gifvit oss anledning till dessa rader, och isynnerhet skulle det glädja oss, om *alle* kyrkans tjenare i frågan om kristendomens förhållande till den menskliga odlingen delade förf:s åsigter — och utbredde dem med *lif och hänförelse*, der de kunde mottagas och uppfattas utan att förtydas.

Vi skulle då snart slippa den "andelösa andelighet", som nu icke sällan så nedtryckande inverkar på den, som "vet, på hvem han tror".

Om Dödsstraffet.

1. **Olivecrona, S. D. R. K.: Om dödsstraffet*).**
2. **Nyblæus, A.: Om statens straffrätt*).**

1.

Bland de vigtigaste företeelserna af detta års literatur framstår isynnerhet herr prof. *Olivecronas* skrift om dödsstraffet, och vi anse oss derföre förpligtade att åt den-

*) Upsala. W. Schultz. 1866. **) Lund. 1865.

samma egna en särskild uppmärksamhet, synnerligen som den berör en af de i samtidens praktiska och rättsliga lif djupast ingripande frågorna. För en sådan fråga som den om *samhällets rätt öfver individens lif eller död*, hvilken icke blott sysselsätter de lärde och fackmännen utan äfven ligger på folkens läppar, får icke en tidskrift, med den syftning som denna, vara ointresserad. Det vore att draga sig undan med skam och icke att, åtminstone med den heder, som en god vilja tillkommer, våga sig i strid för sanningen. Och då sak här gäller mer än person, våga vi hoppas, att den benägne läsaren ursäktar, om vi icke här bjuda honom på lekfulla fantasier, samt att den ärade författaren, oaktadt vår käckhet att göra anmärkningar, med glädje finner, huru hans kärlek till en god seger tändt en lika varm hos oss.

Den ärade författaren säger, att frågan om dödsstraffets upphäfvande icke blott är en rättsfråga utan en kulturfråga, och med anledning häraf låter förf. sin betraktelse från början utveckla sig till en kulturhistorisk öfversigt. Detta sätt att gå tillväga anse vi synnerligen fruktbart, emedan läsaren derigenom dels får orientera sig med de åsigter, som i verkligheten gjort sig praktiskt gällande hos olika folk under förflutna tider och dels dermed får en klarare föreställning om sin egen tids allmänna ståndpunkt i rättsväsende och särskildt i kriminallagstiftning. Den ärade förf. har dock möjligen, såvidt vi förstått honom rätt, gifvit denna kultur*historiska* betraktelse, hvilken i sanning är lika så förtjenstfull som den är betydelsefull, en för hufvudfrågans slutliga afgörande något för stor betydelse, med ett ord en bevisningskraft, som den icke eger eller kan ega. Vi antaga nemligen, såsom vi tro på goda grunder, att frågan om dödsstraffets afskaffande just såsom *rätts*fråga har sin stora kulturhistoriska betydelse — ty allt straff är enligt vår

öfvertygelse en rättande handling, hvari staten förverkligar sitt ändamål (= den formela, juridiska *rätten*) i en rättstridig vilja; och medlet måste dervid bero på ändamålet och hindret för dess förverkligande — och om ett sådant antagande är riktigt, så måste det rätta i sista hand vara den egentliga normen för rättskulturen; dess högsta lag och ändamål. Men hvad det rätta är, och hvad det såsom lag och ändamål fordrar med afseende på odlingens gång och karakter, det kan icke den historiska betraktelsen *ensamt* lära, emedan historien blott anger hvad som är eller har varit verkligt, utan den af den ärade förf. något misstrodda "theoretiska" eller filosofiska undersökningen blir slutligen oundgängligen nödvändig för frågans *fullständiga* lösning; och detta just emedan frågan är en praktisk fråga. I alla sådana är det nemligen fråga om lag och ändamål, och dessas innersta natur ligger icke helt afslöjad i den empiriska erfarenheten, just emedan de ännu icke äro der fullt förverkligade.

Vi skola nu i det följande söka att enkelt angifva det sätt, hvarpå förf. leder sin framställning till sitt mål, samt dervid framhålla några anmärkningar, hvilka vi tro otvunget skola föra oss in på en vidare utveckling af det redan i korthet antydda, hvarjemte vi slutligen skola påpeka, hvad som möjligen genom den "theoretiska" eller filosofiska betraktelsen kan vara att vinna med afseende på det vigtiga problem, som här är i fråga.

Af den i "inledningen" gjorda skizzen af dödsstraffets historia i några af de europeiska samhällena finner man, dels huru dödsstraffets nödvändighet ansetts hvila på ofelbara axiomer, och dels huru verkligen fasaväckande folkens och regeringarnes råhet varit under medeltiden och nästan ända intill våra dagar. De principer, som under medeltiden utgjorde hufvudgrunder för dödsstraffets antagna nödvändighet, voro den superstitiösa föreställningen om nödvändigheten af Guds vredes försoning med blod samt vedergällnings- och afskräcknings-principerna.

Dessa voro redan gällande i den romerska rätten, från hvilken de småningom öfverflyttats på de germaniska folkens rättsväsende. Skildringen af de gräsligheter, hvartill dessa principer fört de särskilda folken, är, ehuru af skonsamhet högst allmänt hållen, upprörande, och mot dess historiska sanning kunna vi åtminstone icke göra några invändningar. Frankrike, Tyskland och England synas hafva varit de länder, der man formligen svärmat för hvarjehanda slags afrättningar. Enligt förf:s uppgift skulle i Frankrike (enl. Coutume de Bretagne) falska myntare först *kokas* och sedan hängas. Hvarje herresäte hade sin galge, och "sjelfva formen på galgen utmärkte den värdighet, som tillkom herresätets innehafvare." I Tyskland kokades äfven stundom de olyckliga offren i olja eller styckades lefvande. Den engelska straffrätten synes nästan hafva varit mest barbarisk, och ännu i början af detta århundrade hängde man i England folk för stöld af en shilling sterl. eller ett får. Mot detta officiela slagtande började emellertid så småningom allvarliga röster höja sig, hvarjemte hela det förra århundradets skeptiska och negativa hållning gentemot den gamla ordningen i politiskt och religiöst afseende förberedde en kraftig reaktion mot de gällande åsigterna om dödsstraffet. Italienaren *Beccaria* var isynnerhet den som förmådde göra sig hörd öfver nästan hela den civiliserade verlden, i det han utgaf sitt berömda arbete om brott och straff. Det närvarande århundradet har med ifver upptagit det förras arbete; inom åtskilliga rättssamhällen är dödsstraffet redan upphäfdt, och flere utmärkte män arbeta dels enskildt och dels i förening med andra i särskildt för detta ändamål bildade sällskaper i och för dödsstraffets borttagande ur den allmänna lagen. För samma ändamål höjer äfven herr prof. *Olivecrona* hos oss sin röst.

För att orientera den svenske läsaren har förf. särskildt egnat de två första kapitlen af sin skrift åt en historisk betraktelse af åsigterna "om dödsstraffet enligt

den *svenska* lagstiftningen före och efter 1734". Af denna högst förtjenstfulla kulturhistoriska skizz erfar man många intressanta saker. Anmärkningsvärdt är, att de skandinaviska folkens äldsta kultur i fråga om straffbestämmelser för svårare brott icke visar den råhet och det barbari, som sedan under senare hälften af medeltiden och äfven långt efter denna synes hafva frodats oantastad. Såsom ledande normer i vår svenska kriminallagstiftning under medeltiden, eller till och med till 1734, återfinner man de nyss nämnda allmänna principerna om försoning med blod, vedergällning eller talion (enl. den mosaiska lagen: "öga för öga, tand för tand") samt afskräckning, hvilka principer i de öfriga europeiska länderna voro gällande under samma tid. Vi hafva således i theorien ingenting att berömma oss utaf inför fransmän och engelsmän och icke stort i sjelfva tillämpningen heller. Våra gamla lagar omtala flera olika *arter* af dödsstraff, såsom halshuggning med svärd, stegling och stening samt hängning och brännande å bål. Äfven att lefvande begrafvas omnämnes. Att man med dessa och dylika åtgärder hvarken afvände Guds vrede från land och rike eller gaf lika för lika (full vedergällning) eller verkligen afskräckte från grofva brott, var icke underligt. Man kunde med ett ord aldrig fylla principernas fordringar, emedan dessa voro i sig orimliga och motsägande, och derföre blefvo resultaterna icke bättre än de blefvo.

Efter 1734 kunna vi räkna ett nytt skede i vår laghistoria; — men beträffande dödsstraffet, så qvarstå ännu väsendtligen samma principer som under den föregående tiden. Icke mindre än omkring 70 olika brott beläggas i 1734 års lag med dödsstraff af *olika qvalifikationer*, och hufvudsyftemålet synes fortfarande vara att *afskräcka* illasinnade menniskor från missgerningar. Först med den i så många hänseenden märkvärdige Gustaf den III börjar en reaktion mot den gamla ordningen, och isynnerhet mot afskräckningssystemet. Man vågade dock icke fullt frångå

sjelfva principen, ehuru man sökte inskränka tillämpningen af densamma. Föröfrigt föreslog konungen upphäfvandet af dödsstraffbestämmelserna för trolldom, hvaremot dock deputerade af presteståndet skarpt opponerade sig, samt för barnamord, såvidt icke uppsåtet att döda var fullt bevisadt. Man hade nemligen förut på vissa juridiska præsumtioner ansett sig kunna "till skräck och varning" ådömå dödsstraff utan en sådan bevisning. Genom Kongl. förordningen af den 20 Jan. 1779 bröt lagstiftaren ännu bestämdare med de gamla föreställningarne, och från denna tid kan man räkna den på allvar ehuru blott småningom genomförda reformationen inom vår kriminallagstiftning. De qvalificerade dödsstraffen qvarstå dock länge. Först 1835 borttogs rådbråkningen, 1841 stadgandet om handens afhuggande och den döda kroppens stegling eller förbränning å bål. Det är således blott några och tjugu år sedan vi svenskar kommo ifrån det vanvettiga barbari, som ligger i de qvalificerade dödsstraffen! Men under dessa tjugu år har dock vår allmänna kultur gått framåt med raska steg, och vi kunna nu säga oss stå på samma linea som de flesta andra nationer. Enligt 1864 års strafflag är dödsstraffet icke — utom i ett fall — utsatt såsom ovilkorligt utan endast alternativt med straffarbete på lifstid.

Hvilka äro nu de resultater, hvartill den historiska betraktelsen af kriminallagstiftningens utveckling ledt författaren? — Den i 1864 års kriminallag genomförda grundsatsen, "att dödsstraff — om man undantager ett enda fall — icke vidare är utsatt såsom ovilkorligt straff utan enligt regeln endast stadgas alternativt sålunda: miste lifvet eller dömes till straffarbete på lifstid", anser förf. innebära, dels ett erkännande af att mildraude omständigheter kunna förekomma vid de allra gröfsta brott, dels att dödsstraff såsom medel att afskräcka äfven från de svåraste brott icke kan anses ovilkorligen erforderligt. Häruti instämma vi fullkomligt med den ärade förf. —

möjligen med den inskränkningen, att ett brott, hvarvid mildrande omständigheter förekomma, icke enligt 1864 års lag är det allra *gröfsta* brottet — men deremot frukta vi, att någon anhängare af dödsstraffet med goda skäl kan komma att göra sin invändning mot den slutsats, som förf. häraf ytterligare drager, nemligen att detta erkännande, *att dödsstraffet icke absolut fordras för att afskräcka från de svåraste brott*, innehåller ett medgifvande, att detta straff icke längre är en nödvändighet för "rättsordningens uppehållande." Denna konklusion måste anses felaktig, ty dess bindande kraft beror på den förutsättningen, att dödsstraffet icke har någon *annan* grund för sin nödvändighet än afskräckniagen. Vore man fullkomligt säker på att dödsstraffets förmenta nödvändighet endast hvilade på afskräckningsprincipen — ja, då behöfdes icke långa resonnementer, utan då hade man endast att påvisa den uppenbara orimligheten i denna enda grund, hvarmed naturligtvis följdens orimlighet omedelbart vore gifven. — Men nu finnas obestridligen andra (låt vara möjligen blott sken-) grunder för dödsstraffets bibehållande i den allmänna lagen än afskräckningsprincipen. Ett faktum är åtminstone att sådana blifvit framställda (jfr t. ex. *Mittermaier:* Die Todesstrafe p. 127 f.), och förrän äfven dessa grunder blifvit vederlagda, kan man aldrig på *historisk-kritisk* väg komma till ett fullt afgörande resultat — förutsatt att ett sådant kan vinnas på en sådan väg. Ett korollarium af det föregående synes det äfven vara, att förf. gått något förhastadt tillväga, när förf. vidare dragit den slutsatsen, att "nämnda erkännande (nemligen "att dödsstraffet icke absolut erfordras för att afskräcka från de svåraste brott") *måste konseqvent leda till dödsstraffets totala upphäfvande*, och ur denna synpunkt är berörde grundsats att betrakta såsom ett vunnet resultat, hvaråt man har största anledning att glädja sig" (p. 39). En kitslig anmärkare, t. ex. en envis anhängare af dödsstraffet eller en sträng logiker, kan nemligen

alltid göra den invändningen gällande, att dels afskräckningsprincipens riktighet eller oriktighet icke kan afgöra något — emedan straffet måste bero på statsändamålet och brottet — och att dels "den berörda grundsatsen" (hvarmed enligt sammanhanget ieke kan menas något annat än den i 1864 års lag genomförda grundsatsen om dödsstraffs ådömande alternativt med straffarbete på lifstid) icke utan *in*konseqvens kan tillåta dödsstraffets *totala* upphäfvande. Att dödsstraff i 1864 års lag ådömes endast alternativt med straffarbete på lifstid innebär icke, såvidt vi förstå, att detta straff är oförnuftigt eller stridande mot statens väsende (rätten) utan naturligen tvärtom, då det ju i statens namn kan ådömas; och om detta ligger i sjelfva principen om det alternativa förfarandet, så kan *denna* princip omöjligen "konseqvent" leda till ett totalt upphäfvande af dödsstraffet. En sådan argumentation kan här obestridligen göra sig gällande, hvilket vi ansett oss böra påpeka, emedan en vetenskaplig öfvertygelse allraminst i en sådan lifsfråga som denna får hvila på mindre noggrannt gjorda slutledningar.

Förf. framställer närmast efter den historiska öfversigten, hvilkens förtjenster vi tyvärr icke af bristande historiska förstudier i detta ämne nog högt kunna uppskatta, i kap. 3 af sin skrift en "pröfning af *grunderna* för dödsstraffets bibehållande." Vi skola med all kärlek till sanningen och af intresse för att gifva henne rum fästa uppmärksamheten vid denna pröfning och dess resultater.

Kap. 3, § 1, "Dödsstraffets rättmätighet".

Författaren antyder här skilnaden mellan de s. k. *absoluta* och *relativa* straffrättstheorierna och framställer mot båda några anmärkningar.

De mot de absoluta theorierna framstälda anmärkningarne måste i allmänhet anses fullkomligt bindande, så snart de nemligen rikta sig mot dem betraktade såsom

blott *vedergällnings*theorier — man må nu tänka sig en materiel eller blott formel vederläggning — men deremot saknar man en verklig vedergällning af hvad som egentligen karakteriserar dessa theorier, nemligen uppfattningen af straffet såsom sjelfändamål, och just deri skilja de sig från de relativa theorierna, hvilka anse det vara ett blott medel. En sådan vederläggning hade här varit väl på sin plats, alldenstund förf. sjelf synes i sina följande resonnementer sluta sig till de relativa theorierna. Om en sådan vederläggning hade kunnat blifva fullt *bindande*, är en fråga, som vi här lemna oafgjord för att icke inveckla oss i för stora vidlyftigheter. Vi antyda endast i förbigående, att vi fatta straffet såsom en rättande handling från statens sida, och såsom sådant är det *närmast* sitt eget ändamål, ehuru det såsom ett moment i statens allmänna verksamhet för det rätta kan i förhållande till denna anses såsom ett medel. — Tillsvidare förbigående hvad den ärade förf. yttrat om benådningen (p. 42), vända vi oss till förf:s kritik af prof. *Nyblæi* theori om dödsstraffet, emedan förf. synes förmena, att prof. Nyblæus något invecklat sig i bevisningen och kommit till resultater, som icke väl skulle öfverensstämma med den allmänna rättskänslan hos det svenska folket. I korthet anförande prof. Nyblæi argument för dödsstraffets förnuftighet inskränker sig förf. — utan att närmare granska dess *principiela* hållbarhet — till att draga några konseqvenser af åsigten i det hela, konseqvenser, hvilka vi frukta kunna bevisas vara allesammans felaktigt dragna, och hvilka naturligen i sådant fall icke äro tjenliga att verkligen vederlägga den ifrågavarande theorien. Vi hade gerna önskat säga motsatsen om denna kritik, emedan den, om den varit fullkomligt vetenskapligt bindande, hade kunnat vara snart sagdt afgörande för sjelfva hufvudfrågan, men nu tro vi, att ett vaket vetenskapligt samvete förbjuder oss att göra något sådant. Den tänkande läsaren må dock afgöra, vi vilja icke sjelfve döma. "Följdriktigt",

säger den ärade förf. "måste denna åsigt (nemligen den af Nyblæus framstälda) leda till mycken stränghet, så att de flesta *statsbrott*, *mord* äfvensom sådant vilja-dråp, der gerningsmannen haft *afsigt att döda*, men brottet skett af hastigt mod (dolo repentino), alltid måste beläggas med dödsstraff." Men enligt den antydda åsigten är dödsstraff hvarken nödvändigt eller berättigadt, förrän brottet (den fritt företagna yttre handlingen) fullkomligt bestämdt indicerat en total frånvaro af aktuelt förnuft hos brottslingen eller med andra ord bestämdt visat, att förnuftet icke alls har *någon* makt öfver hans vilja och dess yttringar, så att han "icke bär aktning för något slag af menskliga rättigheter." I fråga om statsbrott är nu detta icke så lätt att afgöra; och hvad beträffar dråp i bråd skilnad, så kan staten aldrig förvissa sig om den rena afsigten att döda, emedan sjelfva begreppet af bråd skilnad (dolus repentinus) innebär andra momenter än ren afsigtlighet med en handling. Prof. Nyblæus skiljer, såsom vi bestämdt veta, mellan dolus præmeditatus oeh dolus repentinus, samt fordrar, att det sednare skall straffas lindrigare än det förra. Skälet är naturligtvis, att brott, som begås i hastigt mod, är en produkt af tvenne samverkande faktorer, nemligen den relativt ofria, hänförande affekten och den fria och afsigtliga viljan, och att derföre hvarken lagstiftaren eller domaren kan antaga, att viljan till ett sådant brott varit fullt verklig och fri eller afsigtlig hos den, som begått det. — Vidare säger den ärade förf. att "likaså måste denna åsigt (nemligen Nyblæi), följdriktigt genomförd, *förklara benådning vid alla dessa brott alltid vara oförnuftig eller stridande mot statens pligt*"; men äfven detta torde vid närmare påseende befinnas vara en felaktigt dragen slutsats, hvilken således ingenting afgör eller bevisar. Enligt prof. Nyblæi theori kunna och böra benådningar komma i fråga vid hvarje brott, om hvilket det å ena sidan icke är bevisadt, att alla eller flera af de momenter, som lagstiftaren vid straffets ut-

sättande har tänkt sig såsom hörande till brottets begrepp och fullständighet, verkligen deruti saknas; men om hvilket det å andra sidan icke heller är bevisadt, att alla de nämnda momenterna verkligen förefinnas, så att den brottslige icke utan fara för orättvisa kan i enlighet med lagen straffas fullständigt. I alla sådana fall måste monarken i staten, såsom dess personifierade rättssamvete, vara berättigad och förpligtad att uppträda såsom benådande, d. v. s. såsom icke blott dömande utan äfven för det särskilda fallet lagstiftande, hvarigenom en högre och säkrare rättvisa kan vinnas än den, som är möjlig för domaren, hvilken måste hålla sig till den positiva lagens abstrakta bestämmelser, hvilka möjligen icke fullkomligt passa för det i fråga varande särskilda fallet. — Detta står icke i strid med den af prof. Nyblæus framstälda åsigten utan är tvärtom deraf en nödvändig följd. Sjelfva benådningsrätten innebär således ingen negation af rättvisa utan är tvärtom ett korrektiv mot orättvisa i ett visst konkret fall. Benådningen blir ej heller blott en akt af "godtycke" (p. 111), ej heller leder den med nödvändighet till en "decimation", såsom förf. säger (p. 110), för att "gifva en gärd åt dogmen om dödsstraffets nödvändighet". — Slutligen säger den ärade förf., att "det torde kunna sättas i fråga, om icke enligt denna theori äfven *försök* till förräderi, mord och viljadråp måste ådraga gerningsmannen dödsstraff; ty om också vid ett fulländadt försök den rättsstridiga effekten af någon orsak uteblifvit, har den brottslige dock obestridligen begått en handling, som röjer, att han alls icke bär aktning för något slag af menskliga rättigheter." — Men äfven denna förmenta konseqvens torde kunna visas vara mindre nödvändig. Såväl prof. Nyblæus som den Boströmska filosofiens upphofsman liksom alla denna filosofis anhängare fasthålla såsom något obestridligt, att hvarken lagstiftaren eller domaren kunna direkt inträngа i brottslingens inre och der *omedelbart* lära känna viljans beskaffenhet, eller be-

skaffenheten af principen för den brottsliga handlingen, utan de måste sluta sig till denna ifrån de verkningar, i hvilka hon yttrat sig, och till hvilka hon varit orsak inom vår verld. Men just derföre kunna de icke heller få taga för gifvet, att den brottsliga viljan har varit riktad på annat eller mera, än hvad hennes verkningar utvisa, och alltså kunna de ej heller rätteligen för något annat eller mera än detta få straffa henne. Om och huruvida den brottslige verkligen åsyftat en större verkan än den, som inträffat, det kan han endast sjelf med säkerhet afgöra och gifva tillkänna; men egen bekännelse kan och får icke kriminela frågor gälla såsom *bevis*. Särskildt får domaren väl aldrig i sådana fall grunda sin dom på endast *sannolika* förutsättningar och slutledningar, då alla sådana, hur sannolika de föröfrigt må vara, dock aldrig kunna medföra objektiv visshet. Det kan således ej anses vara så "obestridligt", att ett förhindradt brott visar, att den brottslige icke har aktning för något slag af menskliga rättigheter, ty om ej ett yttre hinder afbrutit handlingen, så är det *möjligt*, att den brottslige hade gjort det sjelf.

Vi hafva måhända varit onödigt vidlyftiga i gendrifvandet af förf:s kritik af prof. Nyblæi åsigter; men denna kritik har för förf:s egna meningar en icke så ringa betydelse, och vårt förfarande torde derigenom kunna rättfärdigas. Villigt erkännes dock, att prof. Nyblæi theori icke härmed är gjord osårbar; men anfallen mot densamma torde böra riktas mot en ömtåligare punkt och genomföras på ett annat sätt.

Vända vi vår uppmärksamhet till förf:s kritik af de relativa theorierna, hvilka anse straffet vara ett medel, så finna vi huruledes förf. på goda skäl förkastar den gamla afskräckningstheorien — förnämligast theoretiskt utbildad genom *Feuerbach* — hvilken theori är orimlig och förnuftstridig, emedan staten icke har till uppgift att injaga skräck utan endast att förverkliga den juridiska rätten, och hvilken ej heller har rätt att anse sina medlemmar för annat än välsinnade (boni viri), sålänge de icke verk-

ligen satt sig i strid med hans verksamhet och ändamål. För öfrigt kan det, såsom författaren säger, icke vara förnuftigt att blott såsom ett *medel* att afskräcka från brott betrakta aflifvandet af en menniska, hvilken eger ett förnuftigt ändamål i sig sjelf. Hvad beträffar de andra två relativa theorierna, nemligen den s. k. præventionstheorien, enligt hvilken straff är att fatta såsom tvång mot ett i framtiden befaradt brott, och nödvärnstheorien, enligt hvilken straffet i första hand är att fatta såsom ett sjelfförsvar eller nödvärn från statens sida, så synes den ärade förf. visserligen med bestämdhet förkasta dem, men dock utan att här på ett fullständigt sätt bevisa, att staten verkligen icke kan, eller får i sin positiva lagstiftning hylla dem. Det heter visserligen, att det "icke är förnuftigt att beröfva en menniska lifvet allena för att försäkra sig mot nya brottsliga tilltag från hennes sida, då staten har utväg öppen att inom fängelsets murar göra henne helt och hållet oskadlig" (p. 43); men härvid måste man dock, såvidt man vill vara ärlig, observera, att den ärade förf. dels lemnar oafgjordt, huruvida theoriens uppfattning af sjelfva straffets *ändamål* (att förekomma och värna mot brott) är felaktig eller ej — och sålänge är det naturligtvis svårt att bestämma om förnuftigheten eller rättmätigheten af ett visst straffmedel — och dels utan bevis antager såsom en afgjord sak, att lifstidsfängelse verkligen kan "ersätta" dödsstraffet (fattadt såsom prævention eller nödvärn), eller att lifstidsfängelse verkligen gör brottslingen helt och hållet oskadlig. Härom tvistar man ju ganska mycket ännu i dag. Men dessa små anmärkningar må vi emellertid lemna i sitt värde, ty förf. har tydligen icke gjort anspråk på att "theoretiskt" vederlägga straffheorierna, utan förf. har i stället velat praktiskt behandla dem, hvarföre äfven förf. i den följande § åter upptager dem till en mera vidlyftig och omfattande skärskådning. — Här åter stannar förf., efter att med några ord hafva vidrört den s. k. moraliska förbättringstheorien samt *Mitter-*

maiers åsigt, vid den tanken, "att staten, såsom en förnuftig personlighet af högre ordning än individen, måste ega rätt att använda alla medel, som stå honom till buds till rättsordningens uppehållande, följaktligen äfven att uppoffra lifvet på en samhällsmedlem, *om nemligen detta är absolut nödvändigt för statsändamålet*", hvarföre ock dödsstraffets rättmätighet, hvarom denna § handlar, helt och hållet måste bero på dess nödvändighet för statsändamålets uppnående (p. 44 f.).

Kap. 3, § 2, "Dödsstraffets föregifna nödvändighet".

Om dödsstraffet kan vara nödvändigt för statsändamålet, så måste denna nödvändighet, enligt förf:s tanke, bero af endera af följande trenne orsaker, nemligen:

a) att dödsstraffet kraftigare än något annat straffmedel anses afskräcka alla brottsligt sinnade personer från begående af brott;
b) att dödsstraffet befriar samhället från faran af nya brott från den lifdömdes sida, samt
c) att åt Staten, likasom åt individen, måste tillerkännas nödvärnsrätt.

Den ärade förf. fäster sig nu vid hvar och en af dessa nödvändighetsorsaker särskildt, och får härvid anledning att framställa de i kulturhistoriskt och statistiskt hänseende så intressanta tabeller, hvilka upptaga nära en tredjedel af hela boken (p. 51—101). Att afskräckningsprincipen icke kan vara dödsstraffets rättsgrund är redan i det föregående antydt och behöfver här icke ytterligare påpekas. Svårare är att på ett fullt bindande sätt vederlägga det andra motivet för dödsstraffet, då det ju icke kan nekas, att detta straff verkligen *så som intet annat* befriar staten från faran af nya brott från den lifdömdes sida. Det tredje motivet torde väl vara något lättare att komma ifrån, emedan nödvärn aldrig kan sägas vara ett juridiskt *straff* i egentlig mening, utan endast en hand-

ling af våld mot våld. — Att här fullständigt genomgå innehållet af förf:s resonnementer i denna § är oss omöjligt, och vi hänvisa derföre den benägne läsaren direkt till den läs- och tänkvärda skriften sjelf. Ett särskildt intresse ega alltid de nyss omnämnda tabellerna. De med stöd af dessa dragna slutsatserna (p. 101 f.) kunna naturligtvis aldrig vara fullt afgörande för frågan om dödsstraffets *totala* borttagande ur den allmänna lagen. Med afseende på denna fråga blifva de aldrig mer än *sannolikhets*slut, hvilket ock af förf. synes erkännas. I allmänhet torde vi icke begå någon orättvisa, om vi säga, att förf:s resonnementer i denna § endast leda till sannolikhetsslut — härifrån undantaga vi dock hvad som yttras om afskräckningen — och man sväfvar alltid i någon ovisshet om huru man skall upptaga de resultater, hvartill förf:s betraktelse i denna § må anses hafva ledt, ja man tvingas ännu enligt vårt förmenande att ytterligare fråga, huruvida dödsstraffen äro alldeles förkastliga, ty den ärade förf. kriticerar visserligen de tre principerna eller de tre orsakerna, hvarpå deras nödvändighet (och således deras rättmätighet) skulle bero, men fasthåller dock, att de (dödsstraffen) både "hafva varit och ännu kunna vara rättmätiga straff" (p. 45, 128). Men på hvilken *rätts*grund skulle då denna rättmätighet bero? Naturligtvis på nödvändigheten; — men nödvändigheten beror på de tre orsakerna (jf. ofv. p. 58), och dessa orsaker bevisas vara blott skenorsaker, dels theoretiskt: i kritiken af de relativa theorierna, och dels praktiskt: i den särskilda öfversigt, som meddelas fr. p. 46—128. Hvad skall man sålunda tro? Svårigheten kommer väl deraf, att förf. synes vilja lägga straffets väsende uti att vara ett *skydds*medel i första hand, och då beror naturligtvis dödsstraffets rättmätighet på nödvändighetens kraf för ögonblicket, och denna åter på den hotande faran, och faran slutligen på det tillfälliga tillståndet. Detta sista blir således den yttersta grunden för dödsstraffets rättmätighet; och deraf

förklaras förf:s åsigt, att frågans lösning beror på det *allmänna kulturtillståndet* (p. 45). Men kunde det få anses såsom fullkomligt otvifvelaktigt, att dödsstraffen i *första hand* äro till för att vara skyddsmedel mot rättsordningen hotande *faror*, och att deras nödvändighet och rättmätighet beror af det vexlande kulturtillståndet, så frukta vi mycket, att det kan ledas i bindande bevis, att 1864 års principer, fullt *konseqvent* genomförda, äro de enda riktiga och för statsändamålet och rättsordningen fullkomligt tryggande. Ty först och främst kan döden såsom skyddande straffmedel aldrig "ersättas" af någonting annat (t. ex. fängelse), ty alla andra medel tillintetgöra ej såsom dödsstraffet sjelfva möjligheten för brottslingen att undkomma och förnya sina brott — ja han kan tänkas hafva förmåga att i sjelfva fängelset iterera dem — hvilket som bekant just föranledt 1864 års lag till att göra undantag från stadgandet om det alternativa förfarandet; och för det andra innebär kulturstadiet ingen verklig garanti för att det skall vara lika i dag och i morgon, i år och under nästa år o. s. v., utan snarare tvärtom, emedan det är ett moment i den menskliga utvecklingen i sin helhet och såsom sådant vexlande och föränderligt. Det mest praktiskt-kloka synes under sådana omständigheter vara att bibehålla 1864 års lags stadgande om det alternativa förfarandet, ty då har staten alltid tillfälle att lämpa sina straffdomar efter situationens olika fordringar utan att någonsin behöfva göra lex in casu. Ett strängt och fullt konseqvent fasthållande af hvad som ligger i förf:s förutsättningar om dödsstraffets beroende på kulturtillståndet m. m. torde således leda till något helt annat än dödsstraffets *totala* upphäfvande, hvilket af förf. fordras. Den enda tänkbara utvägen vore, att staten tillfrågade sina medlemmar, huruvida de hade något mot, att han endast ofullkomligt skyddade dem; och om de då af någon humanitetskänsla medgåfve en sådan proposition, så

kunde staten visserligen experimentera, — men huruvida han gjorde det med rätt, lemna vi derhän.

Men huru skall en sådan konseqvens undvikas, om den kan undvikas? Endast genom en riktig uppfattning af sjelfva problemet.

Man har börjat draga i tvifvelsmål, huruvida dödsstraffet verkligen är ett rättmätigt straff, och man vill hafva det borttaget ur den allmänna lagen. Men för att något sådant skall kunna ske genom statens eller *rättssamhällets* åtgöranden, och för att man särskildt hos oss svenskar skall kunna gå utöfver 1864 års principer, fordras ovilkorligen, att man skall gå utöfver den historiska erfarenheten i detta fall och söka sin ledning af något, som är af denna oberoende. Den föreliggande frågan måste med ett ord i första hand fattas såsom en *rättsfråga*. Först derigenom blir uppgiften klar och lösningen af tvistepunkten möjlig. Förf. invänder möjligen med Mittermaier, att då det är fråga om straffmedel, så måste man ovilkorligen hålla sig till erfarenheten; man måste i allmänhet vid upprättandet af straffskalan och vid dennas tillämpning i hvarje särskildt fall pröfva graden af brottslingens odling; och man måste slutligen taga lärdom af historien, som visar, att straffbestämmelserna under tidernas lopp varierat i oändlighet med kulturtillståndet hos de särskilda folken. Vi erkänna äfven det fullt berättigade i en sådan invändning, så snart det nemligen gäller de relativa straffbestämmelserna eller sådana straffmedel, *som kunna stegras*. Men döden har inga grader, den är ett absolut betagande af såväl lusten som förmågan hos den brottslige att på något sätt skada rättssamhället. Men om dödsstraffet på detta sätt är alldeles ensamt i sitt slag, om det med ett ord kan kallas för ett absolut straff, så måste man fasthålla, att det antingen i *sig* är berättigadt (naturligtvis dock med förutsättning af den högsta möjliga brottslighet), då det påtagligen äfven måste vara det under *alla* kulturstadier, eller ock att det i *sig*

är oberättigadt, då det, såsom man lätt bör kunna inse, under inga kulturperioder kan vara rättsligt nödvändigt eller sannt berättigadt, om det än under vissa sådana (såsom t. ex. under medeltiden) må anses bafva haft en på bristande insigt i statsändamålets fordringar och straffets begrepp beroende *historisk* (men relativt oberättigad) nödvändighet. Om detta erkännes, och om uppgiften härmed är klart och tydligt fattad, så följer det rätta förfaringssättet af sig sjelft. Den historiskt kritiska betraktelsen blir naturligtvis af öfvervägande kulturhistorisk betydelse, tjenande till att sprida ljus öfver tillståndet under förgångna tider och öfver den punkt, hvarpå vår egen tid står — och häri har den ärade förf. inlagt en förtjenst, som står öfver vårt beröm — men den theoretiska (l. filosofiska) betraktelsen, till hvilken förf. synes hysa ett så afgjordt misstroende, har att med stöd af den förra, eller med en genom densamma vunnen insigt om hvad som redan är genom den positiva lagen förverkligadt, uppvisa, huruvida dödsstraffet i sig är orimligt och oförnuftigt — d. v. s. huruvida döden såsom straffmedel står i någon inre motsägelse med straffet såsom en statens rättshandling — eller ock huruvida något sådant icke är händelsen. Kan det förra bevisas, då måste dödsstraffet af en förnuftig lagstiftare genast borttagas ur den allmänna lagen; men kan det åter icke bevisas, utan skulle man tvärtom nödgas erkänna, att vissa hinder för statsändamålets förverkligande d. v. s. vissa brott och vissa brottsliga viljor äro af den beskaffenheten, att döden är det enda medel, som fullt svarar emot straffets ändamål, då kan en förnuftig lagstiftare icke på grund af det tillfälliga kulturtillståndet för dagen *totalt* upphäfva dödsstraffet. Härvid är den vigtiga frågan enligt vårt förmenande ställd på sin rätta point, och härmed anse vi oss äfven hafva påpekat den egentliga svårighet, hvarmed hela förf:s framställning af ämnet besväras; ty om det sagda eger någon giltighet, så är det fullkomligt säkert, att "dödsstraffets

afskaffande“ *icke* “måste betraktas *mera* ur synpunkten af en kulturfråga än en rättsfråga“ (p. 119).

Men hafva vi nu på vårt närvarande kulturstadium en sådan insigt i statsändamålets, brottets och straffets sanna betydelse, att vi både kunna och böra totalt upphäfva dödsstraffet? Enligt vårt förmenande är denna fråga af en allt för djup natur för att kunna lösas med några vanliga fraser. Vi bekänna dock, att vi med de varmaste sympatier omfatta de resultater, som den ärade förf. söker att vinna genom sina betraktelser, oaktadt vi icke kunnat gilla den väg, hvarpå de sökas, att vi lifligt tro, att den allmänna opinionen verkligen ledes i ett riktigt spår, när den uppreser sig mot den gamla föreställningen om dödsstraffets nödvändighet och rättmätighet; och vi skola derföre, jemte det vi något närmare fästa uppmärksamheten vid den sista delen af förf:s skrift, hvilken handlar om “grunderna för dödsstraffets borttagande ur den allmänna lagen“ (p. 128—151), söka att, så godt vi kunna, rättfärdiga dessa sympatier och denna tro.

2.

I det föregående hafva vi lemnat en kort kritisk framställning af en del af herr prof. Olivecronas skrift om dödsstraffet, hvarvid antyddes, dels att förf:s förutsättningar och resonnementer om straffets egentliga ändamål samt om det vexlande kulturtillståndets betydelse i och för afgörandet af dödsstraffet rättmätighet konseqvent måste leda till något annat än dödsstraffets totala upphäfvande, och dels att ett sådant totalt upphäfvande af dödsstraffet endast kan motiveras deraf, att dödsstraffet kan visas vara inom sig orimligt, så att döden såsom straffmedel står i en inre, olöslig motsägelse med straffets egentliga ändamål. Vi uttalade såsom vår öfvertygelse, att en sådan inre motsägelse förefinnes, och vi hafva nu att derom något yttra oss. För att göra framställningen af

herr Olivecronas skrift fullständig, fästa vi dock först uppmärksamheten vid

Kap. 4. Grunderna för dödsstraffets borttagande ur den allmänna lagen.

Prof. Olivecrona säger först (§ 1), att "dödsstraffet är icke vidare nödvändigt för den allmänna rättssäkerhetens betryggande" och söker att bevisa sanningen af denna sats ur erfarenheten. Det måste dock erkännas, att förf. medgifver, att erfarenheten ännu icke gifvit stöd för mer än *sannolikheten* af det antagandet, att dödsstraff kan fullständigt ersättas af straffarbete på lifstid; men förf. antager likväl, att problemet skulle kunna lösas genom att för en tid af 10—20 år suspendera detta straff. Att härvid emellertid en mängd svårigheter möta, torde knappt behöfva antydas. Huru skall man verkligen kunna afgöra, om ingen fara under denna tid varit för handen; huru skall man kunna skilja olika orsaker från hvarandra, så att man icke dömer orätt öfver verkningarne, och slutligen, hvilket är den största svårigheten, huru skall man genom en suspension af dödsstraffet kunna afgöra, huruvida staten handlar *rätt*, när han icke vid vissa brott tillämpar dödsstraffet? Denna svårighet berör den ärade förf. icke. Mot hvad vi här yttrat invänder förf. troligen, att, om erfarenheten visar, att brotten icke ökas, oaktadt dödsstraffet suspenderas, dödsstraffets förmenta nödvändighet dermed är vederlagd; och är det icke nödvändigt, så är det icke rättmätigt; och man behöfver sålunda icke vara villrådig om, huruvida staten handlar rätt, när han icke vid vissa brott tillämpar dödsstraffet. — Men härvid är noga att märka, att denna argumentation hvilar på den af förf. aldrig bevisade förutsättningen, att straffen i första hand äro skyddsmedel mot rättsordningen hotande faror, och att dödsstraffets nödvändighet, hvarpå dess rättmätighet skall bero, i den menin-

gen är en *yttre och tillfällig*, att den hvilar på rättssamhällets oförmåga att hålla ordentliga fängelser eller att på annat sätt skydda sig. Men en sådan nödvändighet kan icke göra dödsstraffet sannt berättigadt. Om sjelfva straffets begrepp skola vi nämna några ord sedan; här påpeka vi endast, att det äfven måste finnas en inre (rättslig) nödvändighet i dödsstraffet, såvidt det nemligen skall kunna försvaras, ty döden är ett sådant straffmedel, som icke med något annat kan jemföras, samt är af den beskaffenheten, att det antingen vid vissa brott är i sig berättigadt — oberoende af det vexlande kulturtillståndet — eller ock i sig är orimligt och stridande mot sjelfva straffets ändamål. Förf. åter antyder, att dödsstraffet stundom är nödvändigt och rättmätigt — såsom t. ex. på låga kulturstadier eller i tider af anarki och upplösning — och stundom icke, såsom t. ex. när kulturtillståndet är godt, och när staten har goda fängelser. Felet är, att förf. sätter samma nödvändighet, som kan sägas tvinga till *nödvärn*, såsom grund för rättmätigheten af ett visst medel att juridiskt *straffa*. Men nödvärn och straff äro två skilda saker. Dessutom måste, såsom vi upprepade gånger sagt, straffet bero på statsändamålet och brottet — om ett rättssamhälle icke finnes, så finnes ingen rättande handling, intet straff, och om intet brott förekommer, så finnes intet orätt att rätta — och sjelfva straffmedlet (här: döden) måste vara sådant, att det öfverensstämmer med straffets ändamål och sådant, att det just passar för detta eller detta brott, så att ej den straffande verksamheten stannar under sitt mått eller skjuter öfver det. Om det nu finnes vissa brott, eller till och med blott ett brott, som är af den beskaffenheten, att förintelsen är det enda straffmedlet, som fullt passar — ja då är straffmedlet rättsligt nödvändigt, kulturtillståndet må i allmänhet vara hur förträffligt som helst, och fängelserna må vara fullkomliga i alla delar, men i andra fall är det icke nödvändigt såsom *straff* och icke heller rättmätigt. Således:

dödsstraffets nödvändighet har sin innersta rot i dess rättmätighet, och endast det rätta är i egentlig mening nödvändigt för ett rättssamhälle. Härmed tro vi oss dels hafva vederlagt förf:s förutsatta invändning och dels hafva påpekat, hvarföre vi måste anse förf:s påstående, att "dödsstraffet icke vidare är nödvändigt för rättsordningens uppehållande", såsom ännu till sin riktighet obevisadt. Skälet är naturligtvis att söka i det missgrepp förf. gjort, när förf. antagit frågan vara i första hand en kulturfråga och icke en rättsfråga. Derföre saknar man i förf:s framställning någon bestämd redogörelse för statsändamålets, brottets och straffets begrepp, och sålänge denna brist förefinnes, är problemets lösning blott en — förhoppning.

Prof. Olivecrona säger ytterligare i § 2, att "dödsstraffet medgifver ej utan grymhet att, då försvårande omständigheter förekomma, kunna lämpas efter brottet." Häremot kunna anhängarne af dödsstraffet (t. ex. prof. Nyblæus) rikta den anmärkningen, att dödsstraffet icke behöfver och icke får hafva några gradationer, emedan det rättsligen endast kan användas vid sådana brott, som uppenbarligen häntyda på en *total* frånvaro af verkligt förnuft hos brottslingen; och då den totala frånvaron af förnuft icke kan hafva några grader, så behöfver dödsstraffet ej heller hafva några sådana. Detta resonnement föra åtminstone anhängarne af dödsstraffet, och det finnes hos förf. icke vederlagdt, så vidt vi kunnat se. Deremot antyder förf., att vid straffarbete på lifstid möjligheten af en mängd gradationer förefinnes (p. 140) såsom t. ex. "mer eller mindre strängt arbete, bättre och sämre fångkost o. s. v." Härom kan utan tvifvel mycket sägas. Vi måste inskränka oss till att blott anmärka, att staten icke har rätt att på något sätt så behandla sina lifstidsfångar, att deras lif derigenom förkortas t. ex. genom öfveransträngning eller genom dålig föda m. m. dylikt, ty derigenom handlar han otvifvelaktigt mycket mera barbariskt, än när han i ett ögonblick aflifvar en brottsling. Straff-

arbete och lifstidsfängelse kunna icke graderas i oändlighet, utan med afseende på dem måste äfven en gräns, ett högsta mått, sättas, och då medgifva de lika litet som dödsstraffet någon rättslig utväg att lämpa behandlingen efter försvårande omständigheter.

Det heter vidare i § 3, att dödsstraffet *kan* drabba en oskyldig, och en upprättelse blir då *icke* möjlig. Denna grund för dödsstraffets borttagande ur den allmänna lagen är utan tvifvel förestafvad af en aktningsvärd humanitetskänsla, men den är dock i sjelfva verket ganska barnslig och naiv. Icke är det dödsstraffets fel, om det icke användes, när det verkligen bör användas. Det är visserligen en olycka, om en oskyldig blir straffad med döden, men det bevisar icke det allra ringaste, att dödsstraffet i och för sig, och när det användes på en verkligt skyldig, är orättmätigt och stridande mot statsändamålet. Hur många fångar hafva icke oskyldigt lidit lifstidsfängelsets qval. Icke vill väl förf. *derföre* påstå, att lifstidsfängelset bör totalt upphäfvas! Och om en fånges oskuld upptäckes t. ex. efter 10 eller 20 år, så är det för staten komplett omöjligt att gifva någon full upprättelse. Frihetens förlust betalas icke med guld eller ärenställen. Förf. utbrister (p. 145): "om en sådan *möjlighet* förefinnes, *att en oskyldig kan komma att afrättas*, är det välbetänkt att bibehålla en straffart, hvarmed denna möjlighet är förknippad, blott för att genom en afrättning då och då söka afskräcka från brott?" Oaktadt vi äro lifligt öfvertygade, att dödsstraffet med rätta bör afskaffas, se vi oss dock tvungna att anse denna fras sakna allt vetenskapligt, vare sig juridiskt eller filosofiskt, värde, och synnerligen förundrar det oss, att förf. här liksom äfven på andra ställen synes hafva så svårt att komma ifrån den föreställningen, att dödsstraffen äro till blott och bart för att afskräcka från brott.

I § 4 framhålles, att "dödsstraffet utestänger möjligheten för den lifdömde att genom ett förbättradt lef-

verne försona sig med samhället". — En förvånande, vi ville säga, obetänksamhet att draga slutsatser gör sig på många ställen i förf:s skrift gällande och så äfven till en del här. Förf. förmenar, att dödsstraffets bibehållande i lagen innebär "en afvikelse från principen, att straffet skall lända till den sakfäldes förbättrande". Med förbättrande menas här enligt sammanhanget *moraliskt* förbättrande. Men att dödsstraffet icke genom att det står qvar i lagen *omöjliggör* en fånges eller lifdömds moraliska förbättring, torde utan svårighet inses af hvar och en, som vet hvad som menas med en sådan. Det är äfven ett faktum, att många varit moraliskt förbättrade i det ögonblick de gått till döden, ehuru naturligtvis denna förbättring icke haft sin grund i dödsstraffet. Förf. säger visserligen, att den moraliska förbättringen kan endast ådagaläggas genom handling; men icke är väl handlingen bunden vid *denna* sinnliga existensform, så att den icke i en annan verld kan förekomma, och föröfrigt har ju staten med *sitt* straff icke att åsyfta moralisk utan juridisk rättelse och förbättring. Detta synes förf. aldrig fästa sig vid. Något riktigt ligger dock obestridligen under förf:s resonnement här. Det är nemligen känslan af den motsägelse, som af förf. här antydes ligga i aflifvandet af en moraliskt förbättrad person. Den moraliskt rättade bör nemligen icke kunna tänkas vara i strid med den formela juridiska rätten, och om straffet till sitt begrepp är rättelse, så är det påtagligen en orimlighet att aflifva en, som icke vidare är till sin vilja riktad emot statsändamålet. Denna motsägelse utgör en svår instans mot theorien om dödsstraffets nödvändighet och vederlägges enligt vårt förmenande icke af det vanliga argumentet, att staten icke har någon *garanti* för att förbättringen är verklig och fortfarande, och att staten endast genom att släppa brottslingen lös och låta honom försöka sig kan öfvertyga sig om, att han utan fara kan återge honom sin verkningskrets inom samhället; — hvilket dock icke kunde ske

utan att göra de andra samhällsmedlemmarne till experimentalfält för sådant (jfr Nyblæus a. st. p. 24). Staten har aldrig någon sådan verklig garanti, när han ger någon brottsling lös. Han stödjer sig vid *hypothesen*, att straffet verkligen rättat, och de laglydiga blifva alltid i mer eller mindre mån experimentalfält.

I § 5 påpekar förf. huru dödsstraffet verkar demoraliserande på massan af folket. Vi dela gerna de åsigter, som förf. här uttalar; men en envis anhängare af dödsstraffet kan invända, att det är *sättet* hvarpå afrättningen exeqveras, och icke sjelfva afrättningen såsom sådan, som verkar demoraliserande. Och *om* dödsstraffet i sig är rättmätigt — motsatsen har af förf. icke blifvit bevisad — så borde väl exekutionen kunna så inrättas, att den väl bibehåller sin offentliga karakter, men icke derföre retar massans sinnliga passioner. Äfven i denna § berör förf. på ett verkligen gripande sätt (p. 150) den inre motsägelse, hvarom vi nyss ofvan talade, men det rätta ordet kommer aldrig fullt fram, och det kan icke heller göra det, ty förf. snärjes redan från början i de svårigheter, som härflyta af missuppfattningen af sjelfva problemet i sin helhet. De argumenter, som förf. i denna sista § framhållit gälla dödsstraffet under alla tider, men ändå kan det understundom vara rättmätigt! Detta är Achilleshälen. Förf. afslutar sin pröfning af grunderna för dödsstraffets borttagande samt säger sig "efter nogaste öfvervägande af allt, som kan sägas för och emot detta straff" hafva kommit till den öfvertygelsen, att dödsstraffen hos oss svenskar böra försvinna. Vi hafva angifvit gången af förf:s betraktelse öfver ämnet samt sökt visa, huruledes förf:s stora förtjenst ligger i det bidrag till vår kulturhistoria, som han lemnat, men huruledes förf. dels icke verkligen vederlagt den af prof. Nyblæus framställda theorien för dödsstraffets bibehållande och dels genom sitt misstroende till den "theoretiska" betraktelsen låtit narra sig att missuppfatta sjelfva problemet och dermed äfven

att göra förutsättningar, hvilka konseqvent utvecklade ovilkorligen måste leda till helt andra resultater än de af förf. förfäktade. Särskildt hafva vi i denna artikel påpekat några af de svagheter, som förefinnas i de angifna grunderna för dödsstraffets borttagande ur den allmänna lagen. Skriften, hvilken alltid har sin stora betydelse, derför att den uppkastat den vigtiga frågan och från historisk-praktisk synpunkt behandlat den, afslutas med några notiser om "huru åsigten om dödsstraffets upphäfvande vunnit anhängare." (Kap. 5.).

Då vi i det föregående påpekat vigten af prof. Nyblæi theori och antydt såsom en brist, att prof. Olivecrona icke verkligen vederlagt densamma, så synes det oss icke vara ur vägen att egna den en något närmare uppmärksamhet, synnerligen som den utgör en betydelsefull insats i utvecklingen af vår rättsfilosofi. — Prof. Nyblæus säger i den afhandling, hvars titel vi ofvan anfört, att det egentliga statsändamålet är den formela juridiska rätten, mot hvilken bestämning vi måste antaga, att ingen har någon graverande anmärkning att göra. Vidare säger han, "att brott är hvarje sådan af en bland statens individuela medlemmar fritt företagen yttre handling, som hos honom indicerar en för det i och genom lagarne bestämda statsändamålets uppnående farlig princip, vare sig att denna ligger uti en förnuftsstridig, sinnlig vilja eller i en felaktig theoretisk öfvertygelse". Härom anse vi ej heller, att meningarne kunna vara synnerligen olika. Det återstår att se till hvad som rätteligen bör menas med straff. Bekant är, att prof. Boström med synnerlig ifver framhållit, att straffet i juridisk mening är en statens *rättande* handling och icke någon yttring af hämd eller vedergällning. Denna uppfattning (af prof. Boström klarast och fullständigast angifven i "Anmärkningar om Helveteläran", 3 uppl., p. 25) antages äfven af prof. Ny-

blæus. Från juridisk synpunkt måste han konseqvent anse straff vara en sådan statens handling, hvarigenom staten rättar en förnuftsstridig vilja eller i en sådan förverkligar sitt ändamål: den juridiska rätten. Denna fattning af straffet synes prof. Nyblæus dock, såsom det tyckes i strid med sig sjelf, frångå, när han säger, att straffets ändamål är att vara ett nödvändigt *skyddsmedel* för statens förnuftsgiltiga intressen och rättighetnr (p. 18). Det kan i första ögonblicket synas mången besynnerligt, att vi fästa oss vid denna inkonseqvens, men om man blott fasthåller, att straffet är en rättande handling af staten, så inser man lätt, att dess bestämning af att vara skyddande för rättsordningen och för de inom samhället välsinnade medborgarne är en *sekundär* bestämning, som visserligen är en nödvändig följd af sjelfva straffets begrepp, men dock icke får sättas i dettas ställe. Ty om man låter förleda sig till denna begreppsförvexling, så insnärjer man sig i motsägelser, likartade med de som besvära prof. Olivecronas skrift. Man kan nemligen icke, om man säger, att straffet i första hand är ett skyddsmedel, deraf draga den slutsatsen, att det med nödvändighet är en rättande handling, d. v. s. en sådan, hvari staten i förhållande till en brottslig vilja förverkligar sitt ändamål eller det juridiskt rätta, och man kan vidare enligt vårt förmenande icke konseqvent undgå att komma till de resultater, hvartill prof. Nyblæus blifvit förd, nemligen till antagandet af dödsstraffets nödvändighet och rättmätighet, ty är straffets *första* uppgift att vara ett skydd mot hotande faror, så finnes intet medel i verlden som kan "ersätta" dödsstraffet. Att antaga något sådant är orimligt. Döden, eller förintelsen af den sinnliga existensen, är ett straffmedel, som är alldeles ensamt i sitt slag, och det som är ensamt i sitt slag det kan tydligen aldrig fullt ersättas af något annat. För den som vill bevisa, att dödsstraffen äro olämpliga och orättmätiga, är det derföre af stor vigt att noga fasthålla, att allt straff i första hand

är en rättande handling, hvarvid man dock, då det är fråga om en statens handling, icke omedelbart får tänka på den moraliska rättelsen.

Prof. Nyblæus säger nu vidare, att straffet kan gå ut på att antingen betaga den brottslige lusten att sätta sig i strid med statens rätt eller ock att betaga honom förmågan dertill. Det senare kan enligt samme tänkare ske antingen relativt (genom fängelse) eller absolut (genom döden). Rättigheten att absolut betaga brottslingen förmågan att skada inträder först, när denne med uppsåt begått en handling, som visar, att han "icke bär aktning för något slag af menskliga rättigheter" eller med andra ord, att förnuftet hos honom är "absolut overksamt", så att han "måste betraktas såsom ett blott och bart naturväsende". Då har staten icke blott rättighet utan ovilkorlig skyldighet att annihilera honom (p. 34). Detta är, i största korthet sammanfattadt, sjelfva grunddragen af den theori, som prof. Nyblæus "från den Boströmska filosofiens ståndpunkt", såsom det heter, fullständigt utfört. Huruvida den verkligen med inre nödvändighet kan sägas framgå ur denna filosofis principer, lemna vi här osagdt. Derom kan åtminstone tvistas. Utan svårighet bör man kunna inse, att denna theoris hållbarhet beror på tvenne förutsättningar: 1:o) att en fullständig frånvaro af verkligt förnuft hos menniskan är tänkbar, och 2:o) att staten verkligen straffar (rättar), när han annihilerar eller aflifvar en brottsling. Kunna dessa två förutsättningar visas vara orimliga, så anse vi frågan om dödsstraffets rättmätighet temligen nära sin lösning. Prof. Nyblæi theori har den obestridliga förtjensten, att den på sitt sätt ställer problemet på sin point: den fordrar total frånvaro af verkligt förnuft hos brottslingen, hvilket med andra ord innebär, att brottsligheten icke får hafva grader — och endast under denna förutsättning kan ett straffmedel användas, som likaledes i sig är utan grader. — Men redan häri synes theorien falla på sin egen spets, och här

torde den svaga punkt vara, mot hvilken prof. Olivecrona egentligen bort rikta sin kritik. Vi måste nemligen antaga, att en *total* frånvaro af aktuelt förnuft hos menniskan är en — contradictio in adjecto, en sig sjelf upphäfvande motsägelse, och vi tvingas derföre att mot prof. Nyblæus framställa den anmärkning, att ingen mensklig personlighet måste betraktas "såsom ett blott och bart naturväsende"; ty menniskan är ju ett sinnligt-förnuftigt väsende och derföre måste förnuftet alltid i *någon mån* vara verkligt hos henne, gifvande sig åtminstone i någon grad tillkänna genom disharmoni i samvetet. Ett med ren afsigtlighet och af viljan bestämdt mord (t. ex. ett fadermord) kan ju begås, under det att förnuftet verkar den mest sönderslitande disharmoni i mördarens inre — ehuru denna disharmoni alltid är svagast i sjelfva handlingens ögonblick — och då är ju förnuftet icke "absolut overksamt", ty det är ju verkligt i sin effekt: disharmonien, och då är äfven mördaren obestridligen något mer än ett blott och bart naturväsende, och detta mer är han genom sitt, visserligen ofullkomligt, aktuela förnuft. Men om denna argumentation på några för oss obegripliga grunder skulle tillbakavisas, så är det fullkomligt obestridligt, att det icke är möjligt att få något *objektivt* bevis på att förnuftet är absolut overksamt hos den gröfste brottsling. Det är nemligen omöjligt att tänka sig, hvari ett sådant bevis skulle bestå. Sjelfva brottet eller den yttre handlingen kan aldrig lemna ett sådant bevis, ty brottet bevisar ingenting annat än att sinnligheten verkat *mera* än förnuftet, ja så att detta senare varit i handlingen *undertryckt;* men derför att en makt icke framträder i mot densamma svarande effekter (i det yttre) har den icke upphört att verka. Nu fordrar den Boströmska filosofien, såsom vi redan varit i tillfälle att antyda, objektiva bevis i kriminalsaker. Och om dödsstraffet enligt prof. Nyblæi uttryck icke är berättigadt, så snart ett "om än blott ofullkomligen aktuelt förnuft" finnes hos brottslingen

(p. 21) — emedan "allt förnuft, i hvad grad det än må uppenbara sig, alltid är och förblir heligt" — så synes det vara fullkomligt oomtvisteligt, att dödsstraff aldrig kunna ådömas, emedan inga objektiva bevis kunna gifvas på verkligheten eller närvaron af den fordrade förutsättningen. Men äfven antaget, att det kunde bevisas — utan begagnande af några slags sannolikhetsslut — att förnuftet hos brottslingen är absolut overksamt, att brottslingen med ett ord är ett blott och bart naturväsende, öfver hvilket förnuftet har full rätt att förfoga såsom dess ändamål fordrar (p. 24), huru skall man då från den Boströmska filosofiens ståndpunkt med afseende på en sådan brottsling kunna tala om dödsstraff? Icke har, enligt denna filosofi, staten någon uppgift att förverkliga den formela juridiska rätten i de rena naturväsendena. Staten förverkligar sitt ändamål i sina organer: de privata samhällena och individerna, men med de rena naturväsendena låter han dessa syssla, dock alltid med tillseende, att *de* syssla rätt. Theorien synes sålunda falla på sin egen spets: för dödsstraffets rättmätighet fordrar den sådana förutsättningar som i sig äro orimliga och som, om de vore verkliga, skulle tillintetgöra sjelfva möjligheten för staten att straffa. Mot hvad vi här anfört, kan möjligen den anmärkningen göras, att staten icke har något att skaffa med de inre rörelserna hos brottslingen eller med förnuftets aktualitet i *hans samvete*, utan endast har att fästa sig vid viljans förhållande till den rättsliga ordningen. När viljans yttringar eller handlingen (brottet) visar, att en mot *all* rättsordning fiendtlig princip förefinnes, som undertrycker det förnuft, som är gifvit i den juridiska rätten, så har staten ingen annan utväg än att annihilera en sådan vilja, just emedan hon *hel och hållen* eller absolut är rättsstridig. Men vid en sådan anmärkning är dock alltid den observationen att göra, att menniskans förnuft aldrig är, vare sig inom den sedliga (moraliska) eller rättsliga (juridiska) sferen, fullkomligt overk-

ligt; om det än icke är så mycket verkligt, att det kan binda sinnligheten under sig såsom sitt lydvilliga organ. Den absoluta rättsstridigheten eller brottsligheten — d. v. s. en sådan som har brottet såsom sådant till sitt enda ändamål — är icke tänkbar; och en sådan brottslighet har ej den historiska erfarenheten funnit i någon tid. Den brottsliga handlingen, af hvilken beskaffenhet den än vara må, är alltid medel för vinnandet af ett förmenadt godt, och om detta icke kan bestridas, så tro vi fortfarande, att en *total* frånvaro af aktuelt förnuft är, i det rättsliga likaväl som i det sedliga, en obevisad hypothes, på hvilken man icke får grunda någon theori om dödsstraffets inre nödvändighet i vissa fall.

Vi fästa slutligen uppmärksamheten vid den andra förutsättningen, hvarpå vi sade att prof. Nyblæi theori hvilade, nemligen den förutsättningen, att staten verkligen straffar, när han annihilerar. Temligen lätt funnet är, att prof. Nyblæus, när han talar om det absoluta betagandet af brottslingens förmåga, i första hand fattar straffet såsom en skyddande handling. Och det måste medgifvas att, om straffet i första hand är ett skyddsmedel, döden såsom straffmedel icke står i någon motsägelse med sjelfva straffets ändamål. Den annihilerade kan naturligen på intet sätt åstadkomma någon skada. Men nu är straffet icke i första hand ett skyddsmedel utan en rättande handling af staten. Hvad är det orätta? Det är icke, att brottslingen har en sinnlig tillvaro, utan att han begagnar sin frihet så, att andras sjelfständiga och harmoniska verksamhet inom staten icke dermed är förenlig. Detta förhållande skall nu af staten förändras och upphäfvas. Ändamålet är ett positivt: verkliggörandet af rättsordningen eller allas sjelfständiga och harmoniska verksamhet, men tillfölje af den negation, som ligger i sjelfva den brottsliga viljan, måste straffet äfven förverkligas genom en negation, ett förhindrande och undanrödjande af den brottsliga principens vidare yttringar. Detta kan, så-

som prof. Nyblæus säger, ske antingen derigenom att staten betager brottslingen *lusten* att störa andras sjelfständiga och harmoniska verksamhet, eller betager honom *förmågan* dertill. Nu bör det vara klart af sig sjelft, att det negativa, som uttryckes genom de olika straffmedlen, icke får vara af den art, att det kommer i någon strid med det positiva ändamålet med statens handling. Frågan är således här, om någon inre motsägelse kan visas ligga i dödsstraffet. För att staten skall kunna straffa, måste han förutsätta, att det finnes en möjlighet för honom att så inverka på brottslingen, att han någon gång blir verkligen rättad. Om nu staten annihilerar en brottsling, så uttalar staten dermed, att han icke anser denna brottsling kunna rättas *under den närvarande lifsformen* utan först i en efterföljande. Såsom skäl för en sådan öfvertygelse kan staten icke anföra något annat än beskaffenheten af det begångna brottet. Men intet brott kan härom gifva någon objektiv visshet. Detta bestrider icke ens prof. Nyblæus; och om det icke af någon med skäl kan bestridas, så är det oomtvisteligt, att staten alltid vid afrättningar stödjer sig på en *hypothes*, hvilken icke kan anses vara berättigad grund för dödsstraffets nödvändighet. Straffet blir under sådana omständigheter alltid i mer eller mindre mån en akt af godtycke eller en "säkerhetsåtgärd mot nya præsumerade missgerningar" (Olivecrona p. 115), men icke i första rummet en sådan statens handling som har till sitt ändamål att, såvidt vi kunna förstå, närmast *här i denna verld* rätta en rättstridig vilja. Helt annorlunda gestaltade sig frågan, om det kunde bevisas, att ingen möjlighet till rättelse här i verlden förefunnes. Då vore det statens pligt att tillintetgöra en sinnlighet, som på intet annat sätt kunde förmås att gifva förnuftet rum. Men ett sådant bevis är omöjligt att åstadkomma. I det sagda ligger redan ett skäl, hvarföre vi anse oss böra förkasta dödsstraffet eller anse det för orättmätigt. Man bör vidare utan svårighet

kunna finna, att staten vid användandet af dödsstraff går utöfver sin rätt och motverkar sitt eget ändamål. Statens rätt öfver en brottslings frihet (i yttre handling) kan icke bestridas, ty det är just den sjelfständiga och harmoniska verksamheten som staten ger och skyddar, men tillvaron i den sinnliga verlden är icke något, hvaröfver staten har någon makt. Statens rätt kränkes på intet sätt genom ett naturligt dödsfall, just emedan det att dö en naturlig död icke beror på den menskliga friheten. Men om en medlem i staten *genom frihetens missbruk* bereder sig sjelf eller en annan döden, då kränkes statens rätt; ty alla statsmedlemmarnes fria eller relativt sjelfständiga och harmoniska verksamhet är, såsom vi nyss sagt, gifven i och genom staten. När denna sfer öfverträdes, då är det statens skyldighet att reagera, att straffa eller rätta; men dervid har staten å sin sida att noga tillse, att han icke går utom *sitt* befogande, och detta gör han, när han icke blott betager den brottslige friheten att samverka med de andra medlemmarne i staten utan äfven betager honom vilkoren att existera i det sinnliga. Den sinnliga tillvaron är icke gifven genom staten utan genom ett annat väsende, nemligen ytterst gudomligheten och närmast menskligheten, hvilken äfven är en förnuftig personlighet af högre ordning än individen och staten. Om derföre staten ingriper i dessa väsendens rätt, så går han utom sin gräns och motverkar sitt eget sanna ändamål. — Den skilnad mellan relativt och absolut betagande af brottslingens förmåga, hvilken prof. Nyblæus gör, är derföre enligt vårt förmenande icke så väl grundad i sakens egen natur. Ty om man betänker, att all handling i förhållande till staten i den meningen är en yttre, att staten endast genom en sådan kan känna sitt ändamål i verkligheten befordradt eller kränkt; och om friheten i det yttre är, från synpunkten af hvad *staten* ger och skyddar, den *yttersta* förutsättningen för en sådan handling, så har staten i sjelfva ver-

ket absolut betagit brottslingen förmågan att skada, när han betagit honom friheten. Staten har då gått så långt han kan gå. På denna grund anse vi oss ytterligare stärkta i vårt antagande, att dödsstraffet icke på något sätt fordras af statsändamålet utan bestämdt strider deremot. Om staten icke skaffat sig lämpliga medel att betaga en brottsling friheten, så är detta ett fel, hvars följder naturligen drabba staten, men hvilka icke berättiga honom till orättmätiga gerningar. Under sådana förhållanden öfvergår äfven statens reaktion mot brottslingen från att vara en straffande (rättande) handling i första hand till att vara en handling af nödvärn. Den ena är nemligen något helt annat än det andra. Prof. Olivecrona säger derföre med skäl (p. 115): "All den våda, som för samhället förefinnes af nya brott från de brottslingars sida, som förskonas till lifvet, tillhör det samhället sjelft att aflägsna genom en väl afpassad och anordnad vård om fångarne inom fängelserna"; men samma författare synes det oaktadt icke märka, att han sjelf grundat dödsstraffets rättmätighet på samma grund som rättmätigheten af nödvärnet, hvarigenom han råkat i en uppenbar motsägelse med sig sjelf. — Hvad beträffar det äfvenledes ofvan vidrörda argumentet, som af prof. Nyblæus framhålles, nemligen att statsmedlemmarne hafva ovilkorlig rätt att slippa vara experimentalfält för en vilja, som visat sig icke akta något heligt, så gäller det visserligen, så långt som staten kan gå utan att kränka sig sjelf. Om genom en olycka en fånge slipper lös — utan att staten dertill gifvit anledning — så kunna visserligen de laglydiga medborgarne blifva utsatta för en sådan brottslings tilltag, men icke är det då staten, som gjort dem till experimentalfält, och icke kan staten derföre införa dödsstraffet. Ändamålet helgar icke hvilka medel som helst. — Det måste vidare och för det tredje anmärkas, att staten alls icke (såvidt han ej kan anses förpligtad att lita på ett visst filosofem för dagen) har någon viss-

het om att döden är ett medel till (juridisk) rättelse. Staten befriar sig visserligen sjelf från allt besvär med den brottslige — från denna synpunkt är dödsstraffet radikalt, beqvämt och föga kostsamt — men huruvida han vinner ändamålet med straffet helt och hållet är högst tvifvelaktigt. Skyddet sättes i första hand, och det vinnes nog, men rättelsen? Sjelfva döden betecknar afslutningen af en individs lif i denna existensform; men hvilken betydelse den såsom blott sådan kan hafva *för riktningen af individens vilja* är ett svårlöst problem. Det synes oss som staten i sin verksamhet borde hålla sig till hvad som för honom är verklighet, och hvad han kan följa med sin erfarenhet. När han åter aflifvar en brottsling, så gör han det för sig omöjligt att vidare genom sin inverkan på denne fullfölja sitt ändamål (att rätta), ty han sätter honom utom sin verld och sin erfarenhet. Ett sådant förfaringssätt torde väl näppeligen böra rekommenderas, och motsägelsen faller här tydligt nog i ögonen, om man besinnar, att staten använder för vinnandet af sin verksamhets innersta ändamål (brottslingens rättelse) ett medel, som, i samma ögonblick det anlitas, på en gång *afslutar verksamheten utan att medföra den allra ringaste garanti för att ändamålet verkligen är vunnet.* — Att ett sådant medel icke kan vara fullt ändamålsenligt synes oss icke behöfva bevisas. Snarare kunde man uttrycka sin förundran deröfver, att man icke mer reflekterat härpå, då detta just vid frågan om förnuftigheten af ett visst straffmedel obestridligen måste anses vara sjelfva kärnpunkten. Medel till rättelse kan döden icke vara med mindre än det på förhand är afgjordt, att en annan existensform än den närvarande liksom omedelbart underlättar en rättstridig viljas omvändelse. Men huru vet staten något härom? Vi stå åter gentemot en hypothes, utöfver hvilken man icke kan komma.

Af hvad vi här i korthet anfört framgår åtminstone så mycket, att staten i tvenne hänseenden stödjer sig vid

sannolikhetsslut, när han använder dödsstraffet. Han utgår från den hypothesen, att någon möjlighet till rättelse här i verlden icke för brottslingen förefinnes, och han tryggar sig vid den hypothesen, att döden på ett eller annat sätt förflyttar delinqventen i en ny verld, som genom sjelfva sin art och beskaffenhet omedelbart verkar en viljans förändring. Vi säga med afsigt omedelbart, ty i annat fall kan ju icke döden eller öfvergången från en lägre lifsform till en högre anses såsom ett straffmedel, som verkar rättande. Vidare framgår af det sagda, att staten går utom sin sfer, när han straffar med döden, hvilken innebär något mer än frihetens förlust. På dessa nära till hands liggande och lätt förstådda grunder anse vi oss kunna och böra förkasta dödsstraffet. Vi kunna ej här upptaga till besvarande alla invändningar, som möjligen kunna göras, lika litet, som vi i en tidskriftsartikel kunna från alla synpunkter och i strängt vetenskaplig form behandla det svåra problemet. Endast följande må här finna plats.

Man kunde söka att kullkasta de resonnementer, vi fört, genom att säga, att staten, som har ett bestämdt förnuftigt ändamål, nemligen att gifva hvar och en af sina organer en verksamhetssfer, hvari dessa kunna röra sig sjelfständigt och harmoniskt, måste, när någon individ genom yttre handling visar sig ledas af en så rättstridig princip, att staten icke kan gifva honom någon verksamhetssfer, sätta en sådan individ *utom* sig. Härtill skulle trenne utvägar kunna vara möjliga: deportation, lifstidsfängelse och döden. Något af dessa *måste* staten välja, ty han kan icke tolerera den brottslige, utan att sjelf frångå sitt eget ändamål, men hvilket skall han taga? Mot deportationsstraffet har man, såsom det synes oss med skäl, anmärkt, att staten ej kan hafva rätt att skicka på andra, hvad han icke vill behålla hos sig sjelf, och hvad han anser vara för rättsordningen farligt. Det återstår derföre att välja mellan lifstidsfängelse och dödsstraff.

Om dödsstraffet gäller nu dels hvad vi i det föregående anfört, och dels kan man mot den påminnelsen att döden alltid sätter brottslingen utom samhället, i analogi med hvad som blifvit yttrat om deportation, påpeka, att staten, genom att förflytta en brottslig individ från en existensform till en annan, i denna senare inför en princip, som är för all förnuftig rättsordning farlig. I den nya verld, hvartill brottslingen genom dödsstraffet förflyttas, måste man äfven tänka sig, att de väsenden, som här i verlden binda det menskliga lifvet genom förnuftiga lagar, såsom t. ex. familjen och staten, också äro närvarande och verkande, så att den brottslige äfven der kommer att till dem intaga ett på hans viljas riktning beroende förhållande af harmoni eller disharmoni, och då sjelfva döden icke kan tänkas omedelbart medföra en förändring af den rättstridiga viljan, så har staten genom dödsstraffet i sjelfva verket illa sett sitt eget väsendes fordringar till godo, ty han har visserligen satt brottslingen utom sig, men han har tillika infört honom i en verld, öfver hvilken staten i sin empiriska form icke har någon bestämningsrätt. — För öfrigt kan man fästa uppmärksamheten vid att det *utom*, som beredes genom döden, är ett helt annat än det *utom*, som beredes genom lifstidsfängelse. I förra fallet upphäfves all korrespondens mellan staten och brottslingen, i senare fallet bevaras den. Och då straffet ju är en statens handling, så får man icke välja ett sådant straffmedel, som ställer den handlande i en verld och objektet för handlingen i en annan. Deri ligger enligt vårt förmenande en orimlighet. — Med anledning häraf synes oss dödsstraffet böra förkastas. Genom fängelse åter sättes brottslingen utom rättssamhället på det sätt, att han icke får någon sfer att sjelfständigt verka uti — emedan han genom sin rättstridighet är osjelfständig och för ett rättslif behöfver uppfostras — men staten går då icke utom sin rätt och upphör aldrig att verka på den brottslige, så länge denne lefver, och begagnar sig då icke för be-

qvämlighets skull af den oberättigade hypothesen, att staten är här i verlden oförmögen att åstadkomma någon rättelse; hvilken hypothes, som vi ofvan nämndt, just motiverar användandet af dödsstraffet.

