

SAMLAREN

TIDSKRIFT

FÖR

SVENSK LITTERATURHISTORISK
FORSKNING



NY FÖLJD. ÅRGÅNG 24

1943

UPPSALA 1943

SVENSKA LITTERATURSÄLLSKAPET

UPPSALA 1943
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI AB
43603

Thorild som omtolkare av termerna.

Av Folke Leander.

De diskussioner kring Thorilds kunskapsteori, som Karitz' fruktbara forskningar väckt till liv, ha väl i Ernst Cassirers skrift *Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts* (Stockholm 1941) bragts till en sorts avslutning. Han var ingen spinozistisk rationalist, ej heller någon empirist i ordets traditionella mening. I likhet med Herder och sannolikt inspirerad av honom sökte han sig fram mot en kunskapsteoretisk problematik, som har mycket litet med dessa traditionella motsättningar att göra, men som blivit central i våra dagars historieteoretiska och estetiska diskussioner. »Förstånd» såväl som »sinne» var för honom varseblivningen av livsprocesser — det »levande förstånd av tingen», varom Kellgren sedermera skulle tala. Till en tid ställdes visserligen denna Herder-Thorildska problematik i skymundan av den kantianska criticism, som båda instinktivt kände sig bortstötta av. Men den trängde med Schelling in i transcendentalfilosofien själv, där det Thorildska förståndet nu antar namnet »intellektuell åskådning» till skillnad från det klassificerande, faktaregistrerande förstånd, som aldrig kan ge oss någon inblick i den levande naturen utan lämnar oss med pressade växter och döda anatomiska preparat. Hos Hegel fortlever en likartad motsättning mellan »Vernunft» och »Verstand», mellan Idén (det konkreta universalet) och de empiriska begreppen. I mera schellingiansk form förnyar sig motsättningen hos Bergson i hans distinktion mellan intuition och intelligens, i mera hegeliansk hos Croce, som skiljer mellan den estetisk-historiska åskådningen av verkligheten (det konkreta universalet) och de blotta »pseudobegrepp» eller fiktioner med vilka naturvetenskapen laborerar. Och icke minst kommer den igen hos Cassirer själv, för vilken kulturvetenskapernas logik till skillnad från naturvetenskapernas under årens lopp blivit ett alltmera aktuellt problem.

Vill man förstå en historisk företeelse, bör man se den i samband med vad som följde efteråt, ej blott med vad som föregick den. Det är också vad Cassirer gör med Thorilds kunskapsteori. Med utgångspunkt från vår tids filosofi har en annan av Tysklands ledande filosofer, Theodor Litt, företagit en omvärdering av Herder, vars filosofiska betydelse, menar han, först blivit fullt överskådlig i våra dagar. I sin bok *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt* (1930) ställer han dessa båda tänkare bredvid varandra »wie Grössen gleichen oder wenigstens vergleichbaren Ranges, wie gleich wichtigen Exponenten der Entwicklung» (s. 2) och söker visa, att hela vår nutidsfilosofi kan betraktas som en intensiv *Auseinandersetzung* mellan deras ståndpunkter. Det finns alla skäl att som Cassirer också se Thorild i ljuset av den senare utvecklingen och ej endast

mot bakgrunden av tidigare tanke-system likt Spinozas, Leibnitz' och stoicismen. Thorild talar visserligen ännu deras språk men lägger in sin egen mening i orden, såsom Cassirer även visat i fråga om ordet »analogi». »Für Thorild», skriver han, »ist die Analogie nicht, wie sie es für Leibnitz ist, ein Instrument des exakten, des logisch-mathematischen Denkens. Er gebraucht sie vielmehr als ein Mittel der Phantasie, und er will sie ausdrücklich in diesem Kreise festhalten. Die Phantasie ist nach ihm ein unentbehrliches Organ der Erfassung der Natur und damit ein Instrument der Wahrheitserkenntnis.» (s. 60).

Det förefaller mig att man kan generalisera denna iakttagelse över ordens nya valörer hos Thorild till att gälla även andra områden än det kunskapsteoretiska. Ifråga om Thorilds karaktär stå meningarna emot varandra som oförmedlade motsatser. Albert Nilsson ansåg, att man »ej kan karakterisera Thorild som en svensk Stürmer und Dränger lika litet som man kan kalla honom en rousseauan».¹ För Lamm däremot var han »en typisk representant för Sturm und Drang, så typisk till och med att för mig och säkert för många andra själva termen Sturm und Drang oemotståndligt drager med sig bilden av honom».² Utan tvivel ha samtid och eftervärld sett Thorild med samma ögon som Lamm — till den uppfattningen kommer i själva verket varje litterärt intresserad gymnasist på grundval av det omedelbara intryck som, oberoende av all litteraturhistoria, Thorilds egna skrifter ge. Lamms uppfattning har så att säga det sunda förnuftet för sig. Men faktum kvarstår dock, att Nilssons uppfattning genomgående stöder sig på texterna och att den framvuxit ur ett samvetsgrant försök att systematisera deras innebörd. Hur kan man förstå, att hans resultat blivit så avvikande från det normala intrycket?

Svaret på den frågan för oss rakt in i det senare 1700-talets psykologi. Nilsson säger, att Thorild visst icke dyrkade de regellösa passionerna. Framhöll denne inte, att »alla Passioner, i allmänna meningen» äro något »disharmoniskt med vår varelses bestånd», »falska rörelser, krafter utan harmoni»?³ Och många andra uttalanden i samma riktning kunna citeras. Till detta genmåler Lamm, att ingen av de författare, vilkas upphöjande av passionen Nilsson ställer som motsats mot Thorilds, någonsin oreserverat gillat alla passioner. Det gjorde varken Helvétius eller Diderot; och inte heller Rousseau prisar någonsin »les passions déréglées».⁴

Nilsson har tydligen tänkt sig rousseauismen och Sturm und Drang som en explosiv kult av passionerna, driftlivet och den geniala nycken. Men det är att märka, att denna uppfattning om Rousseau på sistone mött de mest energiska gensagor från män som J. H. Hendel⁵ och Albert Schinz⁶, vilka i honom vilja se en rationell moralist i stil med Sokrates

¹ *Thomas Thorild, en studie över hans livsåskådning*, 1915, s. 72.

² *Upplýsningstidens romantik* 2, 1920, s. 418.

³ *A. a.*, s. 69 f.

⁴ Lamm, *a. a.*, s. 167.

