

Livsfilosofien i Henrik Pontoppidans forfatterskab

– med udblik til Henrik Ibsen

MOGENS PAHUUS

Jeg vil begynde med at skitsere det livssyn eller den livsanskuelse, der er indeholdt i Pontoppidans værker gennem en analyse af de optegnelser af Per i *Lykke-Per*, som skolelæreren finder efter Pers død. Disse optegnelser er en del af de godt 10 sider i romanen, der beskriver Pers sidste fase, efter at han har forladt kone og børn for at leve ensomt som vejassistent i Thy. Disse optegnelser er blevet fortolket noget forskelligt og har faktisk givet anledning til nok så forskellige tolkninger af hele værket og endog af hele Pontoppidans forfatterskab og livssyn. Derfor skal de her gøres til genstand for en mere indgående fortolkning.

Derefter prøver jeg at vise, at det er dette livssyn, som ligger til grund for først det mest centrale hovedværk *Lykke-Per*, men i anden omgang også for *De dødes Rige* og endog for det fjerde ufuldendte hovedværk, som der foreligger dele af i bøgerne *Mands Himmerig* og *Et Kærlighedseventyr*. Det første hovedværk *Det forjættede Land* nævnes kun kort, og det samme gælder de mange såkaldte små romaner. Undervejs vil der være udblik til Ibsens forfatterskab, idet det vil blive gjort gældende, at den givne skitse af livssynet hos Pontoppidan også i vid udstrækning gælder for Ibsens forfatterskab.

SELVUDFOLDELSE OG DET AT VILLE SIG SELV

Beretningen om den sidste fase i Lykke-Pers liv – som vejassistent tæt ved Vesterhavet i Thy – ender med nogle korte dagbogsoptegnelser fra de sidste år af hans liv. Den første og vigtigste af disse optegnelser lyder således: “Uden den urmenneskelige Udfoldelsesdrift, den selvskabende Kraft, der ytrer sig i Liden-skaben, den være nu vendt ud mod Virkelighedens eller ind mod Tankens eller

op mod Drømmens verden, og uden et stort, ja eventyrligt Mod til at *ville* sig selv i guddommelig Nøgenhed når ingen til virkelig Frigjorthed. Derfor priser jeg mig lykkelig, at jeg har levet i en Tid, der kaldte på denne Drift og styrkede dette Mod. Ellers var jeg bleven et halvfærdigt Menneske, en Sidenius, alle mine Dage” (Pontoppidan 1965: II-340).

Der peges her på to elementer i det gode eller det vellykkede liv: *den urmenneskelige udfoldelsesdrift* og *modet til at ville sig selv*. I den første tales der om noget, som er givet med den menneskelige natur – noget urmenneskeligt. Men samtidig er der her tale om, at det gælder om at have dette for øje og om at udfolde og udvikle dette, altså om et livsideal. For det første hedder det om denne drift, at den ytrer sig som lidenskab, hvilket betyder, at den må tages op af den enkelte på en involveret eller engageret måde. For det andet siges det, at Per har levet i en tid, som kaldte på denne drift, og det vil jo sige, at tiden har lagt op til virkeliggørelsen af denne drift og på den måde gjort den til et ideal. Jeg mener da også selv, at en duelig forestilling om det vellykkede liv, altså et retningsgivende ideal for livsudfoldelse og livsførelse, både må have sin forankring i den menneskelige natur og samtidig være en ide om det, som det kommer an på i tilværelsen, som vi må bestræbe os på at leve op til og realisere.

Denne drift rummer noget kraftfuldt, nemlig en selvskabende kraft, som er en kraft til at udfolde de anlæg for virksomhed, der er givet i den enkelte. En drift eller trang er noget givet, man kan tage op på en bevidst og forpligtende måde, og da bliver trangen og driften omdannet til at være en formåen, en kunnen, en evne. Det vil sige, at selvudfoldelsestrangen består i en udfoldelse af og en udvikling af de evner, kræfter, anlæg og potentialer, som er forskellige fra det ene menneske til det andet.

For ét menneske fører denne selvskabende kraft til udfoldelse af en praktisk virksomhed, en virksomhed, som tager sigte på en omskabelse af de givne materielle omstændigheder (“vendt ud mod virkelighedens verden”). For et andet menneske fører den til en udfoldelse af dennes formåen til at erkende og forstå verden (“vendt ind mod tankens verden”), og for en tredje fører den til en udfoldelse af fantasi og forestillingsevne – ikke mindst kunstnerisk (“vendt op mod drømmens verden”).

Denne *drift*, som altså giver sig udtryk i en *formåen* og *evne* til selvudfoldelse, altså en lidenskab, kalder vi i dag for idealet om selvrealisering. Man kunne også kalde denne trang for livsmodet eller virksomhedstrangen. Og det hertil hørende ideal bliver da et ideal om at stå i det forhold til tilværelsen, at det gælder om aktivt at tage det givne op i tilegnelse af verden gennem alle ens evner for at åbne sig for tingene, for at opfatte og forstå verden, for på basis heraf aktivt at omforvandle verden på en sådan måde, at man udnytter det givnes muligheder til skabelse af menneskelig blomstring. Det er idealet om at være et stræbende eller faustisk menneske, som med sin fornuft, selvstændighed og skaberevne står i modsætning til det hidtidige kristne menneskesyn, hvorefter mennesket er en falden skabning, der ikke kan selv, men er henvist til Guds nåde.

Selvudfoldelsesidealet siger videre, at man må åbne sig for det givne – forstået dels som den ydre verden, dels som den indre verden, altså en selv – tilegne sig

og forstå begge verdener og skabe og omskabe både det ydre og det indre. Det er tydeligt, at idealet rummer dels en verdens-vendthed, en optagethed af verden og de andre, hvorfor man også kunne kalde denne selvudviklingstrang for en verdens-tilegnelsestrang, dels en forholden sig til sig selv. Det verdensvendte kommer meget tydeligt frem i samtalen mellem Per og skolelæreren, hvor Per siger, at det gælder om at bringe sig “så vidt muligt selvstændig og umiddelbar forbindelse med Tingene i stedet for at sanse dem gennem andres Organer”, og at det drejer sig om at komme i et “virkeligt levende forhold til Livet”, og hvor han ender med at sige, at “den der ikke af egen Erfaring kender den Lykke, som det var, naar en hidtil uoplukket Afkrog af Tankens eller Virkelighedens Verden oplodes for en, vidste overhovedet ikke, hvad det var at leve” (II-333).

Dette ideal om selvudfoldelse går tilbage til antikkens livsfilosofi, hvor der dog lægges mere vægt på den form for selvudfoldelse, som er knyttet til fornuften. Det udvikles som en filosofi om livet og det virkeligt levende som det grundlæggende i mennesket fra slutningen af 1700-tallet og udfoldes af de egentlige livsfilosoffer Schopenhauer og Nietzsche (og Bergson) – og i Danmark af Pontoppidans lærer og livslange ven Ludvig Feilberg samt af Jakob Knudsen og senere af K. E. Løgstrup, og det er også i den tradition, jeg ser mig selv. Påvirkningen fra Nietzsche er dokumenteret udførligt af Moestrup, og påvirkningen fra Schopenhauer er påvist især af Børge Kristiansen. Flemming Behrendt henviser også til disse to og omtaler også Feilberg, men uden at betone hans betydning for Pontoppidan. Jeg mener imidlertid, at det er en mangel, at han ikke er blevet mere inddraget i fortolkningen af Pontoppidan, så det vil jeg komme tilbage til.