Vi afsluta nu denna uppsats och våga dervid uttala den förhoppningen att den vigtiga fråga, som de två angifna författarne hvar från sin ståndpunkt och från sina förutsättningar behandlat, icke skall sakna ifriga bearbetare såväl för dess fullständiga och strängt vetenskapliga lösning i theoretiskt hänseende som ock för dess lösning i det praktiska. Hvar och en må söka att skaffa sig en sjelfständig öfvertygelse, ty såsom blotta eftersägare af andras meningar kunna vi icke gagna sanningen eller lifvet. Endast för dem, som häruti dela vår tanke, äro ofvanstående rader nedskrifna icke för att dogmatiskt leda utan för att väcka till sjelfständigt begrundande af ett bland vår tids största och vigtigaste problemer.

Med anledning af Kuno Fischers inledning till "Nyare Filosofiens Historia".

Öfversatt af A. R. Fröst.

Om det vore sannt och riktigt, att filosofien, såsom man förmenat, är fiendtlig mot kristendomen och kyrkan, att hon är ett barn af det "högfärdiga" förnuftet, som förför ungdomen från trons saliggörande makt, att hon är en öfverloppsgrannlåt inom vetenskapernas verld och ett onyttigt ting i det praktiska lifvet eller slutligen blott ett löst tal om hvarjehanda; om detta allt vore sannt, då handlade vi i sanning föga välbetänkt, när vi i denna tid skrift för den bildade allmänheten påpekade en filosofs arbete. Då vi nu emellertid våga göra något sådant, så

bevisar det, att vi äfven våga draga i tvifvelsmål det berättigade i de omdömen och åsigter om filosofien, som kunna sägas vara antydda i det föregående.

Theologer och prester hafva på de senare århundradena, kanske mer än under kyrkofädernas tid, alltid till någon del antingen ringaktat eller också fruktat filosofiens makt. Att detta särskildt hos oss svenskar ännu i dag temligen allmänt — vi våga icke säga mer — är händelsen, torde icke behöfva bevisas. Nog af: många, som kalla sig kristendomens och kyrkans vänner och utan tvifvel äfven äro det, skulle, förledda af lifligheten och den dermed ofta nog och helt naturligt förbundna dunkelheten i sin tro, gerna se filosofien bannlyst från våra universitet, från all beröring med ungdomen och, för konseqvensens skuld, från all gemenskap med menskligheten. Och hvarföre? Ack — filosofien proklamerar ju såsom sin lifsprincip *förnuftet*, och hvad behöfver man då fråga vidare? Förnuftet är i syndafallet ohjelpligen förderfvadt, och den strimma af ljus, som ensamt kan vägleda menniskan genom verldens mörker, är gifven i den kristna "uppenbarelsen"; — och i *theologien* är detta ljus samladt liksom i en brännspegel, och hvad har då filosofien i verlden att skaffa? Hon är ett barn af högmodet, som icke vill låta sig fångas "under trons lydno", och är således alltid af ett misstänkt värde och förnämligast förförisk för ungdomen, hvilken hon lockar genom fagert tal att öfvergifva barndomens enfald, men hvilken hon sedan lemnar med förvissnadt hjerta att förtvifla på abstraktionernas öde hedar. — Bevisningen är enkel och skenbart slående. Hvad har filosofien att deremot invända till sitt försvar? Utan tvifvel mycket, som vi dock icke här kunna upptaga. Filosofien svarar i korthet, att det är faktiskt, att menniskan med afseende på innehållet har två grundförmögenheter, förnuftet och sinnligheten. Genom förnuftet har menniskan medvetande om det, som är af annan art än allt ändtligt och sinnligt, om detta oändliga något,

som alla folk på alla historiskt kända kulturstadier, under skilda namn, genom bilder och tecken, i skilda åskådningar och myther fixerat, med ett ord om det *andliga* och *guddomliga;* och såvidt detta medvetande icke blott stannar på känslans och fantasiens relativt dunkla regioner utan vinner begreppets klarhet, så är det vetande, *vetenskap,* och denna vetenskap är filosofi. Om detta är det faktiska förhållandet, och om menniskoanden i filosofien sålunda kan sägas hafva sitt högsta theoretiska uttryck, ett sådant hvari han liksom samlat summan af sin egen sjelfkännedom *såsom ande,* så synes det vara fullkomligt omotiveradt af theologer och prester att förkättra filosofien, att vilja förjaga henne från universiteten, att utesluta henne från all gemenskap med ungdomen och menskligheten. Hvad beträffar uppenbarelsen, så är ju den ett historiskt faktum, som på något sätt måste vara till för menniskan för att för henne kunna vara af någon betydelse. Den måste med ett ord upptagas af någon af menniskans förmögenheter, och såvidt det gudomliga: guds frälsande och försonande verksamhet, är kärnan i uppenbarelsens mening, så måste menniskan genom sitt *förnuft* tillgodogöra sig densamma både theoretiskt och praktiskt. Ty icke sker det genom sinnligheten; och någon tredje förmögenhet känna vi icke till. Hvem vill för öfrigt på fullt allvar hafva en oförnuftig kristendom, en oförnuftig tro, en oförnuftig theologi? Hvad ondt ligger således i att filosofien är *förnufts*vetenskapen? Intet. Icke tillfredsställer oss uppenbarelsen, derföre att den blott är *uppenbarelse*, utan derföre att den är en förnuftig uppenbarelse: en sådan, som står i harmoni med vårt förnuft, som är vårt innersta väsen. Theologien gör ej heller filosofien öfverflödig; allraminst en sådan theologi, som icke sätter sin uppgift högre än att systematisera en viss kyrkas bekännelseskrifter och dogmer. Theologiens högsta problem kan tvärtom för sin lösning sägas förutsätta filosofien. Om theologien är vetenskapen om den i *tiden* uppkomna

kristendomen, så måste den kunna vetenskapligt bevisa — ty hon är ju en vetenskap — att kristendomen verkligen är en sådan religion, som fullständigt tillfredsställer hvarje menniskas behof af frälsning och försoning; och för att kunna göra detta förutsättes, att theologien verkligen har reda på eller "utgår från det gudsmedvetande, som menniskan har i sitt utom all tid stående förnuft och från det i menniskans egen inre förnuftiga erfarenhet gifna frälsningsbehofvet" (jfr Claëson Sl. Sk. 2, p. 52): ty med mindre kan den aldrig bevisa, att kristendomen är den *sanna* religionen. Men för detta ändamål förutsättes filosofien, ty filosofien är vetenskapen om Gud och menniskoanden och bådas förhållande till hvarandra; och med särskildt afseende på föreliggande fråga måste man säga, att filosofien är vetenskapen om religionen i *sig*, hvilken naturligtvis måste vara normen och gradmätaren på alla *historiskt* gifna religionsformer. Utan filosofi kan således theologien aldrig fullständigt lösa sin uppgift. Hvarföre skola då theologiens målsmän se snedt på filosofien? Icke kan man heller med skäl säga, att filosofien, till följd af sitt begrepp är ett barn af det menskliga "högmodet". Vi få här ett lämpligt tillfälle att hänvisa till den lilla skizz af filosofiens historia, hvilken vi hafva för oss. Deraf visar sig, huru filosofien dels liksom förberedt kristendomens framträdande — något hvarpå många theologer och prester möjligen allt för litet fästa sin uppmärksamhet — och dels framsprungit ur ett menniskoanden inneboende, naturligt behof att känna sig sjelf och förstå sin verld; och detta är icke högmod: det är kärlek blott till andens *klarhet*, och filosofi betyder ju egentligen "vishetskärlek". — Förförisk är visserligen filosofien, vi neka det icke, ty hon har i sjelfva sin uppgift liksom ett löfte gifvet, att hon *till sist*, hvem vet när? skall vinna vetande eller klart medvetande af hvad gud och menniskoanden bära inom sig — detta dock naturligtvis såvidt det är från mensklig ståndpunkt möjligt, ty ingen kan gå utöfver sitt väsende

— och det är då icke underligt, att hon lockar ungdomen, hvars lifliga fantasi så lätt springer öfver alla svårigheter och tror sig vara framme vid målet på en kungsväg, som i vetandets verld icke finnes. Sysselsättningen med filosofien kan likväl med skäl sägas vara en *tukt till ödmjukhet*, ty en blick in i den andliga verlden är nog för att lära oss, att vi äro ändlighetens barn, som icke kunna mäta det oändligas djup fullständigt. Möjligen fruktar man att släppa ungdomen till filosofien derför att vetandet såsom sådant, och således äfven det filosofiska vetandet, är, jemfördt med känslans rikedom och lifaktighet och med fantasiens konkreta uppfattning, något abstrakt, fattigt, kyligt och trögt, som icke lyckliggör, som förtorkar hjertat och gör verlden till en öken. Men ingenting är falskare än detta, när det ensidigt fasthålles. Ingen menniska kan vara blott begreppsmenniska; och hvad särskildt angår filosofien, så äro hennes föremål af den beskaffenhet, att de i sig utgöra ett *oändligt* innehåll, hvilket således väl räcker till att fylla känslan och fantasien, om än förståndet i begreppen skulle hafva upptagit några få bestämningar deraf. Säkert är åtminstone, att det icke är filosofiens fel, om en mensklig individ går ut i verlden med ett förvissnadt hjerta, ty hjertat förvissnar icke så lätt, sålänge man verkligen sysselsätter sig med att lyfta en flik af den slöja, som höljer den osinnliga och andliga verld, hvilken är "den yttersta grunden" till vår egen sinnliga och ändliga, och hvilkens makter betyda så mycket i vårt *praktiska* lif. Hvem förtorkar och törstar af religionen, hvem förkrymper af nationalitetskänsla och patriotism, hvem saknar lifvets lycka, när han tjenar familjens ande? Och med fattningen och förklaringen af dessa väsenden, dessa eviga makter är filosofien sysselsatt. I sanning: filosofiens verld är ingen ödemark, och denna verlds makter spela en för betydande roll i vårt dagliga lif, för att vi skulle kunna säga, att filosofien gör oss likgiltiga för lifvet! Hvad vi här sagt torde i sin mån

framgå af den bok, som vi anmäla, och som gifvit oss uppslaget till dessa fantasier, om man så vill kalla dem, hvilka vi framkastat derföre att så många af kristendomens och kyrkans varmhjertade vänner i vårt land missförstå den sanna filosofiens *anda och mening*. Och detta missförstånd ligger som en hämmande makt öfver vår andliga kultur, hvarför det icke heller är ovigtigt och betydelselöst. Detta har till och med en "kyrkans tjenare", som betraktat vår tids kyrka och kristendom i Sverige, med öppet sinne erkänt och framhållit.

Många äro äfven de som anse filosofien vara en öfverloppsgrannlåt i vetenskapens verld, ett intressant kuriosum, hvilket kan tolereras, emedan det icke gerna kan locka förståndigt folk från de källor, hvarur lifvets safter flöda. För desse saknar den lilla, kortfattade framställningen af filosofiens historia, hvilken blifvit öfverflyttad på vårt modersmål, icke sin vigt. Om de vilja se, så torde de finna, att filosofien i och för menniskoanden har en betydelse, som till och med öfverväger många andra theoretiska intressen, ja utgör sammanfattningen af dem alla. Ty hvad är den i "skuggornas verld" vandrande menniskans innersta behof i theoretiskt afseende, om icke att förstå sjelfva skuggans betydelse. Hennes theoretiska behof är i allmänhet förnimmelsens *klarhet*. Genom naturvetenskaperna och de historiska disciplinerna vinner hon denna klarhet till en del. Botaniken förklarar växtverlden, zoologien djurverlden; kemi, fysik och mineralogi beskrifva och förklara den oorganiska verlden och dess krafter; astronomien visar oss den sinnliga existensen i sin totalitet, och mathematiken bibringar oss vetande om allt sinnligts yttersta bestämningar: tid och rum — men äfven här förföljer oss skuggan. Tiden och rummet äro oändliga, men de äro, såsom man uttryckt sig, en "dålig oändlighet"; de tillfredsställa icke vår *andes* behof, som törstar efter en oändlighet, som gifver ro, och som kan sprida ljus öfver de former af andens lif, som äro gifna

i det menskliga. Dessa kunna ej förklaras ur tiden och rummet och de sinnliga krafterna. Om nu filosofien är den vetenskap, som söker att tillfredsställa detta behof, är då filosofien ännu en öfverloppsgerning, åt hvilken man har rätt att draga på munnen med ett medlidsamt smålöje? Vi tro det icke — om vi än för denna tro skulle riskera att anses för enfaldige.

För dem, som tolerera filosofien, så snart hon afkastar sin stränga vetenskaplighet och ingår i lifvet såsom ett snarfyndigt tal om hvarjehanda, kan äfven Fischers bok vara till någon lärdom och nytta. De kunna af densamma finna huru falskt det är att på sådant sätt uppfatta och umgås med filosofien. Och ändå skall man väl aldrig fullständigt upphöra att göra det. I botanik, astronomi och mathematik resonnerar man icke med mindre man gjort verkliga studier i dessa ämnen; men med filosofiska frågor umgås man mera naivt och förtroget, man känner sig omedelbart mera hemmastadd inom denna vetenskaps verld, just emedan det är på den hela det menskliga lifvet hvilar såsom på sin grund. Derföre är behofvet af filosofi så djupt rotadt i menniskonaturen, och derföre är hvar och en tänkande menniska i viss mening filosof. Hvar och en har alltid sin uppfattning af Gud och menniskoanden och dessas förhållande till hvarandra, hvar och en förklarar på sitt sätt den verld af skuggor, som är menniskans, och det system af lagar och ändamål, som beherrskar det menskliga lifvet. Skilnaden mellan detta filosoferande och filosofien såsom sträng vetenskap är endast en gradskilnad, en olikhet i graden af den klarhet, som vinnes. Inom vetenskapen fordras begreppets klarhet, och då denna är den högsta klarheten, så måste alltid filosofien såsom sträng vetenskap stå såsom en ledande norm för fantasiens åskådningar och det konkreta förståndets mer eller mindre skiftande meningar.

Vi skulle egentligen anmäla en svensk öfversättning af en kort inledning till nyare filosofiens historia, och vi

hafva låtit narra oss att tala litet hit och dit om filosofien i allmänhet. Detta torde med skäl böra anses olämpligt, men om vi förmått väcka någons lefvande intresse för filosofiens arbete, om vi lyckats borttaga hos en och annan mot filosofien fiendtliga fördomar, så hafva vi sannerligen icke talat förgäfves, och vi hafva då beredt den lilla öfversättningen ett intressefullt mottagande af allmänheten. I våra dagars lif röra sig många krafter, hvilkas seger eller fall skall bestämma dragen af vår kultur. Filosofien är äfven en af dessa krafter, och en af dem som bör komma till heders. Vi hafva begagnat ett tillfälle att dertill i en ringa mån bidraga, hvilket torde ursäktas oss.

Någon kritik af Fischers lilla arbete kan här ej komma ifråga. Klarhet i tankegången, enkelhet i stil och grundlig lärdom äro hos honom väl kända egenskaper. En granskning af öfversättningen skulle visserligen kunna leda till upptäckten af åtskilliga mindre rent svenska uttryck och vändningar, men sådant finner nog den svenske läsaren utan vår fingervisning. Vi hembära slutligen öfversättaren vår hjertliga tacksamhet för att han till vårt språk öfverflyttat det föreliggande arbetet.

Theologisk Literatur.

Protestantism in Scandinavia. (Reprinted from The Journal of Sacred Literature for April, 1866).

Vittnet. Ny följd. I. Om de symboliska böckernas betydelse och förbindande kraft. II. Om det Bibliska Sanningsbegreppet.

Eller, Ofilosofiska Strötankar öfver Skrift och Dogmatik i deras förhållande till hvarandra.

Vi hafva sammanställt dessa trenne små skrifter, emedan de alla på sitt sätt och från olika synpunkter beröra en af tidens mest omfattande religiösa frågor. —

I den följande korta betraktelsen, hvartill de gifvit oss en osökt anledning, skola vi äfven söka bedöma dem i deras inre förhållande till hvarandra.

Af en händelse hafva vi kommit öfver den första brochyren, hvilken i ett hänseende är intressant, nemligen derigenom att den visar, huru långt katolsk fanatism kan gå i förnekelse af den sunda menskligheten rätt och i djerf oförskämdhet. En i Sverige bosatt katolik har i en till *Journal of Sacred Literature* meddelad artikel med öfverskrift "Protestantism in Scandinavia" behagat sig med att dels expektorera sig öfver protestantismens förfall till "rationalism" och opposition mot den sanna kristendomen — hvarvid förf. sannolikt träffat många af våra svenska s. k. nylutheraners innersta mening — och dels utfara mot den i Sverige, enligt förf:s förmenande, herrskande lättsinnigheten och slappheten vid behandlandet af sådane både prestvigde och icke prestvigde fritänkare, som våga i ett eller annat afseende i uppfattningen af den kristna religionens väsende afvika från den Augsburgiska bekännelsen och de år 1593 besvurna symboliska böckerna. Härvid riktas hufvudanfallet dock mot prof. Boström och hans filosofi, hvilka båda alltid skola sitta emellan, så snart antingen trångbröstadt reaktionäre eller fantastiskt (falskt) liberale hafva något ur sitt visdomsförråd att förelägga en undrande allmänhet. Vi tänka icke inför den svenska publiken (men möjligen inför den engelska) upptaga förf:s satser och skamlösa invektiver till vederläggning, utan vi vilja endast meddela våra läsare en kort resumé jemte några smärre utdrag ur denna skrift, hvilken gör ett stort anlopp med mycket buller utan att kunna bringa något för den menskliga odlingen fruktbärande resultat i dagen.

Först och främst har katoliken naturligtvis åtskilligt att anmärka mot "det rena förnuftet" (pure reason), hvilket han förmenar vara hos hundra filosofer af hundra olika slag. Häremot har Journalens utgifvare (sign. I. S. L.)

riktadt några manliga, träffande ord, hvilka äfven kunna tåla höras af vissa svenska öron. — "Protestantism leads to rationalism." This is almost an axiom with modern Romanists. — — We should drfine true rationalism as Dr Wates defined logic; it is "the right use of reason", and there is the same difference between true and false rationalism as there is between logic and sophistry. True rationalism is the glory as well as the duty of man, — a law of his nature as well as a doctrine of the Bible: and all indiscriminate raving against it is foolish. If protestantism leads to true rationalism — the right use of the reason — there is a presumption that it comes near to God's intention as to what religion should be. Surely such rationalism is better than the bandage of the soul and the stagnation of intellect." — Den på de rationalistiska rörelserna i Sverige förgrymmade artikelförfattaren omtalar vidare inför tidskriftens vidsträckta läsarekrets, huruledes man hos oss svär på de symboliska böckerna, när man tar ordinarie tjenst vid universiteten och skolorna, utan att detta afhåller isynnerhet "the philosophers to get possession of the clerical benefices and professional chairs and salaries, *and then proceeding to attack openly every part of the Christian religion.*" Synd att förf. icke, förrän han skref denna egendomliga artikel, var i tillfälle att läsa prof. Myrbergs uppsats "om de symboliska böckernas betydelse och förbindande kraft", då han kunnat få lära sig, huru den sanna protestantismen uppfattar de symboliska böckernas ställning. "De symboliska böckerna gälla allt *med* sanningen men intet *emot* sanningen; de gälla allt med Guds ord i den hel. Skrift *på sin sida*, men intet med detta guddomliga ord *emot sig*. Har således en mening verklig grund i den hel. Skrift och bevisas af Skriftens ord, så är det icke *den*, som skall gifva vika för bekännelseskrifterna, utan de senare, som skola gifva vika för de förra — och *detta just i enlighet med dessa bekännelseskrifter sjelfva*." Det är detta som na-

turligen sårar den katolske artikelförfattaren; men hvarföre han skall smutskasta de *filosofiska* professorerna och lektorerna, derföre att de i strid för andens frihet våga utdraga den yttersta konseqvensen af de besvurna symbolas egen klart uttryckta mening, begripa vi icke. Han beklagar, att "the public, led by the clamour of the liberal newspapers, so far countenance the fraud, that the Consistories have found it impossible to execute the law against the offenders." Anfäktad af en stigande harm svänger nu förf. blindt sina vapen mot den förhatliga filosofien, hvilken, synnerligen sådan den blifvit lärd af den Boströmska skolan, naturligtvis får den hedern att vara roten och upphofvet till all denna otrons stigande makt, som hotar det religiösa lifvet med total upplösning. Denna filosofi, säger förf., ger sig ut för att vara scientia scientiarum, men är i sjelfva verket för den som har ett sundt förstånd ingenting annat än "the worthless glitter and noisy babble of shameless impudence and conceited chattering ignorance." — I sanning vänliga och uttrycksfulla ord om en filosofi, som kanske mer än någon annan vetat att skarpt och klart begränsa sitt område och som derinom arbetat med en ärlighet och en framgång, som är obestridlig, en filosofi, som mest af allt har afskytt fantasteri, tomt prat och dimmiga spekulationer. Att förf. alldeles missförstått uttrycket "vetenskapernas vetenskap" torde icke behöfva påpekas. — Det heter vidare om prof. Boström, att han synnerligen häftigt anfallit den kristna *religionen*, i det han vågat om vissa dess hufvudpunkter hafva en annan mening än vissa kyrkofäder och theologer. Särskildt förargelseväckande är naturligtvis läran om Guds rena andlighet oeh förnuftighet, ty dermed låta ej förena sig de gängse föreställningarne om hans omedelbara och tillfälliga ingripande i verldsutvecklingen, föreställningarne om hans vrede och hämdgirighet o. s. v., vidare läran om Guds enhet och förkastelsen af treenighetsläran sådan den utbildat sig genom omröstningar på kyrkomöten, och

slutligen läran om ohållbarheten af satisfactio vicaria. Huruvida de af prof. Boström förkastade *dogmerna* verkligen stå i ett så innerligt väsensförhållande till den kristna *religionen*, att den senare måste förkastas med de förra, derom lemnar den tvärsäkre förf. ingen tillfredsställande upplysning. Man får endast den dogmatiska upplysningen, att prof. Boström ieke erkänner någon kyrka, att han, *ehuru* (!) han antager den menskliga själens odödlighet, likväl förkastar läran om den eviga fördömelsen. Dermed att Boströms filosofi är rent idealistisk är det naturligtvis sagdt, menar förf., att den förnekar den sinnliga och kroppsliga verldens tillvaro o. s. v. Det omförmäles äfven, att Boströms filosofi varit föremål för en "välskrifven undersökning" och hans anthropologiska, ethiska och politiska åsigter skärskådade af hr prof. Myrberg i ett "valuable little work" (sensible little book): "Om förhållandet mellan theologi och filosofi i allmänhet och om den Boströmska filosofien isynnerhet." Försigtigtvis omtalar förf. icke, huruledes prof. Myrberg för denna "värderika" boks skull, eller rättare för de tankar, som deri funno uttryck, råkade i en strid, om hvars utgång meningarne visserligen faktiskt äro delade, ehuru de i sjelfva verket icke borde vara det. Särskildt kan det anmärkas, att förf. ur hr Myrbergs skrift gör ett utdrag, hvars innehåll hr Myrbergs granskare (C. Claëson) tydligt och klart uppvisat grunda sig på ett missförstånd af prof. Boströms lära. Den raske skildraren af prof. Boströms lif och verksamhet säger på ett ställe: "men prof. Boström är en gammal man och är bestämd att sluta sin bana på ett sätt värdigt en fullt utbildad qvacksalvare" (mountebank). "Accordingly like the genuine "Mr Merryman" of Bartlemy Fair's itinerant theatre, he finishes the comedy by the surprising feat of swallowing himself alive and whole." Detta lär nu hafva skett genom hans sista bok: "Anmärkningar om Helvetesläran." Af denna bok meddelas några lösryckta utdrag, hvarvid förf. med synnerligt

behag kastar sig öfver det af Boström begagnade uttrycket, "att läran finnes i Nya Testamentet är intet bevis för hennes kristlighet, ty orden *biblisk* och *kristen* beteckna alldeles icke detsamma." — Någon bevisning för det såsom oriktigt förmenade i detta uttryck förekommer icke. Här är den punkt från hvilken rationalismens och bibeltheologiens skiljda vägar utgå. Prof. Myrberg, för hvilkens "sändebref" om de symboliska böckerna samtiden bör vara honom högst tacksam, har här en svår knut att lösa. Huruvida det ännu lyckats, derom skola vi nedanför tillåta oss yttra några ord. Att den katolske artikelförf. icke kan frångå den gamla uppfattningen af straffet såsom vedergällning, att han derföre icke kan rätt förstå prof. Boströms lära, att straffet är en rättelse till evigt lif i Gud, samt att han på denna grund icke kan inse skälet, hvarföre prof. Boström måste förkasta satisfactio *vicaria*, sådan den utbildat sig och ännu predikas i våra dagar, är icke underligt. Det må förlåtas katoliken. Men sorgligt är att finna, att artikelförf. med sin ytliga kännedom om den Boströmska filosofiens anda och art är nog oblyg att inför främmande folk så smutskasta densamma. Hvad hittills blifvit anfördt är dock icke så starkt tilltaget som det följande, der det försäkras, att Boström var en sofist, att konseqvensen af hans principer är i det praktiska med logisk stränghet utdragen af den beryktade giftblandaren Lindbäck. Hvad skall man härom tänka? "A more apposite comment on Boströms theory could not easily be imagined, for here we have his theory directly carried out in practice. I have thought it worth while to call your attention to this, however very painfull a case, for it is so very instructive, and indicates so clearly the *moral* character of the modern perfidious (i e.: faithrejecting) school." — Om Boström på detta sätt får sitta emellan, så höjas deremot hans motståndare; och icke blott prof. Myrberg och biskop Beckman, om hvilken senare det heter, att hans "masterly and well-rea-

soned little book has, in our opinion, so completely cut away the ground from under the philosophers grotesque edifice, as not to leave an atom of it standing"; utan äfven den filosofiske svamlaren *Simplicius Quærens* säges i sina "Ofilosofiska Äfventyr" med satirens fina gissel hafva upptuktat den tankesvage professorn! Vi föreställa oss just hvilken känsla af välbehag och segerfröjd, som desse herrar skola erfara af ett sådant erkännande! De som njutit undervisning af den nu döde läraren torde dock trösta sig. Historiens dom är om honom och hans verk icke ännu fallen, och vi äro säkre att icke invagga oss i tomma förhoppningar, då vi tro, att denna dom skall genom sin rättvisa sprida en annan dager öfver den man, som genom enkelheten och klarheten i sina höga läror i vårt århundrades andliga kultur gjort en vida större insats, än skumma ögon nu kunna uppskatta. — "Ingen är profet i sitt eget fädernesland." Sokrates och Plato voro det icke, och likväl räknas de nu till menskligheten välgörare — "desse, som sitta vid vägen och glädja menniskors hjertan", och Boström torde väl i en kommande tid och för än ofödda slägten äfven komma att räknas till desses antal.

En helt annan anda uppenbarar sig i prof. Myrbergs nya följd af "Vittnet". Prof. Myrberg har intagit en fast och bestämd ståndpunkt, nemligen "bibeltheologens", och från denna uttalar han sig oförskräckt samt med en glädjande klarhet och konseqvens. — Då man icke så sällan från det strängt konfessionela lägret hört insinuationer om oliktänkandes karakterslöshet och menederi, när de uttalat sig mot en eller flere af de i de symboliska böckerna gifna theoretiska uttrycken för den kristna religionens grundsanningar — hvilket naturligtvis icke undgått att göra en viss verkan på de svaga i landet — så är det i sanning en glädjande företeelse, när en af theologerna sjelfva träder inför allmänheten och uttalar sådana satser, som dem vi ofv. p. 191 efter prof. Myrberg anfört. Man

kan visserligen säga, att det icke är stort att tacka för att man offentligen erkänner, hvad som uttryckligen står angifvet i de symboliska böckerna såsom dessas mening om sin egen bindande kraft, utan att det snarare är att undra öfver, att den kyrkliga konfessionalismens anhängare vågat gå så långt, som de verkligen gjort, i reaktionär, katolsk riktning; men, ehuru vi icke hafva synnerligen mycket att invända mot ett sådant sätt att se saken, tro vi dock, att en försoning af de stridande partierna då först är att förvänta, när man å ömse sidor börjar erkänna sig hafva haft orätt i det eller det afseendet. Nu står visserligen icke hr Myrberg såsom en exponent af hela det theologiskt-presterliga lägret, men han är dock derur utgången, och derföre torde hans ord på vissa sinnen hafva en större inverkan, än om de komme från ett håll der man, visserligen med orätt, aprioriskt tror sig kunna antaga närvaron af otrons ande. — Huruvida hr prof. Myrbergs här i "Vittnet" uttalade tankar stå i ett innerligt och konseqvent sammanhang med åtskilliga af honom förut uttalade åsigter, såsom t. ex. i skriften "om förhållandet mellan theologi och filosofi i allmänhet och den Boströmska filosofien isynnerhet" eller i skriften om "den Ignellska theologien" — derom yttra vi oss icke här, emedan det är något som icke egentligen berör den fråga, med hvilken vi här skulle vilja dela ett par ord med författaren.

Den ärade förf. har, såsom vi i det föregående antydt, med bestämdhet uttalat, att den kyrkliga konfessionalismen slår öfver i en oberättigad ensidighet, när den ovilkorligen vill binda menniskorna vid de symboliska böckerna såsom det enda sanna uttrycket för den kristna religionens innehåll, och denna dom öfver en i våra dagar hos oss temmeligen starkt representerad riktning har naturligen sitt obestridliga berättigande dels deri, att de hos oss 1593 antagna symboliska böckerna sjelfva afsäga sig all makt att döma, utan endast gifva sig ut för att bära

vittnesbörd om deras lära, som uppsatte dem, och dels deri, att ett absolut fasthållande vid en under en viss utvecklingsperiod formulerad konfession naturligen skulle strida mot lagarne för menniskoandens utveckling och sålunda i sig vara principielt orimligt. Men hvem är då den rätte domaren i andliga ting? frågar med naturlig oro mången, som från barndomen vant sig att anse de symboliska böckerna för det ofelbara rättesnöret i de skiftande meningarnes irrgångar. Från sin ståndpunkt såsom "bibeltheolog" svarar hr prof. Myrberg naturligtvis, att den ende rätte domaren i andliga ting är *Guds ord i den heliga Skrift*, hvilket äfven af concordieformeln som bekant med tydliga och bestämda ord uttalas. Hvilken djup praktisk betydelse som ligger uti, att denna protestantismens grundtanke klart och troget framhålles för vår tids "perifiska" menniskor, är icke svårt att finna. Man är mest van att lita på andras auktoritet och på förnuftigheten i den objektiva ordningen, och detta till den grad, att någon kamp för vinnandet af en lefvande personlig öfvertygelse sällan kommer i fråga. Man tror allt, man gör allt, men denna tro och denna handling är icke *min*. Derföre att andra tro och handla så, derföre gör jag det äfven, — dertill fordras ingen kamp, ingen nöd och ångest i tviflets djup — men att tro och handla *sjelf*, om än icke andra ginge mina vägar, dertill har jag för dagens tusen bestyr icke tid, dertill har jag för öfrigt icke mod Denna sjelfbekännelse torde mången i tysta stunder nödgas göra sig — och hvarföre? Derföre att de religiösa bekännelseskrifterna blifvit gjorda till grund och lag och icke till ett "tecken" (symbolum) på ett visst samfunds, en viss kyrkas theoretiska uppfattning af religionens väsende. Kyrkan har med sina bekännelseskrifter gått emellan individen och religionen, eller emellan individen och den religiösa urkunden, med hvilken individen derföre mindre umgås eller, om han begagnar honom, gör detta efter en på förhand gifven norm, från hvilken

han icke tror, att det i något afseende kan finnas skäl att afvika, och derföre blir umgänget äfven långt mindre fruktbärande för individen såväl som för samhället. "Ransaken skrifterna, pröfven allting och behållen hvad godt är", är derföre det bud, som bör ljuda för samtidens öron, och hvars rätta mening bör tränga djupt in i dess hjerta, såvidt ett lefvande religiöst lif skall utveckla sig. Och detta bud är på sitt sätt uttryckt i prof. Myrbergs vädjande från de symboliska böckerna till den heliga Skrift. — Men hvar stanna vi här? Hvad är den heliga Skrift, och hvad är verkligen *Guds* ord i den heliga Skrift? Här tränga sig många frågor och många svårigheter på oss. Isynnerhet är ett oafvisligt: är det bibliska *detsamma* som det kristliga (religiösa), eller är det något *annat?* Vi antydde i det föregående, att den af den katolske artikelförf. af Simplicius Quærens och af biskop Beckman så hårdt bedömde prof. Boström vågat uppkasta denna fråga och besvara henne så, att det bibliska och kristliga icke få sammanblandas med hvarandra. Derför fick han, den ärlige mannen, lida smälek, men dermed gjorde väl "kristendomens vänner" kristendomen i sjelfva verket en otjenst. — Hvad nu särskildt beträffar hr prof. Myrberg, så tro vi, att svaret på den uppkastade frågan är för honom det allrakinkigaste. Att från de symboliska böckerna vädja till Guds ord i den hel. Skrift är en enkel sak, men dermed är ännu icke allt afgjordt. Svårigheten är blott undanskjuten. Om man antager, att det bibliska och det kristliga äro liktydiga begrepp, eller om man, hvilket är detsamma, antager, att allt, som står i bibeln, är Guds ord, omedelbart ingifvet och mekaniskt upptecknadt af de helige skriftställarne, då kommer man in i svårigheter, som äro, låtom oss bekänna det, komplett olösliga. Att t. ex. icke allt, som står i Gamla Testamentet, är af religiös betydelse för oss, som höra till det nya förbundets tid, torde af ingen bestridas. Att äfven mycket af det, som förekommer i Nya Testamentet,

är uppblandadt med elementer, som icke tillhöra kristendomens egentliga väsende, skulle lätteligen kunna bevisas och förnekas väl ej heller af någon theolog på fullt allvar. Den mekaniska inspirationsläran har visserligen ännu sina anhängare, men deras antal förminskas väl allt mer och mer. Man måste således, på samma gång man fasthåller, att Guds ord är oss gifvet i den samling skrifter, som vi kalla bibeln, äfven noga fasthålla, att Guds ord och bibelns ord icke få sättas i stället för hvarandra och icke få tilldelas samma makt öfver samvetena. Men hvem skiljer emellan hvad som är Guds ord i Skriften och hvad som är menniskoord, uttryckande åskådningar och uppfattningar, hvilka till sin art bero på rent menskliga vilkor och på rent historiska förhållanden i den tid, då kristendomen föddes och uppammades att blifva en verldsreligion? Denna fråga är sjelfva förargelseklippan. Här är det som det gäller att afgöra rationalismens och bibeltheologiens förhållande till hvarandra, här är det som man måste svara, att skiljedomaren är det menskliga förnuftet, ehuru man ännu spjernar mot udden och uppehåller sig vid "trons analogi" och vid "det kristligt bestämda" förnuftet. Det senare har hr Myrberg en gång förut vädjat till, när hr Myrberg varit i trångmål, men då blifvit upplyst om det oriktiga i sitt förfaringssätt. Det gäller ju att få reda på hvad det kristliga är, och förrän jag derom har någon kunskap kan jag ej säga, att min uppfattande förmåga eller förnuftet är kristligt bestämdt. *Claëson* skref härom: "Till hvilket förnuft talade *Paulus*, till hvilket förnuft vänder sig ännu i dag den kristne missionären? Månne till det "kristligt bestämda"? Nej, medgifver oss säkerligen vår motståndare. Men låtom oss antaga, att normen här icke är det "allmänna förnuftet" utan det särskilda slag, som vår motståndare kallar "det kristligt bestämda", så återstår dock alltid frågan: hvilket kristligt förnuft? katolskt eller protestantiskt, reformert eller lutherskt? Naturtigtvis lutherskt? Hvarföre det?

Jo, ty *vi* äro lutheraner. Ja, men här är icke fråga om hvad vi *äro*, utan om hvad vi *böra* vara. Och allt böra kommer inifrån och står der af evighet oberoende af allt historiskt, af hvad slag det vara må.“ Vi hafva anfört dessa ord, emedan de fullt uttrycka våra egna tankar och tillika äro riktade till prof. Myrberg. Det synes således som om det skulle ligga mycken sanning i den katolske artikelförf:s sats “protestantism leads to rationalism.“ Prof. Myrberg är dock rädd för rationalismen och tror sig kunna rädda sig genom bibeltheologien. I bibeln äro den kristna religionens grundsanningar uttalade, derom är intet tvifvel; men sanna äro de icke, derföre att de stå i bibeln, utan derföre att de tillfredsställa vårt förnuft theoretiskt och praktiskt. Bibeltheologien visar derföre utöfver sig sjelf. Konfessionstheologien systematiserar de i ett visst kyrkosamfunds bekännelseskrifter upptagna satserna; bibeltheologien förklarar sig obunden af bekännelseskrifterna och håller sig till den religiösa urkunden eller bibeln, hvilkens lära den söker att bringa i ett vetenskapligt system. Den rationela theologien eller måhända bättre: den historiska theologiens filosofi bevisar genom en jemförelse mellan den *historiska* religionen (kristendomen) och religionen i *sig*, att kristendomen är den sanna religionen, och då är bibeln icke längre norm för sanningen, utan det gudsmedvetande, som af evighet är gifvet i menniskans förnuft. — Alla tre disciplinerna hafva i sjelfva verket samma föremål, men de betrakta och behandla det från olika synpunkter. Alla äro de nödvändiga och komplettera hvarandra, hvarföre alltid ett ensidigt bedrifvande af den ena eller andra innebär ett tecken på att det theologiska studiet i sin helhet är på farliga afvägar. — Om man vill vara fullt rättvis måste man äfven erkänna, att den egentliga konseqvensen af hr prof. Myrbergs resonnementer här och i andra delen af “Vittnet“, hvilken handlar “om det bibliska sanningsbegreppet“, med inre nödvändighet leder öfver till en sann rationalism. Det är sanningen, som

vittnar om sig sjelf, och "jag är sanningen". Härmed är ett direkt bibliskt uttryck för rationalismens nödvändighet gifvet. I någon detaljerad granskning af den värde förf:s åsigter kunna vi icke här ingå. Det torde äfven vara öfverflödigt. De strängt och ytterst orthodoxe torde nog taga förf:s satser om hand. Om deras granskning verkligen kunde ske utan det vanliga odium theologicum, och om densamma finge utgå från fördomsfria förutsättningar och fullföljas med logisk reda, så tro vi, att förf. derpå skulle hafva allt att vinna och ingenting att förlora. Vi afsluta vår korta betraktelse med den varma och utan tvifvel af många delade önskan, att en friare vetenskaplig forskning allt mer och mer måtte göra sig gällande på det theologiska området, på samma gång vi tacksamt böra erkänna, att många tecken häntyda på, att en ny ande lefvandegjort våra theologiska fakulteter.

Den till redaktionen insända lilla skriften: "*Eller,* Ofilosofiska Strötankar öfver skrift och dogmatik i deras förhållande till hvarandra", synes vara framkallad af "Vittnets" protest emot den stela konfessionstheologien och det konstiga formelväsende, hvartill den theologiska vetenskapen skall hafva gjort sig skyldig. Förf. är äfven bibeltheolog och rekommenderar såsom en räddning ur det förhanden varande virrvarret en "Mariatheologi", som skulle vara ett enkelt och okonstladt uttryck af "det gamla bibelordet och den gamle Kristus". — Den lilla brochyren innehåller obestridligen många goda tankar och är sjelf ett bland de många tecken, som i våra dagar antyda, att en theologiens nyfödelse kraftigt förberedes. Förf. synes oss dock nästan gå väl långt, i det han fruktar, att allt menniskoverk är "blott hö och strå", och att vi böra akta oss för att genom *våra* tankar förderfva det guddomliga ordet, emedan dessa äro hemfallna åt förgängelsen. En sådan ytterlig negativitet och passivitet torde dock icke lända till stort gagn. Först derigenom att vi genom positivt arbete gjort det guddomliga till *vårt*, kan

det vara beståndande i oss, och först derigenom äro vi komna till sanningen i lära och lif. — Äfven vi menniskor hafva en oförgänglig del, och denna skola vi icke anse "såsom blomstret på gräset", ty derigenom försjunka vi blott i qvietism i stället för att gå fram till lefvande handling.

Fri Kyrka i Fri Stat. Tankar af en Prest, en Läkare och en Jurist *).

Att frågan om kyrkans och statens förhållande till hvarandra ännu är en fråga för dagen, som framkallar olika försök till utredning och lösning, bevisas bland annat af det arbete, som vi denna gång anmäla. Den i många hänseenden egendomliga skriftens innehåll är i korthet följande. Påpekande en förhanden varande "begreppsförvirring" i frågan öfvergår skriften till en slags utredning af skilnaden mellan stat och kyrka (kap. 2). Både staten och kyrkan tänkas såsom samhällen, hvilka båda hafva "guddomliga" ändamål — deri består deras likhet — men då staten har såsom sitt egentliga och närmaste ändamål att verka för utvecklingen och fulländningen af det formelt *rättsliga* lifvet, så har kyrkan deremot till uppgift och mål att verka för utvecklingen och fulländningen af det *religiösa* lifvet. Härefter följer nu en betraktelse öfver skilnaden mellan statskyrka och frikyrka, en betraktelse, som sätter såsom sin uppgift att angifva sjelfva *begreppsskilnaden* mellan båda, sådan denna är grundad i deras väsenden och inre natur, oberoende af tillfälliga faktiska förhållanden. Statskyrkan och frikyrkan sägas vara lika hvarandra deruti att de äro samfund, som verka för det religiösa lifvet såsom dettas organer. Men skilnaden mellan båda förmenas bestå deruti, att statskyrkan verkar "förberedande" och med "relativ"

*) Stockholm 1866.

utsträckning af sina fordringar på individerna, under det att frikyrkan verkar så att säga fullkomnande — i det att hennes medlemmar alla enligt regel skola vara verkligt omvände och troende kristne — och med absolut utsträckning af sin andliga makt öfver individerna. Så framställa författarne sin åsigt, hvilken ytterligare utlägges genom några betraktelser om kyrkotukt, äktenskap, rättegång, edgång, dödsstraff, fattigvård, sabbat, tempel och tempeltjenst samt forsknings- och lärofrihet. Härvid uttalas många satser, som utan tvifvel äro sanna och för det praktiska lifvet välsignelsebringande, men äfven många, som med skäl torde kunna anses äfventyrliga att försvara, såsom t. ex. läran, att den fria kyrkan enligt sitt begrepp skulle hafva rätt och makt att utesluta förvillade bröder från sig och *dermed* äfven "från syndernas förlåtelse i Kristo, från frälsning och salighet", eller att hon enligt sitt begrepp måste förneka rättighet till fri forskning och till lärofrihet. Såsom slutresultat af tredje kapitlets betraktelser framhålles, att statskyrkan *icke* är detsamma som Kristi fria församling, "*och de begge, som hittills varit sammanblandade utan all åtskilnad och derföre ock gjort otillbörligt intrång på hvarandras områden, måste derföre ändtligen åtskiljas* — nemligen till en viss grad mena vi, d. v. s. så mycket de till följd af deras inre natur böra åtskiljas; ej mera, men ej heller mindre."

I det följande kapitlet visas nu vidare, att "både statskyrkan och frikyrkan äro hos oss till sina rätta grunddrag nära för handen". Hvad beträffar den fria kyrkan, så är hon i sin åtskilnad från statskyrkan redan till genom konventikelplakatets upphäfvande, genom sockenbandets lösning, genom nya dissenterlagen, genom sakramentallagens upphäfvande o. s. v. Blott några lagar till, och hon kan organisera sig fullständigt, "såsom hon ock på många ställen begynt, ja, redan innan verldslig lag sådant tillåtit, *ty den fria återtager hvad henne tillhör, när helst hon vill.* Den fria kyrkan (associationen, den religiösa

orden) kan fritt utse sina embetsmän af alla slag, kan införa allvarlig församlingstukt, inrätta egna läroverk för sina lärares kristliga upplysning och bildning samt skolor för sina barns kristliga undervisning utan att derföre begära någon handräckning af staten.“ Hvad statskyrkan angår, så bör äfven hon “finna sig belåten“ med några lagförändringar rörande kyrkoråd, prestval, predikofrihet m. m. I sjette och sjunde kapitlen framhålles, att statskyrkan och frikyrkan äro båda nödvändiga för menskligheténs religiösa uppfostran. De äro nemligen båda de synliga “*anstalter*“, hvarigenom den ena och allmänneliga, men för oss ännu osynliga, kyrkan skall förverkligas. De stå vid sidan af hvarandra såsom den osynliga kyrkans organer, men de få icke sammanblandas. Slutligen innehåller det sista kapitlet några betraktelser om den fria kyrkans styrelseform. Independentstyrelsen rekommenderas såsom den bästa. För öfrigt är detta kapitel af ett synnerligt intresse, ty oaktadt den antydda nödvändigheten af statskyrkans och frikyrkans åtskilnad inplantas dock här med all ifver, att förhållandet mellan båda icke på något sätt får vara fiendtligt eller ett *motsats*förhållande. Inga sekter och ingen separatism synes vara afhandlingens lösen, ty det heter till och med, att den fria församlingens medlemmar ingalunda vilja sjelfve bilda sekt eller utgöra någon *särskild* kyrka utan fortfarande vara inneslutna, ja gömda i statskyrkans sköte, att de således fortfarande vilja vara *inskrifna i statskyrkans längder*, bokstafligen höra till statskyrkan och till statskyrkans presterskap betala de lagliga presträttigheterna, gå, om de så tycka, i statens kyrkor, när der predikas lefvande Guds ord, ja, äfven gå der till den hel. nattvarden — somliga någon gång, somliga alltid — samt låta statens prester förvalta sakramenterna i konventikeln, när desse prester hafva konventikelns förtroende och den sådant tillåter.

Vi hafva härmed i största korthet angifvit hufvudinnehållet och den allmänna tendensen af den föreliggande

skriften, och skola endast tillägga några få ord, som vi hoppas måtte vänligt upptagas. – Vi anse oss nemligen på intet sätt tillfredsställda med den af författarne angifna begreppsskilnaden mellan statskyrka och frikyrka; ty det är icke sannt, att statskyrkan till följe af sitt *begrepp* är i något hänseende ofri eller en "trälinna" i motsats till den s. k. frikyrkan, eller att hon såsom kyrka har några mindre stränga fordringar på individen såsom religiös, eller slutligen att hon har någon mindre andlig makt öfver honom än frikyrkan har. Om verkligheten icke nu fullt svarar mot begreppet är en särskild sak, och deraf få vi icke låta förvilla oss. Att statskyrkan till sitt begrepp måste fattas såsom fri och sjelfständig, hafva vi i en föregående artikel sökt bevisa. Statskyrkan begränsas blott af religionens och menskligheten allmänna och nödvändiga lagar, men är för öfrigt inom sig fri, då hon nemligen är såsom hon bör vara, d. v. s. när hon motsvarar sitt sanna begrepp. Statskyrkan fordrar vidare af individen, att han skall vara en religiös menniska, eller en sådan som tjenar Gud i tankar, ord och gerningar; och på dessa *fordringar* slår statskyrkan icke af något, ehuru hon icke med något yttre våld kan tvinga till deras uppfyllelse. Hvad kan frikyrkan göra mer? Intet. Och statskyrkan har slutligen samma makt som frikyrkan, nemligen makt att genom ordet och sakramenterna bereda Guds rikes tillkomst och bestånd på jorden. Enligt vårt och väl fleres förmenande äro således ofrihet, eftergifvenhet och vanmakt inga sådana bestämningar som angifva någon *begreppsskilnad* mellan statskyrka och frikyrka. Den förhanden varande begreppsförvirringen i frågan löses derföre icke på det af författarne föreslagna sättet. Allt beror på det förhållande, som kan visas ega rum mellan de naturliga "samhällena" såsom t. ex. staten och familjen, hvilka vi anse i sin sanning vara personliga och menniskorna i praktiskt hänseende förbindande makter, och de fria "associationerna", hvilka icke äro samhällen i

egentlig mening utan "anstalter", som kunna upplösas, och ur hvilka individen kan utträda, när han vill, utan att kränka någon honom förbindande lag. När detta förhållande blifvit bestämdt i begrepp, då kan man vetenskapligt afgöra förhållandet mellan samhället och associationen äfven i religiöst afseende eller förhållandet mellan statskyrkan och frikyrkan. Här är icke stället för en sådan undersökning, men vi anteckna blott såsom vår lefvande öfvertygelse, att de fria associationerna icke böra och icke kunna sättas såsom det kyrkliga lifvets högsta ideal, ty jag kan vara den frommaste och mest gudfruktiga människa, som trampar jorden, utan att på något sätt känna mig förbunden att träda i någon direkt förbindelse med en religiös *association* inom eller utom mitt folk, men jag kan icke underlåta att verka för att det religiösa lifvet förkofras och fulländas inom familjen och inom staten och inom mensklighéten. I dem har en guddomlig ordning insatt mig såsom en lem, och deras ändamål skall jag tjena. Och dessa samhällen hafva icke blott sitt individuela eller specifika ändamål, utan de hafva äfven att verka i det guddomligas tjenst eller såsom organer för religionen: den Hel. Ande. En familj, som icke aktar en ren gudstjenst, en familj, hvars medlemmar icke inbördes lära och uppmuntra hvarandra att följa den Eviges vägar, den har icke inom sig den guddomliga ro, som åtföljer ett *fullt* uppfyllande af en gifven kallelse. Detsamma gäller äfven om staten och mensklighéten, ty först när den ena och allmänneliga kyrkan förkroppsligats i mensklighéten skall det vara "*frid* på jorden och menniskorna en *god* vilja". Grundskilnaden mellan statskyrkan och frikyrkan beror således enligt vår åsigt derpå, att den förra är ett samhälle och den andra blott en förening. Den förra är en evig makt, hvars förbindande kraft icke af menniskor kan tillintetgöras; den senare är en makt, som beror på öfverenskommelse, och om öfverenskommelsen upphäfves, så upphäfves äfven makten. Härmed är icke

sagdt, att den fria associationen är skadlig eller onyttig. Långt derifrån! Det vore en blindhet att förneka dess välsignelse och ett vanvett att motarbeta dess verksamhet, så länge den icke, af theoretisk eller praktisk ensidighet i bekännelsen eller den yttre ordningen, arbetar på att *upplösa* de naturliga banden mellan menniskorna. Men det ligger en fara nära för handen för den fria associationen, nemligen att förfalla i högmod och intolerans, att tillvälla sig ett andligt förmynderskap, som icke är enligt med Guds afsigter, att göra det religiösa lifvet till en ordenssak, och att splittra, hvad naturen och en guddomlig ordning sammanbundit. Och att dessa faror i verkligheten icke alltid undvikits, lär icke kunna bestridas.

Bland skrifter, som på sätt och vis beröra theologiska spörsmål, räkna vi en nyligen i Danmark utkommen brochyr med titel: *Om Nationalideens Gyldighed* af Claudius Wilkens. Kjöbenhavn 1866. — Denna brochyr har framkallats af en i "Ugeblad for den Danske Folkekirke" införd afhandling om Nationalitet og Christendom af prosten Kofoed-Hansen. Vid sidan af sin positiva uppgift: att från humanitetens synpunkt uppvisa nationalitetsideens absoluta giltighet, har hr W. äfven "sat sig den negative: at vise det Vage, Uholdbare og Modsigende i hr K.-H:s, i Væsenet cosmopolitiske, Anskuelse."

Hr K.-H. har i sin uppsats yttrat hårda ord, såsom att "Tidens Opfattelse af Nationalitetsbegrebet er en Vildfarelse og dens Omgang med Nationalitetsideen en Udskeielse; og det det maa siges, om det end er stærkt sagt, at Nationalitetsideen som den nuomstunder gjör sig gjældende og kræver sig realiseret, ikke har mere at gjöre med den sande Patriotisme, med Kjærlighed til Hjem og Folk og Fædreland end Utugt og Vellyst har at gjöre med den sande Kjærlighed." Hr prosten K.-H. är äfven af den tanken, att nationaliteten väsendtligen är motsatt

kristendomens anda, ty "den er efter sin Oprindelse og i sit Væsen bygget paa en Modsætning, paa en Adskillelse eller Söndersplittelse af det, som Christendommen vil forene og holde under Eenhedens Lov"; och "den har oprindeligt ikke hört med til Menneskehedens Idee, og dens Tilværelse i Folkefærd har ikke hört til Guds Tanke ved Mennesket fra Begyndelsen af." — Mot så beskaffade åsigter är alltid ett uppträdande fullt berättigadt; och det synes oss, att hr W. i många hänseenden på ett lyckligt sätt uppvisat de inre motsägelser, hvartill hr K.-H. gjort sig skyldig, samt att han från det "humanas" synpunkt med ifver och god framgång sökt att häfda nationalitetsideens berättigande; men vi kunna det oaktadt icke underlåta att uttrycka vårt tvifvel om riktigheten af en grundförutsättning, hvarpå hr W. synes vilja stödja sina resonnementer. Hr W. antager nemligen att man, för att komma till klarhet öfver den menskliga kulturens och kristendomens förhållande till hvarandra, eller kanske rättare: för att fullt förstå hvar och en af dem för sig, noga måste skilja mellan verldsstyrelse och försyn, — något som man i århundraden och ännu i dag försummat att göra — och man måste skilja dem så, att de intet. platt intet få att göra med hvarandra. "*Verdenshistorien*", heter det, "*ledet af Verdensstyrelsen eller den kosmiske Idee, har Intet, slet Intet at gjöre med Forsynet. Forsynet som Forsyn har Intet, slet Intet at gjöre med Verdensstyrelsen*". Mellan båda består, objektivt och allmänt taget, "kun et *Udelukkelsens* Forhold". Huru man rätteligen bör förstå denna hr W:s "individuela förklaring" är svårt att afgöra, synnerligen som man aldrig får någon klar uppgift på hvad hr W. menar med "denna verlden", som regeras af verldsstyrelsen, och den andra verlden, som regeras af försynen, och ej heller får veta, på hvad sätt dessa båda verldars makter ingå i och bestämma menniskans väsende. Att skilja mellan de väsenden, som äro principer för verldshistorien och religionen, nem-

ligen mensklighetens, hvilken vi i parenthes sagdt fatta såsom ett personligt väsende, och guddomligheten, är fullkomligt berättigadt och nödvändigt; *men individuel åtskilnad är icke detsamma som dualism eller total indifferentism.* Att säga, att kulturen såsom kultur är indifferent för eller utan samband med religionen — detta är enligt hr W:s terminologi alldeles detsamma som att säga, att verldsstyrelsen platt intet har att göra med försynen — lär väl i alla tider blifva ett paradoxt yttrande, som i första ögonblicket kan slå an på en fantasimenniska, men som för den tänkande betraktelsen måste upplösa sig i orimligheter. Har hr W. aldrig kommit att tänka på hvilken roll de olika nationaliteternas positiva religionssystemer spelat i deras allmänna kulturlif? Eller finnes det någon historieskrifvare, som kan sannt teckna ett folks utveckling i *denna* verlden utan att fästa afseende vid hela folkets *religiösa* åskådning? — Gör man fullt allvar af hr W:s dualism, eller antager man, att kultur och kristendom äro nödvändigt *förbindande* makter för det praktiska lifvet, och fasthåller man ändå, att de "platt *intet*" hafva gemensamt, i hvilket fall de måste vara hvarandra upphäfvande *motsatser*, så lär det blifva mer än betänkligt för det menskliga jaget. Detta kommer att spela samma roll som Buridans åsna mellan höstackarne; det lockas att på samma gång hata och älska, att tänka (utbilda sig i vetande) och att icke tänka (mätta sig i trons "innerlighet"), och om det väljer det ena, så kan det vara detsamma, huru det väljer, ty resultatet *måste* alltid bli subjektiv disharmoni; och om jaget icke väljer, så dödar det sig sjelf andligen, ty dess lif beror just på att det väljer. Vi hafva här den Hegelska skolans begrepp om det tragiska. I sanning: en sådan filosofi kan göra folk vanvettigt af förtviflan. Objektiv motsägelse skall blifva subjektiv harmoni — detta är hr W:s praktiska problem — och ingen af motsägelselederna får på något sätt kränkas. Kristendomen bjuder frid och försoning och

kärlek; nationalitetsideen, som är en andelig makt "i väsendet" (p. 27), bjuder hr W. att *hata* tyskarne, derföre att de tagit Schleswig. Båda makterna måste individen tillfredsställa, ty de binda honom såsom nödvändiga lagar, men huru skall det tillgå? "Jeg er inderligt overbeviist om at Existensen (d. ä. enligt hr W:s språkbruk den individuela personligheten: "den Enkelte") formaaer at udtrykke denne Eenhed", säger hr W.; men vi äro deremot innerligt öfvertygade, att hr W. icke lyckas att, med bevarandet af full subjektiv harmoni, på samma gång älska och hata sin nästa, tysken. — Det Kierkegaardska "Paradoxet', blir slutligen den enda formel, hvarmed hr W. kan beteckna det menskliga lifvet. Dermed är frågan öfverförd från vetenskapen till de subjektiva meningarnes fridlysta område, och då är all diskussion omöjliggjord.

Vi lemna äfven denna hr W:s åsigt om verldsstyrelsens och försynens totala brist på inre samband, för att fästa oss något vid hr W:s resonnementer om kristendomen särskildt och om kulturen särskildt. Om kristendomen får man just icke veta stort mer, än att den "ikke er af denne Verden", men hvad som dermed menas, lemnas temmeligen dunkelt och outredt. Emellertid skall menniskan "i tron" anse denna verlden såsom ett Intet eller rättare såsom det Onda (p. 12); "i Troen maae hon absolut fordre et Brud med det Dennesidige. Her er Problemet, hvis Lösning er Existensens, Personlighedens." — Oafsedt, att det enligt vårt förmenande är en total missuppfattning af kristendomen att anse, att densamma ovilkorligen fordrar en *brytning* med allt, som är af denna verlden — den fordrar snarare, att hvad som är af denna verlden skall konformeras till ett *organ* för hvad som icke är af denna verlden (neml. det förnuftiga) — så är det temmeligen påtagligt, att hr W., oaktadt sina protester mot prosten K.-H., insnärjt sig i motsägelser, som konseqvent måste leda till de af honom uttalade åsigterna. Ty är, såsom hr W. säger (p. 38) kulturen (den kosmiska

ideens realisation) och nationalitetssträfvandet något, som blott tillhör denna verlden, så *måste* ju "den troende" eller den, som är en sann kristen, bryta eller ställa sig i *strid* med nationalitetsideens fordringar. Detta är den nödvändiga konseqvensen af hr W:s förutsättning, att religiositetens och kulturens principer "platt intet" hafva att göra med hvarandra. Så förefaller det åtminstone oss; hvilket vi redan från en annan synpunkt varit i tillfälle att uttala. Hvad beträffar den menskliga kulturen, som har sin princip i den kosmiska ideen, så säger hr W. å ena sidan mot hr prosten K.-H., att den måste, specielt i sin form af nationalitetssträfvande, fattas såsom en andlig och "i väsendet" berättigad makt (och icke såsom en blott yttre *natur*makt), men hr W. fasthåller likväl, att den blott är "af denna verlden" i motsats mot kristendomen. Här är ovilkorligen äfven en motsägelse, med ett ord något, som den praktiska filosofien icke kan erkänna. Eller också menar hr W. med uttrycket "denna verlden" något helt annat än alla andra menniskor. Intet, som blott är af denna verlden, kan i högsta mening vara praktisk (religiös, sedlig eller rättslig) lag för menniskan, ty hvad som blott är af denna verlden, det är allt, som kan inbegripas under det sinnliga, hvilket icke är lag utan organ för förnuftet, som är lagen. Derföre sade äfven Kristus: mitt rike är icke af denna verlden, hvarmed han ville hafva sagdt, att hans rike och makt voro grundade i väsendet eller förnuftet och icke i fenomenet eller det sinnliga. Nu känna vi icke mera än två olika slag af verkligheter: den förnuftiga och den sinnliga, och då är alternativet klart: antingen har nationalitetsideen sin rot och grund i den förnuftiga verkligheten, antingen äro nationerna verkligt sjelfständiga väsenden och andliga enheter, som just derföre kunna förbinda individen till vissa handlingar — och i sådant fall äro de i sin sanning icke af denna verlden — eller ock äro de blott och bart tillfälliga föreningar utan inre, lefvande enhet, föreningar, som bero på natur-

förhållanden (land, klimat och dylikt) och som då visserligen såsom naturobjekter inskränka eller binda den mänskliga individen, utan att på något sätt *för*binda honom — men i sådant fall äro nationerna blott af denna verlden ("netop en Magt i *denne* Verden", p. 38). Vi antaga obetingadt det förra; ty endast derigenom kan nationalitetsideen få en "absolut giltighet"; men detta vårt antagande innebär intet hinder för, att nationaliteten kan uppträda såsom en makt *i* denna verlden. Hvad hr W. kallar för denna verlden är för oss den omedelbara företeelsen eller fenomenet af den andra, den rent andliga och förnuftiga, verlden. Vi kunna icke här lemna mer än denna dogmatiska förklaring, hvilken dock af de med filosofien förtrogne bör kunna förstås utan vidare utläggning. Är nu menniskan enheten i *sin* verld, och är hennes innehåll, som hon genom sin utveckling i denna verld och andra lifsformer skall förverkliga, det osinnliga och förnuftiga d. v. s. ett harmoniskt helt af *personliga* makter, bland hvilka vi t. ex. känna guddomligheten och de mänskliga samhällena: mänskligheten, nationen och familjen, så är det för menniskan nödvändigt att icke göra det religiösa och "humana" indifferenta för hvarandra, att icke förfalla i ensidig kosmopolitism eller ensidig nationalitetsdyrkan (såsom "en norsk norrman från Norge"), såvidt hon nemligen skall lefva ett harmoniskt lif eller deruti kunna finna en *enhet*, utan hon skall gifva "kejsaren hvad kejsaren tillhörer", och hon skall se till, att hon såsom en Guds tjenare, genom att vara religiös, arbetar i den vingård, hvari hon är satt, nemligen inom sin nation (sitt rättssamhälle) och sin familj. Härmed hafva vi icke sagt något, som är kristendoms-fiendtligt, ty den subjektiva trons oändliga innerlighet kan med vår åsigt väl bevaras; icke heller något som är fiendligt mot den kosmiska ideen och dess "artikulationer": nationaliteterna, ty de hafva erkänts såsom eviga och andliga makter, bestämmande menniskans väsende; och med denna vår åsigt kunna vi vinna indi-

viduel åtskilnad mellan de väsenden, som äro principer för religionen, nemligen försynen eller guddomligheten, och för kulturlifvet eller "det humana", nemligen den kosmiska ideen: menskligheten, och specielt för det nationela lifvet, nemligen nationen, men vi behöfva derföre icke uppoffra sammanhanget i verlden och kasta oss i armarne på en dualism, ur hvars omfamning man endast kan slita sig lös genom ett obegripligt "trossprång" ut i det toma intet.

Om den hel. Skrifts Inspiration. Dogmatisk afhandling af D:r C. Warholm. *)

Den Christeliga Dogmatiken enligt lutherska kyrkans bekännelseskrifter framställd af C. O. Björling. Förra delen: Den christeliga dogmatikens vetenskapliga grundläggning. Andra uppl. **)

Gud är icke de dödas Gud utan de lefvandes Gud. Predikningar af S. Vögelin. Öfversättning af E. Rönnbäck. ***)

På den sista tiden hafva flera theologiska arbeten, dels originalverk och dels öfversättningar, utkommit i bokhandeln. Det är oss icke möjligt att egna hvart och ett af dessa en fullständigt genomförd granskning, utan vi inskränska oss till en enkel anmälan förenad med några korta betraktelser, hvartill dessa literaturprodukter gifvit oss en osökt anledning.

En flyktig blick på de ofvan uppräknade arbetena visar, att i dem trenne olika theologiska riktningar sökt sig uttryck. Å ena sidan hafva vi den gamla supranaturalismen, i sin radikalaste form representerad genom en mekanisk inspirationslära, å den andra en något förmildrad orthodoxi, en slags konfessionel förmedlingstheologi, som anser, att den vetenskapliga religionsläran ovilkorligen måste hvila på en bestämd historisk *kyrko*bekännelse, utan att derföre behöfva hängifva sig till en ensidig protest mot alla nya vyer, som den vetenskapliga forskningen kan öppna; och slutligen hafva vi den moderna fritheologien

*) Lund 1866. **) Örebro, N. M. Lindh, 1866. ***) Helsingfors 1866.

(den "ung-schweitziska") med sina bestämda antisupranaturalistiska tendenser. Dessa trenne arbeten bära icke till torgs några lösa hugskott för dagen, utan de respektive åsigterna äro framstälda på fullt allvar såsom grundade i en lefvande personlig öfvertygelse. De utgöra derföre vigtiga och anmärkningsvärda insatser i våra dagars theologiska strider, för hvilkas utgång ingen bildad menniska nu mera kan vara likgiltig.

Hr d:r Warholm, som representerar den första riktningen, har den stora förtjensten att icke vara en halfheternas man. Man får redan från början en fullt afgjord och bestämd föreställning af d:r W:s tendenser. Dessa gå ut på att åter införa och göra gällande läran om Guds omedelbara ingifvande af allt i den hel. Skrift "såväl till innehållet som till orden", att ånyo i denna punkt upprätta och fullkomna kyrkofädernas och några af de lutherske theologernas (såsom en Chemnitz', Gerhards, Quenstedts m. fl.) theorier. Och förf. söker att bevisa riktigheten af sina åsigter dels genom en undersökning af "inspirationens begrepp" och dels genom en betraktelse af "några den negativa kritikens oftast upprepade inkast mot den hel. Skrifts inspiration." Det positiva resonnementet om inspirationens begrepp synes i första hand slående, men det lider af ett betänkligt fel: *det sätter såsom bevisningsgrund just hvad som skall bevisas.* Förf. antager, att Gud velat lemna menskligheten en uppenbarelsehistoria, hvars innehåll och specielt *språkliga* form han sjelf uteslutande dikterat och fixerat i skriftecken; men det är just denna vilja och förmågan att förverkliga den, som är omtvistelig. Kristendomens gud är en *ande* (hvilket förmodligen är menadt på fullt allvar), och genom mennisko-*anden* uppenbarar han oss sina vägar. Men tungomål eller menskligt språk är för honom icke detsamma som det är för oss. Ännu mindre äro pappersrullar, pergamenter och skrifstift något, hvarmed *han* befattar sig. Sådant är vår sak. Och när vi "med rena själar öfver-

lemna oss åt hans andes inverkan", så kunna vi i språk och skriftecken meddela hvarandra våra förnimmelser af hans anda, men icke *talar* han till oss, såsom den ena menniskan talar till den andra. För öfrigt står icke menniskan i samma förhållande till Gud och de osinnliga makterna som t. ex. stråken till violspelaren. Väl kan man bildligt säga, att Gud spelar på oss såsom på instrumenter, att toner från en högre verld strömma fram genom oss och dylikt; men vi äro icke döda utan lefvande instrumenter, och detta sjelfmedvetna *lif* i oss är en i evighet bestående protest mot alla mekaniska inspirationsläror. En dogmatisk spekulation, som hvilar på pantheistiska grundförutsättningar, kan upptaga och försvara förf:s theorier, ty enligt pantheismen äro vi menniskor egentligen blott flöjtpipor, som få ljud genom en annans anda, och hela vårt lif är blott ett kapitel af en ändlig guds (den s. k. verldsandens) historia; men från synpunkten af en theistisk och sannt kristlig filosofi äro sådana föreställningar rena — inkonseqvenser. Härom antaga vi, att förf. icke tvistar med oss. — Hvad beträffar förf:s yttrande, att blott den inspirationslära, som visar, att skriften i allt är Guds ord, på ett rätt och tillbörligt sätt förklarar skriftens uppkomst och ursprung, så hvilar det på den ofvan antydda (obevisade) förutsättningen, och står eller faller med den. För att få en lösning på problemet, återstår derföre ännu att uppvisa det inre förhållandet mellan sjelfva uppenbarelsen (: "Gud var i Christo och försonade verlden med sig sjelf"), uppenbarelsehistorien (de s. k. heliga skrifterna) och menniskans sannt religiösa behof (hennes behof af försoning). Först sedan detta inre förhållande är lagdt i dagen, kan man vetenskapligt afgöra, huruvida man med kyrkofäderna eller med Chemnitz, Gerhard, Quenstedt m. fl. måste antaga, att allt i skriften är, så väl till innehåll som form, Guds verk, eller huruvida man med Bech, Lange, Luthardt, Weiss m. fl. nyare theologer skall fasthålla, att Guds andas

visdom och råd om vår salighet är afslöjad i den hel. Skrift, ehuru icke allt är tillkommet genom en mekanisk verbalinspiration. Kan förf. verkligen bevisa, att det ligger omedelbart i uppenbarelsens begrepp, att en ingifvelse af sjelfva orden till uppenbarelsehistorien är nödvändig, för att uppenbarelsen skall kunna vara ett saliggörande faktum, då skola vi "fånga vårt förnuft under trons lydno", men för ett missförstådt dogmatiskt intresse göra vi det icke.

Förf:s betraktelser af den negativa kritikens inkast äro högst intressanta, ehuruväl de ej öfverallt tillfredsställa oss. Att här genomgå denna betraktelse skulle gagna till föga och möjligen icke vara på sin plats. Vi tillåta oss endast att påpeka, huruledes konseqvensen af förf:s theori med nödvändighet frammanar ett inkast, som torde blifva svårt att bortförklara. Antager man förf:s inspirationslära, så måste man förändra de religiösa *mytherna* till rent *historiska* berättelser, hvilket åter är något, hvaremot hela menniskonaturen uppreser sig. Enligt erfarenhetens vittnesbörd hafva alla folk haft en naturlig utveckling från lägre till högre kulturstadier, och i myther och bilder (till sin form beroende af deras menskliga natur) hafva de klädt sin så småningom ljusnande uppfattning af det oändligas eller guddomligas lif i menniskan; men enligt förf:s inspirationslära har det israelitiska folket njutit af en alldeles särskild försyn, och dess utveckling har ledts af en utanför stående guddomlig makt, som aprioriskt bestämt hvarje face i dess religiösa, politiska och sociala lif och som lagt hvarje *ord* (och icke blott hvarje inre själsrörelse) på profeternas tungor och sålunda omedelbart skapat en guddomlig historia af alldeles särskild art. Detta är ett dogmatiskt våld; en upprifvande motsägelse, hvars välsignelse för menskligheten förefaller oss vara högst tvifvelaktig. För att denna motsägelse skall kunna lösas på ett vetenskapligt sätt, fordras åtminstone en splitter ny filosofi, hvarom ingen ännu har en aning.

En annan tanke, som möjligen äfven här förtjenar att få ett uttryck, är den, att den theologiska dogmatikens män med stundom nog långt drifven tvärsäkerhet anse den synpunkt, som de valt för betraktelsen af religionen och uppenbarelsen, för den enda möjliga och rätta. Alltid har en gifven spekulation af bättre eller sämre art bestämt dogmbildningen såtillvida, att den för densamma lemnat det vetenskapliga uppslaget. Att utan förutsättning af någon slags filosofisk spekulation försöka framställa ett dogmatiskt system är ock en ren omöjlighet. Men *om* så är, då kan man med skäl fråga sig, hvarföre en del theologer ovilkorligen och med allt våld söka att fasthålla en lägre spekulationsform, som af filosofien är öfvergifven, i stället för att antaga en högre. Hvarföre skall man ovilkorligen anse, att endast supranaturalismen och den empiriska theismen gifva rätt värdiga och för mensklighetен tillfredsställande synpunkter för den vetenskapliga betraktelsen af den kristna uppenbarelsens faktum; och hvarföre skall man t. ex. aprioriskt afkunna förkastelsedomen öfver den rationelt idealistiska theismen, hvilken dock ensam är den spekulationsform, som svarar mot filosofiens begrepp, och som icke lider af en principiel motsägelse? Man sväljer icke sällan med godt behag pantheistiska kameler, under det man silar de oskyldigaste myggor, blott de låta höra ett svagt rationalistiskt vingljud. Ja, om man skulle efter logiken leda en del dogmatiska satser tillbaka till deras spekulativa principer, så skulle man icke sällan upptäcka underliga ting, men sådant bekymrar icke dem, som lefva af konseqvenser, hvilkas ursprung de icke känna. Att häri ligger ett missförhållande, torde vara något mer än en elak anspelning.

D:r Björlings framställning af den kristliga dogmatiken är ett arbete af så stor och omfattande anläggning och betydelse, att det icke i en flyktig öfversigt sådan som denna kan granskas. Och så länge vi ega en särskild theologisk tidskrift, anse vi icke vår tidskrift

vara det rätta organet för en genomgående kritik af strängt vetenskapligt theologiska arbeten, om vi än kunde disponera öfver krafter, som vore fullt kompetenta att framlägga en sådan kritik. Vi skola derföre endast tillåta oss att yttra några ord i förbigående.