⁵ *Jean-Jacques Rousseau Moralist*, 1—2, 1934. Den som vill ha ett exempel på hur olika historia kan skrivas, jämföre Hendels skildring av krisen 1757 (1, s. 241 ff.: »The Hermit») med Seillières (*Jean-Jacques Rousseau*, 1921, s. 165—250). Slutsatserna av en jämförelse draga sig själva, åtminstone för en läsare med det minsta av psykologisk penetration.

⁶ *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, 1929.

och Platon. Även Cassirer ansluter sig till deras uppfattning, när han skriver om Rousseau: »Han känner ej den tygellösa hängivelsen åt passionen men fordrar av människan kraft att försaka; och i denna kraft uppenbarar sig för honom livets mening och värde.»¹ Nu kan man visserligen även här göra gällande, att en sådan tolkning på något sätt strider mot sunt förnuft, att generationer av läsare hämtat något helt annat ur Rousseaus skrifter än »kraft att försaka» och en Corneillesk upplevelse av att den viljeenergi, som gör sig förnimbar i kampen mot passionerna, är det i sanning gudomliga i människosjälens. Men särskilt Schinz har flitigt samlat textställen, som peka i denna riktning. Han har gått tillväga ungefär på samma sätt som Albert Nilsson i sin bok om Thorild. Likheten är överhuvud slående mellan diskussionerna om Thorild och dem om Rousseau.

Tydligt rör sig grundmotsättningen ej så mycket om textställen och torra fakta, kända för alla, utan om tolkningskriterierna, och kan hävas endast i den mån man kommer till klarhet över dessa. Vad innebar i själva verket den nya syn på passionerna, som arbetade sig fram under 1700-talet? Så visst som det förflutna lever i nuet behöva vi ej nödvändigt gå tillbaka hundrafemtio år för att fatta denna innebörd. Den äldre uppfattningen om passionerna finnes hos oss än i dag framför allt inom religiösa kretsar, den nyare överallt inom den avkristnade världen. För den kristne är livet, eller bör det vara, en ständig kamp mot »djävulen, världen och vårt eget kött» — en kamp, som är oändligt påkostande, och i vilken våra egna svaga krafter ej förslå utan hjälp från ovan, *δύναμις ἐξ ὕψους*. Den avkristnade människan tenderar att kalla en dylik livsföring asketism och kan ej inse, att man behöver »bråka med sig själv» så mycket för att leva ett anständigt liv. Hon tenderar att bara driva på och följa sina passioner, naturligtvis inom vissa gränser. Hon vädrar något osunt och instängt i den ständiga och oförtröttliga självbetvingning, som moralisterna rekommenderat alltsedan Platon och Aristoteles, och ser gärna däri källan till alla komplex och förträngningar. Vill man förstå 1700-talet bör man ha i minnet, att det var denna moderna mentalitet, som då började bryta igenom. Naturligtvis skulle ingen av de oräkneliga 1900-talsmänniskor, som äro bärare av denna mentalitet, helt utdöma självbetvingningen och den moraliska kampen; den kan nog behövas då och då, menar man, särskilt för alkoholister och andra stackare med besvärliga anlag. Och lika naturligt är det, att man hos 1700-talsmänniskorna ej finner några helt oreserverade lovsånger över passionerna. Det är i själva verket ännu naturligare, då den nya andan hade att arbeta sig fram i en värld genomsyrad av kristendom och klassicism och långsamt mjuka upp den inifrån. Nytt och gammalt trängde sig i samma själar, och omöjliga synteser, särskilt mellan stoicism och primitivism, försöktes. Den moderna tron på människans »naturliga godhet» har väl aldrig inneburit reservationslöst godkännande av alla drifter och programmatisk utdömning av all moralisk kamp. Den har i stället framträtt som en tendens att förminska eller rentav bagatellisera det mått av självbetvingning som behövs. Rousseau talade alltjämt mycket om »dygd» men tänkte därvid ej så mycket på mödosam viljekamp som

¹ *Das Problem Jean-Jacques Rousseau, Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 41, 1932, s. 488 ff.

på ett tillstånd av expansiv och ädel känsla. Hos Mme de Stael framträder detta ännu tydligare: »La vertue devient alors une impulsion involontaire, un mouvement qui passe dans le sang, et vous entraîne irrésistiblement comme les passions les plus impérieuses.»¹ Det blev allt vanligare med människor, som trodde sig vara »sköna själar», av naturen så beskaffade att de blott behövde följa sina impulser för att handla rätt. Men ingen av dessa människor skulle ha förnekat, att det finns förödande och skadliga passioner vilka måste bekämpas, eller (för att använda Thorilds termer) att kraft utan harmoni är av ondo. De förnekade naturligtvis inte »harmoniens» värde; det nya låg i tendensen att tänka sig harmonien som något spontant och nästan medfött, ej som något tillkämpat.

Thorilds samhörighet med den nya strömningen motbevisas ingalunda av de ställen Albert Nilsson anför, där passionen säges göra »hela vår själ till en republik i tumult», där den kallas känslans raseri och en disproportion i själen. Sådana yttranden kan man finna hos varje »skön själ». Ja, man kan rentav leta samman några ställen hos Thorild, där en högst oromantisk viljeatleticism rekommenderas: »Just göra det som synes svårt: i ögnablicket af svårt, för att vinna styrka i allt. Just slita sig ur det som synes ljuft, i ögnablicket af ljuft, för att vinna styrka i allt.»² En sund moral »predikar den lifliga föresatsen, dageliga vaksamheten, och sjelföfvinnelsen».³ Som jag redan framhållit trängdes gammalt och nytt i själarna, och vi söka förgäves efter konsekvent genomförda representanter för det nya. Sådana *vellétés rationnelles* som de just citerade finnas hos alla rousseauister, men det avgörande är den allmänna tendensen i deras verk.

Roland Fridholm, som i sin uppslagsrika avhandling *Thorild och antiken* (1940) genomfört en intressant ny helhetssyn på denne omstridde diktare-filosof, ser i honom framför allt »den gustavianska novantikens stoiker».⁴ Thorild som stoiker — kan man tänka sig några mera oförenliga föreställningar? Men Fridholms tes hänger visst icke lös i luften utan har tvärtom starkt stöd i fakta. Till skillnad från Nilsson förnekar Fridholm icke Thorilds samhörighet med Sturm und Drang — han framhäver den tvärtom med all energi. Men han ställer sig just därigenom inför problemet att göra cirkeln kvadratisk eller förklara, hur en person samtidigt kan vara oförfalskad stoiker och äkta Sturm und Drang-människa. Han påpekar, att stoicismen ursprungligen framväxt ur en heraklitisk, dionysisk livsupplevelse, och att Thorild småningom upptäckte och fann sig själv i denna dess ursprungliga kärna. Det har sagts att 1800-talet var ett heraklitiskt århundrade, vars gud var Dionysos⁵, och Thorilds intresse för romantikens antika affiniteter var utan tvivel symptomatiskt för en ny tid. Men dylika betraktelser förmå endast torftigt överbygga klyftan mellan stoicism och Sturm und Drang. Det verkliga förhållandet torde ha varit, att Thorild, i den mån han arbetade med tankar och termer ur stoan, inlade en ny betydelse i dem, som uttryckte hans egen livskänsla.