Om det andet element – *modet til at ville sig selv* – får vi at vide, at mennesker nok er anlagt på at få et bevidst forhold til sig selv (jf. det foregående), men at det samtidig er et ideal, der virkelig kræver noget af den enkelte, for mennesket skal have “et stort, ja eventyrligt mod til at ville sig selv”. Når det hedder om dette ideal, at det gælder om at ville sig selv i guddommelig *nøgenhed*”, så peger ordet *nøgenhed* på, at det centrale er at erkende eller forstå sig selv, som man faktisk er, at det altså gælder om ikke at idealisere sig selv og om at pynte sig med lånte fjer, men om at erkende, hvordan og hvad og hvem man virkelig er. Og når der hertil kræves et stort, ja eventyrligt mod, må det skyldes, at ethvert menneske rummer noget mangelfuldt og noget negativt, som man nødt vil se i øjnene, nødt vil vedkende sig. Når det hedder “i *guddommelig nøgenhed*” peger ordet *guddommelig* på, at der findes noget i en, som har en givenhed, en form for skabthed, som altså har karakter af noget, som man ikke kan ændre på, selv om man gerne vil.

Men at ville sig selv rummer noget mere end det at erkende sig selv, som man virkelig er. At ville sig selv er at tage sig selv op, forholde sig til sig selv og handle i forhold til sig selv. Man kan her tale om to måder at handle eller forholde sig på.

For det første kan det at ville sig selv gå på det at overtage sig selv som den mangelfulde og uperfekte person, man er, altså at tage konsekvenserne af, at man er mangelfuld. Det vil i Pers tilfælde sige, at han må tage konsekvensen af, at han tidligt er blevet formet til at være livssky. Jf. at han lige før han forlader Inger og

børnene tænker: “Den faderlige Forbandelse, der hvilede over hans Liv, og som havde gjort ham fremmed og fredløs her på Jorden, maatte ikke gå i arv til hans børn. Og Inger! Nu, da han var bleven sig sin uovervindelige Livsskyhed fuldt bevidst, hvor kunne han da længer forsvare at lade hende dele hans Skæbne?” (II-314). Nogle fortolkere har haft svært ved at se, at man kan forlade kone og børn for ikke at ødelægge deres liv. Men at det virkelig er tanken i *Lykke-Per*, fremgår også dels af det forhold, at det jo viser sig, at Pers mor i sin ungdom var en ganske anden og livsglad pige, end hun bliver i ægteskabet med sin mand, præsten. Der er ingen forståelse for livsglæden i det brev, hun efterlader til Per. Dels fremgår det af, at det samme er tilfældet med Fjaltrings kone, om hvem det hedder: “Jeg tænker mig nu, at hun oprindeligt kan have været af en Karakter, ganske modsat ham, en rig fuldblodig Natur skabt for Solskin og Glæde” (II- 328).

Man kan altså ikke uden videre altid selv lave om på sig selv. Man får gennem opvæksten en natur eller et væsen, som indeholder en større eller mindre reduktion af den umiddelbarhed, det livsmod og den livsglæde, som børn træder ind i verden med. At ville sig selv rummer altså i første omgang det at indrette sig på sin natur, være sin natur tro. Det betyder, at man må søge at finde det, Per i en samtale med skolelæreren kalder “sit naturlige Voksested”, et sted og nogle omstændigheder, som er i overensstemmelse med ens givne natur. Når det gælder Per, forsøger han jo først at leve et storstadsliv og dernæst et mere provinsielt landligt liv, men han finder først sit naturlige voksested i det barske og ensomme liv i Thy. Der findes, som især påpeget af Moestrup, en passage i et brev, som Pontoppidan skrev til Ole Borchsenius i 1898, hvor han om både sit første hovedværk *Det forjattede Land* og *Lykke-Per* (så langt som han på det tidspunkt er kommet med bogen) siger om budskabet i disse bøger: “at lykken her i livet består i at fæste rod i egen jordbund og vokse op i lyset af den hjemlige himmel, hvor sort denne så er” (citeret efter Kristiansen 2006: 427). Det at ville sig selv kan altså indebære ikke bare resignation, men også en virkelig smerte og lidelse, fordi man må give afkald på noget betydningsfuldt, og sådan forholder det sig for Pers vedkommende. Brevet er imidlertid skrevet, flere år før Pontoppidan var færdig med *Lykke-Per*, og derfor er der mere at sige om budskabet i denne bog. Det er nemlig meget tydeligt, at der også findes et andet element i det at ville sig selv, nemlig det at blive sig selv og at være sig selv. Hvad der er indeholdt i dette element, står der imidlertid megen strid om. Børge Kristiansen siger i sin tolkning af *Lykke-Per* – i bogen *At blive sig selv og at være sig selv* – at det at blive sig selv og være sig selv er “det enkelte individs kommen-til-hvile-i-sig-selv, dets autenticitet i forhold til sin singulære væsenskerne, dets enteleki, og intelligible karakter” (432). Per har altså ifølge Kristiansen sit helt særegne selv eller enteleki (et aristotelisk begreb) eller sin intelligible karakter (et schopenhauersk begreb), som gør ham “forudbestemt til at være asket”, hvis han ikke skal ende i “selvfortabelsens forbandelse” (269). Kristiansen mener altså, at man i Pontoppidans bog finder en teori om et menneskes identitet, som går ud på, at man er anlagt på udfoldelsen af en ganske bestemt form for liv eller livsførelse, og at livsopgaven altså består i en indadvendt bevægelse, hvor man så

at sige mærker efter og erkender, hvem og hvad man selv er, noget Kristiansen kalder selvantagelse.

Der findes imidlertid også en ganske anden – ja en stik modsat – opfattelse af det at blive og at være sig selv. Man kan her tage udgangspunkt i dagligsproget. Når man taler om, at man lettere kan være sig selv i et bestemt miljø og har svært ved at være sig selv i et andet miljø (sammen med nogle andre mennesker), mener man, at man i det første tilfælde har lettere ved at være fri og utvungen, at man så at sige har adgang til de spontane kræfter i sig selv og kan være til i en naturlig og selvfølgelig udfoldelse, hvorimod man i det andet tilfælde så at sige skal regere sig selv, indstille sig, kontrollere og beherske sig selv, for at samværet kan fungere. Det vil jo sige, at man er mest sig selv, når man er til stede på en spontan måde, når man er åben og medlevende, når man altså er selvforglemmende optaget af noget, af de andre, af tingene, af situationen. Jeg mener selv, at det er således, Pontoppidan tænker om selvet og identiteten. Kristiansen derimod mener her, at Pontoppidan tænker i forlængelse af Schopenhauer.

Jeg mener videre, at han her er inspireret af Ludvig Feilberg, der i sin levelære skelner mellem det bevidste for-selv- og det umiddelbare bag-selv, således at man for Feilberg at se er mest sig selv, når bagselvet gør sig gældende, og det vil sige, når man ikke har tanke for sig selv og for sit eget. I sit første skrift *Om størst Udbytte af Sjælsevner* fra 1881 skelner Feilberg mellem to former for livsudfoldelse, en mulighedsforhøjende, dvs. som rummer mulighedsværdi (hvilket gør mennesket til et skabende og nyskabende væsen, til et væsen, der baserer sig på spontane kræfter), og en mulighedsformindskende, som rummer en anden form for værdi, omend en kvalitativt lavere form, nemlig flidsenergi. To tilstande, som han i et senere skrift fra 1896 kalder ligeløb og kredsløb, hvor den første forstås som præget af åbenhed, strakt ligeløb og selvforglemmelse, og hvor den anden er præget af lukkethed, kredsløb og selvhusholdning samt selvhævdelse. Der indgår endnu flere karakteristika i de to tilstande, men ifølge Jakob Knudsen (der har skrevet flere afhandlinger om Feilberg) er det mest centrale, at man i den første type tilstande er selvforglemmende. Det mener jeg, at han har ret i, og jeg mener også, at det er det centrale i Pers optegnelser. Jf. at han i den 5. optegnelse taler om, at “dersom der virkelig skulle være nogen Gud til, må vi se at glemme ham og dette ikke af frygt for vore onde Gerninger og deres Straf, men for at opelske mennesker, der vil gøre det gode for det godes egen skyld. Hvor kan man med rent Hjerte give en fattig Mand en Almisse, når man tror og har interesse af at tro, at der sidder en regnskabsførende Gud i Himlen og ser derpå og nikker bifaldende?” (II-340-41). Det at gøre det gode for dets egen skyld er jo netop at være så selvforglemmende optaget af at hjælpe en anden, at man giver, uden at tænke på sig selv og på, hvad man selv får ud af det.