Den nu utkomna delen af d:r Björlings arbete handlar om "den kristliga dogmatikens grundläggning" och är både till innehåll och form betydligt olik den första upplagan, hvilken utkom 1847. Förf. angifver sig äfven hafva följt den dogmatiska spekulationens gång under den senaste tiden, i det att förf. icke blott utgått från och grundat dogmen på "det religiösa erfarandet", såsom i första upplagan, utan äfven tagit bestämd hänsyn till "den bibliskt-kyrkliga bekännelsen" såsom utgångspunkt och grundval för dogmbildningen. Man får således på sätt och vis fyra olika principer att tillfredsställa och tillgodose: sjelfva uppenbarelsen, hvars historia är gifven i den religiösa urkunden eller bibeln, hvilken för den s. k. bibeltheologien är ensamt afgörande; det mera subjektiva troslifvet (det religiösa erfarandet), och det mera objektiva samfundslifvet betecknadt genom kyrkobekännelsen, samt slutligen det kristligt bestämda förnuftet, hvilket förf. skiljer från hvad han kallar det "naturliga" förnuftet, som endast i bästa fall är en "organisk och instrumental förmåga". Härmed synes nu en allsidighet i betraktelsen vara vunnen, hvarigenom all orthodox ensidighet bör kunna tillintetgöras; men likväl kan det vara möjligt — vi våga icke säga mer — att den vetenskapliga theologiens naturliga och fria utveckling kan komma att tillbakahållas och hämmas, om just den spekulativa delen af densamma, eller dogmatiken, göres till ett slags underligt dubbelväsende af *på en gång* historia och spekulation, utan att derigenom egentligen blifva en verklig "religions-historiens filosofi". Den historiskt gifna konfessionen, eller "det uti historien framträdande kristligt-kyrkliga medvetandet" (p. 3), blir egentligen dogmatikens innehåll, fastän omsatt i vetenskaplig

form; men theologien har ock ovilkorligen ett behof att gå *utom* bekännelsen, utom hvad som historiskt är gifvet i det kyrkliga medvetandet för att genom en närmare analys af den kristna uppenbarelsens väsende och af menniskans religiösa behof såväl subjektivt, eller i det individuela troslifvet, som objektivt, eller i det allmänna samfundslifvet (kyrkolifvet), leda sig till en allt djupare och djupare insigt i sitt ämne, så att derigenom en ledande vetenskaplig norm för sjelfva *utbildningen* af konfessionen kan erhållas. Den ärade förf. är icke blind härför; han framhåller tvärtom med bestämdhet, att dogmatiken skall akta sig för att blifva endast en historisk vetenskap; hvad vi anmärka såsom enligt vår tanke mindre nödvändigt och riktigt, är just försöket att tillfredsställa både det historiska (konfessionelt-dogmatiska) och det spekulativa intresset genom *en och samma* vetenskap. Vi skulle med ett ord vilja skilja den historiska och spekulativa betraktelsen åt och låta dem fördela sig på särskilda discipliner: dogmatik och spekulativ theologi, hvilka dock derför icke finge ensidigt söndras från hvarandra. Den konfessionela dogmatiken måste alltid bli den empiriska basis, hvarifrån den spekulativa theologien utgår, och till hvilken denna alltid måste taga hänsyn, för att icke sväfva i luften och sakna sammanhang med verkligheten och de kraf, som denna ställer på vetenskapen. Nödvändigheten i detta resonnement hvilar just på de olika synpunkter, hvarifrån den dogmatiska och den spekulativa betraktelsen utgå, och de olika syftemål, som den ena och den andra fullföljer. Hvad vi kallat dogmatik skulle således blifva ungefär detsamma som förf:s: "den dogmatiska theologien"; den spekulativa theologien åter skulle kunna sägas bilda den ideela kärnan i "den praktiska theologien", isynnerhet när denna säges hafva sin grund i "den fordran af utbildning och fulländning, som hörer till det kyrkliga lifvets framträdande", hvilken fordran väl icke kan sägas

fullständigt tillfredsställas af catechetik, liturgik, homiletik och pastoraltheologi.

Att här framställa några detaljanmärkningar ligger, som vi nämnt, utom vår afsigt. Vi påpeka endast, att den ärade förf. (p. 147) tydligt säger ifrån, att "det spekulativa tänkandet är för menniskan nödvändigt", samt att sjelfva dogmatikens *möjlighet* såsom en verklig vetenskap beror på den inre harmoni, som måste tänkas förefinnas mellan förnuftet och uppenbarelsen. Denna åsigt binder icke theologien vid någon viss lägre spekulationsform: en utveckling till högre och högre fullkomlighet möjliggöres; och vi kunna med stöd af denna grundförutsättning hängifva oss åt den så många gånger gäckade förhoppningen om ett bättre förhållande mellan filosofien och theologien. Det skall för öfrigt till fullo och af oss med synnerlig tillfredsställelse erkännas, att hela arten och andan af förf:s i detta arbete nedlagda dogmatiska spekulation bevisar en djup och allsidig theologisk-filosofisk bildning, som icke kan undgå att verka lifvande och stärkande på hela den theologiska vetenskapens sjelfständiga utveckling i vårt land. D:r Warholms inspirationslära anse vi till och med ovilkorligen döda all verklig theologisk spekulation *). D:r Björlings friare uppfattning af denna såväl som af andra punkter skall deremot befordra en sådan spekulation. Detta är den stora skilnaden i de båda arbetenas betydelse för vetenskapen. Särskildt anse vi det glädjande, att d:r B. såsom en kyrkans man och representant visat sig hafva ett öppet sinne för de kraf, som allt mensklig *lifs* utveckling och fulländning alltid ställer på de filosofiska och theologiska vetenskaperna. Deraf bevisas, att vår svenska kyrka dock icke är alldeles så död och andelös som vissa af dagens oroliga andar förmena.

*) Vi taga oss friheten att härom hänvisa till tidskriften: "Theologische Studien und Kritiken" 1866. 1 h. herausgegeben v. Hundeshagen und Riehm, samt till en der förekommande artikel af d:r Weiss med titel "Die Principien der modernen Theologie" (p. 112).

Det tredje arbetet, som vi omnämnt, nemligen Vögelins predikningar öfversatta af E. Rönnbäck, höra till den nyare fritheologiens mest egendomliga företeelser. Såsom sådana äro de till sina principer alldeles motsatta den "dogmatiska" inspirations-lära, om hvilken vi förut yttrat oss; och ehuru de ligga något närmare d:r Björlings friare dogmatiska spekulation, kunna de dock med skäl sägas tillhöra en annan theologisk riktning till följe af det radikala sätt, hvarpå de filosofiska förutsättningarne genomföras i sina yttersta följder. Öfversättaren säger i sitt förord: "det som karakteriserar denna theologi är icke några nya filosofiska och theologiska principer, utan det medvetna, hänsynslösa genomförandet af "den moderna verldsåskådningen" både i den theologiska vetenskapen och i det praktiska lifvet, samt det öppna, frimodiga uttalandet af henne — till och med från predikstolen". Ja, häraf karakteriseras verkligen dessa predikningar och den theologi, hvarpå de grunda sig. Många skola säkert kasta dem ifrån sig, fördöma dem och vara bekymrade öfver djerfheten hos de nya ideernas banérförare och deri se tecken på en snart stundande upplösning i det religiösa och kyrkliga lifvet. Och vi förstå desse mycket väl. Om min verldsåskådning är supranaturalistisk, så kan jag icke finna tillfredsställelse i eller ens rätt förstå den verklige rationalistens betraktelsesätt. Sådant är naturligt. Men dermed är dock icke sagdt, att den förra verldsåskådningen är sannare, än den senare, eller tillstädjer en djupare insigt i kristendomens väsende än denna. Det kan till och med vara möjligt, att förhållandet är rent motsatt. Och för många, som icke för alltid fastvuxit i ett visst dogmatiskt föreställningssätt, torde derföre dessa predikningar kunna blifva åtminstone en väckelse till ett allvarligt pröfvande af de ideer om sannt kristligt lif, som i våra dagar söka att göra sig gällande icke blott theoretiskt, i theologiska systemer, utan äfven praktiskt, i församlingens religiösa lif. De theologiska striderna gälla

nemligen något mer än theoretiska spetsfundigheter: de gälla protestantismens nederlag eller seger och dermed äfven den roll, som det religiösa lifvet skall spela i de kommande dagarnes kultur. Skall det religiösa och det humana, det guddomliga och det menskliga, söndras från hvarandra i oförenade motsatser, eller skola de sammangjutas till ett harmoniskt lif? Detta är frågan, för hvars lösning tiden är i vånda. Och för en sådan tidens angelägenhet kan man icke visa för stort intresse, och detta intresse får icke vara den ensidige partimannens, den oreflekterande sekteristens och fanatikerns utan det måste vara den lugnt pröfvande och besinningsfullt dömande menniskans, såvidt någon välsignelse skall gro, och såvidt protestantismens nyfödelse skall kunna ske utan blodiga och vanvettiga dåd. Vi våga derföre hoppas, att äfven de, som icke kunna dela förf:s åskådningssätt, som t. ex. icke kunna förneka undren, icke kunna betvifla, att Kristus var gud, icke kunna tillfredsställas af en lära om hans rent menskliga personlighet o. s. v., vi våga hoppas, att äfven desse erkänna den lefvande öfvertygelsens helgd och icke förglömma, att den lugna, fördomsfria pröfningen bör föregå förkastelsen eller upptagandet af de framstälda åsigterna. Och de, som "fara efter sanningen" för att finna henne och icke blott lättsinnigt utbjuda dimmiga och dödfödda hugskott — och till desse hör otvifvelaktigt förf. — de hafva enligt vår tro för mycket *gemensamt* med den, som sade: "jag är sanningen", för att vi skulle våga kasta första stenen på dem.

Vi lemna med dessa ord de omtalade och i sanning märkvärdiga predikningarne till den bildade och sanningsälskande allmänhetens eget begrundande. Den hänförelsens kraft, som bor i dem, skall utan tvifvel tända en ny eld i månget sinne, som kanske börjat känna kylan och dvalan förebåda en andelig död.

Några ord med anledning af
"Handlingar rörande Förslag till återbesättande af en ledig philosophisk professur i Lund."

Utgifna af A. Nyblæus. *)

För dem, som intressera sig för den filosofiska bildningen — så betydelsefull i våra dagar — påpeka vi utgifvandet af dessa handlingar. Om deras innehåll ämna vi icke mycket yttra, ty vi vilja icke inblanda oss i en strid sådan som den här förda, men vi kunna icke underlåta att fästa oss vid en sak, som synes oss vara ett uttryck af en mer än tillåtlig enfaldighet. Det har nemligen på den senare tiden från åtskilliga håll förnummits, huru man antagit för afgjordt, att den s. k. "Boströmska skolan" skulle genom ett förment despotiskt envälde hafva ett förderfligt inflytande på den filosofiska bildningen vid våra universiteter, och på denna grund har man förordat insättandet af någon representant af en annan skola, lika godt hvilken, t. ex. den Hegelska, för att motverka ett sådant ensidigt herravälde och de menliga följder, som derur kunde framgå. — Detta sätt att resonnera gör sig äfven gällande hos några af Lunds universitets professorer, hvilka yttrat sig om herrar Borelii och Leanders lämplighet såsom lärare i theoretisk filosofi vid nämnda högskola. Man har visserligen icke uttryckligen velat anföra lektor Borelii anslutning till en annan filosofisk verldsåsigt än den Boströmska såsom skäl för hans befordran till professor, men man synes dock tydligen anse såsom en vinst för det filosofiska studiets högre utbildning, om jemte Boströmianerne en qvasi-Hegelian finge en af de högsta lärarebefattningarne. Men om man härvid frågar, hvarföre en sådan vinst skulle vara att vänta, och hvaruti den skulle bestå, så har man svårt att uttänka ett fullt rimligt svar.

*) Lund 1866.

Och i ännu större förlägenhet måste man råka, om man frågar sig, hvilken anledning man kunde förebära för att motivera en sådan åsigt som att den Boströmska skolan skulle hafva tillbakahållit den filosofiska bildningens sunda och harmoniska utveckling i vårt land. Intet menniskoverk är fulländadt, och den Boströmska filosofiens upphofsman ansåg sjelf sitt system icke för en afslutning af den filosofiska forskningen, utan blott såsom en länk i utvecklingskedjan, och såsom en sådan torde det väl, trots Aftonbladet, biskop Beckman och hr Borelius, få anses af större värde för *våra dagar* än det Hegelska. För att rätt bedöma detta måste man dock känna filosofiens historia i dess helhet, ty först derigenom kan man inse den rätta betydelsen af den insats, som är gjord genom systemet. Och man begår en svår orättvisa, om man söker inbilla allmänheten, att Boströmianerne blott lära ungdomen Boströmianismen. Detta, som vi med förargelse så ofta sett upprepas, är alldeles icke enligt med sanna förhållandet. Filosofiens historia i dess helhet (t. ex. efter *Zeller*, *Erdmann* och *Kuno Fischer*) liksom äfven enskilda systemer (såsom Cartesii, Spinozas, Kants, Hegels och Herbarts m. fl.) studeras af den bildningssökande ungdomen, och de respektive professorerna hålla öfver desse tänkares åsigter grundliga föreläsningar. — Hvad vill man mera begära? Icke kan man taga sig för att hålla en Kantian, en Hegelian och Herbartian o. s. v. såsom professorer för att undvika ensidighet och envälde? Och för öfrigt är hela talet om den Boströmska skolans exklusivitet en fantasi. En filosofisk skola kan i våra dagar icke vinna något envälde, såvidt den icke står på höjden af den filosofiska vetenskapens utveckling, just derföre att filosofiens *historia* så ifrigt bearbetas och studeras. - - Och vår ungdom är Gud ske lof ännu icke så osjelfständig och slapp, att den blott tar emot, hvad man behagar gifva den, vare sig godt eller ondt, och till ett "blott svärjande på lärarens ord" har den väl ännu icke förfallit, och så

länge synes man oss hysa en ogrundad fruktan för en sjelfständig verldsåsigts envälde, när denna åsigt får tillkämpa sig rum bland alla andra filosofiska systemer.

För den publik, som intresserar sig för frågan om det filosofiska studiet, måste de af prof. Nyblæus här utgifna handlingarne vara välkomna. De lägga de olika meningarne under allmänhetens ögon, och allmänheten bör således kunna fälla ett sjelfständigt och opartiskt omdöme; och vi tro med bestämdhet, att detta omdöme skall utfalla till fördel för den s. k. skola, hvilken vi ofvan med några få ord tagit i försvar mot en beskyllning för exklusivitet, hvilken vi måste anse oberättigad.

Några ord om Prof. R. Nielsens artikel: "Om theoretisk og praktisk Erkjendelse." *)

— — — — — — — — — — — — — —

Spörsmålet gäller egentligen, huru divergensen och striden mellan vetenskap och religion, vetande och tro skall kunna utjemnas, och huru dessa två "absolut motsatta" (?) principer skola låta förena sig i "*een* Bevidshed". Hr R. Nielsen antager, *att* en sådan förening är möjlig. Det kommer således blott an på, *huru* föreningen skall förklaras och genomföras. Att Hr prof. Nielsen härvid inslår den rätta vägen genom att hänföra vetenskapen till den theoretiska förmågan, hvilken i sin högsta yttring är tanke, och tron eller religiositeten, såsom vi säga i stället för religionen, till den praktiska förmågan, hvilken i sin högsta form är vilja, är utom allt tvifvel. Vetenskap och religion få derigenom sina faktiskt skilda sferer erkända såsom skilda, ehuru de ej derföre blifva "absolut

*) I Nordisk Universitets-Tidskrift. Kjöbenhavn 1866.

uensartede". Att vara vetande är att förnimma i begrepp eller att hafva fullt *klara* och *tydliga* förnimmelser; att vara troende i meningen af att vara religiös, är att vara lifvad och fylld af den Helige Ande, så att man verkligen såsom en "ny menniska" *tjenar* Gud i tankar, ord och gerningar (— alla de, som drifvas af Guds anda, äro Guds barn, säger Skriften —). Religiös tro är således något helt annat än theoretisk tro eller försannthållande. Att antaga, att ljus i förnuftet är något, som står i strid med helighet i viljan, att förmena, att klarhet i uppfattningen af allt, som faller inom den menskliga erfarenhetens gränser, innebär en förpantning åt det ondas makter, är derföre ett missförstånd och en orimlighet, som väl ännu af mången envist fasthålles, men som dock till slut måste öfvergifvas och förkastas. Vetande och tro äro två *skilda* begrepp, men de äro icke *motsatser*, som på något sätt upphäfva hvarandra. De beteckna olika sidor af ett och samma i sig *harmoniska* väsende: det menskliga jaget, hvarföre en ursprunglig och i väsende grundad motsägelse mellan theori och praxis, vetenskap och religiositet icke kan tänkas ega rum. Förekommer en sådan motsägelse i verkligheten, så att vetenskapsmannen förkättrar den troende, och den troende fördömer vetenskapsmannen, så beror ett sådant missförhållande endast derpå, att menniskan i theoretiskt eller praktiskt afseende är missriktad eller icke motsvarar sitt sanna väsende. — I den mån Hr prof. Nielsen underskrifver detta vårt resonnement, äro vi med honom ense; men vi kunna icke anse oss af bindande skäl tvungne att antaga, att religionen såsom religion förutsätter något under i sådan mening, som vetenskapen absolut måste förkasta; att absolut "uensartede" principer kunna träda i någon relation till hvarandra, — ty mellan två, som *intet* hafva gemensamt, är ett förhållande otänkbart —; och slutligen att den praktiska ideen (Erkjendelsen?) förlorar något af sin sjelfständighet genom att taga hänsyn till den theoretiska, ty sjelfständighet är

icke likbetydande med afslutenhet och abstraktion, och praktiskt lif utan syftemålsförnimmelser lär väl för alla måttligt naiva hufvuden vara en — obegriplighet. Den som icke *vet* hvad han vill, den är i praktiskt hänseende att likna vid en farkost utan roder, som i stormen svårligen kan undgå att blifva ett strandvrak; och den som icke *vill*, det han vet vara sannt och godt, han har visserligen tappat "himmelrikets nycklar", men han kan dock i sitt lif bevara en konseqvens, som gör honom till en mäktig *karakter* i formel mening. Om prioritetsrätten mellan förstånd och vilja kan derföre icke egentligen talas stort. Ett har prioritetsrätt, och det är jaget, ty det är detta som vet och vill, och det är på detta det beror, om *enheten* mellan theori och praktiskt lif skall blifva ett för alltid olösligt problem eller en verklighet. Men äro förstånd och vilja "absolut uensartede", då blir det, trots alla dialektiska ansträngningar, en omöjlighet att förena dem båda i "een Bevidshed".

Hr prof. Nielsen synes oss i allmänhet hafva inlagt en god förtjenst i sin opposition mot den från Hegel ärfda föreställningen om den theoretiska verksamhetens saliggörande makt, liksom äfven i sitt hänförande af vetenskapen och tron under den theoretiska och praktiska förmågan, men Hr Nielsen tyckes sakna en fullt klar och sjelfständig verldsåskådning, hvarföre han i sina resonnementer än påminner om Hegels dialektiska principer och än om S. Kierkegaards ethiskt-religiösa uppfattning. Samma anmärkning gäller äfven om den af oss ofvan nämnde Claudius Wilkens, som synes vara en prof. Nielsens lärjunge.

Vår tid och dess sträfvanden. Populära föredrag för folket af N. Lilja. I. II. *)

"Man skrifver och trycker skrifter, som man förmodar kunna intressera en stor del af allmänheten, utan att bekymra sig om huruvida denna allmänhet derigenom vilseledes eller till tänkesätt och åsigter försämras i stället för att förbättras."

N. LILJA.

Det har ej gifvits någon tid, som ej törstat efter sanningens ljus, och det nittonde århundradets barn umgås ännu med mångahanda skuggor, hvilka måste skingras för att utsigten öfver verlden och de menskliga tingen skall blifva fri och öppen. På det religiösa lifvets område kämpa hedendom och kristendom om herraväldet, och inom hvardera af dessa makter råder split och motsägelse. Hedendomen är söndrad mot sig sjelf, och så är äfven kristendomen i viss mening; ty de olika bekännelserna förneka och de olika religiösa samfunden eller kyrkorna utesluta hvarandra; och vidskepelsens ogräs frodas icke sällan mycket rikare än den klara sanningens brodd. Felet är, att vi se blott "endels" —; skuggor skymma utsigten, och vi taga ofta skuggan för verkligheten och förblanda dem båda. Inom det rättsliga och sedliga lifvet är förhållandet i det närmaste enahanda; ja inom *alla* den menskliga erfarenhetens sferer råder en likartad blandning af ljus och mörker; men mörkret är fiendtligt mot ljuset, och vi, som hafva ett naturligt och derföre outrotligt behof att se, hvart vi styra våra vägar genom verlden, hafva ock i mörkret en fiende, som vi måste bekämpa och besegra. Ingen må derföre förkättras, som söker sanningens klarhet, ty det är hvars och ens obestridliga rätt och pligt att se till, att han har sin ljuskälla, ehuru vissa skymningens svärmiska tillbedjare anse sådant för en hädelse eller en olycka. Men ehuru vi sålunda af innersta öfvertygelse tro, att dagen är bättre än natten, att vetandet

*) Stockholm 1866.

är bättre än förmenandet, och att alla menniskor, som utvidga det förra och i samma mån inskränka det senare, verkligen tjena en god sak, kunna vi dock icke underlåta att i den andliga odlingens sanna intresse offentligen protestera mot det ytliga och lättfärdiga sätt, hvarpå så många i våra dagar söka att plöja nya kunskapstegar i folkets sinnen. Och denna protest gäller, utom andra, särskildt denna gång dr N. Lilja.

All kritik, som icke bedömer hvar sak efter sina anspråk och icke låter allt gälla så mycket godt det kan, är ett oting. Att döma en visa efter fordringarne på ett epos eller ett drama, eller att lägga en måttstock, som passar för en predikan, på en barnslig aftonbön, är naturligtvis dåraktigt. Till något sådant vilja vi icke göra oss skyldiga. Om vi derföre se till, hvilka anspråk dr Lilja har, så vinna vi dermed en rätt norm för vårt bedömande af hans här upptagna arbeten och få derjemte ett naturligt uppslag till följande betraktelser. I förra delen, som utkom redan 1864, säger dr Lilja: "Jag skrifver icke för de förstockade eller för de blinda och de förblindades ledare, utan för det folket, som har nog sanningskärlek att vilja tänka och ransaka, nog vett att försöka tillegna sig vetenskapens resultater, nog urskiljning att förmå bedöma skefheten i föråldrade lärosatser och nog själsfriskhet att kunna hänföras af sanningens eviga makt"; och i den senare delen, som utkom 1866, bekräftas dessa ord ytterligare. Men för att rätt förstå förf:s mening härmed, bör man äfven fästa afseende vid titeln: "*populära* föredrag för *folket*", af hvilken man kan sluta sig till ändamålet och anspråket med förf:s i fråga varande skriftställareverksamhet. Förf. vill tydligen leda ljuset från vetenskapens höjder ned i dalarne, der de stilla i landen bo i en djup skugga. En stor uppgift i sanning! Den, som på ett tillfredsställande sätt skall kunna lösa densamma, måste vara hemmastadd och förtrogen både med vetenskapernas yttersta resultater och med folkets

bildningsgrad; och han skall dertill hafva så mycket hjertats och hufvudets snille, att han icke stannar vid att upplösa folkets naiva verldsuppfattning i ett kaos af disharmoniska och hvarandra upphäfvande föreställningar, utan verkligen förmår omskapa den till ett rent uttryck för ett högre lifsinnehåll. Om nu dr L. fastställt uppgiften, så har han äfven med detsamma antagit vilkoren för dess lösning. Vår betraktelse kan derföre lämpligen sägas gälla det sätt, hvarpå dessa vilkor i dr L:s föredrag funnit sin uppfyllelse.

Hvad sålunda först beträffar förf:s makt öfver vetenskapernas resultater, så synes denna till en början vara ovanligt stor. Föremålen för förf:s betraktelser äro nemligen mångahanda. De ligga inom metafysikens, theologiens, ethikens och naturvetenskapernas områden. Den förra delens små uppsatser handla icke blott om "bildning och kunskapsbegär", "böcker och tidningar", utan äfven om "vetande och tro, Gud och andeverlden, naturen och naturlagarne, menniskan och hennes ändamål, de äldsta spåren af menniskans tillvaro, menniskans ursprung och primitiva tillstånd, menniskans följeslagare, menniskans språk och det eviga förnuftet"; och den senare delen berör sådana frågor som dem om "arternas föränderlighet, om lifvet och metamorfoserna, om familjen och samhällslifvet, om vanans makt och om misstag och förvillelser, om den kyrkliga sedelagen, om tidehvarfvets gudsdyrkan och gudsdyrkan i verlden." Hvilket oändligt fält för tusen frågor och tusen svar! Visserligen bär det menskliga snillet prägeln af något oändligt och alltomfattande, men man synes oss kunna vara ursäktad, om man betviflar möjligheten af att på några få blad framställa dessa ämnen så, att man icke ger tappt på den vetenskapliga sanningens stränghet på samma gång som man genom ett populärt skrifsätt gör dem fullt tillgängliga och njutbara för det mer eller mindre obildade folket. — Vi hafva åtminstone erfarit en sådan känsla af tvifvel, och vi

måste bekänna, att vi, oaktadt förf:s lifliga och raska stil, rikedom på intressanta notiser och personliga hängifvenhet för sina ideer, funnit denna känsla bekräftad såsom riktig. Förf. har på många ställen tydligen tagit sig vatten öfver hufvudet, ty förf:s vetenskapliga bildning har icke i alla frågor varit nog djup och kraftig för att hjelpa förf. att flyta ofvan på det haf af svårigheter, hvarpå förf. gifvit sig ut; och förf. har derigenom, enligt vårt omdöme, kommit att brista i det första af de vilkor, som vi ofvan påpekat såsom nödvändiga för lösningen af den ställda uppgiften. Att bevisa detta med några exempel är en temmeligen lätt sak; och om vi härvid icke genomgå alla förf:s uppsatser, så må vi vara ursäktade. I allmänhet bör det medgifvas, att förf. med mycket större säkerhet rör sig på de egentliga naturvetenskapernas område än på filosofiens. Ja, vi vilja för korthets skull antaga, att förf. i allt, som rör naturvetenskapliga frågor, träffat det rätta eller meddelat riktiga notiser, *ehuru vi på intet sätt vilja garantera, att så är förhållandet*, och vi skola genom att endast fästa oss vi de filosofiska och kulturhistoriska resonnementerna, motivera vårt nyss fälda omdöme. — Dessa resonnementer träffa äfven närmast folkets andliga lif och böra derföre mest påaktas. Uppsatserna om det "filosofiska tviflet", om "vetande och tro" och om "Gud och andeverlden" äro, enligt vår tanke, icke af något framstående vetenskapligt värde. Den förra uppsatsen innehåller egentligen ingenting annat, än att man bör akta sig för att blindvis och godtroget antaga hvad andra säga eller tro. Hvari det filosofiska i tviflet egentligen består, gör förf. aldrig rätt klart; och vi förneka icke, att sådant kan hafva sina svårigheter, ty enligt vårt förmenande är uttrycket "filosofiskt tvifvel" en sjelfmotsägelse. Filosofi är vetande, och vetandet är alltid objektivt visst och afgjordt. Tviflet betecknar endast ett visst stadium i andens *utveckling* af sitt vetande och sin filosofi; men något särskildt filosofiskt tvifvel finnes icke till.

Förf. synes äfven närmast identifiera tviflet med kritiken. Härom är derföre icke mycket att säga; det enda, man har svårt att begripa, är författarens mening med valet af sina exempel; och detta gäller i synnerhet, när man betänker, att förf. skrifver "populära föredrag för folket". Ty hvarföre just välja mytherna om Guds uppenbarelse för Moses på Sinai berg, ormens tal till Eva i paradiset o. s. v., och angifva dessa såsom betydelselösa fantasifoster eller lögner, hvilka för kritiken och tviflet förmenas skola sammanfalla till ett tomt intet? Icke kan det vara för att dermed karakterisera det "*filosofiska* tviflet", ty en filosof, som tviflar på lämpligheten att fatta myther såsom fullt identiska med historiska uppgifter, tviflar derföre icke på den djupa sanning, som finnes i mythens omhölje. Och folket, som behöfver populära föredrag, det behöfver ovilkorligen först upplysas om, att myth och historia icke äro samma sak, och för det andra, att man kan betvifla mythens betydelse såsom *historia* utan att derföre afkläda den dess *ethiskt-religiösa* värde; och först derefter kan det tillgodogöra sig den vinst, som ligger uti att kunna skilja detta från detta och gifva hvar sak sin plats. Iakttager den välvillige upplysaren icke en sådan ordning i meddelandet af sina lärdomar, så kan det mer än lätt hända, att hans publikum slutligen kommer att bestå af idel tviflare — hvilket för föredraganden torde vara mindre behagligt och föga påräknadt. En verklig filosof med djup bildning skulle hafva valt sina exempel på ett annat sätt, han skulle bättre förstått sin pligt mot sin relativt obildade allmänhet och med ett vetenskapligt samvetes ömhet aktat sig för att väcka endast misstro (eller otro), der hans uppgift varit att lära folk se en sak i sitt rätta ljus. — Från det filosofiska tviflet kommer dr Lilja direkt in på frågorna om vetande och tro, Gud och andeverlden, och man kan icke nog förundra sig öfver, att tviflet så lätt lemnat rum för dogmatiska funderingar. Den förra af dessa två uppsatser handlar

om allt möjligt annat än sitt egentliga föremål, ty man får aldrig någon upplysning om hvad vetandet egentligen är, och hvad tron är, och om huru dessa förhålla sig till hvarandra, utan man trakteras i stället med en serie af allmänna fraser, af bittra och tanklösa utfall mot kyrkan och "den svarta, presterliga ligan" samt mot läseriet, hvilket enligt förf:s tanke "ingenting annat är än ett delirium, en förvridning af själsorganerna". Relativt bättre är uppsatsen om Gud och andeverlden, i hvilken förf. synes höja sig till en rent idealistisk och rationel verldsåskådning. Men äfven här märker man, att den filosofiska bildningen icke går så synnerligt djupt, ty oafsedt, att förf:s resonnementer äro rent dogmatiska och okritiska, sakna de äfven inre fullständighet och enhet, så att de föga torde tjena den stora allmänheten till en högre upplysnings gagn. Vi fästa uppmärksamheten på det naiva sätt, hvarpå förf. öfverhoppar frågan om huru den sinnliga och kroppsliga verlden kan tänkas på samma gång som den osinnliga och andliga. Utgör Gud och hans ideer eller andarne den sanna verlden, i jemförelse med hvilken sinneverlden är "ett fullkomligt plågoland", och kan ingen ande uppenbara sig i sinneverlden, huru skall man då lösa eller begripa tillvaron af denna; och huru skall man utan skepticism frigöra sig från en orimlig dualism? Icke kan väl dr Liljas vetenskaplighet tillåta honom antaga en skapelse af menniskans verld i vanlig theologisk mening, ty dr L. försäkrar, att "alla Guds omedelbara uppenbarelser i verlden endast tillhöra diktens och sagans område". Om uppenbarelsebegreppet synes dr L. äfven föra ett sväfvande och motsägande tal. Än heter det, att ingen ande, icke en gång Gud sjelf, kan uppenbara sig i sinneverlden, och än försäkras, att "Gud uppenbarar sig för menniskorna endast i naturen, i sina skapade verk (dr L. synes således antaga en skapelse) och inom vår egen ande". "Guds ande finna vi öfverallt i naturen, i naturens väsende och naturens lif", heter det,

och ändock är Gud ett rent personligt väsende. Huru skall ett rent personligt väsende med sin ande kunna uppehålla och vara den lefvande kraften i naturens opersonliga lif? Dessa och tusen andra svårigheter öfverfaras eller bortblåsas af den populäre skriftställarens svada lika lätt som töcknet af morgonvindarne. Skada blott att ljuset icke lika lätt frambryter.

Vi vända oss vidare till förf:s uppsats "om menniskan och hennes ändamål", ur hvilken vi uttaga ett par satser såsom exempel på förf:s vetenskapliga ståndpunkt. Förf. antager, att syndafallet, såsom det beskrifves i Bibeln, endast är "en sanningslös folksaga utan ringaste trovärdighet", samt säger sig ej kunna begripa, huru ett begånget fel kunde hafva en förderflig inflytelse på ett helt efterkommande menniskoslägte; hvarvid han i en not tillägger följande upplysning: "ätandet af en trädfrukt är och kan aldrig vara ett moraliskt brott. Men om denna saga vore sann, så skulle ju Gud vara syndens upphof, då han ställde så till, att de första menniskorna måste synda." — Ett mera egendomligt sätt att ådagalägga sin vetenskapliga ståndpunkt kan ju svårligen tänkas. Att ett begånget fel ovilkorligen måste utöfva ett visst inflytande på hela menskligheten, är något mer än en blott förmodan, ty menskligheten är ett organiskt helt, en kropp, hvars lemmar vi individer äro, och "när en lem lider, så lida alla lemmarne med." Vi kunna visserligen icke i det konkreta alltid påvisa, huru en väckt disharmoni fortplantar sig, huru en begången synd verkar hämmande på *hela* den menskliga utvecklingen, men vår oförmåga att omedelbart genomskåda verkligheten innebär ingen instans mot nödvändigheten att antaga denna inre korrespondens. Och hvad vidare beträffar den satsen, att "ätandet af en trädfrukt aldrig kan vara ett moraliskt brott", så behöfver man blott fråga förf., om han anser en äppeltjuf handla moraliskt eller omoraliskt. I och för sig är visserligen sjelfva *ätandet* af en frukt ingen synd, men om

ätandet på något sätt kränker en annans rätt, så blir förhållandet annorlunda. Detta ethikens abc borde man väl slippa lära en förf., som håller populära föredrag för folket för att leda detta fram ur det andliga mörkret. Lika befängd är den af förf. gjorda slutsatsen, att Gud måste vara syndens upphof, om mythen om syndafallet vore en sannsaga. Det finnes nemligen ingenting i mythen, som häntyder på att en frestelse skulle, i förhållande till ett fritt väsende, vara likbetydande med en tvingande nödvändighet. Icke hade Gud enligt mythen stält så till, att Eva *måste* taga af frukten och äta. När förf. icke kan förstå den betydelse, som en myth eger, så borde han åtminstone, af respekt för sin allmänhet, låta bli att förvrida den. Förf. yttrar vidare: "Lika oriktig är den satsen, att menniskan har en medfödd benägenhet till det onda och oförmögenhet till det goda, ty hvarifrån skulle då allt det verkligen goda härleda sig, som i alla tider blifvit gjordt och ännu dagligen göres i verlden och som härleder sig från menniskan och ingalunda från fänaden?" Vi hänvisa förf. till studium af den lefvande verkligheten. Der skall förf. otvifvelaktigt finna, att det sinnligt-förnuftiga väsende, som vi kalla menniskan, i början af sin tillvaro i den faktiska verkligheten hufvudsakligen utvecklar sin sinnliga natur, och att, först sedan denna vunnit en viss makt, hennes högre, förnuftiga natur småningom börjar framträda i sina yttringar. Men den sinnliga naturen har, emedan den först i tiden vunnit aktualitet, en tendens att bibehålla sig oberoende af förnuftet, den osinnliga naturen, och derigenom uppstår mellan båda dessa makter en strid. Denna den sinnliga naturens benägenhet att hålla sig oberoende af förnuftet är en medfödd benägenhet — låtom oss medgifva det — och en benägenhet *till det onda*, ty det onda är just detta. God är den menniska, hvars förnuft binder sinnligheten under sig såsom sitt organ, ond är deremot den, som sätter det sinnliga såsom princip för sitt lif och undertrycker det

förnuftiga. Men derföre att menniskan har en medfödd benägenhet till det onda, är det icke sagdt, att hon har en medfödd oförmögenhet till det goda. Deruti må man gifva d:r L. rätt; men man må akta sig att obetingadt underskrifva den grund härför, som dr L. anger; ty *endast* af sig sjelf kan menniskan icke fullända ett verkligt förnuftigt och godt lif. Hon måste dertill hafva stöd och hjelp, väl icke af fänaden, men af andra väsenden. Dr L. synes dock icke hafva någon tanke på att andra väsenden än menniskan och fänaden hafva en tillvaro här i verlden, eller att andra väsenden än dessa ingå såsom bestämmande makter i verldshistoriens lif; ett bevis bland många andra på dr L:s ytliga filosofiska bildning. Skulle man i verlden icke hafva mera godt än det, som härleder sig från *menniskan*, d. v. s. skulle man från det goda afräkna hvad som kommit från *guddomligheten* och de menskliga *samhällena* (såsom menskligheten, staten och familjen), så blefve resten i sanning icke stor.

Den sista af den förra delens uppsatser handlar om "det eviga förnuftet". Vi anse oss ej skyldiga att egna denna uppsats någon särskild uppmärksamhet, utan vi öfvergå till förf:s ethiska och sociala resonnementer i andra delen af hans arbete. Dessa resonnementer äro stundom af den beskaffenheten, att de hvarken för anständighets skull kunna anföras eller till ordentlig vederläggning upptagas. Dr Lilja säger t. ex. i kapitlet om familjen, att äktenskapet i våra dagar befinner sig på en "beklagansvärd" ståndpunkt, synnerligen derföre att godtycket och köttets begärelse icke enväldigt utgöra dess konstituerande lagar. Dr L. profeterar ett annat tillstånd, ett saligare lif, när upplysningens sol är upprunnen och de usla och trångbröstade fördomarnes skuggor förskingrats. Då kan mannen och qvinnan stifta äktenskap när och hvar och huru många gånger som helst, oberoende af de förhatliga presterna och rättssamhället, och om det sker för år eller dagar eller "några minuter" i sender, så betyder sådant

ingenting, ty "man talar väl om en brottslig kärlek och att mannen kan stå i ett brottsligt förhållande till en qvinna eller qvinnan till en man, men äfven detta är en fullkomlig osanning, uppfunnen af presterna och antagen af deras ännu dummare efterapare, lagstiftarne". Dr L. medgifver dock, att det är "en våldkräktning på naturen och således ett brott att låta sina passioner taga öfverhand och blifva till omåttlighet, så att *kroppen* derigenom försvagas och förstöres" (p. 49). Så högt står dr L., men ej högre: d. v. s. ungefär på samma ståndpunkt som djuret. Dr L:s theori och djurets instinkt äro enahanda och likartade eller m. a. o.: dr L:s theori är en theori för djur, men spåren af något *mensklig*t letar man förgäfves i densamma. När köttets lag sättes såsom princip för läran om äktenskapet och familjen, så gifva slutsatserna sig sjelfva, och vederläggningen ligger omedelbart i den yttersta konseqvensen. Det mest förargelseväckande är dock, att dr L. vanhelgar "kärlekens" namn på samma gång som han utspyr osedlighetens gift. Den förfärligaste kritik skulle det vara, om förf. finge — hvilket Gud förbjude — tillfälle att se följderna af sina theorier i en förruttnad samhällskropp; men en sådan kritik hoppas vi att förf. skall undslippa, ty vi tro ännu så mycket på "folkets" medvetande af det förnuftiga, att vi våga hoppas, att förf:s predikan af sinnlighetens och köttets evangelium skall blifva utan samhällsupplösande följder. — Ännu är åtminstone tiden icke mogen för förf:s utsäde af sina upplysningsideer, och de lära väl derföre icke få någon grodd. Emellertid böra de icke i ostördt lugn få utströs, och det är derföre som vi här velat inlägga vår allvarliga protest. Den offentliga kritikens skönaste värf är utan tvifvel att erkänna såsom godt hvad verkligen godt är, men den skulle hölja sig med skam, om den icke på något sätt brännmärkte literära äfventyrare, som stjäla sanningen från folket.

Uppsatsen om samhällslifvet är den förra temmeligen lik. Här förnimmer man äfven pessimistens klagorop, hvilka synas vara framkrystade mera för att väcka ett slags uppseende än för att gifva uttryck åt en verkligt inneboende känsla. Allt är i det närvarande samhällslifvet upp och nedvändt enligt dr L:s förmenande. Ja, dr L. är till och med förargad på skarpskytteröreisen och kyrkohusen, ty nationalbeväpningen tjenar endast till att underhålla "dåliga passioner", och kyrkohusen kosta alldeles för mycket pengar i uppförande och underhåll "för att stå och skyldra i byarne för ett så ringa ändamål som folkets kyrkobesök". Och presterna sedan! De äro dr L. mer än till förargelse. De äro i allmänhet "onyttiga drönare i den kyrkliga bikupan, hvilka för sin del behållit sötman och honungen, som de sugit ur församlingen". — Hvad samhället egentligen är, och hvad förhållandet mellan detta och individen är, derom får man ingen tillfredsställande upplysning. Förf. är dertill för mycket upptagen af sin kritik af den bestående ordningen.

I uppsatsen om den kyrkliga sedelagen tager dr L. välvilligt de tio budorden i "kritisk upptuktelse". Här är dr L. mer än naiv, och om det icke vore för det starkt anlitade utrymmets skull, så hade vi icke hjerta att undandraga våra läsare några prof på dr L:s kritiska skärpa. Till att börja med förklarar dr L., att de fyra första lagbuden "helt och hållet äro judiska nationalbud, hvilka aldrig kunnat tillämpas på eller gälla för andra folk". Ungefär på samma sätt förfares vidare med de andra buden. Sedan de genomgått den kritiska skärselden, är det öfverblefna rena guldet ganska ringa. Största delen har uppbränts och förvandlats till slagg. Lyckligt dock, att dr L. icke har absolut auktoritet, och att möjlighet finnes öppen för andra menniskor att vara af olika tanka rörande det ethiskt-religiösa värdet af de tio budorden. Vi för vår del anse, att det är oförnuftigt att tillbedja afgudar, att missbruka Guds namn, att van-

helga sabbathen o. s. v., men vi hafva väl icke ännu hunnit så långt, att vi uthärda den upplysningens klarhet, som utstrålar från dr L. Och vi beklaga oss ej. Vi äro lyckliga i vår enfald, och vi trösta oss med, att äfven vi stundom liksom dr L. hafva "nog själsfriskhet qvar att kunna hänföras af sanningens eviga makt", ehuru det är svårt nog att blifva hänförd i en strid med motståndare, som till följe af flackheten och ytligheten i sina åsigter aldrig egentligen kunna inleda en kamp, hvari man måste uppbjuda sina yttersta krafter för att vinna seger.

Hvad dr L. yttrar om "tidehvarfvets gudsdyrkan" skulle kunna gifva anledning till långa och ganska underhållande, stundom skämtsamma, betraktelser. Statskyrkan är en despotisk inrättning, frikyrkan eller de fria religiösa samfunden, läsarena och konventiklarne, äro likaledes bevis på ett genomgående andeligt delirium. Dr L. synes således hata allt religiöst *samfundslif*, synnerligen emedan samfunden bygga sig kyrkor "och underhålla prester och låta draga sig vid näsan af presterna och deras förtryckande religionsläror". Och vår tids prester, de äro oss gifna så till öfverflöd — trots den omtalade prestbristen — "att hvarje land dermed kunde drifva en betydlig export, om denna vara någonstädes hade allvarlig efterfrågan". Grunden till denna uppfattning ligger deruti, att dr L. besynnerligt nog anser de flesta själar vara fullkomligt friska och helbregda, så att de icke behöfva några andliga läkare. Mest intressant och betecknande är dr L:s karikatyrteckning af våra dagars kristendomslära särskildt fattad såsom kyrkolära. Kyrkans gud, säger dr L., är en "ryslig" gud, en straffets och hämdens gud, som har skapat sig ett helvete, ett förfärligt pinorum, "och dit kastar han större delen af menniskoslägtet för att plågas natt och dag till evigheters evighet". Denna gud är en föränderlig, hämdgirig och passionerad gud; han är icke individuel utan

delad i tre personer, och har jemte sig en ond gud, en fallen engel, som ständigt spelar theologiens gud de argaste spratt samt har ett rike, som här i verlden är vida mäktigare än hans. Enligt kyrkans lära är menniskan vidare blott en "machin", som endast har frihet och förmåga till det onda, ty utan den Hel. andes medverkan förmår menniskan icke att omvända och bättra sig *). Syndernas förlåtelse meddelas i dopet och nattvarden, men de barn, som odöpte dö, blifva enligt Augsburgiska bekännelsen i evighet fördömde. — Ungefär på detta sätt framställer dr L. "hufvuddragen" i de kristna kyrkornas läror. Det vore orätt att påstå, att dr L. öfverallt endast "målat f—n på väggen för att få piska honom", ty tidens kyrkolära är långt ifrån det mått af fullkomlighet, som icke gifver anledning till berättigade anmärkningar; men å andra sidan får det medgifvas, att dr L:s anmärkningar i de flesta fall äro af den beskaffenheten, att de skjuta öfver målet och således snarare förstärka än försvaga de åsigter, mot hvilka de äro riktade; och vi anse det derföre vara alldeles öfverflödigt att i *vetenskapens* namn bemöta dessa anmärkningar med någon allvarsam kritik. Det stora felet i dr L:s teckning af "hufvuddragen" i de kristna kyrkornas lära består, såsom hvar man lätt kan se, deruti att dr L. icke framställer dessa drag sådana de äro, utan endast karikerar några få drag, som väl icke så alldeles afgjordt höra till hufvuddragen. För oss är försoningsläran kärnan i religionsläran, och denna lära behagar dr L. icke, emedan han icke får veta, på hvad sätt den Hel. Andas röst är förnimbar, "eller om den ens kan höras". Detta är så godt som hela kritiken af den vigtigaste punkten i kyrkoläran, en kritik, hvars halt närmare belyses af de ofvan anförda yttrandena om det godas förhållande till

*) Dr L. har sannolikt, efter hvad man kan döma af några förut anmärkta yttranden, den åsigten, att menniskan kan vara religiös utan religionens (d. ä. den Hel. Andes) inverkan på henne.

menniskan och fänaden. Förvånansvärdt är, att dr L:s sjelfuppehållelsedrift i vetenskapligt afseende icke inlagt någon protest mot ett sådant uppträdande som dr L:s i fråga varande kritiska utfall mot kyrkoläran; ty nog liknar det i det närmaste ett sjelfmord. — När läran är så usel, är det klart, att lefvernet icke är stort bättre. Då dr L. uttömde sin vredes skålar öfver presterna, hette det, att själarne i allmänhet voro friska, eller att "sjukligheten var obetydlig", såsom det står i läkarerapporterna, men nu genomgår dr L. alla möjliga menniskoklasser och finner dock ingenstädes en sann gudsdyrkan. Undervisare och praktiska handledare synas således vara ganska nödvändiga, och det vore kanske oklokt att enligt dr L:s råd "exportera" våra själasörjare.

Vi hafva härmed fästat uppmärksamheten vid några af de resonnementer, som kunna anses betecknande för dr L:s vetenskapliga ståndpunkt i filosofiskt hänseende. Innan vi gå vidare, böra vi gifva dr L. det erkännande, som rättvisan fordrar, nemligen att dr L. många gånger öfverraskar läsaren med ganska sunda och lifligt sagda reflexioner, hvilka visserligen icke innehålla något nytt och originelt, men hvilka dock beteckna, att dr L. är "en man af motsägelser", d. v. s. en sådan som på samma gång och med samma naiva öfvertygelse utbjuder åsigter, hvilka vid ett närmare betraktande visa sig alldeles upphäfva hvarandra. Och grunden till detta förhållande är att söka deruti, att dr L., liksom så många andra, tror sig i filosofiska och kulturhistoriska frågor kunna reda sig ensamt med den naturliga instinkten och känslan utan att behöfva stödja sig vid en genom allvarligt studium vunnen strängt vetenskaplig öfvertygelse. Det är så lockande att skrifva om religion, sedlighet, rättsligt och kyrkligt lif o. s. v.; och hvilken kan ej om dessa ämnen säga hvarjehanda, som klingar ganska bra för mindre finkänsliga öron, men att *veta* hvad man skrifver, är svårare, ty vetandet är icke hvarjehanda, utan det är detta

och detta: och granna fraser äro för detsamma ett dåligt surrogat, hvaraf man blir yr i hufvudet. Säkert är, att dr L. var "yr i mössan", när dr L. nedskref sin lära om äktenskapet, hvilken icke har mera sammanhang med uppsatsen om Gud och andeverlden än Diderots ethik har med Platos metafysik.

Angående det andra vilkoret, som vi sade vara nödvändigt för att lyckas såsom populär skriftställare, nemligen en riktig kunskap om det s. k. folkets bildningsgrad, hvarefter undervisaren naturligen måste rätta sina meddelanden, angående detta vilkor är det vår mening, att dr L. lemnar mycket öfrigt att önska, ty man har svårt att göra sig en bestämd föreställning om, hvar dr L. söker sitt publikum. För dem, som ega en högre allmänbildning, kan dr L. icke gerna hafva skrifvit, åtminstone icke de filosofiska uppsatserna; men de, som ega en lägre grad af bildning eller äro rent af vetenskapligt obildade, kunna icke heller vara de läsare, förf. söker. Af titeln "populära föredrag för folket" kan man väl sluta sig till, att dr L. närmast åsyftar dessa, men då springer det lätt i ögonen, att dr L:s skrifsätt icke svarar mot deras bildningsgrad, hvilket med andra ord vill säga, att dr L. icke rätt förstått att uppskatta denna. Eller månne det folket, som behöfver populära föredrag, verkligen står på en sådan grad af bildning, att det kan omedelbart tillgodogöra sig uppsatser, som äro späckade med tekniska termer utan bifogad förklaring, konstiga och halffärdiga slutledningar, dunkla och ofullständiga hänsyftningar på mer eller mindre obekanta vetenskapliga resultater? Vi tro det icke och äro temmeligen förvissade, att de fleste af dr L:s läsare hafva vunnit ett ganska obetydligt plus i sitt verkliga vetande och sin sunda bildning, sedan de genomgått dessa föredrag. De naturhistoriska notiserna kunna visserligen delvis fastna i deras minne, men de filosofiska strötankarnes möjliga filosofi dunstar otvifvelaktigt bort, när boken hoplägges.

För att lyckas såsom populär skriftställare sade vi, att man för det tredje måste ega så mycket hjertats och hufvudets snille, att man icke stannar vid att blott *upplösa* folkets verldsåskådning i ett kaos af hvarandra upphäfvande föreställningar, utan verkligen förmår ombilda densamma till ett renare uttryck för menniskans lifsinnehåll. Spåren af ett sådant snille sakna vi totalt i dr L:s föredrag.

Naturens ordning kan aldrig ostraffadt kränkas i något fall, och denna lag gäller äfven i psykologiskt afseende, i andens utveckling af sitt lifsmedvetande. Folket lefver i allmänhet i känslor och föreställningar, det fattar äfven det andliga och förnuftiga i en bestämd sinnlig form och har svårt att skilja mellan innehållet och formen, väsendet och skenet; ja för folkets medvetande sammangjutas båda till ett osöndradt helt. Med föreställningen om himmelen följer alltid omedelbart föreställningen om ett visst *rum*, till föreställningen om evigheten anknyter sig föreställningen om en oändligt lång *tid*, och saligheten fattas såsom ett finare sinnligt välbefinnande i detta rum och under denna tid. Med föreställningen om uppenbarelse förenas alltid föreställningen om yttre syner och kroppsliga företeelser o. s. v. Nu *vet* t. ex. filosofen, att himmelen icke är något rum, att evigheten icke är någon tid, att uppenbarelsebegreppet icke blott omfattar ett det gudomligas yttre kroppsliga framträdande i verlden, men folket kan icke fatta på samma sätt som filosofen, ty det har icke samma förutsättning i utbildning af den theoretiska förmågan. Dr L. tyckes dock icke hafva haft sin blick så öppen härför som nödvändigt varit. Så t. ex. framställer, såsom vi redan anmärkt, dr L. de gammal- och nytestamentliga mytherna såsom inbillningar, drömmerier och "lögnaktiga historier", uppfunna af presterna för att dermed vilseleda folket och hålla det i andlig träldom, och tror sig dermed göra folket och sanningen en tjenst. Men hvad blir den naturliga följden, om icke att folket

ser sin verldsåskådning plötsligen upplösas och ramla sönder, utan att det på samma gång får en ny, som tillfredsställer dess behof. I mythens form har folket kunnat tillgodogöra sig det ethiskt-religiösa innehåll, som är mythens kärna; men om man ropar, att mythen är lögn och prestbedrägeri och ingenting vidare, så förlorar folket allt andligt fotfäste, förlorar på en gång skalet och kärnan. Hvaraf skall det då lefva? Af filosofi? Filosofien är ett system af (abstrakta) begrepp, och af en sådan spis kan folket icke stilla sin andliga hunger. — Men skall då folket aldrig kunna höjas från sin barnsliga och sinnliga uppfattning af andliga ting, skall det i alla tider bindas vid ett visst uppfattningssätt? Nej, det skall uppfostras och upplysas, derom äro vi ense, men dess uppfostran och upplysning skall meddelas det på ett förnuftigt sätt. Det är just *sättet* att gå tillväga, som här är af en så afgörande vigt. Men deruti har dr L. felat. Dr L. vill så och skörda på samma dag, och dr L. tyckes antaga, att man kan tillskapa verldsåskådningar på samma sätt som man omkonstruerar och nybygger ett palats; men allt detta är en galenskap, ett brott mot naturens ordning. En tomt kan stå obebygd, sedan det gamla huset är nedrifvet, och den kan vänta på nybygnaden i åratal; men i folkets andliga lif gälla andra lagar. Folkets medvetande är aldrig en "tabula rasa", och fylles det icke af himmelska gestalter, af englar och menniskovänliga väsenden, så skola helvetets makter stiga deri; men tomt skall det aldrig vara. I folkets sinne fortgår äfven ständigt en om- och nybygnad *inifrån*, och denna nybygnad är det första momentet, och nedrifvandet af det gamla, af fördomarnes hus, är endast det andra momentet, som i sjelfva verket endast är en nödvändig följd af det förra.

Denna ringa och obetydliga kunskap bör man hafva rätt att fordra af en populär skriftställare. Huruvida dr L. har den theoretiskt, kunna vi icke afgöra; deremot är

det öppendagligt, att dr L. icke praktiskt begagnat sig af den, om den funnits. Ty dr L. börjar alltid med nedrifvandet och kommer aldrig till uppbyggandet. I hvad som rör det religiösa lifvet är dr L., såsom vi antydt, en rabulistisk kritiker, negativ och upplösande, och det positiva resultatet är lika med intet. De religiösa mytherna äro, som sagdt, fantasterier, drömsyner och lögner. Kasta derför bort dem, ropar dr L. till folket, och tag — min filosofi. Det är lycka, att vårt folk är så segt konservativt! "Den svarta, presterliga ligan" består af egennyttiga bedragare; de äro öfverflödiga — exportera dem! Kyrkorna äro onyttiga och alltför kostbara inrättningar för ett så ringa ändamål som att för den gemensamma andakten och gudstjensten "stå och skyldra i byarne"; derför inga kyrkor! Theologien och konfessionen äro hvar för sig under all kritik; den förra har intet vetenskapligt samvete, den senare är en despotisk och tyrannisk makt — låt oss utstryka dem och hetsa folket mot dem! Och låt oss sedan antaga, att det tusenåriga riket är hardt nära, med missbruk af Guds namn, vanhelgande af sabbaten m. m. Sådana bud, som förbjuda slikt, äro endast "judiska nationalbud", som icke ega gällande kraft för andra folk. I hvad som angår ethiska förhållanden är dr L. icke heller utan sin originalitet, såsom vi förut varit i tillfälle att antyda. De gamla föreställningarne om familjen och dess helgd, om dess förbindande makt öfver individen, om dess andliga ändamål o. s. v. äro bara fördomar; låt oss derföre lefva som om religion och samhälle icke hade med familjen att göra, låt oss ingå äktenskap kors och tvärs, för några dagar eller några minuter i sender, och låt oss blott se till, att vi icke våldföra oss på vår kropps krafter! Synden är en naturprocess; det goda är endast menniskans verk o. s. v. — Må vi derföre kasta den kristna ethiken i skräpvrån och följa det nya systemet! Och samhällslifvet sedan, hvilket Sodom och Gomorra! Uppres dig, ädla folk, omgjorda dina länder och gå ut

ur detta elände och skudda stoftet af dina fötter! Men hvart du skall taga vägen, och huru du skall bygga dig ett nytt samhälle — spörj derom de tigande stjernorna, ty dr L. har icke en tunga, som rör sig till svar.

Med ett ord: Dr L:s kritiska fackla svänges förhärjande öfver alla lifvets förhållanden, den gamla verlden uppbrännes af dess eld, men ingen ny verld stiger fram ur askan. Detta är det tröstlösa resultatet af dr L:s populära föredrag om "vår tids sträfvanden"; och orsaken dertill består, såsom vi nämnt, i den oriktiga uppfattningen af sättet att gå tillväga vid upplysningens meddelande. Missgreppet att vilja behandla folkets medvetande likt en byggnadstomt har hämnat sig.

Innan vi afsluta dessa rader, önska vi tillägga ännu några ord. Hvar och en, som icke hör till de sofvande menniskorna, vet mycket väl, att vår tid går hafvande med en religiös revolution. När tiden är fullbordad skall den födas till verlden; och om födslosmärtan dervid blir stor, så får man icke förundra sig. Men ve den, som i *otid* uppjagar passionernas vildhet och genom ett lättsinnigt behandlingssätt af de religiösa frågorna framkallar ett förtidigt och förstörande utbrott af de ännu delvis slumrande krafterna. Dr L:s uppträdande i de här omnämnda populära föredragen har, oafsedt de missgrepp, som vi redan påpekat, det svåra felet att dels i otid väcka ett pöbelaktigt skrän mot den bestående ordningen, hvarvid det goda och onda i denna icke alltid komma att skiljas så som sig bör, och att dels på ett ganska slående sätt motivera en de konservativa makternas förtviflade *reaktion* mot den moderna verldsåskådningens ideer, hvilka naturligtvis skola komma att förefalla misstänkta, så länge deras sak föres på ett sätt, som liknar dr L:s. Häraf blir situationen visserligen i viss mening mera esthetiskt intressant, i den mån den blir mera spännande och kritisk, men följden kan blifva en helt annan, än den menskliga utvecklingens sunda och naturliga fortgång kräfver.

Religiösa föredrag af T. Colani. Öfversättning. I, II, III. *)
Predikningar af F. W. Robertson. Öfversättning. **)
Samlade skrifter af Theodore Parker. Öfversättning. ***)

Man har klagat öfver att vår tid är materialistisk, att dess intresse endast hvilar vid hvad som har betydelse för denna verldens korta och oroliga lif, och för att bestyrka befogenheten af denna klagan, har man hänvisat till den snabba och förvånande utveckling, som naturvetenskaperna, industrien, jordbruket och handeln vunnit under det sista århundradet. Men häri ligger en öfverdrift. All vetenskaplig odling är betingad af ett osinnligt intresse, och dessutom är det ett obestridligt faktum, att en ur materialistiska tendenser icke förklarlig religiös rörelse genomgår vår tids förnämsta kulturfolk. Det ljuder som ett lystringsrop från den nya till den gamla verlden: "Si, allt skall varda nytt", och härunder tycker man sig höra likfärdsklockan gå öfver en theologi, som tjenat ut sin tid. Från vissa håll söker man väl göra troligt, att det icke blott är den historiskt gifna theologien och den kyrkliga ordningen, utan den kristna religionen sjelf, som den moderna forskningens män söka att mästra och neddraga till hån åt halfbildningens pöbel; men af sådana ofta nog välmenande, men mindre välbetänkta, försäkringar får man icke låta sig vilseledas. Den moderna forskningens innersta mening är en helt annan. Med anledning af de ofvan nämnda skrifterna tillåta vi oss att just härom yttra några ord denna gång.

Alla tyckas vara ense om att i kristendomen se den sanne guden och den sanna menniskan uppenbarad. Derigenom var kristendomen ämnad att blifva verldsreligionen, och endast derigenom hade den makt att fullständigt upphäfva och försona den dualism, hvaraf den gamla verlden

*) Stockholm 1858. **) Stockholm 1864. ***) Upsala 1866.

i sin upplösning qvaldes. Den första tidens kristne hade häraf en dunkel känsla, som var deras salighet. Men menskligheten kan ej lefva blott i känslans dunkel, utan den söker att genom föreställningens halfdager nå tankens rena ljus. Af detta theoretiska behof har den kristna theologien framkallats; och denna vetenskap har derföre till sin uppgift att gifva menniskan en riktig syn af sitt föremål, som är kristendomen, eller att bringa till full *klarhet för förståndet* denna religions väsentliga innehåll. Men häri kan theologien icke fullständigt lyckas, förr än den vunnit och intagit den rätta ståndpunkt, hvarifrån utsigten skall tagas. Denna ståndpunkt kan i sjelfva verket, såsom den högsta, endast vara *en*, nemligen den, som uttrycker menniskoandens rena karakter. Ser man nu på den theologiska vetenskapens historiska utveckling, så finner man lätt, att denna ståndpunkt ännu icke är fullt bestämd, och derföre har theologien äfven antingen gjort sig skyldig till en större eller mindre missuppfattning af den sanne guden och den sanna menniskan, eller ock företett en derpå beroende vexling i läran om förhållandet dem emellan, hvilket antingen kan vara ett genom synden brutet eller ett åter försonadt. Det menskliga har härunder ständigt kommit till korta, hvarföre ock en störande disharmoni genomgår all theologi från och med kyrkofäderna till och med den färskaste nylutheranens dogmatiska försök. Af lätt begripliga, historiska och psykologiska, skäl intog theologien från början en ståndpunkt, från hvilken Guds förhållande till verlden fattades såsom ett yttre och hans ingripande i dess lif såsom ett genom under förmedladt. Endast så trodde man sig kunna förklara verldsfrälsningens mysterium. Genom den småningom stigande kulturen och slutligen genom protestantismen höjde sig menniskan först ur den *praktiska* förnedring, hvartill denna lära med inre nödvändighet fört. Den yttre kyrkotjenstens afguderi utbyttes mot den inre gudstjensten i tron. Men det onda upprycktes emellertid icke

på en gång fullkomligt med roten, och det spirade derföre snart fram igen, och ännu i dag trampa vi i det täta ogräset. Theologien bibehöll fortfarande väsentligen samma ståndpunkt som förut, och på förutsättningen af den supranaturalistiska föreställningens vetenskapliga rätt uppväxte det 16:de och 17:de århundradets orthodoxi. Theologien kom härigenom icke blott i motsägelse med sin egen pretenderade karakter af vetenskaplighet, ty den blef i sjelfva verket endast en "mirakeltheologi", utan den förnedrade äfven slutligen kristendomen till en dogm, hvarigenom praktisk (protestantisk) tro och theoretisk (katholsk) tro förblandades. Trots den spekulativa forskningens väckta medvetande om sin sjelfständighet, blef theologien en theoretisk påfve, som icke föraktade bannlysningsbullor, fängelse och tortyr. Katholicismen, hvilken genom reformationen icke fullständigt tillintetgjordes i sina principer, går sålunda igen i vetenskapen och besmittar derigenom äfven ånyo lifvet. Man hade dock ej så stor anledning att beklaga sig häröfver, så länge den filosofiska spekulationen ännu icke kommit till några afgörande resultater, och så länge den stora massan af folket älskade att betrakta verlden och de menskliga tingen i föreställningens halfdager. Emellertid började man så småningom att vakna ur den tusenåriga dvalan. Det praktiska behofvet af en frigörelse från den bestående ordningens förvillelser gjorde sig här, liksom alltid, först gällande, och det fann äfven först sin tillfredsställelse genom den sig hastigt utbredande pietismen. Derpå följde det s. k. "upplysningstidehvarfvet" med sin ur ett öfvervägande theoretiskt intresse framgångna protest mot föreställningens anspråk på allmängiltigt vetande om öfvernaturligheter af under. Här möta vi de stora, genomgripande försöken att höja menniskoanden ur den *theoretiska* förnedring, mot hvars praktiska följder protestantismen satte en dam. Man angrep de theoretiska förutsättningar, hvarpå katholicismen närde sig midt i protestantismens sköte. Upplysningen stödde sig på det s. k.

"sunda förnuftets" anspråk på vetande om "naturligheter". Den tog sig derföre det stolta namnet af rationalism. Men så berättigad rationalismen än var i sin negativa kritik och i sina formela anmärkningar mot den supranaturalistiska ståndpunktens motsägelser, så oberättigad var den i de positiva bestämmelser, som den sökte att sätta i de förkastades ställe. Rationalismens sunda förnuft var ingenting annat än det *sinnliga* (empiriska) förståndet, och när detta försökte sig på att vetenskapligt behandla det osinnliga, så kom det ohjelpligt till korta. Religionen neddrogs till den plattaste moral, och moraltheologien, bygd på en ofullgången och empirisk spekulation, intog den gamla dogmatikens plats. Och hade man under orthodoxiens ostörda envälde lagt hufvudvigten på det gudomliga och derunder något förnedrat det mensk̈liga, alldeles såsom under katholicismens tid, så tog nu det mensk̈liga ut sin rätt i ett afseende, men glömde dervid nästan alldeles bort det gudomliga. Allt blef bara mensk̈ligt och "gement naturligt". Denna kastning från den ena ytterligheten till den andra framkallade slutligen en reaktion. Man fick ögonen öppna för rationalismens tomhet, och man ryggade tillbaka för materialismen i Frankrike, deismen i England och neologien i Tyskland. Ställningen var ock i sjelfva verket ganska betänklig. Den gamla theologien hade från den supranaturalistiska föreställningens ståndpunkt under mer än tusen år framhållit för verlden sin vue af den kristna religionen. Att denna ståndpunkt i praktiskt afseende löpte ut i katholicism hade man erfarit, och tillika insåg man, att den i rent theoretiskt hänseende eller från synpunkten af sjelfva vetandets begrepp var ohållbar. Men rationalismens sunda förnuft gaf ingen bättre ståndpunkt för betraktelsen af det andliga lifvet. Sålunda tycktes man stå i den tomma negativitetens öken, förgäfves spanande efter en ny tingens ordning. Den subjektiva idealismen med sin position af menniskoanden såsom gud gaf

heller ingen ro, ty menniskoanden kände sig för svag att vara "den ende" i tillvarelsen. En fördjupning i det andliga lifvet inträdde dock småningom af många samverkande orsaker, och genom *Hegel* och *Schleiermacher* ingår den theologiska vetenskapen i ett nytt utvecklingsskede. Man må nu säga hvad man vill om dessa tänkares filosofi — den förtjensten hafva de åtminstone, att de, med insigt om den gamla orthodoxiens ohjelpliga fall med supranaturalismen, och med full kännedom om den kort förut herrskande rationalismens inre vanmakt, rätt fattat och uttryckt det andliga behofvet i theoretiskt afseende och dermed äfven rätt uppstält uppgiften för den *moderna theologien*, hvars grundläggare de äro. Denna uppgift, med hvars lösning vår tid är så ifrigt sysselsatt, är ingen annan än den att undanrödja och upphäfva den *på ett sinnligt uppfattningssätt* beroende och under flera århundradens lopp utvecklade och befästade söndringen mellan det gudomliga och det menskliga, det religiösa och humana, genom att i vetenskapen uppvisa den inre harmonien mellan båda. Lösningen af denna väsentligen theoretiska uppgift synes i första hand icke innebära så stora svårigheter, men emellertid visar den nyaste theologiens historia, att den hade ett djup och ett omfång, som kom århundradets mäktigaste andar att stå förlägna. Det gälde att öfvervinna ett inrotadt, men i alla afseenden otillfredsställande dualistiskt föreställningssätt genom en positiv spekulation, som inom sig icke led af några motsägelser i sjelfva sina förutsättningar, eller som med andra ord intog en ståndpunkt, som motsvarade menniskoandens behof. De förutsättningar, från hvilka den moderna theologiens grundläggare och första bearbetare utgingo, fylde dock icke dessa fordringar. De hade ännu ett drag qvar af empirism, af sinnliga kategoriers användande på det osinnliga, de voro i allmänhet pantheistiska, och dermed var en motsägelse intagen, som dels förlamade den lifaktiga utvecklingsrörelsen redan i dess början och

splittrade de båda tänkarnes skolor i olika förgreningar, och dels gaf den gamla theologiens män anledning att höja sina en gång nästan förstummade röster. Af vacklandet mellan den från Hegel utgångna begreppstheologien och den från Schleiermacher utgångna känslotheologien kände man sig osäker, och då den nya spekulationen icke genast kunde tillfredsställa alla vetenskapliga fordringar och ännu mindre folkets behof, så tog man sig för att ånyo söka restaurera den gamla orthodoxiens sköflade helgedomar. Detta företag vann snart mycket ifriga anhängare öfverallt, och man tycktes vid organiserandet af den "nya" rättrogenhetens system alldeles hafva förglömt att ett 18:de århundrade funnits i menskligheten historia. Framför allt var man angelägen om att fastställa den mekaniska inspirationsläran. Och detta lyckades alltför väl, hvilket ger oss anledning att på förhand ana ett nytt framträdande af katholska tendenser. Och sedan Hegel och Schleiermacher gått bort i början af 1830, fick den återväckta rättrogenhetens isskorpa nästan oförhindradt lägga sig öfver de nyss så varma lifsvågorna. Man var jägtad och ville hafva ro. Ett lugn inträdde ock, men ett lugn före stormen. Den moderna anden samlade sig till ett nytt genombrott. Detta kom oväntadt och skakande med Strauss' historiska och dogmatiska kritik. De sår, som den moderna theologien redan i sitt första framträdande hade slagit, voro öfverdragna med den nya rättrogenhetens plåster, men de voro icke helade inifrån. Man tycktes dock hängifva sig åt en sådan illusion. Denna ref Strauss sönder, och han gjorde det skoningslöst, ty det gälde den nyvaknade forskningens lif eller död. Detta är hans stora förtjenst — trots alla hans historiska och filosofiska misstag för öfrigt. Att Strauss' verk skulle framkalla buller i de theologiska lägren var naturligt. Alla ansågo sig anfallna, och alla sökte att försvara sig, många af den moderna theologiens män så väl som alla den rättrogna orthodoxiens anhängare. Striden tog sålunda fart, och

segern syntes oviss. Att Strauss låg öfver i sin kritik af supranaturalismen och af den herrskande theologiens halfvetenskaplighet och slappa samvete, lär icke nu mera kunna förnekas, men han var, liksom det föregående århundradets rationalister, underlägsen genom sin tomma negativitet, ty på denna kunde verlden icke lefva. Sinnena behöfde andligt bröd, men Strauss gaf blott kritikens upplösande och renande salt. Ännu radikalare var i detta fall Feuerbach. Från detta negativitetens helvete ville man derföre friköpa sig för hvilket pris som helst. Härvid betedde man sig högst olika. Att endast få voro rika nog på andlig kraft att betala det rätta priset, nemligen ett fortsatt, förtröstansfullt arbete på lösningen af den moderna theologiens *positiva* uppgift, är lätt förklarligt. Några sådana funnos likväl, och om dessa skola vi tillägga några ord sedan. Alla de andra åter, en stor hop, bäfvade tillbaka för de många svårigheterna i den förtviflade ställningen, förblandade dessa med omöjligheter och inslogo derföre, vare sig af tvång eller af böjelse, en beqvämare väg. Den supranaturalistiska föreställningens skrämda fålar spändes ånyo för den theologiska vagnen. Somliga af de åkande sågo sig visserligen tillbaka, påminde sig den fria forskningens ungdomsäfventyr och kände dervid liksom ett styng i hjertat. Dessa, de s. k. "förmedlingstheologerna", inrymde derföre i sina nya systemer en och annan antydan om att de varit med under en nyvaknad andes inflytande, och ehuru de derigenom gjorde sig skyldiga till en viss halfhet, kunde de dock sägas hafva — förmedlat öfvergången till sanningen. Dessa bilda ett stort parti, som bör respekteras, emedan det ledes af goda, om än något för konservativa, intressen. Andra åter, som kände sig vanmäktiga att bära den nye andens djupare lif, eller som hade en öfvervägande omtanke om sin ställning inom staten och kyrkan, upptogo med fördubblad ifver den nya rättrogenhetens af Strauss och hans stallbröder så illa sönderrifna nät, botade i hast dess refvor

med gammalt, välkändt garn och gingo ut för att blifva praktiska "menniskofiskare". De hafva fått ett stort notvarp, men slitas dock nu om bytet. De bilda nemligen en mängd olika fraktioner, hvilka vi ej här kunna karakterisera. De kallas än bekännelsetrogne theologer, kyrkodagstheologer, unionstheologer, frikyrkovänner och statskyrkovänner m. m. En ny, förunderlig företeelse, nemligen den s. k. "ny-lutherdomen", möter oss här. Denna bildar den skarpa *reaktionens* yttersta spets, och visar ännu en gång, att det finnes ett hemligt något, som uppehåller katholicismens lif inom sjelfva den protestantiska verlden. Ty katholsk är denna fraktion från början till slut. Den omhuldar kyrkan och det magiska i sakramentet långt mer än Kristus och tron, och detta allt af innerlig vänskap för kristendomen förstås, hvilken förmenas vara illa anfäktad af den moderna bildningens anfall på — en gammal och i vetenskapligt hänseende ohållbar ståndpunkt. Man ser lätt, att supranaturalismen föder frodiga barn ända in på ålderdomen, och att hon väl kommer att föda flera än, så vidt den theologiska vetenskapens män icke snart slita sig ur hennes omfamning.

Sådan är ställningen hos det folk, som mest egnat sina andliga krafter åt de theologiska frågorna, hvilkas allmännaste konturer vi här svagt antydt, för att gifva åtminstone en föreställning om situationen för dagen. Men huru ser det ut hos oss sjelfva? Vi hafva en gång varit goda katholiker, och anse oss äfven nu vara goda protestanter. Vi hafva varit så orthodoxa som någon annan under det 17:de århundradet, då till och med mindre vetande folk inspärrades i fängelse (30 år), derföre att en ny ande rörde dem; vi hafva äfven varit pietister från omkring 1700 en lång tid — vi påminna om de vackra namnen Grubb, Tollstadius och A. Nohrborg —; och vi hafva ock slutligen varit med om de rationalistiska rörelserna i slutet af det förra och början af detta århundrade, vi hafva lidit af deras förvillelser och hemtat oss, ehuru

det ännu finnes hos oss en och annan vän af en flack, upplösande och negativ kritik; vi hafva inslagit på det kristliga lifvets väg genom läseriet och de olika andliga rörelser, som uppstått under den sista tiden (Schartauanismen och den "evangeliska" missionen), och vi hafva stridt om frikyrkorätt och statskyrkorätt m. m. Hvad vår theologi beträffar, så har denna åtskilliga företeelser att uppvisa, som beteckna, att vi åtminstone följt med de ifriga sträfvandena i Tyskland — till en viss grad. Om en sak synas alla våra theologer vara ense, nemligen om rationalismens gift och om den "moderna" theologiens öfverdrift i sin kritik af den orthodoxa dogmatiken, ty att frångå en ståndpunkt, som theologien i omkring 1500 år intagit, förefaller äfven de våra svårt, och ett tal derom som en hädelse. Att så verkligen förhåller sig, torde icke behöfva bevisas på detta ställe, ty så vidt vi känna, hafva högst få verk utgått från våra theologer ex professo, som antydt en bestämd brytning med supranaturalismen och en öppen anslutning till den moderna theologiens allvarligt menade reformatoriska sträfvanden. De röster, som höjt sig för att i sin ringa mån befordra dessa sträfvanden hafva, i de flesta fall, kommit från den stora hopen utom det theologiska lägret. Våra theologiska fakulteter hafva icke kommit längre på den reformatoriska banan än till den station, som intages af förmedlingstheologien, och detta är väl dock mera undantagsvis, ty i de flesta fall har man väl ansett sig böra stanna något förr, nemligen vid den "bekännelsetrogna" theologien, der man icke rent af beslutit sig för att gå ännu längre tillbaka, ända in på katholicismens område, — alldeles såsom gammal-lutheranerna och ny-lutheranerna inom den evangeliska unionen i Preussen. Upsala theologiska fakultet torde väl vara den, som med mesta sansen, om än med stränga konservativa tendenser, vinnlagt sig om att vetenskapligt hägna den rena "kyrkobekännelsen", ehuru den dervid mången gång skeft bedömt sina antagonister, i det

den icke sällan beskyllt dem för "otro" och "kristendoms"-fiendtlighet, liksom om kristendom och kyrkobekännelse vore identiska saker. Fakulteten har dock inom sig en "bibeltheolog", som alls icke håller på bekännelsen, så snart den icke är grundad i Skriften. Deremot delar han med fakulteten för öfrigt den varma förkärleken för inspirationens under. Den theologiska fakulteten i Lund har visat en annan fysionomi. Den har icke nöjt sig med kyrkobekännelsen och den gamla rättrogna dogmatiken, utan snarare visat mera smak för den Hegelska dogmatiken (Marheinike, Martensen) och med reaktionära intressen för ny-lutherdomen icke blott fasthållit vid dess theoretiska princip, utan äfven utdragit dess konseqvenser, hvilket i formel mening är en förtjenst — men en oroväckande. Kyrkan och sakramentet träda här i förgrunden. Kristus och tron komma mindre till tals. Öfver en sådan företeelse får man icke undra; den är, som sagdt, en nödvändig följd ur gifna förutsättningar. När den efter neologiens fall åter insatta supranaturalismen i Tyskland fick en så rik katholsk afföda, hvarföre skulle den icke äfven få den här? Vi se historiens dom: när det icke hjelper att bevisa theoretiskt, att protestantismen icke var fullständigt genomförd med Luthers reformation, utan att en ny reformation är nödvändig och icke blott ett rop ur de otrognes munnar, så visar verkligheten oss faktiska företeelser, som ådagalägga, att så förhåller sig.

