

# Philosophiens Historie i Grundrids.

Af

**Dr. H. Brøchner,**

Professor i Philosophien.

2. Deel.

Den nyere Philosophies Historie.

**Kjøbenhavn.**

P. G. Philipsens Forlag.

1874.

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00642183 8

B

99

032876

1874

deel 2

Første Deel: **Den græske Philosophies Historie**, faaes for  
1 Rdl. 72 Sk.

**P. G. Philipsens Forlag.**

---

Om en Række  
**antike Figurer og Hoveder,**

af

Julius Lange.

Pris: 36 Sk.

---

**N u t i d s - K u n s t.**  
Skildringer og Karakteristiker  
af Jul. Lange.

XIII og 532 Sider i Svo. Pris: 2 Rd. 72 Sk.

---

**K u n s t h i s t o r i e n.**

Fremstillet i dens Hovedtræk af

**Wilhelm Lübke,**

Professor ved Polytechnicum og Kunstskolen i Stuttgart.

Bearbejdet med særligt Hensyn til Kunsten i Norden

af **Jul. Lange,**

Docent ved Universitetet og Kunstakademiet.

Med 386 i Texten indtrykte Afbildninger. Pris: 7 Rd.; indb. 8 Rd. 72 Sk.

---

**Philosophiens Historie,**

i sammentrængt Fremstilling.

Oversættelse af Dr. Albert Schwegers «Geschichte  
der Philosophie im Umriss».

Besørget ved **F. C. B. Dahl.**

Pris: 2 Rd.

---

**Om Forskjellen**

imellem

**Platos og Aristoteles' Naturphilosophi,**

forsaauidt samme kan antages grundet i disse to Philosophers  
forskjellige Opfattelse af «Ideen»,

af

**F. C. B. Dahl.**

Pris: 56 Sk.

---

Digitized by the Internet Archive  
in 2010 with funding from  
University of Toronto

# Philosophiens Historie i Grundrids.

Af

Dr. **H. Brøchner**,  
Professor i Philosophien.

---

2. Deel.

Philosophiens Historie i den nyere Tid.

---

Kjøbenhavn.

P. G. Philipsens Forlag.

1874.

# Den nyere Philosophies Historie i Grundrids.

Af

**Dr. H. Brøchner,**  
Professor i Philosophien.

---

Kjøbenhavn.

P. G. Philipsens Forlag.

1874.

B  
99  
D32 B76  
1874  
deel 2

## Andet Hovedafsnit.

---

### Den nyere Tids Philosophie.

---

#### Inddeling.

Den nyere Tids Philosophie, tagen i videre Forstand, omfatter hvad der i Indledningen (1. Deel, S. 8 ff.) sondredes som Philosophien i Overgangsperioden og som den selvstændigt udprægede nyere Philosophie. Fælleds for disse Former er den ved Slutningen af Afsnittet om Scholasticismen karakteriserede Retning, ved hvilken de i Principet skille sig fra Middelalderens Tænkning. Men medens i Overgangsperioden Tænkningens Grundpræg væsentlig blev det samme som i den græske Philosophie og et Nyt idethøieste antydedes og postuleredes, udvikler den nyere Tids Philosophie i snævrere Forstand, idet den frigjør sig fra Oldtidens Autoritet, en ny og eiendommelig Tænkningens Grundform, en ny Verdensanskuelse og en ny Methode, ved hvilken den stiller sig som Philosophiens anden historiske Hovedform ligeberettiget ved Siden af den classiske Oldtids Philosophie.

---

## Første Afdeling.

---

### Overgangsperiodens Philosophie.

---

Ved Overgangsperioden forstaae vi det omtrent halvandet-hundrede Aar omfattende Tidsrum af Philosophiens Historie, der ligger mellem Scholasticismens Opløsning og den nyere Philosophies selvstændige Udvikling. Betegnelsen: Overgangsperiode, viser deels hen til Periodens Stilling som Mellemed mellem Middelalderen og den nyere Tid; deels hen til, at den danner det filosofiske Mellemed mellem de to store historiske Grundformer af Philosophien. Med Hensyn til dette sidste Forhold bliver den Overgangsperiode *κατ' ἐξοχήν*.

En saadan Overgangsperiode var nødvendig ved Middelalderens Slutning før Philosophiens nye Hovedform kunde fremtræde i sin udviklede Bestemthed. Tænkningen havde i Scholasticismen, idet dens væsentlige Gjenstand var det for Tanken Utilegnelige, kun vundet en formel Udvikling uden at kunne udfolde et selvstændigt Tankeindhold. Idet den frigjorde sig fra Kirkens Herredømme, og, forkyndende en ny Verdensanskuelse, vendte sig kæmpende mod Scholasticismen, maatte den derfor søge det for denne Kamp nødvendige Indhold, der maatte være et saadant, i hvilket den befriede menneskelige Tanke kunde gjenfinde sig og gjenkjende Virkeligheden, hvor det forelaae som givet, og den fandt det da hos Oldtidens Philosophie, med hvilken den følte sig i Slægtskab. Den ombyttede da Scholasticismens tvungne Underkastelse under en fremmed Autoritet med en selvvalgt Underkastelse under en beslægtet, i hvilken den nye Tids Tanke, der nu kunde have Virkelighed og Nærværelse i sit Indhold, kunde vinde Fylde og Selvstændighed gennem Tilegnelsen og Udformningen af dette Virkelighedsindhold, i hvilket den først



skulde leve sig ind. I alle de mangfoldige og forskelligartede filosofiske Forsøg, der falde i dette Tidsrum, er det fælleds Særkjende, ved Siden af Oppositionen mod Middelalderens Philosophie, denne Afhængighed af Oldtiden, trods Bestræbelsen for og den efterhaanden fremtrædende Fordring paa Uafhængighed.

Søge vi at opfatte Periodens væsentlige Eiendommelighed gennem de Tanker, der i den ere de centrale, saa ligger der en stor Vanskelighed i Mangfoldigheden og den tilsyneladende totale Uensartethed af de filosofiske Forsøg, der udfylde Perioden. Med Bevidsthed stemme de alle kun overens i det Negative: i Oppositionen mod den tidligere Philosophies Art og Retning; men Modsætningen hertil fremtræder i talrige Skikkelser, — saameget talrigere som den ved Mangelen paa Selvstændighed betingede Optagelse af Fortidens Tankeformer fører til forskellige Combinationer, paa hvilke Tænkernes individuelle Stræben faaer en overveiende Indflydelse, — og det Positive i den aandelige Retning, der gaaer gennem de forskellige Forsøg, kommer først successivt til Klarhed. Kun idet man fæster Oiet paa de Tidens Eiendommelighed, mellem hvilke denne Periode danner Overgangen, og paa det Maal, til hvilket Udviklingen i den historisk har ført, og idet man fordyber sig i Systemerne, ligesom gribende deres skjulte Tanker, bliver det muligt at finde det ledende Princip. Det gjælder i denne Tid, ligesom i enhver stærkere bevæget Tid, om, gennem den aandelige Strømning, der viser sig paa Overfladen og bevæges af enhver Luftning, at see den, der bevæger sig i Dybet, og som let unddrager sig Iagttagelsen. Gennem hiin, der er Billedet paa Individernes bevidste Stræben, maa man speide efter de Magter, af hvilke de ubevidst ledes; man maa see Fortidens og Fremtidens skjulte Magters hemmelighedsfulde Indvirkning som hæmmende og tilskyndende; kun paa denne Maade forstaaer man en saadan Gjæringstid, rig paa mægtige Kræfter, paa energiske Bestræbelser, men

fattig paa Besindighed, paa Begrændsning og paa Bevidsthedens Klarhed.

See vi altsaa hen paa Tænkningens Eiendommelighed i de Tider, Overgangsperioden forbinder, saa har Scholasticismen viist sig karakteriseret ved Tænkningens Ufrihed, Virkelighedsløshed og Formalisme. Den selvstændigt udprægede nyere Philosophies Eiendommelighed ville vi see at ligge deri, at den, idet den gaaer ud fra Tvivlen, i hvilken Overgangsperioden ender fordi den ikke magter de Modsætninger, den vil forene, sætter sig den Opgave: uafhængig af Kirkens og af Oldtidens Autoritet, ud af Selvbevidsthedens Indre, eller gennem den mod Naturen rettede Erfaring, at udvikle et selvstændigt, ved den exacte Methode og det uomstødelige Udgangspunkt betrygget, ensartet Tankeindhold. Naturens Sandhed og Selvbevidsthedens Autonomie bliver dens Løsen, og ved dette Løsen kommer den i principiel Modsætning til Middelalderens Retning og Livsanskuelse.