Sammenholder man Pontoppidans egen karakteristik af Feilbergs levelære med skildringen af det hamskifte, der overgår Per efter hans mors død og under opholdet i Østjylland, kan man finde passager om Pers erfaringer her, som er klart inspireret af Feilberg, sådan som denne opfattes af Pontoppidan – både hvad angår selve erfaringen af tilværelsen, og hvad angår den sprogdragt, erfaringerne

iklædes. Pontoppidan har omtalt Feilberg dels i et indlæg i bladet *Hovedstaden* d. 4. februar 1914, hvor han uddyber noget af det, han er inde på i sit foredrag *Kirken og dens mænd* fra d. 19. januar samme år, dels i andet bind *Hamskifte* af sine erindringer. Begge steder omtales Feilberg med både varme og med en meget positiv vurdering af ham som tænker og digter. Der tales i det første skrift om “den Levelære han efterhaanden fik opbygget på grundlag af sine indtrængende og andagtsfulde Naturiagttagelser og Fortolkninger” (Pontoppidan 1984: 21) og i det andet skrift om “hans strengt naturbegrundede men samtidig ejendommeligt stemningsfulde Livsbetragtning” (Pontoppidan 1936: 38). Det siges videre i det første skrift, at han “blev af Betydning for mange Mennesker rundt om i Norden, og det ikke af de ringeste” (op. cit. 21), og i det andet skrift, at han var “en stor Ordkunstner med et nok så fint Sprogøre som J. P. Jacobsen” (op. cit. 38). Men det afgørende er selve karakteristikken af indholdet i hans levelære: “Han vakte eller styrkede hos dem (de mennesker, han fik betydning for) en hjemveagtig Følelse af Samhørighed med alt det i Tilværelsen, der ikke hørte Tiden til, der er evigt og uomskifteligt som selve det fælles Ophav for alle Ting” (Pontoppidan 1936: 21). Denne formulering kan sammenholdes med følgende skildring af Lykke-Per i hans første tid i Østjylland: “Han måtte da ofte tænke på Pastor Blombergs Ord om den Livsvisdom, der var at hente i Naturen, om det saa blot var ved at lytte til en Lærkes Triller. Man følte sig virkelig i slige Øjeblikke på mystisk Maade sjælsforbunden med alt levende. Der var noget af en vellystfuld aandelig Besvangrelse ved en saadan Hensynken i en Naturstemning. Fantasien blev saa virksom, Ideerne strømmede til. Det var, som om selve Livets Urkraft blidt og stille udgød sig i en som en gylden Taage af myldrende Tankekim. – Sagen var vel den, tænkte han, at en saadan Naturlyd bragte Bud fra det evigt uforgængelige i Tilværelsen. Folkeslag kunde uddø og Verdensbyer sporløst forsvinde; men saaledes som Vandet her klukkede under Baaden, havde det klukket under det første Menneskes første Kano, og Lyden vilde gentage sig indtil Dagenes Ende ikke alene her på Jorden men paa alle Himmelrummets Kloder, hvor der overhovedet fandtes Vand og et Øre til at høre” (II-144-45). Det er her stykkets centrale tanke om, at de nævnte naturlyde “bragte Bud fra det evigt uforgængelige i Tilværelsen”, der ganske svarer erindringerens udsagn om, at Feilbergs levelære-iagttagelser gav mennesker “en hjemveagtig Følelse af Samhørighed med alt det i Tilværelsen, der ikke hørte Tiden til, der er evigt og uomskifteligt som selve det fælles Ophav for alle Ting”.

Også senere i forfatterskabet er Pontoppidan optaget af, at det at blive sig selv og det at være sig selv har med det selvforglemmende at gøre, fordi det at blive sig selv ofte er knyttet til kærligheden, der som Paulus siger “ikke søger sit eget”. Det fremgår af bl.a. *Et Kærlighedseventyr*, hvor de to hovedpersoner bliver sig selv i kraft af mødet med den anden. Her tænker Pontoppidan – eller rettere romanen, for det er jo ikke personen, men den livsfilosofi, der er indeholdt i værkerne, jeg er optaget af – på linje med Jakob Knudsen, der i sin berømte afhandling “At være sig selv” prøver at vise, at et menneske er mest sig selv i længslen efter hengivelse (og i selve hengivelsen) til det i et andet menneske, som på tilsvarende vis længes

efter frigørelse gennem hengivelse, altså i det livsfilosoffen Martin Buber forstår som det egentlige møde mellem to mennesker i et jeg-du-forhold.

Mens det for barnet er naturligt at leve ud fra sin umiddelbarhed, er det vanskeligere for den voksne at forblive sig selv eller at være sig selv. Man skal nemlig som voksen selv varetage sine behøvs tilfredsstillelse, hvilket placerer behovene og betænkheden på sig selv mere centralt. Hertil kommer, at man skal udvikle evnen til at være målrettet og effektiv og til at påtage sig givne roller i samfundet, og det indebærer en vis fortrængning af det spontane og selvforglemmende. Og det betyder alt sammen, at der kræves en slags overvindelse og dermed en form for lidelse at tilbageerobre sin umiddelbarhed og at være sig selv. Man skal for det første overvinde trangen til det lette og nemme i sig selv. Man skal for det andet gøre sig sin naturs grænser klar, og det kan indebære, at man skal give afkald på mange planer og ønsker, for at man kan finde sit rette voksested. Man skal endelig og for det tredje også kunne se i øjnene, at man altid er udsat – for sygdom, ulykke og døden i sidste instans – og også det kræver, at man tager tilværelsens begrænsninger alvorligt. Ellers kan man ikke få skæbne, kan man ikke tage sin skæbne på sig, og man kan ikke vokse med sin skæbne. Skæbne får den enkelte, om han eliminerer det tilfældige, han kommer ud for ved selv at svare for, hvad det kommer til at betyde for ham. Jeg mener, at det er dette syn (som er formuleret af K. E. Løgstrup i *Norm og spontanitet*), der udfolder, hvad der ligger i Pontoppidans formulering (i optegnelse 2) om, at der kun er et, der overvinder lidelsen og det er passionen. Det er altså gennem denne form for selv-overvindelse og lidelse, at man udvikler lidenskab eller passionen, forstået som en evne til engagerethed og selvovertagelse og dermed en form for storhed. Det fremgår også af optegnelse 3, at det er krævende at være skabende på denne måde: “Ære være min Ungdoms store Drømme! Så blev jeg dog en Verdenserobrer alligevel! Hvert Menneskes Sjæl er et selvstændigt Universum, hans Død en Verdensundergang i det smaa” (II-340). Her er det jo underforstået, at man kun skaber sig et selvstændigt universum, hvis man er til stede ud fra det inderste i sig selv og ikke blot hengiver sig til sine behov og til et liv, som består i at leve, som man nu engang lever, tænker og føler (det Heidegger kalder *das Man*).