¹ *De la littérature: Discours préliminaire.*

² *Sv. vitterhetssamfundets uppl. 2, s. 203 ff.*

³ *Sv. vitterhetssamfundets uppl. 1, s. 403.*

⁴ Fridholm, *a. a.*, s. 286.

⁵ Karl Joël: *Wandlungen der Weltanschauung*, 1929, 2, s. 342 ff. Fridholms uppfattning av romantiken förefaller vara starkt påverkad av Joëls.

Fridholm själv påpekar, att Thorild hade »en helt annan uppskattning av affektlivet än han kunde se hos stoan»¹, att han var »mindre sträng».² Utan tvivel var detta nya, som trängde sig in, själva själen i Thorilds livs-syn, som tog i sin tjänst och för ändamålet omtolkade åtskilliga element även ur stoicismen. Ingenting kan i grund och botten vara mera ostoiskt än att tänka sig »harmonien» som en spontan känslornas samklang i en »öm» själ, vunnin utan inre kamp och självbetvingning. Men ditåt tenderar Thorild omisskännligt. »I en öm, känslorik, verksam och åtnjutande (men med ordning, enhet, i lag och förhållande åtnjutande), i den endast finnes dygden. Med ett ord, ju rikare och mera harmoniska den mänskliga naturens känslor, rörelser, uttryck och handlingar äro, ju mera skönhet har den, ju större är verksamheten eller åtnjutandet, ju livligare och fullkomligare nöjet.»³ Dessa Shaftesburyska⁴ tongångar, så vanliga under 1700-talets senare hälft, innebära överallt samma sak. En signifikativ detalj är, att det enda som skulle kunna tolkas som ett självöverninnelsemoment i det just citerade satts inom parentes — så skedde nog i allmänhet i än högre grad i livet än i teorien. »Harmonien» och »ordningen» och »enheten» fattades gärna som en naturlig biprodukt av känslornas spel.

Dygden var för stoicismen en viss inre koncentration och samling, vari människan, i ställt för att blott handla på, i varje stund underkastar sina motiv och impulser en kritisk prövning. Den kraft, som tryggar denna inre samling, kallar stoan τὸ ἡγεμονικόν, det ledande. Människan bör aldrig kritiklöst låta sig ryckas med av ögonblickets impulser, lär Epiktetos, utan bör i stället säga: »Vänta på mig lite, intryck; låt mig se vad du är och vad som står på spel; låt mig pröva dig.»⁵ Den akt, varigenom människan sålunda hejdar sig för att inspektera sina impulser och pröva sina motiv, kallade stoan ἐποχή, hämning.

Thorilds dynamiska panteism kan däremot karakteriseras som en intensiv kult av den frambrytande livskraften utan motsvarande sinne för den återhållande tygeln. Han dyrkade expansion, ej koncentration. Och denna accentförskjutning i livskänslan ledde till en radikal omtolkning av alla stoans termer. »Gud inom dig! Odödligheten, himmelen i din själ!» ropar Thorild i brevet till Heurlin den 8/3 1781 och talar i samma andedrag hänfört om Marcus Aurelius. »Det är nog denne», kommenterar Fridholm, »som i första hand hjälpt honom till övertygelsen om den daimon, den gudom som bor inom oss.»⁶ I viss mening må detta vara riktigt, men samtidigt är det väl omisskännligt att Thorild åsyftade något helt annat än Marcus Aurelius. För den senare var det gudomliga i själen just τὸ ἡγεμονικόν, en restriktiv förnufts- och viljeenergi, som gör sig gällande

¹ Fridholm, *a. a.*, s. 262.

² Fridholm, *a. a.*, s. 123.

³ Hanselli 1, s. 270.

⁴ För antikens stoiker kunde människan ernå visdom och godhet endast genom livslång möda och oförtröttlig, påkostande kamp. För Shaftesbury förefaller godheten vara en så »naturlig» egenskap hos människan, att det nästan fordras ansträngning för att göra ont. »Nor can anything besides art and strong endeavour, with long practice and meditation, overcome such a natural prevention or presupposition of the mind in favour of this moral distinction (mellan dygdens tjusningskraft och lastens fulhet).» *Inquiry* 1: 3: 1.

⁵ *Dissertationes* 1: 4: 11.

⁶ Fridholm, *a. a.*, s. 216.

i självövertinnelsen och den inre kampen. Den förre däremot menade med guden inom oss en expansiv sällhets- och kärlekskänsla, i vilken människan romantiskt sammansmälter med naturen och tar hela mänskligheten i famn (Seid umschlungen Millionen! Diesen Kuss der ganzen Welt!).

Sådan »Gud inom dig» är, sådan är den kosmiska gudomen: jaget och världen äro korrelativa. Sin egen allfamnande, utströmmande kärlek förnimmer Thorild som ett med den harmoniserande, allförbinande kraften i sitt dynamiska universum. Jagupplevelsen vidgar sig till kosmisk upplevelse:

Nej, Kärlek! Nej!
Du hjertats Gud och Sinnets himmel!
Nej, Du är fröjd och lif i all Naturen —
I Verldarna, i stoftet
Allt är förening, dragningskraft och Kärlek.¹

En sådan romantisk upplevelse av vad Ludwig Klages, alla tiders ärke-romantiker, kallar »die Weltschaffende Webkraft allverbindender Liebe», har en helt annan färg än äldre, mera etiskt-religiöst betonade utformningar av allkärlekens idé. Detta är lika visst som att den Lidnerska kärleken till nästan var något annat än den traditionella kristendomens. Den kristna kärleken sammanhänger med självövertinnelse och egoismens underkuvande, varav osjälviskhet resulterar. Den sentimentala expansionen förutsätter inga sådana besvärliga preliminaries; det är också känt och omvitnat, att sentimentalitet och egoism trivas mycket bra ihop hos samma person. Det må vara riktigt, som Fridholm framhåller, att Thorilds allkärlek sammanhänger med stoans universella συμπάθεια men parallellt förtjänar det också framhållas, att det hos dem ändå icke rör sig om riktigt samma sak. Fridholm anmärker förträffligt att »en förnäm människa» — det stoiska livsidealet — »måste stå främmande för en sentimentalitet som Thorilds; den kostar ingenting, ty den innebär i grunden endast ett avnjutande av egna ädla känslor».²