Ved disse to Grændsepunkter bestemmes indirecte Charakteren af den Periode, der ligger imellem dem. Den maa vise hen i samme Retning som det, der fremgaaer af den som dens Udviklings Resultat, den maa i sine Grundtanker aabnbare Slægtskabet med dette, men i Grundtankernes Form, i deres eiendommelige Farvning, tillige vise dem som fremgaaende af, og som endnu ikke løste fra Sammenhængen med Fortidens Tanker.

Dette stadfæster sig ogsaa, naar vi, ledede ved hiin Anvisning, som de Grundtanker, der, klarere eller dunklere, beherske Overgangsperiodens Systemer, og mod hvilke disses Retning viser hen, selv hvor Afstanden tilsyneladende er størst, finde de noie forbundne Tanker om det guddommelige Universum og det guddommelige, mikrokosmiske Menneskevæsen. Disse Tanker, der klart udtales i Periodens meest udviklede Systemer, fremgaae med Nødvendighed af den Retning, der kalder den nye Tænkning tillive. Idet Naturen atter faaer Betydning og ikke længere bliver det blot

Væsenløse, maa den sættes i et indre, væsentligt Forhold til Guddommen; Forestillingen om en vilkaarlig Skabelse i Tiden maa, om end med Inconsequentser, gaae over til Tanken om en evig Skabelse  $\alpha$ : en evig, nødvendig Udfoldelse af Guddommens Liv og Væsen, saa at Guddommen og Universet bliver den samme Tanke, kun seet fra to Sider. Og i dette guddommelige Universum, i denne væsensgyldige beaandede Natur, bliver Mennesket, hvis Aand er det opfattende Speil for alle Universets Tilværelsesformer, Centrum som mikrokosmisk Væsen. Den Guddommelighedens Nimbus, der omstraalet Universet som Heelhed, omstraalet Menneskenaturen, og med sværmerisk Begeistring, med den unge Friheds Overvættethed, troer Tidsalderen paa Menneskevæsenets Uendelighed, paa dets Uendelighed i Magt, der magisk griber ud over alle Tilværelsens Sphærer; paa dets Uendelighed i Væren, der ikke begrændses af nogen Tid; paa dets Uendelighed i Erkjendelse, der ikke hæmmes af nogen Skranke.

I disse Tanker komme den nyere Philosophies centrale Tanker tilsyne, men paa den ene Side, hvad der siden vil vise sig, som endnu paavirkede af Middelalderens Forestillinger; paa den anden som bestemte gennem en Reflex af Oldtidens Tanker. Naturen, hvis Enhed den Erfaringen anteciperende Tanke fordrer, anskues af Phantasien som en uendeliggjort Kosmos, og bliver gennem hele denne Periode væsentlig den abstract-metaphysiske Tankes og Phantasies Gjenstand. Og Mennesket, der danner Centrum i denne Kosmos, bestemmes paa antik Maade ad den metaphysiske Tænkningens Vei som Naturtilværelsens harmoniske  $\alpha\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ , som det den hele Tilværelse i sig Concentrerende, dog saaledes, at den moderne Tids Accentueren af Inderlighedens Uendelighed nuancerer den antike Tanke. Thi det er, hvormeget end Natursiden accentueres, dog Menneskets Aand, der bliver det ideelle Centrum i den uendelige Tilværelse, der ikke mere, som Grækernes begrændsede Kosmos, kunde have Jorden til sit materielle Centrum. Overhovedet maa det Antike, idet det gjenoplives i den mo-

derne Tid, bestandig modificeres ligesom ved en Gjennemgang gennem brydende Medier.

Medens Overgangsperiodens to Hovedtanker antyde den nyere Philosophies Retning, danne de med det Samme Modsætningen og Parallelen til Middelalderens centrale Forestillinger: den naturløse Gud og det historiske Gudmenneske. Den Verdens- og Livsanskuelse, der udgaaer fra dem, maa være principiel forskjellig fra den foregaaende Tids; men det er først successivt, at Modsætningen ret bliver klar, og i den Form, i hvilken hine Grundtanker fremtræde, viser der sig fra Begyndelsen af et theologisk og theosophisk Element, under hvilket Naturelementet ligesom maa arbeide sig frem. Det er netop denne Proces, denne Udvikling af det Tilstræbte af det Svøb, i hvilket det fra først af ligger indhyllet, der afgiver Synspunktet for en Sondring mellem to Hovedafsnit i Overgangsperioden, mellem hvilke den kirkelige Reformations Begyndelse bliver Grændseskjellet. I det første Afsnit havde fra Middelalderen af det theologiske Element bevaret sig og tilhyllet Naturelementet, der, hvor det hævdede sig som saadant, gjorde det under Former, optagne fra den gamle Philosophie. Idet Reformationen giver det theologiske Element et Afløb og udskiller det ved at concentrere det paa et særskilt Gebet, fremtræder Retningen henimod det Naturlige inden for Philosophien med klarere Bevidsthed og med afgjørende Overvægt. Naturvidenskabernes hurtige Opblomstren i denne Tidsalder, der forbereder Uafhængigheden af Oldtiden ved en gennem epochegjørende Opdagelser og Opfindelser udvidet og berigtiget Naturanskuelse og ved Uddannelsen af en Methode, der kan optages af Philosophien, befrier tillige fuldstændigere fra Afhængigheden af Theologien, og de tilbageblevne theologiske Elementer udsondres bestemtere, endog paa fjendtlig Maade. Oppositionen, der i det første Afsnit af Perioden havde været rettet mod Middelalderens Philosophie, bliver i dette ogsaa rettet mod Middelalderens Religion. Ved Siden af Systemer, der forholde sig indifferent til Christendommen eller formelt

underordne sig under dens Autoritet, opstaae saadanne, i hvilke Modsætningen til den fremtræder med klar Bevidsthed, endog som et lidenskabeligt Had, og der opstaaer en Kamp, i hvilken Philosophien faaer sine Martyrer (Bruno, Vanini).

---

Den betydeligste Repræsentant for det første Tidsrum er tillige den Første, hos hvem den nye Retning udpræger sig: Tydskeren Cardinal Nicolaus Cusanus (fodt i Kues ved Mosel 1401, død 1464). Ved Tvivlen om vor Forstands Evne til en Erkjenden af det Guddommelige fores han fra den «positive» Theologie til den «negative», til Tilstaaelsen af vor Ikke-Viden; men paa Mystikernes og Nyplatonikernes Maade naaer han ud over Tvivlen og det Negative ved Antagelsen af en umiddelbar Anskuelse af Gud i en intuitio intellectualis, og hans «mystiske» Theologie bestemmer Gud som den uendelige Enhed af alle Modsætninger. Verden opfatter han som fremgaaet af den i Gud værende høiere Materie, som ubegrændset i Tid og Rum, og han nærmer sig til, — idet de Bestemmelser med Hensyn til Verden, der udsige dens Tilfældighed, Endelighed og Ufuldkommenhed, opfattes som saadanne, der kun have Gyldighed fra relative Synspunkter, medens Verden, som Udtryk for Guds Magtfulde, er fuldkommen og uendelig, og kun i den Forstand har en Begyndelse, at Gud er dens Princip; — at sætte Gud og Universet som det samme Begreb, kun seet fra forskjellige Sider. Idet han benytter platoniske og pythagoræiske Bestemmelser, betegner han Universet som Guds Speil, som den fuldkomne, harmoniske, ved Talforhold bestemte Udfoldelse i Mangfoldighed af hvad der i Gud er i Enhed, som det udfoldede Største, medens Gud er det absolut Største. Det er en levende Organisme, i hvilken Heelheden er i hver Deel, Alt er i Alt, Døden kun en Forvandling. Mennesket er i det det forenende Centrum, til hvis Erkjendelses Former Tilværelsens Former svare. Enheden af det indenfor Menneskeheden Største og det absolut Største er Christus, Gud-

mennesket; i ham anskues Menneskenaturens Uendelighed. Erkjendelsen af Verden er Betingelsen for Erkjendelsen af Gud; men denne bliver først virkelig og fuldstændig i hiin Skuen ved en overnaturlig Aabenbaring og ved Troen.

Hos Cusaneren, hvem hans mekaniske og astronomiske Studier førte til en Anskuelse af Naturen i dens Virkelighed, see vi Naturens Gyldighed hævdet, derved at dens Grund lægges tilbage i Guds Væsen, og han kan bestemme den ved Prædicater, der minde om den platoniske Opfattelse af Kosmos. Dog er hans væsentlige Interesse endnu den theologiske; han vil ikke fjerne sig fra Kirkelæren, og om han end lader Erkjendelsen af Naturen blive fordret som Betingelse for Erkjendelsen af Gud, stiller han den dog i et saadant Forhold til den overnaturlige Aabenbaring, at dens Betydning ligesom tilbagekaldes. Dog har Cusaneren i sin Opfattelse af Universet udtalt Tanker, der senere ere optagne Giordano Bruno og af Leibnitz.