Når jeg kritiserer Kristiansen for primært at forstå ideen om at blive og at være sig selv ud fra Schopenhauers filosofi, skal det dog indrømmes, at der i beskrivelsen af Pers måde at være sig selv på i den sidste fase i Thy kan være tale om en inspiration fra Schopenhauers filosofi, hvorefter man kan overvinde viljen til livet ved at forholde sig til verden på en frigjort måde. Kristiansen skriver, at ved at ville sig selv, får han “sit eksistentielle tyngdepunkt forlagt fra den ydre verden til selvet og har dermed til-intet-gjort verden, og så kan han vende tilbage til verden i absolut frihed fra verden – en frihed, der så igen er i overensstemmelse med Schopenhauers fornægtelse af viljen til livet.” (Kristiansen 2006: 272). Han mener, at Per “i sin sidste livsfase kan vende sin energi og sine kræfter ud mod arbejdet, medmenneskene og fællesskabet, fordi han alene i kraft af selvantagelsens paradoks er nået frem til det stadium, hvor *han hviler i* og er så afklaret *i forhold til sig selv* at han kan gå ind i verden igen, ikke længere som dens træl, men nu som

dens fri herre.” (281). Jeg har også selv i min bog *Livsfilosofi* gjort opmærksom på, at der kan være tale om en vis inspiration fra Schopenhauers æstetiske filosofi, når Per i sit ophold på Kærsholm forholder sig til det naturgivne på en kontemplativ måde. Men jeg har samtidig svært ved at se, både at Per i sin sidste fase i Thy forholder sig til det naturgivne på en kontemplativ måde, og at han her forholder sig på den frigjorte måde, som Kristiansen beskriver. Han er simpelthen optaget af sit arbejde på en involveret måde og bruger sin fritid til læsning på en lige så involveret måde.

I alle tilfælde mener jeg, at Kristiansen tager aldeles fejl, når han mener, at Pontoppidan helt tilslutter sig den schopenhauerske opfattelse, at mennesker til syvende og sidst står i valget mellem korset og champagneglasset, og at han i dette valg fravælger “den vitale livsudfoldelse” til fordel for “selvets fornægtelse, jegets udslettelse, thi lykke var forsagelse”. Det er i den næstsidste fase – i ægteskabet med Inger – at Per møder nogle mennesker, der kaldes “de hellige”, og som tænker som Thomas a Kempis i hans bog om Kristi efterfølgelse. Det er her, at Per læser Platons *Faidon* og stifter bekendtskab med Buddhas lære, og det er her, han opstiller alternativet mellem at blive enten åndens gilding eller legemets. Kristiansen mener, at Per her når frem til sin endegyldige “erkendelse af tilværelsens uforanderlige lidelseskarakter, hvad der er ensbetydende med, at viljesmennesket Pers forsøg på at tilegne sig verden erstattes af den modsatrettede afviklingsproces. Da det nu er det virkelige selv, der skal erobres i en betingelsesløse nøgenhed, er det ifølge Pontoppidans opfattelse af selvet en forudsætning, at alt udvortes – legemlighedens behov, kønsdriften, interpersonale relationer mv. – afvikles for at nå ind til selvet og erobre dette i dets ubetingede singularitet” (268-69). Men efter min mening er det helt klart, at Per i sidste fase når frem til en ganske anden forståelse af tilværelsen.

Optegnelserne udmunder i en fortælling, som mange har undret sig over, nemlig “Det store Spøgelse.” Her skildres to søskende, som får hver sin skæbne. “Den ældste blev en sund og rødmosset ung Junker, ret hvad man kalder en Kernekarl, der giftede sig med en køn Pige, satte et Kuld raske Børn i Verden, drev Ejendommen op til at blive en Mønstergård og i det hele gjorde sin Skyldighed som velvoksnet Mandfolk” (II-341-42). Den anden, som bliver krøbling, da han falder ned fra et træ, fordi han bliver skræmt af sin fars vredesanfald, bliver et menneske “i hvis blik Uendeligheden afspejlede sig i al sin Klarhed, Dybde og Ro” (II-342). Deres far, som er skyld i, at han falder, bliver sindssyg: “Samvittigheden, dette hæslige Spøgelse havde drevet ham ind i Mørket, fordi han ikke havde ejet Troen, den sande Tro, troen på Naturen, den rige, den vise og miskundelige, som veed Raad for alt, som gavmildt erstatter på den ene Led, hvad vi har mistet på den anden” (II-342). Her bliver det tydeligt, at romanen udmunder i en ganske dennesidig form for livsholdning eller religiøsitet, som er en tro på naturen, de givne muligheder i mennesket, som både kan føre til selvvirkeliggørelse i almindelig forstand og til en selvvirkeliggørelse af en ganske anderledes og særegen karakter, en udvikling af det dybeste i et menneske – dets evne til åbenhed og verdensoptagethed – som kan føre til en form for uendelighed og evighed. Her er

det tydeligt, at Feilbergs livsfilosofi er Pontoppidans hoved-inspiration (i forhold til Nietzsche og Schopenhauer), for denne livsfilosofi er netop, hvad Feilberg kalder en “*naturalære*”, og for Feilberg er den højeste form for det ligeløb, den selvforglemmende åbenhed og optagethed af verden, en holdning som han kalder intetfang eller det forladende stadium, som netop kan bringe mennesker i relation til uendelighed og evighed. Jeg kan her henvise til min bog *Livsfilosofi. Lykke og lidelse i eksistens og litteratur*, hvor jeg forholdsvis grundigt gennemgår Feilbergs livsfilosofi og selv videreudvikler hans tanker – herunder den oplevelse af uendelighed og evighed, som er knyttet til intetfanget, som jeg kalder selvhengivelsens mest fortættede form (jf. især Pahuus 1986: 109-114).

Selv om Per (og med ham Pontoppidan) siger, at naturen ved råd for alt, behøver troen på naturen jo ikke at indebære, at man altid kan finde erstatning for det, man mister. Det er givet, at der kan tilstøde mennesker noget, som slet og ret ødelægger deres tilværelse. Men at tro på naturen vil sige, at man i mange tilfælde, hvor man slet ikke i første omgang kan få blik for andet end det katastrofale og ødelæggende, kan finde, at der dog alligevel åbnes for andre muligheder. Men at få blik for dette kan kræve overordentlig meget af et menneske, for så vidt som åbenheden (for disse muligheder) forudsætter, at man har gjort sig fri af sine behov og af sine samfundsbestemte roller og er nået ned til det dybeste i en selv.

Går vi nu til Ibsens forfatterskab vil man se, at det, Pontoppidan kalder den urmenneskelige selvuudfoldelsesdrift og idealet om det selvskabende og det lidenskabelige, svarer til det, Ibsen i *Samfundets Støtter* kalder “sandhedens og frihedens ånd”. Og det er en opfattelse af mennesket og et livsideal, som hos Ibsen går helt tilbage til de første værker i forfatterskabet. I *Brand* skildres en person, der lever efter dette ideal, men som opdager, at han har en tendens til i sin realisering af dette ideal at være for selvoptaget og optaget af sin egen storhed og derfor kommer mere og mere til bevidsthed om, at man i sin realisering af idealet må åbne sig for det nære på en selvforglemmende måde, så man kan blive til en tavle, hvorpå Gud selv kan skrive. Tilsvarende forstår Peer Gynt i skuespillet af samme navn, at det at være sig selv ikke består i blot at udleve alle sine lyster (at være sig selv nok) men består i det at leve et involveret liv, at leve ud fra en selvforglemmende optagethed af tingene og de andre, som her kaldes for “sig selv at dø”. For det at være sig selv er noget ganske andet end at være sig selv nok.

Man ser, at idealet om selvuudfoldelse – ligesom hos Pontoppidan – er tæt forbundet med det at ville sig selv. Det viser sig da også, at spørgsmålet om selverkendelse bliver et gennemgående tema hos Ibsen i alle nutidsskuespillene. Det så at sige kulminerer med hans klarlægning af manglen herpå – og med det hermed forbundne selvbedrag – hos Hjalmar Ekdal i *Vildanden* – en mangel, som ender med at koste hans datter, Hedvig, livet. Man kan også her henvise til, at Ibsen i et brev til Bjørnson siger, at det højeste, et menneske kan nå til, er i sin livsførelse at realisere sig selv.