Är detta sålunda resultatet af flera århundradens arbete? — antingen en tom negativitet eller en förhårdnad konfessionel kyrkotheologi, hvilande på den supranaturalistiska föreställningens imaginära vetenskapliga rätt, inom det theoretiska; antingen en obunden subjektivism, som icke tål några allmänna former, något slags samfundslif, eller en omutlig objektivism, uppenbarad genom ett katholskt kyrkoafguderi inom det praktiska? Det synes vara så, ty öfverallt står parti mot parti, det må nu gälla theoretiska eller praktiskt-religiösa angelägenheter. Ingen-

städes finnes någon enhet, kristenheten i Europa är splittrad i tusen olika från hvarandra skilda kretsar, hvilka stundom utesluta hvarandra såsom fiender. Att detta förhållande icke har sin rot i kristendomen, torde vara erkändt af alla. Religionen söndrar icke, men den religiösa *föreställningen*, som är menniskans produkt, och således något annat än religionen eller kristendomen, den söndrar. Så har det varit i alla tider. Men om så är, så bör det vara uppenbart, att vi ännu i den moderna theologiens hittills vunna gestaltning endast sett den första scenen af andra akten i protestantismens stora drama. Den första aktens hjeltar voro oförfärade naturer, som på en gång sleto masken af det kyrkliga eländet, och derföre raskt nog genomförde sina roller. Men i våra dagar spikar man icke sina theser på kyrkdörrar; man lägger dem i munnen på "tryckpressens jernprofet", men denne har så mycket att förkunna, att folket icke får tid att så noga besinna hvad han säger. Man finner sig vid det gamla för att få hafva fred. Konservatismen i det praktiska är icke så radikal som konservatismen i det theoretiska. Det protestantiska frihetsdramats första akt hade ett praktiskt innehåll, den andra akten, i hvars midt vi stå, har ett theoretiskt problem. Den kommer derföre att blifva lång, kanske blodig, efter hvad man kan sluta af hvad som redan passerat i de första märkvärdiga scenerna. Man hugger nu nästan blindt, man vet icke rätt hvad striden gäller. Den utsträckning, som de katholicerande tendenserna under den sista tiden vunnit, skulle derföre lätt kunna bringa betraktaren till förtviflan, såvida det icke verkligen funnes många utmärkta kristendomens och protestantismens vänner, som hafva lärt sig af historien, att den menskliga utvecklingens ström måste fram, trots alla tillfälliga hinder, som veta att uppskatta den seger, som kristendomen och humanismen vann genom Luthers reformation, men som äfven veta, att denna seger blott tillfredsställde menniskoandens behof med

afseende på det praktiskt-religiösa *lifvets* frihet från yttre kyrkotvång, utan att samtidigt tillfredsställa hans behof med afseende på religions*vetenskapens* frihet från yttre auktoritetstvång och bokstafsslafveri. Desse hafva aldrig misströstat om möjligheten att lösa den moderna theologiens uppgift, som består i att vinna ett sannt historiskt och spekulativt vetande om kristendomen såsom mensklighetens sanna religion. De hafva arbetat i denna uppgifts tjenst oförtröttade, oaktadt de mycket väl insett, att andra skola skörda deras arbetes lön och välsignelse. Att desse ingenting hafva gemensamt med 18:de århundradets rationalism, hvilken af theologerna med skäl kallas flack och falsk, att de icke gå samma väg som Strauss och hans stallbröder, är allom bekant. Men de vilja icke heller binda sig vid en sådan konservatism, som tror, att den "rena lärans" gräns är den lutherska bekännelsens (de äro ej gammal-lutheraner), och ännu mindre äro de böjda för den reaktionära fraktion, som synes vilja uppoffra Luther och protestantismen för en ny katholicism (de äro ej på något sätt ny-lutheraner). Minst af allt kunna de låta inbilla sig, att uppenbarelse och uppenbarelsehistoria å ena sidan, eller kristendom och theologi å den andra äro identiska saker. Uppenbarelsen och kristendomen kriticera de icke; men uppenbarelsehistorien och theologien anse de sig icke förbundna att hylla såsom gudomliga auktoriteter, för hvilkas maktspråk de skulle nödgas förneka det gudomliga i menniskan eller det eviga förnuftet. Alla, som med lefvande insigt tillhöra detta fria protestantiska parti, anse vi vara kristendomens liksom menniskans bästa vänner. De äro konservativa nog genom sitt sinne för det historiska, och de äro liberala nog genom sin fördomsfrihet och sitt intresse för menniskoandens utveckling till högre och högre fullkomning. De skola öppna för oss en ljusare framtid, och vi skola då bättre förstå dem än nu, när vi stå midt i fraktionernas strid.

Dessa framtidsmän äro antingen mera intresserade för det theoretiska, såsom för den historiska eller spekulativa forskningen, eller ock äro de mer intresserade för det praktiska lifvet, såsom lärare för församlingen och såsom själasörjare för den enskilde. Till desse senare höra de tre män, hvilkas skrifter vi nu delvis ega öfverflyttade på vårt modersmål. Härom kan ingen, som läser dem, ett ögonblick vara tvifvelaktig. Det kan synas underligt, att vi icke förr nämnt deras namn eller egnat deras verk någon detaljerad kritik, men vi hafva blott velat antydningsvis utpeka, till hvilken af tidens förnämsta theologiska riktningar de höra. Har detta i någon mån lyckats oss, så hafva vi i sjelfva verket redan sagt nog om dem, för att allmänheten skall hafva någon ledning för sitt omdöme.

Att *allt*, hvad desse män verkat, icke varit godt, är fullkomligt obestridligt. Alla hafva de det felet gemensamt, att de stundom i sin ifver för kristendomens införande i lifvet, för dess verklighet i *vilja och handling*, lemna obestämdt och sväfvande, huru de uppfatta vissa af kristendomslärans hufvudpunkter. Det är visserligen sannt: jag kan vara kristen, utan att känna den theologiska spekulationens alla subtiliteter, men jag får icke såsom lärare för församlingen vara sväfvande och stundom motsägande. Sådant händer emellertid någon gång, synnerligen Colani och Th. Parker. De hafva äfven andra fel, som af en strängt granskande kritik skulle kunna framletas, och troligt är, att den bestående theologien skall finna rika anledningar att bryta stafven öfver deras subjektiva riktning, deras "flacka liberalism" och framför allt öfver deras temmeligen stora likgiltighet för det öfvernaturliga och mystiska. Det skulle till och med icke förvåna oss att se dem räknade bland kristendomens fiender. Men skulle vi genom det föregående hos en eller annan förekommit ett sådant omdömes stort tillämnade verkan, så hafva vi vunnit vår afsigt.

Colanis och Robertsons predikningar äro icke afsedda för den stora mängden af läsare. Endast en bildad allmänhet kan fullt njuta dem. Detta är måhända ett fel, som dock icke är större än det, som många af våra egna predikanter begå, när de i sina tolkningar af Guds ord utgå från förutsättningar och deraf draga slutsatser, som ingen bildad menniska kan fördraga, utan att förneka sig sjelf. Colani är ett stycke skald, hvars kraftiga och sunda fantasi ovilkorligen måste hänföra läsaren; Robertson är deremot mera den enkla men djupa begrundningens man, som ständigt håller sig fri från all flärd. Han torde derföre komma att göra ett varaktigare och mera fruktbringande intryck.

Mäktigare än desse i snillekraft, i glödande enthusiasm och i konsiderationslöst förföljande af fördomarnes hämmande makter, är Parker, hvilken utan tvifvel är en af århundradets originellaste andar, som derföre ej kan karakteriseras med några få ord. Vi vilja ej heller denna gång försöka något sådant. En den andra reformationens man är han allt igenom: han läser den gamla theologien i grafven med en röst, som stundom verkar förfärande. Och dock är han icke den, som skall fullända reformationen, försona partierna och af kristenheten skapa *en* församling. Dertill besitter han för litet af den gudomliga ro, som är så nödvändig för ett sådant positivt arbete. Han är som den skummande vågen, men endast i de lugna vattendjupen spegla sig himmelens stjernor.

När Parkers skrifter hinna fullständigt utkomma i svensk öfversättning, hoppas vi blifva i tillfälle att något närmare belysa dem. Hvad vi denna gång yttrat om ställningen för dagen, kan då komma väl till pass såsom en förberedelse.

Om den pantheistiska esthetiken*).

Ehuru esthetiken på visst sätt kan kallas en ung vetenskap, har likväl systemvexlingen inom densamma varit så liflig och storartad, att man vore frestad att tro dess arbete vara fulländadt och alltsammans ett godt verk. Och dock är det ingalunda så. Tvertom är esthetiken en ganska outredd vetenskap, som icke en gång ännu synes hafva kommit fullt till rätta med sin egen definition**). Anledningen härtill är dock icke så svår att finna. Den efter-Kantiska filosofien, på hvars mark de flesta esthetiska theorierna uppblomstrat, har nemligen varit mer eller mindre *empirisk;* och då en sådan filosofi strängt taget är en uppenbar contradictio in adjecto (uppvisadt af t. ex. *Herbart****), så synes det oss vara ganska naturligt, att följderna deraf äfven gjort sig gällande inom den speciella gren af vetenskapen, som mer eller mindre lämpligt blifvit kallad esthetik. Såsom bekant har denna (efter Kant) fotat sig dels på *pantheismen* (genom Schelling, Hegel och Vischer m. fl.) och dels på *theismen* (genom Zeising, Carriere och Echardt); och vi hafva derföre tagit oss anledning att i denna afhandling korteligen söka visa, i hvad mån den pantheistiska esthetiken lyckats i sin allmänna förklaring af det sköna, eller med andra ord: i hvad mån denna motsvarat esthetikens sanna begrepp. Att härvid på förhand angifva gången af våra undersökningar, synes oss vara öfverflödigt, då vi hoppas, att densamma temmeligen klart skall visa sig i dessa sjelfva.

*) Upsala 1864.

**) Se *Zimmermann:* Geschichte d. Aesthetik, Wien 1858. Vorrede p. XI. — *Vischer:* Aesthetik, Leipzig 1846. 1 B. p. 3—7.

***) Jemf. *Ribbing:* «Det absolutas begrepp« p. 9—13 (Ups. Universitets Årsskrift 1861. Philosophie).

De engelska sensualisterna antogo, att menniskan har (subjektivt) sköna förnimmelser, emedan de af henne till sin art och beskaffenhet fullkomligt oberoende sköna objekterna efficiera sådana genom intryck på medvetandet. Derföre hade de äfven mycken möda med att söka utforska det närmare förhållandet och vexelverkan mellan båda — deras esthetik var med ett ord väsentligen psychologi och fysiologi*) — utan att dock derutinnan kunna komma till några fullt tillfredsställande resultater, af skäl, som redan *Berkeley* tydligen lade i dagen. Denna dogmatism och realism upplöste sig och gick under för Humes skepticism. Då tog sig *Kant* före att söka rädda våra kunskapers objektivitet, utan att dock öfvergifva den realistiska förutsättning, hvars sista frukt just skepticismen med nödvändighet var. Det var derföre i sakens natur grundadt, att följderna af hans bemödanden icke blefvo bättre, än de blefvo. Skilnaden mellan Berkeleys och Kants verld är i det hela ingen annan än *nödvändigheten*, som sammanhåller den senare. För öfrigt äro båda lika rent subjektiva. Allt är enligt Kant själens form och specifikation deraf, ty innehållet är något för medvetandet ursprungligen främmande och utom detsamma liggande. Derföre finnes för honom icke heller någon skilnad mellan objektivitet och subjektiv nödvändighet. Det närmare beviset härför måste vi förbigå. Tillämpningen af denna s. k. formella idealism på läran om det sköna ger otvunget till resultat Kants esthetiska theori, hvilken korteligen kan uttryckas så, att det sköna, såsom något rent subjektivt, utgöres af (är) harmonien mellan inbillningskraftens och förståndets (eller förnuftets) funktioner, hvilken harmoni endast ur vår kunskapsförmågas egendomliga inrättning är begriplig, men ej ur tingen (de s. k. sköna objekterna) kan förklaras. Kants lära synes sålunda vara en ren omvändning af de engelska

*) Jemf. *Zimmermann*, p. 221 ff.; 264 ff.

sensualisternas (Burkes). Hvilken hade rätt? Ingendera, ehuruväl Kant utpekade den väg, forskningen hade att gå för att finna svar på sina frågor. Båda felade på sitt sätt genom ytterligheter. De förre fattade det sköna såsom något ursprungligen objektivt, den senare såsom något ursprungligen subjektivt*). Derigenom tillintetgjorde båda för sig möjligheten att förklara, de förre: det skönas subjektiva sida — ty de kunde icke uppvisa något tertium comparationis (något gemensamt) mellan det sköna objektet och medvetandet —; den senare det skönas objektiva sida — ty han kunde icke, till följe af sina från Locke ärfda förutsättningar, uppvisa någonting objektivt alls.

Dessa båda motsatta ytterligheter hade dock väsentligen samma grund: det realistiska antagandet, att själen ursprungligen var tom på allt innehåll, och att det verkligt varande låg *utom* medvetandet. Härvid kunde man naturligen taga antingen det varande (objekterna) eller medvetandet (subjektet) till utgångspunkt för sina betraktelser. Det förra gjorde, som vi sett, de engelska sensualisterna, det senare försöktes af Kant. Till hvilka resultater man härvid kom, hafva vi nyss påpekat.

Det är klart, att då det sköna för oss, hvilket esthetiken har att filosofiskt förklara, liksom allt, som existerar i vår verld, är enhet af motsatser, subjektivt och objektivt, ideelt och reelt, eller hvad man än må kalla det, så har den förklaringen uppenbart icke träffat mål, som blott kan vindicera nödvändigheten af den ena sidan deraf; och för öfrigt, förklaras icke båda sidorna liksom på en gång och ur en och samma yttersta grund, så blir *intet* sannt (filosofiskt) förklaradt. Detta insåg

*) Jemför *Zimmermann*, p. 380—389 — Nicht das Objekt, das Subjekt ist der wahre Vater der Schönheit. Von seiner Beschaffenheit, nicht von der des Objekts, hängt es ab, was schön und hässlich genannt werden soll. anf. st. p. 391.

man äfven, och på lösningen af detta problem har hela den nyaste filosofien oförtrutet arbetat och arbetar ännu.

Efter Kant inslog den tyska spekulationen två väsentligen olika vägar: den idealistiska och den realistiska, och på båda sökte man att finna den rätta förklaringen af de sköna företeelserna inom menniskans verld. En tredje riktning, nemligen den skeptiska, gjorde sig äfven gällande till följe af Kants realistiska förutsättningar; men då denna egentligen icke kan kallas en filosofisk, så förbigå vi densamma alldeles. Hvad åter den realistiska riktningen särskildt inom esthetiken angår, så betingades densamma af den Kantiska halfidealismens otillfredsställande resultater samt af den all objektiv verklighet tillintetgörande Fichteska subjektivismen. Så föddes allraförst *Herders* häftiga kritik af de idealistiska "fantasterierna" och slutligen uppträdde *Herbart* såsom en afgjord representant af realismen*). Vi kunna härom fatta oss temmeligen kort, synnerligen som den pantheistiska esthetiken, med hvilken vi här egentligen hafva att sysselsätta oss, var en afgjordt idealistisk. Med Herbart eger det egendomliga förhållandet rum, att han var klart medveten om, att filosofien måste vara rationalism för att icke vara en sjelfmotsägelse — deraf hans opposition mot den Hegelska empirismen —; men ändå utförde han sin metafysik till realism, ehuru ingen annan ren rationalism är tänkbar än den fulländade idealismen. Beviset härför kan vara dels negativt, dels positivt; det förra genom uppvisandet af realismens oförmåga att på ett tillfredsställande sätt fylla rationalismens grundfordran på ett absolut vara, som är rent enkelt och positivt; det senare genom uppvisandet af, att det ideela varat (personligheten) just genom sitt eget begrepp nödvändigt är ett sådant. Ett närmare utförande af detta bevis ligger

*) *Zimmermann*, p. 754 ff. *Erdmann:* Versuch einer wissenschaftl. Darst. d. Geschichte d. neueren Philosophie. Leipz. 1853. III. 2. p. 308, 9.

dock utom vår uppgift. Enligt vårt förmenande hafva derföre de s. k. "realisterna" inom esthetiken ett ganska svagt stöd i Herbart, synnerligen som hans argumentation mot den från Kant utgångna filosofien (den subjektiva idealismen och pantheismen) egentligen träffade dennas empirism, som, genom att förlägga den ändliga tillvarons motsägelser inom den oändliga, trodde sig hafva vetenskapligt löst dem.

Hvad beträffar den från Kant utgångna idealismen, så bragtes denna till verklighet genom *Fichtes* bortresonnerande af "Ding an sich" och tänkbarheten af yttre (mekaniska) intryck på medvetandet. Häri består Fichtes förtjenst om filosofien i allmänhet och dermed äfven om esthetiken. Han stannade dock på halfva vägen, ty den från Locke ärfda föreställningen, att medvetandet ursprungligen är en *tabula rasa*, bibehöll han. Då medvetandet emellertid måste på något sätt fyllas med ett innehåll, för att vara verkligt, så fanns för honom ingen annan utväg öppen, än att antaga detta innehålls produktion ur intet*). Härmed voro substantialitets- och causalitetslagarne upphäfna; och fantasien fylde vetenskapen med sina föreställningar, i stället för att förståndet bort få göra det med sina begrepp. Den subjektiva idealismen stannade derföre vid det resultat, att, såvidt principen skulle vara absolut, så var han overklig, och såvidt han skulle vara verklig, så var han icke-absolut. Denna svårighet förde öfver till *Schelling*. Innan vi börja vår betraktelse af honom, måste vi i förbigående fästa oss vid *Schiller*, om hvars verkliga betydelse för vetenskapen meningarne torde vara delade. Man har nemligen sagt, att han var den första, som fann, att skönheten icke kan grunda sig på något annat än enheten af natur och ande, af sinnlighet och idé ("på den harmoniska

*) Det kunde nemligen icke, såsom hos Kant, vara till genom medvetandets vexelverkan med något annat (Ding an sich), ty något sådant var icke tänkbart.

enheten af tvenne verldsmotsatser“), ehuru han icke kunde förklara denna enhet (*Ljunggren*).

Håller man strängt på det anförda uttrycket “grunda sig“, så anse vi, att Ljunggren dels missförstått Schillers mening, dels räknat såsom en “vinst för vetenskapen“, hvad som icke rätteligen kan anses vara det. Vi kunna nemligen icke finna annat, än att Schiller med de ord, hvarpå Ljunggren syftar — de förekomma i 15 brefvet öfver “menniskans esthetiska uppfostran“ — menat, att ingen skönhet är verklig i vår verld utan att vara enhet af motsatser, och deri har han otvifvelaktigt rätt; men icke är dermed sagdt, att denna enhet är skönhetens *grund* (i filosofisk mening). Och skulle Schiller dock så hafva tänkt sig saken, så skulle deraf följa konseqvenser, hvilkas giltighet och nödvändighet, åtminstone oss veterligt, på vetenskapens närvarande ståndpunkt ännu icke äro lagda i dagen. Deraf skulle nemligen först och främst följa, att *ingen* skönhet är tänkbar inom den rent andliga verlden, ty der finnes ingen enhet *af motsatser;* för det andra skulle esthetikens förklaring komma att gå i samma oafbrutna cirkelrörelse, som Zimmermann angifver såsom egendomlig för *Solger* och hela den spekulativa vetenskapen för öfrigt*). Med ett ord, deduktionen komme att få följande lydelse: det sköna är enhet af motsatser: sinnlig förnuftighet — detta är ett faktum, som icke kan bestridas — emedan det är — enhet af motsatser: sinnlig förnuftighet; men dermed vore också esthetiken gjord till en *empirisk* (historisk) vetenskap i stället för en rationel (filosofisk). Sådan har också den pantheistiska esthetiken varit, ehuruväl inom densamma ansatser till något bättre blifvit gjorda. Detta blifva vi framgent i tillfälle att påvisa.

Således: *om* Schiller verkligen menat, att den enhet af motsatser, som obestridligen är verklig i all skönhet för oss, är skönhetens (naturligtvis filosofiska) grund, så

*) *Zimmermann*, p. 707 ff.

anse vi detta icke kunna räknas såsom någon "vinst" för vetenskapen, emedan esthetiken, såvidt densamma verkligen skall vara filosofisk — och detta torde ingen bestrida — nödvändigt måste uppvisa rationella grunder till de företeelser, hvilkas behof af förklaring just gifvit den lif. Men ingen rationel grund är enhet af motsatser. Dessutom: om Schiller i denna enhet af motsatser ("ande och natur") trott sig finna en tillräcklig grund för de sköna företeelserna inom menniskans verld, så hade han naturligtvis dermed känt sig tillfredsställd, men detta gjorde han icke; och hade denna samma enhet, icke blott enligt Schillers förmenande, utan äfven verkligen varit en sådan grund, så kan man också med skäl räkna allt spekulerande öfver dess tänkbarhet och möjlighet såsom en onyttigt spild möda, en öfverloppsgerning *inom esthetiken*. Att Schiller emellertid icke kände någon synnerlig tillfredsställelse öfver sin funna sats, ligger temmeligen tydligt uttryckt i följande ord: "wie eine Schönheit sein kann, und wie eine Menschheit möglich ist, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren" (anf. st.). Och att man icke heller efter honom dermed kände sig belåten, bevisas allrabäst af den efter honom fortgående forskningen, som ständigt gjorde ansatser till att lösa den från Kant ärfda dualismen, men derutinnan misslyckades, åtminstone inom den pantheistiska esthetiken*).

Såsom vi nyss sett, förebådade Schiller den nya vetenskapen en mörk framtid. Detta oaktadt lät man sig icke afskräcka, utan fortsatte de påbörjade undersökningarna; och härvid grep man sig just an med hvad Schiller förmenade vara outförbart. Om Fichte hafva vi redan nämnt några ord. Det nästa steget från honom och på sätt och vis utöfver honom togs såsom bekant af *Schelling*, hvilken likväl förde vetenskapen in på en väg, som tyvärr ledde lika mycket från som till målet. Mot

*) Jemf. *Vischer:* Aesthetik I. p. 128.

denna vår öfvertygelse synas likväl flere författares åsigter strida. Det heter nemligen om Schelling, att han var den förste, som möjliggjorde det skönas filosofiska förklaring genom en genialistiskt påfunnen princip — den enda möjliga, hvarpå ett system kan grundas (*Ljunggren*). Härmed kan sammanställas följande utlåtande af *Bayer:* "Seitdem die sogenannte Identitätsphilosophie Schellings und Hegels die Ineinsbildung des Idealen und Realen als eine unendliche und ewige That des göttlichen Geistes erkannt hatte, konnte sie erst die einzelne und zeitliche That des Künstlergeistes wahrhaft begreifen und in jedem vollendeten Kunstwerk das Symbol der in dem Weltganzen gefundenen Einheit entdecken. Alle vereinzelten aesthetischen Vorarbeiten, die seit der Poetik des Aristoteles bis auf unsere Zeit geliefert worden waren, fanden nun erst als lebendige Glieder zu einem beseelten Organismus zusammenwachsend, in dem aus dem Identitätsprincip entwickelten Ganzen der Aesthetik ihre Stelle." Vidare kan anföras, att *Zeising* förmenar, att det var Schellings naturfilosofi förunnadt att gifva esthetiken den princip, som Fichtes subjektiva idealism icke förmådde prestera. Att härtill *Hegel* och *Vischer* i grunden ansluta sig, ligger i sakens natur. Den senare egnar, såsom bekant, några paragrafer af sin "det skönas metafysik" åt betraktelser af vetenskapens historiska utveckling och sammanstämmer i det väsentliga med de åsigter, vi redan i korthet antydt*). Härom blifva vi framdeles vid behandlingen af *Vischer* i tillfälle att något närmare tala. Det anförda må vara nog att bestyrka, att man om Schellings förtjenster om vetenskapen hyst och ännu hyser de bästa föreställningar. Med hvilken rätt skola vi korteligen söka utreda.

Hvad *Ljunggrens* åsigt beträffar, så synes den stå i ett svagt sammanhang med hans ofta nog återkommande och träffande anmärkningar mot den pantheistiska

*) Jemf. *Vischer*, I. § 44. 2.

esthetiken*). Var då icke Schellings genialiskt påfunna princip rent pantheistisk? Och kan detta icke förnekas, så lär det vara nödvändigt, att de vetenskapliga konseqvenserna äfven äro pantheistiska. En giltig anmärkning mot principen träffar således alltid hela systemet och tvertom. Dessutom sammanblandar Ljunggren här, såvidt vi förstå, princip *för* en filosofisk vetenskap och princip *i* en sådan. Den förra kallas vanligen yttersta förklaringsgrund (ratio) och är alltid med nödvändighet ett sjelfständigt väsende, man må nu bestämma detta, huru man vill; den senare är hvad man i egentlig mening kallar princip (principium), och såsom sådan är han ett begrepp, ty vetenskapen är ett system af begrepp; och då menniskans begripande faktiskt går från det relativt abstrakta till det relativt konkreta, så måste det första begreppet (princeps — deraf namnet) vara det abstraktaste i hela vetenskapen. I hvilken mening fattadt presterade således Schelling den enda möjliga principen? I båda synes Ljunggren vilja hafva det; ty såväl den filosofiska *förklaringen* som den vetenskapliga *systembyggnaden* skall genom en och samma princip möjliggöras. Härvid är då det orimliga, att ratio och principium identifieras. För vår del anse vi, att Schelling icke i något afseende framstälde en duglig princip för esthetiken. Beviset härför kan kortast sammanställas så: fattar man princip i betydelsen af yttersta förklaringsgrund, så var Schellings absoluta "identitet" eller "indifferens" dertill alldeles oduglig, ty yttersta förklaringsgrund kan tydligen ingenting annat vara än det, som är i och genom sig sjelf eller sjelfständigt och således icke för sin verklighet förutsätter något annat; men den absoluta identiteten var absolut abstrakt och såsom sådan absolut negativ och såsom sådan absolut osjelfständig, ty ingenting är ett sjelf eller sjelfständigt genom hvad det *icke* är, d. v. s. genom nega-

*) Vi fästa särskildt uppmärksamheten vid en not om Vischer: se Esthet. Syst. II. p. 77.

tiva bestämningar. Fattar man åter princip här i betydelsen af första (abstraktaste) begreppet inom esthetiken, så duger ej heller "identiteten" (det rena varat) dertill; ty detta begrepp är (objektive) det abstraktaste af alla menskliga begrepp och skulle sålunda kunna kallas princip i vetenskapernas system, men dermed sammanfaller tydligen icke esthetiken, som ju är en särskild gren af filosofiens system.

Hvad angår *Bayers* åsigt om Schellings betydelse, så synes densamma mera vara en poetisk än en verkligt vetenskaplig. Ty icke lär det någonsin kunna visas, att den "förening", hvarom Schiller talade, ("die Ineinsbildung des Idealen und Realen", enligt Bayer) är en evig och oändlig *handling* af den gudomlige anden, alldenstund en sådan är en contradictio in adjecto. Härmed är dock icke meningen att förneka, att såväl Schelling som Hegel genom ett sådant antagande trodde sig kunna förklara det ändligas karakter af att vara en enhet af motsatser; men dermed tvungos de äfven, in specie Hegel, att förklara motsägelsen vara sanningens väsende samt att om det absoluta använda kategorier, som endast om det relativa hafva någon giltighet. Att detta dock icke var ett vetenskapligt och allra minst ett filosofiskt förfarande, torde väl ej behöfva bevisas. Men om vi än antaga, att "die Ineinsbildung des Idealen und Realen" är en evig oändlig handling af den gudomlige anden, så måste vi dock mot Bayer göra den anmärkningen, att denna handling med nödvändighet är totalt tillintetgörande hvarje enskild och i tiden fallande handling af konstnären, såvidt man nemligen icke vill finna sig vid att tilldela konstnären den enda betydelsen, att vara liksom den rörpipa, genom hvilken den s. k. gudomlige anden blåser skönhetens glänsande bubblor i luften för att låta dem — brista. Konstnärsverksamheten är visserligen icke i sin sanning af det gudomliga oberoende, men är derföre icke att fatta såsom ett dettas direkta och omedelbara ingripande

i vår verld. Hvad åter angår det ljus, som den nya principen förmenas kasta öfver konstverket, så kan det med skäl frågas, huruvida en symbol af en abstrakt enhet är tänkbar. Man säger visserligen, att t. ex. lejonet är en symbol af styrkan; men styrkan är ingenting för sig sjelfständigt och verkligt, utan blott det abstrakta uttrycket för den starke, hvilken aldrig är abstrakt. Det är således af den starke som lejonet är en symbol. Dessutom måste symbolen alltid hafva någon bestämning gemensam med det betecknade; men hvar finna någon sådan mellan en oändligt abstrakt enhet (identiteten) och ett konstverk (ett på ett visst sätt behandladt sinnligt material)? Vi begripa det icke. Det som är oändligt abstrakt har inga bestämningar alls och kan således naturligen icke hafva någon eller några sådana gemensamma med något annat.

Att särskildt göra någon anmärkning mot *Zeisings* anförande anse vi öfverflödigt derföre, att han dels bestämdt opponerar sig mot pantheismen i allmänhet, dels om Schellings princip särskildt säger, att han "erscheint starr und todt und zur Erklärung des im Schönen waltenden Lebens unfähig"*). Och hvad Vischer beträffar, så blifva vi, som sagdt, framdeles i tillfälle att om honom yttra oss.

Det riktiga hos Schelling var, att han, otillfredsställd med den subjektiva idealismen, såväl den formella hos Kant som den reela hos Fichte, ville söka den sköna tillvarelsens yttersta förklaringsgrund i något oändligt; men hans fel bestod deri, att han — förledd af empirismen — sökte detta oändliga på abstraktionens väg. Derigenom blef det oändliga oändligt negativt och, såsom sådant poneradt som absolut, i sjelfva verket en sjelfmotsägelse. Med andra ord. den dualism, som qvarstod från Kant och Fichte, trodde han sig kunna lösa genom att abstrahera från de båda motsatserna; men en sådan ab-

*) Jemf. *Zeizing:* Æsth. Forsch. p. 23.

straktion, förd till sin spets, kunde i sjelfva verket icke gifva annat än *intet* till rest. Sedan han emellertid genom en sådan abstraktionsprocess trodde sig hafva funnit en absolut verklighet — häri skall väl den mycket omtalade "genialiteten" bestå — återstod att använda densamma såsom förklaringsgrund för den relativa verkligheten eller med andra ord såsom "utgångspunkt för en genetisk konstruktion af universum." Detta var som bekant uppgiften för det absoluta identitetssystemet. För att emellertid dels kunna angifva sjelfva identitetens (det absolutas) begrepp, dels derur uppvisa tänkbarheten af en mångfald af ändliga väsenden, var det nödvändigt att afsätta förståndet från sin inom vetenskapen förut åtnjutna rang och i dess ställe upptaga — med geniets rätt? — den intellektuella åskådningen. Härmed satte sig likväl systemet *utom* vetenskapen, hvilken väl alltid till sitt sanna väsende varit ett systematiskt helt af *begrepp*.

Se vi särskildt på Schellings *skönhets*lära, så finna vi denna tydligen lida af betänkliga inflytelser från den allmänna verldsåskådning, som han bragte i dagen. Det heter om det sköna, än att det är "*det fulla, bristfria varat*", än att det är "*ideens rena, bristfria uttryck i ett individuum*"*). Det förra är orimligt derföre, att skönhetens och varats begrepp tydligen icke äro identiska. Varat ingår såsom bestämning i allt, ty allt *är*, men icke så skönheten. Men Schelling säger ju "det fulla, bristfria varat". Visserligen; men då är det att observera, att han bestämde detta (eller rättare: blottade det på alla bestämningar) så, att det blef hvarken sig sjelft (det bristfria varat) eller skönheten. Han antog nemligen, att det var det oändligt abstrakta varat och vände derigenom upp och ned på det verkliga förhållandet, alldenstund, såsom vi ofvan påpekat, det oändligt abstrakta är det oändligt negativa, och ingenting är genom hvad det *icke* är.

*) Jemf. *Zimmermann*, p. 577 ff. *Vischer*, I. p. 130. *Ljunggren*: Esth. Syst. I. p. 68, 69. not.

Det abstrakta varat är således det mest bristfulla vara man kan tänka sig. Att det icke heller kunde blifva skönheten, ligger nu i öppen dag; ty ingenting är skönt utan att vara harmoniskt — detta är ett obestridligt faktum — och harmoni är enhet i mångfald, d. v. s. konkret vara. Med andra ord, Schellings skönhetslära hvilar på en uppenbar sjelfmotsägelse och faller sålunda af sig sjelf. Hvad beträffar den efter Ljunggren och Vischer anförda definitionen på det sköna: "ideens rena, bristfria uttryck i ett individuum", så lider densamma icke af den förras formella svårighet, men står i stället i rak strid deremot; ty för Schelling var individuelt vara och varat (das volle, mangelose Sein) alls icke detsamma. Huruvida definitionen är "adeqvat" (Ljunggren), lemna vi oafgjordt, ehuru det synes oss som skulle densamma lika väl passa in på det sanna. Hvad som motsvarar sitt eviga väsende, kallar man ju vanligen för sannt. Men antaget, att det sköna är ideens rena, bristfria uttryck i ett individuum, så återstår likväl att förklara, huru det såsom sådant kan vara verkligt. Detta är för Schelling liksom för öfrigt för all pantheism en omöjlighet. En sådan förklaring skulle nemligen med nödvändighet ske ur (den abstrakta) ideen; men det abstrakta kan aldrig vara grund till det konkretas verklighet — ty ex nihilo nihil fit — utan det får i dess ställe allt det konkreta *emot* sig*). Schelling säger visserligen, att de konkreta och individuella väsendena äro modi eller "potenser" af den sig sjelf "differentierande" identiteten; men hvad är då grund till "differentieringen"? Härpå finnes blott ett svar: det s. k. absolutas — *relativitet*. Vi kunna tillägga, att Schelling kallar "begreppet" för det enda sanna och verkliga i tingen och allt det öfriga deri för "väsenslösa skuggor". Deraf synes följa, att då det individuella är af en så besynnerlig beskaffenhet, det sköna icke skulle kunna vara

*) Jemf. *Ribbing:* «Om pantheismen« p. 67.

verkligt utan genom det väsenslösa. Huru skall då det väsendtliga (ideen) finna ett *rent och bristfritt* uttryck i det oväsendtliga? Detta torde ständigt förblifva en gåta för förståndet. Men deraf generades likväl icke Schelling, ty han lät i stället den "intellektuella åskådningen" bygga sin bräckliga bro mellan det oändliga och ändliga. Vinsten deraf för *vetenskapen* blef dock ringa, om ens någon.

Efter Schelling, som icke egentligen uppstälde något esthetiskt system, anföra vi *Solger,* hvilken vanligen karakteriseras såsom theosof, ehuru han, från en viss sida sedd och på ett visst sätt uppfattad, alltför gerna kan sägas vara pantheist. — Och hvad är för öfrigt all theosofi, om icke en dold pantheism, om än i vetenskapligt afseende sämre än denna, der den verkligen är konseqvent? Från Schelling skilde sig Solger deri, att han fattade det absoluta eller "den rena ideen" såsom en *ursprunglig enhet af motsatser.* Derigenom ville han undvika Fichtes overkliga "Jag" och Schellings dödfödda identitetsprincip, hvilken, strängt fasthållen, omöjliggjorde det ändligas förklaring. Denna förklaring skulle nu deremot lätt låta verkställa sig, menade han. Ideen skulle nemligen släppa sig sjelf, öfvergå till "intet" för att der vinna konkret gestalt och, sedan denna var vunnen, återgå till sin renhet igen genom en negation af negationen. Men då frågas med skäl: *hvarföre* skall ideen släppa sig sjelf, och hvad vill detta säga, och hvarföre skall han söka sig en gestalt, som icke är gifven i och med hans eget väsende? Det enda förnuftiga svaret på denna fråga är: derföre att han är ursprungligen *relativ.* Grundfelet hos Solger är således, att han ponerar såsom något ursprungligt och absolut just hvad som skall förklaras (nemligen här: det skönas karakter af att vara enhet af motsatser). Derigenom råkar han i en cirkel: huru mycket man än må förklara det relativa ur — det relativa, så står dock sjelfva relativiteten oförklarad qvar. Korteligen: Solger kom aldrig längre än till att omtala, hvad man väl före

honom visste, nemligen, att det sköna för oss är enhet af motsatta momenter; och derföre anse vi äfven, att Zimmermann med god rätt karakteriserar hans spekulation såsom *historisk* och ej såsom filosofisk. Hvad Solger "skildrar", säger han, är blott ett konstverk, ehuruväl det största, nemligen verldsdramat sjelft, "hvars diktare och skådespelare det absoluta är". Och hvarföre är detta *skönt?* Emeden det är — ett verk af det absoluta. Då frågas: är icke detta fallet med *allt*, enligt Solgers åsigt? Visserligen! Men icke är allt skönt. Således motsägelse! Dock — det kan invändas: allt är icke ett fulländadt verk, och så till vida är det icke skönt. Om så vore, hvilket icke är tänkbart, ty en absolut kraft kan icke hafva en relativ verkan, så vore intet skönt; ty ingenting är i denna verlden fulländadt eller fullt motsvarande sitt eviga väsende. Detta dilemma är gemensamt för theosofien och den rena pantheismen: antingen är allt skönt eller ock intet; och för båda delarne tyckas lika goda skäl gifva sig. Såsom theosof begagnar sig Solger ofta af uttrycket Gud i stället för ideen, men resultatet blir derföre icke annorlunda. Hela hans skönhetslära (egentligen: konstlära) hvilar på antagandet af Guds producerande verksamhet: "die Dinge sind schön als Hervorbringungen Gottes"; och då denna är en orimlighet för förståndet, så har en sådan lära ingen vetenskaplig giltighet.

Det var naturligt, att inom en utförd skönhetslära, bygd på en sådan grundåsigt, som Solgers, ironien skulle få en så väsendtlig betydelse. Ironien blef något gudomligt, och gudomligheten blef ironikern par préférence. Till sådana slutsatser kan man äfven lätt komma, om man låter fantasien (den intellektuella åskådningen) intaga förståndets plats inom vetenskapen; ty om en *fantiserad* Gud kan man visserligen säga allt möjligt — ja, man kan till och med "afvinna honom en skämtsam sida" — men icke så om den *verklige* Guden. Dock, vi kunna icke finna annat, än att det är en ironi, en icke allvarligt menad

tanke, att verldsanden oupphörligt "sätter sig" i det konkreta och individuella för att på samma gång i detta oupphörligen upphäfva sig sjelf. — Hvad Hegel anmärker om Solgers ironi, kan till en del vara sannt: Solger var nemligen icke ironiens fader, utan det var Fichte; men han dödade icke detta den subjektiva idealismens missfoster, utan gaf det en fristad inom sin theosofi. Med andra ord, han vexlade blott rolerna litet: i stället för Fichtes (menskliga) jag, satte han den gudomliga ideen. Detta var hela skilnaden. Och huru mycket än Hegel bemödade sig att vederlägga denna den romantiska skolans princip, så lyckades han blott ofullkomligt; ty för honom blef hela tillvarelsen äfven på sätt och vis en ironi, en "lek af Zeus".

Då en åsigts sanning eller falskhet lättare synes i konseqvenserna än i sjelfva principen, kunna vi icke, ehuruväl det strängt taget icke hör hit, underlåta att påpeka, huruledes det var en nödvändig och naturlig följd af Solgers grundåskådning, att det tragiska och komiska fingo en förvänd och obegriplig betydelse. Båda måste nemligen, om man vill vara konseqvent, förflyttas från menniskans lif till Gudomlighetens eget; ty menniskan har, enligt Solger, egentligen intet eget eller sjelfständigt lif, om icke hennes lif i det sinnliga skall räknas för ett sådant. Men af ett blott och bart sinnligt lif lär icke något tragiskt eller komiskt kunna framlockas.

Af det tragiska ger nu Solger följande, vi kunna icke säga förklaring, utan beskrifning. Det sköna såsom fenomen (Erscheinung) är motsatt och motsägande den gudomliga ideen, såsom det rena väsendet, så att när båda skola förena sig i en öfvergångsakt, det sköna nödvändigt måste upplösa och förinta sig sjelft *als ein Nichtiges* — likväl så, att det i samma moment i och genom sin förintelse framstår såsom en uppenbarelse af ideens gudomliga verksamhet (Föreläsningar öfver Æsthetik. Leipzig) Vi erkänna villigt, att vi icke rätt begripa detta, ty der-

till fattas oss den intellektuella åskådningens förmåga. Obegripligt är äfven, att icke Solger började blifva illa vid sig, när han fann, att hans princip födde ett sådant resultat som att: "gerade das Höchste und Edelste in uns muss untergehn — weil die Idee nicht existiren kann ohne Gegensatz zu sein." Man ser lätt, huru synpunkten för det tragiskas rätta betraktelse här blifvit förryckt. Det tragiska blir nemligen icke en bestämning, som tillkommer oss menniskor eller med andra ord en process i *vårt* lif, utan en process i gudomlighetens eget. Och dermed äro vi äfven befriade från all tragisk *skuld;* ty vi fylla blott vår uppgift, när vi äro motsatta ideen (negationer af honom), och kunna således icke derföre underkastas någon tragisk katastrof. Det är i stället ideen som är tragisk — och hvarföre? Emedan det ligger i hans väsende att vara till genom motsatser. Här är således det faktum, att det tragiska är en kamp mellan motsatser, förklaradt derigenom, att det poneras vara absolut.

Från Solgers synpunkt hafva vi menniskor i det stora verldsdramat samma betydelse som pappfigurerna i ett skuggspel: vi ryckas upp och ned, fram och åter af osynliga trådar, som den store verldsdramaturgen håller i sin hand; och hela detta förvända åskådningssätt kommer från den rent empiriska fattningen af gudomlighetens väsende. Deri inlades nemligen det ändligas motsägelser med pretention på att dermed vara filosofiskt förklarade, ehuru man egentligen icke gjorde något annat, än att man till de många relativa företeelser, som förut funnos, lade ännu en till, nemligen det absoluta sjelft*). Hvad vi här i korthet antydt om Solgers uppfattning af det tragiska, gäller i allmänhet äfven om hans uppfattning af det komiska. Ideen "förlorar sig" i det verkliga lifvets tillfälligheter och förhållanden, heter det; men hvad vill

*) Jemf. *Ribbing:* «Det absolutas begrepp« p. 14.

det då säga, att ideen "förlorar sig"? Blir han icke-idé? Detta är icke möjligt; ty en kontradiktorisk motsats till ideen är icke tänkbar. Månne det då skall betyda, att ideen icke visar sig såsom närvarande och verklig i tillfälligheterna? Detta är icke heller möjligt; ty då kunde ingen kontrast mellan ideen och den prosaiska verkligheten komma till stånd, och det komiska aldrig blifva verkligt. Då måste väl detta "förlora sig" betyda, att ideen ingår och visar sig verklig i tillfälligheterna; men då tyckes det åter, som om det sköna borde blifva följden. Vi kunna icke, med bibehållande af Solgers förutsättningar, finna någon utgång ur denna labyrinth.

Om vi nu, innan vi öfvergå till betraktelsen af *Hegel*, göra oss den frågan: hvilka framsteg har den filosofiska esthetiken gjort efter Schiller och genom Schelling och Solger, så blir svaret temligen nedslående. Uppgiften var naturligtvis att förklara de sköna företeelserna i menniskans verld och att förklara dessa på ett filosofiskt sätt; men härvid antog man och använde man ofilosofiska (empiriska) förklaringsgrunder: derför blef äfven förklaringen ofilosofisk (historisk)*). Härmed är dock icke sagdt, att Schelling och Solger voro utan betydelse för den här i fråga varande vetenskapen.

Sina åsigter om det sköna har Hegel, såsom bekant, hufvudsakligen uttalat i sina föreläsningar öfver esthetiken. Der mötas vi allraförst (i inledningen) af en kort historisk-kritisk betraktelse öfver arten af den vetenskapliga undersökning, som före honom gjort sig gällande i det i fråga varande ämnet. Vi finna, säger han, två motsatta behandlingssätt, af hvilka det ena utesluter det andra, och hvilka icke tyckas låta oss komma till något sannt resultat. Å ena sidan är det ett (empiriskt) konsthistoriskt förfarande och å den andra ett abstrakt filosofiskt, utgående från skönhetsbegreppet sjelft. Hvad det

*) Jemf. *Zimmermann:* Gesch. d. Æsth. p. 706—709.

förra beträffar, så bringar det visserligen mycket godt i dagen; men det kommer derjemte till ganska "triviala reflexioner". Det senare har det felet, att det utgår från ett abstrakt begrepp — såsom t. ex. Plato gjorde. Detta vill nu Hegel rätta genom att börja med den konkreta ideen. Huruvida det kan ådagaläggas, att den platonska ideen i och genom sitt väsende var abstrakt, synes oss tvifvelaktigt, synnerligen som Plato i två dialoger sysselsatt sig med att uppvisa orimligheten af Eleaternas abstrakta το ἕν. Dessutom skola vi framdeles blifva i tillfälle att se, att Hegel icke utgick från den konkreta ideen, utan från begreppet, som för honom var något helt annat.

Såsom bekant definierar Hegel esthetiken såsom en filosofisk vetenskap om "den sköna konstens idé", och derför är hans egentliga uppgift att förklara det konstsköna. Att denna definition tydligen är för trång, har af flere blifvit påpekadt och senast af *Köstlin*. För att kunna utreda det konstskönas begrepp var det emellertid för Hegel nödvändigt att bestämma, hvad det sköna i allmänhet är. Han börjar äfven sina undersökningar dermed. Det sköna är nu allraförst idé; och dermed är dess genus proximum angifvet. Hvad är då idé? Härpå svarar Hegel: ideen är begreppet, begreppets realitet och enheten af båda eller med andra ord den konkreta enheten af begreppet och dess objektivitet. Först så fattad är ideen sann "totalitet" (ett konkret vara). Således får man icke förblanda idé och begrepp, hvilka uttryck annars vanligen begagnas promiscue. Häraf synes nu, att det egentligen är begreppet och icke ideen, som är deduktionens begynnelsepunkt, d. v. s. på pantheistisk ståndpunkt: den yttersta förklaringsgrunden.

Såvidt nu det sköna är idé, så är det i ett afseende identiskt med det sanna (nemligen till väsendet); men å andra sidan skilja sig båda med nödvändighet från hvarandra. Här är det således, som den i det skönas definition ännu felande differentia specifica skall angifvas, och

Hegel öfvergår äfven omedelbart dertill. "Wahr ist die Idee, wie sie als Idee ihrem *an sich* und allgemeinem Princip nach ist, und als solches *gedacht* wird. Doch die Idee soll sich auch äusserlich realisiren (hvarföre?) und bestimmte vorhandene Existenz als natürliche und geistige Objectivität gewinnen. Indem es nun in diesem seinem äusserlichen Daseyn unmittelbar für das Bewusstsein ist, und der Begriff unmittelbar in Einheit mit seiner äusseren Erscheinung bleibt, ist die Idee nicht nur wahr sondern schön. Das Schöne bestimmt sich dadurch als *das sinnliche Scheinen* der Idee." Det sköna är sålunda härmed icke allenast definieradt, utan äfven till sin genesis förklaradt; ty man har icke utgått från en analys och beskrifning af det faktum, som här är i fråga, nemligen de sköna företeelserna, utan man har börjat med ett utom och af det faktiska (skenbart) oberoende vara, nemligen ideen eller rättare begreppet, och derifrån steg för steg följt den dialektiska processen till den punkt, der den här i fråga varande företeelsen (det sköna) resulterat. Om derföre någon skulle göra den anmärkningen, att t. ex. Baumgarten eller Schiller gifvit lika träffande definitioner på det sköna som Hegel, så kunde detta alltför gerna medgifvas, utan att den sistes förtjenst om vetenskapen på något sätt synes behöfva förringas; ty han har dock gjort hvad ingen af dem förmådde, ja hvad särskildt Schiller ansåg vara en ren omöjlighet, nemligen förklarat, huru det är tänkbart och begripligt, att det sköna kan vara, hvad dess definition angifver, en enhet af motsatta momenter, man må nu kalla dessa subjekt och objekt, idé och företeelse, förnuft och sinnlighet eller hvad man vill. Och då detta problem just var den filosofiska esthetikens första och vigtigaste, så tyckes han med skäl kunna sägas hafva löst det. Så tyckes det, och så tyckte utan tvifvel äfven Hegel sjelf; men är det verkligen så? Detta är en fråga, på hvars besvarande vi ännu icke inlåta oss.

Såsom särskilda former af det sköna upptager Hegel det naturskönа och det konstskönа eller idealet. Emellertid sysselsätter han sig med det förra icke egentligen för dess egen skuld, utan för det senares, och kommer strängt taget till det resultat, att det alls icke är verkligt (objektivt), utan blott en subjektiv illusion hos oss, alldeles på samma sätt som det sköna i allmänhet hade denna karakter hos Kant. Från det föregående påminna vi oss, huruledes det sades, att ideen skulle realisera sig i det yttre och der vinna naturlig och andlig objektivitet. Det förra sker först: ideen går öfver i sitt "Anderseyn", och det naturskönа blir "den första skönheten"*) — hvilken såsom sådan är ideens naturliga objektivitet, omedelbart uppfattad af medvetandet. Vid denna bristfälliga form af tillvarelse kan ideen emellertid icke stanna, utan han går vidare och vinner andlig objektivitet. Dermed är den andra formen af det sköna gifven, nemligen det konstskönа eller idealet. Så tyckes den naturliga uppfattningen af Hegels åsigt böra vara, synnerligen med stöd af hans nyss anförda ord. Emellertid må det medgifvas, att gränslinien mellan det naturskönа och idealskönа är obestämd och sväfvande, samt att han inom det naturskönа intager äfven den skönhet, som är verklig hos menniskan, antingen omedelbart genom hennes natur eller medelbart genom hennes fria vilja: den sedliga verldens skönhet.

Efter denna förklaring af det sköna tyckes det, som om vi borde ega en tillfredsställande kunskap om hvad det i sjelfva verket är, samt huru det såsom sådant är begripligt. Vi stanna derföre tills vidare med citaterna för att se oss om, hvar vi verkligen äro, och hvad vi genom det föregående vunnit i sann filosofisk kunskap om det sköna. Härvid är dock först och främst nödigt, att vi i korthet göra oss reda för Hegels allmänna verldsåskådning. Såsom bekant upptog Hegel den af Schelling

*) *Hegel:* Æsthetik I. p. 148.

"genialiskt" funna principen af naturens och andens absoluta identitet och gaf densamma bestämningen att väsendtligen vara tänkande enhet; härigenom fick man först veta, *hvad* han var. Härmed menade han icke förnimmande väsende in concreto, utan tänkat in abstracto. I denna enhet fanns nu, sade han, all verklighet potentielt närvarande (an sich); men för att detta potentiela innehåll skulle kunna aktualiseras (blifva till für sich) var det nödvändigt att tillägga enheten process såsom en i och med hans väsende nödvändigt gifven bestämning. Den logiska ideen, eller "Gott wie er an sich ist", öfvergår först till sitt "annorlunda vara", hvilket är naturen, utan att likväl der vinna erforderligt medvetande om sig. Derföre upphäfver han denna sin tillvarelseform och blir ande, först subjektiv ande, det är de enskilda menskliga subjekterna, sedan objektiv ande, det är de menskliga samhällena: familj, stat, o. s. v. och slutligen absolut ande, det är — konsten, religionen och filosofien.

Med denna Hegels allmänna verldsåskådning skola vi nu sammanställa hans skönhetslära för att närmare pröfva dennas halt och hållbarhet. Då emellertid nästan alla Hegels efterföljare inom esthetiken, såväl anhängare som motståndare, hafva uttalat sig öfver hans sätt att gå till väga vid lösningen af det här i fråga varande problemet, skola vi i största möjliga korthet söka sammanfatta några anföranden för att dermed sammanknyta våra egna. Den mest framstående af dem, som skildrat och bedömt esthetikens utvecklingsgång, är *Zimmermann*. Denne börjar sin betraktelse af Hegel med följande allmänna omdöme om hans spekulation: "mit Recht hat man das Hegelsche System als absoluten Panlogismus bezeichnet. Es ist die höchste und reinste Form, die der Idealismus erreichen kann, weil von allem Subject, endlichem und unendlichem, das subjectlose Denken allein übriggeblieben ist, der in seiner innern Gesetzlichkeit zugleich die unabänderliche Form alles Seins darstellt" (p. 960). Detta

omdöme synes oss föga sammanhänga med de förebråelser för "historiskt" förfarande, som Zimmermann här och der tilldelar hela den spekulativa esthetiken från och med Solger till och med Vischer; och dessutom skulle deraf följa, att alla den Hegelska esthetikens fel och svagheter äro följder af hans idealism — ett påstående, som svårligen torde kunna bevisas. För denna vår uppfattning talar äfven hvad han närmast anför särskildt om Hegels lära om det sköna. Han riktar deremot den anmärkningen, att svårigheten består deri, att i det sköna skall det eviga fattas i det sinnliga, det är det icke-eviga, begreppet i åskådningen, det är icke-begreppet, och dock kan det blott på samma gång uppfattas såsom begrepp, emedan det annars upphör att vara det eviga. Detta vill väl med andra ord säga, att Hegel ej förmått förklara, huru det sköna (för oss) kan vara enhet af motsatser, eller med andra ord icke tillfredsställande kunnat uppvisa, huru ideen kan vara under form af ideal. Hvarför? Derom ger Zimmerman följande besked, som han omedelbart anknyter till det nyss anförda. "Der Grund davon ist, weil für Hegel, dem nur der Gedanke, das Logische, das wahrhaft Seiende ist, die sinnliche Existenz gar nicht existirt, das schlechthin negative, der Begriff, dagegen allein das positive ist. Im Schönen macht nun gerade die sinnliche Existenz Anspruch darauf positiv zu sein. Da sie dies aber nur durch den Begriff, der allein positiv ist, erreichen kann, so kommt das Schöne, trotz der Versicherung des Gegentheils, eigentlich gar nicht zu Stande" (p. 691). Så gerna vi än medgifva sjelfva slutomdömet här, nemligen att det sköna aldrig kommer till stånd, att ideen aldrig blir ideal, så kunna vi dock ej medgifva de premisser, hvarpå det är grundadt. Ty om det än må erkännas, att den filosofi, som konseqvent måste förneka det sinnligas existens i allmänhet, icke heller kan tillfredsställande förklara dess verklighet och betydelse särskildt i det sköna, så gå vi dock icke in på, att grunden

härtill hos Hegel är hans idealism ("nur der Gedanke, das Logische ist das wahrhaft Seiende") — detta dock så att förstå, att det icke ligger i idealismens begrepp något hinder för begripandet af det sinnliga. Lägger man åter vigt på *hans* idealism, så medgifva vi naturligtvis, att denna var så beskaffad, att den icke kunde förklara det sinnliga; men orsaken härtill var icke, såsom Zimmermann vill hafva det, dess höghet och renhet, utan tvertom: dess brist derpå. Hade Hegel verkligen utfört sin idealism så, som dess begrepp fordrade, och hade han icke stannat vid detta "subjektlösa tänka", som hos honom "allein übriggeblieben ist", och som han gjorde till tillvarelsens yttersta grund, så hade han utan tvifvel kommit till andra och mera tillfredsställande resultater. Efter Zimmermanns framställning åter skulle det just vara den hos Hegel i sin renhet framträdande idealismen, som förde honom på villovägar. Såsom skäl för denna åsigt skall väl det påståendet gälla, att då begreppet fattades såsom det rent positiva, så — här kommer felslutet — måste det sinnliga vara det rent negativa. Hvem har emellertid påvisat, att begreppet och det sinnliga äro kontradiktoriska motsatser, så att, om jag antager det ena, jag måste förkasta det andra? Såvidt vi kunna tala om eller hafva medvetande af båda, så äro båda medvetandets bestämningar och utesluta hvarandra således icke. Härtill sluter sig vidare den satsen, att "just i det sköna den sinnliga existensen gör anspråk på att vara positiv". Då det, som är positivt i ett ting, är detta tings väsende, så vill detta med andra ord säga, att det sinnliga är det skönas väsende. De betänkliga konseqvenserna häraf för den filosofiska esthetiken kunna vi här icke uppvisa. Så mycket kan i förbigående påpekas, att det följer af filosofiens begrepp, att ingen filosofisk vetenskap, således icke heller den filosofiska esthetiken, kan handla om något sinnligt väsende. Med anledning och stöd af det föregående göra vi nu den anmärkningen mot Zimmermann,

att han vid sin kritik af Hegels principer icke träffat mål, åtminstone icke fullständigt, och detta af den grund, att han förblandat hans idealism med idealismen. Ett tacksammare arbete hade det varit att uppvisa den Hegelska empirismen; ty från denna komma ytterst alla motsägelserna och svårigheterna. Denna hindrade Hegel från att bestämma det ideala varat såsom fullt verkligt — i stället fattades det såsom väsendtligen blifvande — såsom dess begrepp hade fordrat, och denna narrade honom att sammanblanda det i och för oss första (tänkat in abstracto eller sjelfmedvetandet in abstracto) med det i och för sig första, hvarigenom hela den storartade dialektiska processen förvandlades från en oändlig och absolut till en ändlig och relativ. Härom emellertid mera framdeles.

Zimmermann anmärker vidare, att Hegel — månne till följe af sin rena idealism? — i sin skönhetslära återfallit i det gamla Baumgartenska antagandet af en cognitio veri sensitiva till skilnad från en cognitio veri intellectualis, hvarigenom hela skilnaden mellan det sanna och det sköna kommit att falla inom kunskapsförmågan (p. 696). Denna anmärkning synes oss både berättigad och oberättigad: det förra så tillvida som Hegel bestämdt utsäger, att det sköna är till för det omedelbart uppfattande medvetandet — derpå stödjer sig äfven Zimmermann —; det senare deremot så tillvida som det är obestridligt, att Hegel grundar det skönas (objektiva) verklighet, icke på vår kunskapsförmågas beskaffenhet och inrättning, utan på *ideens egen utvecklingsprocess till ideal.* Detta sista ligger tydligt och klart uttaladt i de förut anförda orden om skilnaden mellan det sanna och det sköna. Dessutom har man att observera, att det sinnliga, som ingår såsom ett nödvändigt moment i idealet, icke af Hegel fattades såsom fenomen för oss af ideen, utan såsom ett fenomen af ideen för denna sjelf. Detta var en nödvändig följd af den objektiva ståndpunkt, utöfver hvilken Hegel icke kom, och hvilken alltid så tillvida är en

ofulländad, som hvarje objektivt fattadt vara, det må nu vara ett ideelt eller reelt, för sin verklighet förutsätter ett subjektivt, hvilket med andra ord vill säga, att det är relativt. Att Hegel således skulle hafva grundat skilnaden mellan det sanna och sköna uteslutande på vår kunskapsförmågas beskaffenhet*), anse vi för en omotiverad anmärkning.

En annan fråga, på hvars besvarande vi icke här kunna inlåta oss, är den, huruvida man icke för det sköna rationella (d. v. s. filosofiska) förklaring måste begagna sig af den causa formalis, som Zimmermann här så föga tyckes billiga. Det synes oss nemligen stridande mot rationalismens begrepp att *direkt* ur det absoluta deducera fram den relativa verkligheten**); och då esthetiken, såvidt vi förstå, har att gifva en filosofisk förklaring af denna verklighets skönhet, så tyckes det, som om denna vetenskap särskildt illa skulle motsvara sitt begrepps fordringar, om han direkt ur det absoluta konstruerade de företeelser (= den sköna verkligheten för oss), med hvilka han har att sysselsätta sig. Hegel gjorde härtill ett försök. "Die Idee soll o. s. v." är obegripligt, med mindre man gör det medgifvandet, att ideen ursprungligen är overklig (relativ); ty endast det overkliga kan blifva det verkliga. A, om det redan *är* a, kan tydligen icke *blifva* a.

En annan förebråelse, som Zimmermann gör Hegel, förstå vi icke rätt. Han säger nemligen, att det för honom vid det sköna helt och hållet beror på innehållet. Skall detta betyda, att det sköna är till genom ideen, så är det visserligen öfverensstämmande med Hegels åsigt; men då skulle förebråelsen innebära, att det sköna icke har sin grund i det ideella varat. För ett sådant påståendes

---

*) «Der ganze Unterschied fällt sonach wie bei Baumgarten – — — innerhalb des Erkenntnissvermögens.» Zimmermann p. 696.

**) Jemf. *Ribbing*: «Det absolutas begrepp» p. 25 f.

giltighet finnes dock intet bevis hos Zimmermann. Är åter meningen med de anförda orden, att ideen (såsom sådan) är den egentliga skönheten, så synes det blott behöfva påpekas, att Hegel med skönheten menar ideens fullt adeqvata, sinnliga form, "das sinnliche Scheinen der Idee". Att Hegel fasthåller, att det nödvändigt måste vara något (ett innehåll), som "skiner", synes icke kunna räknas honom till last; ty om intet skiner, så blir naturligen ej något skinande af. Zimmermann påstår (mot Hegel), att det sköna är "ren form". Hvad dermed kan menas, och huruvida en sådan är tänkbar utan innehåll, derom lemnas man i okunnighet; och det förefaller oss, som om denna okunnighet aldrig skulle kunna skingras: ty en ren form (utan innehåll) har blott verklighet i abstraktionen. Är det sköna derföre en ren form, så lär det abstrakta förståndet blifva det enda organet för dess uppfattande och njutande. Orimligheten häraf torde vara påfallande. Hvad Zimmermann tenderar till, anse vi rätt; men han går till öfverdrift, när han tror sig kunna tillfredsställande förklara det sköna utan afseende på, *hvad* det är, som är skönt. Det egentliga felet här hos Hegel är, enligt vårt förmenande, att den definition, han ger af det sköna, och hvilken Vischer oförändrad upptager, icke är adeqvat. Hon är nemligen tydligen för vid. Icke är allt Scheinen eller all Erscheinung skön endast. Det sanna såväl som det goda är äfven för menniskan sinnlig förnuftighet, ett "ideens sinnliga skinande" om man så vill. Frågan är då: hvad är *schönes* Erscheinen? och vidare: hvarifrån leder detta sitt ursprung? Att besvara dessa frågor är den filosofiska esthetikens uppgift, och denna uppgift kan blott lösas i sammanhang med och med tillhjelp af de öfriga filosofiska vetenskaperna; ty hvarje sådan har på sätt och vis hela väsendet till sitt innehåll, men i hvar och en betraktadt från olika synpunkter. Vore detta icke händelsen, så vore hvarken det sannt varande eller vetenskapen derom (filosofien) något systematiskt.

Zimmermanns följande kritik af Hegel berör öfvervägande konseqvenserna af dennes principer; och då vi här hufvudsakligen hafva att fästa oss vid det sköna i allmänhet, så förbigå vi desamma. Synnerligt träffande synes oss uppvisandet af den dialektiska processens följder vid läran om konstformerna.

Hvad *Carriere* beträffar, så kunna vi icke inlåta oss på någon närmare framställning af hans åsigter, emedan det skulle föra oss för långt på sidan af vårt förelagda ämne. Det må derföre vara nog att påpeka, att han fotar sin förklaring af de sköna företeelserna på den *idealistiska theismen* i motsats mot Hegels idealistiska pantheism. Huruvida han lyckats att en gång för alla bereda theismens seger, är en fråga, som vi måste lemna obesvarad, alldenstund dess rätta behandling skulle leda oss in i en serie af abstrakta undersökningar, för hvilka det ringa måttet af denna uppsats icke lemnar något rum. Hans hufvudargument mot pantheismen är, såsom bekant, den redan af Plato gjorda och vidlyftigt utförda observationen, att det sannt varande måste vara bestämdt (konkret), ty annars kan det hvarken vara eller tänkas: "denn was alle Bestimmung ausschliesst ist nichts; es kann nicht einmal gedacht werden, weil das Gedachtsein selbst sogleich eine Bestimmtheit ist und den Beweis führt, das nicht das Nichts, sondern der denkende Geist wirklich ist" (I. p. 23). Att han härutinnan har rätt, behöfver intet vidare bevis, och det synes derföre, som skulle theismens sanning vara gifven; men om än så är, så återstår likväl att närmare utreda detta ideala vara's (personlighetens) begrepp, så att det verkligen derigenom visar sig dels vara absolut, dels tillåta och möjliggöra det relativas förklaring. Så länge detta äro gjordt, är segern icke *fullständigt* vunnen, ehuru det å andra sidan icke kan bevisa något mot theismen, att så icke är förhållandet; ty ett argumentum ad ignorantiam är aldrig vetenskapligt bindande.

Zeising går öppet i strid mot pantheismen och förklarar, att in specie den Hegelska esthetiken hvilar på "ohållbara kategorier" *). Att närmare redogöra för hans kritik skulle vara till föga gagn. Så vidt vi kunna inse, har han i allmänhet rätt i sin opposition, men deremot orätt i sina egna positioner; ty de lida otvifvelaktigt af empirismens kräfta lika mycket som någonsin Hegels. Denna eviga ῥοή, som genomgår nästan hela den nyare tyska filosofien, inkräktar äfven hos honom ett väsendtligt rum, och utan densamma kommer han ingen väg.

Danzel har, som bekant, riktat den anmärkningen mot Hegel, att han, vid angifvandet af differentia specifica för det sanna och sköna, eller bättre: vid sin deduktion af det senare ur det förra, intagit en främmande princip och derigenom råkat i dualism. Hvilken skulle denna främmande princip då vara? Naturligtvis något som vore icke-tanke; ty sig sjelf kan icke den verkliga tanken grumla. Härutinnan har Danzel otvifvelaktigt rätt. Men det är dock att observera, att Hegel med tanken (ideen) icke menar den verkliga tanken, utan den möjliga, som just till följe af brist på verklighet, genom en process in infinitum, skall blifva till för sig såsom subjektiv, objektiv och absolut ande. Går man in på detta, så låter sig Hegels förfarande på sätt och vis försvaras, såsom Vischer gjort; ty Hegels tankegång är temligen tydlig: såsom sann är ideen ännu blott "an sich" (d. v. s. möjlig), och såsom skön är han "für sich" (verklig i det sinnliga. ideal), och detta genom sin egen sjelfrealisation. Af det möjliga blir det verkliga; men det fullt verkliga kan icke blifva något. Att emellertid denna inom esthetiken förefallande dialektiska process ytterst grundar sig på en dualism, är en sanning; men denna inkom icke genom *esthetiken*, utan fanns öfverallt närvarande i hela systemet, ty den var gifven i och med sjelfva dettas princip; och

*) Jemf. *Zeising*, p. 28.

denna dualism är den kraft, som söndersprängер den glänsande tankebyggnaden. Hvari består då ytterst denna dualism? I motsatsen mellan möjlighet och verklighet; och denna motsats är hos Hegel (liksom hos Aristoteles) primus motor universi. På denna hvilar äfven detta förr anmärkta: "die Idee soll sich äusserlich realisiren". Hvarföre *soll?* Motsatsen mellan möjlighet och verklighet tillåter intet stillastående, "an sich" måste blifva "für sich". Detta är en sida af saken. Att emellertid härigenom icke det sinnligas förklaring är möjliggjord, blifva vi framdeles i tillfälle att påvisa.

Vi gå nu att litet närmare taga i betraktande de deduktioner, genom hvilka Hegel söker förklara det skönas verklighet.

Det sköna var idé. Hvad Hegel här menar med idé, hafva vi ofvan angifvit. Frågan är då: kan ideen såsom sådan tänkas utan motsägelse? Härtill måste vi svara nekande; ty, är begreppets objektivitet en nödvändig förutsättning för ideens verklighet, och är den förklaring, Hegel gifver af denna objektivitet, obegriplig och ohållbar, så lär icke heller ideen sjelf kunna försvaras. Begreppet är, säger Hegel, enhet af åtskilda bestämningar och dermed äfven konkret totalitet. Härvid har man att observera, att, ehuru han säger "åtskilda bestämningar", han dock icke menar, att dessa äro verkliga (hvad de kunna blifva), utan att de blott äro möjliga. Huru detta skall förstås, derom kunna vi icke gifva någon närmare upplysning; men att han emellertid så föreställde sig saken, synes bland annat af följande. Begreppet är nemligen, såsom enhet af overkliga bestämningar, behäftadt med "brist och ensidighet"; och då detta förhållande icke öfverensstämmer med begreppets väsende — "so hebt der Begriff dieselbe (nemligen: ensidigheten) auf. Der Begriff durch eigene Thätigkeit setzt sich als Objectivität"*). Härvid anmärka vi nu först den motsägelse, hvartill He-

*) *Hegel:* Aesth. I. p. 139.

gel gör sig skyldig, när han så bestämmer begreppet, som vi ofvan angifvit, och sedan omedelbart påstår, att det strider mot samma begreppets väsende, att vara sådant han bestämt det. Hvad innebär detta, om icke ett öppet erkännande af den första operationens oriktighet, när, hvad genom densamma är gjordt, i nästa ögonblick måste upphäfvas. Om jag säger, att a är a, och att detta är dess väsende, så kan jag tydligen icke kalla detta någon brist eller ensidighet; ty något fullkomligare än ett tings väsende kan icke af det tinget eftersträfvas. Härtill kommer nu denna fråga: huru går det till, när ett begrepp objektiverar sig (här = förverkligar sina bestämningar), och vidare: är en sådan begreppets sjelfobjektivering tänkbar? Så vidt vi kunna förstå, är det ena lika obegripligt, som det andra är omöjligt. Och Hegel har aldrig heller, för så vidt vi veta, försökt uppvisa, huru det går till, när ett begrepp "sätter sig", om man än fattar uttrycket i hans mening, utan han har förmodligen antagit, att denna akt skulle för hvar och en vara sjelfklar omedelbart. Man påminner sig här Hegels yttrande: "die Frage nach dem Wie? gehört zu den übeln Manieren der Reflexion." (Log.) Dock — detta "wie" *kan* icke förklaras: ty ett begrepp är såsom sådant blott till för förståndet, och förståndet kan blott fatta begreppet, så vidt det *är;* men ingår det i process ("sätter sig" eller *blifver* något annat), så försvinner det i och med detsamma för förståndet och är icke mera begrepp. Om dess rättnings- eller objektiveringsprocess kan således ingen vetenskaplig insigt vinnas. Och för att begreppet skulle kunna regera sig såsom enhet af overkliga bestämningar, d. ä. sätta sig såsom enhet af verkliga sådana, måste det ovilkorligen vara en medvetande kraft, ett förnimmande väsende eller ett jag. Men att det begrepp, hvarom här är fråga, icke kan vara ett jag, är tydligt deraf, att ett jag med nödvändighet är enhet af verkliga bestämningar. Vi hafva härmed

korteligen sökt visa, att det till objektivitet komna begreppet eller ideen icke är tänkbar. Härmed hafva vi liksom afbrutit den i Hegels esthetik fortlöpande utvecklingsgången från *begrepp* till *idé* och från *idé* till *ideal* och kunde dermed nöja oss; men vi gå vidare. Såsom idé var det sköna till väsendet ett med det sanna. Huruledes Hegel skiljer mellan dessa båda, hafva vi äfvenledes ofvan anfört: *die Idee soll sich äusserlich realisiren*, o. s. v. Detta är, såsom vi förut påpekat sjelfva den (pseudo-)filosofiska förklaringen af det skönas karakter af att vara enhet af motsatser (idé och icke-idé), som Schiller trodde vara oförklarlig. Detta är med ett ord sjelfva hjertpunkten i den Hegelska esthetiken, och från denna kommer allt det skenbara lif, som pulserar genom de konstiga deduktionerna. Att dessa inveckla sig i olösliga motsägelser är naturligen en nödvändig följd af den vetenskapliga konseqvensens makt, som ur principen framdrager hvad der finnes sannt eller falskt. Ty antaget, att ideen såsom sådan är tänkbar genom begreppets sjelfobjektiveringsprocess, så visar sig likväl genast: att han icke är verklig, ty han skall *blifva* (natur och ande), och blott det overkliga kan blifva något. Men, om man än icke fäster sig härvid, utan följer ideen under hans fortgående sjelfrealisationsrörelse, så skall man dock finna, huru motsägelser och svårigheter undan för undan bjuda hvarandra handen.