Det platoniske Akademie i Florents repræsenterer den for Overgangsperiodens Begyndelse karakteristiske begejstrede Tilslutning til Platons Lære, der dog væsentlig opfattedes gennem Nyplatonismens Medium og ikke holdtes fri for Sammenblanding med fremmede, f. Ex. aristoteliske, Elementer. Marsiglio Ficino og Giovanni Pico af Mirandola ere de betydeligste af dette Akademies Medlemmer. Marsiglio Ficino (1433—1499) bestemmer den passive Materie, den virksomme Qualitet, den fornuftige Sjæl, de evige Intelligentser og Gud som Tilværelsens Trin. Gud, den absolute, frie og af den evige Ur-Materie uafhængige Fornuft, er Tingenes evige Urform og Urkraft, der indenfra begriber Verden idet han anskuer sig selv, og har ordnet Alt saaledes, at alle de enkelte Ting stræbe samstemmende efter det Gode og tage Deel deri i Kraft af den i dem virkende Gud. I Verden, der har Liv ved Verdenssjælen, er Mennesket, paa hvilket Systemets Hovedinteresse falder, ved Forbindelsen af Sjæl og Legeme det forenende Centrum. Det afspeiler mikrokosmisk Universet, dets

Erkjendelse er uendelig, og dets Sjæl har Udodelighed ligesom Verdenssjælen og Sphærerne Sjæle. Hos Giovanni Pico af Mirandola (1463—1495) fremtræder den samme Tro paa Menneskenaturens Høihed, i Bestemmelsen af den som almeen  $\alpha$ : som indsluttende efter Muligheden alle Tilværelsesformer. Mennesket er uendeligt i Erkjendelse og Existens, det omfatter Alt i Erkjendelse og Kjærlighed. Pico optager ligesom Ficino synkretistisk Fortidens Overlevering. Paton betragter han som Bevarer af en ældre Tradition, som han udtrykker gennem Symboler, og som fortolkes af Nyplatonikerne. Ogsaa fra den jødiske Kabbalah optager Pico Elementer. Hans Interesse for det Physiske forenes med en theosophisk Retning.

De andre Philosopher i dette Afsnit have ringere Interesse, idet de enten, som Aristotelikerne, med en endnu større Uselvstændighed kun stræbe at reproducere en bestemt enkelt Form af Oldtidens Tænkning, eller, som de egentlige Theosopher, kun give et Uklart og Gjærende, eller, som Philologerne, kun et Fragmentarisk, intet virkeligt Sammenhængende i filosofisk Retning. Dog kunne vi hos dem alle finde de ovenfor angivne Grundtanker idetmindste antydede. Hos Theosopherne (Cornelius Agrippa, Reuchlin o. Fl.) antydes de gennem den Væsentlighed, der tillægges det Materielle, Naturlige, og ved Læren om den tredobbelte Magie, ved hvilken Mennesket staaer i Herskerforhold til den tredelte Tilværelse. Hos Aristotelikerne træde de frem, idet Tilbagevendelsen til den ægte, oprindelige, aristoteliske Lære atter fører til Anerkjendelsen af Naturens Væsentlighed og af den som almeen uforgængelige Menneskeaauds Sammenhæng med dens Heelhed. Netop hos dem træder klare Bevidstheden frem om Modsætningen til det Christelige, om end denne Bevidsthed ledsages af en, idetmindste formel, Underskastelse under den theologiske Sandhed, (som hos Pomponazzo 1462—1524). Og selv hos den sidste Gruppe i dette Afsnit, hos de Philologer, der ogsaa havde en, skjondt underordnet, Betydning som Philosopher (Laurentius Valla, Rudolph Agricola o. fl.), er

der, i Bestræbelsen efter at vende tilbage til Naturlighed i Tænkningen, en Henvisning til Naturens Væsentlighed og til Tankens Sandhed i dens Harmonie med Naturen, der ligesom fjært antyder Grundretningens Maal: Grundtankerne.

---

Reformationen danner nu, som allerede angivet, Grændseskjellet mellem Periodens to Afsnit. Den har en Lighed med de samtidige filosofiske Phænomener, der viser sig i Fremhævelsen af Subjectiviteten, i Tilbagevendelsen til det Oprindelige gennem et Brud med Traditionen, og i et primitivt Forhold til sin væsentlige Gjenstand uden en fremmed Autoritets Mellemkomst; og ved denne Lighed viser Reformationen sig at være en Yttring af hele Tidens Livsretning. Men den er kun en begrændset, enkelt Ytring deraf, der, ligesom den var forberedt, ikke blot ved den forudgaaende religiøse Udvikling, men ved hele den tidligere aandelige Udvikling, ved Videnskabens og Kunstens Gjenfødelse, ved den vaagnende Sands for Virkeligheden og den successive Organisation af et verdsligt sædeligt Liv, saaledes ogsaa, for at hele Aandens Retning kunde blive i Sandhed reformeret, maatte suppleres ved Philosophiens ubetingede Selvstændighed og ved den politiske og sociale Reform. Og ved Siden af Reformationens Lighed med de samtidige aandelige Phænomener maa nu ogsaa den Ulighed, der skiller den fra dem, ikke mindre betones. Denne Ulighed har sin Grund i Reformationens Eiendommelighed som religiøst Phænomen. Naar Protestantismen viste hen til Subjectiviteten, saa var det ikke for at hævde den menneskelige Aands Selvstændighed, Selvbevidsthedens Autonomie, men netop forat lade Mennesket i sin Sjæls Inderste hengive sig selv i Troen forat modtage Alt af den guddommelige Naade. Og naar den gik tilbage til det Oprindelige, til den christelige Troes historiske Udspring, saa var det ikke for at lade Tanken frit prøve Skriftens Indhold, men for at bøie sig under det Aabenbarede som en urokkelig Autoritet. Det er derfor uberettiget naar



man uden videre betegner Protestantismens Princip som et Frihedsprincip, som den frie Tænkningens Princip. Protestantismen har i det Høieste indirecte, ved Bruddet med Katholicismens Autoritet og ved den Gjæring, den fremkaldte, givet Impulser til en selvstændigere Tænkning til Mange, ogsaa indenfor Katholicismens Omraade, men den er selv ligesaa ufri i sin Tænkning som Katholicismen, idet den kun har tilbyttet sig Skriftens Autoritet for Kirkens. Den er det endog i høiere Grad idet den endnu consequentere end Katholicismen til Guds Ære forringer og nedsætter det Menneskelige, og idet den, ved at have standset Traditionen paa et bestemt Stadium, ikke har det Udviklingsprincip i sig, der ligger i den bestandig fremskridende Tradition, som til hver Tid har sin nærværende, personlige Repræsentation. Luther udtaler sig med samme Haan om Philosophien og «Fru Fornuften» som han udtaler sig om Copernicus's Verdensanskuelse. Naar, under Protestantismens Udvikling, den frie Tænkning i høiere Grad har trængt sig ind paa dens Omraade end paa Katholicismens, hvor i hele det første Aarhundrede efter Reformationen Videnskaberne og særlig Philosophien blomstrede langt rigere end i de protestantiske Lande, saa er den trængt ind fra andre Bevægelser i Aandslivet, den har ikke udviklet sig af Protestantismen selv. Den er trængt ind ved en ubevidst Paavirkning, der er bleven understøttet af Mangelen paa Klarhed over de humane Livsformers Forhold til det Christelige, samt derved, at Protestantismen ikke, som Katholicismen, havde Kirkens sluttede Magt til at sætte imod den. Den frie Tænkning, der udfolder sig i den nyere Philosophie og i Realvidenskaberne, gaaer sin Vei uafhængig af og ubekymret om de confessionelle Differentser.

---

I det andet Afsnit af Overgangsperioden kunne vi skjelne mellem saadanne Bestræbelser, der kun optræde som Fortsættelser af det tidligere Begyndte, og ialfald adskille sig

quantitativt derfra ved den større, om end ikke consequent fastholdte Betydning, der tillægges det Materielle (de filosofierende Philologer, de platoniske og aristoteliske Skoler), og saadanne, der have en for dette Tidsrum karakteristisk Eienommelighed, som træder frem gennem Forsøget paa at finde et nyt Erkjendelsesprincip, eller gennem en ny Bestemmelse af Tilværelsens Grunde, eller paa begge disse Maader (Paracelsus, Cardano, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Jacob Bohm). I disse sidste er Forholdet til Christendommen overveiende Indifferentsens eller Modsætningens, kun undtagelsesviis fremtræder en mæglende eller restaurerende Tendents som hos Campanella, hvis Philosophies Retning er paavirket af den Bevægelse, der fremkaldtes ved den katholske Kirkes Bestræbelser for en Regeneration, eller som hos Jacob Bøhm en christelig-religiøs Interesse, i hvilken dog et for Christendommen fremmed Naturelement indblander sig. Ved Overgangsperiodens Slutning fremkalder den ved Naturbetragtningen levendegjorte Bevidsthed om Betingelserne for Løsningen af Erkjendelsens uendelige Opgave, i Forening med Striden mellem Systemernes forskellige Elementer, og den nedarvede dualistiske Adskillelse mellem det Aandelige og det Legemlige, en Skepsis (Montaigne, Charron, Sanchez), der dog bevarer Tidsalderens Retning mod Naturen og viser hen til et nyt Udgangspunkt i Selvbevidstheden.