I min skitse af livssynet har jeg stillet “den urmenneskelige udfoldelsesdrift” i modsætning til det, der betragtes som en livssky form for kristendom, ligesom jeg har anskuet “modet til at ville sig selv” som modsætningen til dels det at opleve gennem andres organer, dels selvbedraget. Jeg har fundet tre elementer i dette mod til at ville sig selv: for det første at finde sit naturlige voksested, for det andet det at leve efter sin natur og for det tredje det at blive sig selv og at være sig selv. Endelig har jeg peget på, at modet til at ville sig selv fører lidelse med sig, men at denne lidelse kan overvindes gennem lidenskab, som igen rummer tre elementer, for det første det at få dybde, for det andet det at vokse med sin skæbne og for det tredje det at få adgang til en rig, vis og miskundelig natur.

I det følgende skal vi se nærmere på to former for problematisering af den urmenneskelige udfoldelsesdrift i den videre analyse af *Lykke-Per*, nemlig dels at lidenskaben har en natside, dels det forhold, at der kan opstå en modsætning mellem de to grundformer for udfoldelsesdriften: selvudfoldelse og selvhengivelse. Herefter skal vi gå videre til det senere forfatterskab, hvor det vil vise sig, at lidelses- og lidenskabs-tankens behandles fyldigere.

LYKKE-PER

Det er oplagt at forstå Pers udvikling som bestående af tre faser – hvor der sker en grundlæggende ændring i hans liv i to omgange. I første fase udvikler han gradvist sin form for selvudfoldelse i et opgør med hjemmets tro og livsholdning, hvor han faktisk når så vidt, at han står over for at kunne gifte sig med prinsessen (Jakobe) og overtage det halve kongerige (gennemførelsen af de storstilede planer om vandveje tværs gennem Jylland og en frihavn ved Esbjerg eller Hjerting). Den anden fase er den, hvor han opgiver begge disse to store mål og i stedet for slår sig ned i et landligt miljø som landmåler, omvender sig til en anden form for kristentro, end den han er vokset op med, og gifter sig med præstens datter Inger og stifter familie. Den tredje fase er hans tid som vejassistent i Thy, hvor han har forladt kone og børn.

Første fase må forstås ud fra de forskellige former for selvudfoldelse, som repræsenteres af Per selv, siden han gør oprør mod sit barndomshjem, og siden han kommer til København for at blive uddannet til at være ingeniør, af Jakobe, af dr. Nathan og af de ingeniører og finansfolk og erhvervsfolk, som er ved at omskabe Danmark i landets første industrialiseringsperiode.

I denne fase bliver det også klart, at selvudfoldelsen har det, Jakobe kalder en natside, nemlig for Pers vedkommende dette, at han i sin selvudfoldelse også er præget af trods, selvhævdelse og trang til at hævne sig på sin familie for den “stækkelse af vingerne”, den har givet ham. Og for erhvervsfolkene består deformationen af selvudfoldelsen af magttrang, forfængelighed, griskhed og selviskhed. I en bestemt situation mindes Per, at “hun (Jakobe) altid havde talt med Uvilje om den slags samvittighedsløse Udbyttere og beklaget den Rolle, som Max Bernhardt var kommen til at spille i den offentlige Bevidsthed som en af den ny tids Førere” (Pontoppidan 1965, II-25).

På dette punkt – i forståelsen af Jakobes syn på den nye tids form for virksomhedsmæssig selvudfoldelse – er jeg blevet kritiseret af Kristiansen, der mener, at jeg “med alle mine modsigelser” viser en “fuldstændig afmagt over for denne skikkelse” – altså Jakobe (Kristiansen 2006: 345). Kristiansen mener, at jeg gør mig skyldig i “en gigantisk modsigelse”, når jeg i min bog s. 166 skriver følgende: “Det hensynsløse, det egoistisk-destruktive, det individualistiske i selvudfoldelsen kommer især frem i det københavnske borgerskabsmiljø. Ej heller dette er dog helt entydigt. Der er også her tale om et positivt element: dels udspringer megen nytte og vækst af denne holdning; dels rummer den jo også et moment af dristighed, kraft, dette at man er i bevægelse”. Jeg har svært ved at se, at jeg modsiger mig selv og altså hævder to uforenelige påstande. Jeg mener faktisk, at der findes en holdning, som kan indebære begge dele, som altså er kompleks og sammensat, og jeg mener også, at romanen opfatter Jakobes holdning på samme måde. Kristiansen mener, at Jakobe er “skildret i overensstemmelse med Nietzsches magt- og viljesmennesker” ligesom han mener, at “Pontoppidan nærer stor sympati for både Nietzsches vitalisme- og menneskeideal”. Men man kan godt være inspireret af noget uden at forpligte sig på alle elementer i det, man er blevet inspireret af og bifalder.

Her vil jeg gerne inddrage Ibsen, som har ganske det samme komplekse syn på selvudfoldelsen og på dens natside. I det første af nutidsskuespillene *Samfundets Støtter* vises det, hvordan den egentlige livsudfoldelse, som er præget af det, der i stykket kaldes “sandhedens og frihedens ånd”, undertrykkes og deformeres af dels pligtbevidsthed og livsfjendske konventioner (altså noget, der svarer til kristendommens undertrykkelse af det naturlige hos mennesket hos Pontoppidan), dels egoismen med dens profitbegær og hensynsløshed (svarende til natsiden af selvudfoldelsen hos finans- og erhvervsfolkene i *Lykke-Per*). I *Et Dukkehjem* modstilles det at være sig selv i den forstand, at man lever ud fra det inderste i sig selv, som den unge Nora gør det, altså ud fra umiddelbarhed og livsglæde (en selvudfoldelse, som rummer selvforglemmelse og endog en så stor optagethed af andres ve og vel, at den indeholder selvopofrelse) med (på den anden side – repræsenteret af hendes mand Helmer) pligtbevidstheden og konventionerne samt med den selviskhed, egoisme og egocentricitet, der gør, at Helmer primært er optaget af sin egen ære og anseelse. I *Gengangere* demonstreres det, hvordan pligtbevidstheden og traditionerne forvrænger – begrænser og trivialisere – livsglæden og livsmodet hos Alving, hvilket fører til, at også hans søns liv ødelægges. Endelig rettes der i *En Folkefiende* en voldsom kritik mod autoritetsbevidstheden, som viser sig at være et dække over selviskhed.

I min egen livsfilosofi skelner jeg lige så klart mellem på den ene side det livsopretholdende liv, det liv, der består i at sørge for sig selv og andre, noget som ofte kan være forbundet med egoisme, selviskhed og magtvilje, og på den anden side det at være til som et verdensåbent og verdensoptaget væsen, som tilegner sig verden i selvudfoldelse og verdenserobring. Man kan leve sit liv således, at man udleverer sig til sine skiftende behov og begær og i overensstemmelse med de samfundsmæssige roller og regler. Men man kan også leve sit liv således, at man

er sig selv i den forstand, at man lever ud fra det inderste i sig selv. Det sidste er ikke noget, der giver sig af sig selv. Det kan koste smerte og overvindelse i den forstand, at det kan kræve tilsidesættelse af behov og begær samt tilsidesættelse af samfundsmæssige konventioner – sådan som vi allerede har set det i forbindelse med redegørelsen for det at ville sig selv.