Hvad blir således ideen först? Härpå svaras oss: "*das nächste Daseyn der Idé ist die Natur, und die erste Schönheit die Naturschönheit*" *). Denna förklaring tyckes vara enkel och otvungen, men lider dock af svårigheter, som aldrig med de gjorda förutsättningarnas bibehållande kunna upphäfvas. Hvad först beträffar frågan om, på hvad sätt det går till, när ideen vinner sin "naturliga tillvaro", så gäller derom hvad ofvan blifvit yttradt om

*) Se *Hegels* Aesth. I. p. 148. Jemf. ofvan, p. 280.

begreppets öfvergång till idé. Hegel begagnade, såsom bekant, flere olika uttryck för att beteckna öfvergången här ("omslående", "föryttring", "affall", o. s. v), utan att dock derigenom göra saken klarare. Hvad åter beträffar frågan, på hvad grund ideen söker sig en ny tillvarelseform, så lemnar den Hegelska esthetiken derpå intet annat svar, än detta förut påpekade: "die Idee soll sich äusserlich realisiren", o. s. v. Att öfvergången likväl dermed icke är vetenskapligt rättfärdigad, torde icke behöfva bevisas. Man förflyttas liksom omedelbart från den logiska ideens rena kategoriverld till naturen, och då man väl får antaga, att realisera sig och förverkliga sig äro likbetydande uttryck för samma sak, samt vidare att endast det overkliga kan blifva det verkliga, så synes man hafva skäl till det påståendet, att det är ideens overklighet, som drifver honom öfver till sitt "annorlunda vara". Detta må dock, såsom sagdt, lemnas derhän, ehuru vi straxt skola blifva i tillfälle att se, att detta antagande rent af omöjliggör naturens förklaring. Ty man måste med Danzel fråga: *hvarifrån* leder det naturliga varat (det sinnliga) sitt ursprung? Härpå svarar visserligen den Hegelska filosofien: från ideen; men dervid äro två möjligheter tänkbara, antingen, att ideen, fattad såsom abstrakt, ur intet producerar den konkreta verklighet, som vi kalla naturen, eller ock förverkligar densamma såsom ett ursprungligen potentielt gifvet innehåll. Det förra upphäfver tydligen substantialitetslagen och är dermed en orimlighet för förståndet; det senare deremot synes stå i öfverensstämmelse dels med Hegels egen sats: "die Idee soll sich äusserlich realisiren", dels med hvad vi nyss påpekat, att endast det overkliga (potentiella) kan blifva något (aktuelt). Men då möter den svårigheten, att ideen, sådan han är an sich (d. v. s. overklig), är det fullt verkliga (objektiva) begreppet, enligt Hegel; hvaraf skulle följa, att det fullt verkliga begreppet vore den potentiella naturen. Huru detta skall kunna uppvisas, förmå vi åt-

minstone icke inse. Det synes oss, som skulle detta uppvisande endast kunna ske genom en analys af begreppets väsende; men en sådan analys torde icke kunna komma till något annat resultat, än att begrepp är rent och verkligt andligt vara, hvaruti intet potentielt (overkligt) innehåll finnes, således icke heller den potentiella naturen. Härtill kommer nu — för att fatta oss kort — den observationen, att om (den overkliga) ideen skall blifva något, så kan han icke blifva något annat än den verkliga ideen — och dermed sammanfaller tydligen icke naturen, som, enligt Hegel, är ideens "annorlunda vara". Det synes således, som om man skulle tvingas till att antaga det sinnliga och kroppsliga varat såsom ett för den ändliga tillvarons förklaring nödvändigt complementum possibilitatis, — och dermed vore den af Danzel påvisade dualismen gifven, ehuruväl icke såsom någon för den Hegelska *esthetiken* egendomlig företeelse.

Mot detta resonnement kan nu möjligen göras den invändningen, att Hegel förklarar naturen, icke såsom vi framstält det, nemligen genom en utveckling af ideens potentiella innehåll, utan såsom en ideens sjelfnegation. Härpå länder då till svar, först och främst, att Hegel tydligen här talar om ideens *sjelfrealisation* (= förverkligande), och för det andra, att han aldrig vetenskapligt uppvisat den af honom begagnade negationsmethodens nödvändighet och öfverensstämmelse med tänkats och ideens väsende; ty hvad som är grundadt på tankelagarnas upphäfvande, är tydligen icke vetenskapligt rättfärdigadt*). Det anförda må vara tillräckligt att ådagalägga de svårigheter, hvaraf den Hegelska empirismen besväras vid förklaringen af det natursköna. Vi säga empirism; ty ur empirien och icke e ratione äro de förutsättningar tagna, som ytterst förorsaka de anmärkta orimligheterna. Härom emellertid litet längre fram.

*) Jemf. *Ribbing:* Om pantheismen, p. 73 f.; not 2.

Man kunde möjligen här göra den frågan: öfverensstämmer icke detta med, eller med andra ord utgör icke detta en bekräftelse på riktigheten af Zimmermanns ofvan anförda utlåtande öfver orsaken till den Hegelska esthetikens oförmåga att förklara det sinnligas verklighet i det sköna för oss? Härtill måste vi dock svara nekande; ty begreppets karakter af *positiv* bestämdhet kan aldrig visas vara något hinder för begripandet af det sinnligas verklighet, men väl begreppets karakter af *objektivt* vara; ty såsom sådant är det blott tänkbart genom relation till ett subjekt, det vill säga såsom sådant är det icke absolut, såsom Hegel förmenade, utan relativt, och kan då ej duga till yttersta förklaringsgrund till det sinnliga, alldenstund det är just detta vara's relativitet, som skall förklaras. Och förklarar man det relativa ur det relativa, så kommer man in i den cirkelrörelse, som för all empirism är egendomlig. Vi kunna således icke gå in på, att det är den rena och höga idealismen (*Zimmermann*) hos Hegel, som tillintetgör det skönas verklighet, utan tvertom den relativt ofulländade (objektiva) idealismen i sammanhang med den empirism, som föranledde honom att sätta "det subjektlösa tänka't" såsom tillvarelsens yttersta grund.

Men antaget, att Hegel kunnat förklara naturen (såsom skön), så är likväl icke dermed dess verklighet *för oss* begripliggjord. Dertill fordras nödvändigt vårt "omedelbart uppfattande medvetande"; ty först när menniskans öga faller öfver naturens verld, löses förtrollningen, och dess skiftande skönhet blir fri. Härvid möter nu den svårigheten, att, när ideen har vunnit naturlig objektivitet, då är menniskan ännu icke till, och när ideen framarbetat sig ur sitt "annorlunda vara" (naturen) och blifvit subjektiv ande (mensklig individ), då har naturen ingen verklighet mer. Detta är den stränga konseqvensen af Hegels förutsättningar. Naturen är ideens *form*, och någon annan betydelse har den icke här; och då är det klart, att denna

form försvinner, när samma idé bryter dess band och ikläder sig en ny. När växten tar form i frukten, så är blomman allt fallen. Här vederlägger empirismen sig sjelf. Utveckling innebär ju öfvergång från ett tillstånd till ett annat, från en grad af verklighet till en annan; och, då dessa momenter i utvecklingsserien komma *efter* hvarandra i tiden, så är det klart, att de nödvändigt upphäfva hvarandra. — Naturen betecknar eller rättare är en grad af ideens verklighet (eller overklighet, hvilket man vill); och förändras denna till en högre eller lägre, så är hon naturligen icke *samma* grad mera.

Om förklaringen af den subjektive anden (den mensklige individen) gäller, såsom lätt kan inses, hvad vi ofvan varit i tillfälle att anföra om ideens sjelfrealisation. Ideen negerade sig först till natur. Nu skall denna negation negeras och derigenom skall anden (först den subjektive: menniskan) blifva verklig. Härvid gäller den observationen, att, ehuru två negativa, enligt regel, alltid jaka, så blir likväl genom den dubbla negationen ingenting annat än varat in abstracto poneradt. Men varat in abstracto är icke ande; detta behöfver icke bevisas. Vidare synes det, som om denna dubbla negation bort återföra ideen till hvad han var, förr än han blef natur, d. v. s. till sig sjelf (an sich). Detta medgifver dock ej Hegel*), ty han vill, att synthesen af det omedvetna förnuftet (ideen såsom an sich) och oförnuftet (naturen) skall gifva till resultat det sjelfmedvetna tänkandet eller anden. Men om än den subjektive anden (menniskan) härigenom kunde visas hafva ett ögonblicks verklighet, så måste denna, till följe af den absoluta rörelsen, på samma gång slå öfver i sin motsats: overklighet. Grunden till detta betänkliga resultat är hos Hegel, liksom för öfrigt hos all pantheism, det obevisade och empiriska antagandet, att

*) Lika litet som *Vischer* medgifver, att den «dubbla negationen« vid det komiska återför processen till det enkelt sköna, sådant detta var *före* momenternas inbördes strid. — *Vischer*, I. § 231.

allt konkret är sinnligt. Derifrån är språnget icke långt till det påståendet, att det osinnliga är abstrakt. Då likväl det osinnliga måste antagas såsom grund till det sinnliga, så måste ur det abstrakta det konkreta framkonstrueras på något sätt. Hvad är då lättare än att kalla det för negation deraf? — Det icke-abstrakta är ju tydligen det konkreta.

Vi sammanfatta: den Hegelska esthetikens såväl som hela den Hegelska spekulationens grundfel var dess empirism. Deraf sammanblandades det i och för oss första, som är abstrakt, med det i och för sig första, som är konkret. Konseqvensen häraf drog *Feuerbach* med berömvärd frimodighet ut: den "objektiva idealismen" blef i sjelfva verket — anthropotheism*).

Men antaget, att Hegel kunnat förklara såväl naturen som menniskan; hvarföre skall det natursköna just vara subjektivt — en lycklig illusion och ingenting annat? Är icke det konstsköna detta i lika hög grad? Fenomenet eller naturen är nödvändigt existerande och oberoende af menniskans fria vilja, men icke så konstverket. Och förutsätter det senare icke ett omedelbart uppfattande medvetande lika väl som det förra? Vi kunna icke finna annat. Hegel säger äfven, att naturfenomenerna äro sköna, utan att något öga ser dem: "das bunte, farbenreiche Gefieder der Vögel glänzt auch ungesehen, ihr Gesang verklingt ungehört; die Facheldistel, die nur eine Nacht blüht, verwelkt ohne bewundert zu werden, u. s. w. Das Kunstverk aber ist nicht so unbefangen für sich, sondern es ist wesentlich eine Frage, eine Anrede an die wiederklingende Brust, ein Ruf an die Gemüther und Geister." Detta tyckes han dock hafva glömt, när han, i motsats mot det konstsköna, bestämmer det natursköna subjektivt. Och om naturen vore blottad på all skönhet, hvarföre då tala om det *natur*sköna? Mot detta skulle nu möjligen

*) Jemf. *Ribbing*: anf. st. p. 79.

kunna göras den invändningen, att vi på sätt och vis identifierat naturen och det natursköna å ena sidan och konstverket och det konstsköna å den andra, hvarigenom vi fått Hegels ord att gälla om annat, än hvad han menat. Härvid anse vi oss blott behöfva påminna om, hvad vi ofvan hade anledning att yttra om förhållandet mellan den starke och styrkan. Det senare var blott det abstrakta uttrycket för den förre, och så äfven här. Det natursköna är det abstrakta uttrycket för den sköna naturen, och det konstsköna det abstrakta uttrycket för den sköna konsten och dess produkter. Är således naturen skön, så kan jag tala om ett naturskönt, i motsatt fall icke. Men — är det icke möjligt, att Kant hade rätt, när han bortresonnerade alla sköna objekter? Vore detta fallet, så hade Hegel naturligtvis ingen rätt att kalla det natursköna mera subjektivt än det konstsköna. Detta är en sida af saken. För det andra visar sig lätt orimligheten af Kants antagande, om man besinnar, att det stödjer sig på grundvalen af hans *formella* idealism och vidare vänder sig mot sig sjelf, i det att det enda verkligen sköna, som enligt detta skulle vara tänkbart, nemligen det sköna subjektet, sjelft är ett bland många andra förefunnet *objekt*, och blott såvidt det är detta, kan derom någon vetenskaplig insigt vinnas, enligt Kant.

Vi anse oss med stöd häraf kunna göra det påståendet, att Hegels lära om det natursköna subjektivitet dels står i strid med hans egen åsigt (ideen öfvergår först till naturen och det natursköna är den första skönheten, I. p. 148), dels i och för sig betraktad är orimlig, ty det abstrakta begreppet: det natursköna är icke tänkbart utan den sköna naturen.

Vid angifvandet af skilnaden mellan det natursköna och idealsköna är Hegel, såsom vi ofvan anmärkt, obestämd och motsägande. Först säges tydligen, vid behandlingen af det natursköna såsom sådant, att djurlifvet

och djurgestalten är dess höjdpunkt*). Men när det sedan blir fråga om det naturskönas brister, så finner man derunder inbegripen äfven den andliga objektivitetens verld, både den subjektive och den objektive andens sferer, och inom dessa synas de allra största bristerna göra sig gällande. "In der unmittelbaren Wirklichkeit der geistigen Interessen erscheint die Abhängigkeit erst recht in der vollständigsten Relativität. Hier thut sich die ganze Breite der Prosa im menschlichem Daseyn auf" **). Häraf synes, att Hegel råkat in i motsägelse med sig sjelf. Han tar in under det naturskönа, hvad han icke egentligen der enligt sin förutsättning kan inrymma. Hvad Ljunggrens anmärkning härvid beträffar, så anse vi densamma vara riktig, så länge den blott är anmärkning, men deremot mindre väl grundad, när den öfvergår till det påståendet, att den sedliga verldens skönhet är naturskönhet, eller med andra ord att "all skönhet, som icke af konsten är förverkligad, är naturskön." Hvar skulle beviset för ett sådant yrkande stå att finna? Så vidt vi kunna inse, hvarken i skönhetens, konstens eller menniskans väsende. Sedligheten och den skönhet, som deri har lif, är lika mycket grundad på sann (förnuftig) frihet, som någonsin konsten, men hvad som är genom frihet, det är tydligen icke (nödvändig) natur.

Det konstskönа eller idealet definieras och beskrifves af Hegel på många sätt, för hvilka vi dock icke här kunna genom citater vidlyftigare redogöra***). Hvad han dermed menar, hafva vi dock i det föregående sökt att antyda, och vi måste dermed nöja oss.

Fråga vi oss: hvar i tillvarelsens mångfald finnes då detta ideal? så stå vi i stor villrådighet om svaret. Inom denna verlden måste det likväl ega sin verklighet, ty någon annan verld finnes icke, enligt Hegel. Men hvar

*) Jemf. *Hegel:* Æsth. I. p. 168 ff.
**) Anf. st. p. 187 ff.
***) Jemf. anf. st. p. 193—198.

här då? Inom hvilka sferer af denna verld? Icke finnes det inom naturen, ty naturen lider af brister och ofullkomligheter, från hvilka idealet måste tänkas vara befriadt. Förgäfves söker man det äfven inom den subjektive andens verld (hos den individuella menniskan), ty ingen menniska har någonsin varit och skall någonsin blifva i denna tillvarelseform frigjord från de band, som slägt, nationalitet, stamförvandtskap m. m. pålägga henne*), renad från de tillfälligheter, som beherrska lifvet, och bland hvilka Hegel uppräknar: naturel, temperament, lefnadsyrken m. m., hvartill ännu andra "Verkümmerungen und Trübungen" sluta sig. Samma förhållande eger rum inom den objektive andens verld (de menskliga samhällena); ty t. ex. i familjen eller staten framträder icke den de organiska momenterna sammanhållande och besjälande enheten i adeqvat, sinnlig gestalt**).

Således ännu högre! Vi stå härmed vid gränsen af den absolute andens verld, och derinom har Hegel förlagt det konstsköna eller idealet. Det konstsköna är, säger han, hvarken den logiska ideen, den absolute tanken, sådan denne utvecklar sig i tänkats rena elementer, ej heller är det omvändt den naturliga ideen, utan det hör till det andliga gebietet, utan att dock blifva stående vid den ändlige andens — här kan icke gerna menas annat än menniskans (den subjektive andens) — vetande och handlande. "Den sköna konstens rike är den absolute andens rike" ***). Sammanställa vi detta med den Hegelska verldsåsigten, så ligger det i öppen dag, att två alternativer här kunna framställas. Vi sammanfatta dem kortelligen så: antingen är konsten och det konstsköna någonting, som icke hör menniskan till, någonting hvarmed hon (såsom individuel menniska) icke har det ringaste att skaffa hvarken i theoretiskt eller praktiskt afseende; eller ock är menniskan sjelf konsten och dermed äfven den absolute

*) Anf. st. p. 190.
**) Anf. st. p. 185, 192.
***) Anf. st. p. 118, 120 f.

anden (den till verklighet komne Guden). Det förra alternativet synes vara med nödvändighet gifvet i och med den pantheistiska grundåskådningen af tillvarelsen samt dessutom finna ett påtagligt stöd i de nyss anförda orden, der det hette, att det konstsköna icke blifver stående vid den ändlige andens vetande och handlande. Det senare alternativet skulle deremot hafva sin grund deri, att Hegel med sitt absolut subjektlösa tänka icke skulle hafva vindicerat någon annan princip för tillvarelsen än den, som redan var gifven i och med Fichtes subjektiva idealism. Hvilkendera af dessa verldsåskådningar var nu den för Hegel karakteristiska? Det vill säga, var han pantheist eller subjektiv idealist? Härpå torde svaret väl icke vara tvifvelaktigt, ehuru han oupphörligen liksom drifves öfver från den ena åsigten till den andra, hvilket tydligast visar sig i resultaterna af hans spekulation*). Huru härmed emellertid än må vara, hafva vi här egentligen att hålla oss till Hegel såsom pantheist. Innan vi närmare beröra de ofvan antydda alternativerna, skola vi korteligen fästa oss vid Hegels angifvande af sjelfva skönhetens begrepp. Kortast låter sig hans definition uttryckas så: det konstsköna eller idealet är (den logiska) ideen, framträdande i fullt adeqvat, sinnlig gestalt, eller, med hans egna ord: "ideens sinnliga skinande". Detta är för honom skönheten, hvaraf inses, att all skönhet enligt honom är bunden vid det sinnliga. Denna definition sammanfaller väsendtligen med Baumgartens och Schillers och äfven Vischers. Enligt dessa är nemligen det sköna enhet *af motsatser* eller harmoni mellan innehåll och form, idé och icke-idé, så att båda momenterna liksom uppgå i hvarandra och sammangjutas till ett osöndradt helt, såsom t. ex. i den klassiska skönheten, hvilken äfven för Hegel var skönheten. Frågan är då närmast denna: ligger det nödvändigt i skönhetens begrepp att från sig utesluta den harmoni,

*) Jemf. *Ribbing:* Om pantheismen p. 74—82. — *Nyblæus:* «Är en praktisk philosophi möjlig efter Hegels verldsåsigt?« p. 62 ff.

som är enhet i mångfald af *sammanstämmande* momenter, och blott upptaga den, som är enhet i mångfald af sinsemellan *motsatta* momenter? Det tyckes nästan, som skulle man vara berättigad att säga: ju större harmoni desto större skönhet: och, då det är påtagligt, att harmonien är större mellan sammanstämmande än mellan motsatta momenter, så skulle deraf följa, synes det oss, att det gifves en skönhet utom den, som är enhet af motsatser. Derigenom skulle man äfven vara berättigad att tillägga den rent andliga verlden bestämningen skönhet. Dermed vore dock icke alls förnekadt, att Hegel och de öfrige skönhetslärarne hade rätt deruti, att all skönhet för oss är enhet af motsatser, ty denna karakter har allt för oss; men man får deraf ej draga den slutsatsen, att denna enhet nödvändigt skall uttrycka *harmoni* mellan motsatserna, eller med andra ord att, der denna harmoni icke finnes, der finnes icke skönhet: ty då skulle ingen skönhet finnas i det tragiska och komiska. Och, då denna enhet i grunden är enhet af förnuft och sinnlighet, och då förnuftet är väsendet, hvaraf det sinnliga är fenomen för oss, så tyckes det, som skulle man till följe deraf kunna tänka sig, att den harmoni (skönhet), som är verklig i det sinnliga, blott är ett återsken af den harmoni, som är verklig i det förnuftiga. Man skulle då kunna förändra den Hegelska satsen så, att den harmoni, som är verklig i allt skönt, icke alltid är harmonien mellan väsendet och fenomenet, fattade såsom två mot hvarandra sjelfständiga faktorer, utan väsendets harmoni (ideens, enligt Hegel) uttryckt genom fenomenet, antingen direkt eller indirekt. Derigenom kunde man äfven inom det skönas verld få intaga den harmoni, som är enhet i mångfald af sammanstämmande momenter (och icke blott motsatta). Derigenom undvekes äfven den dualism mellan idé och bild, hvarmed den pantheistiska esthetiken är besvärad*).

*) Jemf. *Boström:* Grundlinier till philosophiska statslärans propædeutik p. 34.

Men antaget, att det anförda, hvars nödvändighet vi icke här kunna bevisa, alls icke eger någon giltighet, utan att Hegel har rätt, när han säger, att skönheten beror på (är) harmonien mellan väsende och fenomen (idé och icke-idé) eller det förras fullt adeqvata uttryck i det senare*), så är det i alla fall lätt påvisadt, att man icke från pantheistisk ståndpunkt kan erkänna tänkbarheten af något sådant (någon fullt adeqvat, sinnlig form) för ideen. Detta följer först och främst deraf, att den idealistiska pantheismen icke kan förklara något sinnligt alls, och, om man än icke fäster sig dervid, för det andra deraf, att ideens sjelfrealisationsarbete med nödvändighet alltid är ett Sisyphus-arbete. Ty antingen är processen absolut (tidlös) och har då aldrig börjat och aldrig slutat, och såsom sådan är han en contradictio in adjecto; eller ock är han relativ (i tiden fallande), och såsom sådan är han aldrig fulländad. Detta erkännes äfven af den Hegelska filosofien**); ty, ehuru det säges, att idealets grunddrag är lugn och salighet, så måste det dock gå under, emedan ideen deri icke funnit ett sannt uttryck för sitt väsende. Ideen bryter nemligen sönder skönhetens förgängliga skal och blir religion och filosofi och stannar (om han stannar) med medvetslöshet och död, ty — "das Leben ist nur als Process"***). Och detta har redan skett. Den sköna konsten och det konstsköna (idealet) är för menniskan icke mera ett faciendum, utan ett factum, som var verkligt för omkring 2000 år sedan i den klassiska tiden†). Sedan dess har det blott varit idealets småningom slocknande ljus, som stundom flämtat i den nya bildningens tid. Man har nemligen icke i denna tid, i den s. k. romantiska konsten, ansett harmonien mellan väsende och fenomen såsom skönhetens innersta lif,

*) Jemf. *Hegel:* Æsth. I. p. 379.
**) Anf. st. p. 380.
***) Jemf. anf. st. p. 153.
†) Jemf. anf. st. II. p. 3 ff.

utan förlagt detta djupare, nemligen i väsendet sjelft. Dermed hafva den moderna målarekonstens mästare förmått framtrolla en skönhet, hvarom den klassiska bildningen icke hade någon aning.

Vi lemna tills vidare denna synpunkt för betraktandet af Hegels lära om skönheten för att korteligen påpeka en annan af oss förut flyktigt vidrörd. På frågan, hvar idealet eller skönheten hade sin verklighet, fingo vi det svar, att det var inom den absolute andens verld. Dervid gåfvo sig två alternativer, hvilka vi nu som hastigast vilja skärskåda. Härvid påminna vi om, hvad vi ofvan varit i tillfälle att yttra angående begreppets sjelfobjektivering och ideens sjelfrealisationsprocess till natur och subjektiv ande. Det är nemligen klart, att, om man icke kan erkänna möjligheten af någon af dessa båda, man icke heller kan erkänna möjligheten af någon absolut ande; ty, innan ideen kan blifva absolut ande, måste han hafva genomlupit dessa stadier. Men oafsedt detta, och antaget, att ideen kan blifva absolut ande, så förutsättes likväl derför, att han upphäft de föregående momenterna i utvecklingsserien; ty utvecklingsserien faller ovilkorligen i tiden — annars ingen utveckling — och momenterna deri således efter hvarandra, hvaraf följer, att hvad som *var* i ett föregående ögonblick, icke *är* i det närvarande*). Således: på samma sätt som naturen var borta, när menniskan blef till, så är äfven här menniskan borta, när den absolute anden (konsten) blir till. Dermed torde det förra alternativet vara rättfärdigadt. Det andra alternativet, sade vi, skulle stödja sig på den omständigheten, att Hegel icke kommit utöfver Fichtes ståndpunkt; och vi kunna icke finna någon annan möjlighet

*) Jemf. *Ribbing:* Om pantheismen, p. 84: — «det absoluta kan aldrig blifva absolut ande enligt det begrepp, som Hegel vid denna fästat, genom annat än genom negation af allt konkret**), hvarmed han återsjunker till det abstrakta eller utgångspunkten.»

**) Att det tillika är «aufbewahrt», är blott en motsägelse.

för honom att undvika de orimliga resultater, hvilka vi nyss påpekat, än att ställa sig på densamma, då valet af en annan och mera berättigad skulle tvinga honom att öfvergifva de empiriska förutsättningar, som karakterisera hans spekulation. Och derhän har äfven konseqvensens makt drifvit *Feuerbach*. Hos Hegel saknas visserligen ej heller uttryck, som berättiga till att antaga, att han sjelf dertill blifvit förd. "Der Mensch ist unmittelbarer, præsenter Gott," m. fl.*). Härmed skulle då vara erkändt, att menniskans och gudomlighetens utveckling sammanfalla, så att den senare skulle befinna sig på samma ståndpunkt som den förra och tvärtom. Konsten (den absolute anden på det lägsta stadiet af sin utveckling) skulle då vara menniskan, och konstens rike menniskans verld. Detta vore åtminstone (skenbart) icke stridande mot erfarenheten, ehuru det så väl i principen som i resultaterna vore en påtaglig atheism**).

Vi hafva hittills vid betraktandet af Hegels lära om det konstsköna (idealet) dels antydt en (åtminstone skenbar) möjlighet af en annan uppfattning, dels med antagande af hans åsigts riktighet sökt visa, huruledes pantheismen icke kan angifva någon verklighet, motsvarande skönhetens begrepp, sådant det af denna blifvit fastställdt, samt dels slutligen, huruledes denna åsigt liksom bryter sig i tvenne hvarandra motsägande alternativer, af hvilka det ena står i strid med den erfarenhet, esthetiken har att filosofiskt förklara, under det att det andra deremot med denna skenbart öfverensstämmer, men i dess ställe löper ut i fullständig atheism.

Fästa vi oss nu ej vid dessa svårigheter, utan ställa oss på Hegels ståndpunkt med fasthållande af hans definition af idealet, så visar sig lätt, huru han derigenom ytterligare invecklar sig i motsägelser och svårigheter,

---

*) Jemf. *Nyblæus:* Anf. afh. p. 63 ff. *Ribbing:* Anf. afh. p. 79—81.
**) Jemf. *Nyblæus:* Anf. st. — *Ribbing:* Anf. st. p. 9.

härflytande från hans objektiva och empiriska verldsåskådning. Först och främst är idealet, såsom vi ofvan anmärkt, hvarken varaktigt eller verkligt. Det är ej *varaktigt*, ty det måste, enligt Hegel, genomlöpa skilda utvecklingsstadier (konstformerna) och detta till följe af sin overklighet. Det är ej heller *verkligt*, ty ideen kan aldrig få ett adeqvat uttryck i det sinnliga, och med mindre han har detta, är han icke ideal. För det andra äro två af dessa idealets utvecklingsformer, den symboliska och den romantiska konstformen, icke former af idealet — de motsäga nemligen dess begrepp — och den enda formen för detsamma skulle då vara den klassiska konstformen. I den symboliska konsten är ideen ännu icke ideal, hvilket vill säga, att denna konst är en förgänglig form för *ideen*, men icke för *idealet*. I den romantiska konsten åter är ideen icke mer ideal, hvaraf inses, att denna icke heller är en form af idealet, utan en form för ideen, liksom den symboliska konsten var det*). Och likväl säger Hegel tydligen: "wie die Idee ist nun die Idee des Schönen gleichfalls eine Totalität von wesentlichen Unterscheiden, welche als solche hervortreten und sich verwirklichen müssen." Är då det skönas idé icke idealet? Man ser lätt, att Hegel på sitt sätt, liksom efter honom Vischer, sammanblandat konsthistoriens filosofi och esthetiken, samt att han utfört denna disciplin icke såsom dess sanna begrepp fordrat, utan i dess ställe från sin empiriska och objektiva ståndpunkt gjort en "konstruktion af konsthistorien". Härvid består hans fel deri, att han alldeles förvändt synpunkten för idealets betraktande och låtit detsamma ingå i den allmänna verldsutvecklingen och blanda sig i lifvets virrvarr. I stället för att säga, att menniskan är centrum för sin verld, och att hon, genom sin fortgående utveckling af sitt förnuftiga väsende, för sig i denna verld förverkligar idealet, säger han, att

*) Jemf. *Zimmermann:* p. 711 ff.

det är ideen, som, sedan han fostrat och förtärt (satt och upphäft) den subjektive och objektive anden, förverkligar den absolute anden, d. ä. den sköna konsten och dess rike *). Och är detta den stränga konseqvensen af den pantheistiska princip, hvarpå Hegel fotat sitt esthetiska system, så kan man, såsom det synes oss, kortast sammanfatta dess resultat så, att den förklaring, detta system presterat af de sköna företeelserna, tydligen visar, att vi menniskor icke alls behöft någon sådan. Det konstskönas eller idealets verld är bygd på vår graf, d. v. s. vi äro icke till, när denna är till, och vi kunna således ej hafva något behof att förklara, hvad vi alls icke erfarit eller kunna erfara. Vi göra här användning af Hegels egna ord: idealet är ett skuggrike: "es sind die Geister, die in ihm erschienen, abgestorben dem unmittelbaren Daseyn, abgeschieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Existenz, befreit von den Banden der Abhängigkeit äusserer Einflüsse und aller der Verkehrungen und Verzerrungen, welche mit der Endlichkeit der Erscheinung zusammenhängen" **). Såvidt nu dessa andar skola ega någon sorts verklighet, så måste de antagas vara medlemmar af någon verld. Från denna verlden äro de afdöda — och någon annan finnes icke, enligt Hegel! För att undvika denna svårighet gör Hegel sig genast skyldig till en ny motsägelse: "Ebenso sehr setzt das Ideal seinen Fuss in die Sinnlichkeit und deren Naturgestalt hinein." Men motsägelsen är ju sanningens innersta lif!

Omständigheterna tillåta oss ej att vidare syssla med den Hegelska skönhetsläran; och, då vi kanske redan gjort oss skyldiga till en onödig och tröttande vidlyftighet, så sluta vi. Dock anse vi det kunna medgifvas, att denna lära erbjuder ännu mångfaldiga sidor och synpunk-

*) Jemf. *Hegel:* Aesth. I. p. 121.
**) Anf. st. p. 197.

ter för en betraktelse, hvilka vi alls icke vidrört. — Vår uppgift var att skärskåda det allmänna sätt, hvarpå Hegel förklarar den enhet af motsatser, som är verklig i allt skönt för oss, och hvilken enhet eller "förening" Schiller ansåg obegriplig. Resultatet af vår granskning tyckes nästan vara en bekräftelse på Schillers spådom. Det sinnliga momentet tillkommer såsom ett nödvändigt complementum possibilitatis i den Hegelska esthetiken och är ej, hvarken ur tänkandet, begreppet eller ideen, förklaradt. Och antaget såsom verkligt och tänkbart, kan det likväl icke inträda i det förhållande till ideen, som Hegel anser vara nödvändigt för den ideala skönhetens verklighet. Ideen kan nemligen aldrig från pantheistisk ståndpunkt visas hafva fått ett adeqvat uttryck i det sinnliga, d. ä. ideen är aldrig ideal. Den yttersta anledningen till detta är Hegels ända från Locke ärfda empirism. Hade Locke antagit, att det ändliga medvetandet ursprungligen var en tabula rasa, så antog Hegel icke mindre, att det oändliga medvetandet var det. Och hvarföre, om icke till följe af det empiriska antagandet, att allt konkret är sinnligt?*) Man kan äfven säga, att han begick samma fel som Solger, fastän på ett annat sätt. Han utgick nemligen från en ursprunglig motsats mellan möjlighet och verklighet och inlade dermed det relativas motsägelser i det absoluta, hvarigenom han tvangs att fatta detta senare såsom en väsendtligen *verksam* enhet. Dermed var cirkelrörelsen gifven. Enheten vinner aldrig i någon form sin eftersträfvade verklighet, utan upphäfver den ena formen före och den andra efter — in infinitum. Detta är empirismens förbannelse: att aldrig få "kausalitetsvagnen" att stanna. Härom emellertid några ord längre fram!

Den mest framstående af Hegels efterföljare inom den pantheistiska esthetiken är, såsom bekant, *Vischer*,

*) Jemf. *Ribbing:* Om pantheismen, p. 78; 90 ff.

föregången likväl af flere andre, såsom *Ruge* och *Weisse* m. fl. Det är klart, att, så vidt det står fast, att Vischer är pantheist, mycket, af hvad vi ofvan haft anledning yttra om Hegels åsigter, äfven gäller om honom. Det synes oss derföre vara onödigt för lösandet af vår föresatta uppgift, att här med samma vidlyftighet behandla denne pantheismens modige förkämpe, och vi inskränka oss derföre till följande.

Såsom bekant förutskickar Vischer sin "det skönas metafysik" en inledning, hvari esthetikens begrepp och förhållande till de öfriga filosofiska vetenskaperna närmare bestämmas. Hvad vi deraf hufvudsakligen hafva att fasthålla är, att esthetiken är en *filosofisk* vetenskap. Hvad vi deremot icke anse oss kunna gilla, är Vischers sammanblandning af esthetiken och konsthistoriens filosofi*), hvilka med nödvändighet äro lika skilda vetenskaper, som t. ex. den rationella statsläran och statshistoriens filosofi. Det är visserligen sannt, att all vetenskap (empirisk eller filosofisk) förutsätter en erfarenhet, som skall förklaras; men dermed är alls icke på något sätt bevisadt, att den rena esthetiken förutsätter en *konsthistoria*, allraminst som konsten icke är — hvilket Vischer sjelf påpekar — det enda område af den faktiskt gifna verkligheten, som uppenbarar, hvad esthetiken (enligt honom) har att förklara, nemligen det sköna. Om en tänkare blott för ett ögonblick erfarit, att tillvarelsen, antingen helt eller delvis, är skön, så behöfver han ej mer för att deröfver kunna filosofera, och han kan alltför gerna vara alldeles okunnig om konstens utvecklingshistoria, ja till och med om hufvudmomenterna deri, hvarest "så att säga dess själ trädt ohöljd i dagen"**). Sedan han åter funnit det skönas sanna grund och således förklarat *det* sköna, så blir det en annan uppgift att förklara dettas

*) Jemf. *Vischer*: I. §§ 6 och 7.
**) Anf. st.

verklighet i de särskilda sfererna af erfarenheten, t. ex. i naturen, hos menniskan och i konstens skapelser. Men lika litet som han för förklarandet af det natursköna behöfver vara naturhistoriker, fysiker eller kemist, lika litet behöfver han vara konsthistoriker för att kunna förklara det skönas verklighet i konsten. Helt annat åter är förhållandet med den, som vill uppställa en konsthistoriens filosofi, ty den verklighet, som der skall förklaras, är just konsthistorien. Dessutom förutsättes den rena esthetiken, så vidt vi förstå, för tänkbarheten af en konsthistoriens filosofi; ty med mindre jag vet, hvad skönhetens väsende är, kan jag ej, åtminstone icke med begreppets klarhet och skärpa, angifva, i hvad mån konsten under tidernas lopp bragt skönheten till sann verklighet i verlden. Huru skulle konsthistoriens filosofi kunna säga, att den s. k. symboliska skönheten är en mindre fullkomlig än den s. k. klassiska, om denna vetenskap icke genom den rena esthetiken visste, hvad skönhet*en* vore? Det synes oss obegripligt; ty skall, så att säga, en gradmätning ega rum, så måste en fast norm vara gifven, hvarefter mätningen företages. Och denna norm kan icke konsthistoriens filosofi gifva sig sjelf eller finna, med mindre hon lemnar sin egen uppgift derhän och i dess ställe löser esthetikens. Huru härmed dock må vara, ett faktum är i alla fall, att Vischers esthetik verkligen "utbreder sig till en konsthistoriens filosofi" *); ty, sedan man öfvervunnit den empiriska utgångspunkten och höjt sig till det rena begreppet, "så utvecklar sig detta och utbreder sig, och det först i erfarenheten funna stoffet blir åter upptaget: denn die Entwickelung und Ausbreitung des Begriffs ist eben die Geschichte dessen, was durch ihn begriffen ist" **). Man ser lätt, att Vischer här, liksom Hegel, gör den empiriskt-psychologiska kunskapsprocessen

*) Anf. st. § 7 p. 35 f.

**) Anf. st § 7 p. 35; jemf. med anledning häraf *Ribbing:* Om pantheismen p. 76.

till en absolut, hvarigenom han så väl åt denna som åt det sannt varande ger en alldeles falsk och förvänd betydelse. Härom skola vi, utom hvad vi redan varit i tillfälle att anföra vid Hegels lära om begreppets sjelfobjektiveringsprocess, vid slutet af vår betraktelse öfver Vischer tillägga några ord. Dessförinnan måste vi i korthet beröra hufvudmomenterna i hans "det skönas metafysik", för att om deras filosofiska värde söka bilda oss en sjelfständig öfvertygelse.

Det skönas metafysik sönderfaller i trenne hufvudafdelningar, hvilka hvar för sig behandla *det enkelt sköna*, *det sköna i striden mellan sina momenter* och *det skönas återvändande i sig ur striden mellan sina momenter*.

Vid det enkelt sköna har man, enligt Vischer, att skilja mellan trenne momenter: ideen, bilden och den rena enheten af båda. Således synes man kunna fastställa följande tre lagar: idé *utan bild* är icke skön, bild *utan idé* är icke skön, och skönheten är *den rena* (harmoniska?) *enheten af idé och bild*, d. ä.: innehållsfullt sken eller fenomen (§ 13). Häraf synes genast, att Vischer, liksom Hegel, binder allt skönt vid det sinnliga, eller med andra ord att han fattar det såsom harmoni, men harmoni mellan relativt motsatta momenter. Detta är en naturlig följd deraf, att han antager, att *allt* är enhet af motsatser. Vi antydde, vid behandlingen af Hegel, att det tycktes kunna antagas, att harmonien mellan qvalitativt lika och sammanstämmande momenter är större än harmonien mellan relativt motsatta (här: idé och bild), och att detta plus af harmoni äfven borde vara ett plus af skönhet. Något vidare bevis för nödvändigheten häraf kunna vi icke heller nu lemna, men vilja dock antyda, att detta vårt påstående alls icke sammanfaller med det, att det absoluta *för sig* är skönheten, ty det är det icke. Det är nemligen blott så vidt dess rent personliga väsende sättes i relation till vårt ändliga medvetande, som vi kunna tala om olika sidor deraf: harmoni, andlighet och

förnuftighet. För sig, eller fattadt af sig sjelft, är det absoluta väsendet den rena personligheten och ingenting vidare. Men personlighet är mer än skönhet, och skönhet mindre än personlighet, om vi så få uttrycka oss, hvaraf synes följa, att en causa formalis, ett ändligt medvetande, är nödvändig, för att det sköna skall kunna tänkas vara i sin sanning personligheten sjelf *från en viss sida sedd;* ty blott ett ändligt medvetande kan tänkas förnimma en sida af något med bortseende af de öfriga.

Eger det anförda någon giltighet, så skulle man kunna säga, att ideen kan tänkas vara skön utan bild, ty bilden är ideens fenomen, och ideen är bildens väsende; och väsendet förutsätter icke fenomenet, om än tvärtom*). Häruti har den pantheistiska esthetiken felat, ty den har gått ut från ett overkligt väsende (ideen *an sich*), som i sina fenomener nödgas söka sin verklighet — förgäfves; eller med andra ord, pantheismen har antagit, att varat blott är verkligt i icke-varat. En annan fråga är: kan ideen såsom sådan af oss omedelbart fattas (skönjas)? Nej — icke utan bild; men detta innebär icke, att ideen behöfver bilden för att vara hvad han är (harmonisk eller skön), utan att vi behöfva bilden, hvilken för oss är liksom ett täckelse, som vi måste hafva för våra ögon för att icke blifva, så att säga, solblinda. Men huru skulle denna sinnliga slöja kunna genomskimras af skönhetens ljus, om icke detta vore tändt liksom bakom densamma?

Vi återgå till Vischers bestämning af *ideens* väsende. Ideen är, säger han, noga att skilja från det abstrakta begreppet, ty ideen är sjelfva väsendet i tillvarelsen, det sjelfständiga deri, då deremot de abstrakta begreppen äro något helt annat. Detta synes vara rätt, synnerligen som man får veta, att ideen alltid är en "bestämd" idé, ja, att ideen i menniskan är personlighet, hvaraf skulle följa,

*) Jemf. *K. Claëson:* S. Skrifter, II. p. 336; 346.

att den skönhet, som är verklig i menniskans verld, vore ett återsken af det personliga varat. Detta förhållande skulle då, tyckes det, vara detsamma som det af oss nyss antydda, men härvid är noga att observera, att personligheten icke af Vischer fattas såsom den sköna verklighetens yttersta förklaringsgrund utan såsom — declarandum. Derför kan Zimmermanns anmärkning, att oredan i Vischers esthetik kommer från personligheten, på sätt och vis vara berättigad, ty personligheten har deri fått en alldeles förvänd betydelse. Huru härmed emellertid än må vara, obestridligt är, att Vischer, ehuru han vill att ideen skall vara väsendet i allt, likväl fattar densamma såsom något generelt i motsats emot det individuella; ty han identifierar i följande § tydligen idé och slägte (Gattung) *). Detta är nu orimligt; ty talar jag om ideen såsom något sjelfständigt, så måste jag fasthålla, att han är *ett* och *detta* väsende (och icke hvarje annat), ty annars är han icke *sig sjelf* eller sjelfständig; men för att vara ett och detta väsende, måste han vara enhet i totaliteten af sina bestämningar d. ä. fullt konkret och individuel. Således: är ideen icke individ, så är han, som sagdt, icke sjelfständig, och är han icke sjelfständig, så duger han ej såsom filosofisk förklaringsgrund till den sköna verkligheten. Vischer tyckes icke heller så mycket fästa sig vid, att ideen, hvarom här är fråga, icke kan vara sjelfständig, ty han säger, att "den bestämda ideen" ej är annat "als eine Form und Stufe der absoluten Idee." Dermed äro vi hänvisade på denna sista såsom skönhetens yttersta grund. Hvad är då den absoluta ideen? "Die absolute Idee ist Einheit aller Gegensätze; — diese höchste Einheit kann aber auf keinem einzelnen Punkte der Zeit und des Raumes als solche zur Erscheinung kommen, sonder sie verwirklicht sich bloss in allen Räumen und im endlosen Verlaufe der Zeit durch einen

*) *Vischer*, § 17.

beständig sich erneuernden Process der Bewegung“ *). Vi hafva härmed återfört ideen till sin yttersta grund.

Det andra momentet i det sköna är, enligt Vischer, *bilden*. Bilden är ett enskildt af tid och rum begränsadt väsende **); med andra ord, bilden är ett ändligt individuum, hvari den “allmänna“ ideen eller slägtet vunnit ett adeqvat uttryck***). Således: när bilden är till genom ideen, hvad är då kausalsammanhanget mellan båda? Vi antydde i det föregående, att fenomenet icke kan finna sin filosofiska förklaring ur ideen, med mindre denna fattas såsom ett individuum; och, då ideen tvärtom af Vischer fattas såsom det generella i motsats mot fenomenet såsom det individuella, så synes det vara på förhand gifvet, att något kausalsammanhang mellan båda icke kan uppvisas på ett filosofiskt sätt. Vischer strandar äfven häremot; ty han kan icke, då han antager det generella såsom grund (causa finalis) till det individuella, undgå att intaga en främmande princip vid förklaringen af kausalsammanhanget mellan båda. Denne deus ex machina är tillfälligheten eller slumpen. “Das Individuum ist *zufällig*“ — hvem har bevisat detta, d. v. s. ur individens begrepp, såsom detta och intet annat väsende, ådagalagt, att han är tillfällig? — och: “der Begriff der Zufälligkeit ist wesentlich im Schönen“ †). Vischer rekapitulerar här på sitt sätt atomismen. Det är icke slump, *att* det blir individer (ty den overkliga ideen måste förverkliga sig), men det är slump, att det blir *individer*, d. v. s. dessa och dessa och inga andra väsenden††). Zimmermann yttrar med anledning af Vischers lära om tillfälligheten: “Eine Philosophie, die den Zufall zur eine “Macht“ erhebt, hat damit eben aufgehört Philosophie

*) § 10.
**) § 30.
***) § 31.
†) Jemf. §§ 30, 31, 34.
††) Anf. st.

zu sein"*). Någon annan anmärkning synas vi icke heller behöfva göra, synnerligen som ingen torde vara okunnig om, att det tillfälliga i verlden för filosofien är declarandum och ej förklaringsgrund. Den frågan kan emellertid framställas: hvarifrån kommer tillfälligheten, från ideen eller bilden eller ur sig sjelf? Ur sig sjelf kan den ej komma, ty då vore tillfälligheten det absoluta, hvilket är orimligt; icke heller ur bilden (individen), ty bilden är, hvad han är, genom tillfälligheten och icke tvärtom. Således återstår att antaga, att tillfälligheten kommer ur ideen och ytterst ur den absoluta ideen. Härmed hafva vi korteligen gjort samma vandring tillbaka, som vi gjorde vid ideen, och vi hafva kommit till samma mål: den absoluta ideen, tillvarelsens innersta. Men det är ännu en sak att observera, nemligen att tillfälligheten icke blott är det band, som sammanhåller ideen och bilden, utan äfven den kraft, som skiljer båda från hvarandra. Derföre måste densamma äfven upphäfvas, för att enheten af idé och bild skall blifva verklig. — Vischer slutar kapitlet om bilden (och tillfälligheten) med följande ord: "dies ist der dumpfe, dies ist der zusammenhangslose Zufall; hier ist der volle Wiederstreit zwischen der Idee und ihrer Wirklichkeit, wo

"— aller Wesen unharmon'sche Menge
Verdriesslich durch einander klingt."

Det återstår oss att äfven korteligen betrakta det tredje momentet i det enkelt sköna, nemligen *enheten af idé och bild.* Förut hafva vi sett ideen och bilden stanna mot hvarandra med tillfälligheten såsom föreningslänk och skiljemur; — det ena tyckes nemligen vara lika öfverensstämmande med Vischers åsigt som det andra, ty individen är genom ideen och tillfälligheten, och tillfälligheten söndrar båda från hvarandra**). Här är derföre uppgif-

*) *Zimmermann*, p. 734.
**) *Vischer*, § 41.

ten, "diese Zufälligkeit wie in der Nothwendigkeit ihres Daseyns, ebenso in der Nothwendigkeit ihrer Aufhebung zu begreifen" *). Först i ögonen fallande är, att tillfälligheten aldrig kan hafva en "nödvändig tillvarelse" **), ty detta är en uppenbar contradictio in adjecto. Detta är en sida af saken. För det andra är tillfälligheten ingenting "väsendtligt" i det sköna, om den måste upphäfvas, för att skönheten (enheten af ideen och bilden) skall kunna komma till stånd. Dessutom kan ingenting väsendtligt upphäfvas, så att det blir icke-väsendtligt. Menniskan kan negligera sitt väsende (sitt förnuft), men hon kan aldrig upphäfva det. Emellertid påstår Vischer på fullt allvar, att hvad som är väsendtligt för det sköna (tillfälligheten) skall förändras till icke-väsendtligt, för att det sköna skall blifva verkligt. Detta är en motsägelse, som har sin innersta rot deri, att den begreppets sjelfrörelse, som Vischer predikar, ytterst hvilar på Hegels upphäfvande af principium contradictionis ("vara = intet"). Detta må dock lemnas å sido! Det återstår dock ännu en fråga: *hvad* är enheten af idé och bild enligt Vischer? Något måste hon vara, ty *intet* kan hvarken tänkas eller uttalas. Denna fråga är densamma som denna: hvad är sammanhanget i verlden? Tre möjligheter synas erbjuda sig för besvarandet af frågan: antingen bilden, tillfälligheten eller ideen. Men bilden kan ej gerna vara enheten; ty först och främst är han, enligt Vischer, det ena momentet i motsatsen och således ej något annat (enheten), och för det andra är han relativt osjelfständig, ett försvinnande fenomen af ideen ***); men ingen "sann" †) enhet är osjelfständig. Icke heller synes tillfälligheten kunna vara enheten; ty tillfälligheten måste upphäfvas, innan enheten kan blifva verklig (§ 41), och det upphäfna är icke det verkliga. Således återstår att antaga, att ideen

*) Anf. st.
**) Anf st.
***) Jemf. anf. st. § 83.
†) Att enheten skall vara sann, synes af § 82.

är enheten. Detta synes ock vid första påseendet rimligt, ty ideen är både sig sjelf och bilden (eller med andra ord, den senare är den förra såsom verklig); men han är på samma gång äfven det generella i motsats mot bilden såsom det individuella, och sålunda skulle han vara enhet och motsats på samma gång, hvilket tyckes vara orimligt. Dessutom skall enheten här dels vara det enkelt sköna, enligt Vischer, men det enkelt sköna är icke idé, enligt honom; dels vara ett tredje i förhållande till ideen och bilden, och således hvarken den ene eller andre. Det tyckes således möta (åtminstone skenbara) svårigheter att uppvisa, hvad enheten af idé och bild, d. v. s. hvad skönhet*en* är. Vischer kommer ock till det resultat, att enheten af idé och bild (det enkelt sköna) är ett *rent sken.* Om nu detta vore sannt, så vore dock dermed blott en *beskrifning* lemnad på, hvad det sköna för oss är, men ingen filosofisk *förklaring* deraf gifven. Att det sköna dock icke kan vara rent sken, förnekar Vischer sjelf sedan; ty han kallar det för "sann" enhet, och en sådan kan icke vara ett rent sken. Emellertid ligger det i öppen dag, att, då bilden skall förklaras ur ideen, och ideen ur den absoluta ideen, äfven enheten af båda ur denna ytterst skall finna sin förklaring. Vischer gör härvid en kort återblick på Baumgartens, Fichtes och Schellings åtgöranden i denna fråga och kommer till det resultat, att Schelling i den absoluta enheten af det ideala och reala först af alla har "den Grund aller Möglichkeit des Schönen gefunden"*). Således blir förhållandet här detsamma som nyss: kunde tillfälligheten nödvändighet icke begripas och förklaras hvarken ur sig sjelf eller bilden, utan blott ur den absoluta ideen, så kan dess icke-nödvändighet (möjligheten af dess upphäfvande) ej heller förklaras ur något annat än den absoluta ideen, i hvilken således alla kausalitetstrådarne sammanlöpa i en enda

*) Jemf. § 44. 2.

odelbar punkt. Innan vi närmare skärskåda denna idé, hafva vi dock att yttra några ord om de två andra hufvudafdelningarne i det skönas metafysik.

Den förra af dessa athandlar "*det sköna i kampen mellan sina momenter*" *). Det enkelt sköna var enhet af idé och bild. Här skall visas, att och huru det enkelt sköna måste gå under, för att det sublima och komiska skall blifva verkligt. Detta gör Vischer på följande sätt: "Jede wahre Einheit enthält den Gegensatz als Möglichkeit in sich, sie bethätigt sich als Einheit, indem sie ihn in die Wirklichkeit entlässt, wodurch er, weil die entgegensetzten Glieder derselben Einheit sind, zum Widerspruch wird"**). Således: emedan enheten är *verklig* ("sann") enhet, har han i sig en *möjlig* motsats. Detta är, såvidt vi kunna inse, en tydlig orimlighet, ty blott det (den enhet), som är relativt overkligt, har i sig möjligheten att blifva något verkligt. Således måste vi anse, att Vischer här med uttrycket "sann enhet" icke menat, hvad orden innebära, eller också, om han så gjort, dermed stängt möjligheten för sig att förklara det skönas process. Dennas nödvändighet beror nemligen på giltigheten af den allmänna lag, som han här uppställer; och om denna icke kan erkännas — ty hvad som är fullt verkligt kan ju icke blifva något — så kan icke heller det skönas process erkännas vara vetenskapligt rättfärdigad. Detta i korthet om den angifna grunden för det skönas kamp! Huru striden börjar och fortgår, beskrifver Vischer ungefär på samma sätt, som Hegel beskrifver ideens öfvergång till natur. En skenbar motsägelse gör sig härvid gällande. Det heter nemligen först, att det är enheten, som sönderlägger sig i motsatser, och sedan, att det är ideen, som "lösrycker sig ur enhetens ro" ***). För att undvika motsägelse, synes det vara nödvändigt att antaga

*) Jemf. § 82 ff.
**) § 82.
***) § 83.

enhetens och ideens identitet; men då skulle det innebära, att ideen lösrycker sig från sig sjelf, hvilket dels är orimligt, dels strider mot Vischers mening. Men oafsedt detta, lider Vischers förklaring af det sublima och komiska icke af några andra svårigheter? Zimmermann anmärker hufvudsakligen en, nemligen att förklaringen icke är, hvad den skall vara (filosofisk), utan i dess ställe utbreder sig till en *beskrifning**). Detta är ett karakteristiskt fel för så väl Hegel som Vischer. Vidare är det svårt att begripa, huru det sublima, liksom äfven det komiska, kan kallas "den form af det sköna, hvari det ideella momentet står i negativt förhållande till det sinnliga" (§ 84); ty hvarje form af det sköna måste ju alltid vara skön, men här är skönhetens väsendtliga bestämning, att vara *enhet* af idé och bild, upphäfven. Detta påpekas äfven af Zimmermann**). Härtill lägga vi den anmärkningen, att det synes oss omöjligt att, med fasthållande af Vischers förutsättningar, begripa möjligheten af ideens öfvergrepp öfver bilden; ty det heter, att ideen blott är till genom och i sina individer (§ 84), hvilket icke gerna kan betyda annat än, att der intet individuum (ingen bild) finnes, der finnes icke heller någon idé. Då således det ideella alltid har med sig det icke-ideella, så synes icke något ideelt plus utöfver bilden vara tänkbart. Korteligen: Vischer angifver, såsom det tyckes, det sublimas begrepp så, att det dels strider mot det sköna, dels i och för sig är en orimlighet. "Dies ist ein Widerspruch und dieser Widerspruch ist das Erhabene"***). Hvad särskildt det *komiska* beträffar, så uppkommer äfven detta genom en strid mellan det skönas momenter; men striden går här i motsatt riktning mot den nyss antydda. Vid det sublima störtes det skönas rena harmoni genom ideens negativa ställning till bilden. Denna harmoni måste likväl åter-

*) Jemf. *Zimmermann*, p. 729, 733, 744.
**) Anf. st. p. 723.
***) *Vischer*, § 84.

ställas genom en negation af negationen*). Detta är nu, såsom Vischer öppet erkänner, en motsägelse, emedan bilden ingenting är utan ideen. Först i ögonen fallande är, att det sublima i tiden måste gå före det komiska, ty båda äro stadier i det skönas process, och process är efter hvart annat vara i tiden. Således kan man vara öfvertygad om, att hvad som nu är komiskt, i ett föregående ögonblick varit sublimt, och vidare, att hvad som nu är sublimt, framdeles måste blifva komiskt. Detta är en nödvändig följd af den dialektiska methoden; och dessutom veta vi ju, att "die Entwickelung und Ausbreitung des Begriffs ist eben die Geschichte dessen, was durch ihn begriffen ist." För det andra fästa vi uppmärksamheten på, att, lika litet som ideen vid det sublima kunde tänkas intaga en negativ ställning till bilden, d. v. s. öfverskjuta honom, lika litet kan bilden å sin sida vid det komiska intaga en negativ ställning till ideen; ty först och främst saknar han dertill giltig anledning **), och, om än så icke vore, så kan han dock icke uppresa sig mot den till herravälde komna ideen, emedan denna är det absolut verksamma väsendet (§ 86) och således oåtkomlig för all hämmande och negerande verksamhet. En sådan skulle endast vara tänkbar under den orimliga***) förutsättningen, att äfven bilden (fenomenet) vore absolut verksam, men deraf blefve resultatet naturligtvis absolut *hvila* och icke komisk *process*. Dessutom måste man tänka sig, att, om ideen liksom drager sig tillbaka (nedsjunker till potentialitet), så måste äfven bilden följa med, hvarigenom han naturligtvis liksom förminskas i stället för att växa; ty bilden är ingenting utan ideen.

---

*) Jemf. anf. st., § 147, 2. «Eine Negation ist nur durch eine zweite Negation aufzuheben.»

**) Emedan, såsom vi nyss påpekat, ideen icke kan öfverskjuta fenomenet (bilden) d. v. s. icke kan vara utan detta, enligt Vischer.

***) Orimlig, ty blott *ett* kan vara absolut.

Af det redan i korthet anförda torde framgå, att så väl det enkelt skönas momenter hvar för sig, som äfven deras ställning och förhållande till hvarandra i det sublima och komiska endast ur den absoluta ideen kunna finna sin tillfredsställande förklaring. Innan vi gå till betraktelsen af denna idé, hafva vi dock ännu ett kapitel qvar af det skönas metafysik.

Detta handlar, såsom bekant, om "*det skönas återvändande i sig ur kampen mellan sina momenter.*" Här mötes man återigen af den bestämda förklaringen, att det var "det skönas väsende sjelft", som rörde sig framåt i striden mellan sina momenter. Vi hafva nyss varit i tillfälle att som hastigast vidröra frågan härom, och vi anmärkte då, att detta antagande dels strider emot det skönas begrepp såsom "sann" enhet, emedan ingen sann enhet kan tänkas ingå i process eller blifva något, dels i (åtminstone skenbar) strid med den bestämda förklaringen, att det var ideen och bilden, som negerade hvarandra vid det sublima och komiska. Man kan ej heller undgå att göra den frågan: är ideen enheten af idé och bild (det skönas väsende) enligt Vischer; och tvärtom, är bilden enheten af idé och bild (det skönas väsende)? Jakas det förra, så måste det senare nekas, så vidt man icke vill identifiera idé och bild. Huru härmed emellertid må vara, så fordrar den dialektiska methoden med nödvändighet, att den mellan det skönas momenter väckta striden slår öfver i sin motsats: försoning. Ett sträfvande dertill gjorde sig redan gällande vid det komiska. Men då den rena negationen af negationen icke kunde åstadkomma mer än hvila och jemnvigt, så återstår här att göra försoningen fullständig; och detta sker derigenom, att det sublima och komiska uppgifva sin "ensidighet" och "förenade röra sig vidare" (vereinigt sich weiter bewegen*). För denna förenings möjlighet

*) Jemf. *Vischer*, § 230.

synes det vara nödvändigt, att det sublima och komiska äro verkliga på samma gång, — ty huru skulle de annars kunna förut stanna mot hvarandra i ensidighet? — men så kan man dock icke konseqvent tänka sig förhållandet vara efter Vischers förutsättningar; ty så väl det sublima som det komiska äro efter hvarandra följande och på sätt och vis hvarandra betingande stadier i det sköna väsendets utvecklingsprocess, man må nu tänka sig denna ske i begreppet eller i den faktiska verkligheten*). Emellertid kommer Vischer med lätthet förbi denna svårighet och stannar vid det slutresultat, att det enkelt sköna åter blir verkligt genom det sublimas och komiskas förening; dock icke oförändradt, sådant det var före utvecklingens början, utan såsom "enhet af det subjektiva och objektiva" (§ 231). Såsom sådant är det icke en skön företeelse, utan "den skönhet, som nu står för oss såsom resultat, är blott det *osynliga*,**) som sammanbinder det skönas former till ett helt." Härmed har det skönas metafysik, såsom det tyckes, gått utöfver sina grundförutsättningar, eller med andra ord i konseqvensen vederlagt sjelfva sin princip, hvari det sköna bestämdes såsom ett *Scheinen* der Idee, ty sjelfva dettas begrepp är här borta. Det synes äfven, som om Vischer skulle vilja erkänna det nu genom begreppets process verkligblifna sköna såsom något rent andligt; ty han säger, att "das End-Ergebniss ist der Geist des Ganzen und keine besondere Gestalt." Att detta emellertid illa passar tillsammans med hvad som förut blifvit sagdt om det skönas väsende, t. ex. att det är rent sken, rent formväsende, enhet af idé och icke-idé o. s. v., torde icke särskildt behöfva påpekas. Man får dock icke tro, att man genom den i det skönas metafysik genomförda begreppsreduktionen skulle hafva sysselsatt sig med det verkligen sköna (i natur,

---

*) Jemf. ofvan p. 50.
**) Kursiveringen är vår; jemf. *Vischer*, § 231.

fantasi och konst); ty hittills har det blott varit fråga om skönhets*begreppet*. Dock — "die gegenwärtige Untersuchung setzt die Einsicht vorhanden voraus, dass der Begriff selbst als allgemeine hervorbringende und bewegende Seele in seiner Realität wirklich ist" (§ 9: 2). Vischer föreställer sig nemligen, att den filosofiska vetenskapen i allmänhet, således äfven den filosofiska esthetiken, har att genom en noggrann och omsorgsfull analys af den faktiska verkligheten höja sig till det rena begreppet (genom abstraktion); och när detta är funnet, då är äfven fenomenets "urbild" funnen, och denna utvecklar sig då sjelfständigt; (dann erst kehrt sich das Verhältniss wieder um, der reine Begriff entwickelt sich und breitet sich aus, und der zuerst in der Erfahrung vorgefundene Stoff wird wieder aufgenommen: denn die Entwicklung und Ausbreitung des Begriffs ist eben die Geschichte dessen, was durch ihn begriffen ist" (§ 7). Men, om nu denna begreppets sjelfrörelse vore en illusion, uppkommen deraf, att Vischer, liksom före honom Hegel, ponerat den empiriskt psychologiska kunskapsprocessen såsom absolut och derigenom förblandat hvad som är principium demonstrandi i det ändliga tänkandet med hvad som är principium essendi för den empiriska verkligheten; hvad blefve då följden, om icke, att hela det skönas metafysik, såsom grundad på denna uppenbara empirism, förvandlade sig till en — illusion? Vi kunna icke heller finna annat; ty först och främst är det otänkbart, att begreppet kan *blifva* något, för det andra är den dialektiska methoden, hvilken Vischer rekommenderar (§ 4: 2), och hvilken han sjelf enligt sitt eget påstående öfverallt i det skönas metafysik genomfört (§ 230), grundad på upphäfvandet af tankelagarnes giltighet och nödvändighet och kan således icke af det lagbundna förståndet godkännas*). — Emellertid

*) Jemf. *Ribbing*: Om pantheismen, p. 76; 90 ff.

påstår Vischer på fullt allvar, att "diese Bewegung des Begriffs ist so klar"*).

Vi lemna dock dessa anmärkningar, för att särskildt fästa oss vid det sätt, hvarpå Vischer rättfärdigar (den förmenade) nödvändigheten af en pantheistisk esthetik. Han säger, att esthetiken har att sluta sig till den rent filosofiska metafysiken och förutsätta den absoluta ideen såsom begripen inom denna vetenskap. Detta må alltför gerna kunna gälla såsom riktigt och nödvändigt; men deremot kunna vi icke på några vilkor anse oss berättigade att, med Vischer, fatta denna absoluta idé såsom en "enhet af alla motsatser", lika litet som vi finna någon anledning att erkänna, att en sådan uppfattning af gudomlighetens väsende är "känd, erkänd och en tidens andliga egendom." — Emellertid anser Vischer så vara förhållandet, ehuru han villigt erkänner, att "jenes Resultat der Metafysik nun, von dem hier ausgegangen wird, ist reiner Pantheismus." Han förmenar, att tvänne invändningar här kunna göras mot denna åsigt: nemligen dels "att det är likgiltigt, om esthetiken grundar sig på pantheismen eller theismen," ty båda åsigterna kunna fasthålla det skönas immanens; dels att esthetiken "måste konstrueras ur theismen på den grund, att den enda sanna konsten är den, som firar den personlige Guden." Båda invändningarne, säger Vischer, förhålla sig så till hvarandra: den första förstår *icke* konsthistorien, den senare *miss*förstår henne. Hufvudbeviset för dessa båda påståendens giltighet ligger i den satsen, att konstens högsta föremål alltid är det absoluta. Detta synes oss dock icke vara så alldeles axiomatiskt, som Vischer antager; ty med lika

*) Jemf. ofvan p. 291, der vi hade anledning att påpeka, att begreppet blott är för förståndet, och att förståndet blott kan fatta begreppet, såvidt det *är*, men icke så, om det ingår i process eller *blifver* något. Hvad skall det dessutom blifva? *Är* det redan begrepp, så kan det icke *blifva* begrepp; detta är ju sjelfklart. Således måste det blifva något annat, gå utöfver sig sjelft, — hvilket är otänkbart.

rätt må man ju kunna säga, att konstens högsta mål är *skönhet;* men det sköna och det absoluta äro icke samma sak. Konsten har visserligen att förverkliga något förnuftigt, nemligen skönheten, men icke förnuft*et*. Med andra ord, är harmoni skönhetens väsende, och kan det låta bevisa sig, att all sann harmoni är ett personligt väsendes bestämning, som blott ur ett sådant är begriplig, så kan man visserligen säga, att konsten bringar någonting gudomligt (personligt) till verklighet, men icke gudomlighet*en* dock. Dessutom ligger det för en dag, att konsten likaväl som vetenskapen måste tänkas vara menniskan sjelf, och då menniskan icke kan tänkas hafva förmåga att gå utöfver sitt eget väsende, d. v. s. icke kan förverkliga något annat än detta, så kan hon ej heller i konsten hafva något högre mål. Att nu i detta hennes väsende gudomligheten och hela den andliga verlden finnes närvarande, är en otvifvelaktig sanning, men dermed är icke den förra satsen upphäfven. Detta tillåta oss ej omständigheterna att närmare utveckla; det redan i största korthet antydda må vara nog att ådagalägga, att Vischers uppfattning af konstens innersta uppgift icke är så alldeles nödvändig. Men om den vore sann, så bevisar den, så vidt vi kunna förstå, raka motsatsen mot hvad Vischer förmenar; ty är konstens högsta mål det absoluta, så måste ju detta verkligen vara *absolut;* men något sådant har ännu ingen pantheism lyckats uppvisa och skall aldrig heller göra det; ty den lykta, med hvilken denna verldsåsigt letar efter det absoluta, är abstraktionen, och genom abstraktion kommer jag alltid till ett betingadt (relativt), men aldrig till ett obetingadt (absolut). Detta är det första. För det andra kan pantheismen icke gifva konsten och konstnären den betydelse, som de de facto hafva. Konsten blir ett stadium i ideens (det absolutas) utvecklingsprocess och således ingenting menskligt. Konstnären får, med anledning deraf, ingen annan betydelse än att vara ett fullkomligt osjelfständigt verktyg i ideens hand, ty *sig sjelf*

får han och kan han icke vara, ty han är till sitt *väsende* icke ett jag, utan hans *jag* är ideens försvinnande fenomen. Det värsta af allt är dock, att om konstens högsta mål antoges vara det absoluta, så följer deraf med obestridlig nödvändighet, att konsten icke i sin sanning har det ringaste med det sköna att skaffa — detta från pantheistisk ståndpunkt —, ty det absoluta är en absolut abstrakt enhet, men det sköna är harmoni eller enhet i mångfald, hvilket är något helt annat. Detta i korthet, om huruvida sjelfva de företeelser, med hvilka esthetiken har att skaffa, med nödvändighet hänvisa på pantheismen. — Hvad nu beträffar, att, såsom Vischer förmenar, "die ganze Begriffsfolge in der Metafysik des Schönen wird durch die Voraussetzung des Theismus zerstört", så medgifva vi det alltför gerna i viss mening, nemligen i den, att hela Vischers metafysik derigenom förvandlas till en illusion, ty theismen sysselsätter sig med hvad som *är*, men icke med hvad som *blir* (annat än såsom declarandum nemligen), och kan ej heller erkänna, att begreppen i menniskans vetenskaper äro rörliga krafter, "allmänna producerande själar" och dylikt, ty begreppen äro fullt aktuella förnimmelser, uttryckande det varande in abstracto, och såsom aktuella kunna de icke blifva något, "utveckla och utbreda sig." — Huruvida det åter ligger i theismens (vi ville hellre säga den rationella idealismens) begrepp att tillintetgöra möjligheten af en verkligt filosofisk esthetik, skola vi straxt söka utreda, om än i allra största korthet.

Dessförinnan äro vi skyldiga några ord om den absoluta ideen, sådan denna af Vischer uppfattas. Vi hafva antydt, att Vischer förklarar den genom Schelling funna identitetsprincipen såsom varande den enda möjliga förklaringsgrunden till de sköna företeelserna. Så vidt nu Vischers egen princip är densamma som Schellings, så gäller om honom, hvad vi om denne redan yttrat*). Mot denna

*) Jemf. ofvan p. 269 f.

identifiering synes dock kunna invändas att *identitet* eller *indifferens* af motsatser väl icke är detsamma som *enhet* af motsatser. Man kunde således hafva skäl att antaga, att Vischer insatt en annan princip för verldsförklaringen än Schellings. Om så är, så har han dermed snarare gått ett steg tillbaka än ett steg framåt, ty han har dermed, liksom före honom Solger, identifierat det absoluta och relativa och dermed trott sig af det senare hafva gifvit en filosofisk förklaring. Det orimliga i ett sådant förfarande torde icke särskildt behöfva påvisas, då ju hvar och en lätt kan inse, att den förklaring, som ställes så: det sköna är enhet af motsatser, emedan det absoluta är enhet af motsatser, tydligen icke är en förklaring, utan blott en beskrifning. Att dessutom "enheten af alla motsatser" icke kan vara absolut inses lätt, om man besinnar, att han äfven måste vara enhet af vara och icke-vara, hvilket tydligen strider mot det absolutas begrepp, alldenstund ingenting är genom hvad det icke är.

Vi sluta vår korta betraktelse af Vischer med at rent omvända hans påstående om pantheismens och theismens betydelse för den filosofiska esthetiken, och sammanfatta dermed i korthet det allmänna resultatet af det föregående. Den första satsen skulle då blifva den, att esthetiken på allt upptänkligt sätt bör akta sig för pantheismen, ty pantheismen kan icke åstadkomma någon *filosofisk* förklaring af det sköna.

Med pantheism menar man en åsigt (till pretentionen filosofisk), som fattar det absoluta såsom en abstrakt enhet och den gifna (relativa) verkligheten såsom dennas modifikation*). Denna definition träffar in på alla pantheistiska systemer. Står det nu fast, att hvarje filosofisk vetenskap har att förklara det relativa ur det absoluta, så måste äfven den filosofiska esthetiken göra det, och då blir frågan här, huruvida den pantheistiska esthetiken

*) Jemf. *Ribbing:* Om pantheismen, p. 3.

kan fylla dessa fordringar. Härtill måste vi svara nej, ty ingenting abstrakt kan vara absolut (sjelfständigt varande), och mellan det abstrakta och det konkreta finnes intet kasualsammanhang i filosofisk mening. Att det abstrakta icke kan vara absolut följer deraf, att det abstrakta (såsom ordet angifver) blott är till genom negation af det konkreta, och ingenting kan tänkas vara sig sjelf eller sjelfständigt (absolut), genom hvad det *icke* är. Det absolut abstrakta (t. ex. Schellings genialiskt påfunna princip) är det absolut icke-varande, ty det, som icke har några bestämningar alls, har naturligtvis icke heller den bestämningen att vara *(Plato)*. — Mellan det abstrakta och det konkreta finnes icke något kasualsammanhang i filosofisk mening, ty då med filosofisk grund (ratio) icke kan tänkas annat än det i tanken föregående, hvarigenom ett i tanken efterföljande kan begripas såsom verkligt, så följer deraf, att det konkreta måste fattas såsom grund till det abstrakta och icke tvärtom. Detta inses af det föregående. Det plus af realitet, som är verkligt i det konkreta framför i det abstrakta, kan pantheismen icke förklara på annat sätt, än genom en creatio ex nihilo. Men dermed är substantialitetslagen upphäfven, och hela operationen blir således en orimlighet för förståndet. Med ett ord: både det absoluta och det relativa är för pantheismen obegripligt*).

Anledningen till pantheismen är det empiriska antagandet, att allt konkret är sinnligt. Dermed är förblandningen af det i och för oss första i vårt tänkande (det abstrakta sjelfmedvetandet) med det i och för sig första (den konkreta personligheten) gifven. Derföre kommer pantheismen icke heller stort längre än till en beskrifning på den empiriska uppkomsten af begrepp i det ändliga medvetandet**). Stort längre har icke heller den pantheistiska esthetiken kommit. Vischer beskrifver t. ex. i sin

*) och **) Jemf. anf. st. p. 21, 24, 76—79.

det skönas metafysik blott, huru vi kombinera begrepp, fast han föreställer sig, att detta skall vara en begreppets egen sjelfutveckling och sjelfutbredning.

Den andra satsen (mot Vischer) blir nu, att endast på theistisk ståndpunkt en sannt filosofisk esthetik är möjlig.

Hvarje vetenskap är alltid en vetenskap *om något;* och frågan blir, hvad detta något är inom de filosofiska vetenskaperna. Det kan icke vara annat än *begrepp*, ty något annat kan icke *vetas.* Hvad är då begrepp? Härpå veta vi intet annat svar, än att begrepp äro fullt klara och tydliga förnimmelser, hvilka såsom sådana alltid äro apodiktiska och objektiva (d. v. s. uttrycka ett varande från någon viss sida). För att detta skall vara möjligt förutsättes *idealismens* nödvändighet, hvilken vi dock icke här anse oss behöfva uppvisa, då vi alltid få förutsätta filosofiens allmänna resultater såsom bekanta. Men begreppen kunna vara af två slag: sinnliga eller förnuftiga; ty menniskan har både en sinnlig och en förnuftig erfarenhet — detta är ett faktum, som icke behöfver bevisas — och om båda kan hon hafva både känsla, föreställningar och begrepp. Med hvilka begrepp har då den filosofiska vetenskapen att skaffa? Ett faktum är, att de *empiriska* vetenskaperna äro systemer af begrepp om det sinnliga. Skall filosofien således vara någon annan vetenskap än de empiriska, så måste skilnaden ligga i det begripna, ty i formelt hänseende finnes mellan dem ingen skilnad; d. v. s. filosofien måste vara ett system af begrepp om det förnuftiga. Då vi här anse oss kunna antaga, att det förnuftiga är det sinnligas väsende, så blir frågan den: huru måste detta tänkas för att först kunna vara sig sjelft eller sjelfständigt (absolut) — och för att, för det andra, kunna möjliggöra en motsägelselös förklaring af den oss rundtomgifvande verkligheten (således äfven de sköna företeelserna i verlden)? Detta utgör, som bekant, filosofiens tvänne allmänna hufvudfrågor. — Allra först måste det vara *bestämdt* (konkret) ett och detta, ty annars

är det tydligen icke *sig sjelft* (utan möjligen något annat). För det andra måste det vara alltigenom *positivt* bestämdt, ty vore det behäftadt med negation, så vore det alltid i samma mån osjelfständigt, emedan ingenting *är* genom hvad det *icke* är. Frågan är då denna: är ett så beskaffadt vara gifvet i vår förnuftiga erfarenhet? Att vi i ideerna eller begreppen sjelfva ega ett förnuftigt och fullt bestämdt vara, insåg redan Plato, ty han visade, att det icke alls ligger i begreppets väsende att vara abstrakt. Men fastän så är, så ligger det icke heller i begreppets väsende (såsom klar och tydlig förnimmelse) att vara *positivt* bestämdt. Ett begrepp är nemligen begrepp lika väl genom negativa som genom positiva bestämningar; hvilket icke är fallet med det absoluta. Ehuru begreppen således alltid i logisk mening äro det adeqvata uttrycket af det sannt varande (ty något annat kan icke vetas), så äro de likväl icke detta i ontologisk mening. Observerar man nu, att begreppen alltid äro en *objektiv* verklighet, och att de icke kunna tänkas utan ett subjekt (ett begripande väsende), så finner man lätt, att man i detta har ett vara, som just i och genom sitt eget begrepp med nödvändighet är fullt bestämdt och alltigenom positivt, ty om jag om ett förnimmande väsende negerar en enda bestämning (en förnimmelse), så negerar jag i samma mån detta väsendes verklighet *). Det absoluta är således absolut förnimmande väsende (förnuft) eller absolut person. — Härmed är *rationalismens* nödvändighet gifven.