Den romantiska allkänslan var förvisso något annat än den stoiska. Fridholm har en utmärkt beskrivning av Thorilds naturkänsla som en sorts desintegration av jaget: »Ynglingens känsla smälter in objektvärlden i det egna subjektet, varvid detta ökas i omfång till bristningsgränsen. Den unge Thorild blev 'Naturens konung'. Men samtidigt objektiveras subjekt. Jaget förlorar sig i allt. Gränserna plånas ut. 'Gefühl ist alles.' 'Allt svävade i de omätliga töcknen' för Thorild.»³ I romantikerns naturkänsla upplöses så att säga rationaliteten och det medvetna jaget, och han sjunker ned i en salig allkänsla, i vilken det inre känslolödet utgjuter sig i naturen och sammansmälter med denna. Den stoiska hållningen däremot var ingen inre upplösning utan tvärtom inre uppräckning, koncentration, anspänning av tankekraft och vilja. »*Intentio mentis*», säger Fridholm själv, »har hos den stoiskt vise samma sjungande sving som spänningen genom det hela. Den som är starkast sig själv, är också den som vidast omfattar yttervärlden. I den outsägliga helhetsupplevelsen

¹ »För och mot», *Sv. vitt.-hetssamf. uppl. 1, s. 168.*

² Fridholm, *a. a.*, s. 266.

³ Fridholm, *a. a.*, s. 63.

bli subjekt och objekt identiska.»¹ Som man kan se av den sista meningen syftar Fridholm till att återföra Thorilds allkänsla på stoicismens; och han har naturligtvis rätt i att det fanns någonting i stoan, vari Thorild (väl icke utan halvmedveten sofistisk) kunde tolka in sina egna romantiska sjäslägen. Men det finnes ingen anledning för oss senfödda släktled att blunda för skillnaderna. Stoans *intentio mentis* var ingenting annat än den inre uppräckning, som människan företager då hon fattar och söker fasthålla vid goda beslut. Dess identitet av subjekt och objekt, individens enhet med världsförnuftet, var den rationella överblick över helhets-sammanhangen, varigenom människan lyckas hålla huvudet kallt och se ögonblickets frestelser i rätt perspektiv. Förvisso är denna sjäsliga hållning *toto coelo* skild från romantikernas naturupplevelse och allkänslorus!²

Detsamma gäller ett annat av Fridholms intressantaste och skarpsinnigaste påpekanden: den roll, som begreppet *τόνος*, spänning, spelar i Thorilds skrifter. Stoikerna menade därmed en kosmisk kraft, som hos människan röjer sig i ökad moralisk energi. En förslappad, viljelös själ, som driver med lustarna, lider av *ἀτονία*³, saknar den *τόνος*, den inre anspänning och koncentration, som är dygdens väsen. Läser man däremot de ställen hos Thorild, där den stoiska termen skymtar fram, så ser man att han menade något helt annat, nämligen expansiv vitalitet och utåtriktad dominerande kraft. »I stoans *τόνος*», säger Fridholm också, »fann han uttrycket för sin egen känsla av farlig kraft, av laddad energi.»⁴ En subtil omtolkning av termens valör, väl värd att observera!

»Farlig kraft» och »laddad energi» var också Thorilds föreställning om det sublima. Fridholm har uppvisat den roll, som Longinos' bekanta skrift spelat för vår svenske förromantiker, men även här måste man göra samma distinktion som förut. Det sublima är intet enhetligt begrepp. En fruktansvärd expansiv kraft är sublim; men Antigone, stilla trotsande denna världens makt-havare, var det också, fast i en djupare mening. Romantikens titanism var av det förra slaget, dess hjältar voro obändiga naturkrafter:

Je suis une force qui va!
Agent aveugle et sourd de mystères funèbres!⁵

När Longinos talar om det sublima som »genljud av en stor själ» (*ὄψος μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα*, IX, 2), så bör man nog akta sig att läsa in romantiska stämningar i detta uttryck. Han menade utan tvivel främst etisk själsstorhet — en Antigones, en Sokrates' storhet i de ögonblick de överväldigades av världens rasande stormar. Naturligtvis var Longinos lika litet som andra klassicister blind för det sublima i naturkrafternas fruktansvärda spel, men även i sådana fall insmög sig gärna något etiskt i upplevelseinnehållet, såsom man ännu kan se hos Kant.⁶ I den romantiska

¹ Fridholm, *a. a.*, s. 56.

² Cassirer, *a. a.*, s. 22: »Der 'partiellen Resignation' war Thorild sehr wenig fähig; aber die Fähigkeit sich 'im Ganzen zu resignieren' hat er besessen.» Vilket i praktiken betyder moralisk lättja förenad med kvasireligiösa illusioner om egen andlig storhet.

³ Även *ἀσθένεια*. Hos Platon förekommer stundom termen *ῥαθυμία*.

⁴ Fridholm, *a. a.*, s. 167.

⁵ *Hernani* till Dona Sol, Acte III Scène IV.

⁶ Jfr *Kritik der Urteilskraft* § 28: »Kühne überhangende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend,

titanismen saknas varje sådant etiskt inslag. Och det kan ej råda något tvivel om vilkendera riktningen Thorild hörde samman med: när han i känslan av egen »farlig kraft» skrev sin Straffsång, då var han förvisso sublim i en högst oklassisk mening.

Det första kapitlet i Albert Nilssons bok bär titeln »Den vise». Enligt vad författaren där söker klargöra, »är Thorilds vishetsideal i första rummet intellektuellt» och hans livssyn genomgående spinozistisk. Men han tycks därvidlag konsekvent förbise, hur alla termer ändra valörer hos Thorild. Även om denne själv lät sin effusiva panteistiska naturkänsla behålla namnet förstånd, så bör väl ej historikern förbise den förskjutning som ägt rum. »Kom till naturens, till lyksalighetens Gud», skriver han till Heurlin: »Se, huru ljuf han lokkar dig, utvalde vän, i en blomma, i aftonstjernan, i morgonrådnan . . . Hör hans präster, hans vänner kalla dig — Sokrat, Epikur, Thomas, Gessner, Pope, Rousseau, alla ömma och alla sublimesnillen! De vilja lära dig at i en enda öm och ädel *reflexion*, i et enda rättrådigt *omdöme* finna ära och ljuf sällhet — i några tysta och uppriktiga tårar finna himmelen! lära dig at i en gudomlig välvilja utgjuta dig till alla skapade kreatur. O! at vara en Gud i dit stoft . . . Ljufliga tanka! ära utan like! at ha lika religion med de högaste varelser.»¹ Man lägge märke till hur de (av mig) kursiverade orden »reflexion» och »omdöme» användas av Thorild. När jaget utgjuter sig i naturen och hjärtat fylles av universell sympati med mänskligheten och allt skapat, kallar han detta för en förståndsaktivitet! Som Cassirer klargjort, betyder »förstånd» i Thorilds kunskapsteori ungefär vad vi skulle kalla inlevelse. Och parallellt måste man göra gällande, att hans vishetsideal ingalunda var identiskt med Spinozas, trots terminologiska likheter.