I alle de forskellige Former træde Overgangsperiodens Grundtanker frem. Om den filosofiske Retning, der kun fortsætter det i forrige Afsnit Begyndte, gjælder det der Bemærkede. De selvstændigere Forsøg, der forholde sig indifferent eller fjendtligt til Christendommen, vise hen paa Anskuelsen af det uendelige Universum som Tilværelsens Heelhed, de fremhæve Materiens Betydning og Væsentlighed, de søge fysiske Principer for de endelige Existensformer, de give Sandser og Erfaring en afgjørende Betydning for Erkjendelsen og lade Menneskeandens i sig have Sandhedskilden og Evnen til at omfatte Tilværelsen. Campanella vil filosofere efter Guds

og Sandsernes Vidnesbyrd, og seer i Naturen en guddommelig Aabenbaring ved Siden af Bibelens, et levende Speil af Guddommen, og hos Jacob Bøhm fremtræder tydelig Anerkjendelsen af det Naturliges Betydning, selv om det bliver en «Natur i Gud», og Anskuelsen af Erkjendelsens Uendelighed, selv om det er som en Christi Viden i os. Og Skeptikerne vise deres aandelige Sammenhæng med Tidsalderen ved at vise hen til Selvbevidstheden og til Naturloven som det relativt Sikke og som Tankens eneste paalidelige Norm og Udgangspunkt.

Hos Giordano Bruno (født c. 1548, brændt i Rom 1600) finder Tidsalderens Tænkning sit klareste og meest karakteristiske Udtryk. Idet han tilegner sig den Opfattelse af Gud som Modsætningernes Enhed, der ved Periodens Begyndelse var gjort gjældende af Nicolaus Cusanus, og idet han nærmere bestemmer den ved at opfatte Gud som Enheden af de fire aristoteliske Aarsager, sætter han ogsaa den «med alle Former svangre» Materie i Gud, og tilnærmer dermed Gudsbegrebet til Begrebet om den selvvirksomme, altomfattende Natur, det besjælede Verdensalt. Af Guds «absolut uendelige» Væsens Nødvendighed udfolder sig evigt Verdens Uendelighed, i hvilken Modsætningernes Strid, under Delenes uafbrudte Tilbliven og Forgaaen, Bevægelse og Forandring, frembringer det uendelige, evig sig selv lige, Heles Harmonie. Universets Begreb som dette uendelige, levende, altomfattende, harmoniske Hele dækker Gudsbegrebet saa noie, at kun den skjulte Indvirkning af Fortidens Forestillinger, der siden vil blive paaviist, forhindrer deres fuldstændige Identificeren, og at et adskillende Kjendemærke kun tvungent kan bringes tilveie. I den paa ethvert Punkt besjælede Verden er Ætheren, der svarer til Materien, det almindelige Element, af hvilket de physiske Grundmodsætninger: Ild og Vand, fremgaae som Betingelser for Tingenes uafbrudte Vorden. Ved den guddommelige Enheds Udfoldelse sættes de udelelige Monader, alt det Existerendes elementære Dele, ideelle Atomer, der have indre Uende-

lighed, og Uforgængelighed under den successive Antagelse af alle Former. Ved deres Forbindelse dannes det Legeme, der sammenholdes og beherskes af Sjælen som den virksomme, allestedsnærværende Centralmonade. Mennesket er Tilværelsens Baand, dets uendelige og udødelige Væsen omfatter alle Tilværelsens Sphærer og finder sin høieste Livsform i Erkjendelsen af Gud, der forberedes ved den trinvis Opstigen fra Ideernes sandselige Billeder og naaes i Contemplationen, gennem den «heroiske Kjærlighed», der i «guddommelig Liden-skab», i Selvhængivelsens Ekstase, glemmer den endelige Tilværelses altid vedvarende Begrændsethed.

Selv hos Giordano Bruno, den største og frieste Tænker i Overgangsperioden, see vi dog endnu den Paavirkning af Mid-delalderens Grundanskuelse, der gennem hele Perioden virker som hæmmende. Tankerne om det guddommelige Universum og det guddommelige, mikrokosmiske, aandelig-naturlige Men-neskevæsen maatte, consequent fastholdte og udviklede, føre til at see det besjælede Universum som al Tilværelse og som evigt værende ved sig selv, og til at see det Aandelige og det Legemlige i det og i Mennesket uopløseligt og uadskilleligt sammenknyttede. Og disse Consequentser see vi ogsaa udtalte hos Giordano Bruno. Hos ham var Materien, der bar alle Former i sig, selv et Guddommeligt; den bestemtes som selve Guds almindelige Kraft eller Magt, der er Eet med Guds frem-bringende Virksomhed og Udtrykket for Guds Væsens Nød-vendighed. De mange vexlende Former, som den kraftopfyldte Materie indenfra udfolder, vise hen paa een almindelig Form: Verdenssjælen, der er Formernes Kilde og som saadan i Enhed med Materien. Denne virksomme Enhed af Materie og Form betegnes som Naturen. Som Princip er den et evigt Væsen; den er i sin Udfoldelse guddommelig og uendelig, overalt be-sjælet. Og dette naturlige levende Verdensalt, der er Eet med Verdenssjælen (jfr. Stoikernes Lære), sættes som al naturlig Philosophies Maal og Grændse; det kaldes som den levende altomfattende Enhed: «Gud i Tingene».

I disse Bestemmelser er en consequent Pantheismes Standpunkt naaet: det af den græske Philosophie i dens Culminationstid og i Stoicismen Tilstræbte er udtalt, og den principielle Modsætning til det Christelige er statueret; og med disse Bestemmelser hos Bruno stemme Udsagn af de betydeligste af Periodens Repræsentanter overens. Men i det Øieblik, at Maalet synes naaet, gjør en Eftervirkning af den middelalderlige Grundanskuelse, mod hvilken der kæmpedes, sig gjældende: der trænger sig igjen en Tanke frem om en fra Universet sondret Gud, vi finde igjen Skabelsens Forestilling, vi see et Overnaturligt adskilt fra et Naturligt, et rent Aandeligt fra et Legemligt, vi see igjen Tanke og Materie i Modsætning til hinanden, og disse Bestemmelser finde vi kun paa advortes Maade knyttede sammen med hine.

Adskillelsen mellem Gud og Universet kommer hos Bruno frem i den Form, at han, efter at have bestemt Universet som uendeligt og efterat have sikkert denne Uendelighed overfor det Endelige, som den omfatter, ved at sætte dette som Dele i det Uendelige, ikke som Dele af det, adskiller det, der ligesom er et heelt igjennem Uendeligt (absolut Uendeligt), fra det, der kun er som Heelhed uendeligt. Hint er Gud, dette Universet. Gud er absolut uendelig fordi han er heel i den hele Verden og i hver af dens Dele er paa en uendelig og fuldstændig Maade. Verden er som Heelhed uendelig fordi den er uden Grændse og Rumsbestemthed, men den er ikke heelt igjennem uendelig fordi hver Deel deri er endelig og fordi i dens Dele Modsætningerne ikke ere ubetinget forenede. Gud, der ellers af Bruno betegnes som natura naturans, som værende i Tingene, bliver nu en deus creans og betegnes som det supernaturale Princip, som den supersubstantiale Substant; han faaer, idet han bestemmes som den hoieste Monade (Individualitet), som Monade i ubetinget Forstand (monas monadum), som den aandelige blivende Enhed uden Vorden, Præget af den transcendentente Personlighed. Men denne Distinction mellem Gud og Universet, der fra Begyndelsen af kun hviler

paa et Postulat, bliver uigjennemførlig ved Siden af de tidligere Bestemmelser af Universets Væsen og af dets paa ethvert Punkt værende Uendelighed og dets Udelelighed.