Har nu detta sin nödvändiga giltighet och sanning, så är slutligen lätt att finna, att den absoluta personens förnimmelser (hans sjelfmedvetandes innehåll) sjelfva måste vara personliga väsenden; ty annars kunna de icke tänkas ingå i *honom* och vara *hans* bestämningar. Häraf följer då, att det sjelfständigt varande, hvarur filosofien har att förklara sina problemer, eller med andra ord att

*) Jemf. *Ribbing:* Det Abs. Begr. anf. st. p. 37 f.

det absoluta och oändliga, hvaraf menniskan, om ock blott i en dunkel känsla, är omedelbart medveten, på samma gång hon är medveten af sin egen relativitet och ändlighet, är en verld eller ett systematiskt helt af personliga väsenden. Deraf kunna vi då veta, att en vetenskap blott så länge är filosofisk, i sann och egentlig mening, som han i ett personligt väsende och dess bestämningar söker och finner förklaringsgrunden till de företeelser, med hvilka han sysselsätter sig; eller med andra ord blott så länge de begrepp, som utgöra hans innehåll, äro begrepp om ett sådant väsende. Gäller nu detta om hvarje filosofisk vetenskap utan undantag, så måste det äfven gälla om den filosofiska esthetiken*). Härmed anse vi oss till fullo hafva visat det obetänkta och orimliga i Vischers påstående och på samma gång äfven det falska i hela den pantheistiska spekulationen öfver det sköna. Att närmare utföra hvad vi senast antydt, tillhör oss icke här. Det skulle dessutom vara detsamma som att uppställa en ny esthetik. Af det sagda torde framgå, att den pantheistiska esthetikens grundfel varit dess *empirism*, ty den har genom den ur empirien tagna, men icke till sin nödvändighet bevisade, förutsättningen, att allt konkret är sinnligt, blifvit föranledd att identifiera det absoluta och det relativa, hvarmed den för sig stängt möjligheten att af den menskliga erfarenhetens motsägelser gifva en tillfredsställande förklaring. Och då vi slutligen i korthet sökt visa, att hvarje filosofisk vetenskap måste vara *rationel*, för att vara filosofisk, så torde det icke särskildt behöfva påpekas, att den pantheistiska esthetiken *icke* motsvarat esthetikens sanna begrepp.

*) Jemf. *K. Claëson*, I. p. 10.

Om det tragiska.*)

För den, som något närmare känner den nyare esthetiskt-filosofiska litteraturen, är det en bekant sak, ett man på ett i de flesta afseenden förtjenstfullt sätt utfört *den empiriska analysen och beskrifningen* af de tragiska företeelserna i menniskans verld; — något hvarmed redan Aristoteles gjorde en förträfflig början — men att man deremot i *den rationella förklaringen* af dessa företeelser icke kommit till fullt tillfredsställande resultater. Om man derföre på något sätt vill tjena den vetenskapliga esthetiken, så kan man icke sägas företaga ett öfverflödigt arbete, när man söker att i någon mån bidraga till att fylla denna brist, som enligt vårt förmenande har sin egentliga orsak deri, att man vanligen utfört den rationella esthetiken i stilen af en konsthistoriens filosofi i vidsträckt bemärkelse (såsom t. ex. Hegel och Vischer m. fl. gjort), hvarvid man icke sällan låtit förleda sig att sammanblanda den empiriska och den rationella betraktelsen. Men ehuru vi i denna lilla uppsats satt oss ett sådant mål före, så göra vi dock icke anspråk på att fullständigt uttömma ämnet (såsom det på vetenskapens närvarande ståndpunkt *kan* vara möjligt), eller med andra ord att i detalj utföra förklaringen af alla de former, hvarunder det tragiska kan vara verkligt i verlden. För lösningen af denna omfattande uppgift må föreliggande utkast anses såsom en förberedelse, hvilken omständigheterna nu framkallat.

Man hör ofta talas om en tragisk person, en tragisk konflikt, ett tragiskt landskap, en tragisk uppsyn

*) Upsala 1865.

o. s. v., hvarföre denna benämning synes kunna tilldelas ganska olikartade föremål. Ursprungligen är det dock *ett sig utvecklande och relativt sjelfständigt lif,* som fått sig tillagd den bestämningen, att vara *tragiskt.* Derföre kunna äfven blott sådana företeelser, som på något sätt, antingen verkligt eller blott skenbart, äro stadda i eller häntyda på en relativt sjelfständig utveckling, kallas för tragiska (jfr Zeising: Aesth. Forsch. §§ 334, 363 f. Carriere: Aesth. I. p. 163. Bayer: Aesth. II. 104 f.) Den närmaste frågan blir då denna: huru gestaltar sig i sina yttre och inre konturer ett sådant lif som det nämnda, när det verkligen är tragiskt, och icke möjligen komiskt eller rent sublimt o. s. v.? Allmänt erkändt och obestridligt är, att föreställningen om något tragiskt omedelbart är förenad med föreställningen om en *disharmoni.* Man säger, att en person är tragisk, när han kommit i (en viss) disharmoni med lifvets makter, att ett landskap har ett tragiskt utseende, när det visar spår af stora krafters och massors verkningar, som stannat i disharmoni med hvarandra (jfr Zeising, § 364); "att hela tillvarelsen är tragisk, derföre att den i sin herrlighet dock är så ändlig och tvärtom alltid i sin ändlighet så stor och herrlig" (Köstlin: Aesth. I. p. 239). Men i disharmonien är dock icke det tragiskas *väsende* fullständigt uttryckt (jfr Bohtz: Die Idee des Tragischen, p. 53 f.) — ehuru man ofta nog varit benägen för en sådan uppfattning — och dessutom är disharmoni icke tänkbar utan harmoni, som är relativt negerad och som tenderar att blifva verklig igen. Det förra är sjelfklart; det senare fordrar, ehuru obestridligt såsom faktum, bevis för sin nödvändighet. Vi kunna emellertid anse oss berättigade att säga, att det tragiska lifvet utgår från något harmoniskt, som det upplöser och utvecklar till disharmoni, och derefter återgår till harmoni igen. Denna uppfattning af det tragiska förloppet är omedelbart gifven i och med sjelfva

erfarenheten och återfinnes derföre inom alla forskares åsigter, ehuru på olika sätt framstäld och på olika sätt modifierad.

Om man nu betänker, att lifvet blott är det abstrakta uttrycket för det lefvande väsendet, hvilket här är menniskan (jfr Aristoteles Poet. C. VI.), så inser man lätt, att man kan betrakta den tragiska menniskan från trenne allmänna synpunkter, nemligen dels

a) såsom faktiskt bestämd af ett i hennes verld verkligt harmoniskt förhållande; dels

b) såsom negerande denna bestämdhet, eller såsom relativt upplösande detta harmoniska förhållande (den tragiska invecklingen: kollisionen), och dels

c) såsom, antingen af frihet eller nödvändighet, återgående eller återförd till det ursprungliga förhållandet af harmonisk bestämdhet (den tragiska upplösningen: försoningen).

Vi skola äfven i det följande fästa oss vid dessa synpunkter för betraktelsen; och då det icke kan vara utan intresse och lättnad för undersökningen att se, huru problemet under vetenskapens utveckling blifvit uppfattadt och förklaradt, så anse vi oss böra genom en kort historisk kritisk öfversigt deraf söka leda oss till lösningen af den uppgift, som vi här förelagt oss.

Då allt filosofiskt eller rationelt vetande i egentlig mening är ett vetande om det sjelfständigt varande, antingen fattadt och betraktadt i och för sig eller såsom grund till det relativt osjelfständigt varande (den omedelbara verkligheten), så kan man antaga, att det i allmänhet gifves tvenne möjligheter för den rationella förklaringen af de tragiska företeelserna. Antingen kan man tänka sig, att det sjelfständigt varande *utvecklat* sig till ett tragiskt lif, eller ock kan man antaga, att de tragiska företeelserna icke uppkommit genom en direkt evolution ur det sjelfständigt varande, utan blott i detta hafva

den nödvändiga förutsättningen för sin tänkbarhet såsom möjliga eller verkliga. Utan att här ingå i någon närmare kritik af dessa möjligheters värde, påpeka vi blott såsom ett historiskt faktum, att båda blifvit under vetenskapens utveckling försökta. Den förra möjligheten till förklaring hafva Solger, Hegel och Vischer m. fl. med bestämdhet omfattat (åtminstone principielt), och den senare möjligheten hafva, om man så vill, Aristoteles, Bohtz, Zeising och Carriere försökt att utföra, ehuru de, såsom vi tro oss kunna visa, icke kommit till fullt tillfredsställande resultater. För att icke inveckla oss i onödiga vidlyftigheter, upptaga vi i den följande öfversigten endast dessa författare, hvilka med skäl må kunna anses såsom de mest framstående inom vetenskapen. Att vi härmed icke förbinda oss att alldeles med tystnad förbigå t. ex. Lessing, Schiller, Bayer, Köstlin, Neumann, Lemcke, faller dock af sig sjelft.

Om Schiller genom sin identifikation af det negativt-pathetiska och det tragiska (jfr Vischer, I. § 113. n.) nästan ensidigt vidhöll den psychologiska betraktelsen, så utvecklade deremot Solger denna till en mer omfattande metafysisk och kosmologisk — hvaraf man väl kan förklara det stora beröm, som af många blifvit honom tilldeladt — men undgick derigenom icke en mängd svårigheter, hvilka långt efter honom förblifvit olösta.

I likhet med alla öfriga antager Solger, att det tragiska, i sina allmänna grunddrag fattadt, innebär en öfvergång från harmoni till disharmoni och tvärtom; men från ståndpunkten af sin filosofi kan han icke förklara detta utan att inveckla sig i olösliga motsägelser. Om det sköna är något — detta är, som bekant, Solgers resonnement — så är det *harmoni* mellan idé och företeelse (adeqvatast uttryckt i menniskan), och denna harmoni är det, som utgör utgångspunkten för den tragiska processen. Någon sådan harmoni är dock icke tänkbar under den förutsättningen, som Solger gör, att det ur-

sprungliga varat (den rena ideen eller gudomligheten) är enhet *af motsatser* och till följe deraf en oändlig *process*, ty med denna förutsättning äro absolut harmoni och absolut disharmoni gifna i samma tanke, hvilket är orimligt. Detta erkänner äfven Solger sjelf, ty det sköna är enligt honom blott "ett öfvergångsmoment" och "såsom fenomen är det motsatt och motsägande den gudomliga ideen, såsom det rena väsendet, så att, när båda skola förena sig i en öfvergångsakt, det sköna nödvändigt måste upplösa och upphäfva sig sjelft såsom något intigt; — men dock så, att det i samma moment framstår såsom en uppenbarelse af den rena ideens gudomliga verksamhet." Öfvergången från harmoni till disharmoni är således gifven i och med sjelfva existensen, ty allt, som existerar, är hvad det är genom den ursprungliga *enhetens* i motsatserna öfvergång till något annat d. v. s. till icke-enhet (disharmoni), eller är med andra ord en negation af det gudomliga. Det heter derföre hos Solger: "so ist der Mensch als erscheinendes Wesen zu unvereinbaren Widersprüchen verdammt, die sich nur mit der Aufhebung der Existenz endigen; — das Loos des Menschen überhaupt, das er an den Höchsten Theil hat und doch existiren muss, bringt das echt tragische Gefühl hervor" *). Man finner häraf lätt, att Solger identifierar den *tragiska* lifsprocessen med *verldsprocessen i sin helhet*, eller, om man så vill uttrycka det, förvexlar ett specielt esthetiskt och ett allmänt kosmologiskt begrepp med hvarandra**). Detta misstag korrigeras omedelbart af sjelfva erfarenheten och behöfver således ingen vidare vederläggning. Zimmermann anmärker också med skäl, att Solger skildrar ett tragiskt skådespel (verldsdramat sjelft) utan att upplysa om, hvad *det tragiska* deri egentligen är.

---

*) Jfr *Solger*: Vorles. üb. Aesth. p. 95—97.
**) Jfr *Ljunggren*: Esth. System, I. p. 219.

Emellertid ligger det obestridligen något sannt och träffande i Solgers (empiriska) uppfattning af sjelfva det tragiska *förloppet*, i synnerhet som denna uppfattning återgifves i de ord, hvarmed Solger uttrycker sin tanke om grunden till det esthetiska välbehaget i det tragiska: "die Willkühr und Zufälligkeit des Einzelnen und die Gesetze des allgemeinen Nothwendigkeit gerathen in ein Kampf, — den tragiska kollisionen — worin zwar das Besondere unterliegt, aber nur insofern alles ganz endlich und zeitlich ist, wärend das Ewige und Wesentliche, wodurch eben dasselbe mit sich selbst in diesen unauflöslichen Widerspruch verwickelt wird, sich bestätigt und verherrlicht", — den tragiska försoningen. Men man måste dock härvid göra den observationen, att det *subjektiva* moment, eller den relativt *sjelfständiga* potens, som menniskan alltid inlägger i all verklig tragik, helt och hållet förbisetts, eller med andra ord att sjelfva synpunkten för betraktelsen af det tragiska blifvit förvänd, så att det tragiska egentligen måste fattas såsom en bestämning i ideens och icke i menniskans lif*) — hvilket man äfven finner bestyrkas af Solgers lära om ödet i den antika tragedien —; hvartill kommer såsom en brist i den rationella förklaringen, att det sjelfständigt varande blifvit fattadt och angifvet med relativa bestämningar, hvarigenom det äfven kommit att vara den *direkta* grunden till såväl disharmonien som harmonien i det tragiska; "det högsta och ädlaste måste gå under, *emedan ideen icke kan existera utan att vara motsats.*" Dessutom får man icke förbise, att Solger på andra ställen upphäfver, hvad han här sagt, ty det heter bland annat, att det "*icke* är det blott tidliga och tillfälliga, som går under, utan

*) Vi hafva i en föregående afhandling fällt följande yttrande: «från *Solgers* synpunkt hafva vi menniskor i det stora verldsdramat samma betydelse som pappfigurerna i ett skuggspel: vi ryckas upp och ned, fram och åter af osynliga trådar, som den store verldsdramaturgen håller i sin hand» — och vi finna ingen anledning att här återtaga något deraf.

tvärtom det sköna sjelft (enheten af väsende och fenomen): ideen så vida den tager fenomenel tillvaro.“ — Hvad beträffar den fordran, att det tragiska icke skall sluta i ren negativitet utan framstå såsom en uppenbarelse af ideens gudomliga verksamhet, så är den utan tvifvel fullkomligt berättigad, men likväl omöjlig att fasthålla med Solgers förutsättningar. En uppenbarelse af det gudomliga är nemligen icke tänkbar på annat sätt, än såsom en manifestation deraf i det ändliga, eller för det ändliga medvetandet; men allt ändligt är “existerande“ och således genom sitt eget begrepp en negation af det gudomliga. Och om man antager, att det positiva momentet skall vara sjelfva det gudomligas *verksamhet* såsom sådan (eller verlds-*processen*), så är denna dock alltid blott och bart negativ: antingen en negation af den rena ideen eller en negation af den existerande verkligheten. Visserligen måste man medgifva, att den dubbla negationen jakar, men detta gäller dock blott *in abstracto;* och man kan väl ej gerna kalla det abstrakta för en (esthetisk) position af det gudomliga. För öfrigt gäller om denna punkt, hvad Vischer och Ljunggren anföra, nemligen att Solger obestridligen tenderar till det rätta, men att han icke kan finna det utan att upphäfva sina egna förutsättningar, hvarföre den vetenskapliga konseqvensen tvingar honom att stanna i ren negativitet, eller med andra ord att identifiera det tragiska med den absoluta verlds*ironien* (jfr Vischer I. p. 293 f.)

Då vi alltid i den följande betraktelsen af Hegel och Vischer blifva i tillfälle att närmare skärskåda sjelfva den spekulativa basis, hvarpå hela Solgers esthetiska system hvilar, så lemna vi densamma tills vidare i sitt värde.

Att det tragiska för sin tänkbarhet förutsätter ett förhållande af *harmoni* i verlden, eller med andra ord att de generella och individuella makter, som spela hufvudrolen i all tragik, ursprungligen skola vara harmoniskt

förbundna med hvarandra, är ett antagande, som man äfven återfinuer hos Hegel och Vischer, hvilka i mer strängt vetenskaplig form utfört Solgers förutsättningar, och hvilka med skäl kunna anses såsom de egentliga representanterna af den pantheistiska (re)konstruktionsesthetiken. Denna harmoni är verklig inom *det ideala verldstillståndet* (Hegel), eller inom den oändliga bakgrunden för det menskliga lifvet, hvilken utgöres af *de sedliga ideernas complex* (Vischer). I förhållande till den omedelbara verkligheten utgör denna verld en potentiel sfer, som till sin natur är högst svårfattlig. Om vi fråga: hvad är denna verlds innehåll, så få vi till svar: handlandets allmänna makter, de sedliga ideerna, de berättigade intressena, med ett ord dessa "Guds söner", som bo i menniskans bröst och lifva henne till verksamhet: således familj, fosterland, kyrka, ära och kärlek o. s. v. (jfr Hegel: Aesth. I. p. 266 f., III. p. 527, Vischer I. p. 281); men dermed är dock icke mycket vunnet för tanken eller vetandet. Man kan nemligen alltid fråga vidare, äro dessa makter sjelfständiga *väsenden,* eller äro de endast *mennisko*-andens bestämningar, eller möjligen dunkla *natur*makter, eller ock möjligen blott toma *illusioner*, som förvirra den ändliga varelsen? Svaret är naturligen vigtigt; men om vi försöka att gifva det i det Hegel-Vischerska systemets anda, så komma vi till resultater, som icke kunna tillfredsställa någon. Att de berättigade makterna, den sedliga substansens momenter, icke äro det rena tänkat, eller den absoluta ideen i sin ursprunglighet, är påtagligt. Således måste de vara något *annat;* — men hvad? För att icke förlora oss i vidlyftigheter, svara vi blott, att de äro (i sig osjelfständiga) *former* för det sig utvecklande väsendet i allt (: tänkat "dirimerar sig" — Hegel; den absoluta ideen "sönderlägger sig i en krets af bestämda ideer" — Vischer). Detta är det första och allmännaste, som kan sägas om dem från pantheistisk ståndpunkt. Men såsom former i denna mening äro de

dock otänkbara, emedan de förutsätta tänkbarheten af en *absolut* process, d. ä. en contradictio in adjecto (jfr Ribbing: Om pantheismen, p. 19 f.) Men antaget, att de kunna tänkas, så måste de naturligen tänkas såsom bestämda, för att kunna utgöra en mångfald, och såsom förbundna af en enhet, för att kunna utgöra en harmonisk mångfald. Men om de äro bestämda, så äro de, enligt Hegels och Vischers dialektik, *motsats* mot allt annat, ty "determinatio est negatio" *), och således i disharmoni inbördes. Men om en enhet kunde uppvisas, så vore dock harmonien möjligen tänkbar? Hvad skulle emellertid denna enhet vara? Månne formen (icke-varat) såsom sådan? Denna ingår visserligen i alla former, liksom rummet ingår i alla figurer, men är i sjelfva verket ingenting annat än ett abstrakt begrepp, som naturligen icke kan vara enhet i en mångfald af bestämda former. Månne innehållet (varat) såsom sådant? Detta synes i första hand vara ett i alla afseenden rimligt antagande, ty all form är blott innehållet sjelft från en viss sida sedt, men det mötes dock af den svårigheten, att enheten (innehållet) och mångfalden (formerna) komma i uppenbar strid med (negation af) hvarandra, alldenstund enheten är det *o*bestämda och formernas mångfald det *be*stämda varat. Således synes det vara omöjligt, att från Hegels och Vischers förutsättningar kunna göra begripligt, huru de allmänna makterna, de berättigade intressena o. s. v. kunna vara något, eller, om de äro något, kunna vara förbundna af en verklig harmoni; och härmed tyckes då äfven möjligheten af en rationel förklaring af det tragiska vara tillintetgjord.

Men om vi emellertid antaga, att de berättigade makterna äro något, och att en harmoni förbinder dem, så länge de hvila i sin "*abstrakta* idealitet" (d. v. s. så

*) *Vischer* anmärker särskildt, att *Jean Paul* misslyckades i sin förklaring af det tragiska, emedan han icke kände sanningen af denna *Spinozas* sats.

länge de blott äro möjliga motiver för den individuella menniskan — jfr Hegel III. 529, Vischer I. § 135); så visar det sig likväl vara omöjligt, att finna någon nödvändig giltighet i det sätt, hvarpå den pantheistiska esthetikens anhängare uppfatta och förklara harmoniens öfvergång till disharmoni eller sjelfva den tragiska *kollisionen*. Det är, såsom bekant, egentligen i läran om tragedien som Hegel framställer sina åsigter härom, ehuru han redan vid behandlingen af frågan om idealet angifvit sin grundåskådning af saken. Af hufvudsaklig vigt är följande: "den sedliga substansen är, såsom konkret enhet, en totalitet af *åtskilda* förhållanden och makter, hvilka dock blott i handlingslöst tillstånd såsom saliga gudar utföra andens verk i njutningen af ett ostördt lif. *Men å andra sidan ligger det dock lika mycket i denna totalitets begrepp, att från sin ännu blott abstrakta idealitet omsätta sig till reel verklighet och verldslig företeelse.*" (a. st.) Under denna omsättningsprocess, hvars nödvändighet härmed skall vara förklarad, uppträda de sedliga makterna såsom *pathos*, hvilka förkroppsliga sig i menskliga individer, hvarmed den tragiska *karakteren* äfven omedelbart är gifven (jfr a. st. I. p. 296 f.) Men så snart de sålunda tagit individuel gestalt och tillvaro, "så är deras harmoni upphäfd" och de uppträda nu *mot hvarandra* i tragisk kollision. "Det ursprungligt tragiska ligger nu deri", säger Hegel, "att inom en sådan kollision båda sidorna af motsatsen hvar för sig tagna äro *berättigade*, under det de likväl icke äro i stånd att förverkliga det sannt positiva innehållet af sitt ändamål och sin karakter, utan att negera och *kränka* den andra lika berättigade makten, hvarföre de således i sin sedlighet och genom densamma äfven råka i *skuld*." (a. st. III. p. 529.)

Enligt Vischer gifves det egentligen trenne olika principer till den tragiska disharmonien, nemligen a) *slumpen*, som är det sinnligas dunkla makt och som spe-

lar sin rol i "det tragiska såsom universi lag" (jfr Schiller och Köstlin); b) *det handlande subjektet sjelft*, som med sin frihet griper in i den objektiva nödvändigheten — hvarmed "den enkla skuldens tragiska" är gifvet; och c) *den esthetiska lagen af begränsning*, som ur de sedliga makternas krets utsöndrar motsatsen mellan tvenne bestämda makter, hvilka väsendtligen förutsätta hvarandra och i den sedliga ideen stå i inbördes harmoni — hvarmed "den sedliga konfliktens tragiska" är gifvet. Egentligen är det dock "ideens absoluta rörelse", som är den (qvasi-)filosofiska grunden till denna sista och högsta form af all tragik (jfr Vischer I. § 136).

Såsom man finner häraf, har Vischer upptagit tvenne former af det tragiska, nemligen det tragiska såsom universi lag och den enkla skuldens tragiska, hvilka former Hegel icke omnämnt. Den första formen är dock omedelbart gifven med Hegels verldsåskådning, liksom den, enligt Solgers uppfattning, är i sig *all* tragik.

Ehuru vi icke neka, att man, om än i bildlig eller härledd bemärkelse, kan säga, att hela den fenomenella tillvarelsen är tragisk, så synes det oss dock vara alldeles inkonseqvent, från pantheistisk ståndpunkt, att gifva den rena tillfälligheten eller slumpen en sådan betydelse som Vischer gör, ty hela verldsprocessen måste tänkas såsom nödvändig och således uteslutande så väl friheten som tillfälligheten. Man kan dock med skäl anmärka, att äfven nödvändigheten i verlden är obegriplig med pantheistiska förutsättningar (jfr Ribbing a. st. p. 27 f.), och att slumpen är alltings innersta väsende. Men då blir åter följden den, att den harmoni, som i natur- eller menniskoverlden måste upplösas, för att det tragiska skall blifva verkligt, icke på något sätt är tänkbar; och då blir resultatet detsamma, nemligen att någon tragik icke är möjlig.

Den andra formen: "den enkla skuldens tragiska" är för oss af högre betydelse än den nu omnämnda.

Det herrskar i tillvarelsen en objektiv nödvändighet, en de eviga makternas harmoni och absoluta enhet (Vischer: I. § 120), till hvilken (det menskliga) subjektet ursprungligen står i ett förhållande af beroende (a. st. § 122). Men subjektet är verksamt: det handlar. I det att det handlar, objektiverar det sin frihet och griper dermed in i den allmänna objektivitetens eller nödvändighetens complex (a. st. § 123); eller med andra ord "subjektet går öfver sitt mått (überhebt sich), och urskulden förbytes genom frihetens nödvändiga akt till verklig skuld" (§ 131), och derigenom kränkes i någon punkt den sedliga totaliteten (§ 132). Mot detta, som närmast betecknar den empiriska uppfattningen af den tragiska processen, sådan erfarenheten visar oss densamma, är ingenting att invända, men deremot kan man icke, enligt vårt förmenande, vara tillfredsställd med de inre grunder, som angifvas för sjelfva utvecklingen deraf.

Först och främst förklaras förhållandet mellan de sedliga ideerna och den individuella menniskan icke på ett verkligt filosofiskt eller rationelt sätt. Hufvudfelet i hela Vischers spekulation öfver denna punkt är sjelfva förutsättningen: att det individuella blott är till såsom något *uppkommet* (i tiden). Om man fasthåller denna förutsättning, så är det påtagligt, att intet *nödvändigt* förhållande mellan det generella och individuella kan tänkas ega rum, eller med andra ord att ingen *väsens*enhet kan tänkas förbinda det förra med det senare. Detta finner äfven sitt uttryck deri, att Vischer framställer slumpen eller tillfälligheten såsom den egentliga individualitets-principen. Men om intet sådant samband finnes mellan de högre väsenden, hvilka Hegel och Vischer beteckna såsom berättigade makter och sedliga ideer, och den individuella menniskan (det ändliga jaget), så synes det möta svårigheter att förklara, huru den tragiska lifsutvecklingen kan hafva den djupa betydelse, som alla tilldelat densamma. Hvilken förbindelse kan då *indivi-*

den hafva att verka såsom ett organ för dessa makter eller dessa ideer? Förhållandet mellan båda är ju rent tillfälligt. Eller huru kan han sägas *kränka* dessa makter, hvilka icke kunna tänkas vara något, så vidt individen är. Det är nemligen klart, att så vidt allt, som är verkligt, är detta genom en oändlig process, och så vidt process är efter hvartannat vara i tiden, så kan icke det generella vara något, när det individuella är. Det, som är *nu*, upphäfves genom det, som är *i nästa ögonblick*.

Men antaget, att det individuellas verklighet är filosofiskt förklarad genom slumpen och det generellas (slägtets) objektiveringsprocess, så måste man dock för det andra anmärka, att, ehuru Vischer, liksom äfven Hegel, både här och på många andra ställen säger, att det är *friheten*, som griper in i den objektiva nödvändigheten, friheten icke blir något annat än ett tomt sken, en illusion för känslan och fantasien. När den verkligen tänkande betraktelsen sätter den omedelbara erfarenheten i ett vetenskapligt sammanhang med den yttersta principen för den esthetiska verldsåskådningen i allmänhet*), så visar det sig nemligen, att den individuella menniskan icke kan tänkas ega någon *sjelf*makt i något afseende, ty antingen är tillfälligheten eller nödvändigheten sjelfva väsendet i verldsprocessen, och i hvilket fall som helst är all sjelfmakt dermed oförenlig. Eller med andra ord: om det individuella är till genom tillfälligheten och det generella, så är det icke på något sätt genom sig sjelf. Friheten synes således oförklarlig. Ett uttryck åt denna tanke gifver äfven Vischer sjelf, när han säger, att handlingen är oundvikligt förenad med den enskildhet (ensidighet), som begränsar den subjektiva viljan, att skulden är ett verk af friheten, men af en frihet, som icke kan handla annorlunda, emedan den blott är det *enskilda*

*) I denna princips ljus måste naturligen hela den vetenskapliga utvecklingen i sina yttersta resultater betraktas och bedömas, så vidt icke vetenskapen får antagas vara «en *oordnad* massa af (sanna?) kunskaper.»

subjektets frihet (I. § 123). Tragisk skuld och individualitet synas sålunda vara olösligt förbundna begrepp. Om man härtill lägger, att "den sedliga nödvändighetens hela verld beror på naturlagar" o. s. v. (a. st. n.), eller att "i det tragiska det sedliga förbinder sig till ett med ett naturanlag", *hvilket senare dock i sjelfva verket blir den högre potensen*, så att vi säga, "att den skyldige icke kunnat handla annorlunda med dessa nerver och detta temperament" — hvarmed naturligtvis *enheten* mellan momenterna är upphäfd, åtminstone såsom sedlig — så finner man lätt, att det tragiska blir en ren naturprocess, och att det tragiska subjektet framstår såsom en osjelfständig exponent af en dunkel makt, som dominerar det menskliga lifvet. Derföre upprepar äfven Vischer de bekanta orden: "es ist die Ehre der grossen Charaktere, schuldig zu sein" (Hegel III. 553), och derföre tillägger han vidare: "da nun die ganze geschilderte Einseitigkeit und Vereinzelung der Handlung, worin die Schuld liegt, ihren letzten Grund in der Einzelheit des Subjekts und der ganzen damit gegebenen Bestimmtheit seines Temperaments u. s. w. hat, *so ist also die Schuld nur unvermeidliche Verwirklichung der Urschuld und daher zugleich Unschuld.*" Detta är fullkomligt konseqvent och riktigt — från pantheistisk synpunkt, ty sedd från denna är τὸ πᾶν en absalut ῥοή: "die absolute Idee ist die Einheit aller Gegensätze — — sie kann aber auf keinem einzelnen Punkte der Zeit und des Raumes als solche zur Erscheinung kommen, sondern sie verwirklicht sich bloss in allen Räumen und im endlosen Verlaufe der Zeit durch einen beständig sich erneuernden Prozess der Bewegung" — och menniskan är sålunda icke ett verkligt *väsende*, en substantiel enhet, och kan derföre icke heller i sin fenomenella existens hafva någon *sjelf*makt öfver sina bestämningar (t. ex. "sina nerver och sitt temperament"), lika litet som hon kan handla annorlunda

än hon gör, hon må nu tänkas kollidera med andra makter eller icke.

Man ser dock lätt vid den flyktigaste betraktelse, huru Vischer våndas i pantheismens armar, huru han slites mellan den omedelbara erfarenhetens och den sunda känslans anvisningar å den ena sidan, samt den stränga vetenskaplighetens, den spekulativa konseqvensens fordringar å den andra. De förra hafva i någon mån tagit ut sin rätt i läran om den enkla skuldens tragiska — deraf de ofta förekommande motsägelserna i tankegången och uttrycken — och de senare göra det åter i sin ordning i läran om "den sedliga konfliktens tragik", hvilken Vischer upptager efter Hegel, och hvilken han anser vara deduktionens egentliga culmen. För att rätt kunna förstå denna tredje och högsta form af det tragiska, måste man fasthålla, att menniskan endast är ett accidens i verldsutvecklingen, en tillfällig exemplifikation af ideen*), och att den tragiska kollisionen här rätteligen bör betraktas såsom en åska, ett oväder i en högre luft (de allmänna makternas region), hvars inflytelse menniskan oundgängligen är underkastad. — Det är nemligen att observera, att det enligt Hegel och Vischer ursprungligen är en harmoni mellan de *allmänna* makterna i verlden, hvarifrån den tragiska processen utgår, och att menniskan såsom *individ* och konkret person dervid icke tages med i räkningen.

Men hvad är då grunden till denna (abstrakta) harmonis upplösning och öfvergång till disharmoni? Vi

*) Jfr *Vischer* I. p. 313. *Hegel* III. p. 552 «Gilt die Vorstellung, der Mensch sey schuldig nur in *dem* Falle, dass ihm eine Wahl offen stand, und er sich mit Willkühr zu dem entschloss, was er ausführt, so sind die alten plastischen Figuren unschuldig; — sie handeln aus diesem Charakter, diesem Pathos, weil sie gerade dieser Charakter, dieses Pathos sind; da ist keine Unentschlossenheit und keine Wahl. Das eben ist die Stärke der grossen Charaktere, das sie nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das *sind*, was sie wollen und vollbringen. Sie sind das, was sie sind und ewig dies, und das ist ihre Grösse. — Es ist die Ehre der grossen Charaktere schuldig zu sein.» (Jfr *Klein:* Gesch. d. Drama's, p. 387 ff.)

hafva ofvan anfört, att Hegel antager, att de allmänna makternas *abstrakta* idealitet är den egentliga principen för dessa makters omsättnings*process* till konkret realitet och verldslig företeelse. För öfrigt är densamma omedelbart gifven i och med den *absoluta* processen såsom sådan, hvilken är det egentliga τὸ ὄν i den Hegelska verlden. Men hvarför blir denna process en *disharmonisk* tragisk? Svaret är påtagligt: derföre att den går från det abstrakta till det konkreta, hvilket senare såsom sådant är *motsats* mot allt annat (konkret eller abstrakt vara). Således: när de eviga makterna, de berättigade intressena, såsom familjekärlek, patriotism, taga individuel gestalt i en menniska, så är en sådan pathosfyld menniska omedelbart och oundvikligen hemfallen åt tragisk kollision med en annan makt, ett annat intresse, som likaledes individualiserat sig i en eller flere andra menniskor*). — Vischer delar väsendtligen samma åsigt, ehuru något modifierad. Han ser nemligen den disharmoniska principen icke blott i sjelfva individualiteten utan äfven i den absoluta rörelsen såsom sådan, hvilken naturligen "för med sig en ständig motsats mellan det fria framåtskridandet och det nödvändigt bestående, det ungdomliga och det hämmande" (I. § 136). Denna motsats kan nu falla antingen inom *ett* eller inom *två* subjekter. Det senare är den renaste formen.

Den första och yttersta förutsättning, hvarpå den Hegel-Vischerska läran om den sedliga konfliktens tragik hvilar, är tänkbarheten af en *absolut* process. Men denna förutsättning är orimlig, emedan en absolut process är en contradictio in adjecto. Antingen är nemligen processen, såsom absolut, i hvarje ögonblick afslutad och fulländad, men då är han ingen *process;* eller ock är han

*) Detta upphäfves naturligtvis icke af de *Hegels* yttranden, hvari det heter, att den tragiske personen *sjelf* skapar sitt öde (jfr t. ex. Aesthet. III. p. 366), emedan dessa yttranden icke stå i något *vetenskapligt* (konsequent) sammanhang för förutsättningarne för det hela.

icke afslutad utan blott *relativt* fulländad, men då är han icke mer *absolut*. Den andra förutsättningen är den, att fullt bestämdt (konkret) vara är negativt vara eller *motsats* mot allt annat ("determinatio est negatio"). Denna förutsättning är äfven orimlig och oberättigad, emedan det, som är fullt bestämdt, icke kan tänkas vara detta genom att negera sina bestämningar utan tvärtom. Det som är fullt bestämdt eller individuelt (omni modo determinatum), är eo ipso *all*sidigt (och icke *en*sidigt, såsom Hegel och Vischer förmena). Om derföre ett subjekt, en mensklig individ, till *hela* sitt väsende är bestämdt af ett berättigadt motiv, så kan det icke derföre vara ensidigt och deraf ådraga sig någon tragisk skuld.

Denna anmärkning gäller i första hand Hegel. Hvad särskildt beträffar Vischers resonnementer om den sedliga ideens absoluta rörelse och den derigenom uppkommande motsatsen mellan det varande och det blifvande, så kunna de visserligen sägas hafva sin giltighet — om man nemligen i dem inlägger en annan mening än den, som är och måste vara pantheistens. Man måste då, enligt vårt förmenande, säga, att det icke är den sedliga *ideens* utan *menniskans* lif, som är relativt varande och relativt blifvande, och då all utveckling måste tänkas innebära, att något relativt outveckladt finnes hos menniskan, eller med andra ord att hennes väsende icke i någon punkt af utvecklingsserien är *fullt* adeqvat uttryckt i hennes fenomenella existens, så är det klart, att, om en person på ett visst stadium liksom vill afbryta utvecklingen och fasthålla det der förverkligade såsom det högsta, hvad han sålunda fixerar, är enhet af något *förnuftigt* (väsendtligt och nödvändigt) och något *sinnligt* (oväsendtligt och tillfälligt). Men genom att upptaga det senare momentet till lika dignitet med det förra, eller med andra ord genom att sätta det sinnliga högre än det förnuft, som ännu visserligen är outveckladt, men som dock, såsom förnuft, är absolut berättigadt, kommer han

naturligen i konflikt med detta; och då är det uppenbart, såsom det synes oss, att konflikten eger rum mellan en relativt oberättigad och en absolut berättigad makt. Endast under denna förutsättning är den menskliga utvecklingen tragisk. Vischer deremot synes antaga, att utvecklingen såsom sådan är tragisk. Det är klart, att vi äfven antaga, att den menskliga utvecklingen kan vara tragisk, när de, som föra den nya tidens talan, gå utöfver sitt förnuftiga mått och derigenom råka i kollision med den harmoni, som är gifven genom väsendet; men detta beror på menniskans egen sjelfmakt och är på intet sätt nödvändigt fordradt af utvecklingens begrepp eller af sjelfva väsendet, som utvecklas. Deremot måste pantheismen, så vidt den vill vara koseqvent (d. v. s. vetenskaplig) antaga och fasthålla, att den menskliga utvecklingen såsom sådan är tragisk, ty det verkliga är det förnuftiga (emedan det är satt af ideen), och såsom sådant är det berättigadt, men den absoluta processen ger dock det blifvande en "högre rätt", och deraf uppstår med nödvändighet den berättigade konflikten, hvarigenom den sedliga ideens inre och ursprungliga motsägelser objektivera sig i verldshistorien. Detta är fullt konseqvent. Det är äfven på grund af denna konseqvens som Hegel uppstält sin bekanta uppfattning af den antika tragedien, och Vischer framhållit den sedliga konflikten såsom den högsta formen af det tragiska. De hafva båda, med ett ord, af sina pantheistiska förutsättningar tvungits att identifiera sed och sedlighet, ehuru de derigenom gifvit båda en falsk betydelse. Om sedlighet är likbetydande med sed (historisk rätt), så är det som är (under en utveckling) lag för det, som bör vara, hvilket är orimligt, emedan lagen då skulle upphäfvas genom sitt förverkligande, hvilket är otänkbart. Dessutom är det, som är under en utvecklingsprocess, enhet af vara och icke-vara, men all utveckling tenderar att upphäfva det icke varande, eller med andra ord att förverkliga det varande (väsendet i

allt), och då kan icke det icke-varande vara lag för utvecklingen. Dessa svårigheter följa af pantheismens empiristiska förutsättningar med nödvändighet; och de äro så påfallande, att de icke kunna likgiltigt förbigås eller undanskjutas. Detta märker man äfven lätt hos både Hegel och Vischer. Den senare säger på ett ställe, att det icke är genom det förnuftiga innehållet eller genom de sedliga ideerna som den tragiska kollisionen väckes till lif; men ändå har denna sin innersta rot i sedlighetens idé, som ursprungligen är relativt abstrakt och overklig och derföre måste förverkliga sig genom en process, hvari den sätter det konkreta (den individuella karakteren) såsom sin tillfälliga manifestationsform, och då determinatio est negatio, så är motsägelsen och kollisionen omedelbart gifven! Det torde vara lätt insedt, att Vischer begått ett fel, hvartill Hegel icke gjort sig skyldig, när han talar om den enkla skulden såsom en särskild form af det tragiskas manifestation; ty all handling måste tänkas innebära ett förhållande mellan två eller flere subjekter, och då dessa äfven genom sin individualitet med nödvändighet äro ensidiga, så blir deraf omedelbart en sedlig konflikt. Likaledes är det ett fel att från pantheistisk ståndpunkt — enligt Vischers förmenande den enda berättigade - tala om en inre konflikt inom *ett* subjekt, ty såsom individuelt är det ensidigt (och icke i något afseende mångsidigt), och det kan icke, såsom Vischer sjelf säger, omfatta mer än ett pathos. Men ändock skall det slitas mellan två, som äro berättigade, och af hvilka det måste välja det ena och kränka det andra. Vi föreställa oss, att Vischer just med anledning häraf ansett den sedliga konflikten mellan två subjekter såsom den högre formen.

Det sätt, hvarpå Vischer söker försvara sin theori, är högst egendomligt. Han säger nemligen, att den menskliga utvecklingen icke kan föras framåt utan omstörtning af det bestående. Detta är sannt. Men huru det skall

kunna göras begripligt, att utvecklingens eget väsende kan fordra, att denna omstörtning skall träffa något, som är i sig positivt berättigadt, och att det tragiska skall ligga i denna sönderslitande disharmoni, förmå vi icke inse. Om det är väsendet, som vi menniskor utveckla för oss, så föra vi naturligen utvecklingen tillbaka och icke framåt, om vi omstörta, hvad som af väsendet är förverkligadt. Hela menniskans historia blir således ett evigt Sisyfus-arbete, enligt Vischers principer. När hon gör sina djerfvaste kraftansträngningar för att komma fram, så för hon sig sjelf lika mycket tillbaka. Detta är den tragiska ironien! Det förakt, som Vischer tyckes hysa för dessa "förmedlare", som i sin kamp för det menskligas rätt veta att iakttaga det mått, som är gifvet af det menskliga väsendet sjelft, är visserligen från synpunkten af hans principer konseqvent och förklarligt, men det är icke desto mindre oberättigadt. Härom torde, på vetenskapens nuvarande ståndpunkt, meningarne icke vara delade.

Om vi i korthet sammanfatta, hvad vi ofvan anfört om den tragiska kollisionens förklaring, enligt Hegel och Vischer, så kunna vi säga, att de resonnementer, som dessa tänkare föra, i allmänhet rätt återgifva de yttre konturerna af det tragiska lifvet, men deremot förfela dess inre grund och väsende. Det *synes* vara slumpen, som spelar under i "det tragiska såsom universi lag", men det är dock icke så, och det kan icke vara så, från pantheistisk synpunkt åtminstone; — det synes vidare vara subjektets ändliga inskränkthet och ofria temperament, som med *nödvändighet* skapar "den enkla skuldens tragiska", men det är dock icke så, emedan menniskan både kan och bör konformera sin naturel efter sitt förnuft, eller med andra ord emedan den sinnliga totaliteten i verlden blott är solliciterande, men icke necessiterande den viljande och handlande menniskan, och emedan menniskan både kan och bör vara individuelt, det är: till hela sitt

jag (således *all*sidigt och icke *en*sidigt) bestämd af de sedliga makterna; — och det synes slutligen vara två eller flere *sedliga* makter, som kollidera med hvarandra, antingen inom ett subjekt (Orestes, Hamlet), eller inom två (Kreon och Antigone); men det är dock icke så, emedan det sedliga icke kan tänkas vara en *sjelf*motsägelse, och emedan konflikten kan förklaras på annat sätt, nemligen genom *sedens* inre motsägelser och genom subjektets fasthållande af så väl det oberättigade som det berättigade deri, hvilket fasthållande alltid i sista hand beror på ett *fritt* val, emedan ingenting finnes, som *tvingar* menniskan att akta högre, hvad seden bjuder, än hvad hennes *väsende* (sedlighetens idé) bjuder eller förbinder henne till*). Hvad särskildt beträffar Antigone och Kreon och den tragiska konflikten mellan dessa (eller de makter, som de representera), så behöfver man icke vara skarpsinnig för att inse, att båda i handlingen inlägga rent *subjektiva* momenter, och att kollisionen just genom dessa blir verkligt tragisk (jfr Böckh.: "Üb. Antigone" I. p. 160—165, Klein: a. st. p. 388, samt Vischer I. p. 317, hvilken medgifver, att Kreon ledes af orena motiver, att han lemnar sin besinning derhän o. s. v.).

Det återstår oss närmast att äfven i korthet påpeka, huru Hegel och Vischer (och med dem alla den pantheistiska esthetikens anhängare) förklara den tragiska disharmoniens upplösning och återgång till harmoni, eller med andra ord *den tragiska försoningen.* Den beskrifning, som båda gifva af den tragiska processens slut, är i hög grad fängslande (jfr Hegel III. ss. 532, 53 f. Vischer I. § 145 f.) och utan tvifvel äfven i allt vä-

*) För att intet missförstånd må ega rum, upprepa vi ännu en gång, att så väl *Hegel* som *Vischer* ofta tala om individens sjelfmakt öfver sitt öde, o. s. v.; och att de således väl kunna sägas *fordra*, att menniskan skall anses såsom den yttersta principen till den tragiska *processen:* men då de icke kunna fatta individualiteten på annat sätt än såsom en blott *sinnlig* bestämning, och då menniskan enligt deras åsigt icke är någon substantiel enhet, så leda deras resonnementer till orimliga resultater.

sendtligt träffande den omedelbara verklighetens allmänna drag*). För att icke onödigtvis inveckla oss i vidlyftigheter, nämna vi blott, att såväl Hegel som Vischer fatta den tragiska försoningen såsom ett väsendtligen *positivt* moment, hvarigenom den ursprungliga enheten och harmonien inom den sedliga verlden, de berättigade makternas complex, med nödvändighet återställes genom denna sjelf. Men huru är denna reaktion ur de pantheistiska principerna *förklarlig?* Detta är hufvudfrågan här. Om den *yttersta* grunden till den tragiska kollisionen var den absoluta processen i verlden, eller, närmare bestämdt, de berättigade makternas omsättningsprocess från abstrakt idealitet till konkret (individuel) realitet i verlden, så är äfven samma process (såsom dubbel negation) den yttersta grunden till den tragiska försoningen — alldeles på samma sätt som hos Solger. Det individuella är genom sitt eget begrepp en negation af det allmänna (man må nu kalla detta senare idé eller sedlig makt eller berättigadt intresse o. s. v.) och såsom sådant både berättigadt, nemligen såsom verkligt, och oberättigadt, emedan det såsom verkligt är *motsatt* den overkliga ideen. För att processen derföre skall kunna gå vidare (eg. återkomma till utgångspunkten), är en negation af negationen nödvändig. Detta är den dialektiska methoden, objektiverad i verldshistorien. — Men om denna dubbla negation gäller, hvad vi ofvan antydt om Solgers resonnement om det gudomligas manifestation i det skönas — förintelse. Resultatet blir ingenting annat än det rena varat, det är ett *abstrakt begrepp*, och af detta har man att hemta tröst och lyftning vid "det storas och ädlas" undergång Vi förneka icke, att Hegel och Vischer säga, att det blott är den *ensidiga* individualiteten, som upphäfves, och att den försonade och renade upptages i det evigas krets

*) Vi skola i det följande återkomma härtill, liksom äfven till andra punkter af bådas framställning.

men detta är blott ett ovetenskapligt utbrott af den sunda känslan. Individualitet är i allt ensidighet, enligt dessa tänkare, och icke-ensidighet är icke-individualitet. Man kan äfven säga, att den tragiska försoningen består i sjelfva medvetandet af den absoluta processens ostörda fortgång: ehuru denna i sjelfva verket är en återgång från det konkreta till det abstrakta. Men då hela denna ῥοή är otänkbar, så upplöser sig hela deduktionen i en motsägelse*). Något annat bör man icke heller förvänta, när Vischer sjelf förklarar, att det sublima, som i sin högsta form är det tragiska, är en — motsägelse (I. § 84). Vi hänvisa för öfrigt till Ljunggrens förträffliga anmärkning: Esth. System. II. p. 115.

Vi hafva härmed i korthet sökt visa, att man med pantheistiska förutsättningar, sådana som Hegels och Vischers, icke, utan att upphäfva tankelagarne, kan komma till någon klarhet vare sig öfver den harmoni, som måste tänkas såsom utgångspunkt och förutsättning för allt tragiskt, eller öfver möjligheten af denna harmonis öfvergång till disharmoni (tragisk kollision), eller slutligen öfver möjligheten af disharmoniens återgång till harmoni (tragisk försoning)**). Då nu de pantheistiska förutsättningarne ytterst äro, att det sjelfständigt varande är *abstrakt* och *process*, så synes det vara påtagligt, att vetenskapen måste, för att komma till mera tillfredsställande resultater i den rationella förklaringen af det tragiska lifvet, upphäfva antingen den ena eller båda dessa förutsättningar och i stället angifva andra principer. Vi skola äfven finna att försök härmed göras af Zeising och Carriere. Men in-

*) De pantheistiska föreställningarne om det tragiska förloppet återfinna vi äfven hos *Köstlin* och *Eckardt*, oaktadt båda opponera sig mot all pantheism (jfr *Köstlin:* Aesth. 1. p .246. *Eckardt*: «Vorschule d. Aesth. II. p. 393).

**) Härvid hafva vi visserligen icke alltid strängt skilt mellan sjelfva den empiriska *uppfattningen* och den rationella *förklaringen*, men detta har sin orsak deri, att båda för all konseqvent pantheism måste tänkas sammanfalla till ett (jfr *Vischer* I. § 7).

nan vi öfvergå till dessa, vilja vi fästa vår uppmärksamhet vid några forskare, som på sätt och vis kunna anses såsom deras föregångare — åtminstone i den empiriska analysen af de företeelser, hvarmed vi här sysselsätta oss, på hvilken analys sjelfva uppfattningen af problemet, liksom äfven dess lösning, naturligen i väsendtlig mån måste tänkas bero.

Om man inom den esthetiska vetenskapen vill söka ett annat uppslag till fattningen och förklaringen af de tragiska företeelserna, så finner man ett sådant gifvet redan hos Aristoteles, hvilkens stora förtjenster om problemets behandling ännu i dag omtalas med en odelad beundran, oaktadt de lärde oupphörligt tvistat om, hvari dessa förtjenster egentligen kunnat bestå. — Vi kunna naturligen icke här på något sätt företaga oss att reda den trassliga härfvan af sinnrika och icke-sinnrika utläggningar, som den nyare tidens kommentatorer (hvilkas antal är legio) spunnit kring den store Stagiritens lära om diktkonsten, utan vi måste inskränka oss till en kort, och i viss mening dogmatisk, framställning af vår egen uppfattning *).

Det första man finner, när man jemför Aristoteles' resonnementer med den pantheistiska esthetikens, är, att sjelfva *synpunkten* för betraktelsen är en annan och med den omedelbara erfarenheten närmare öfverensstämmande. Om Hegel och Vischer, såsom vi sett, hufvudsakligen fästa sig vid de *allmänna* makterna — på hvilkas ståndpunkt den menskliga *individen* icke kan tänkas vara verklig — och direkte ur *deras* väsende söka förklara det tragiska förloppet **); så utgår deremot Aristoteles från den menskliga individen, kring hvilken den tragiska hand-

*) Någon torde möjligen finna det mindre lämpligt att vi först betraktat den moderna pantheismen och sedan öfvergått till *Aristoteles*, men grunden till detta förfarande skall, såsom vi hoppas, blifva klar genom det följande.

**) Jfr *Köstlin* I. p. 277.

lingen vänder sig såsom kring sin medelpunkt, eller med andra ord från hvilken handlingen utgår, och till hvilken den återvänder i sina följder. Någon *direkt* deduktion af det tragiska förloppet ur en *öfver* menniskan stående princip kommer således icke hos honom i fråga, ehuru dermed icke är sagdt, att han blott ur *menniskan* förklarar, eller måhända bättre: antager en förklaring vara möjlig af detsamma.

Hvad först och främst beträffar den tragiska handlingens formella bestämningar, så heter det, att handlingen skall *inom sig vara afslutad* (hafva början, midt och slut — Poët. C. VII; eller bestå af inveckling och upplösning — a. st. C. XVIII) samt vara ett strängt *systematiskt och organiskt helt* (a. st. C. VIII). Såsom sådan skall den uppbäras af en individ, som helst bör stå på höjden af mensklig makt och fullkomlighet i det yttre: han bör "åtnjuta ett stort anseende och en stor lycka, såsom Oedipus och Thyestes och andra framstående män af sådana slägter (C. XIII), och äfven till sin inre menniska vara utmärkt *genom storheten af sin formella kraft* (till godt eller ondt: C. XV; XVIII). Detta uttrycker den fordran, som den nyare esthetiken äfven med bestämdhet framhåller, nemligen att den tragiska personligheten skall vara en *sublim* natur. Att Aristoteles icke tänkt på något *sedligt ideal* (såsom några antagit — senast Susemihl), framgår tydligt af Cap. XIII. XVIII. (jfr Bohtz, a. st. p. 157 f.) För att en så beskaffad personlighet skall kunna blifva tragisk, fordras nu, enligt Aristoteles, att han först och främst skall vara bestämd af ett *harmoniskt* förhållande till andra personligheter. Det heter nemligen (Poët. C. XIV. 4), att "en handling kan tänkas ega rum mellan fiender, eller mellan vänner, eller mellan för hvarandra likgiltiga personer; men om en fiende dödar sin fiende, eller om indifferenta personer döda hvarandra så ligger deri ingenting tragiskt; men om de förstörande lidelserna utbryta i sådana förhållanden, *hvilkas*

väsende är kärlek, d. v. s. om en broder dödar sin broder, eller en son sin fader o. s. v., eller har för afsigt att göra det, eller ock gör något i samma stil — sådana ämnen bör skalden välja". Härmed är nu icke allenast klart och bestämdt uttaladt, att det tragiska förutsätter verkligheten af en harmoni i (mennisko-)verlden, utan det är tillika angifvet, att den sublime (l. formelt store) individen för det andra skall genom den förstörande lidelsen låta hänföra sig att negera eller upphäfva den harmoni, som bestämmer honom, och således *sjelf* inveckla sig i kollision. Härvid kan han med afseende på ändamålet eller *afsigten* med sitt handlande vara så väl sedligt berättigad som oberättigad (jfr Poët. C. XV. XVIII). Den i (yttre) handling objektiverade lidelsen är den ἁμαρτία, hvarom Aristoteles talar i Poët. C. XIII. Denna kan vara antingen *medvetet utförd*, såsom t. ex. i Euripides' Medea (C. XIV. 6); *omedvetet utförd*, såsom t. ex. i Sofokles' Oedipus; eller *omedvetet tillämnad, men i tid förekommen* (genom upptäckten eller igenkännandet). Den omedvetet utförda handlingen anser Aristoteles vara mest poetisk, emedan genom den allt μιαρόν aflägsnas. Detta har dock, såsom man lätt kan finna, ingen objektiv nödvändighet, utan är snarare rent förkastligt, emedan det tragiska förloppet derigenom får sken af att vara något rent fatalistiskt och dessutom blir något mera pinsamt och vidrigt än verkligen tragiskt*). Dessutom är lidelsen eller sjelfva det subjektiva momentet såsom sådant aldrig något omedvetet; och just genom detta moments närvaro i handlingen blir denna tragisk.

Genom den tragiska kollisionen är nu vidare hand-

*) För öfrigt våga vi — oaktadt *Bayers* protest — påstå, att Aristoteles icke sett, hvad som i Sofokles' Oedipus är den verkligen medvetna, och derföre sannt *tragiska*, skulden. Denna utvecklas (såsom *O. Müller* och *Zeising* påvisat) i sjelfva tragedien och icke före densamma. Om *Stahr* anmärker såsom något orimligt, att *Aristoteles* kunnat missförstå *Sofokles*, så fästa vi blott uppmärksamheten på, att han äfven missförstod sin *lärare, Plato*.

lingen blott förd till sin vändpunkt. Dess förra hälft: tillknytningen (δέσις), som enligt Aristoteles mycket väl kan falla utom (före) den *efterbildade* handlingen eller sjelfva tragedien, är härmed utspelad, men den andra återstår: upplösningen (λύσις) är lika nödvändig, för att handlingen skall blifva ett systematiskt och organiskt *helt*. Om nemligen den harmoni, som genom kollisionen upphäfves, verkligen är en väsendtlig bestämning från formel eller esthetisk synpunkt, så måste den alltid på något sätt återtaga sin rätt eller reagera mot den handlande individen, så att det tragiska förloppet leder öfver till ett resultat, *som är motsatt det med handlingen åsyftade*. Deri består egentligen den tragiska ödesomvexlingen (περιπέτεια) hvari äfven det plötsliga och oförmodade (τὸ θαυμαστόν) ingår såsom ett moment, emedan allt plötsligt är synnerligt egnadt att väcka medlidande och fruktan, så snart det nemligen synes stå i ett nödvändigt eller sannolikt kausalsammanhang med något föregående (Poët. C. IX. 11—12). Om nu detta är ödesomvexlingens begrepp, så är det klart, att till densamma gifves två principer, om vi så få uttrycka oss, nemligen en *subjektiv:* den handlande individen sjelf (hans ἦθος och διάνοια och hans ἁμαρτία — jfr a. st. C. VI; X; XIII; XVIII), och en *objektiv*: den ursprungliga harmonien, som bestämmer allt menskligt lif*). Detta har Aristoteles emellertid icke närmare utvecklat. Hvad han upprepade gånger framhåller, är, att den tragiske personen bör till sin sinnliga existens gå under genom ödesomvexlingen. Det egentliga skälet härtill kan icke vara något annat, än den för den grekiske tänkaren så nära till hands liggande fordran, att så väl harmoniens upplösning som harmoniens återställelse i verlden skulle objektiveras i det *yttre* förloppet af handlingen. Föreställnin-

*) Denna harmoni, *objektiverad* såsom en yttre makt, är just sjelfva *Ödet* i den antika verlden.

gen om en rent inre och subjektiv försoning var icke med den antika bildningen gifven.

Man kan, om man så vill, kalla den tragiska handlingens upplösning, hvarigenom den ursprungliga harmonien blir verklig igen, för en *κάθαρσις* i objektiv mening (jfr Goethe och Zeising), ehuru Aristoteles väl aldrig i denna mening begagnade det så mycket omtvistade uttrycket. Han fattade det tvärtom i rent subjektiv betydelse, eller såsom betecknande en genom den efterbildade handlingen slutligen åstadkommen harmoni i åskådarens inre verld. Om försoningen i det objektiva förloppet uttrycker sig Zimmermann på följande sätt, dermed enligt vårt förmenande fullkomligt riktigt återgifvande Aristoteles' åskådning: "es ist das Weltgesetz, das uns hier in der Handlung der Tragödie anschaulich werden soll, das zugleich den höchsten Zweck und das innerste Wesen alles Seins und Werdens ausspricht und im kleinen Mikrokosmos einer "abgeschlossenen Handlung" uns das lebendige Bild des in sich versöhnten und vollendeten Weltalls bietet." Detta måste naturligen ses från *esthetisk* synpunkt (jfr Zimmermann Aesth. I. p. 84; 105), hvilket med andra ord vill säga, att tragediens sista och egentliga uppgift — "slutändamålet är öfverallt hufvudsaken", Poët. C. VI. — är, att i en handlingsbild uppvisa, att tillvarelsen ursprungligen är ett *harmoniskt* helt.

Vi hafva härmed i några få ord antydt, huru den tragiska handlingen, enligt Aristoteles' uppfattning, *är* — hvilket är det första i begreppet, ehuru det är det sista eller sjelfva resultatet af hans empiriska undersökning. Det skulle återstå oss att äfven påpeka, huru den tragiska handlingen *verkar* på det åskådande subjektet, men då detta egentligen är en sekundär fråga, som ligger utom den uppgift, vi här för oss uppstält, så lemna vi densamma derhän med hänvisande till några i noten upptagna flyktiga anmärkningar*).

*) Enligt *Zellers* uppgift (Phil. d. Griech. II. 2. p. 613. n. 3) skulle de gamle (*Aristoxenus, Jamblichus, Proclus* m. fl.) hafva fattat

Redan den ytligaste betraktelse bör kunna finna den skilnad, som eger rum mellan den pantheistiskt-spekulativa esthetikens och Aristoteles' åskådning eller uppfattning af det tragiskas natur och väsende. Ty oak-

---

κάθαρσις såsom en med lust förbunden öfvergång af de disharmoniska (orena) känslorna till harmoniska (jfr Poët. C. XIV. 2). I nyare tider antogo, såsom bekant, fransmännen, att sjelfva *väckelsen* af medlidande och fruktan eller med andra ord sjelfva *närvaron* af dessa känslor i själen skulle ur denna omedelbart förjaga «hvardagslifvets dunster». *Lessings* kritik häraf är bekant, liksom äfven hans egen uppfattning, enligt hvilken katharsis «in nichts anderm beruhet, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Vertigkeiten.» Denna *ethiska* uppfattning har varit af många antagen, men har blifvit, såsom oriktig, förkastad af *Zeller* och *Zimmermann*. I någon mån påminnande om fransmännens tolkning är *Weils* och *Bernays'* s. k. «fysiologiska» förklaring, hvilken skarpt kriticeras af *Klein* (Gesch. d. Drama's I. p. 20 f., 70.). *Susemihl* synes taga densamma i försvar — ehuru något sublimerad — och detta väl icke utan skäl, så vidt man betraktar katharsis såsom *verkan*, ty såsom sådan betecknar den alltid en frihet från störande inflytelser, eller positivt: ett harmoniskt själstillstånd förenadt med lust; — men betraktar man katharsis till sin *grund*, så gör man, enligt vårt förmenande, lika orätt uti att tala om den *konstnärliga* väckelsen af medlidande och fruktan (*Lessing*, *Zeller*, *Stahr*, *Vischer*, m. fl.) som att tala om en fysiologisk funktion eller om «det allmänna menniskoödet»: «das Aufgehenlassen des eigenen kleinen Leides in dem Leiden der ganzen Menschheit» o. s. v. (*Biese*, *Ljunggren*, *Susemihl*). Först och främst är känslornas *väckelse* (om än konstnärlig) ännu icke deras *rening* — ty antingen väckas *rena* känslor, och då är ingen rening tänkbar af *dessa* och dylika känslor (τῶν τοιούτων παθημάτων), eller också väckas *orena*, men då måste reningen tänkas vara något *annat* än väckelsen; för det andra är icke den kroppsliga irritationen tänkbar såsom grund till en *själs*rening; och slutligen är det vanliga vädjandet till det allmänna menniskoödet endast en fras, hvars inre orimligheter lätt falla i ögonen, om man betänker, att den tragiska katharsis derigenom egentligen blir blott negativ eller närmast sammanfallande med (en aftvungen) resignation; hvarmed den positiva *lusten* (ἡδονή) synes vara oförklarlig.

Men — torde någon fråga — huru skall man ur den disharmoniska mångfalden af förklaringsförsök och förslagsmeningar kunna utleta den rätta tolkningen? Härpå svara vi — ehuru vi här icke kunna närmare motivera vår åsigt — att om den objektiva försoningen i det tragiska förloppet icke är något annat än återställelsen af den objektiva harmonien inom lifvets olika sferer (jfr *Zimmermann* p. 104), så kan den subjektiva försoningen, den Aristoteliska κάθαρσις, icke vara något annat än reflexen af denna harmoni upptagen i (det åskådande) subjektet, eller med andra ord denna samma harmoni tänkt såsom bestämmande subjektets *inre* verld.

Att så väl väckelsen af medlidande och fruktan som reningen af dessa känslor, enligt *Aristoteles*, kan åstadkommas (i tragedien nemligen) på tvenne olika sätt, kunna vi icke heller här påvisa. Det ligger för öfrigt icke inom vår här förelagda uppgift.

tadt de många skenbara likheterna i ord och uttryck, är det påtagligt, att, såsom vi ofvan (p. 355) antydt, först och främst sjelfva synpunkten för betraktelsen är en annan. Hos Aristoteles är det icke mera den ursprungligen abstrakta *ideens* individualisations-kamp, utan det är *menniskans* handling (eller lif — båda uttrycken beteckna ett och detsamma), från esthetisk synpunkt betraktad i ett visst förhållande till den nödvändiga harmonien ("måttet och ordningen") i verlden, som är det egentligen tragiska. Härmed är angifvet, att det tragiska är ett *esthetiskt* och icke ett kosmologiskt eller ett ethiskt begrepp*). För det andra är den harmoni, hvarifrån den tragiska utvecklingen utgår, icke någon "abstrakt idealitet" eller någon harmoni blott och bart inom "den sedliga ideen", utan det är en i *denna* verld verklig harmoni mellan den handlande individen och andra väsenden (: andra individer och högre makter), som genom den tragiska processen upplöses. Vidare är, för det tredje, den tragiska kollisionen, enligt Aristoteles, icke *en* nakts motsägelse *med sig sjelf*, utan en kamp mellan två (eller flere), hvilka icke båda (eller alla) äro (sedligt) berättigade, utan af hvilka alltid *en* (genom ett "stort fel") är oberättigad och i följd deraf hemfallen åt ödesomvexling och undergång.

Men om denna skiljaktighet i åsigterna erkännes, så återstår det dock att visa, att Aristoteles' uppfattning, om än icke i allt tillfredsställande, likväl närmare träffar den omedelbara verkligheten. Detta erkänna vi äfven, men anse oss icke på detta ställe behöfva mer än hänvisa till de allmänna resultater, hvartill den litteraturhistoriska kritiken kommit i detta afseende. För öfrigt gäller det alltid, åtminstone såsom ett negativt bevis, att den pantheistiska uppfattningen och förklaringen hvilar på otänkbara förutsättningar — detta hafva vi ofvan sökt

*) Jfr *Zimmermann* a. st. p. 105.

antyda —; och så vidt icke den omedelbara erfarenheten får förnekas, så lär det vara obestridligt, att menniskan talar om sig såsom ett *jag* och ett *sjelf*, och att hon alltid i sitt lif insätter sitt jag och sitt sjelf såsom en (relativt) *sjelfständig* makt, samt att hon just derföre aldrig på någon annan makt skjuter den *subjektiva* skulden i sina handlingar. — Härom emellertid vidare i det följande!

Men om vi vidare antaga, att äfven detta erkännes, så gör sig dock den frågan gällande, huruvida Aristoteles' uppfattning af den tragiska verkligheten icke lemnar något öfrigt att önska, eller med andra ord huruvida det icke för den empiriska analysen återstår att angifva något, som icke i denna uppfattning funnit sitt uttryck. På en sådan fråga kan svaret icke vara tvifvelaktigt; ty oaktadt Aristoteles var en skarp analytiker, och oaktadt han såsom sådan öfverträffat många af den nyare esthetikens *spekulativa* bearbetare, så har han dock, enligt vårt förmenande, icke fört den empiriska analysen fullständigt till slut. Vi påpeka endast i förbigående, huruledes han icke närmare uppvisat, hvari den *tragiska* skulden egentligen består. Han har blott sagt: om en stor man begår ett stort fel och derigenom bereder sin undergång, så ligger deri något tragiskt, eller ännu mer: om en son dödar sin fader o. s. v., så är detta en tragisk handling; men dermed är dock tydligen icke nog sagdt; ty om man äfven tillägger, att den förstörande lidelsen dervid måttar dödshugget, så har man likväl icke angifvit, huruvida hela denna process är rent *negativ*, eller huruvida i densamma något *positivt* moment ingår, som för den tragiska kollisionen möjligen är nödvändigt*). Den förstörande lidelsen kan vara af oändligt många

*) Jfr härvid *Bayer:* Aesth. II. p. 106, hvilken anmärker såsom en brist, att man ensidigt fasthållit den negativa sidan af den tragiska kollisionen och derföre äfven ensidigt fästat sig vid den tragiska skulden. Härtill blifva vi i tillfälle att återkomma i det följande.

slag; och man kan derföre fråga: är *all* lidelse sådan, att den leder till *tragisk* kollision, eller är det blott ett visst slag? På en sådan fråga lemnar Aristoteles icke något svar *).

Hvad nu närmast beträffar sjelfva den filosofiska eller rationella *förklaringen* af de företeelser, hvilkas empiriska natur Aristoteles likväl så mycket bidragit att afslöja, så kan man säga, att den mångsidige forskaren hvarken pretenderat att gifva eller kunnat gifva en sådan. Det förra finner hvar och en lätt genom att taga kännedom om hans lära om diktkonsten samt öfriga ställen i hans skrifter, som beröra närslägtade frågor. Det senare kan sägas vara erkändt af filosofiens historia, i hvilken man finner bevisadt, att Aristoteles, dels missförstående Platos (visserligen objektiva) idealism och rationalism, dels ensidigt fästande sig vid kosmologiens hufvudproblem, invecklade sig i empirism — med uppslag både till dualism och pantheism — så att han hvarken kunde angifva något verkligen i och för sig sjelfständigt varande eller kunde förklara den omedelbara verkligheten, utan antagande af ett obegripligt complementum possibilitatis. Denna empirism gör det äfven för honom omöjligt att på ett fullt tillfredsställande sätt förklara, hvarföre menniskan i sin verld bestämmes af en harmoni, som hon erkänner för sig vara af *väsendtlig* betydelse, eller hvarföre menniskan blott tillfälligt kan upphäfva denna harmonis *verklighet*, eller hvarföre hon, om hon söker gifva någon nödvändighet åt denna negation af harmonien, alltid slutligen genom sin egen undergång tvingas att bära vittne om, att tillvarelsen ursprungligen är ett harmoniskt helt.

*) *Vischer* begår likväl, enligt vårt förmenande, en uppenbar orättvisa, när han säger, att *Aristoteles* «väl talar om en ἁμαρτία, men icke vidare utvecklar skuldens begrepp.» Hvad innebär då Poët. C. XIV. 4? *Vischer* erkänner äfven sjelf, att detta ställe innehåller «en mycket träffande vink» om de äkta tragiska kollisionerna.

Vi öfvergå nu till att i korthet påpeka, huru en mot pantheismen relativt motsatt riktning inom den moderna vetenskapen, med fasthållande och närmare utförande af de antydningar, som äro gifna i Aristoteles' analytiska undersökningar, behandlat problemet om det tragiskas förklaring. Att vi härvid icke fästa oss vid Corneille, Home m. fl. torde icke behöfva någon förklaring. Hvad Lessing beträffar, så är det bekant, att han i allt väsendtligt delar Aristoteles' uppfattning, ehuruväl han stundom, enligt vårt förmenande, något missförstår sin store mästare*). Men oaktadt vi icke kunna anse hans tolkning af katharsisbegreppet för ofelbar, så förneka vi dock icke på något sätt hans stora förtjenster om vetenskapen. För den strängt filosofiska förklaringen af det tragiska lemna dock Lessings undersökningar föga utbyte — och af lätt förklarliga skäl**). De pretendera aldrig att göra det. Detsamma gäller äfven om A. W. Schlegel, hvilkens förtjenster om vetenskapen likväl äro af en något annan art. Skilnaden mellan det tragiska och det komiska grundar han på skilnaden mellan *allvar* och *skämt* (Vorl. üb. Dramat. K. u. L. I. p. 55) men utvecklar icke närmare något verkligen nytt med afseende på det ifrågavarande problemet.

Bland dem, som föröfrigt bidragit till det tragiskas förklaring, förtjena Böckh och Bohtz en icke ringa uppmärksamhet. Den förre har på ett förträffligt sätt tolkat Antigone, — förebilden för Hegels lära om den tragiska kollisionen — och dervid visat, att båda hufvudpersonerna i handlingen inveckla sig i *tragisk* kollision genom det rent *subjektiva* moment (den brist på mått och besinning), som de *tillägga* till det i och för sig berättigade inne-

*) *Lessing* säger, som bekant, att han anser *Aristoteles'* Poëtik i sitt slag eqvivalent med *Euclides'* elementer i geometrien, och att han icke mera vet, hvad det tragiska är, om han icke får följa *Aristoteles'* lära. Att han likväl icke alltid rätt fattar *Aristoteles'* mening, är erkändt och bevisadt (t. ex. af *Zeller* a. st. p. 612, och *Zimmermann* a. st. p. 105).

**) Jfr *Zimmermann* a. st. p. 201.

håll, som de omfatta*). Väsendtligen samma uppfattning finner man äfven uttalad af Bohtz. Otillfredsställd med den "historiskt-filologiska" esthetiken vill denne försöka att gifva en verkligt filosofisk förklaring af den tragiska verkligheten, men de positiva resultaterna af hans spekulation äro dock icke synnerligen stora. — Han stannar slutligen vid det antagandet, att det gifves en ursprunglig harmoni i tillvarelsen, och att denna harmoni äfven bestämmer den individuella menniskan, hvilken derföre, genom att gå utöfver sin individualitets gränser, kan inveckla sig i disharmoni och tragisk kollision**). Detta är en divergens från Hegel och Vischer, enligt hvilka menniskan kommer i kollision med det nödvändiga (d. ä. det abstrakta), derigenom att hon är individuel eller bunden af sin individualitets skrankor. Vidare antager han, att den ursprungliga harmonien (l. gudomligheten) genom sin reaktion återför individen till sitt mått — hvilket oftast blott kan ske genom upphäfvandet af hans tillvaro i *denna* verld —; men allt detta, som till sina allmänna drag måste anses vara sannt och träffande, saknar dock ett väsendtligt moment, dels i sjelfva den empiriska analysen och dels i den filosofiska förklaringens

---

*) Jfr *Böckh:* Üb. Antigone I. p. 160: «Ungemessenes und leidenschaftliches Streben, welches sich überhebt, führt zum Untergang; der Mensch messe seine Befugniss mit Besonnenheit, dass er nicht aus heftigem Eigenwillen menschliche oder göttliche Rechte überschreite, und zur Busse grosse Schläge erleide: die Vernunft ist das Beste der Glückseligkeit.» *Vischers* anmärkning häremot (Aesth. I. p. 321) beror, enligt vårt förmenande, på ett missförstånd.