Den förskjutning, som ägt rum i betydelsen av ordet »förstånd», måste — förefaller det mig — i det väsentliga avgöra meningsmotsättningen mellan Lamm och Nilsson till den förres fördel. Några omstridda rader i Passionerna lyda:

Utgjut, Gudomandande stoft! ack, utgjut dig längre:
 Lyft af en starkare pust, den Eviges. För dina fria,
 Mera eldade, ädlare sinnen, saliga, för dig
 Öppna sig ljusfullt, uppstiga tjusände högre och högre
 Kretsar af Skönhet och Vål. O njut och lef i det Hela!
 Det är Himmel och ljus och Gud och Salighets fullhet!
 Andas, kreatur, glädjen, och dö, och dö i din känsla!

Enligt Nilsson bör man ej »förväxla denna intellektuella glädje med den rousseauanska entusiasmen».² Men Lamm invänder med rätta, att uppmaningen att med »eldade sinnen» »utgjuta sig» och »dö i sin känsla» trots allt mera hör ihop med Rousseau än med Spinoza. Och han framhåller

Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden: und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen, und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.»

¹ Brev, s. 31.

² Nilsson, *a. a.*, s. 66.

vidare, att hos Thorild kärleken till Rousseau daterar sig från hans tidigaste ungdomsår, hänvisar också till det brev, där Thorild berättar, att han »hundra gånger under långa häftiga kyssar på hans tillbedda blad» suckat: »Nej, Rousseau. *Ingen* kan läsa dig som *jag*. Det är en likhet mellan hans känslor och mina som förtjusar mig. Med inget förgånget eller levande snille — sympatiserar jag mer.»¹ Det är en, minst sagt, ytterligt otrolig tes, att den som en gång upplevt en ny tidsålder så intensivt, helt plötsligt skulle andligen förflytta sig tillbaka ett hundratal år och skriva som om Rousseau ej funnits.

Man kan fråga sig, hur Thorild liksom så många andra Stürmer und Dränger kunde känna sig dragen till Spinoza, så olik dem i nästan allt. Cassirer menar, att de dunkelt och halvmedvetet sökte sig fram mot en etik på naturalistisk grundval, sedan de lämnat kristendomen bakom sig.² När Thorild söker omvända Heurlin till sin egen naturalistiska religion (han använder själv dessa ord), så framställer han den också som en högre etik än kristendomens. Men vid närmare påseende visar sig denna etik blott bestå i romantisk naturberusning. »Gör icke mer än stig up på en bärgshöjd, se öfver jorden och välsigna den; gör icke mer än vik undan för en mask som du hölt på at trampa; och du skall (om din själ begriper sin gerning) nedstiga oskyldig och lyksalig som en himmelens ängel!»³ De båda korresponderande vännerna skriva upp sig till en extatisk känsla av egen godhet och helgonlik ädelhet. När Spinozas namn för första gången nämnes, är det också i ett sådant sammanhang. Det är alltigenom Rousseaus känslöandelhet, som andas i detta brev, icke för ett ögonblick Spinozas krävande och fordrande etik:

Ack, redelige vän, om det stode i min magt, jag skulle i morgon med den ädle och djupsinnige Spinosas förgömma mig i en dal, i en vrå af den oändeliga naturen — där göra en Gud af mig sjelf — . . . stiga up på närmsta högden, utgjuta öfver jorden från mit hjertas fullhet välvilja, välsignelse, brinnande kärlek — i sokratiskt sällhet, i platonisk förtjusning *förtära mig, dö* —

Men denna Thorildska sällhet och förtjusning var nog lika litet sokratisks-platonisk som spinozistisk, utan snarare vad han ofta annorstädes i breven kallar »rousseauiska bortförelser».⁴ Och är det i själva verket inte som om man hörde Rousseau, ensamhetsdyrkaren, eller någon senare apostel för *Waldeinsamkeit* i fortsättningen av brevet:

— eller när skulle andra döma mig rättvist? — i fördomarnas land rättvist? — Dårskap! Nej, nej, man skall döma mig obilligt, uteshuta mig, lemna mig obelönt, förkrossa mitt hjerta, göra af mig en Rousseau — han var öm som en Eloise och *vis* som en seraph, men kallade sig en skugga och predikade om skogarne!⁵

Allt som kostade på i Spinozas och stoans etik lät Thorild obekymrat falla och läste i stället in sin egen expansiva känslsamhet och »ömhet» i dess termer. Själva termen försakelse tog han sig för att omtolka och

¹ Brev, s. 55.

² Cassirer, *a. a.*, s. 20 ff.

³ Brev, s. 29.

⁴ Brev, s. 62. Jfr s. 44. Även s. 98 (till Heurlin): »Låt mig ej höra dessa rousseauismer. Du är alltid en vettig, god, ljuf yrslare — älskvärd obeskrifligen i dina glada ögnablick, och bortförd, skrämrd af det minsta måln i luften. Rousseau lefver i dig. Men trösta dig — denne Rousseau bortförd var mera dyrbar, än alt *rättvandrande kallt vett* i evighet.»

⁵ Brev, s. 19 f.

gjorde den identisk med rousseauansk längtan bort från människornas värld till ensamhet i naturens sköte:

Filosofen, världens domare, får ikke vara partisk. Han måste förqväfva den dumma, okunniga, uproriska människan. Lära henne förnuftets höga, tröstande ödmjukhet! O, se den vise sitta lugn och lyksalig under sit träd. Gudomliga storhet! *Försakelse!* Genom dig ingår man i den eviga fridens himmel, finner i själfva lidandet salighet och ära! Du uplöser det kreaturiska lifvet, för at utgjuta det i *Guds!* och utvidga själfvet till naturens åtnjutande.¹

Den romantiska naturextas, vari det medvetna jaget upplöser sig och känslöflödet saligt sammansmälter med naturen, fattas alltså som likvärdig med försakelse i etikens mening! Är ej detta ett praktprov på rousseauansk sofistisk och omtolkning av de traditionella termerna?