I hiin første Sondring, der ligesom gjør det uendelige Værende splidagtigt i sig selv, ligge alle de andre Sondringer. Sondringen mellem Gud som et Overnaturligt og Verdens-tilværelsen som det Naturlige er allerede berørt. Skabelsesforestillingen kommer ind idet Naturen sees som den uendelige transcendent Aarsags Virkning, og om end Frembringelsen sættes som nødvendig, altsaa indirecte betegnes som en Væsensudfoldelse, der indeslutter Væsensenheden, paatrænger dog Udtrykket Skabelse sig netop fordi Aarsagen sondres fra Universet. Og idet Gud, i Sondringen fra det Naturlige, det uendelige Legeme, væsentlig bliver en aandelig Enhed, saa bliver der, trods Bestræbelsen for at sætte Materien i ham som Moment i hans Væsen, dog kun sat en aandelig Kilde til den, en Materiens «ratio», i Gud, og i Universet, hvor Ætheren paa een Gang skulde være den almene, altgjennemtrængende Materie og den levende, virkende Kraft, skiller dog uvilkaarligt det Legemlige og det Aandelige sig fra hinanden. Det Legemliges Bestemmelser blive uforklarede ud fra Monaderne, der, som Afbilleder af det Guddommeliges Væsen, blive aandelige Kræfter, og mellem Sjælen og Legemet maa der derfor indskydes et forenende Mellemed: den ætheriske Livsaand.

Den Paavirkning fra Fortiden, som vi have paaviist i Opfattelsen af Universets Begreb og af det Aandeliges og det Legemliges Forhold, gjør sig ligeledes gjældende i den concrete Opfattelse af Naturtingene og i Erkjendelseslæren. I Periodens Grundtanker og Grundretning laae det begrundet, at den, consequent, maatte stræbe efter en Erkjendelse af den concrete Naturlivværelse ud fra physiske Principer, og at den maatte indrømme Erfaringen og den frie, af fremmed Autoritet uafhængige, Selvbevidsthed den høieste Betydning. Denne Stræben og denne Indrømmelse finde vi ogsaa, især i Periodens

andet Afsnit, hvor man ikke noies med, gennem Bestemmelsen af det Materielles Forhold til Guds Væsen, indirecte og i Almindelighed at affirmere det Naturliges Selvbegrundethed; men hvor man søger Principerne for den concrete Naturlivværelse i det Varme og det Kolde, Ild og Vand o. desl., og hvor man, medens man gør Krav paa Erkjendelsens Uafhængighed af Autoriteten, paa Tankens Frihed, viser hen til et Udgangspunkt for denne frie Erkjendelse i Naturen, til Sandsernes og Erfaringens Vidnesbyrd, og fordrer Erkjendelsens Vei lagt saaledes, at den fra disse fører hen til Fornufterkjendelsen (jfr. navnlig Telesio og Bruno). Men Fortidens Eftervirkning giver ikke blot ved Overgangsperiodens Begyndelse Systemerne et theologisk Præg, men lader aldrig fuldstændig dette Præg forsvinde, om det end successivt bliver svagere under Naturvidenskabernes Indflydelse; den samvirker med Eftervirkningen af den græske metaphysiske Naturopfattelse i at bære de fysisk benævnedes Principer deres fysiske Betydning, og i at give Phantasien Overmagten over Forstanden i Opfattelsen af Naturen, der for Aanden endnu kun er den anthropomorphiserede Natur; den begrænder den frie Erkjendelse ved Autoritetstro (Philosopherne i første Afsnit af Perioden, Telesio, Campanella) og den lader den mystiske Contemplation af det overnaturlige Guddommelige blive det Høieste. Dette Sidste fremtræder især klart i Brunos udforte Erkjendelseslære. Han paaviser de Trin, ad hvilke den menneskelige Erkjendelse hæver sig op fra Ideernes sandselige Afbilleder til Ideerne og fra disse til den aandelige Enhed, der er Altets Livsgrund. Her bliver den successive Fremskridens Nødvendighed betonet; det Endelige, der er Guddommens Virkning, sættes som det, der er uundværligt til Erkjendelsen af Aarsagen; gennem Naturen skal Tanken finde Gud. Men paa een Gang skydes dette Synspunkt tilside, og om end heri en eensidig Immanentstheorie og et eensidigt bestemt Gudsbegreb gør sig gjældende, saa indvirker tillige, som det i Udførelsen viser sig, Eftervirkningen af det middelalderlige, supranaturale

Transscendentsstandpunkt. Idet Guds Iboen i os i sin Uendelighed accentueres, bliver den det ene Afgjørende, ligeoverfor hvilket den endelige Betingethed taber sin Betydning: Erkjendelsens Grader forsvinde i det Uendelige. I Kraft af Guds Iboen kunne vi see Alt i een Anskuelse, med umiddelbar Evidents, paa Intuitionens Maade. I disse Bestemmelser have vi endnu Udtryk for Pantheismen, om end dennes eiendommelige Form er bestemt ved Indvirkninger fra en Fortid, hvis Forhold til Naturen var et andet end Overgangperiodens. Men Middelalderens Indvirkning røber sig saa idet Contemplationen udtrykkelig sættes som en overnaturlig Act, der skal være «umulig og ikke eksisterende for hvem der ikke troer». Ligesom, efter Scholasticismens Lære, den overnaturlige Forhøielse af de menneskelige Evner vel sættes som betinget ved, men dog ikke som i Sandhed staaende i teleologisk Sammenhæng med den naturlige Udvikling, saaledes skal ogsaa denne Contemplation være forberedt i os ved Tankelivets Udvikling, men ikke fremgaae af denne; den skal komme som en pludselig Virkning af Gud, den «almindelige Intelligents», der, idet den bestemmes som overnaturligt virkende, uvilkaarligt forvandles til det «supranaturale Princip», til den transscendente Guddom, i hvis Anskuen Saligheden bestaaer. I denne Anskuen er Sjælen i Enhed med Gud, og Sjælens Forvandling til Gud fuldendes i den Kjærlighedens *μῦσια*, det «heroiske Raseri», i hvilken Erkjendelse og Handlen mødes, og Tankens og Villiens, Erkjendelsens og det sædelige Livs sidste Maal er i Enhed.

---

Idet Systemerne i Overgangsperioden, selv hvor de gjøre Krav paa Uafhængighed og Selvstændighed, væsentlig kun reproducere Oldtidens Tankeindhold og Tænkingsart, og idet de have optaget modsatte Elementer i sig, som de ikke have kunnet sammenarbejde til organisk Enhed, kunne de ikke betragtes som repræsenterende en selvstændig Grundform af



Philosophien. Men de faae deres store Betydning ved den nye Aand, der gjennem dem arbejder sig frem til Klarhed, ved det, de under Modsætningen til Middelalderen have forberedt og stræbt hen imod, ved de Problemer, de have skærpet, ved det Tankestof, de have samlet. Ved Uensartetheden i deres Elementer, ved den uovervundne Dualisme, og ved Overvættesheden i deres Fordring til den menneskelige Erkjendelse, fremkaldes, som ovenfor berørt, en Skepsis, der først viser sig som et Gjæringsstof i de meest udviklede Systemer, men ved Periodens Slutning ogsaa fremtræder isoleret og gennemført, og som røber sin Kilde ved at tage sine Motiver deels fra Uoverensstemmelsen mellem de menneskelige Meninger, deels fra den Tvedragt, Dualismen bringer ind i den menneskelige Natur, mellem Sandser og Forstand, Legeme og Aand, og som skal gjøre Videnskaben umulig, deels fra den Umulighed af at realisere Erkjendelsens Uendelighed, af hvilken Umuligheden af en Erkjendelse af det Enkelte, der er Led i Totaliteten, udledes. Den enthusiastiske Tro paa den menneskelige Erkjendelses Magt, med hvilken Perioden begyndte, bliver rokket ved selve Beskæftigelsen med Naturen, der aabner Blikket for Menneskets Naturbetingelser og Naturskranker, og viger efterhaanden for en skeptisk Besindighed, der leder til Bevidstheden om Nødvendigheden af, at betrygge Philosophien ved en sikker Methode og ved at tage Udgangspunktet fra et Fast og Uomstødeligt. Med Fordringen herpaa begynder den egentlige nyere Philosophie.