**) *Bohtz:* «Die Idee des Tragischen» p. 67 f. — «(Denn) im Anblicke des φθόνος θεῶν wird uns von den begeisterten Dichtern gezeigt, dass der Sterbliche, wenn er die seiner Individualität nothwendigen Grenzen überschreitet, und, dem Gebote göttlichen und menschlichen Rechts Trotz bietend, auch das ihm nicht Erlaubte erreichen will, durch solche Vermessenheit den Zorn der Unsterblichen und damit das eigene Verderben herbeiführt. Die Lehre daher, die bei solchen Anschauungen sich uns aufdrängen muss, kann wesentlich keine andere sein, als die, dass der Sterbliche im Gebrauche aller Dinge das Maass beobachten, besonders aber Scheu und Demuth vor dem Göttlichen hegen, des Unterschieds menschlicher und göttlicher Natur stets eingedenk sein solle.»

nödvändiga giltighet. Hvad beträffar den empiriska analysen, så har Bohtz icke med klarhet framhållit — hvad som äfven saknas hos Aristoteles — den positiva sidan af den tragiska kollisionen, ehuru han flere gånger gör ansatser dertill*). Den tragiska personligheten framstår enligt Bohtz hufvudsakligen såsom en rent negativ och disharmonisk makt i sjelfva kollisionen**); ehuru han äfven måste tänkas på ett väsendtligen annat sätt, utan att derföre kunna ställas under de kategorier, som Hegel och Vischer med sitt ensidiga intresse för det substantiella och sedligt berättigade angifvit. Hvad åter angår den filosofiska förklaringen, så stannar Bohtz vid dogmatiska antaganden. Han uppvisar aldrig ur det sjelfständigt varandes begrepp, huru harmonien kan tänkas ingå såsom en väsendtlig och nödvändig bestämning i lifvet, eller, om den så gör, huru det är tänkbart, att det mänskliga subjektet kan negera denna harmoni, eller med andra ord genom sin *sjelf*makt kan inveckla sig i tragisk kollision. — Vi skola i korthet påpeka, huru dessa frågor uppfattas och besvaras af den riktning inom vetenskapen, hvilken vi ännu icke betraktat, nemligen den s. k. theistiska, men hvilken dock på sätt och vis kan sägas vara antydd och förberedd af de författare, som vi sist omnämnt.

De som närmast tillhöra denna (åtminstone till anspråket) från pantheismen divergerande riktning inom esthetiken, äro, såsom vi nämnt, Zeising och Carriere. Bådas framställning af det tragiska förloppet, sådant detta faktiskt visar sig vara verkligt i verlden, delar icke allenast de förtjenster, som i detta afseende alltid äfven

---

*) Såsom man t. ex. kan se af de i föreg. not anförda. Se för öfrigt a. st. p. 69—83.

**) I sin framställning af *Faust* synes dock *Bohtz* till och med bestämdt vara medveten af den positiva sidan hos den tragiska karakteren. Det heter nemligen: Der Deutsche Magier verliert die Seligkeit nicht deswegen, weil er die Wahrheit wissen will, sondern weil er — — — — — — das eigene Selbst dem Absoluten gleichsetzen will» a. st. p. 80.

måste tillerkännas t. ex. Hegels och Vischers, utan eger äfven andra sådana, hvilka vi i det följande icke skola försumma att begagna oss utaf

Så väl Zeising som Carriere inse, i likhet med alla sina föregångare, att det tragiska förutsätter verkligheten af en harmoni i verlden. Enligt båda är denna harmoni i första hand en harmoni mellan det menskliga jaget och det gudomliga väsendet under olika manifestationsformer. Om vi först fästa oss vid Zeising, så finna vi, att det gudomliga, enligt hans uppfattning, hufvudsakligen på trenne olika sätt manifesterar sig i verlden, nemligen antingen a) såsom allt tillintetgörande makt eller *öde*, b) såsom partikulärt-omfattande företeelse eller *gudomlig institution* (familj, stat, kyrka o. s. v.), eller c) såsom väsende eller *idé:* det varande i allt, som är och blifver.

Med det gudomliga under den första af dessa former synes dock menniskan icke kunna stå i någon harmoni. Det visar sig snarare såsom den rena negationen af allt sjelfständigt lif, med andra ord såsom blind nödvändighet (*ἀνάγκη*). Zeising säger äfven, att denna föreställning om den gudomliga företeelsen är rå och ensidig, ehuru "på intet sätt helt och hållet falsk och förkastlig". Häruti gifva vi honom rätt; men deremot kunna vi icke gilla det sätt, hvarpå han förklarar den innersta betydelsen af det gudomliga under denna form. Genom empiristiska förutsättningar drifves han öfver till ren fatalism, och då han icke vill stanna dervid, så söker han rädda sig med det antagandet, att gudomligheten är absolut *fri*, hvilket antagande dels inom sig är orimligt och dels står i tydlig strid med andra bestämningar, som han tillägger det gudomliga.

Af större intresse är den andra manifestationsformen; *de gudomliga institutionerna*, hvilka närmast motsvara hvad Hegel och Vischer beteckna såsom handlandets allmänna makter, berättigade intressen, sedliga ideer o. s. v. "Det hela," säger Zeising, "visar sig här icke i

skarp motsats mot det enskilda och individuella, utan tvärtom såsom ett sammanknytande och sammanfattande band. Detta band är icke till för att beröfva individen hans frihet, utan tvärtom för att i sig (d. v. s. genom att upptaga honom i sig) bereda honom en ännu högre sådan. Detta är det ursprungliga och förnuftiga ändamålet med alla institutioner, hvilka vi äfven derföre kalla för gudomliga, d. v. s. familjen, staten och kyrkan m. fl.“ Man finner lätt, att häri en alldeles motsatt åsigt mot den Hegel-Vischerska gör sig gällande. De generella och individuella makterna i verlden fattas icke här såsom nödvändiga negationer af hvarandra, eller såsom motsatser, utan de tänkas vara ett ursprungligen harmoniskt helt. — Detta är emellertid ännu blott ett antagande, eller ett erkännande af erfarenheten, som fordrar en närmare förklaring ur det sjelfständigt varande såsom den yttersta grunden.

Hvad beträffar den tredje manifestationsformen, eller det gudomliga såsom idé och *väsende* i det varande och blifvande, så omfattar äfven denna det individuella i menskligheten under sig såsom ett organiskt moment, och skilnaden från den förra formen består endast deri, att harmonien här är rent inre och andlig*).

Om Aristoteles, inseende, att den tragiske individen alltid måste vara bestämd af ett harmoniskt förhållande (Poët. C. XIV. 4), fastställer såsom nödvändigt, att detta förhållande af harmoni upphäfves genom “den förstörande lidelsen“, eller genom “ett stort fel“ (a. st. C. XIII), och om Lessing häruti instämmer, samt om vidare, såsom vi sett, Böckh och Bohtz närmare utveckla den negativa sidan af den tragiska kollisionen — med antydan

*) *Zeising* framställer på ett i någon mån annat *sätt*, än hvad vi ofvan angifvit, sin lära om det tragiska, ehuru det i *sak* icke eger någon skilnad rum. Tragisk, säger han, är den sköna företeelse, som har en hög *objektiv* fullkomlighet men dock i något afseende är behäftad med ofullkomlighet, och som derföre går under för den *absoluta* fullkomligheten. Detta utvecklar han sedan närmare, såsom vi ofvan i texten skola se.

på den positiva — så går Zeising med bestämdhet ännu ett steg längre. Det mänskliga subjektet (det ändliga jaget) kan, säger han, på tvenne olika sätt manifestera sin sublimitet eller sin tendens till det oändliga: antingen kan det, kännande sin ändlighet, i kraft af sin vilja låta sitt jag uppgå i det absoluta och gudomliga och derigenom — således genom sjelfuppoffring — höja sig till det fullkomliga; eller ock kan det vilja låta hela den öfriga sig hämmande verlden uppgå i sig och derigenom — således genom uppoffring af det utom sig varande — *sein Ich zum Absoluten und Unbedingten emporzuschrauben.*" I båda fallen är karakteren sublim, men blott i det senare fallet är sublimiteten sådan, att den kan utveckla sig till tragik. Den tragiska sublimiteten är alltså med ett ord *egoismens sublimitet* (Aesth. Forsch. p. 325). Detta är, i korthet uttryckt, det väsendtliga i Zeisings uppfattning af den tragiska kollisionen: det ändliga jaget har i det dunkla ödet en gräns, hvaröfver det icke kan gå, utan att upphäfva sin egen existens; det är vidare egentligen blott till såsom ett organ för det gudomliga (i sina manifestationer såsom stat, familj, kyrka o. s. v.) och kan således icke, utan att komma i strid eller kolidera med det gudomliga, upphäfva sig sjelft till organismen (enheten i mångfalden af organerna) — man må nu fatta detta såsom objektiveradt i det yttre eller såsom rent inre. I hvilket fall som helst, så är jaget sjelft den subjektiva principen till kollisionen, som således icke har sin direkta orsak i det gudomliga*). — Samma uppfattning delas äfven af Carriere, hvilken synes nästan ordagrannt hafva upptagit Zeisings framställning. Vi anse

*) Man bör fästa sin uppmärksamhet vid, att detta dock mera är ett empiriskt antagande, som i sjelfva verket icke låter förena sig med de rationella principer, som *Zeising* uppställer. — *Zeising* talar väl om en kollision mellan de gudomliga institutionerna, men grunden till denna kollision lägger han icke, i likhet med *Hegel* och *Vischer*, i institutionerna sjelfva, utan i de personligheter, som uppträda såsom deras organer i verlden. J r Aesth. F. p 397.

det derföre onödigt att här af honom särskildt återgifva något, som kan röra sjelfva den empiriska analysen af det tragiska *).

Man finner utan svårighet, att Zeising klart och bestämdt uttalat, hvad som redan blifvit antydt och fordradt af de föregående, nemligen, att den tragiska kollisionen har en negativ och en positiv sida, om vi så få uttrycka oss, eller med andra ord, att den tragiska personligheten måste betraktas både såsom en disharmonisk och en harmonisk makt under utvecklingen af sitt formelt oändliga väsende. Den negativa sidan af kollisionen består deri, att den tragiska personligheten *upphäfver* den harmoni, som i verkligheten bestämmer honom, eller med andra ord deri, att han "*alle sonstigen Manifestationen des Absoluten zu verschlingen oder zu zerstören sucht.*" Vid denna negativitet stannar dock aldrig den verkligt *tragiska* kollisionen, ty den tragiska personligheten tenderar i sjelfva verket icke till negativitet och disharmoni utan till positiv makt och harmoni**). Derföre söker han att sätta sig sjelf såsom den högsta enheten i sin verld genom att underordna allt annat under sig såsom sina organer. Denna position, denna tendens till sjelfvets oberoende af allt annat är visserligen i sjelfva verket en falsk och orimlig, men den har dock skenet af något annat. Der den tragiska personligheten *blott* negerar, der är han egentligen icke tragisk. Den inre motsägelse, som karakteriserar all tragisk företeelse, eller sjelfva förhållandet mellan den objektiva fullkomligheten och ofullkomligheten, har Zeising mycket svårt att kunna utreda utan att sammanblanda den esthetiska betraktelsen med den ethiska. Han kommer slutligen till det resultat, att fullkomligheten är något rent esthetiskt, men att man, när man talar om ofullkomligheten, med nödvändighet

*) Vi påpeka särskildt *Carriere:* Aesth. I. p. 187.

**) Vi skola i det följande blifva i tillfälle att se, att *Zeising* synes vilja frångå sin här uttalade uppfattning.

måste fatta den från ethisk synpunkt (såsom egoism). Hela Zeisings resonnement är högst oklart, hvilket är så mycket mera underligt, som han flere gånger synes vara på den rätta stråten. Han säger: "ofullkomligheten beror alltid på ett öfvermått af kraft eller på bristande sjelfbegränsning" och är såsom sådan en "formel oskönhet". Hvarföre han nödvändigt skall fatta denna oskönhet såsom "osedlighet", för att kunna se densamma såsom ett moment i *det tragiska*, begripa vi icke. Lika obegripligt förefaller oss följande yttrande, som står i närmaste sammanhang med det ifrågavarande: "Då hvarje företeelses objektiva fullkomlighet blott kan vara en relativ, så är den bunden vid ett visst mått och upphör att vara fullkomlighet, när detta mått öfverskrides. Denna ofullkomlighet råkar naturligen (!) icke i strid med den objektiva fullkomligheten utan endast med den absoluta." Från denna motsägelse är Carriere fri (jfr Aesth. I. p. 163). Anledningen till svårigheten anse vi ligga deruti, att Zeising icke klart kan bestämma det tragiskas förhållande till det dynamiskt sublima. En annan svårighet möter äfven Zeising, när han skall bestämma det pathetiska eller det rent tragiska. Han säger nemligen, att det negativa momentet är det egentligen första i den rent tragiske hjeltens —: tendens "er will den Andern nicht gerade etwas entziehen, aber er will ihnen auch nichts lassen oder einräumen, was nach seiner Meinung ihm gehören sollte." Huru vill man förena detta med den satsen, att blott den sublimitet, som "med uppoffring af allt annat utom sig" söker att uppskrufva sitt jag till det absoluta och obetingade", kan blifva tragisk? Visserligen säger Zeising, att negationen öfvergår till en position af det egna jaget, men då felar han obestridligen, när han sätter det negativa momentet icke blott i tiden utan äfven i begreppet före det positiva.

Hvad beträffar "den objektiva fullkomlighetens och ofullkomlighetens uppgående i den absoluta fullkomlighe-

ten“ — hvari Zeising ser sjelfva det tragiskas väsende — så sker detta genom de manifestationsformer af det gudomliga, hvilka vi ofvan omnämnt, nemligen ödet, de gudomliga institutionerna och ideen. Häröfver för Zeising förträffliga resonnementer, på hvilka vi icke kunna inlåta oss, men hvilka för konsthistoriens filosofi äro af en rik betydelse. Hufvudsaken är, att upplösningen synes efficieras af det absoluta, så att vi icke prisgifvas åt den blinda slumpens nyckfulla omkastningar. Det absoluta är icke en förintande makt, säger han, utan den låter, hvad stort är, bestå i sig. “Während sie (die tragische Erscheinung) zu Anfang des Kampfes zum Absoluten sagt: du bist zwar das Absolute, aber Ich will es sein; muss sie am Ende des Kampfes einräumen: Ich bin zwar gross aber doch Nichts gegen das Absolute.“ Detta är, i korthet uttryckt, Zeisings uppfattning af den tragiska processen. Denna uppfattning delas äfven af nästan alla den nyare esthetikens bearbetare. Bayer och Köstlin synas dock tendera till vissa pantheistiska förutsättningar. Deremot äro Zimmermann, Lemcke och Neumann mera bestämda anhängare af hans theori eller af hans uppfattning af sjelfva erfarenhetens företeelser. *) Hvad som hör till systematiseringen af de esthetiska begreppen och faller under det skönas “ideologi“, sysselsätta vi oss icke här med, emedan vi hufvudsakligen hafva att hålla oss till den analytiska betraktelsen.

Sammanfattande det egendomliga i den härmed i motsats mot theorien om den sedliga konfliktens tragik framhållna åskådningen af det tragiska lifvet, kunna vi säga, att den, utgående från förutsättningen af subjektets

*) Jfr *Zimmermann*, «Ueb. das Tragische u. die Tragödie» p. 6; *Lemcke* säger: «der Sturz des kämpfende Erhabenen ist tragisch»; — och *Neumann* definierar det tragiska sålunda: «Der Untergang des grossen Menschen in der Fülle seiner Grösse, wohl gar ringend für diese Grösse in ihm, das ist das Tragische.» Denna definition är dock icke fullt adeqvat, såsom lätt kan inses, och öfverensstämmer ej heller fullt med *Neumanns* närmare utveckling af sin åsigt.

sjelfmakt och det sedligt berättigades enhet, funnit det ursprungligt tragiska *i den sublima personlighetens kamp med och plötsliga, men dock nödvändiga, undergång för det gudomligas, under skilda former i tillvarelsen ingripande, harmoniska makt.* Häruti innefattas de inre momenter af det tragiska, som Zeising angifver, nemligen "fullkomligheten" (d. ä. den *sublima* kraften), "ofullkomligheten" (d. ä. öfvermåttet: "den formella oskönheten" och *disharmonien* i subjektiv och objektiv mening) samt den "absoluta fullkomligheten" (det är det gudomligas *harmoniska* makt).

Det återstår oss nu närmast att se till, om den historiskt gifna theismen lyckats att gifva en tillfredsställande *rationel förklaring* af de företeelser, som den på ofvan angifna sätt, enligt vårt förmenande, i allt väsendtligt riktigt uppfattat.

Vi kommo ofvan till det resultat, att den pantheistiska verldsåskådningen icke på ett tillfredsställande sätt kan lösa denna uppgift. Zeising och Carriere stå på en något annan basis, och båda söka de att rycka den unga vetenskapen om det sköna ur den pantheistiska hvirfvel, hvari den blifvit indragen; men de taga icke steget fullt ut, så vidt vi förstå, och de stanna derföre, äfven de, slutligen i motsägelser. De uppvisa med en obestridligt bindande argumentation, att det sjelfständigt varande icke får fattas såsom *abstrakt.* Man kommer icke till det absoluta genom att abstrahera från det relativa, säger Zeising; och Carriere påpekar, huru allt som är eller tänkes, alltid är eller tänkes såsom *detta* och icke hvarje annat. Men om man måste erkänna, att förklaringen af harmonien i verlden åtminstone icke är a priori omöjliggjord derigenom att det varande fattats såsom positivt bestämdt, så visar det sig likväl vid en närmare betraktelse, att Zeising och Carriere vid utförandet och angifvandet af denna positiva bestämdhet invecklat sig i svårigheter, som i sjelfva verket och strängt taget hafva till

följd, att den tragiska processen icke på ett sannt rationelt eller filosofiskt sätt kan förklaras. Detta skola vi i största korthet söka påvisa.

Enligt Zeising har man att fatta varat såsom a) *det omedelbart identiska* varat, hvari subjekt och objekt äro ett; såsom b) *det sig från sig och inom sig åtskiljande* varat, hvari subjekt och objekt fatta sig såsom relativt motsatta; och såsom c) *det medelbart identiska varat*, hvari subjekt och objekt, trots sin åtskilnad, fatta sig såsom ett och samma vara.

Obestridligt är, att ingen *motsats* mellan subjekt och objekt förefinnes inom det *absoluta* varat, ty motsats innebär alltid negation och relativitet. Man kan således alltid säga, att subjekt och objekt äro *ett;* men dermed är icke stort vunnet. Man kan och måste nemligen alltid fråga: *hvad* är identiteten af subjekt och objekt? — är han — då han naturligen icke kan vara *intet* — subjekt eller objekt eller något tredje (eller annat) i förhållande till dessa? På en sådan fråga svarar Zeisng, att identiteten icke kan vara rent subjekt eller rent objekt, emedan hvarken det ena eller det andra är förutsättningslöst. Det är icke blott objektet, som förutsätter subjektet, utan subjektet förutsätter äfven objektet. Vidare skulle man genom att antaga, att identiteten är rent subjekt, tvingas att återgå till Hegels abstrakta "tanke", hvarur tillvarelsens rikedom icke kan förklaras. Denna argumentation lider af två fel; först och främst förutsätter icke subjektet ett objekt *emot* sig, så vidt det nemligen är rent eller absolut subjekt, emedan all *motsats* mellan förnimmande och förnummet måste, såsom vi ofvan antydt, falla inom det ändliga och icke inom det oändliga medvetandet; för det andra är det ett misstag, att Hegels abstrakta tänka är *rent* subjektivt, emedan det blott är ett abstrakt begrepp och såsom sådant hvarken något absolut eller något förnimmande *väsende* eller subjekt. Ett subjekt, som blott vore förnummet (begrepp)

och icke förnimmande (person), vore naturligen icke mer subjekt utan blott objekt. Men om vi med Zeising antaga, att identiteten icke är subjekt och icke heller objekt, så måste han, såsom ett något, vara *ett annat* än båda — men hvad? På denna fråga svarar Zeising högst otillfredsställande. Den första grundformen eller kategorien (das Sein schlechthin) är, säger han, subjekt *och* objekt (p. 57); men icke båda i deras åtskilnad utan i deras omedelbara icke-åtskilnad (enhet: "Unterschiedslosigkeit"), d. ä. i en form i hvilken subjektiviteten och objektiviteten ännu icke äro, hvad de kunna vara, utan ännu blott såsom outvecklad motsats, såsom rent i sig-vara, såsom blott möjlighet eller potens till utveckling "*im undurchbrochenen Ei verschlossen liegen.*" Detta kan, så vidt vi förstå, icke innebära något annat, än att den rena *potentialiteten* är identiteten af subjekt och objekt, ehuru det är orimligt att tala om "subjekt *och* objekt", så länge ännu båda icke *äro* något bestämdt i förhållande till hvarandra (eller åtskilda: det ena såsom detta från det andra såsom detta), och ehuru det är en uppenbar motsägelse att sätta potentialiteten dels såsom ren *enhet* (identitet), då den ju sjelf är ett moment af en *motsats*, och dels såsom det rena *varat*, då den ju sjelf just är, hvad den är (potentialitet), genom *icke*-varat. Man får visserligen sedan veta, att identiteten är Gud såsom sådan, d. ä. den omedelbara enheten af tänkande och tänkt i sig, eller *absolut sjelfmedvetande*, och att Gud, på detta sätt (i och för sig fattad), är det rent oändliga, på hvilket den ändliga existensens former såsom rum och tid o. s. v. icke hafva någon användning (p. 58), och mot hvilket något *annat* icke kan sättas, emedan det i sig är ἕν καὶ πᾶν; men vid denna rationella uppfattning kan Zeising icke bibehålla sig, så snart han vänder sin uppmärksamhet på det kosmologiska problemet eller problemet om den omedelbara verklighetens förklaring, utan då förledes han af sin empirism att tillägga gudomligheten

bestämningar, som blott hafva något att betyda för det ändliga, nemligen bestämningarne af möjlighet och verklighet, hvilket alltid innebär en negation; hvarföre det oändliga och förutsättningslösa slutligen visar sig vara ett positivt vara — med *negation*, således något ändligt och *relativt*. Härmed är vetenskapen på sätt och vis återförd till Schellings och Hegels spekulation, om än den skilnaden skulle medgifvas ega rum, att det ursprungliga varat icke blott är en *abstrakt enhet* utan ett *konkret* väsende, som är overkligt.

Vi anmärka derföre, för det andra, att Zeising icke blott felat, när han fattat det gudomliga "i sig" såsom ett potentielt vara, utan äfven misstagit sig, när han fattat kausalitetsförhållandet mellan det absoluta och det relativa såsom ett förhållande mellan potentialitet och aktualitet, emedan han dermed upptagit såsom *förutsättningar* för det ändligas förklaring, hvad som sjelft fordrar en förklaring, nemligen tid och process. Det tillhör oss icke här att vidlyftigt påvisa, att ett sådant förfarande är rent empiristiskt och således ofilosofiskt.

Visserligen har den tyska filosofien mycket att berätta om det absolutas objektiverings- och omsättningsprocesser — och detta oaktadt Kants antinomier — men "den om sitt mål medvetna vetenskapen" har icke att uppvisa, huru den ändliga verlden *uppkommit*, utan huru den skall *begripas* (jfr Ribbing: Om pantheismen, p. 93).

Hvad beträffar varat under sin tredje form eller såsom det *medelbart* identiska varat, så är detta enligt Zeising att betrakta såsom det i hvarje ögonblick och dock aldrig uppnådda resultatet af verldshistoriens process. Det sätt, hvarpå Zeising uppfattar och förklarar den menskliga utvecklingen i sin totalitet, står i närmaste öfverensstämmelse med de empiristiska elementerna i hans filosofi. Då han fattat det gudomliga såsom till följe af sitt väsende uppenbarande eller manifesterande sig under tre olika former, så måste han äfven konseqvent hänföra verldsprocessen i sin totalitet på detsamma.

Det naivt enkla sätt, hvarpå Zeising söker visa ifrån sig den anmärkningen, att process och utveckling förutsätta overklighet och ofullkomlighet, och att således ett direkt hänförande af dessa bestämningar på gudomligheten icke är tänkbart, synes oss särskildt förtjena att anföras, emedan det är bevis på halten af den rationalism, d. v. s. den *filosofi*, som genomgår den tyska esthetiken. Han säger, att det fullkomligas begrepp icke från sig utesluter något enda begrepp, icke en gång begreppet af sin motsats (p. 59). Det fullkomliga *måste* således, fortfar han, omfatta det ofullkomliga — dock icke för att låta det bestå jemte sig, utan för att upphäfva det. Detta sker i verldsprocessen, "in dem Gottgeschichte". Huru detta kan förenas med att den ändliga existensens former, såsom rum och tid o. s. v., icke hafva någon användning på gudomligheten (i och för sig), huru det fullkomliga genom sjelfva sitt väsende (såsom fullkomligt) kan i sig intaga det ofullkomliga d. ä. negationen af sig sjelf, och huru man skall förstå, att det fullkomliga detta oaktadt skall hafva till uppgift att upphäfva, hvad som "*måste*" ingå deri —; detta allt är för oss rent obegripligt. Motsägelsen visar sig mest uppenbar, när Zeising säger, att "guds*historien*" är den *aktuelle* guden. Vi hafva ofvan antydt, hvarföre allt tal om en gudomlig (eller absolut) process är orimligt; och vi tillägga här blott, att om den menskliga utvecklingen indrages i hvirfveln af en sådan process, så är det på en gång ute med all annan tragik än — *fatalismens*. Menniskan får då afsäga sig alla svärmiska anspråk på någon sjelfmakt, och *hon* kan då allraminst visa någon sublimitet i sin tendens till det oändliga — ty det är icke hon utan Gudomligheten, som tenderar till verklighet —; och att då tala om att hon skulle försöka "alle sonstigen Manifestationen des Absoluten zu verschlingen oder zu zerstören", eller "sein Ich zum Absoluten und Unbedingten emporzuschrauben", förefaller såsom en lek med ord.

Om vi vända oss till Carriere — den s. k. theistiska esthetikens egentlige målsman — så finna vi, att han med bestämdhet uppfattar den absoluta verlden, hvaraf vår är ett fenomen, såsom ett harmoniskt och organiskt helt af förnuftiga väsenden, eller med andra ord att han angifver gudomligheten såsom en sjelfständig enhet i en mångfald af fullt bestämda eller individuella väsenden (monader). "Åtskilnaden" (det bestämda: ett och detta), säger han, "är icke något blott ytligt, och verlden ej blott ett vågornas spel på substansens haf, utan den gudomliga anden är den ursprungligt individualiserande makten, emedan blott det bestämda varat och tänkat är det verkliga; hvarföre äfven verlden är ett system af lifskrafter." Detta framhåller Carriere på flere olika ställen och i flere olika vändningar. Men jemte den ofvan antydda förutsättningen för möjligheten af det tragiskas rationella förklaring, har Carriere i likhet med alla sina föregångare — och närmast i likhet med Leibnitz — upptagit bestämningar, som med denna förutsättning icke äro fullt förenliga, och som äfven derföre, konseqvent genomförda, leda till andra resultater än de åsyftade. Sålunda heter det hos honom, att enheten i monadernas mångfald är den allt fattande och *viljande* gudomligheten: Gott ist das ewige Wollen seiner selbst; — Thätigkeit, sich selbst setzende und erfassende Thätigkeit ist das Wesen des Seins; — im Sein ist kein Raum für den Tod, sondern es herrscht nur Umvandelung" (jfr Carr. I. p. 22—29). Dessa och dylika uttryck, sammanställda med de hänvisningar till Böhme och Schelling som förekomma, gifva tydligt vid handen, att icke heller Carriere kan tänka sig det absolutas *lif* utan att på samma gång tänka sig detsamma såsom *process*, hvilket icke allenast är principielt oriktigt, såsom redan Zeno bevisade, utan i sina konseqvenser tillintetgörande möjligheten att på ett strängt rationelt sätt genomföra förklaringen af det i erfarenheten (och för oss) gifna tragiska lifvet. Om nem-

ligen så väl den absoluta enheten som alla momenterna af hans mångfald äro relativt overkliga och med anledning deraf stadda i en ständig process (Thätigkeit und Umwandelung), eller med andra ord om de till sitt väsende äro lifs*krafter*, så följer deraf först och främst, att ingen harmoni är tänkbar, som icke tillika är relativ disharmoni — enhetens och mångfaldens momenter stå nemligen icke i fullständig kommunikation med hvarandra, så länge de hafva något att förverkliga vis-à-vis hvarandra — och för det andra, att all rörelse och utveckling i universum, och särskildt i menniskans verld, med nödvändighet måste vara på detta och detta sätt, utan att någon möjlighet gifves för ett annat. Hvart och ett väsendes verksamhet är nemligen under denna förutsättning a priori och med nödvändighet bestämd genom dess individualitet, d. v. s. genom dess allsidiga bestämdhet af alla öfrigas och ytterst af gudomlighetens verksamhet. En spekulation, som konseqvent leder till ett sådant resultat, kan antingen icke rationelt förklara det tragiska lifvet, eller ock är den ett bevis på, att menniskan icke har någon *sjelf*makt och således icke kan inlägga någon sådan i det tragiska. Då det nu är ett onekligt faktum, att menniskan eger en förmåga af val mellan olika bestämnings-grunder, och då hon vidare måste tänkas ega denna förmåga, äfven när hennes utveckling betraktas såsom ett tragiskt lif, så är dermed en bestämd instans gifven mot en sådan filosofi. Ingen vetenskap är till för att förneka den faktiska verkligheten och konstruera en annan verklighet, utan alla vetenskaper hafva den gemensamma uppgiften att i mer eller mindre mån förklara eller uppvisa grunder till hvad som omedelbart är, men icke omedelbart kan genomskådas. Således måste vi antaga, att den nämnda spekulationen lider af några fel. Dessa fel hafva sin grund i den ofvan antydda empirismen, genom hvilken bestämningar, som endast kunna tillkomma det relativa, blifvit tillagda det absoluta. Skil-

naden i detta afseende mellan den pantheistiska och den (historiskt gifna) s. k. theistiska esthetiken reducerar sig i allmänhet dertill, att den förra fattat det absoluta varat såsom *abstrakt* och den senare såsom *konkret*. Likheten åter består deri att båda fattat detsamma såsom indraget i en oändlig *process*. Följderna häraf hafva vi ofvan antydt vara de, att det blir omöjligt för den filosofiska esthetiken att göra begripligt, huru den tragiska menniskan kan vara en relativ sjelfmakt (och huru hon kan i sitt tragiska lif inlägga rent *subjektiva* momenter, som för detsamma såsom tragiskt äro nödvändiga), samt huru hon kan i sitt lif vara bestämd af ett harmoniskt förhållande till andra väsenden o. s. v. Den empiriska *uppfattningen* af det tragiska lifvet har med andra ord icke, strängt vetenskapligt taget, motsvarats af den (till pretentionen) rationella *förklaringen*. Båda måste dock bringas i öfverensstämmelse med hvarandra, så vidt något verkligt vetande om det tragiska skall komma till stånd.

Huru är något sådant möjligt?

Hvarje vetenskap har till innehåll begrepp, ty något annat kan icke begripas eller vetas; och begreppen äro fullt klara och tydliga förnimmelser, hvilka såsom sådana alltid äro apodiktiska och objektiva, d. v. s. uttrycka det varande sådant det verkligen är från någon viss sida. För att detta skall vara möjligt förutsättes *idealismens* nödvändighet, hvilken vi dock icke här anse oss behöfva bevisa, då vi väl kunna förutsätta den filosofiska propedeutikens allmänna resultater såsom bekanta. Att nu filosofien åtminstone till pretentionen är ett system af begrepp om den förnuftiga erfarenheten, torde vara erkändt. Och i sin förnuftiga erfarenhet söker menniskan dels ett vara, som är *absolut*, och dels ett sådant absolut vara, *som kan möjliggöra en motsägelselös förklaring af den omedelbart gifna verkligheten* och således äfven af de sköna företeelserna i denna.

Det gäller således först att bestämma och angifva

ett vara, som är absolut. Huru skall ett sådant tänkas? Allra först måste det vara rent *enkelt* (odelbart — utan qvantitativa bestämningar), ty annars kan det icke vara ett *sjelf* eller sjelfständigt (ab omni solutum). För det andra måste det vara alltigenom *positivt* bestämdt, ty vore det i något afseende behäftadt med obestämdhet och negation, så kunde det hvarken vara, hvad det är, eller vara utan ett icke-vara. Frågan blir då: är ett sådant vara gifvet i menniskans erfarenhet, och hvad är det? Att vi i ideerna eller begreppen sjelfva ega ett vara, som är enkelt och fullt bestämdt, inses lätt, ty ett begrepp kan icke på något sätt delas såsom det kroppsliga, och det är tillika såsom klar och tydlig förnimmelse alltid ett och detta eller fullt bestämdt, så att det icke kan förblandas med något annat. Men fastän så är, så ligger det dock icke i begreppets väsende att vara rent positivt bestämdt. Ett begrepp är nemligen begrepp lika väl genom negativa som genom positiva bestämningar, hvilket icke är fallet med det absoluta. Ehuru begreppen således alltid i logisk mening äro det adeqvata uttrycket af det sannt varande, ty något annat kan icke vetas, så äro de det likväl icke i ontologisk eller betraktade såsom realiteter, väsenden. Observerar man tillika, att begreppen alltid utgöra en objektiv verklighet, så tillvida som de icke kunna tänkas utan ett subjekt, ett begripande väsende, så finner man deremot lätt, att man just deruti har ett vara, som i och genom sitt eget begrepp med nödvändighet är både rent enkelt och alltigenom positivt bestämdt; ty om jag om ett förnimmande väsende negerar en enda bestämning (en förnimmelse), så negerar jag i samma mån detta väsendes verklighet. Det absoluta måste således tänkas vara absolut förnimmande väsende (förnuft) eller absolut *person*. Härmed är *rationalismens* nödvändighet gifven. Filosofien måste således vara rationel idealism för att kunna lösa sina uppgifter; hvaraf vi lätt finna, att t. ex. Zeisings och

Carrieres spekulation oaktadt sin idealistiska tendens icke fullt motsvarat filosofiens begrepp.

Har det förda resonnementet någon giltighet och sanning, så är det vidare lätt att inse, att den absolute personen, såsom rent qvalitativ och konkret måste vara en enhet i och af en mångfald af bestämningar, *som sjelfva äro personliga väsenden.* Vidare är det nödvändigt, att dessa personliga väsenden, som äro momenter af det absolutas mångfald, äro *rent* personliga likaväl som enheten, emedan de i annat fall skulle antingen hafva opersonliga bestämningar eller ock i något afseende vara obestämda, hvilket är oantagligt, emedan i hvilketdera fallet som helst det inre och organiska förhållandet mellan enheten och mångfalden skulle i någon mån vara behäftadt med negativitet, hvilket innebure, att det absolut personliga väsendet icke vore, hvad det är, hvilket är orimligt.

Men om man således icke kan erkänna, att i ontologisk mening något opersonligt eller obestämdt konstituerar det absolut varande, så uppstår dermed emellertid den frågan, huru man då kan tala om en enhet och en mångfald af personliga väsenden med fasthållande af den tanken, att så väl enheten som hvart och ett af mångfaldens momenter är ett *annat* än hvart och ett af alla de öfriga. Månne det icke i ontologiskt hänseende blir nödvändigt att stanna vid Eleaternas bekanta expression ἕν καὶ πᾶν? Fordrar ej tanken här något, som han icke kan lösa? Om uttrycket ett *annat* vara nödvändigt innebure, från sjelfva varats synpunkt, en *negation*, så vore utan tvifvel här ett crux för all metafysik; men så är dock icke förhållandet. Ett *annat* vara, d. ä. *skilnad* mellan två eller flere, är nemligen blott för oss den abstrakt logiska expressionen af något, som är positivt gifvet, ty allt är naturligen "*genom* hvad det *är* eller derföre att det (positivt) *är* detta och detta", ett *annat* är allt öfrigt (jfr Ribbing: "Om det Absolutas Begrepp" p. 39).

I ontologiskt afseende innebär således ett "annat" vara ingenting annat än *individuel* bestämdhet d. ä. något i sig rent positivt, som derföre tillkommer det, som är absolut. Men den skenbara motsägelsen är dermed icke undanröjd, såsom det synes, ty kan icke sjelfva individualitetens tänkbarhet på allvar sättas i fråga, då t. ex. intet af mångfaldens momenter får hafva några *andra* bestämningar än den absoluta enheten? Härvid är emellertid att märka, att individualiteten d. ä. den fulla bestämdheten är omedelbart gifven i och med medvetenheten eller sjelfva förnimmandet — det som är *blott* ett, är det rena intet — och icke kan tänkas bero på något qvantitativt: ett *plus* eller *minus* af bestämningar. Man kan således tänka sig en oändlig mångfald af väsenden, som hafva samma bestämningar (d. v. s. äro ett och samma *innehåll*, emedan "allt ingår i allt"); men dermed är äfven med nödvändighet gifvet för tanken, att dessa väsenden äro bestämda på ett oändligt olika sätt med afseende på sjelfva formen eller sättet, hvarpå hvart och ett i sig upptager alla de öfriga. Dermed äro inga *andra* bestämningar (tänkta såsom metafysiska ὄντα) upptagna än de, som omedelbart äro gifna i och med det personligas eget väsende; och en form af vara upphäfver naturligtvis icke *varat*.

Vi fasthålla således, att *det absoluta är rent förnimmande väsende eller person och såsom sådant enhet i och af en mångfald af sjelfständiga och individuelt bestämda personliga väsenden.* Det oändliga "något", hvaraf menniskan är omedelbart om än dunkelt medveten, på samma gång hon är medveten af sin egen ändlighet, och hvilket något hon gifvit så många skiftande namn (öde, Gud o. s. v.), är således i sin sanning en rent andlig verld, en verld af idel personliga väsenden, hvilken från formel synpunkt har karakteren af att vara rent *sjelfständig* och rent *harmonisk*. Vi fästa särskild uppmärksamhet vid dessa det personligas rent formella

bestämningar, emedan de i esthetiskt afseende äro de vigtigaste och betydelsefullaste.

Härmed är nu, åtminstone antydningsvis, den ena uppgiften löst: angifvandet af ett vara, som är *absolut*. Det återstår således att visa, huru ett relativt vara derur kan tänkas vara förklarligt. Med förklara menas att uppvisa ett i tanken föregående, hvarigenom ett i tanken efterföljande kan begripas. Detta i tanken föregående kallar man grund (ratio). Hvarigenom och i hvad mening är det absoluta grund till det relativa?

Fasthålla vi från det föregående, att det ursprungligt eller egentligt varande är *sjelfmedveten* enhet i och af en mångfald af *bestämda* förnimmelser, hvilka sjelfva äro sjelfmedvetna enheter i och af samma mångfald, så kunna vi deraf draga följande slutsatser. Af sjelfmedvetenheten följer, att det måste finnas ett väsende, hvars förnimmelser äro rent identiska med totaliteten af det personligas innehåll, eller med andra ord och negativt uttryckt: för hvilket ingen skilnad eller motsats finnes mellan subjekt och objekt, förnimmelse och förnummet vara. Detta är lätt funnet och insedt; ty sjelfmedvetenhet innebär icke någon motsats eller negation. Det så förnimmande väsendet kan blott vara *ett,* nemligen den absolute personen. Men derigenom att detta väsendes förnimmelser äro individuelt bestämda, äro de *eo ipso* något annat än det sjelft, och då de tillika äro förnimmande, så måste äfven deras förnimmande vara ett annat — dock icke genom någon ursprunglig negation (jfr ofv. p. 383) — och detta i det enda afseende, som är tänkbart, nemligen deri, att förnimmelse och förnummet vara icke fullkomligt eller med nödvändighet sammanfalla till ett. En gradation i förnimmandet — beroende på individualiteten: hvarje enhets särskilda förhållande till innehållets eller mångfaldens momenter — kan således tänkas, utan att dermed någon motsats eller negation är intagen i sjelfva det absoluta varat; ty hvarken förnimmandet (sjelf-

medvetenheten) eller individualiteten, eller det absolutas karakter af enkelhet (reel enhet) och positiv bestämdhet är upphäfd genom en gradation (eller olikhet i sättet, formen) af förnimmandet. Den andra slutsatsen, som vi draga, är derföre den, att hvarje personligt väsende, som ingår såsom bestämning i det absolutas enhet, måste *för sig* (d. v. s. så vidt *det* är enhet af det gemensamma innehållet) få en egendomlig *fenomenverld.*

Är nu härmed det *relativa* varat förklaradt? Hvad är relativt vara? En uppenbar contradictio in adjecto: det är ett *vara,* som dock *icke* är (jfr Ribbing, a. st. p. 9 f.) Huru är ett sådant tänkbart? Hvad är det varande? En objektiv begreppsexpression för det som förnimmes. Vi veta icke annat. Utan att på något sätt vara *medveten* af något, kan jag icke tänka, föreställa mig eller känna eller omtala, att detta något *är.* Men hvad är det icke-varande? Naturligen det som icke förnimmes. Konseqvensen synes fordra detta. Men något sådant är ju icke tänkbart, då allt, som är, måste falla inom medvetandet. Det icke-varande kan således icke vara en *ren* negation, då en sådan icke finnes, utan det kan endast vara en negativ expression för något som *är.* Och detta något, som är, det är det *dunkelt* förnumna. Men om relativiteten är det dunkelt förnumna, och om det dunkelt förnumna är begripligt derigenom, att det absoluta är förnimmande väsende med bestämda förnimmelser (jfr ofv. p. 384), så är det påtagligt, att det absoluta är det i tanken föregående (grund eller ratio), hvarigenom det relativa kan begripas med afseende på *hvad* det är, d. v. s. såsom verkligt. Och dermed är det äfven rationelt förklaradt ur det absoluta genom en "causa formalis et immediata": d. ä. individualiteten, utan att det absoluta dermed på något sätt blifvit negeradt, och utan att någon dualism derför blifvit nödvändig.

Vi hafva härmed antydningsvis löst den andra frå-

gan eller uppgiften, utan att vi, i likhet med pantheismen eller den historiska theismen, behöft antaga en det abstraktas objektiveringsprocess till konkret och individuelt vara (d. ä. en creatio ex nihilo) eller en ursprunglig potentialitet och dermed följande "Umwandlung" inom en konkret gudomlighet (jfr ofv. p. 381). Följderna häraf för den rationella betraktelsen af det *tragiska* lifvet skola vi nu söka att uppvisa.

När man talar om, att något är tragiskt, så innebär detta obestridligen, att man betraktar den gifna företeelsen från *esthetisk* synpunkt. Det kan möjligen synas öfverflödigt att fästa uppmärksamheten härpå, men esthetikens historia visar dock, att så icke är, ty nästan ständigt indrages det tragiska under den ethiska synpunkten, såsom vi ofvan varit i tillfälle att se. När man åter betraktar något från esthetisk synpunkt, så fäster man icke hufvudsakligt afseende på *hvad* det eller det är, utan endast på *huru* det är. Detta kunna vi icke här närmare utveckla utan måste förutsätta det såsom allmänt bekant och erkändt (jfr Köstlin, a. st. p. 9 f.).

Det första och allmännaste, vi kunna säga om det tragiska är, att det är begreppet om den lefvande *människan* sedd från esthetisk synpunkt (jfr ofv. p. 333). När man talar om ett tragiskt landskap och dylikt, så öfverflyttar man derpå liksom ett återsken af det menskliga (jfr Zeising, a. st. p. 356 f.). Men icke är menniskan *såsom sådan* tragisk. Hon måste tänkas vara det under vissa förutsättningar. Med stöd af erfarenheten kunna vi anse oss berättigade att säga, att de första af dessa förutsättningar äro, att menniskan skall vara ett relativt *sjelfständigt* och sig *utvecklande* väsende (jfr ofv. p. 332; Zeising, a. st. p. 359). De häremot stridande yttranden och åsigter, som kunna uppvisas förekomma inom den pantheistiska esthetiken, förneka erfarenheten och hvila

då en uppenbart falsk spekulation. Men erfarenheten får icke af vetenskapen förnekas, utan den skall förklaras. Huru kan det således rationelt förklaras, att menniskan är ett relativt sjelfständigt och sig utvecklande väsende?

Om vi tillämpa, hvad vi ofvan i största korthet antydt om det absoluta och det relativas förhållande dertill, så finna vi lätt, att menniskan, såsom ett sjelfmedvetet och personligt väsende, måste tänkas ingå såsom ett moment i de personliga väsendenas mångfald, och att hon såsom sådant ursprungligen måste tänkas hafva det personligas formella bestämningar af yttre och inre oändlighet, af sjelfständighet och harmoniskhet. Men då hon icke sjelf är det absoluta, så måste hon för sig få en fenomenverld, som omedelbart är hennes och för henne egendomlig med sina bestämningar, tid, rum, succession o. s. v. Menniskan tillhör således tvenne verldar: med sitt rena väsende tillhör hon den ursprungliga och egentliga verlden, och såsom ett omedelbart sinnligt fenomen deraf tillhör hon den fenomenella existensen. Och sjelf är hon den lefvande enheten af båda: ett sinnligt-förnuftigt väsende. Såsom sådan har hon, ehuru med en viss inskränkning eller blott relativt, det personligas allmänna bestämningar af att vara förnimmande, att vara individuel, med andra ord ett *Jag*, och särskildt från formel synpunkt betraktad, bestämningarne af att vara relativt *sjelfständig* och harmonisk.

Men i och med att menniskan har en fenomenel tillvaro i rum och tid, så är det gifvet, att allt, hvad hon är till sitt väsende, icke kan vara fullt verkligt på en gång, utan endast kan framträda för henne i en serie af tidsmomenter: d. ä. genom succession. Menniskan karakteriseras derföre med rätta såsom en lefvande verksamhet. Derigenom att nu endast det osinnliga (personliga) fattats såsom yttersta grund till det sinnliga, och derigenom att menniskan har hela den osinnliga verlden

inom sig sjelf — ty inom det personliga "ingår ju allt i allt" — så blir denna succession, denna verksamhet en verklig *utveckling* af hvad som ursprungligt är gifvet i henne; hvaraf inses, att hennes osinnliga väsende är denna utvecklings högsta lag och ändamål, och att hon således i egentlig mening är verkligt sjelfständig i sin utveckling. Det blott i tiden föregående, eller det omedelbart fenomenella (såsom naturel, temperament), kan derföre aldrig hafva någon nödvändig makt öfver den rent mensklig karakteren af hennes verksamhet, utan kan endast spela rolen af mer eller mindre tillfälliga anledningar till en så eller så beskaffad verksamhet*). Den mensklig naturellen är visserligen nödvändig i viss mening, men dock icke såsom lag och bestämmande makt för menniskans förnuftiga lif, utan såsom organ för det förnuftiga.

Vi anse oss härmed, så vidt det i detta utkast kan vara möjligt eller nödvändigt, hafva visat, att det från rationel synpunkt är begripligt och förklarligt, att det tragiska kan vara ett relativt sjelfständigt och sig utvecklande lif, eller med andra ord kan vara begreppet om den relativt sjelfständiga och sig utvecklande menniskan betraktad från esthetisk synpunkt.

Men dermed är dock icke angifvet och förklaradt, hvarigenom menniskan specielt är *tragisk*. Vi hafva i det föregående nemligen antydt, att hon skulle vara det genom vissa af henne sjelf satta eller gifna *förhållanden* till andra makter i verlden; men detta förhållande kan icke fullt förstås, förrän man närmare gjort sig reda för hvad eller huru det är, som refereras till ett annat. Vi måste således först, innan vi fästa oss vid de ofvan (p. 333) angifna synpunkterna för betraktelsen, något närmare be-

*) Härmed hafva vi vunnit och intagit en mot pantheismen alldeles motsatt ståndpunkt. För pantheismen blir menniskans verksamhet icke *hennes* (utan ideens) utveckling och den yttersta och egentliga normen för denna verksamhet blir icke något osinnligt och oföränderligt, utan det blir det *faktiskt* verkliga, det i tiden *föregående*.

trakta det tragiskt anlagda subjektet*). Detta har från esthetisk synpunkt betraktadt den allmänna karakteren att vara *sublimt* — om vi än skulle medgifva, att sublimiteten, så länge vi blott tala om det tragiskt "anlagda" subjektet, är liksom hvilande. Vi kunna naturligtvis icke här genomgå historiens hela galleri af tragiska subjekter och uppvisa, att hvart och ett är sublimt i sitt slag, utan vi måste åtnöja oss med att på sätt och vis dogmatiskt påstå, att så är. Vi känna åtminstone icke något undantag, ej ens Hamlet och Klytemnästra**).

Men under hvilka förutsättningar är en mensklig personlighet *sublim?* Svaret antydes af sjelfva ordets etymologi; ty såsom sublima karakterisera vi menniskor nemligen alla sådana företeelser, som inför våra ögon liksom afkasta det ändligas mått och begränsning, och visa sig såsom oändliga. Men är det sublimas begrepp angifvet dermed, att man säger, att det är det oändliga utan vidare bestämningar? Hänvisande till de analyser, som af vetenskapen blifvit gjorda (t. ex. genom Kant, Vischer, Zeising m. fl.), framhålla vi här endast, att det sublima alltid är och måste tänkas bero på ett visst *förhållande* mellan det oändliga och ändliga. Att det alltid är så (för oss), visar erfarenheten omedelbart, och derom kan egentligen icke tvistas; att det alltid så måste tänkas, inses redan deraf, att intet i och för sig har några qvantitativa bestämningar alls, hvilket deremot det sublima obestridligen har***). Det sublima är "den gränslösa gränsen" (Vischer a. st. p. 222), om man så vill kalla det; och deri ligger en motsägelse, ehuru icke nödvändigt *inom* det sublima objektet, ty detta kan i och

*) Jfr *Zimmermann*, a. st. p. 26, som framställer, huru den tragiska handlingen konstitueras af karakteren och situationen i förening. Jfr för öfrigt *Bayer*, a. st. I, p. 113 f.; *Klein*, a. st. p. 260 f.

**) *Köstlins* protest häremot anse vi på intet sätt bindande. Jfr för öfrigt *Zeising*, a. st. p. 324.

***) Då en fullständig utredning af detta ämne här skulle blifva för vidlyftig, måste vi lemna det åsido.

för sig vara rent skönt; utan motsägelsen betecknar sjelfva förhållandet mellan det sublima objektet och det förnimmande (icke-sublima) subjektet (jfr Ljunggren, a. st. II. p. 95 n.). Vischer felar just deri, att han lägger motsägelsen inom det sublima sjelft.

Förutsättningarne för att en mensklig personlighet skall synas sublim äro således a) att han i något eller några eller alla afseenden skall framstå såsom en inkarnation af det oändliga i menniskans väsende, och b) att han såsom sådan skall stå i ett deraf beroende motsatsförhållande till andra personligheter, som icke karakteriseras af denna bestämning. Och då det tragiskt anlagda subjektet alltid framträder såsom en makt i verlden, så är det klart, att det subsumerar under det intensivt eller dynamiskt sublima, vid hvilket vi således här hafva att fästa oss. För detta synes den omedelbara erfarenheten tala; och vidare torde det icke särskildt behöfva påpekas, huru lätt och otvunget vi genom de ofvan gifna förutsättningarne (jfr p. 383—388) kunna förena den empiriska analysen med den rationella betraktelsen, hvilket deremot för pantheismen möter stora svårigheter, i synnerhet vid begagnandet af den "dialektiska methoden". Då vi nemligen visat, att menniskan såsom ett ursprungligt individuelt personligt väsende har hela den oändliga, osinnliga och personliga verlden gifven i sin ande, så kunna vi lätt göra begripligt, huru hon äfven i sin fenomenella existens såsom verksam kraft eller i sin utveckling kan uppenbara något oändligt, och huru detta oändliga just i och genom den fenomenella existensen omedelbart finner sin motsats i det actu ändliga och sinnliga. Lätt förklarligt blir äfven derigenom det egendomligt gripande och starka intryck, som det dynamiskt sublima alltid har på det uppfattande subjektet. Det är som om det täckelse, som höljer den "andra verlden", för ett ögonblick fölle åt sidan. Vi hafva således vunnit ännu en bestämning om det tragiska: det är begrep-

pet om den sig relativt sjelfständigt (fritt) utvecklande menniskan, betraktad från esthetisk synpunkt såsom *intensivt* sublim.

Men dermed att man sagt, att det tragiskt anlagda subjektet måste vara en sublim kraft, har man tydligen icke sagt nog derom. Det gifves nemligen många menskliga subjekter, som obestridligen äro sublima företeelser, utan att derföre vara tragiska (såsom t. ex. Leonidas, Sokrates, Kristus, Huss m. fl.) Vi måste derföre gifva akt på, huruvida man kan skilja mellan olika arter af det intensivt sublima, eller huruvida detta har några olika manifestationsformer, hvilkas olikhet är af någon betydelse för det tragiska. Vi följa här de anvisningar, som erfarenheten sjelf gifver; hvarvid vi i förbigående fästa uppmärksamheten på, att en indelning i olika arter och former af något icke innebär någon *utvecklingsprocess af sjelfva begreppet*, såsom Vischer antager.

Om sublimiteten är ett *relations*begrepp (d. v. s. om det sublima beror på ett förhållande), så är det klart, att man, med bibehållande naturligtvis af den formella eller esthetiska synpunkten, har full rätt att bestämma relationens art och beskaffenhet från synpunkten af eller med hänseende till den ena eller andra af relationslederna. Det är nemligen påtagligt, att sjelfva relationen beror på, huru dessa äro, och att den förändras i någon mån, om de förändras. De två synpunkter, som härvid äro möjliga, äro a) det *oändliga* subjektet och b) den *ändliga* gränsen (den faktiska ordningen).

Om vi här, hvilket för oss är det enda egentligen nödvändiga, betrakta det sublima från synpunkten af det oändliga subjektet (det som *är* sublimt), så gifva sig naturligen två alternativer och två arter af det intensivt sublima. Antingen kan subjektet *inom sig* hafva (relativt taget) en inre oändlighet eller harmoni på samma gång som det, *i förhållande* till den ändliga gränsen, har en yttre oändlighet eller sublimitet. Detta bör vara

lätt funnet och erkändt*). Såsom exempel kunna anföras Sokrates och Kristus. Härmed är den form af det intensivt sublima gifven, som vi ville kalla det *rent sublima* (eller det intensivt sublima i inskränkt bemärkelse). Erfarenheten är icke synnerligen rik på företeelser, som kunna subsumeras under denna kategori. De finnas dock, och att de kunna finnas, är filosofiskt förklarligt genom de förutsättningar, som vi ofvan angifvit. Är nemligen menniskan ursprungligen ett individuelt (allsidigt) och personligt väsende, så kan hon både inom sig vara harmonisk (en enhet i och af en mångfald af förnuftiga bestämningar) och, i förhållande till ett annat, visa sig såsom något yttre oändligt.

Antingen kan man nu hafva denna form af det sublima, eller ock kan man, hvilket är det andra alternativet, tänka sig en annan form, hvarunder subjektet *icke* inom sig har en, om än blott relativ inre oändlighet eller harmoni, på samma gång det i förhållande till "de omgifvande subjekterna" visar sig såsom något yttre oändligt eller sublimt. Att finna exempel på sådana subjekter är icke svårt — hela tragediens historia ligger här öppen för oss. Prometheus, — om hvilken ingen lär neka, att han är en sublim företeelse och specielt en tragisk — är icke en af de personligheter, hvilkas alla krafter i harmonisk förening höja sig till det oändliga och derigenom lemna det vanliga måttet under sig. Han hör derföre icke under det rent sublimas kategori. Men han är dock en *stor* personlighet, derigenom att åtminstone en grundkraft liksom "lyfter sig ut ur de personliga krafternas krets, så att vi svindla inför det outtömliga, hvilket lemnar hvarje gifven form bakom sig och synes utvidga individens gränser" (Vischer). Och denna kraft är den rent formella yttre oändligheten sjelf: den nega-

*) Detta står i strid med *Vischers* theori. Vi trösta oss dock med att *Ljunggren* uppvisat, att det egendomliga för det rent sublima just består deri, att «bandet mellan allmänt och enskildt *icke* brister».

tiva friheten eller *oberoendet* af allt annat. Den yttrar sig derföre bestämdast såsom *trots*. Men denna ensidighet innesluter en inre disharmoni, emedan harmonien är enhet i mångfald; men här är enheten abstrakt, ja "fiendtlig mot allt *innehåll*" (Claesson). Det torde vara öfverflödigt och för vidlyftigt att här särskildt upptaga de mest framstående tragiska personligheter, som historien känner. Vi nämna blott några namn: Ajas, Kreon, Coriolanus, Cæsar, Macbeth, Faust o. s. v. — Alla äro de obestridligen sublima företeelser, men någon *hela* personligheten karakteriserande harmoni skimrar icke fram i deras lif. De utveckla alla en af sina personliga krafter till något oändligt, men de göra det icke så, att alla de öfriga krafterna, som konstituera deras väsende, liksom följa med och tillsammans med den ena kraften bilda ett harmoniskt helt. Om detta är sedligt eller osedligt, egoistiskt eller icke, är något, som kan vara intressant att undersöka, ja något, som kan gifva karakteren ett väsentligen olika intresse in toto; men det hör dock icke med nödvändighet till den *esthetiska* betraktelsen, så vidt denna annars egentligen blott afser det formella.

Erfarenheten synes oss med andra ord visa, att ingen verkligen tragisk personlighet existerat, som icke, för att tala med Aristoteles, gjort sig skyldig till ett "stort fel" — hvarvid man ej behöfver tänka på ett brott i vanlig mening (ἁμαρτία: "die *Ueberstürtzung* eines edlen Charakters" - Vischer); eller som ej, för att tala med Hegel och Vischer m. fl., i sin tendens till det oändliga varit ensidig, ehuru hans *väsendes* individualitet egentligt fordrat allsidighet —, eller som ej satt sitt pathos (subjektivt eller objektivt) såsom det högsta och enda med negation af alla de öfriga (jfr Zeising och Carriere). Derföre säger äfven Bayer ganska träffande: "die wahre tragische Leidenschaft gleicht einem acuten Leiden, das eine gesunde, kräftige Natur plötzlich mit aller Vehemenz ergreift, in allen ihren Tiefen durchrüttelt und raschen

Ganges ihrem Schichsal entgegenführt. Es muss diess daher eine Natur sein, deren Wesen, so reich es auch sein mag, doch nur von *einem* Punkte aus zu fassen ist. Diese erhabene Einseitigkeit giebt den tragischen Gestalten jenen harten und spröden Guss, jene straff gespannte Entschiedenheit, mit der sie dem Leben herausfordernd und gross begegnen" (jfr Bayer, a. st. p. 118). Det vigtigaste härvid är, att fullkomligheten och ofullkomligheten synas vara *oskiljaktigt* förenade, så att den tragiska skönheten involverar den tragiska bristen. Härom emellertid något vidare i det följande.

För att angifva och bestämma förhållandet mellan den "objektiva fullkomligheten och ofullkomligheten" inom den tragiska företeelsen behöfver man derföre icke tillgripa två skilda synpunkter, en ethisk och en esthetisk (såsom Zeising gör), utan man kan göra det från rent esthetisk genom angifvandet af blott formella bestämningar. Slutligen fästa vi uppmärksamheten på, att disharmonien inom den tragiska företeelsen icke nödvändigt behöfver vara aktuelt medveten (såsom strid), och att den icke innebär något totalt kraftförlamande eller något, som tillintetgör enhet och konseqvens (det är formel *karakter*) i sjelfva den yttre handlingen. Disharmonien är så att säga mera sekundär i förhållande till den sublima kraften.

Tilläfventyrs torde någon fråga: huru skall detta erfarenhetsförhållande förenas med de ofvan uppställda rationella principerna? Äro ej här Hegel och Vischer bättre i sin rätt: de som säga, att "determinatio est negatio", och att menniskan blott kan omfatta *ett* intresse (d. v. s. suo genere är ensidig)? Man torde med andra ord säga: om menniskan till sitt väsende är allsidig och harmonisk — huru kan hon då förneka sitt väsende och visa sig eller vara ensidig och disharmonisk? Svaret på en sådan fråga kan blifva kort: möjligheten till det sagda förhållandet ligger deri, att menniskan, oaktadt sitt väsendes allsidighet och harmoniskhet, är ett

ändligt eller sinnligt-förnuftigt väsende, som dels såsom *reel enhet* har makt öfver sitt innehålls momenter och dels såsom sig *utvecklande* kan företrädesvis förverkliga ett eller flere af dessa momenter och undertrycka de öfrigas aktualisation. Vi anse oss icke behöfva vara vidlyftigare.

Ser man åter det intensivt sublima från synpunkten af "den ändliga gränsen" — med hvilket uttryck vi beteckna ungefär detsamma, som Vischer menar med "de omgifvande subjekterna" — så får man äfven tvenne former. Antingen kan subjektet få genomföra sin utveckling, utan att den faktiska ordningen uppreser sig tillintetgörande deremot — från denna synpunkt är t. ex. Luther en positivt sublim företeelse — eller ock reagerar den faktiska ordningen (de förut aktuella makterna) mot det sublima subjektet och tillintetgör möjligheten af dess existens i den fenomenella tillvaron. Hit höra t. ex. Sokrates och Kristus och martyrerna. Den förra formen skulle möjligen kunna kallas det *positivt* sublima och den senare det *negativt-pathetiska*. Vi hafva härmed naturligtvis icke fullständigt angifvit det positivt sublimas och det negativt-pathetiskas begrepp, utan blott antydt den synpunkt, hvarifrån de måste betraktas, så snart de skola upptagas såsom underarter af det intensivt sublima. Det torde dock utan svårighet kunna inses, att vi, hvad särskildt beträffar det negativt-pathetiska, väsendtligen dela den uppfattning, som genom Schiller och Vischer gjort sig gällande. Om man vill uppställa en "kategoritafla" öfver det intensivt sublima, sådant vi hittills analyserat det, så skulle den få ungefär följande utseende:

Det intensivt sublima

a) *fr. synp. af det sublima subjektet*
- α) det *rent* sublima. (både inre och yttre oändlighet).
- β) det *ensidigt* sublima. (inre disharmoni, yttre oändlighet).

b) *fr. synp. af «den ändliga gränsen»*
- α) det *positivt* sublima.
- β) det *negativt-pathetiska*.

Det är nu klart, att dessa former förhålla sig till hvarandra så, att om man t. ex. tager det rent sublima, så kan detta från den andra synpunkten vara så väl positivt sublimt som negativt-pathetiskt, ehuru under olika momenter af sin utveckling. Sammaledes äfven med det tragiskt sublima; den faktiska ordningen böjer sig nemligen under den tragiska processen alltid först undan liksom en våg för den oändliga kraften; men sedan svallar den tillbaka igen, och då inträder det negativt-pathetiska; dock icke såsom det *hela* utan blott såsom ett moment af processen. Det positivt sublima kan likaledes vara både rent och ensidigt sublimt, och på samma sätt äfven det negativt-pathetiska. Denna inre korrespondens ger sig naturligen med nödvändighet deraf, att det sublima är ett relationsbegrepp, och deraf att de båda relationslederna tagas till indelnings-grunder. Så länge vi ännu blott sysselsätta oss med det tragiskt "anlagda" subjektet, tillhör det oss icke att närmare utveckla det här i korthet antydda.

Det återstår oss nu närmast att yttra några ord om det innehåll, som genom den tragiska sublimiteten söker sin verklighet. Det är bekant, att den pantheistiska esthetiken i synnerhet fästat en afgörande vigt vid "*det sedliga*", "*de eviga makterna*" o. s. v. Om vi, utan att här inlåta oss i en onödig polemik mot den ene eller andre, direkt vända oss till erfarenheten, så finna vi obestridligen, att tragediens historia uppställer en Agamemnon, en Klytemnästra och Eteokles; en Macbeth och Richard III vid sidan af en Prometheus, Antigone, Orestes och Hamlet m. fl., hvaraf synes framgå, att man far vill, när man talar om det *sedligt* ideala, de evigt berättigade makterna o. s. v. såsom något *nödvändigt* tillhörande den tragiska personlighetens framstående motiver. Men i det tragiska måste dock alltid finnas något innehåll. Hvad är detta? Utan tvifvel: *den mänskliga personligheten sjelf*, men oafsedt, om han är sedlig

eller icke, utan blott framträdande i sina formella bestämningar; ty dessa gifva honom hans esthetiska intresse. Detta har Schiller på ett synnerligen förtjenstfullt sätt framhållit, ehuru han detta oaktadt icke kommit utöfver det negativt-pathetiska.

Det sagda innebär naturligtvis icke något hinder för, han att kan vara fyld och lifvad af ett rent sedligt innehåll — att han i sjelfva verket *till afsigten* kan vara en sedlig karakter — och såsom sådan får han visserligen ett djupare menskligt intresse; men han kan lika väl vara positivt osedlig (såsom Klytemnästra och Lady Macbeth). Men i hvilketdera fallet som helst; så snart jag talar om honom såsom *tragisk*, så afser jag icke det sedliga eller osedliga *innehållet*, utan jag afser endast *formen* hvarunder det ena eller andra framträder.

Men huru skall man förena detta med en rationel uppfattning af verlden och lifvet? För pantheismen och den historiska theismen, hvilka sätta det gudomliga i ett tidsförhållande till hvarandra, är det omöjligt, emedan menniskan derigenom kommer i ett *direkt* beroende af det gudomliga och blir osjelfständig. Tänker man sig åter, att det gudomliga är rent osinnligt och personligt, och att menniskan likaledes till sitt väsende har samma karakterer, men att hon derjemte har en fenomenel tillvaro för sig (jfr ofv. p. 389) och omedelbart är en lefvande enhet af det oändliga och det ändliga, med andra ord ett sinnligt-förnuftigt väsende, så blir förhållandet helt annorlunda. Såsom enhet af de båda motsatserna kan hon nemligen göra antingen den ena eller den andra till lag och norm för sin lifsutveckling: hon kan lefva för det förnuftiga eller för det sinnliga. När nu detta antager karakteren af yttre *oändlighet* (sublimitet), så uppstår i förra fallet det pathetiska och i senare fallet det dæmoniska. Men emedan det dæmoniska såsom sådant innebär en, om än slumrande och omedveten, disharmoni inom subjektet såsom *enhet* af förnuft och sinn-

lighet, så faller det naturligtvis under den ensidiga sublimiteten omedelbart, då deremot det pathetiska — såsom en yttring af det menskligas *väsende* — kan vara både rent sublimt och tragiskt. Man kan derföre under det ensidigt sublima upptaga det tragiskt-pathetiska och det dæmoniska, om man så vill, såsom särskilda species. Såsom representanter af det förra skulle Prometheus och Antigone kunna nämnas. Lady Macbeth är måhända den bestämdaste representanten af det dæmoniska, om man nemligen undantager Richard III och Miltons satan.

Sammanfatta vi i korthet det föregående, så är deruti uttaladt, att det (potentielt) tragiska är begreppet om den sjelfständigt sig utvecklande menniskan från esthetisk synpunkt betraktad såsom en inom sig disharmoniskt eller ensidigt sublim kraft, hvilken antingen kan karakteriseras såsom tragiskt-pathetisk eller dæmonisk.

Med dessa antydningar anse vi oss i detta korta utkast kunna afsluta våra betraktelser öfver det tragiskt anlagda subjektet och öfvergå till några flyktiga observationer om de tragiska situationerna eller de olika *förhållanden*, hvari ett sådant subjekt kan tänkas stå till andra makter i verlden. Vi äro härmed inne på de af oss ofvan p. 333 angifna synpunkterna för betraktelsen, hvarigenom vi blifva i tillfälle att se, huru det tragiska anlaget (det ensidigt sublima) aktualiserar sig.

Hvad beträffar situationen, sådan den är före eller oberoende af det tragiska subjektets uppträdande, så är derom egentligen icke mycket att säga, så snart man nemligen blott har att fästa sig vid det allra allmännaste. Naturligt är, att det faktiska verldstillståndet, hvarunder det tragiskt anlagda subjektet uppträder, alltid är högst betydelsefullt och ger situationen sin egendomliga karakter: olika perioder i menskligheten lif bära nemligen ofta en högst olika prägel, och den ena perioden kan vara mera egnad att framkalla tragiska lifsutvecklingar än den andra — såsom t. ex. brytnings- och

öfvergångsperioder —, men det är dock icke det blott faktiska såsom faktiskt (ty detta kan vara rent *tillfälligt*), som utgör sjelfva bakgrunden för den tragiska handlingen. I allt faktiskt eller historiskt verkligt ingår nemligen alltid, jemte det blott faktiska och tillfälliga, ett moment af något nödvändigt och evigt, som liksom bär upp det gifna verldstillståndet, och som är af en för den handlande individen ständigt bindande natur, med andra ord något, som ingår i och bestämmer sjelfva hans *väsende* och dermed äfven dettas framträdande och aktualisation i den fenomenella existensen. Detta är något, hvarom erfarenheten lemnar sitt obestridliga vittnesbörd. Och tänka vi oss tillbaka till den rationella verldsåskådning, som vi ofvan i korthet antydt, så inse vi på en gång förklarligheten och nödvändigheten af detta förhållande. Menniskan måste nemligen i sin fenomenverld — hvilken i viss mening kan kallas "en verld af skuggor" — tänkas finna liksom ett omedelbart återsken af den egentliga verldens karakteristiska drag. Med afseendet särskildt fästadt på menniskoverlden (i inskränkt bemärkelse) kunna vi framhålla, att menniskan icke är aktuelt medveten om, att hon i denna verld omedelbart har något annat väsende jemte sig, som här har *sin* verld i samma mening som hon; och detta är förklarligt deraf, att hon är denna verlds enhet. Men medelbart uppträda dock här andra väsenden såsom andliga makter, såsom t. ex. *menskligheten*, hvilken visserligen icke är en *summa* af individer, ett aggregat eller dylikt, utan en alla menskliga individer till ett *harmoniskt* helt förbindande makt. Denna harmoni kan visserligen vara mer eller mindre aktuel, men den är dock alltid till sin möjlighet gifven och kan icke förnekas. Och utom menskligheten finner menniskan flere andra omedelbara yttringar eller fenomener af de lefvande och förnuftiga väsenden, i hvilka hon sjelf måste tänkas ingå såsom ett organ inom den rent osinnliga verlden. Såsom sådana na-

turliga enheter — hvilkas egendomliga karakterer icke blott bero på "lokala förhållanden" — kunna vi här nämna slägten och nationen och racen. Såsom blott naturliga enheter binda dessa visserligen alltid menniskan, — ty nationaliteten eller racen kunna icke *tillintetgöras*, — men menniskan skulle aldrig af dem kunna förbindas eller normeras i sitt förnuftiga lif, om de icke i och för sig vore personliga väsenden lika väl som hon sjelf, och om de icke ingingo i henne och hon i dem såsom hvarandras bestämningar. Men derigenom att ett sådant ursprungligt och rent inre väsensförhållande finnes och måste tänkas, så är det begripligt och förklarligt, att menniskan i sin medvetna utveckling skall i sin verld omskapa dessa omedelbara fenomener till sjelfständiga och harmoniskt bindande makter, i hvilka hon sjelf ingår såsom ett organ. Såsom sådana från blott naturliga till aktuelt förnuftiga makter utvecklade enheter känna vi t. ex. familjen och staten o. s. v. Dessa kunna från menniskans synpunkt kallas för hennes bestämningar. Och alla dessa *väsendtliga* momenter i menniskoanden, de må nu vara flere eller färre, utgöra de konstanta makter, som liksom ligga under och bära upp det faktiska verldstillståndet. Och hvarje mensklig individ är vid dem bunden och af dem bestämd genom sjelfva sitt innersta väsende, och så äro flere individer genom dem förenade och bundne vid hvarandra till ett harmoniskt helt, utan att derigenom den individuella sjelfständigheten på något sätt lider intrång. Det personligas formella bestämningar af sjelfständighet och harmoniskhet tillkomma äfven dessa konstanta momenter i den menskliga utvecklingsrörelsen. Menskligheten är sjelfständig gent emot individen, och så äfven familjens ande o. s. v. Häröfver hvilar dock i det omedelbara lifvet ett egendomligt *dunkel:* det är "den gränslösa gränsen" (Vischer, p. 283).

Vi hafva härmed i korthet påpekat, huru man rationelt kan förklara den harmoni, hvarifrån vi sagt, att den

tragiska utvecklingen i det yttre utgår; och vi hafva dervid icke begagnat oss af några bestämningar eller förutsättningar, som strida mot vetenskapens begrepp eller det absolutas väsende. Vi hafva icke behöft antaga någon creatio ex nihilo, eller någon direkt evolution ur det absoluta o. s. v.; och vi hafva just derigenom kunnat göra begripligt, huru menniskan i sin utveckling kan vara sjelfständig, oaktadt hon bestämmes af andra makter. De äro ju momenter af hennes eget *sjelf;* och utan dem vore hon intet. Genom det sagda torde äfven den kritik, som vi ofvan fört mot pantheismens och den historiska theismens förklaringar af denna punkt, i någon mån vara positivt rättfärdigad.

Om det tragiska anse vi oss nu veta så mycket, att vi kunna säga, att det är begreppet om den sig sjelfständigt utvecklande menniskan betraktad från esthetisk synpunkt såsom en ensidigt sublim makt — antingen tragiskt pathetiskt eller dæmoniskt anlagd — hvilken genom sitt innersta väsende eller *ursprungligen* står i ett harmoniskt förhållande till de konstanta och nödvändiga momenter, som ligga under och uppbära allt faktiskt verkligt i verlden, på samma gång som den genom sin ensidigt anlagda natur liksom höjer sig ur den harmoniska grunden: den dunkla bakgrunden för hela den tragiska processen, och derigenom antyder möjligheten af en aktuel disharmoni.

Så länge det tragiskt anlagda subjektet ännu är hvilande, blir det frid med det faktiska verldstillståndet. Man kan tänka sig en Antigone eller Hamlet tragiskt anlagda och liksom bärande på en ensidig sublimitet men ännu icke aktuelt tragiska. Dervid stannar det dock icke; den inre potensen utvecklar sig, och subjektet intager genom sin egen sjelfmakt ett bestämdt förhållande till det faktiska verldstillståndet. Den "urskuld", som kan sägas ligga i den inre oemotsvarigheten mellan det tragiskt anlagda subjektet, sådant detta de facto är —

dock ännu icke betraktadt såsom direkt handlande — och dess eget innersta väsende, som är rent harmoniskt, blir genom utvecklingen och handlingen "verklig skuld" i den tragiska *kollisionen*, hvilken vi här, liksom vi ofvan gjort, fatta i inskränkt bemärkelse såsom en subjektets aktion. Sjelfva reaktionen i den tragiska processen, eller den tragiska upplösningen (försoningen), är äfven på sätt och vis en kollision, men af en annan art.