Heurlin, som hade kvar litet mera känsla för egen ofullkomlighet, skrev i ett brev: »Jag har saknat, jag saknar denna *harmonien* hos mina likar, hos mig själf.»² Thorilds svar uttrycker tydligt, av vad art hans egen harmoni var:

I fridens och landets sköte, sitter jag vid mit öppna fönster och skrifer til dig och drikker med alla mina sinnen *Guds skönhet*, och *andas hans väsende*. — O! Människoförståndet har ingen mera hög tanka. Min själs krafter förslå ikke för den. Ofta bäfvar jag af ousäjelig känsla i dessa skogarne, och kastar mig (ner) af förtjust vanmagt!³

Det är värt att observera, att den romantiska naturextasen här kallas »en hög tanka». Thorilds »rationalism» belyses av detta. I det ovanstående har jag sökt påvisa, att den av Cassirer klarlagda betydelseförskjutningen i ordet »förstånd» hos Thorild spelar en vida större roll än Cassirer själf tillskriver den. Han begränsar dess räckvidd till kunskapsteorien, men varför stanna där? Varför inte se, att samma subtila betydelseförskjutningar återkomma i Thorilds etik och allmänna livsfilosofi? Som jag redan framhållit är likheten mellan Rousseau- och Thorilddiskussionerna påfallande, i det att en mera bokstavsbunden tolkning i båda fallen vill se en traditionell moralist i de stora männen, medan en annan uttolkning, som mera ser till andemeningen, vill göra dem till expansiva förromantiker. I fråga om ordet »förstånd» är det dock föga fruktbart att jämföra vår svenske förromantiker med Rousseau, ty den senare avstod i allmänhet från att omtolka detta ord för sina syften och valde den andra möjligheten: att förkasta allt vad det stod för. Men den omtolkning, som mästaren försummade, kan man i stället studera hos lärjungarna: den franska revolutionsidealismen var en »rationalism» av helt ny typ. Dess »förnuft» var i stor utsträckning en mystisk dröm, en primitivistisk vision av en naturgod mänsklighet, till vilken Folket hörde men ej det ondas makter: kungar, adel, präster. Även i fråga om denna jacobinska anda ha historikerna stått delade. Hegel såg däri rationalism och abstraktion³, likaså Taine när han låter klassicismen ur sig framföda jacobinismen. Men Brunetière tog avstånd från denna uppfattning; klassicismens mora-

¹ Brev, s. 51.

² Brev, s. 47.

³ Se t. ex. *Philosophie der Geschichte*, Vierter Teil, 3: 3: »Man muss sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, dass die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe. Aber diese Philosophie ist nur abstraktes Denken, nicht konkretes Begreifen der absoluten Wahrheit, was ein unermesslicher Unterschied ist.»

liska realism och verklighetssinne voro enligt honom djupt oförenliga med jacobinernas utopiska tro på folkets naturliga godhet, även om i andra och perifera hänseenden den av Taine angivna släktskapen utan tvivel fanns. Seilliére har för att undvika dubbeltydigheter infört termen »raison-expérience» för att beteckna den klassiska mentaliteten till skillnad från den jacobinska, vars blotta »raison» var en utopisk dröm förbunden med abstrakt deducerande logik.

Uppenbarligen utgör denna franska debatt om den jacobinska »rationalismen» en motsvarighet till vår svenska strid om Thorild. Nilsson framhåller, att Thorild »dyrkade förnuftet» med långt större entusiasm än Rosenstein, Kellgren och Leopold, att han var vida mer »rationalist» än dessa och att »det utopiska hos honom föddes av denna förnuftsdyrkan». ¹ Men vad mening har det att upprepa dessa termer »förnuft» och »rationalism», när de tydligen täcka ett olikartat innehåll i de båda fallen? Det bevisar ingenting, att orden »principer», »tankar», »idéer» dominera i Thorilds skrifter. Spinozistiska reminiscenser bevisa heller ingenting och skulle ingenting bevisat, om de varit ännu talrikare och mera genomgripande än de faktisk äro. Ty det väsentliga är den anda, som lever i skrifterna och på vilken de logiska deduktionerna simma likt bråtar på en flod.

Albert Nilsson menar, att Thorild i sina politiska skrifter uppträdde »som talesman för vad man skulle kunna kalla en sund bondemoral gentemot tidens överförfining och veklighet». ² Detta var ju också Rousseaus anspråk ³ och efter honom alla götiska primitivisters. Det verkar därför omotiverat, när Nilsson tillägger: »Jag tror nu inte, att hans attack på tidens ökta moral i grunden har mycket med rousseauismen att göra, utan att den långt mera är betingad av hans rationalistiska realism.» ⁴ Men en likartad »rationalism» (vilande på mystisk-primitivistiska postulat) var ju allmångods just inom rousseauismen, särskilt i dess jacobinska form. Lamm anser, att Rousseaus direkta inflytande på Thorilds politiska åsikter var betydligt större än Nilsson förmodar. Men hur därmed än må förhålla sig, var Thorild uppenbarligen en typisk rousseauist i ordets vidare mening.

Det finns två sätt att driva idéhistoria. Det ena är mera bokstavsbundet, det andra ser mera till andan bakom bokstaven. Personer med företrädesvis filosofisk utbildning löpa risk att missbruka den förra metoden genom att begagna den i sammanhang, där den ej är lämplig. Den som studerar en filosof, är framför allt inställd på att leta rätt på ett konsekvent system i hans skrifter. Med denna metod ha Hendel och andra gjort Rousseau till en sokratisk-platonisk moralist. Men hos författare av dylik skönlitterär typ måste man bedöma textställets vikt, avgöra vad som är genomglödgat av emotionell övertygelse, vad som är en torr läpparnas bekännelse eller försiktig anpassning, och man måste även urskilja de varierande betydelsenyanserna i samma ord. Försätter man sig ej in i den ström av fantasi och känsla, som lever i orden, skrupna dessa ihop till torra löv. Personer med företrädesvis litteraturhistorisk utbildning ha, enligt vad jag tyckt mig märka, ofta större förmåga att driva idé-

¹ Nilsson, *a. a.*, s. 152.

² *Ibid.*, s. 223.

³ Särskilt tydligt i *Lettre sur les spectacles*.

⁴ Nilsson, *a. a.*, s. 223.

historia på sådant material. »Idéerna» få ej här fattas som skarpt separabla entiteter utan som faser av en imaginativ och emotionell ström. Nu kan jag ej förstå annat än att Albert Nilsson förvillats av en malplacerad filosofisk metod när han t. ex. säger, att idénnehållet i Passionerna »icke har det ringaste att göra» med Rousseau.¹ Han synes mig här fatta »idéer» just på det sätt som de inte böra fattas i den sorts idéhistoria det är fråga om. Och detsamma gäller hans parallella uttalande om Thorilds politiska åskådning.