---

## Anden Afdeling.

### Den nyere Tids Philosophie i dens selvstændige Udformning.

---

#### Første Kapitel.

#### Den nyere Philosophies almindelige Charakter. Dens Udviklingsform.

---

Den selvstændigt udviklede nyere Philosophies Forhold til Overgangsperiodens Tænkning er i det Foregaaende antydet. Fælleds for begge er Retningen mod Naturen og mod Selvbevidstheden. Eiendommeligt for den nyere Tids Philosophie er ikke blot det forandrede Forhold til Oldtidens Tænkning, af hvilken den er og veed sig uafhængig, men ogsaa Stillingen og Behandlingen af dens Opgave. Den nyere Philosophie har ikke længere den begeistrede, men blinde Tillid til Aandens Magt, der var karakteristisk for Overgangsperiodens digteriske Tænkere; den begynder med en besindigere Bevidsthed om Nødvendigheden af, ved en forudgaaende Tvivl at betrygge den filosofiske Erkjendelse, hvis Opgave bliver den methodiske Udfoldelse af et sammenhængende og ensartet Tankeindhold, hentet fra Aandens og Naturens Virkelighed. Baade for den realistiske og den idealistiske Form af den nyere Philosophie bliver Tvivlen Udgangspunktet, enten, som hos Bacon, opfattet som Aandens Befrielse fra Fordomme for rent og uden Forvanskning at kunne optage Erfaringsgjenstanden; eller, som hos Descartes, opfattet som Tankens Udsondring af Alt hvad der ikke er Tanke, for gennem denne Udsondring at finde sig selv. Og ligesom Tvivlen bliver det fælleds Udgangspunkt, bliver Bevidstheden om Tankens Frihed og Uafhængighed den

fælleds Forudsætning, og baade for den nyere Philosophies idealistiske og realistiske Hovedform bliver, om end i Idealismen Tanken begynder med at indeslutte sig i sig selv, Naturen en væsentlig Gjenstand for Erkjendelsen. Tanken, der søger sig selv i Selvbevidsthedens Virkelighed, drages uimodstaaeligt hen mod det objective Virkelige, der hævder sig en selvstændig og væsentlig Betydning, og under det umiddelbare Forhold til dette Virkelige hævder Tanken sin Frihed for Autoriteten, udvikler sine Former og bliver sig, klarere eller dunklere, bevidst, ikke at kunne løsrive sig fra sin Naturgrund.

De ydre Forhold, under hvilke den nyere Philosophie udviklede sig, vare gunstige for dens Uafhængighed. Protestantismen, der i den vestphalske Fred vandt Anerkjendelsen af Ligeberettigelse, knækkede Pavedømmets Suprematie. Hierarchiets aandelige Magt, der længe havde været i Dalen, brødes afgjørende ved Udviklingen af den politiske Statsenhed, ved Naturvidenskabernes Udvikling og ved de folkelige Literaturers Tilbliven. Kirkens Plads som Centrum for det aandelige Liv indtoges af en lærd Stand, der i det 17de og tildeels endnu i det 18de Aarhundrede i Latinen havde et universelt Meddelelsesmiddel. Den nye aandelige Bevægelse lededes ikke saa meget af Universiteterne, der kun tildeels havde fulgt den nye Tids Strømning, som af Akademierne og navnlig af uafhængige Videnskabsmænd. Philosophien blev kun sjældent fortrædiget af Statsmagten og fandt da altid Sympathie og altid et Fristed. Den voxede efterhaanden op til en Magt, der i det 18de Aarhundrede kunde angribe det Bestaaende paa alle Gebeter og i høi Grad bidrage til den franske Revolution, og om den end efter den Tid væsentlig er traadt tilbage i sin gamle Stilling som roligt forskende Videnskab, saa holder den sig i denne beskædnere, men sandere Stilling skadesløs ved at træde i et Vexelvirkningsforhold til alle Videnskaber og ved i det religiøse, politiske og sociale Livs Former at have nedlagt Spiren

til en med dens eget Væsen, den frie Tankes Væsen, stemmende Udvikling. —

Den nyere Philosophie udvikler sig, ifølge den Modsætning mellem Natur og Aand, der var dens Forudsætning (jfr. 1. Deel, S. 8) gennem en dobbelt Række af Systemer: en realistisk og en idealistisk. Fra et dobbelt Udgangspunkt: fra Naturen og fra Aanden, stræber den hen mod Enheden, og ved det dobbelte Udgangspunkt bliver Erkjendelsens Character og væsentlige Gjenstand og Rækkens Slutningspunkt og Resultat forskjelligt bestemt. Den fra Naturen udgaaende Retning faaer Naturen til sin væsentlige Gjenstand, Erfaringen til Erkjendelsens Form, og fører tilsidst til at lade Aanden forsvinde i Materien som en enkelt Existentsform af denne, og at sætte den aandløse Materie som Tilværelsens Enhed. Den fra Aanden, fra Selvbevidstheden, udgaaende Retning sætter, om den end, ifølge den nyere Tids Tendents, uvilkaarligt drages hen imod Naturen, Aanden som sin høieste og væsentligste Gjenstand, den faaer til Erkjendelsens Form den aprioriske Tænkning, og dens sidste Maal bliver en Panlogisme, der lader al virkelig Væren forvandles til Tanke-Væren, der lader Naturen og det Materielle blive en forsvindende Væreform indenfor Aandens ideelle Proces, den evigt virkelige eneste Sandhed, og altsaa sætter det naturløse Aandelige som Tilværelsens Enhed.

Nærmere articulere de to Udviklingsrækker sig paa følgende Maade. Den realistiske Række udvikler sig fra sin første Form som Erfaringsphilosophie (Bacon) til en den aprioriske Erkjendelse fornægtende Empirisme (Locke), og fra dette Punkt deler den sig i to Forgreninger, af hvilke den ene gennem formel (empirisk) Idealisme (Berkeley) løber ud i Skepticisme (Hume), den anden gennem Sensualisme (Condillac) i Materialisme (Système de la nature). Den idealistiske Række deler sig i et dogmatisk og et kritisk Afsnit. Den begynder som dogmatisk Idealisme idet Tanken, i Tillid til den «klare og tydelige» Erkjendelses Magt,

uden at gjøre sig Muligheden af en objectiv Erkjendelse til Problem, vender sig mod Gjenstanden for at bemægtige sig den. Den dogmatiske Idealisme udvikler sig gennem Descartes's, Spinozas og Leibnitzes Systemer, den fortsættes aandløst og uproductivt hos Wolf og sygner hen i det 18de Aarhundrede. Kant grundlægger, ved at tage Erkjendelsesproblemet til Udgangspunkt, den kritiske Idealisme, indenfor hvilken der atter sonderer sig en i snævrere Forstand kritisk Form, med Retning mod det Speculative (Kant, Fichte), og en speculativ Form, der dog i sig bærer, om end som skjult, det ved Principbestemmelsens Ensidighed betingede, i ensidig Forstand kritiske Element (Schelling, Hegel). Mod Ensidigheder i den kritiske Idealismes Udvikling fremtræder en Reaction fra Troesphilosophien og fra den Herbartske «Realisme».

---

## Andet Kapitel.

---

### Den realistiske Udviklingsrække.

---

#### I. Bacon.

Frants Bacon er født i London 1561. Hans Fader var Storseglbevarer under Dronning Elisabeth. I sit 12te Aar kom han til Universitetet i Cambridge, hvor fortsatte Studier snart bragte ham til at indsee Manglerne ved den scholastiske Philosophie. Fra Universitetet gik han med den engelske Gesandt til Paris, og under et toaarigt Ophold der skrev han, 19 Aar gammel, sit Værk: de statu Europæ. Hans Faders Død kaldte ham tilbage til England, og da han, som yngre Søn, var uden Formue, lagde han sig efter Retsvidenskaben, erhvervede sig snart et anseet Navn som Jurist, og blev af

Kronen consuleret i vigtige Spørgsmaal. Samtidig med sine juridiske Studier vedblev han imidlertid at dyrke Philosophien, og han lagde allerede dengang Planen til en Reform af Videnskaberne. Greven af Essex begunstigede ham, men Bacon optraadte, efter hans Fald, som Kronens Anklager imod ham. Fra 1595 havde Bacon været Medlem af Parlamentet, men først efter at Elisabeth, der nærrede Mistillid til hans Charakter, var død, modtog han et Statsemede. Ved at slutte sig til Jacob den Førstes Minister Buckingham steg han hurtigt til de høieste Værdigheder. Han blev 1617 Storseglbevarer, 1619 Lordkantsler og Baron af Verulam, 1620 Vicomte af St. Albans. Men allerede 1621 blev han anklaget for Parlamentet for Bestikkelse, og dømt til at miste sine Embeder, til en Pengebøde paa 4000 £ og til Fængsel; dog benaadedes han for de to sidste Straffe, og efter Jacobs Død og Buckinghams Fald blev hans Proces casset og han fritoges for alle Følger af Dommen, mere dog vistnok fordi man betragtede ham som opoffret af den almindeligt forhadte Buckingham, end fordi man ansaae ham for uskyldig. Efter den Tid levede han som Privatmand alene for Videnskaberne og døde 1626.

Bacons to Hovedværker ere Skriftet de augmentis et dignitate scientiarum (i første Udkast udgivet 1605, fuldstændigt 1623) og Novum Organon (1620). De danne de to første Led i et omfattende Værk, der som en Videnskabernes Instauratio magna først skulde give en Oversigt over Videnskabens hele Articulation, dernæst udvikle den nye videnskabelige Methode, saa samle Videnskabernes, især Naturvidenskabens, Stof: Inductionens Materiale, derefter bearbejde det efter Inductionens Methode, saa at Naturlovene og Forklaringerne af Phænomenerne fandtes, og endelig give en Anvisning til de vundne Erkjendelsers praktiske Anvendelse (scientia activa). Bacons, efter hans Død udgivne, *Silva silvarum sive historia naturalis*, indeholder en udførlig Materialsamling; til de sidste Partier af Værket har Bacon kun givet faa og ufuldkomne Bidrag.