Men tilbage til Lykke-Pers faser. Skal man forstå den næste fase – livet i det landlige miljø – må man forstå, at *selvudfoldelse* kun er den ene side af selv-virkeliggørelsen og verdenstilegnelsen. Vi tilegner os verden dels gennem en erkendende og omskabende erobring af den, hvor vi tager tingene i øjesyn, går ud til dem, tager dem op og ændrer på dem, dels på en ganske anden måde, hvor vi erkender dem og forholder os til dem ved at åbne os for dem i deres sansemæssige kvaliteter og derved komme i et kropsligt-oplevende nærværs-forhold til dem, og hvor vi samtidig forbinder os med dem, forener os med dem. Hvor vi – sammenfattende sagt – er til i *selvhengivelse*, hvilket betyder, at vi ikke går ud til tingene og tager dem hen til os selv og tager dem med ind i vores planer, men hvor vi *giver os selv hen til* dem i en glæde over dem i dens rigdom og fylde. Tilsvarende med forholdet til andre mennesker. Der er forskel på vores måde at forholde os til andre på, der hvor vi samordner os med dem og samarbejder med dem i omskabelsen af verden, og der hvor vi giver os hen til andre – i kærlighed, venskab og andre former for følelsesmæssige fællesskaber. Det, Per erfarer i sin anden fase, er betydningsfuldheden i noget, han har forsømt – den egentlige hengivelse i kærligheden, som han først erfarer i samværet med Jakobe i Alperne, og som han også gør erfaringer med i bekendtskabet med hofjægermesterinden og baronessen, hvor han videre erfarer værdifuldheden i det moderlige og hjemlige i en sådan forbindelse med andre. Erfaringer af moderlighed og hjemlighed, som videre fører ham tilbage til de mere frodige omgivelser i Østjylland og til Kærsholm, hvor han også udvikler en form for et oplevende forhold til naturen og en slags naturforbundethed (som man også er blevet mere optaget af i vore dages klima- og biodiversitets-krise-tider). I fænomenet hjemlighed er indeholdt trangen til at høre til i eller hjemme i nogle overskuelige omgivelser, som man er fortrolig med, som slutter en inde i sig og giver en tryghed. Det er noget af det, vi finder knyttet til hjem og familie. Det er præcis dette, der fastholder Per på Kærsholm. Han finder her det hjemligt-moderlige i boligindretningen, i omgangsformerne, i selve landskabets karakter samt endelig også i pastor Blombergs datter Inger, hos hvem han genkender det, han første gang blev betaget af hos Franziska, den form for kvindelighed, som peger i retning af det moderlige.

Hvis man her inddrager de små romaner af Pontoppidan, vil man se, at der også i forbindelse med dette ideal om selvhengivelse og naturforbundethed må skelnes mellem mere og mindre duelige former. Naturforbundethed er noget andet end romantisk natursværmeri, og der er mange former for romantiske og sværmeriske og fantastiske kærlighedsopfattelser, ligesom hjemlighed kan blive til hygge og “Kakkelovnskrogs-Dyrkelse” og noget, man ud fra fortællingen om svinedrengen kunne kalde svinelykke.

I den sidste fase, hvor han har forladt kone og børn for ikke at ødelægge deres liv og livsudfoldelse med sin livsskyhed og hvor han lever alene som vejassistent, når han frem til sit naturlige voksested, hvor han kan tage sin skæbne på sig, og hvor han når frem til “den højeste Menneskelykke: at blive sig sit eget Selv fuldt og klart bevidst” (Pontoppidan 1964: II-332). Men herom mener jeg at have sagt tilstrækkeligt i det foregående.

DE DØDES RIGE

De dødes Rige er beretningen om den samfundsmæssige situation, som frigørelsesbevægelsen med dens ideal om personlig og samfundsmæssig selvudfoldelse er endt i omkring århundredskiftet. Hele frigørelsesbevægelsen er efter den politiske sejr truet af splittelse. Mange føler, at man ikke har nået den lykkelige tilstand, man stræbte henimod, og det får dem til at søge tilbage til den kirkens magt og autoritet og dermed også dens trøsterige ord om det hinsidige, som man før havde gjort op med. I denne situation vender frigørelsesbevægelsens fører Enslev tilbage på den politiske arena fra sit otium. Han forsøger at gå imod den oplussende klerikalisme inden for partiet, men lider nederlag og dør. Her står altså to holdninger over for hinanden. Den første, frihedsbevægelsens oprindelige holdning, og den som Enslev står for, er troen på, at man med politiske reformer og med teknik og alle mulige opdagelser – herunder lægevidenskabelige – kan omskabe mennesket og samfundet, således at der produceres – så at sige automatisk – det lykkelige samfund. Denne holdning viser sig imidlertid at være for letkøbt. Den imødekommer menneskers trang til at ville have livet på så billige betingelser som muligt, til at hengive sig til ønsketænkning, fx også til at forvente sig det mirakuløse, som fritager mennesker for alt besvær og alt møjsommeligt og ansvarsfuldt. Det er lægen Poul Gaardbo, der henviser til den bibelske fortælling om Bethesda dam, om hvilken de syge flokkedes, fordi det blev fortalt, at en engel med mellemrum kom ned fra skyen og rørte vandet, så det fik lægende kraft, og hvor han påpeger, at: “Det er et billede af Menneskehedens Historie gennem alle tider. Saadan har vi siddet i Aartusinder og spejdet efter en troldomsagtig Haandsrækning i Farer og Nød – snart fra Præsterne, snart fra Videnskaben eller Lovmageriet. Og trods alle Skuffelser bliver Folk ved med at lade sig narre af den første den bedste Hundestejle, der siger op fra Mudderet og agerer Mirakelmager” (Pontoppidan 1922: 191).

Den anden holdning – den tilbagesøgende – er præget af den samme trang til trøst og lettelse. Den søger udvejen i tvangen og underkastelsen. Over for Enslevs holdning: “Denne skønne jord, der svæver frit i stjernevrmlen, er vor, og vi anerkender ingen fremmed voldsherres ret over vores liv” (II – 165), står her den holdning, som formuleres således af Johannes Gårdbo: “Der går kun én Vej til Menneskehedens Frelse – og det er Korsets Vej” (I- 254). Repræsentanter for denne holdning i romanen er først og fremmest Mads Vestrup og Johannes Gårdbo – men den appellerer til mange.

Det der er grundskavanken i disse to negativt beskrevne holdninger, er den forkvakling, som ligger i, at begge holdninger er dybt præget af magttrang,

beherskelsesvilje og dermed af selviskhed. I den første holdning gælder selviskheden glæden over sig selv, dyrkelsen og hævdelser af sig selv. I den anden holdning er der på en vis måde tale om udslettelse af sig selv, afkald på sig selv, men bag dette ligger alligevel den selvfølelse og selvglæde og selvhævdelse, som man får ud af at blive en del af det større, man underkaster sig. Pontoppidan har her et skarpt blik for, at der også kan være selviskhed i underkastelsen – og det har han naturligvis lært af Nietzsche.

Over for disse holdninger stilles en tredje – en slags mellemvej. Man erkender her, at mennesket ikke er verdens og sin egen tilværelses skaber. Man kan ikke beherske og kontrollere alt. Man er henvist til at udlevere sig til tilværelsens magter. På den anden side er denne udleverethed, når den skal være duelig, ikke en underkastelse, men en aktiv tagen vilkårene på sig. Denne holdning præger de personer, der samler sig på den syge Torben Dihmers gods Fausingholm. Her skal først og fremmest nævnes Poul Gaardbo og hans kone Meta. Han er læge, og både på lægegeringens områder og alle andre livsområder har han den holdning, at det er væsentligt, at mennesker lever i overensstemmelse med de naturgivne grundvilkår. Fx dette, at fødsel, sygdom og død er forbundet med smerte og lidelse. For smerten er en anledning til selvfordybelse, til at komme i kontakt med det inderste i en selv, og det er noget, de fleste har brug for for at kunne leve egentligt. Det er, fordi smerten kan få en til at nå ned igennem det overfladiske i en selv, hvor alt det selviske har sit udspring, nemlig i behovene, ned til det mest levende i en, livsmodet og livsglæden, at smerten hører med til det liv, der prises af Dihmer, hvor han mod bogens slutning siger, at “saa var det dog ogsaa hans Overbevisning, at der ville oprinde en lykkeligere Tid for Verden end den, han selv havde oplevet, en tid, da Menneskene med et Gys ville vende sig fra den kunstig steriliserede Tilværelse, det dagklare Helvede, hvori de nu tumlede blændede om, og igen uden Modsigelse tage det Onde med det Gode af Livets evige Væld og suge Næring af Mørket såvel som af Lyset” (II-272).