Olika uppfattningar om Thorilds estetik stå också emot varandra. Albert Nilsson säger, att Leopold och Kellgren »pådiktat honom ett falskt genibegrepp och deras uppfattning har blivit den hävdvunna». Kellgrens karikatyr av Thorilds genibegrepp »har utövat en egendomligt fascinerande verkan på samtid och eftervärld.»² Till Nilssons uppfattning ansluter sig Cassirer: »Mit dem Sturm und Drang stimmt er in seinem Naturgefühl und seinem religiösen Gefühl überein; aber über die Freiheit des Genies dachte er kaum anders als Lessing dachte. Die Freiheit, für die er stritt, verstand er nicht als Anarchie, sondern als Autonomie. Das Genie war ihm nicht schrankenlose und ungebändigte Kraft noch sah er in ihm lediglich das Ungewöhnliche und 'Extravagante'. Er nahm vielmehr schon in seinen Begriff die Bestimmung des 'Verstandes' — und das hiess für ihn die Forderung der Harmonie — auf.»³ Vad Thorild protesterade mot var blott det mekaniska regeltvånget; men liksom Lessing hävdade han också, att snillet långt ifrån att vara laglöst är underkastat en högre lag, skönhetsens norm sådan den förnimmes ofördunklad av alla konventionella människopåfund. Vart snille är fött lagstiftare och känner inga andra regler »än Naturens, den högsta kraftens och den högsta skönhetsens».

Dessa utläggningar om Thorilds genibegrepp förefalla mig emellertid vara en *ignoratio elenchi*: de misskänna frågeställningen. Har det någonsin funnits en nyckfull och impulsdyrkande genimystiker, som förnekat att snillet följer en högre lag, som det bär inom sig? Den mest obundne och excentriske surrealist kan förskansa sig bakom en sådan teori. Om den teorien är det överhuvud ej fråga, och det bevisar ingenting att Thorild hyllade den. Kärnpunkten ligger på ett annat plan. Kännetecknet för den extreme romantikern är hans underskattning av den aktiva gestaltningen, den medvetna utformningen av konstverken. Surrealisterna vilja rentav låta medvetandet domna bort, medan inspirationen ur det undermedvetna strömmar ut på papperet. Klassicismen däremot vill ha dikteren att intensivt bemöda sig om sitt verk, att icke godta första bästa infall utan ge sig till tåls tills han finner det fulländade uttrycket. Den verkliga frågan är således, om Thorild var impulsdyrkare eller gjorde rättvisa åt bemödandet. Och den frågan besvarar sig själv. »Det var den obundna nycken», säger Lamm, »som regerade Thorilds liv ända till den stund, då han av den Reuterholmska förmyndarregeringen förmåddes till en nödtvungen vila i Greifswald.»⁴ Av motsvarande art var även hans genibegrepp. Lamm synes mig fånga sanningen med epigrammatisk träff-

¹ Nilsson, *a. a.*, s. 57.

² Nilsson, *a. a.*, s. 150.

³ Cassirer, *a. a.*, s. 123.

⁴ Lamm, *a. a.*, s. 419.

säkerhet i följande mening: »Då man som Sturm und Drang tror på den ögonblickliga impulsens ofelbarhet, då man ser geniets särmärke i dess expansiva kraft, blir det endast en tom fras, då man tillägger, att geniet äger förmåga att reglera sig själv.»¹ Av helt annan art var Lessings syn på diktningen. Har det någonsin funnits en teoretiker, som betonat bemödandets, den aktiva gestaltningens, den medvetna utformningens roll i konstskapandet, så var det han.² Att sammanställa Thorild med honom blott emedan båda lärde att diktaren följer en inre lag, leder till förvirring av alla klara gränslinjer. Var för klassicismen en motståndsovervinnande, gestaltande förnuftsenergi det högsta i människan, då har Albert Nilsson ej rätt, när han säger att Thorild »aldrig angripit fransk-klassicismens innersta kärna: rationalismen», ty denna energetiska rationalism lät han helt enkelt falla och insmög i dess ställe den romantiska tendensen till ohämmad känslöexpansion och impulsivitet.

Just därför att klassicisten vare sig i diktningen eller livsföringen ville godta första bästa infall, blev han skarpt selektiv och kritisk, först och främst mot sig själv, sedan mot andra. Det ligger en tidlös sanning i den definition, som Dalin (efter Saint-Réal) ger av kritikens uppgift: »Man kan inte hitta sanningen utan skärskådning och rättelse, vare sig af andra eller sig sjelf, och en sådan skärskådning och rättelse kallar jag Critique.» I dessa tankar ligger ingenting oriktigt men väl däri, att de bemängdes med ett trångt regelpedanteri. Den romantiska reaktionen gällde emellertid både det sunda och det osunda i klassicismen — en distinktion, som den moderna litteraturhistorien, själv grundad på en romantisk livssyn, i allmänhet suddat över. Det var icke blott pedanteriet reaktionen gällde; även den hälsosamma kritiskt-selektiva atmosfären var obehaglig för obalanserade naturer, som ville följa sina nycker utan att känna någon distans mellan sig själva och fulländningen och som därför irriterades av varje sorts kritisk granskning av deras förehavanden. Hur tydligt kan man ej hos Thorild skönja denna psykologiska bakgrund till förkastelsesdomen över all kritik överhuvud, vilken ej är blott beundrande! Hur hatade han ej dessa grinare och rytare och fånar, från vilka han väl mer än en gång under sin bana mött kritiskt granskande blickar, kanske ej utan skäl. Vi äro alla underkastade ett visst tryck från medmänsklighetens sida, och det måste så vara; att utdöma detta tryck i princip är oresonligt och emot människonaturens eviga lagar. »Ingenting *Negativt!*» ropar Thorild, »endast Upprätta! Allt blott BESTRIDA är galenskap!»³ Att vara selektiv är också att vara negativ — negativ mot alla de impulser, nycker och möjligheter, som förkastas i strävan mot fulländning, negativ i denna mening först mot sig själv och sedan mot andra. Den historieskrivning, som förbiser sanningmomentet i klassicismen, felframställer vad som faktiskt skedde vid den stora glidningen över i romantik.

Thorild har en gång karakteriserat sig själv med de ord, »naturens helgon»⁴, vilka så ofta använts av hänförda Rousseaubeundrare om deras idol, att man kunnat tala om en naturmystikens hagiografi. Även för Passionernas diktare var Rousseau hans »själs helgon»:

¹ Ibid.