---

Bacon begrunder den nyere Philosophies realistiske Retning, idet han i Erkjendelsen af Nødvendigheden af en fuldstændig Reform af Philosophien med klar Bevidsthed bestemmer Naturen, der i Overgangsperioden ligesom magisk havde draget Aanden til sig, som Tankens væsentlige Gjenstand, og den paa Erfaring grundede Naturvidenskab som alle Videnskabers Moder. Fortidens Philosophie dømmer han i det Hele som formalistisk og som ufrugtbar i praktisk Henseende. En ægte Naturphilosophie har efter hans Anskuelse slet ikke existeret: den har enten været fordærvet ved Logik (Metaphysik), som hos Aristoteles, eller ved naturlig Theologie, som hos Platon, eller ved Mathematik, som hos Nyplatonikerne. Videnskabernes hele Tilstand er slet; deres Forfald er væsentlig begrundet i, at de have løsrevet sig fra Erfaringen og Naturen; medvirkende Aarsager søger Bacon i Fortidens spiritualistiske Fornemhed, i dens Overtro og blinde Religionsiver, i dens ensidige Beskæftigelse med Theologie, Moral og Politik, i dens Autoritetstro og dens blinde Ærbødighed ligeoverfor Oldtiden, og endelig i dens Modløshed ligeoverfor de store Vanskeligheder. Forat Videnskaben kan fornyes og blive frugtbar for Menneskets Herredomme over Tingene, fordres en Tilbagevenden til Naturen og Erfaringen, og en ny Methode, ved hvilken Naturen kan opfattes uforvansket efter sit virkelige Væsen, idet kun en saadan Opfattelse i Sandhed kan blive frugtbringende. «Verden skal ikke, som hidtil er skeet, tvinges ind i den menneskelige Forstands snævre Sphære, men denne skal udstrækkes og udvides for at optage Billedet af Verden saadan som den er». Derfor maa Mennesket først befrie sin Aand fra alle «Idoler» o: fra alle de skuffende Billeder (Forestillinger), der ikke udtrykke det Objectives Natur, men udspringe af et Subjectivt: af menneskelige Tilbøieligheder eller Fordomme. Bacon skjelner mellem «idola tribus», der ere begrundede i den menneskelige Natur i Almindelighed, f. Ex. i dens Tilbøielighed til at anthropomorphisere, til at ville finde Orden og Lighed overalt, til at overse de negative Instantser,

til ensidig Abstraction, o. desl.; «idola specus», der have deres Oprindelse fra Individualiteten og Opdragelsen; «idola fori», der fremkaldes ved Sproget, og «idola theatri», der hidrøre fra det ved Traditionen Indprægede, fra forudfattede Meninger og vedtagne Methoder. Naar Aanden er rensset for disse Idoler, er den skikket til at optage sin Gjenstand uforvansket. Dette skeer da ved Anvendelsen af den sande Erkjendelsesmethode: den planmæssige Erfarings Methode. Udgangspunktet tager den, forat vinde et sikkert Grundlag, i Naturens reale Enkeltheder, og fra disse stiges der, efterat de methodisk ere ordnede, Skridt for Skridt, under kritisk Iagttagelse af de positive og negative Instantser, under Fremhæven af de afgjørende Tilfælde og under Benyttelsen af Experimentet og Analogien, ved den sande Induction op til Erkjendelsen af Formen, den i det Materielle virkende, forenende Lov, og gennem Formernes Trinrække stræbes der hen mod Naturens Enhed (forma magna) som det theoretiske Maal. Ved denne Methode, der er Philosophiens novum organon, vindes en sand Fortolkning af Naturen (en interpretatio naturæ i Modsætning til en anticipatio naturæ), og ved den bevirkes Videnskabernes «store Fornylse».

Sin Inductionsmethode stiller Bacon mod den syllogistiske Methode, der var Scholasticismens. Syllogismen hviler paa de Begreber, der indeholdes i dens Præmisses; men idet disse Begreber kun kunne bestemmes paalideligt og nøiagtigt gennem Inductionen, viser Syllogismen tilbage til denne. Den tidligere Philosophie har nu vel kjendt en Art Induction, men ikke den sande og methodiske. Man vilde ligesom i en Fart naae de almindeligste Sætninger for saa gennem Syllogismer at komme til Mellemsætningerne og de particulære Sætninger. Den sande Induction derimod stiger aldeles successivt op fra det Sandelige og Enkelte; den sonder og adskiller Naturen ved de rette Udelukkelse og Udsondringer, og slutter først til en Tings affirmative Bestemmelser naar den har samlet og undersøgt et tilstrækkeligt Antal af negative Instantser og



udelukket alle de Bestemmelser fra Gjenstanden, der ikke væsentlig høre til den. Forat ikke Undersøgelsen skal blive uendelig, fordres en *contractio inquisitionis*, der skeer ved at fremhæve de væsentlige Instantser, de Instantser, der have et Prærogativ (saaledes anfører Bacon Qviksølvets Vægtforhold til Guldet som afgjørende for Bestemmelsen af den specifikke Tyngde som afhængig ikke af Cohæsionen, men af Massen). Idet der successivt naaes op til bestandig almindeligere Begreber, saa ere disse «non notionalia, sed bene terminata, et talia, quæ natura ut revera sibi notiora agnoscat, quæque rebus hæreant in medullis». Begrebet, «Formen», udtrykker Sagens virksomme Natur, og indeslutter, som det Gjennemgaaende i det Enkelte, Loven for dette. Til Naturens høieste Form (dens *forma magna*) gaaer Veien gennem Erkjendelsen af de «enkelte» (*simplices*) Former, der ere Grundlaget for Opfattelsen af Naturen i dens Enhed. De maae ikke opfattes som sondrede fra Materien, men de maae gjenfindes i de forskjel- ligartede Dele af Materien.

Paa Erkjendelsen af Formen beroer Videnskabens praktiske Betydning. Den, der har erkjendt Formen, har Magt over Naturen og er paa en Maade alvidende. Han kan «*superinducere*» Formen paa alle Arter af Gjenstande og udføre alle de Vidundere, som Alchemisterne gjøre Fordring paa at kunne udføre. «*Scientia et potentia in unum coincidunt*». Videnskaben i dens sande Form, som Afbilledet af Væren, begrundet Menneskets Herredømme over den Natur, «der kun overvindes ved at adlydes», og den tjener Menneskets Nytte. Det Theoretiske og det Praktiske er uadskilleligt forbundet i den.

---

I sin encyclopædiske Ordning af Videnskaberne, der, idet den begrænder dem mod hverandre, fastholder deres organiske Sammenhæng, tager Bacon til Inddelingsgrund for «*doctrina humana*» de Sjælekræfter, der «afbilde Verden»: Hukom-

melse, Phantasie og Fornuft. Efter deres Forskjellighed inddeles saa «globus intellectualis» i Historie, Poesie og Philosophie. Historien, der deler sig i historia naturalis og historia civilis (hvorunder Kunstens og Videnskabens Historie indbefattes), har til Gjenstand Individerne, ikke Arterne. Den beskriver Kjendsgjeringer medens Philosophien begriber Aarsager. Poesien har ligeledes at gjøre med Individet, men med fingerede. Den deler sig i den fortællende (episke), den didaktiske (paraboliske) og den dramatiske. Den lyriske Poesie fattes i Inddelingen; den henføres af Bacon under Philosophie og Rhetorik. Philosophien beskæftiger sig med de almindelige Begreber, deres Forbindelse og Adskillelse og retter sig heri efter Naturens Love og Sagens Evidents. Den søger, i Modsætning til den aabenbarede Theologie, de naturlige Aarsager, og deler sig efter sit Object i naturlig Theologie, Naturphilosophie og Læren om Mennesket. Den aabenbarede Theologie, til hvilken den positive Lære om Gud, og Læren om et Aandeligt i Mennesket (til Forskjel fra den naturlige Sjæl) hører, betragter Bacon ikke som en Gjenstand for Fornufterkjendelsen, men for Troen, og overhovedet holder han Religion og Philosophie strængt adskilte, nærmest i Philosophiens Interesse for at værne den mod Indgreb fra Kirkens Side. Hans Yttringer om Troesgjenstandene lyde tidt meget ironiske; saaledes naar han siger: *quanto igitur mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo, et fit victoria fidei nobilior*. I sin Polemik mod Fanatismen og Overtroen rammer han undertiden den positive Religion som saadan. — Den naturlige Theologie faaer hos Bacon en noget tvivlsom Betydning. Den skal ikke naae til at udsige noget Positivt om Guds Væsen; den skal kun kunne tjene til at gjendrive Atheismen — idet Forklaringen af naturlige Aarsager behøver at suppleres ved at ty til det guddommelige Forsyn, — ikke til at begrunde Troen. Naturen aabenbarer kun Guds Magt; den er ikke hans Billede, men hans Værk; der er ingen Analogie mellem den og ham. — Natur-