Til slut kommer også Pouls bror Johannes til godset. Han er gennem sin deltagelse i den politiske kamp på præstepartiets side blevet grundigt desillusioneret med hensyn til både sine egne og sine meningsfællers motiver til kampen om magten. Også han forstår nu, at der bag alt sammen først og fremmest har ligget magttrang, selviskhed, og ud fra denne erkendelse kan han nu forsones sig med sin bror.

I forhold til *Lykke-Per* ser vi, at selvudfoldelsen problematiseres, i samme grad som den forbindes med selviskhed, og at tanken om det positive i lidelsen forstærkes.

SPÆNDINGEN MELLEML SELVUDFOLDELSE OG SELVHENGIVELSE I DEN SIDSTE DEL AF PONTOPPIDANS FORFATTERSKAB OG HOS IBSEN

I sidste fase af Pontoppidans forfatterskab, som omfatter dels bøgerne *Mands Himmerig* og *Et Kærlighedseventyr*, der formentlig var tænkt som optakten til et fjerde hovedværk (sammen med stoffet i *Asgaardsrejen*), samt *Erindringerne*, fokuseres der på spændingen mellem selvudfoldelse og selvhengivelse.

I *Mands Himmerig* ser vi, hvordan Thorsens selvudfoldelse og følelse af at have et kald koster hans elskede – og dennes kærlighed – livet. I *Et Kærlighedseventyr* viser det sig, at kærlighedens magt er så stor, at den formår at overvinde ikke alene Gabriel Vadums pessimistiske filosofi (som er inspireret af Schopenhauer og (i anden udgave) af E. von Hartmann), men også at kunne forvandle Vadums natur, som har givet ham hans livsskyhed. Her ser man altså et eksempel på, at ens natur aldrig blot er en given og uforanderlig størrelse, men er formbar – om end det ikke er en forvandling, man kan tilvejebringe på egen hånd og med egne kræfter. Og i den lykkelige slutning i bogens første udgave ser vi, hvordan selvudfoldelse og selvhengivelse ikke blot kan eksistere sammen, men endog befordre hinanden.

I *Erindringerne* får kærligheden en tilsvarende betydning – i forhold til selvudfoldelsen.

Det er denne spænding og konflikt mellem selvudfoldelse og selvhengivelse, som udgør tyngdepunktet i Ibsens livssyn. Den dukker op i *Brand* som en diskussion af forholdet mellem mandeviljens quantum satis og Deus caritatis (hvor kærlighed også omfatter næstekærlighed), og i *Peer Gynt* som en diskussion af forholdet mellem selviskhed og kærlighed. I *Kejser og Galilæer* diskuteres forholdet mellem selvudfoldelse og selvhengivelse ud fra forholdet mellem hedensk og kristen livsforståelse, og der skitseres her en tanke om en livsforståelse, som rummer begge dele – ophævet i en syntese – det såkaldte tredje rige. Og i nutidsskuespillene – efter de første fire – foretager Ibsen en dybtgående undersøgelse af de forvrængninger af selvudfoldelsen og selvhengivelsen, som ikke kun skyldes de samfundsmæssige institutioner (som i de 4 første skuespil). Naturligvis spiller de samfundsmæssige forhold stadig en rolle, og de ligger i virkeligheden også bag ved mange af de indre begrænsninger i mennesker, men det, der her primært optager Ibsen, er det, der sker i menneskers indre, og som indebærer, at det, der umiddelbart ser ud som en egentlig livsudfoldelse besjælet af sandhedens og frihedens ånd, altså ser ud som en høj stræben mod det ideale, i virkeligheden er noget andet og mindre dueligt: I *Vildanden* viser han, at en sådan stræben efter det ideale kan være et dække over egen uformåenhed og på den måde dybest set være selvisk, ligesom han også viser, at den indre uformåenhed ofte dækkes af selvbedrag. I *Rosmersholm* og i *Lille Eyolf* demaskeres en høj åndelig stræben som deformeret af angst for det sanselige og det legemlige. I *Fruen fra Havet*, *Hedda Gabler* og *Bygmester Solness* er det andre former for angst og indre afmagt, der deformerer den egentlige selvvirkeliggørelse. Kun i et af disse skuespil, i *Fruen fra Havet*, sker der en sådan overvindelse af denne deforming af den egentlig selvudfoldelse, at et nyt liv bliver muligt. Det der gør dette nye liv muligt er kærlighedens selvhengivelse, og det interessante er nu, at det er dette fænomen, der også i de andre – tragiske – skuespil peges på som det, der, hvis det havde været der i tilstrækkelig høj grad, ville have kunnet redde disse menneskers liv. Man kan derfor sige, at der i disse skuespil i stadig stigende grad gør sig den livsforståelse gældende, at kærlighedens selvhengivelse – og i det hele taget åbenheden for det konkrete, som står i modsætning til det abstrakte

i selvudfoldelsens og kaldets fremtids-vendthed – er en uundværlig del af den vellykkede selvvirkeliggørelse. Dette livssyn er da også det helt explicitte tema i Ibsens to sidste skuespil *John Gabriel Borkman* og *Når vi døde vaagner*. Men samtidig rummer disse skuespil ikke en forkastelse af idealet om selvudfoldelsen og kaldet. De rummer tværtimod en anerkendelse af såvel selvudfoldelsen som selvhengivelsen som idealer, den enkelte må forsøge at forsones eller syntetisere i sit liv.

Det er denne spænding og mulige konflikt mellem selvudfoldelse og det kald, selvudfoldelsen ofte finder udtryk i, på den ene side og selvhengivelsen – ikke mindst på kærlighedens område – som står i centrum i min egen bog om Pontoppidans og Ibsens forfatterskaber. Og det er også grunden til, at jeg der foruden de allerede nævnte hovedværker af Pontoppidan også foretager en forholdsvis grundig undersøgelse af de små romaner, som jo næsten alle sammen på forskellig måde er optaget af kærligheden i dens mange former, ligesom det er grunden til, at jeg i mit forsøg på at argumentere for det frugtbare i at lade filosofi og litteratur samvirke eksemplificerer dette samarbejde med en mere omfattende analyse af netop kærligheden som fænomen.

En afsluttende bemærkning: Jeg har talt om Pontoppidans inspirationskilder og fremhævet Ludvig Feilberg. Jeg vil – i øvrigt ligesom Moestrup, som har fremhævet Nietzsches påvirkning – sige, at en stor digter, når han bliver inspireret af andre, ikke bare låner fra dem men i episk form gennemdebatterer disse synspunkter og bruger dem i sin egen indre debat, fordi grundlaget i et dueligt værk – og det gælder hvad enten det drejer sig om et litterært eller et filosofisk værk – er de oplevelser, erfaringer og indsigter, man selv gør, og som også for en stor del foreligger i tolket form i det dagligsprog og den kultur, man vokser op i og herigennem tilegner sig. Inspirationen fra Feilberg er i øvrigt også af forskellig karakter. Foruden Pontoppidans tilslutning til hans natur-religiøse tænkemåde, der før blev nævnt, er der også tale om, at Feilberg med sit forsøg på at formulere en moderne levelære har inspireret Pontoppidan til nogle træk hos lægen Poul Gaardbo i *De dødes Rige*. Jf. at det om Gaardbo to gange siges, at han forsøger at lave en “levelære”: “Doktoren vilde have noget indført i Stedet for (religionstimerne i de øverste klasser) – jeg tror, han kaldte det for praktisk Levelære. Det kan der ogsaa være god Brug for” (Pontoppidan 1922: I-204) (det er Jytte Abildgaard, der taler), og jf. s. II-71, hvor der tales om et bekendt københavnsk månedsskrift, “hvori Doktoren havde faaet optaget et Afsnit af sin “Levelære”, som han stadig arbejdede med”. Af en lidt anden karakter er inspirationen til den fiktive forfatter Magister Glob, som er jegfortælleren i de tre små romaner *Minder*, *Den gamle Adam* og *Højsang*. Jf. at Glob i *Den gamle Adam* siger følgende om en regnvejsdag: “Kunne man blot, som da man var barn – og som sikkert en gang også voksne har kunnet det – fordrive tiden med at sidde rolig med næsen fladtrykt på ruden og glemme verden og sig selv under en timelang, andægtig beskuen af regndråbernes fald gennem luften af skyernes skiftende spejlbilleder i stenbropytterne og af de buttede edderkoppers livlige leg under tagskægget. Det er den moderne, nervøse menneskes måske