² Jfr min skrift *Lessing als ästhetischer Denker*, GHÅ 1942.

³ *Sv. vitt.-hetssällsk. uppl. 2*, s. 203.

⁴ *Sv. vitt.-hetssällsk. uppl. 1*, s. 203.

O ROUSSEAU, ROUSSEAU! sublime, harmoniske, ljuvfe!
 JULIAS, sanningens, sällhetens vise: känslans ängel!
 Min själs helgon! ömma, heliga tårar värde!

Sådana uttryck bör man ej förbigå utan reflexion, ty de äro symptomatiska för den rousseauanska strömningens karaktär av ny, efterkristen religion. Lamm har med rätta framhållit, att Thorilds självkänsla var besläktad med profeternas och religionsstiftarnas.¹ Och Arvidson säger träffande, att Passionerna är »en religiös hymn, vilken liksom en bön under en gudstjänst vill ge församlingen en uppfattning av gudomen på samma gång som denna gudom anropas».² Dionysiskt berusade sig Thorild i världens brokiga mångfald, i den forsande strömmen av gudomliga livsmanifestationer. Det var denna vision han predikade för världen. Med våldsamt patos framträdde han som Gudomen Naturens förkunnare och profet inför en djupt i synden sjunken mänsklighet. Med gudaingiven harm slungade han sina viggas mot regeltvång och förkonstling, prästbedrägeri och tyrannvälde. Ve dem som stodo i hans väg! Naturen är en nitälskande Gud, som genom sina profeter skoningslöst bestraffar dem som häna och bespotta. Men från harmen över det lilla och förvirrda, från sin reformatoriska och profetiska kallelse fann han vila i stunder av kommunion med Gudomen, av extatiskt uppgående i All-Livet:

Jag satt på den nakna klippan, omgiven av de höstgula skogarna; fälten lågo förstörda under mina ögon — allt sväfvade i de omätliga töcknen: Ändå genomträngde mig den alltid förtroliga Naturen. — Dess eviga väsende andades till mig, och jag sönk i en hvilande förtjusning. O! rena ögnablick af min varelse! O! min Själs Himmel! i hvilken alla jordens små hänryckningar af väl och ve försvinna — Der jag, lik det Gudomeliga Första, blott kände innersta ljufheten av mit Lif. (Sv. vitt.-hetssällsk. uppl. I 128.)

Hans tro på Naturens godhet har jämförts med Frödings, vilken också trodde sig »ha funnit ut världsreligionen». Men hur futilt att blott som ett kuriosum påpeka bådas intresse för teodicéproblemet! Varför ej se dem båda som profeter för en och samma naturreligion, som från Rousseau till D. H. Lawrence behärskat den europeiska litteraturen? Alltför få litteraturhistoriker se ännu denna stora kvasireligiösa strömning utifrån; vi leva ännu inom den till den grad att alla dess skiftningar och brytningar te sig som djupgående divergenser, medan de blott så att säga äro vågor på samma ström, klippor på samma bergmassiv.

Det är självklart att denna nya tendens vid sitt första framträdande var bemängd med tankestoff av äldre datum. Fastän Rousseaus fantasi- och känsloliv var helt primitivistiskt, sökte han länge drapera sig som stoisk moralist och fann en sorts ostabil syntes i sin hyllning till de enkla, naturliga livsformerna gentemot Pariserkulturens förkonstling. Intet var vid 1700-talets slut vanligare än denna stoiskt färgade primitivism. Hos oss uppträdde den som göticism alltifrån stoikern Gyllenborg, som diktade:

Jag föres i en landtmans hydda,
 Som i palats sig aldrig trängt;
 Men glädes att en nödställd skydda,

¹ Lamm, *a. a.*, s. 418.

² *Thorild, studier i hans ungdomsutveckling*, s. 383. Likaså Fridholm, *a. a.*, s. 62: »det är snarast som religionsstiftare han framträder med Passionerna».

För den sin port han aldrig stängt.
 I verdens vrå man ännu möter
 Hos er, I barn af tappra Göther!
 Den gästfrihet, de gamlas dygd,
 Som fåfängt lyser hos de rika,
 Men går från hjertat ut tillika
 I famnen af vår stilla bygd.

I strofer som denna kan man studera, hur rousseauismens tro på Folkets godhet glider över i göticism. Och det stoiska inslaget hos Gyllenborg såväl som i vår senare götiska diktning finnes redan förebildat hos den inspirerande kulturkritikern från Genève. Thorilds *Götha-manna sånger* såväl som hans tidiga hyllning till *Jordbrukaren* äro typiska manifestationer av denna anda.

Man behöver i själva verket blott öppna Rousseaus första Discours för att finna ledmotivet även till Thorilds angrepp på pseudoklassicismen: »il règne dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jetés dans un même moule: sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne; sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paraître ce qu'on est . . . » Är det ej som om man hörde den svenske förromantikerns diatriber över människokråkorna, som låna påfågelsfjädrar?

Vad var egentligen Thorild, frågar Bernhard von Beskow, och svarar: »Enligt vår tanke en lärjunge af Rousseau. . . Thorild 'rousseauiserade' (som han sjelf kallar det) trots någon, för ombildning af stat, samhälle, vitterhet och konst, allt till människoslågtets lyckliggörande. Icke ens fördömsen öfver teatern fattas . . . Påfallande hos begge är den egna blandningen af den mest svärmande känslömhets och de starkaste vågsatser, hotande med samhällsupplösning.»¹ Säkerligen är detta riktigt. Naturligtvis mottog Thorild impulser från alla håll, men dessa samordnades med rousseauismen.²

Hos Rousseau brast småningom syntesen av primitivism och stoicism, varvid den förra i stället förband sig med en sorts religiös kvietism. I Thorilds metafysiskt mera tränade hjärna bestod syntesen in i det sista. Likväl var den i sig sjelf ostabil, ett försök till sammangjutning av oförenliga element, som endast blev möjlig genom en subtil omtolkning av de traditionella termerna, ej blott i kunskapsteorien, såsom Cassirer visat, utan även i hans allmänna livsfilosofi. »Gud inom dig» hade blivit något nytt.

¹ Om den estetiska betydelsen af Thorilds strid mot Kellgren och Leopold, Sv. ak. hand. 1873, s. 478 f.

² Att Thorild på ett eller annat ställe sätter sig sjelf över Rousseau och menar, att denne aldrig kommit upp i nivå med hans egen sublimes entusiasmer, är väl ingenting att förvåna sig över med tanke på hans eget otroliga (och typiskt rousseauanska) högmod.