Om den tragiska kollisionen i denna inskränkta bemärkelse kunna vi nu säga, att den har en empirisk och en rationel grund, en causa efficiens och en causa finalis. Den empiriska orsaken är att fatta såsom en sollicitatio, gifven i det faktiska verldstillståndets egendomliga beskaffenhet, hvilken naturligtvis kan vara högst olikartad och svår att begreppmässigt bestämma (jfr ofv. p. 336). Det är klart att subjektets egen naturel äfven härvid spelar en vigtig rôl. Vi kunna icke här sysselsätta oss med någon närmare analys af de situationer, som äro särskildt egnade att framkalla en tragisk lifsutveckling, utan vi hänvisa i detta fall till Hegels och Vischers resonnementer. Endast så mycket böra vi påpeka, att en princip-motsats endast då kan vara tragisk för den handlande individen, när något tillfälligt förenar sig med det nödvändiga, så att möjligheten af ett val eller sjelfbestämmelse är lemnad öppen för subjektet, och så att dess handling, den må nu vara huru som helst, icke *nödvändigt* blir en af sedligheten fordrad kränkning (jfr ofv. p. 359).

Hvad åter beträffar causa finalis för den tragiska handlingen, så är denna tydligen det handlande subjektet sjelft från formel synpunkt fattadt. Huru detta är att närmare betrakta hafva vi i det föregående antydt. Subjektet vill sig sjelft, och särskildt vill det sin fulla *sjelfständighet*, det må nu tänkas vara lifvadt och fyldt af öfvervägande individuella eller generella intressen. I senare fallet gör dock subjektet alltid intressena till sina

eller identifierar dem med sig sjelf. Såsom exempel härpå kunna vi nämna Prometheus och Antigone. Den förre strider för något, som gäller hela mensklighetens; den senare för familjen; men båda upptaga de dessa makter såsom *sina* bestämningar.

Om vi nu fasthålla, hvad vi i det föregående antydt om det tragiskt anlagda subjektet och om grunderna eller förutsättningarne för dess verksamhet — nemligen att det skall gifvas ett faktiskt verldstillstånd, som ger subjektet anledning till handling, och att verksamheten verkligen är en utveckling, — så kunna vi säga, att det vis-à-vis den tragiska kollisionen gifves tvenne alternativer. Antingen består den tragiska kollisionen deri, att subjektet — hvilket alltid är den *omedelbart* verkande makten — med oändlig entusiasm och med oändlig kraft, efter den idealbild, som sväfvar för dess inre öga, tar sig för att omskapa den bestående ordningen, tänkt såsom blott historiskt berättigad, utan att derigenom på något sätt träda det eviga och väsendtliga, som ligger under de tillfälliga formerna, för nära, eller med andra ord utan att på något sätt komma i konflikt med de väsendtliga momenter af lifvet, som för hvarje menniska äro af en ständigt bindande natur (jfr ofvan p. 339 f.). Eller ock består den tragiska kollisionen deri, att subjektet, hänfördt af sin subjektiva energi, "die alle Gemüthskräfte in dem Focus der *einen* Idee sammelt", genom sitt radikala sätt att gå tillväga på samma gång förgriper sig på den nödvändiga ordningen i den mensklliga utvecklingen som det störtar de tillfälliga formerna i grus.

Det förra alternativet har icke saknat sina anhängare och försvarare. Vi måste dock förkasta det såsom orimligt, emedan dess antagande skulle leda till den åsigten, att den mensklliga utvecklingen *såsom sådan* vore tragisk, och dessutom skulle stå i uppenbar strid med den faktiska verkligheten. Åsigten har aldrig heller kun-

nat bevara någon full konseqvens, såsom man kan finna af de försök, som blifvit gjorda till dess försvar (jfr t. ex. Vischer, a. st. § 136).

Deremot talar så väl erfarenheten som förnuftet för det andra alternativet, Om det förra kan man lätt förvissa sig genom att kasta en flyktig blick på tragediens historia. Man skall vid en sådan öfversigt icke finna en enda verkligt (och ej blott skenbart) tragisk handling, der icke något eller några af de väsendtliga och konstanta momenterna i den menskliga utvecklingen — tänkta såsom sjelfständiga och harmoniska makter — blifvit genom subjektets sjelfmakt tillbakasatta eller kränkta. Att vi deruti ej, i likhet med flere, se någon "stor ära" för subjektet, torde vara ursäktligt och förklarligt genom det föregående.

Xerxes är utan tvifvel en sublim företeelse: han synes hafva och han tenderar till en oändlig makt. Han vill vara all makts enhet i den ändliga verlden, ehuru han sjelf blott är ett moment af mångfalden; och så länge han icke underlagt sig *allt*, är han icke tillfredsställd. Derföre hvälfver han sina härmassor mot det fria och sjelfständiga Grekland. Att han derunder förgriper sig på något mer än det *blott* faktiska, torde vara klart. Betecknande härför äro Darii ord:

"Dårlikt han, en dödlig, trott sig kunna tvinga gudarne
Och Poseidon sjelf besegra.

(str. 749.)

Der väntar honom en än värre skickelse
En bitter lön för öfvervåld och gudsförakt;
Ty — — hären — — fräck var nog
Att sköfla gudabilder, bränna templen upp.
Altaren föllo; helgedomar, gudars hus
Omstjelpta blifvit ända ned till deras grund."

(str. 807. Palmblad.)

Man finner med andra ord att Xerxes i sin tendens efter yttre oändlighet i makt — en tendens, som från en sida utan tvifvel i sig innebär något esthetiskt berättigadt — kommer i kollision med den sjelfständighet och den harmoni, som är gifven i den gudomliga verldsordningen. I Prometheus kan man säga, att något allmänt mensklig har funnit sin representant. Han framstår i tragedien såsom en personifikation af det andliga — det som är *medvetet* af sig sjelft och allt annat — i sin motsats och kamp med den dunkla naturmakten, såsom en förkämpe för den förnuftiga sjelfständigheten i sin motsats mot det sinnliga tvånget, hvilket senare representeras af den "nye" verldsherrskaren Zeus — icke den, som t. ex. i Sofokles' skådespel är den eviga harmoniens beskyddare, utan den Zeus, om hvilken en författare säger, att han framstår "thronend gleichsam auf den rauchenden Trümmern der Titanomachie, auf der Wahl- und Brandstatt einer niedergebrochenen Weltherrschaft und Götterordnung; noch dampfend, wenn man so sagen darf, vom Siegesgrimme des Væ victis." Deraf får tragedien sin djupa "kosmiska" betydelse. Men, torde någon invända, huru kan Prometheus vara tragisk, han, som dels kämpar för det mensklig as rätt och dels kämpar med en sådan motståndare? Härvid är att först märka, att skådespelet såsom kosmiskt i sjelfva verket involverar en dubbeltragik, d. v. s. en sådan, som, skenbart liknande den s. k. sedliga konfliktens, uppbäres af två makter, som strida med hvarandra för förverkligandet af sin yttre oändlighet (sin sjelfständighet och fullkomlighet) — och derföre kan man med skäl säga, att Zeus är lika tragisk som Prometheus — men af dessa makter är ingen, hvilket är det andra, som bör observeras, *sådan han faktiskt uppträder* i sig fullt berättigad, hvarken subjektivt: inom sig, eller objektivt: i förhållande till den andra och till ett gemensamt högre (ödet). Båda gifva de sina intressen en tillsats af subjektiv lidelse — hvilket

dock icke sker *e naturæ necessitate* utan genom deras egen sjelfbestämning — som inom dem stör deras jemvigt och harmoni och utom dem rubbar den nödvändiga ordningen i verlden. Konflikten möjliggöres just genom detta subjektiva moment, hvilket *icke* har sin grund i "det sannt positiva innehållet" af de respektive intressena — denna anmärkning är riktad mot theorien om den sedliga konflikten —; och detta subjektiva moment är något, som genom ett nytt kosmiskt eldprof måste förbrännas och tillintetgöras, innan den rena harmonien kan utvinnas ur motsägelsen. Hvad Zeus angår, så ligger detta i öppen dag och bekräftas deraf, att han så småningom renas till den *förnuftige* verldsbeherrskaren; och hvad Prometheus beträffar, så har han sjelf (jfr ofvan p. 385) liksom utsöndrat en af de personliga krafterna ur de öfrigas krets och höjt denna till måttet af det oändliga, så att han blir den rent formella yttre oändligheten sjelf i sin *abstrakthet,* hvilken derföre, då den icke har något annat innehåll än sig sjelf, slår öfver i förnekande af allt annat. Det är då påtagligt, att en derur framgående objektiv handling icke stannar vid att blott negera den faktiska ordningen tänkt såsom tillfällig, utan den vänder sig äfven mot det konstanta och nödvändiga underlaget för det faktiska. Och häri ligger den skuld, för hvilken Prometheus måste försmäkta på det öde Kaukasus. Men öfver honom och öfver Zeus herrskar det eviga Ödet, det är harmonien i tillvarelsen; hvilken väl kan kränkas men icke tillintetgöras.

Hvad vi här sagt om Prometheus gäller äfven om alla andra tragedier inom det antika dramat, som vi känna; det gäller om de Sju mot Thebæ, om Orestien, om Ajas, om Oedipus (jfr Zeising a. st. p. 326 f.), om Antigone o. s. v. Öfverallt kränkes "måttet och ordningen" i verlden; den individuella kraften slår öfver i ὕβρις och bevarar aldrig den σωφροσύνη, som för greken karakteriserade all handlings och allt lifs högsta *form*fulländning. Af den moderna tragediens handlingar skulle

det utan tvifvel vara högst intressant och lärorikt att få genomgå de mest framstående, men då en någorlunda fullständig öfversigt skulle föra till en för stor vidlyftighet, och då de dessutom i allmänhet äro så väl bekanta, så lemna vi en sådan utförligare empirisk analys å sido. Det finnes utan tvifvel många karakterer, som gå och gälla för tragiska, ehuru de i sjelfva verket snarare böra räknas under det rent sublima och det negativt-pathetiska samt under det rörande (såsom t. ex. dessa "Alpenblumen am Wassersturz", dessa i sig harmoniska men svaga företeelser, som bortryckas af handlingens ström). Men ingen egentligt tragisk personlighet kan det moderna dramat uppvisa, som icke genom sin egen sjelfmakt satt sig i kollision med den nödvändiga och gudomliga ordningen i verlden.

Innan vi gå vidare, måste vi upptaga till besvarande en anmärkning, som möjligen här kan göras. Man kan nemligen fråga: om subjektet egentligen vill sjelfständighet eller formel yttre oändlighet (det är verkligheten af en positiv bestämning), huru är det då tänkbart, att det kan komma i motsats-förhållande till det, som är sjelfständigt och harmoniskt? Kunna två positiva momenter innebära en negation af hvarandra? Man skulle med andra ord kunna förmoda, att vi här återfått den *berättigade* konflikten, ehuru icke sedd från ethisk utan från esthetisk synpunkt. Härvid är emellertid att observera, hvad som äfven torde framgå af det förut sagda, att det icke är sublimiteten, utan det ensidigt sublima subjektet, som är den verkande och kolliderande kraften; men subjektet är i och för sig eller till sitt väsende något *mer* än blott yttre oändligt (sublimt), nemligen inre oändligt (harmoniskt) — ja, strängt taget är det senare den egentliga formalbestämningen, som tillkommer subjektet *i och för sig* (jfr ofvan p. 394) — och då det såsom tragiskt anlagdt just saknar denna andra formalbestämning, så *är* det (subjektet) i sjelfva verket, från formel

synpunkt betraktadt såsom ett helt, osjelfständigt och oberättigadt, ehuru det för oss menniskor, som skilja mellan olika sidor af en sak, alltid har en positivt berättigad sådan (jfr ofvan p. 396 f.). Den tragiska kollisionen har derföre icke sin grund i sjelfva sublimiteten (det är det esthetiskt berättigade), utan i den på subjektet sjelft beroende disharmonien mellan sublimiteten och skönheten, eller med andra ord i subjektet sjelft, som manifesterar sig såsom en ensidigt sublim företeelse*). Med denna observation tro vi, att den skenbara svårigheten är löst. Den flyktigaste blick på hvilken tragisk personlighet som helst visar äfven, att han har berättigade sidor, hvilka gifva honom det positivt esthetiska intresset, men att han dock såsom ett helt är oberättigad på det *sätt* han uppträder, eller under den *form*, som han ger sitt lif. Det lider nemligen icke något tvifvel, att ju t. ex. Romeo, Macbeth, Coriolanus, Cæsar, Hamlet, Faust och Wallenstein i grunden drifvas till handling af något, som från formel synpunkt är fullkomligt berättigadt, men deraf följer icke, att, såsom äfven erfarenheten visar, de aktualisera detta på ett berättigadt sätt. De fyllas alla af en kraft, en formel storhet, som gör, att de rycka oss med sig och skaka af oss "hvardagslifvets dunster", men detta hindrar icke, att de kunna gå utöfver den gräns, som det menskliga väsendets harmoni utstakar. Romeo är en representant af den glödande ungdomskärleken, hvilken i sig (såsom rent mensklig) obestridligen är berättigad, men dermed är icke sagdt, att den *ensam* är berättigad (med negation af allt annat), eller att den på något sätt lider intrång i sin rätt, derigenom att den menskliga lifsutvecklingen domineras af andra intressen, som äfven äro sannt berättigade. Den får med andra ord såsom *en* icke göra anspråk på att vara *allt* under

*) Jfr ofv. p. 377, der vi anmärkt, att *Zeising* är otillfredsställande i utredningen af denna punkt.

andra vilkor, än att den harmonierar med allt, som är liksom den berättigadt; men vill den vara ett *i motsats* mot allt, så är dess dom fäld från synpunkten af det menskliga, som i formelt hänseende är något harmoniskt, så snart det icke är förvridet. Macbeth har äfven sin rätt: den som ligger i den dugande kraften och mandomen sjelf, men derföre får han icke och behöfver han icke omstörta allt och godtyckligt skapa, hvad han behagar. Hamlet, denna det moderna dramats egendomligaste personlighet, om hvars tragik så många förslagsmeningar gjort sig gällande, han har äfven sitt stora berättigande genom sin harm öfver den sjuka tiden, som "gått ur led", och genom sin idealistiska tendens: och i det afseendet afvinner han oss utan tvifvel ett odeladt esthetiskt intresse t. ex. när han, med anledning af sin moders hastiga giftermål med Claudius, klagar:

"O, kunde detta alltför fasta kött
Upplösas uti dagg och tina bort;
O, att den Evige ej hade stadgat
Sin lag mot sjelfmord! O min Gud, min Gud!
Ack huru uselt, ack hur platt eländigt
Är hela denna verldens väsende — —
Tvi dig, o verld! Orensad trädgård lik,
Som går i frö, du frodig är af ogräs,
Som växt dig öfver." — —

eller när han, en personifikation af den *lifsåskådande* menniskan, uppkastar sina frågor om

"Att vara eller icke vara" — — —
— — — — — — — "att dö;
Att sofva, sofva! Kanske också drömma;
Se deri ligger knuten! — Ty i döden —
Hvad drömmar i *den* sömnen månde komma,
När stoftets tunga skrud vi kastat af,
Det tål att tänka på: den tanken skapar
Vårt hela långa lefvernes elände"; — o. s. v.

men huru förverkligar han, denne så rikt utrustade och i sjelfva verket så starkt anlagde man*) sin idealistiska tendens, huru behandlar han den verld, som genom sin ruttenhet väckt en så rättmätig harm? Det är häri tragiken i hans lif skall komma fram, ty icke ligger den deri, att verldstillståndet är upp- och nedvändt, att hans faders broder mördat sin broder och tagit sin broders hustru till äkta — om häruti ligger någon tragik, så kommer den icke Hamlet vid, så att han med nödvändighet blir tragisk derigenom —, utan den måste tänkas hafva sin grund och sin verklighet genom det *sätt*, hvarpå Hamlet upptager och löser det dunkla problem, som är gifvet i sjelfva situationen. Man behöfver, enligt vårt förmenande, icke inkonstruera något i tragedien för att finna, att Hamlet, genom sin suveräna intelligens och genom sin från harm till förakt öfvergående känsla för den bestående ordningen liksom lyfter sig upp öfver den "orensade trädgård", han blifvit satt uti, och begagnar sig af dess "ogräs" såsom behagliga retelsemedel för sitt eget idealistiska frosseri, i stället för att *handla* och handla så, som hans menskliga väsendes sjelfständighet och harmoni fordrar. Och när han i det praktiska icke kan undgå att stöta tillsammans med dessa varelser, som skapat den sjuka tiden, så — ehuru det mera behagar honom att njuta af sin genialitet — så handlar han såsom en vanvetting, *hvilken skapat sitt vanvett sjelf*. Han sticker utan vidare resonnement ned Polonius — som "en råtta".

"Den dör! — jag håller en dukat — den dör!"

och det enda, han har att säga om saken, är:

"Du usla, efterhängsna narr, farväl!
Jag tog dig för din förman. Håll till godo!"

*) Vi äro medvetna om att härmed stöta mången för hufvudet, men vi kunna aldrig förlika oss med den tanken, att det är *svagheten*, som karakteriserar Hamlet.

Han behandlar äfven Ophelia, som om hon icke hade stort mera att betyda än en vanlig leksak; och ändå är han icke mera vanvettig, än att han kan kommendera sitt vanvett att infinna sig och gå, när han behagar. Han säger till sin moder:

"För Guds skull moder,
Lägg ej det samvetsplåstret på er själ,
Att ej er synd, men blott mitt vanvett talar!
Det drager blott en hinna öfver såret,
I det förruttnelsen derunder smyger
Sitt gift i löndom." —

Han pådiktar sina ungdomsvänner (Rosenkranz och Gyldenstern) afsigter mot sig, för hvilka han knappt har ett sken af skäl; han narrar dem, fullkomligt bekymmerslös, liksom det ingenting betydde, in i den snara, som andra än de lagt om hans hals. Med ett ord han synes negera *allt:* Gud och verld, himmel och helvete upplösa sig inför honom i tomma dunster, som tumla om hvarandra efter hans fantasis suveräna nyck (II. 2.). "Darum kümmert es ihn nicht mehr, wenn seine Hand selbst roth von Bluthe wird, und gelassen steht er neben Leichen, die durch ihn geworden sind. Wie ein Dæmon der Zerstörung erhebt sich Hamlet auf den Trümmern seiner Ideale gegen sein Selbst, wie gegen das ihn umgebende Leben" (Flathe). Och häruti finnas momenter nog till en tragik så djup och skakande, men dock så klar och genomskinlig, att man icke behöfver kalla det hela ett virrvarr af galenskaper eller en svaghetens apotheos gentemot en olöslig sedlig konflikt (snarlik den i Orestien) — en konflikt, en *samvetsstrid*, som Hamlet aldrig synes veta utaf. Vi anse oss naturligtvis icke härmed hafva sagt sista ordet om Hamlet, ty de svaga antydningar, som vi gifvit, fordra ett fullständigare utförande för att vinna sin fulla klarhet. Hvad vi funnit hos Ham-

let, skall man, om än på ett helt annat sätt manifesteradt, återfinna hos Faust.

Med stöd af den kritik, som vi ofvan fört mot theorien om den sedliga konflikten — enligt hvilken theori skulden har sin innersta rot i sedlighetens idé (jfr Vischer I. § 139) — och med stöd af de flyktiga antydningar, som vi senast gifvit om det personligas ursprungliga harmoniskhet, om det tragiskt anlagda subjektet och om erfarenhetens vittnesbörd angående dettas handling, anse vi oss kunna säga, att den tragiska kollisionen (i egentlig bemärkelse) är det ensidigt sublima subjektets af sig sjelft satta eller bestämda *motsats*förhållande till den sjelfständighet och harmoni, som från formel synpunkt karakteriserar allt väsendtligt eller förnuftigt, som ingår i och bestämmer menniskans lif. Härigenom kan man skilja mellan en inre och yttre kollision (en urskuld och en verklig skuld), om man så vill (jfr ofvan p. 403). Den inre kollisionen består i den subjektiva disharmonien, hvilken alltid har sin grund i subjektet sjelft — ty sublimiteten är blott anledning, icke grund dertill —, och hvilken alltid i och för subjektet utgör en negation af dess väsendes sanna oändlighet (jfr ofvan p. 408). Den yttre kollisionen består i disharmonien eller motsatsförhållandet mellan det ensidigt sublima subjektet, tänkt såsom ett helt, och de objektiva, eviga och nödvändiga makterna i verlden, hvilka ursprungligen harmoniskt förbinda det med alla andra subjekter, med hvilka det omedelbart kollliderar. Man kan äfven derföre i korthet säga, att den tragiska kollisionen består i sjelfva motsatsförhållandet mellan det ensidigt och det rent sublima, emedan de eviga makterna alltid äro harmoniska, och emedan de, så snart vi tänka oss dem genom sina individuella representanter uppträda och verka något i verlden, alltid uppenbara något oändligt och visa sig såsom sublima.

Man skulle här möjligen finna sig föranledd att göra den anmärkningen, att vi för mycket inskränka den tra-

giska kollisionens begrepp, då vi bestämdt fordra, att kollisionen, för att vara tragisk för subjektet, skall hafva sin grund i (det är i sjelfva verket vara) en subjektets egen aktion emot lifvets harmoniska ordning, men en sådan anmärkning ger oss dock ingen anledning att frångå vår åsigt. Kollisionen skulle kunna, förmenar man, vara antingen en princip-strid inom *ett* subjekt, eller en sådan mellan *två* eller flere subjekter, af hvilka hvart och ett hade sin princip, som det odeladt (men dock ensidigt) omfattade. Men härvid är att märka — om vi först hålla oss till det förra alternativet — att principerna, såsom *verkligt* (af förnuftet) berättigade, icke kunna stå i strid med hvarandra, utan blott såsom berättigade, genom seden, och att, om de dock för det handlande subjektet gälla såsom verkligt berättigade, och om situationen synes fordra ett val af den ena och dermed en (nödvändig) kränkning af den andra, så kan deraf väl blifva en tragisk kollision genom subjektets egen sjelfmakt (såsom t. ex. i Hamlet), men omedelbart är ingen sådan för subjektet gifven. Vi kunna nemligen icke, utan att sammanblanda det negativt-pathetiska och det tragiska, erkänna någon "tragische Schuld durch Missgeschick" (Köstlin a. st. p. 246). Man skilje noga mellan denna kollision och den inre *tragiska* kollision (urskuld), hvarom vi talat på föregående p. 412*)!

*) En flyktig blick på en af antikens förnämsta «kosmiska» tragedier skall närmare förtydliga detta.

I Orestien är det den gamla och den nya ordningen, den dunkla naturreligionen («der Naturdæmonismus»), och den medvetna sedligheten (den Apolliniska kulten), som strida om herraväldet. Huru uppträder Orestes på denna «undergräfda mark»? Han handlar icke besinningslöst; det finnes ingen ὕβρις, ingen «Ueberstürzung» hos honom alls. Ej heller handlar han af rent subjektiva motiver, som på något sätt stå i strid eller motsägelse med *det* rätta, *den* harmoni, som slutligen bör framgå genom situationens lösning. Han synes med andra ord vara utan all subjektiv skuld. Man anmärker härvid möjligen: skulden är *slägtets*, och som medlem af detta straffas äfven han! Ja — men Orestes uppträder egentligen såsom straffande i Choephorerna och icke såsom straffad. Jfr Choeph. str. 471.

Der åter kollisionen icke är på detta sätt inre, utan i stället fördelar sig på två händer eller mellan två prin-

---

«Räddning för detta hus
Finnes; men ej från andra,
Endast från eder sjelfva.»

och str. 946:

«Den, som i lönlig kamp mördade, träffar nu
Straffet. — — —
Lagt har vid striden hand, heliga jungfru, du
Zeus' äkta barn; — Rättvisa nämns
Du af oss dödlige.»

(Palmblad.)

Orestes uppträder såsom den af ödet och särskildt af Loxias utkorade och med rättvisans svärd omgjordade hämnaren af sin tragiska slägt, och såsom sådan är han nödvändig för den gudomliga ordningens seger och triumf öfver det vilda trotset och det himmelsstormande dådet. Men derigenom är han icke tragisk. Men hvad är då betydelsen af Eumeniderna; der lider väl Orestes ett tragiskt straff? Han lider — derom är intet tvifvel — men han rättas eller straffas icke i något afseende. Han lider för det dunkla, det motsägande i sin tids lif: den objektiva disharmonien återspeglar sig i den subjektiva disharmonien inom Orestes; men detta behöfver icke beteckna, att Orestes är tragisk, och ej behöfver heller den subjektiva reflexen vara hufvudsaken eller sjelfva kärnan i handlingsbilden. Den är visserligen naturlig och nödvändig och har utan tvifvel för den konstnärliga behandlingen och framställningen af den stora handlingen: sjelfva principkampen, en djup betydelse, men såsom subjektiv och *inre* är den icke, allraminst för det antika medvetandet, sjelfva den hjertpunkt, hvarifrån det tragiska lifvets pulsslag *utgå*. Den inre disharmonien har dessutom icke en subjektiv grund: den inre oändligheten (harmonien) är icke störd genom Orestes' egen tendens till yttre oändlighet (sublimitet), såsom fallet är med alla verkligt tragiska personligheter (jfr ofv. p. 418). Detta visar sig äfven otvetydigt i sjelfva skådespelet. Den egentliga striden mellan de båda verldsmakterna lyfter sig liksom öfver individen och utkämpas slutligen icke med storm och våld utan med förnuftets egna vapen (besinning och öfvertygelse). Den nya ordningen (den medvetna sedligheten) segrar slutligen öfver den gamla (den dunkla naturrätten), som inom sig icke *kunde* lösa den tragiska knuten, icke kunde förjaga den blods- och olycksdæmon (ἀλάστωρ), som rasat i Atreus-slägten, utan som endast kunde knyta länk vid länk på den blodiga kedjan. Dermed är en harmoni utvunnen ur motsägelsen, det naturliga har icke såsom blott sådant sitt berättigande i sig, utan det har det blott såsom organ för det förnuftiga, som är dess innersta väsende. Det kan derföre i det ändliga lifvet gifvas sådana förhållanden, då det naturliga måste offras, nemligen när det förnuftiga icke på annat sätt kan vinna verklighet i verlden. Men den, som ger eller gör detta offer, han är, om han är utan skuld till motsägelsen, icke tragisk, utan han hör såsom lidande under det negativt-pathetiska. Grunden åter till sjelfva den tragiska kollisionen mellan de båda principmakterna — och denna är i Orestien hufvudsak — ligger deri, att naturkulten, oaktadt sitt i vissa hänseenden blott historiska och

ciper och två subjekter, der har den obestridligen sin grund i något formelt oberättigadt, som af subjekterna tillägges och identifieras med det berättigade och således harmoniska (kollisionslösa), som kan ligga under den principiella makten. Vi hafva härom yttrat några ord förut samt påpekat resultaterna af Böckhs undersökningar öfver Antigone. Man finner utan svårighet, att samma förhållande eger rum i Prometheus, i de Sju mot Thebæ, i Coriolanus och Cæsar, i aristokratiens och demokratiens, i påfvedömets och kejsarmaktens tragiska kollisioner med hvarandra. Och af denna subjektiva tillsats framkallas den *tragiska* kollisionen (jfr Zeising p. 337). Om nu två eller flere sådana enkla (kollisionsfulla) handlingar kombineras till en — vare sig i verkligheten (historien), eller i efterbildningen (det tragiska dramat) — så upphäfves naturligtvis icke derigenom kollisionens begrepp. Om vi tänka oss Kreon och Antigone, så spela de obestridligen hvar sin rôl, ehuru det hela blir *en* handling. Den tragiska kollisionen är visserligen dubbel, men icke har dubbelheten något att göra med sjelfva tragiken i kollisionen; ty tragiken kommer i dagen genom det ensidigt sublima, och således i sjelfva verket oberättigade, sätt, hvarpå hvar och en för sig (men dock i förhållande till den andra) aktualiserar sitt i grunden berättigade pathos. Kreon kolliderar omedelbart med Antigone, och tragisk blir denna kollision, derföre att han (oberättigadt) negerar icke blott det oberättigade hos Antigone utan äfven det berättigade (i fa-

---

tillfälliga berättigande, framställer sig såsom *ensamt* helig, såsom *absolut* norm för den handlande menniskan, ehuru den icke kan vara det, utan tvärtom, strängt fasthållen, endast leder henne in i en oändlig kedja af motsägelser.

Det torde här vara öfverflödigt att särskildt påpeka, hvilken olikartad ställning *Hamlet* intager vis-à-vis den gifna situationen. Han blir genom sin egen sjelfmakt och genom det sätt, hvarpå han inför sitt lif i verkligheten, sannt tragisk, men han är det icke genom situationen ensamt eller genom den objektiva motsägelsen, som icke berott på honom (jfr ofvan p. 411 f.).

miljeintresset); och medelbart kolliderar han vidare icke blott med familjen utan äfven med staten, som icke fordrar detta råa våld och tyranni, hvartill han gör sig skyldig, och slutligen äfven derigenom med sitt eget väsende, som, i sig harmoniskt och allsidigt, fordrar en harmonisk och allsidig bestämdhet af allt förnuftigt och berättigadt. Och Antigone kolliderar likaledes icke blott med staten utan äfven med familjen och sitt eget väsende, hvilka makter alltid, och särskildt för hellenen, fordra, att den menskliga handlingen i formelt hänseende skall karakteriseras af σωφροσύνη.

Om man påminner sig, hvad vi ofvan antydt om menniskans förhållande till den rent osinnliga verlden, om tänkbarheten af hennes fenomenella existens o. s. v., så torde vi icke här behöfva tillägga mycket för att antyda — vi pretendera icke mer — huru lätt erfarenhet och theori kunna bringas till öfverensstämmelse angående den tragiska kollisionen. Vi fasthålla blott, att menniskan ursprungligen är ett harmoniskt väsende, som i sig (sin ande) har sjelfständiga och harmoniska väsenden såsom sina bestämningar (med andra ord hela den osinnliga verlden), hvarigenom den dunkla bakgrund är gifven, mot hvilken den tragiska handlingens konturer afteckna sig. Man kan säga, att denna bakgrund är klar i den mån väsendet är aktuelt i verldstillståndet (t. ex. såsom alla menskliga individers harmoni genom menskligheten), men den är tillika ock öfvervägande dunkel så tillvida som väsendet i sig innefattar en oändligt rikare harmoni än den, som är faktiskt verklig. Derigenom att nu menniskan är den *omedelbara* enheten i sin verld, och således äfven den omedelbart verkande kraften i utvecklingen, och derigenom att de öfriga personliga väsendena, i hvilka hon ingår såsom ett organ — men hvilka från hennes synpunkt kunna kallas hennes bestämningar — endast *medelbart* uppträda och verka i denna verld genom henne, så är det klart: a) att ingen

disharmoni kan inkomma i verlden direkt genom dem (statens eller menskligheten harmoniska väsende kan således aldrig fordra någon *tragisk* kollision); b) att den disharmoni eller den tragiska kollision, som framträder i verkligheten, måste hafva sin direkta orsak i menniskan — hvarigenom den gamla satsen: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων får sin betydelse bevarad —; c) att menniskan om hon gör det, om än i sig, berättigade ensidigt gällande genom att sätta det *emot* och icke i sammanhang med allt annat berättigadt, så *måste* hon kollidera med den ursprungliga harmonien (t. ex. menskligheten harmoniska makt); d) samt att hon omedelbart i sitt faktiska uppträdande kolliderar med andra menskliga individer, som äro denna makts representanter i denna verld, och endast medelbart derigenom kolliderar med den harmoniska makten sjelf. Detta är till en del antydt i det föregående, och det torde icke här närmare behöfva utvecklas för att förstås. Vi hänvisa till hvad vi nyss sagt om Antigone och Kreon.

Denna uppfattning och förklaring af den tragiska kollisionens tänkbarhet och inre betydelse såsom en subjektets aktion synes oss vara den enda rätta. Den öfverensstämmer äfven närmast med hvad Bohtz och Zeising samt Carriere dels verkligen funnit och bevisat och dels tydligen tenderat till. Det enda, som hindrat desse att konseqvent utföra sina åsigter eller vinna ett fullt tillfredsställande slutresultat, äro deras empiristiska förutsättningar i metafysiskt afseende.

Om man erinrar sig det schema, som vi ofvan uppstält af det intensivt sublima, så är det lätt funnet och insedt, att i den tragiska kollisionen ingår såväl något negativt-pathetiskt som något positivt sublimt. Det tragiskt anlagda subjektet, ehuru det i grunden blott vill sin egen fulla sjelfständighet och fullkomlighet, negerar, till följe af sin ensidighet, och emedan det endast fattar sig såsom enhet i väsen-

denas mångfald och ej såsom ett moment af mångfalden, harmonien inom den sfer, der det uppträder, och derigenom lida nödvändigt andra subjekter, som hafva sin rätt och helgd genom denna harmoni, och dermed inträder för dem det *negativt-pathetiska**). Ju bestämdare den tragiska personligheten koncentrerar sina krafter kring sitt individuella eller generella intresse, desto skarpare blir hans negativa ställning gent emot det hela, mot den harmoni, som är verklig, och den harmoni, som ännu ligger liksom outvecklad bakom det ändligas slöja. Han lossar till följe af sin ensidighet och genom sin outtömliga kraft den harmoniska ordningens band, men ur det kaos af krafter, som derigenom kan sägas hafva uppstått, förmår han likväl genom sin sublima makt att skapa en ny verld, en ny tingens ordning, en skenharmoni, som innebär ett *positivt-sublimt* moment. Det är klart, att den faktiska verkligheten mer eller mindre klart kan återspegla dessa handlingens *inre* konturer, hvilka gifvas af dess egen natur och väsende. De skimra ofta nog endast svagt igenom det yttre förloppet, men de äro icke desto mindre nödvändiga och betydelsefulla.

Möjligheten af denna process ligger, som vi sagt, deri, att de makter, som åstadkomma harmonien i verlden, icke omedelbart här uppträda. Omedelbart är subjektet sjelft enheten i sin verld, och alla andra subjekter — hvilka till följe af sin gemensamma grundtyp hafva relativt samma fenomenverld — synas vara en-

---

*) Detta är — vi rikta denna anmärkning särskildt mot *Bayer* — från formel synpunkt, och oafsedt det moraliska eller omoraliska, *skuld*, hvilken har sin grund i subjektet och icke i «den bestående ordningen» (jfr *Bayer* a. st. p. 109). Om denna ordning är *väsendtlig* (ideal), och om subjektet handlar idealistiskt, så blir ingen «olöslig konflikt» af; och om subjektet stör verldens (icke-väsendtliga) ro, så råkar det visserligen i kollision med verlden, men då är det icke tragiskt utan rent-sublimt. Men den storhet, som ligger i det rent sublima, är alls icke egendomlig för den tragiske hjelten. Hans storhet kan nog «skaka» verlden, men i det moment han är tragisk, så för han verlden *tillbaka* i stället för fram, och deri ligger något «föga afundsvärdt».

dast momenter af mångfalden. Man ser *många* individuella subjekter, men man *ser* icke de makter, som harmoniskt förbinda dem i olika sferer, t. ex. familjen eller menskligheten (jfr ofvan), och deri ligger liksom en frestelse för subjektet att underordna allt under sig såsom sina organer, och deri ligger äfven hemligheten af dess (tillfälliga) makt och af dess positiva sublimitet äfven såsom tragiskt. Och häruti kan man äfven finna förklaringsgrunden till det djupa intresse, den spänning, som en tragisk kamp alltid väcker. Så länge kampen ännu icke är utspelad, och så länge subjektet synes *ensamt* hålla stånd mot *allt* (i denna betydelse taga vi kollisionen i inskränkt bemärkelse eller i motsats till reaktionen), kan den icke väcka annat än en dunkel fruktan för hvad som komma skall, en bäfvan för att allt skall sammanstörta, och att subjektet vid det minsta missgrepp eller af den minsta anledning plötsligt skall glida ned från sin höjd och försvinna i det djup, det sjelft öppnat för sig. Här är det som den dunkla bakgrunden för den tragiska processen gör sin största effekt såsom dunkel*). Den klarhet, som vi ofvan antydt ligga i den harmoniska ordningens aktualitet i verldstillståndet, är genom subjektets negativa hållning tillintetgjord. Allt är inom sin sfer satt på spel: det gäller "att vara eller icke vara". Man står, såsom en författare sagt, inför den beslöjade bilden i Sais.

I korthet sammanfattadt och uttryckt innebär det föregående, att det tragiska är begreppet om den sig

---

*) Man tänke sig härvid t. ex. det moment, när Oedipus, — oaktadt han förut ödmjukt böjt sig inför den blinde siaren: han, den ende, som kan genomtränga det fördoldas mörker, irriterad öfver den vändning, som den dunkla beskyllningen börjar taga, i det den riktar sig mot honom sjelf, — hastigt kastar om och liksom sätter sig på sin fullkomlighets höjd och glömmer det menskliga lifvets vilkor, glömmer, att den bäste kan fela (i objektiv mening) *äfven ovetande*. Hur käckt slungar han icke tillbaka beskyllningen i ansigtet på den allt genomskådande! Och häri ligger den subjektiva skuld, som skapar en gripande tragik ur ett handlingsstoff, hvilket i och för sig måste subsumeras under det rent gräsliga.

sjelfständigt utvecklande menniskan från esthetisk synpunkt betraktad såsom en ensidigt sublim makt — antingen tragiskt pathetiskt eller dæmoniskt anlagd — hvilken oaktadt sin ursprungliga eller genom sitt väsende gifna harmoni med lifvets konstanta momenter (den dunkla bakgrunden: det faktiska verldstillståndets underlag) i sin fenomenella existens, med *anledning* af sin formella (yttre) oändlighet, negerar dessa momenter och upprättar en annan ordning, en skenharmoni, som väl kan vara (skenbart) verklig, men som dock i sig är orimlig.

Det faller af sig sjelft, att den tragiska kollisionen, fattad på detta sätt, i verkligen kan manifestera sig på oändligt olika sätt allt efter karakterernas och det faktiska verldstillståndets olika beskaffenhet. Man har sysselsatt sig med att närmare bestämma detta; — så har t. ex. Zeising gjort skilnad på karakterer, som öfvervägande representera intelligensen eller viljan eller känslan o. s. v. — men vi anse det icke falla inom vår närvarande uppgift att inlåta oss på en så speciel undersökning. Det tragiska i verldshistorien är i grunden detsamma som det tragiska i den enskilde individens lif. Krafternas mått och kampens dimensioner, om vi så få uttrycka oss, äro deremot icke desamma.

Det återstår oss nu endast att i korthet söka angifva och förklara, huru den disharmoni, som är verklig i den tragiska kollisionen, öfvergår till harmoni i den tragiska upplösningen eller försoningen. Hvad lär oss erfarenheten härvid? Både den antika och den moderna tragedien visa oss i gripande skådebilder det storas och herrligas förgängelse: nattsidan af det menskliga lifvet. Prometheus smides vid den öde klippan, der han klagar:

"Jorden re'n skälfver:
Och dånande brakar åskornas knall,
Och kretsande sprakar blixtarnes fall,
Och stoft kringyrer i hvirflande moln.
— — — — — — — —

Mot *mig*, ja mot *mig* visst riktade Zeus
All denna fasa att väcka min skräck!
Gudomliga moder, och Aether, o du,
I hvars rymder hvälfs verldsljusets ban,
Den orätt sen, som jag lider!"

(Palmblad.)

Agamemnon, han som trampat Ilions stoft, snärjes i dödens nät af sin egen maka, och denna maka faller för sin egen sons hand. Oedipus den vise träffas af det förfärligaste ödes lott och hans hjeltesöner stupa på tröskeln till sin faders rike. Antigone måste äfven vandra till de bleka skuggornas verld, och Kreon sköflas på all sitt lifs lycka, och Xerxes, "der als Gott ausgezogene, betritt die Schwelle seines Königssitzes als ein Mann des Jammers" o. s. v. Den moderna tragedien visar oss samma skådespel i det hela. Cæsar, Coriolanus, Macbeth, Hamlet, Romeo, Wallenstein — alla dela de samma öde, och dödens och undergångens dæmon tyckes rasa på den bäfvande arenan. Huru kan sådant innebära något esthetiskt; hvarföre gifves det en makt i tillvarelsen, som sköflar det stora och låter det lilla frodas som ogräs? Hvarföre skall blixten från förgängelsens moln just träffa de högsta ekarne i skogen? Olika svar hafva blifvit gifna på dessa frågor. Man har talat om gudarnes afund, om det allmänna menniskoödet o. s. v.; men dermed har man icke träffat det rätta. Tragedien visar något annat, tragedien känner egentligen blott en dæmon, en obetvinglig, som ingenting i himmel eller på jord kan öfvervinna, det är "Causalitets-Erinnyen," som med oupplösliga om än fina trådar sammanknyter grund och följd: handling och resultat. Den antika tragedien känner denna makt likaväl som den moderna, ehuru deu uppenbarar den på ett annat sätt. Darii skugga säger:

— — "Intill tredje ledet skola berg af lik
För menskors syn som stumma vittnen resa sig,

Att ej för högt sig lyfta får en dödligs hug;
Ty öfvermod, som yppigt frodas, skuldens ax
Framalstra plär, som mognar snart till sorglig skörd."
(Perserne: str. 818. PALMBLAD.)

Härmed kan sammanställas Coeff. str. 306:

"O, I väldiga Moirer med Zeus bistånd,
Låten det lycktas
Så, som det Rättvisan fordrar!
— — — — — — — — —
Må blödande slag med blödande slag
Betalas, och den lida, som ondt gjort!
Så lyder ju lagen från fordom."

och str. 400:

"Ja, det finns en lag, att det frusande blod,
Som på marken göts, blod kräfver igen,
Ty Erinnyen ropar på hämnande död!
Ny ofärd växer ur ofärd upp,
Framfödd ur de stupades aska."

Om samma tanke, om Causalitets-Erinnyens makt handlar hela vexelsången mellan choren och Klytemnästra (i "Agamemnon") och chörerna i "Eumeniderna" o. s v. Detsamma framhålles äfven i Sofokles' skådespel. Der menniskan lösrycker sig ur sitt samband med det gudomliga, som för Sofokles väsendtligen är harmoniskt, der måste hon dock till slut böja sin stolta nacke för denna nödvändiga makt, som älskar vishet (besinning och mått: *τοὺς δέ σώφρονας θεοὶ φιλοῦσι* —. Ajas: 132). Detta allt är för välbekant för att här behöfva ytterligare påvisas genom exempel. Redan Aristoteles insåg tydligt, såsom vi ofvan sökt antyda, nödvändigheten af detta inre kausalsammanhang mellan handlingens inveckling och upplösning; och ehuru efter honom mången, i synnerhet i nyare tider, låtit förleda sig att så godt som identifiera olycklig slump ("Missgeschick", *ἀνάγκη*) med

tragiskt öde och tragisk undergång (deraf den mindre egentliga benämningen "Trauerspiel" i stället för "Sühnopferspiel": Klein), så har dock icke någon ur erfarenheten verkligen visat eller ur förnuftet och menniskans väsende bevisat riktigheten af ett sådant förfarande*).

Och om vi påminna oss, hvad som framgår af det förut anförda, nemligen att den tragiska handlingen konstitueras af karakteren och situationen i förening eller med andra ord beror på ett sig successivt utvecklande förhållande mellan det ensidigt sublima subjektet och lifvets ursprungligen sjelfständiga och harmoniska (och derföre äfven i förhållande dertill rent sublima) makter — hvilka i sig äro personliga väsenden lika väl som menniskan sjelf (jfr ofv. p. 404) —, och om man fixerar det schema, som vi ofvan (p. 401) uppstält af det intensivt sublima, så kan man utan svårighet finna, att den tragiska handlingen, sådan den genom kollisionen utvecklat sig, icke kan vara fullständigt genomförd. Det ensidigt sublima subjektet har vunnit en skenbar verklighet och makt öfver verldstillståndet, och det har derföre egentligen ingenting vidare att *förverkliga* — vi antaga här, såsom man finner, att handlingens yttre konturer svara mot de inre såsom t. ex. i Macbeth — utan dess uppgift blir endast att *uppehålla* den verld, som det på sätt och vis skapat. Detta är naturligtvis en fortsatt kollision, ehuru subjektet här förhåller sig öfvervägande defensivt. Man får nemligen icke tänka sig, att kollisionen (fattad såsom en subjektets aktion) är slut, dermed att subjektet aktualiserat sin ensidighet gent emot det rent sublima. Men derigenom att en kolli-

*) Jfr *Zeising* a. st. p. 336; *Klein* a. st. p. 194. «Von einer Schicksalseinwirkung, im Sinne jener geistesschwachen Missgeburten neuerer Zeit, die wir als sogenannte Schicksalstragödie werden kennen lernen, ist bei keinem der alten Tragiker weniger eine Spur aufzufinden als bei Aeschylos. — Mehr als eine Stelle in seiner Tragödie (Prometheus) weist jede Gemeinschaft seines Kothurns mit einem Schicksalsstrumpf aus entschiedenste zurück.

sion icke är tänkbar utan mellan två (eller flere) makter (här det ensidigt och rent sublima), så är det klart, att man kan och måste betrakta den kollisionsfulla handlingen icke blott från synpunkten af den ursprungligen agerande utan äfven från synpunkten af den reagerande makten. I den empiriska verkligheten kan nu det ensidigt sublima subjektet väl bibehålla sin makt öfver verldstillståndet till en tid, men sjelfva handlingen fordrar dock, såsom vi sagt, en vändning, en omkastning och ödesomvexling (*περιπέτεια*), så vidt den verkligen skall genomföras och icke stanna i ren disharmoni. När och huru denna reaktion inträder kan a priori icke bestämmas; deröfver hvilar ett dunkel, såsom Vischer säger, ehuru sjelfva reaktionen till sin princip är klar. Det glänsande sätt, hvarpå så många författare skildrat den i fråga varande reaktionsprocessen, hvarigenom den dunkla bakgrunden träder fram och blir förgrund (absolut subjekt: Vischer) o. s. v. gör, att vi här icke behöfva tillägga många ord. Sjelfklart är, att det tragiska subjektet successivt (eller ock plötsligt) ingår under det negativt-pathetiska, derigenom att det icke vidare i den objektiva verkligheten får genomföra sina tendenser eller betages möjligheten att verkligen uppehålla den skenharmoni, som det infört (jfr ofv. pp. 405, 419); och detta sker derigenom, att det rent sublima i samma mån och samtidigt ingår under det positivt-sublima: d. v. s. återvinner sin rätt och makt öfver verldstillståndet. Dermed äro de möjliga relationerna inom det intensivt sublima fullständigt genomförda, och handlingen blir verkligt hel i Aristotelisk mening.

Den tragiska upplösningen är således att fatta såsom den reaktion af det rent sublima, hvarigenom det ensidigt sublima subjektet från sin makt öfver verldstillståndet återföres till den vanmakt, om vi så få säga, som i sjelfva verket har sin grund i dess egen ensidighet och af den blott är den fullständiga och nödvändiga utvecklingen.

Att denna det rent sublimas reaktion är en kollision är lätt funnet; men lika lätt bör det vara funnet, att denna kollision icke är tragisk i samma mening som subjektets aktion (jfr ofv. p. 419); ty den agerande kraften är här harmonisk, och den agerar mot något disharmoniskt. Förhållandet är således, såsom man lätt finner, i detta afseende alldeles omvändt. Men om reaktionsrötelsen såsom en det rent sublimas aktion icke i och för sig är tragisk (eller innebär en tragisk kollision), så är det dock påtagligt, att den alltid är det i förhållande till det ensidigt sublima subjektet. Den är nemligen blott ett moment af relationen i sin helhet, eller dennas fulländning; och den karakter af motsats, som den innebär, är icke gifven genom dess eget väsende, ty såsom rent sublim är den harmonisk, och såsom harmonisk är den just motsatsen af all motsats, utan den är tvärtom gifven genom det tragiska subjektets *en*sidighet. Subjektet blir således alltid sin egen dæmon. Deri ligger grunden till den ironi, som kan sägas genomgå processen i sin helhet. Man skulle äfven, enligt vårt förmenande, mycket misstaga sig, om man fattade slutmomentet af den tragiska processen såsom något rent positivt; ty såsom moment af processen står det i förhållande till alla öfriga och innebär derigenom alltid och med nödvändighet just genom sin egen positivitet (harmoni) en *negation* af negationen (disharmonien). Detta är något alldeles egendomligt för den harmoni, som framgår af den tragiska utvecklingen.

På grund af de korta antydningar, som vi gifvit, bör man kunna finna, hvarföre vi ofvan skilt mellan subjektets aktion (såsom den tragiska kollisionen i inskränkt bemärkelse; jfr ofv. p. 420) och det rent sublimas reaktion (såsom den tragiska upplösningen). Det har naturligtvis skett blott för att klarare kunna fixera yttringarne af de makter (det ensidigt och det rent sublima), som genom sin (sig successivt utvecklande) relation till hvar-

andra efficiera det tragiska. Men af det sist anförda torde äfven framgå, att man, då det är det ensidigt sublima subjektet, som är den omedelbart verkande kraften i verlden, kan fatta den fullständigt genomförda relationen (det är både aktionen och reaktionen) såsom en tragisk kollision i vidsträckt bemärkelse, ty så länge relationen är relation mellan två makter, som äro motsatser — och blott så länge är tragiken aktuel — innebär den alltid en kollision, som är gifven genom subjektets ensidighet. Derföre angåfvo vi äfven (ofv. p. 414) sjelfva den tragiska kollisionens *begrepp* utan afseende på, huruvida den är inre eller objektiverad i det yttre genom subjektets positiva sublimitet.

Vi hafva härmed i korthet sökt visa, att det mensklіga lifvet såsom verkligt tragiskt utvecklar sig så, att det ensidigt sublima subjektet, såsom den omedelbart verkande kraften i sin verld, negerar det rent sublimas verklighet och ponerar sig sjelft såsom allt (hvarigenom det negativt-pathetiska och det positivt sublima i den tragiska kollisionen i inskränkt bemärkelse är gifvet), och att det rent sublima slutligen åter aktualiserar sin makt genom att antingen successivt eller plötsligen i sin tur negera det ensidigt sublimas verklighet och ponera sig sjelft såsom allt (hvarigenom det negativt-pathetiska och det positivt sublima i den tragiska upplösningen äro gifna såsom nödvändiga momenter). Denna uppfattning af den tragiska processen innebär icke något egentligt nytt, såsom hvar och en känner, ty den är, om man alldeles bortser från den spekulativa grundläggningen, antydd och framhållen (med mindre och större klarhet och konseqvens) af den pantheistiska så väl som af den theistiska esthetikens anhängare; hvilket kan ses af den flyktiga historiska skizz, som vi ofvan lemnat; och dessutom är den, ehuru på ett annat sätt, uttalad i alla verkliga tragedier, eller poetiskt efterbildade handlingar, i hvilkas

utveckling man lätt skall återfinna de inre konturer af förloppet, som vi angifvit,

Man har nemligen i skildringen och beskrifningen af det tragiska förloppet (handlingen) såsom vi ofvan (p. 332) antydt, kommit till temligen tillfredsställande resultater, men deremot har man divergerat i den filosofiska förklaringen, såsom vi äfven ofvan sökt antyda. Den pantheistiska esthetiken har, hvad särskildt beträffar den tragiska upplösningen eller försoningen, konseqvent stannat i ren negativitet, ty talet om individens sväfvande öfver sin graf eller hans uppställande i idéns Pantheon är naturligtvis endast — poesi. Den theistiska esthetiken är visserligen fotad på en bättre basis, men den kan icke heller, så vidt den vill vara fullt konseqvent, undvika att stanna i fatalism. Från synpunkten af den rationela idealism, hvars allmänna grunddrag eller förutsättningar vi ofvan antydt och begagnat oss utaf, faller deremot ett i någon mån annat ljus öfver den tragiska processens innersta betydelse. Vi hafva nemligen sökt visa, att det absoluta från formel synpunkt, hvilket här är hufvudsak, karakteriseras af det personligas oändliga enhet i mångfald; att menniskan, såsom ett personligt väsende, ingår såsom ett ursprungligen harmoniskt moment i denna mångfald — af hvilken hon äfven är en enhet; att hon i sin fenomenella existens — hvilken är gifven genom hennes individualitet — och i utvecklingen af sitt potentiella innehåll är en sjelfständig makt på samma gång som hon bestämmes (icke tvingas) af denna dels ursprungliga och dels äfven alltid i någon mån i hennes verld aktuella harmoni; samt att hon slutligen, derföre att hon är en reel enhet, har makt att i sin utveckling aktualisera en af sina bestämningar med negation af andra och derigenom kan inveckla sig i tragisk kollision, så snart hon framträder i ett bestämdt *förhållande* till andra väsenden. Dessa väsenden, till hvilka hon träder i förhållande, äro omedelbart menskliga

individer, men medelbart äro de högre personliga väsenden, som i sig såsom enheter innefatta individerna och just derigenom harmoniskt förbinda dem med hvarandra, och med dessa väsenden är det som hon egentligen kommer i *tragisk* kollision. Funnes det blott många eller en summa af menskliga individer, så vore ingen harmoni tänkbar såsom förbindande makt, och något disharmoniskt förhållande mellan menniskor vore då icke heller tragiskt.

Hvad nu särskildt beträffar den tragiska upplösningen eller det rent sublimas reaktion gentemot det ensidigt sublimas aktuella makt öfver verldstillståndet, hvarom vi i det föregående antydt den empiriska analysens allmännaste resultater, så är denna filosofiskt förklarlig genom de förutsättningar och de antydningar, som i det föregående redan äro lemnade. Det är nemligen lätt insedt, att om en mensklig individ (som är sublimt anlagd) negerar den harmoni, som ingår i det menskliga lifvet och upprättar en annan tingens ordning, som har sin grund i hans ensidighet och icke i det menskligas väsende, så kunna icke de öfriga individer, som t. ex. höra till samma sfer, dervid förhålla sig rent passivt, så vida de icke genom sin passivitet sjelfva skola inveckla sig i tragisk kollision och skuld (såsom t. ex. Banquo), utan de måste en gång — när eller huru hör naturligtvis icke hit — våga en kamp på lif och död och icke i sina egna utan i de harmoniska makternas (t. ex. familjens, eller statens eller menskligheten) namn betaga det kolliderande subjektet dess makt öfver verldstillståndet. Denna reaktionens kamp är således icke blott nödvändig, för att handlingen skall blifva hel och afslutad, utan den är det, för att det menskliga i allmänhet icke skall lida våld i aktualiteten af sina formella bestämningar af sjelfständighet och harmoni. Det torde vara lätt insedt, att denna reaktionskamp äfven *kan* vara eller innebära en tragisk kollision (jfr Antigone och Kreon, Eteokles och Polyneikes m. fl.); hvarigenom då en dubbeltragik utvecklar sig,

hvilken från *esthetisk* synpunkt visserligen icke är en *sedlig* konflikt. Men, torde någon fråga, huru kan då handlingen i sin helhet vara något harmoniskt, eller huru låter detta förena sig med hvad vi ofvan sagt, nemligen att reaktionen icke är tragisk i samma mening som subjektets aktion, och att det är det rent sublima, som genom sin positivitet (harmoni) blir en negation af det ensidigt sublimas negativitet (eller disharmoni)? Svaret är för oss lätt, men deremot omöjligt för pantheismen och den historiska theismen; emedan reaktionen enligt båda dessa åsigter konseqvent måste fattas såsom ett det gudomligas eller absolutas *direkta* ingripande i verldssammanhanget. Då vi deremot sökt framhålla, att det gudomliga, eller de personliga väsenden, som bilda harmonien i verlden, endast medelbart verka genom menniskan på det sätt, att de genom sin eviga närvaro i hennes ande bestämma henne, som är den omedelbart verksamma makten, så behöfva de icke sjelfva vara direkt verksamma eller sig förändrande på något sätt. Ett centrum bestämmer t. ex. en cirkelrörelse utan att derföre på något sätt röras. Så bestämmer äfven familjens ande familjemedlemmarne och verkar genom dem i menniskans verld, utan att derföre här hafva sin verld, och utan att sjelf direkt här öfvergå från ett till ett annat. Men om detta eger någon giltighet, så är det klart, att den eller de individer, som söka aktualisera sin inre bestämdhet af denna harmoniska makt, kunna göra det på ett sätt, som invecklar dem i tragisk kollision, utan att maktens "sannt positiva innehåll" kan sägas fordra det, och utan att derföre den handling, hvari denna process ingår, behöfver i sig innebära något rent disharmoniskt för det uppfattande subjektet. Vi hafva ofvan något vidrört denna fråga, och finna nu lämpligt tillfälle att här tillägga, att man i reaktionsrörelsen mot det ensidigt sublimas manifestation alltid måste skilja mellan den makt, som omedelbart negerar, nemligen individen,

och den makt, hvilken denne representerar. Denna senare är i sig harmonisk, och det är medvetandet häraf, som, om än dunkelt, åstadkommer den positiva lusten, sjelfva den κάθαρσις, som åtföljer det sannt tragiska. Zeising anmärker ock med rätta, att den på detta (tragiska) sätt omedelbart negerande makten (eller individen) äfven bör gå under, ty derigenom objektiveras på ett dubbelt sätt inför den uppfattande i sjelfva handlingen, att det är harmonien (det rent sublima), som alltid segrar öfver disharmonien (det ensidigt sublima). Så t. ex. i Antigone och i de Sju mot Thebæ. Man finner häraf en ytterligare bekräftelse på, att menniskan är sin egen dæmon. Härigenom kunna vi nu äfven förstå hvad betydelse t. ex. ödet i den antika tragedien har för den filosofiska esthetiken. Det *ansågs* af mången för en *direkt* verksam (sig förändrande) makt, men det var dock en evig och oföränderlig makt: sjelfva *harmonien* i verlden, hvilken derföre hade välde öfver de föränderliga (verksamma) gudarne och menniskorna. Och samma betydelse af evig och oföränderlig harmoni har ödet i all tragedi, och frågar någon, *hvad* är ödet, så måste den rationella esthetiken enligt vårt förmenande svara: det är det personligas väsende från formel synpunkt betraktadt såsom oändlig enhet i mångfald eller harmoni.

Ehuru vi kunde hafva rik anledning af det sist anförda, att vidare sysselsätta oss med detta intressanta ämne, tillägga vi här endast, att den tragiska processen, sådan vi ofvan sökt angifva honom och sökt antyda de rationella förutsättningarne för hans fullständiga förklaring, kan vara sådan, att dess inre konturer svara mot de yttre och tvärtom, eller ock sådan, att de icke fullständigt göra det. Detta senare kan särskildt vara händelsen med afseende på den tragiska upplösningen. I förra fallet är det klart, att det tragiska subjektet, i och med det att dess positiva sublimitet tillintetgöres genom det

rent sublimas re-aktualisation, äfven *för sig* erkänner sin vanmakt, erkänner, att allt till sitt innersta väsende är harmoniskt, så att intet kan vara sig sjelft utan att ingå i allt, utan att på samma gång vara enhet i mångfald och mångfaldsmoment af en högre enhet. Då är subjektet äfven tragiskt för sig sjelft (och ej blott för andra), och då ställer det sig liksom utom processen såsom ett subjekt och betraktar denna såsom ett objekt, en företeelse, hvari det ser det ensidigt sublimas vanmakt inför det rent sublima, så att den tragiska försoningen ändock alltid kommer att bibehålla sin egendomliga karakter af en negation af negationen, af en motsats, så att det rent sublimas inre oändliga harmoni liksom bryter sig mot det ensidigt sublimas disharmoni. Den inre kollisionen blir således icke genom den tragiska försoningen *fullständigt* upphäfd; ty då vore det tragiska icke vidare ett förhållande mellan två skilda arter af det intensivt sublima; hvarförutan icke heller det subjektiva intryck af blandad smärta och positiv lust, som det tragiska på ett så egendomligt sätt väcker, på ett tillfredsställande sätt kunde förklaras. Denna inre och subjektiva försoning är dock icke nödvändig för sjelfva tragiken, tänkt såsom varande till för andra än det tragiska subjektet sjelft; ty i det objektiva (yttre) förloppet kan lika väl det sanna förhållandet mellan det ensidigt sublimas vanmakt och det rent sublimas allmakt återspeglas för den åskådande. Denne kan icke behöfva veta, om det tragiska subjektet har samma syn af sitt lif som han. Om det har det eller icke, kan naturligtvis göra en skilnad i intryckets intensitet och färg, om vi så få säga, men sjelfva tragiken är nog verklig ändå. Vi kunna härpå icke gerna finna ett mera slående bevis ur erfarenheten än Prometheus, som, oaktadt sin objektiva vanmakt, svarar dessa sublima ord, som beteckna mensklighetens klart vaknade medvetande af sitt oförgängliga väsende:

"Välan! ned störte hans vigge på mig
Ljungeldarnes klufna, gnistrande hår!
Må luften då skälfva af åskors knall,
Af orkanernas kamp; må vindarna fritt
Jorden med rötterna häfva från grunden!
Må fritt oceanens tjutande våg
I kaotiskt svallande hvirfvelflod
Skölja de himmelska stjernornas banor!
Må djupast jag störtas i Tartaros natt
Och hvirfla på Ödets skummiga ström,
Dock *döda* kan han mig aldrig." —

Här är Prometheus icke tragisk för sig sjelf; han ser icke den motsats, hvari han står, och han känner icke sin egen (inre) vanmakt. Men för alla andra är tragiken verklig. Vi se det ensidigt sublima i dess förhållande af vanmakt inför det rent sublima, som här egentligen icke är Zeus, utan den makt, som råder öfver Zeus lika väl som öfver Prometheus, nemligen Ödet, och vi se det rent sublima (icke i och för sig utan) i dess förhållande af allmakt till det ensidigt sublima. Och vi gripas af smärta öfver den motsats, som förefinnes mellan båda dessa makter, men vi fyllas tillika af positiv lust, emedan vårt ursprungligen harmoniska väsende ovilkorligen fordrar, hvad här finnes återspegladt i det objektiva förloppet, nemligen att det är motsatsen af all motsats eller harmonien, som är tillvarelsens innersta*).

*) Man skulle möjligen anse sig hafva skäl att anmärka, att vi råkat i motsägelse med våra egna förutsättningar, då vi ofvan i korthet antydt det intensivt sublimas arter och dervid antagit «den ändliga gränsen» såsom den synpunkt, hvarifrån det intensivt sublima måste ses för att visa sig såsom negativt-pathetiskt, och nu synas hafva framhållit det sannt oändliga (det rent sublima) såsom den makt, hvilken negerar och reagerar mot det ensidigt sublimas pathos och derigenom återför det från positivt sublimt till negativt-pathetiskt. Motsägelsen är dock blott skenbar, och vi hafva redan i det föregående antydt dess lösning, så att vi här endast behöfva påminna om, att det i sig rent harmoniska (hvilket äfven kan vara rent sublimt) icke i och för sig kan innebära en negation af något, emedan det är rent positivt, utan att, der

Vi hafva utgått från det faktum, att det sig sjelfständigt utvecklande menskliga lifvet omedelbart för oss visar sig vara den tragiska verkligheten. Vidare hafva vi från erfarenheten upptagit såsom något obestridligt (och derför äfven af alla erkändt), att detta lif utvecklar sig från något harmoniskt till disharmoni (genom tragisk kollision) och åter från denna disharmoni öfvergår till något harmoniskt (genom den tragiska upplösningen). Genom en kort historisk kritisk inledning hafva vi slutligen, med fasthållande af dessa synpunkter för betraktelsen, sökt leda oss till de förutsättningar, hvarigenom denna utvecklingsprocess kan tänkas vara filosofiskt eller rationelt förklarlig. Detta var vår här egentligen förelagda uppgift, hvilken vi således tro oss åtminstone antydningsvis hafva löst. Men om vi än häruti i någon mån skulle hafva lyckats, så återstår det likväl att söka gifva en bestämd och adeqvat definition af det tragiska. Man skulle kunna tycka, att vi redan fullständigt angifvit det tragiskas begrepp, i det vi bestämt den tragiska *processens* allmänna (inre) konturer — men är det verkligen så? Skulle vi hålla oss till auktoriteter, så kunde vi med Solger, Hegel, Vischer m. fl. svara ja, ty desse skildra det tragiska förloppet och säga sedan: detta är det tragiska (jfr Vischer a. st. § 127). På samma sätt förfara äfven flere andra författare — ja, de fästa sig icke en gång vid processen i sin helhet utan fixera blott ett moment af densamma, t. ex. sjelfva ödesomvexlingen (der *Untergang* des grossen Menschen; der *Sturz* des kämpfenden Erhabenen o. s. v.). Är sådant verkligen öfverensstämmande med den filosofiska estheti-

det synes förfara negativt, der kommer alltid det *negativa* momentet från något annat, som icke är harmoniskt. Således: det förhållande af motsats (negation och reaktion), som ingår i den tragiska upplösningen, kommer med nödvändighet från något ändligt (en ändlig gräns), och detta ändliga är sjelfva *ens*idigheten hos det tragiska subjektet Dettas egen oändlighet negeras af denna ändliga gräns, och derföre får allt annat oändligt, så snart det tänkes i förhållande till denna. ett sken af negativitet, men för den tänkande också blott ett *sken*.

kens vetenskapliga fordringar? Vi tro det icke. Först och främst kan aldrig en verklig realdefinition sammanfalla med en genetisk definition: en beskrifning på huru något uppkommer. För det andra kan man med skäl fråga: är sjelfva processen (efterhvartannat-varat i tiden: vexlingen af det positivt sublima och det negativt-pathetiska) *det* tragiska i egentlig mening (sjelfva dess begrepp), eller är detta något annat, som i processen successivt manifesterar sig för oss, och som ger processen dess karakter af att vara tragisk? Man synes oss icke böra vara villrådig om svaret härpå. Att man genom vexling af positivt sublima eller negativt pathetiska momenter i ett menskligt lif icke har något bevis på, att det är tragiskt, är obestridligt. Lika obestridligt torde det äfven vara, att man kan tänka sig ett verkligt tragiskt moment utan att derföre nödvändigt behöfva tänka på succession eller ödesomvexling, d. v. s. så att tragiken i situationen upphäfdes, om dessa bestämningar icke medtoges*). Vi anse oss icke behöfva uppehålla oss längre vid detta, utan med stöd och ledning af hvad som kan vara antydt och uppvisadt i det föregående säga vi, att *det tragiska är begreppet om det ändligt personliga väsendet (t. ex. menniskan) från esthetisk (formel) synpunkt betraktadt såsom en ensidigt sublim makt i förhållande till det personligas oändliga enhet i mångfald (allsidighet och harmoni), hvilken senare alltid i förhållande till det ensidiga (som är något ändligt) har karakteren af att vara rent sublim.* Detta är det tragiska i *alla* momenter af den tragiska processen, hvilken således såsom process hvarken konstituerar eller upphäfver sjelfva *begreppet.* Det ingår i den tragiska kollisionen (i inskränkt bemärkelse) så väl som i reaktionen (som aldrig såsom tragisk innebär en

*) Så är Oedipus tragisk lika väl i det moment, när han uttalar sin förbannelse, som när han ser det dunkla sammanhanget i sitt lif afslöjadt. Macbeth är tragisk lika väl på höjden af sin makt, som när han faller i den sista kampen o. s. v. Detta har man svårt att skilja i den tyska esthetiken. Så säger *Carriere* (a. st. p. 157), att det tragiska «icke låter fastställa sig såsom begrepp, emedan det väsendtligen är process.»

ren harmoni); och detta motsatsförhållande mellan ett, som vill vara allt, utan att ändå vara mera än ett, och det ena, som är enhet i mångfald, det är det konstanta momentet (som icke vexlar) i den tragiska processen, ty nyanseringarne i dess manifestationer [såsom positivt sublimt och negativt-pathetiskt; subjektivt (inre) och objektivt (yttre)] upphäfva naturligtvis icke sjelfva förhållandet mellan båda momenterna, och detta förhållande är derföre *det* tragiska. Vi tro oss med andra ord härmed hafva undvikit, hvad Zimmermann med rätta förebrår Solger, nemligen att hafva skildrat verldsdramat utan att hafva sagt, hvad det tragiska deri egentligen är.

Det torde vara öfverflödigt att särskildt antyda, huru det ofvan angifna begreppet af det tragiska enkelt och otvunget möjliggör en direkt deduktion af det tragiska förloppet, genom hvilken deduktion de inre konturer, som vi ofvan genom analysen funnit, lätt kunna visas såsom nödvändiga. Skälet hvarföre vi icke bestämdt fixerat menniskan såsom det tragiska väsendet ligger naturligtvis deri, att det esthetiska endast afser det rent formella, som i allmänhet är ett och detsamma för alla personliga väsenden. Finnas nu andra ändliga personliga väsenden, så kunna äfven de tänkas vara tragiska. Deremot är menniskan naturligtvis det tragiska väsendet omedelbart för oss.

Vi afsluta detta utkast med den påminnelsen, att vi vilja hafva det betraktadt såsom en förberedelse till ett arbete, som vi hoppas att under gynnsammare omständigheter kunna få utföra. Det föreliggande har egentligen betydelsen af en "studie" för författaren sjelf och har blifvit nedskrifvet under flere tillfälliga och likväl oundvikliga afbrott. Vi hoppas emellertid, att det, oaktadt sina inre brister, kan innehålla några för en sjelfständig forskning icke alldeles betydelselösa antydningar.

Innehåll.

Inledning af C. AF WIRSÉN . . 1.

Dikter.

Se min diktnings blommor . . 3.
Perlbandet . . . . . 4.
Till Lilly . . . . . 5.
Kamrat! . . . . . 7.
Trasten . . . . . 8.
Den gamle studenten . . . . . 9.
Den öfvergifna . . . . . 11.
Olika vyer . . . . . 13.
Serenad . . . . . 14.
Sparfven och flickan . . . . . 15.
Flickans dröm . . . . . 16.
Norden . . . . . 17.
Våren . . . . . 18.
Afton . . . . . 20.
Stunderna . . . . . 20.
Lilly . . . . . 21.
Drömmen . . . . . 23.
Dödens engel . . . . . 25.
Vallflickan och fogeln . . . . 26.
! — . . . . . 28.
Gud vet det, hvar han vankar 29.
Suck . . . . . 30.
Bergsmannen . . . . . 31.
«Dröjer du än?» . . . . . 33.
Den gamle . . . . . 35.
Ett ljufligt bud . . . . . 37.
Visa . . . . . 39.
«Vackra lilla flicka» . . . . . 41.
Skål, studenter! . . . . . 43.
Min flickas kammare . . . . . 46.
Vårfantasier . . . . . 48.
Kära far! . . . . . 49.
Ögat . . . . . 51.
Ättlingen . . . . . 52.
Så ska' vi blifva ett par vi två 53.
Morgon . . . . . 55.
Förr och nu . . . . . 56.
De qvinnorna . . . . . 58.
Lillys bref . . . . . 59.
Middagsljus . . . . . 60.
Kom ändå . . . . . 62.
Vallflickan . . . . . 64.
En dröm 65
Mina rikedomar . . . . . 67.
Små figurer . . . . . 69.
Gåta 78
Sommarstycke . . . . . 80.
Lyriska fantasier . . . . . 97.
Bröllopssång . . . . . 107.
Till tärnorna . . . . . 109.
Till sångmön . . . . . 110.
Den döende studenten . . . . 111.

Smärre uppsatser, kritiker, m. m.

Om betydelsen af en literaturtidskrift för Sverige . . . . 115.
Om vår tids kyrka och kristendom . . . . . 130.
Om dödsstraffet . . . . . 145.
Med anledning af Kuno Fischers inledning till «Nyare Filosofiens Historia» . 182.
Theologisk literatur . . . . . 189.
Om Handlingar rörande förslag till återbesättande af en ledig philosophisk professur i Lund . . . . . 223.
Några ord om R. Nielsen's «theoretisk og praktisk Erkjendelse» . . . . . 225.
Vår tid och dess sträfvanden 228.
Religiösa föredrag af T. Colani 247.
Om den pantheistiska esthetiken . . . . . 262.
Om det tragiska . . . . . 331.

BIBLIOTEKET LUNDS UNIVERSITET

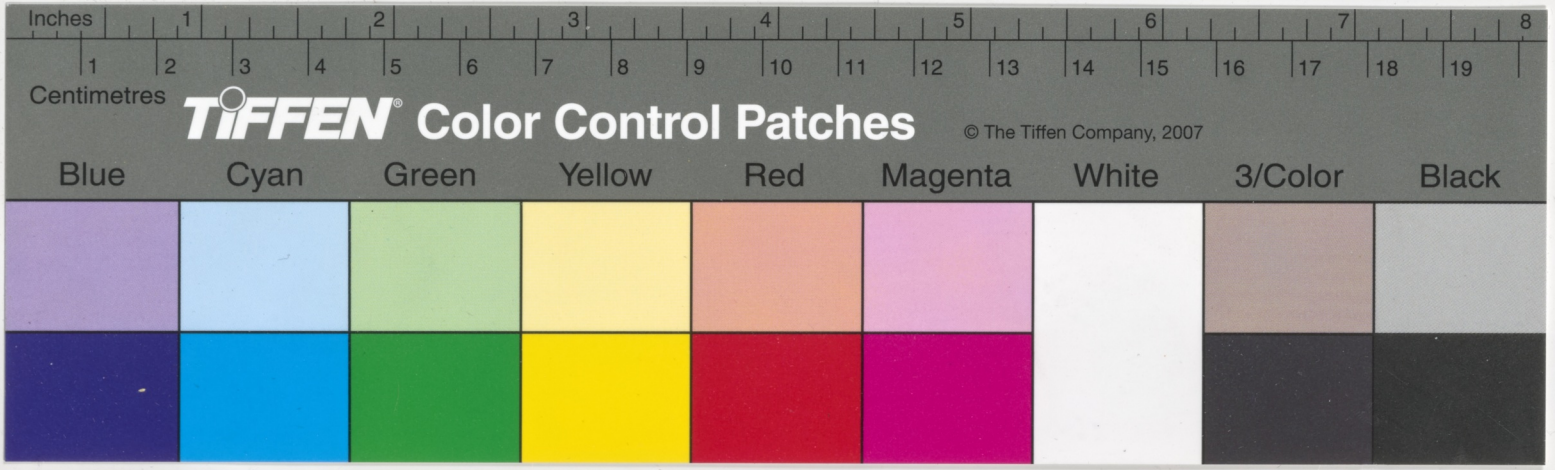

UPPSALA UNIVERSITETSBIBLIOTEK
16000 001016679

KLOCKHOFF.

EFTERLEMNADE

SKRIFTER.

STHM. 1871.


Inches
1
2
3
4
5
6
7
8
Centimetres
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
TIFFEN® Color Control Patches
© The Tiffen Company, 2007
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black