allerstørste ulykke, at det har mistet evnen til den selvfortabelse, den umiddelbare naturfordybelse, der før var sjælens hvile og husværelse, dens forsmag på salighedens glæder. Nu drukner vi øjeblikkelig enhver iagttagelse i refleksion” (Pontoppidan 1979: 95). Man kan her sammenligne med et par citater fra Feilbergs første skrift *Om størst udbytte af sjælsevner*: “Saadan var det ogsaa i Morges, da jeg stod ved Stensætningen i Botanisk Have og saa paa Solstraalernes spillen i Vanddraaberne paa Brombærbusken. Hvilke sær Rigdom er der ikke i Dag. Det er, som man saa’ mere end ellers”. Det er her Feilberg begynder at sondre mellem de forskellige tilstande med mulighedsværdi. En af typerne er “de vegetative tilstande”, hvor man glemmer sig selv og bliver sat uden for tiden, som han mener indfinder sig, fx når man “sidder længe og lytter til den ensformige Rislen af en Kilde, hvor man har søgt Hvile” eller når man lytter til “en stadig Regns prikkende Lyd i Trætoppene” (Feilberg I-16).

Ligesom Pontoppidan i dansk litteratur og ligesom Ibsen i norsk litteratur hører til de største digtere, mener jeg også, at Feilberg er en af de mest originale og største danske filosoffer, men det er der kun meget få, der har erkendt. Pontoppidan gjorde det. I *Kirken og dens mænd* peger han på en stor og betydningsfuld opgave, som han mener, at kirken og dens mænd slet ikke bidrager til at løse, nemlig “at vinde Kundskab om Tilværelsens skjulte Visdom – hvad Religionen dog væsentlig er” (Pontoppidan 1984: 48). Når han så skal pege på, hvem der “kan udløse et moderne Menneskes saa sammensatte og vidtfavnende religiøse Følelse og give den Næring”, nævner han – foruden visse ikke navngivne “Aandens Stormænd” – kun Ludvig Feilberg og siger om dennes tanker, at “det sikkert (havde) tjent os alle bedre, om Kirkefolket blandt andet havde taget denne Mands tanker op til alvorlig Overvejelse” i stedet for at fremture i at kives og kævles om disse endeløse og ufrugtbare dogmatiske Tvistemaal, der i det sidste Aarhundrede har kostet os saa megen tid og forødt saa meget af Nationens bedste Kraft” (op. cit. 21-22). I *Hamskifte* skriver Pontoppidan om Feilberg, at han “ved sine Skrifter (havde) samlet en beundrende Vennekreds om sig, ret egentlig et Troessamfund -”, og at man endnu i 1938 – tyve år efter Feilbergs død – valfartede til hans grav på Frederiksberg kirkegård. Og han tilføjer: “Også uden for Danmark havde han Læsere, der dyrkede ham som en Visdomslærer. Helt oppe i det nordligste Norge har jeg truffet en Mand, en anset Kunstner, der med norrøn Uforbeholdenhed erklærede, at af alle danske Skribenter – den “fælt udskregne H. C. Andersen ikke undtaget – var Ludvig Feilberg den eneste, han misundte os” (Pontoppidan 1936: 38). Men han ender med at skrive, at Feilberg nu er ved at blive glemt: “Nutidens Ungdom kender ham vist næppe nok af Navn” (op. cit. 39). Der er nu alligevel senere digtere og tænkere, der har værdsat ham. Af tænkere folk som Høffding og senest Carl Henrik Koch. Af digtere folk som Martin A. Hansen og senest Pia Tafdrup. Det skal også nævnes, nu hvor *Kirken og dens mænd* er blevet taget frem, at den kendte norske biskop Eivind Berggrav greb til Feilbergs begreb om det “ligeløb”, som karakteriserer sand menneskelig udfoldelse, hvor han i sin bog *Mannen Jesus* skal karakterisere det centrale i Jesu livsholdning. Efter en redegørelse for

Feilbergs distinktion mellem ligeløb og kredsning skriver han: “At Jesus har vært en mann med sinnets likeløb, har vi mange eksempler på” (Berggrav 1967: 19).

(Jeg har i afsnittet om *De dødes rige* og i fremstillingen af Ibsens forfatterskab på de sidste sider af artiklen tilladt mig at bruge en række formuleringer fra min bog om livssynet hos de to digtere, *Selvudfoldelse og selvhengivelse*).

ABSTRACT

Mogens Pahuus presents in the article “Existentialism in Henrik Pontoppidan’s Literary Work – with a Glimpse Towards Henrik Ibsen,” the existentialist worldview he finds contained within Pontoppidan’s work. The article focuses on “Lykke-Per,” particularly the notes from Per’s last year as a road surveyor in Thy. Regarding sources of inspiration for existentialism in Pontoppidan’s work, it is commonly known that Schopenhauer and Nietzsche were significant influences. However, Pahuus believes that the influence of Ludvig Feilberg is underrated, and he argues against Børge Kristiansen’s interpretation of “Lykke-Per” on that basis. The tension between self-realization and self-surrender is crucial for Pontoppidan, and one can gain insight into this by considering the influence of Feilberg.

Mogens Pahuus, født 1945, dansk filosof og professor emeritus fra Aalborg Universitet. Har skrevet talrige bøger om bl.a. livsfilosofi og litteratur

LITTERATUR

- Behrendt, Flemming (2019): *Livrusen. En bog om Henrik Pontoppidan*, Gads forlag, København
- Berggrav, Eivind (1964): *Mannen Jesus*, Forlaget Land og Kirke, Oslo
- Feilberg, Ludvig (1949): *Samlede Skrifter I-II*, Gyldendal, København
- Ibsen, Henrik (1918): *Samlede Digter Verker I-VII*, Standardudgave ved D. A. Seip, Gyldendal, Kristiania
- Kristiansen, Børge (2006): *At blive sig selv og at være sig selv. En undersøgelse af identitetsfilosofien i Henrik Pontoppidans roman Lykke-Per i lyset af Luthers teologi, Schopenhauers og Nietzsches filosofi. Et bidrag til identitetsfilosofi*. Multivers, København
- Moestrup, Jørgen (1971): “Lykke-Per og Nietzsche” i Ahnlund, K.: *Omkring Lykke-Per*, Hans Reitzels forlag, København
- Pahuus, Mogens (1986): *Livsfilosofi. Lykke og lidelse i eksistens og litteratur*, Forlaget Philosophia, Aarhus
- Pahuus, Mogens (1995): *Selvudfoldelse og selvhengivelse. Livssynet hos Henrik Ibsen og Henrik Pontoppidan*, Aalborg universitetsforlag, Aalborg
- Pontoppidan, Henrik (1922): *De dødes Rige I-II*, Gyldendal, København
- Pontoppidan, Henrik (1936): *Hamskifte*, Gyldendal, København
- Pontoppidan, Henrik (1965): *Lykke-Per I-II*, Gyldendal, København
- Pontoppidan, Henrik (1979): *Magister Gløbs papirer*, Gyldendal, København
- Pontoppidan, Henrik (1984): *Kirken og dens mænd. Et foredrag*, C. A. Reitzels forlag, København