philosophien bliver den egentlige Hovedvidenskab og al Erkjendelses Grundlag. Som theoretisk (speculativ) Naturphilosophie omfatter den Metaphysiken og Physiken (hvis Hjælpevidenskab Mathematiken \*) er), som praktisk (operativ) Magien og Mechaniken, og hvad Bacon i sin encyclopædiske Oversigt stiller foran de enkelte filosofiske Videnskaber som en philosophia prima, som «alle Videnskabers Moder», gaaer i Virkeligheden ind under den. I Novum Organon er det Naturphilosophien, der faaer Prædicatet af alle Videnskabers Moder; der nævnes neppe mere en philosophia prima, og hvor Bacon i dette Skrift, under Omtalen af Naturphilosophien, taler om Analogier i Videnskaberne, bruger han de samme Exempler, med hvilke han før oplyste Tanken om en «første Philosophie». Dennes Gjenstande skulde være deels de Axiomer, der ere fælleds for alle Videnskaber, deels saadanne Begrebsbestemmelser som ens og non ens, possibile og impossibile, simile og diversum, hvilke Bacon betegner som relativæ et adventitiæ entium conditiones. Han fordrer, at Behandlingen af disse Begreber skal skee secundum naturæ, non sermonis leges, ved Paavisningen af Naturforholdene. — Metaphysiken stræber Bacon at behandle fysisk, medens før Physiken blev behandlet metaphysisk, og han reducerer den i Virkeligheden til Physik. Han adskiller den vel fra Physiken derved, at denne skal betragte Formen som virkende i denne bestemte, enkelte Materie, der er foranderlig, Metaphysiken den almindelige Lov, der er uafhængig af den enkelte Materie, men ikke af Materien overhovedet. Physiken skal saaledes f. Ex. betragte Sneens Hvidhed, Metaphysiken Hvidhedens Betingelser i Legemer i Almindelighed. Men denne Betragtning af de almindelige Love, der skal være Metaphysikens væsentlige Deel, bliver ikke let at adskille fra den «abstracte Lære om Legemerne», der er en Deel af Phy-

---

\*) Som Lære om den abstracte Qvantitet, der er en af Naturformerne, hører Mathematiken ind under Metaphysiken.

siken. En anden Adskillelsesgrund mellem Metaphysiken og Physiken sætter Bacon deri, at Metaphysiken undersøger Øiemedene, medens Physiken betragter de virkende Aarsager, hvis Gebet den ikke uden Skade for sig selv kan forlade. (Ved Læren om Øiemedsaarsagerne viser Metaphysiken hen til den naturlige Theologie). Bacons Yttringer om disse Aarsager ere imidlertid væsentlig en Accommodation efter Tidens Meninger, og de lade i ethvert Tilfælde Naturen have sin Virksomhed for sig ved Siden af Guddommens ledende Virksomhed. Hans egentlige Interesse er at fjerne Øiemedsaarsagerne, som han kun opfatter fra en ydre Teleologies Synspunkt, fra Physiken, ikke at hævde dem en positiv Betydning gennem Metaphysiken. De ere, siger han, «hentede mere fra Menneskets Natur end fra Universets, og de have i høi Grad fordærvet Naturphilosophien». Undersøgelsen af dem er «gold, uden Livsfrugt som en Gud indviet Nonne». Naturen skal opfattes fysisk, ved sig selv, i sin concrete, materielle Virkelighed. Dette bliver Physikens Opgave. Den deler sig i Læren om *communia principia rerum*, i Læren om Verdensbygningen og i Læren om de forskellige Legemer, der atter enten er den concrete Legemlære (Læren om Planter, Dyr o. desl.), eller den abstracte Legemlære (Læren om de almindelige fysiske Egenskaber, f. Ex. Varme, Lys o. s. v.). — Af den praktiske Naturphilosophies Dele er Mechaniken Anvendelsen af Physiken, den naturlige Magie Anvendelsen af Metaphysiken. Magien er den Videnskab eller Kunst, der af Erkjendelsen af de skjulte Former udleder forbausende Virkninger, og ved at bringe de virkende og lidende Elementer sammen, bringer Naturens Magt for Dagen. Bacon er, med Hensyn til den, endnu temmelig hildet i sin Tids Meninger, tildeels paa Grund af hans mangelfulde Kundskab i Naturvidenskaberne. Han troer saaledes endnu paa Muligheden af at gjøre Guld, og han forkaster ikke heller ubetinget den ældre phantastiske Magie. — Den philosophiske Lære om Mennesket har dette dels til Gjenstand som enkelt Individ (*philosophia humanitatis*), dels som Led i Samfundet

(ph. civilis). Læren om Individet betragter deels Sjælen, deels Legemet. Psychologien har ikke at gjøre med den overnaturligt inspirerede Sjæl, der er Theologiens Gjenstand, men kun med den sandselige Sjæl, der er en legemlig Substants, som har sin Plads i Hjernens, og kun er usynlig paa Grund af sin Finhed. Denne Sjæls Egenskaber ere frivillig Bevægelse, og Fornemmelse. Sjælens Fornemmelser ere bevidste; ubevidste Fornemmelser (Perceptioner) findes hos alle Legemer, og yttre sig i Tiltrækning og Frastøden o. desl. — Videnskabernes om Brugen af Sjælens Evner ere Logiken og Ethiken. Logiken er Læren om den mod Sandheden rettede Erkjendelse; Ethiken er en Anvisning for Villien til at handle ret. Det Gode er hvad der nytter Mennesket, de enkelte Individier og Menneskeheden. Den almeennyttige Handlen er den høieste Pligt; det Almeennyttige er i alle Collisionstilfælde den sidste afgjørende Instant. Medens Ethiken angaaer bonitas interna, angaaer philosophia civilis bonitas externa i Omgang med Mennesker, i Forretninger og i Statssamfundet. Hvad Dyden er for Ethiken, er Klogskaben for Politiken. Den egentlige Statskunst, der lærer at lede Staten eller Mængden efter almeennyttige Øiemed, vil Bacon ikke udføre, men angiver kun dens Plads. Han vil, at den skal behandles af Statsmænd, ikke af theoretiske Philosopher eller Jurister.

Idet Bacon giver sin encyclopædiske Oversigt over Videnskabernes, angiver han paa mange Punkter Videnskaber, der endnu savnedes. Blandt disse ere, foruden en philosophia prima, en Metaphysik og en magia naturalis efter hans Opfattelse, en Literaturhistorie, en Philosophiens Historie, en fysisk Astronomie, en sammenlignende Anatomie, en filosofisk Grammatik o. fl.

---

Naar vi hos Bacon, hos hvem, efter hans hele historiske Stilling, Problemet om Erkjendelsens Methode træder frem foran Problemet om Tilværelsens Princip, gennem de spredte

og aphoristiske Udsagn, der findes i hans Skrifter, ville søge hans Anskuelse om Tilværelsens Grund, ville vi finde en Stræben efter Enhed, der dog ikke overvinder Dualismen. Naar vi ville finde Bacons sande Mening angaaende Tilværelsens Grund, maae vi ikke tage hans Yttringer om hvad han gjør til den aabenbarede Theologies Gjenstand efter Bogstaven. Disse Yttringer ere kun accommoderende, kun beregnede paa at beskytte hans Philosopheren mod theologiske Indgreb. Idet Aabenbaringen og det Overnaturlige udsondres fra Philosophien, undgaaer denne, paa sit Omraade, Dualismen mellem det Overnaturlige og det Naturlige, og, idet den hævder sig det Sidste, gjør den det Første til et for Philosophien ikke Existerende, til et Saadant, som den factisk negerer. Men i Naturen bliver Materien Grundbestemmelsen. Den «første Materie» er et umiddelbart positivt Factum, der ikke kan udledes af noget Andet: Aarsagernes Række kan ikke gaae i det Uendelige. Men forat have en virkelig Existent maa den første Materie oprindelig have Form og Bevægelse. Den frembringer Alt og opløser Alt i sig; Hovedsummen af den bliver bestandig den samme, men fordeles paa forskjellig Maade. Materiens Modstand mod Tilintetgjørelse er ikke en Liden, men den allervirksomste Kraft. Alt Legemligt har en vis Iagttagelses- eller Forestillingsevne og en vis Valgevne. Mellem Legemerne med Sandser og dem uden Sandser finder der en Overensstemmelse i Egenskaber Sted.

Ved disse Bestemmelser af Materien er der tilstræbt Begrebet om en Enhed af det i Naturen, Philosophiens eneste Gjenstand, aldrig adskilte Aandelige og Legemlige, og i det søges en oprindelig Kilde til den Virksomhed, ved hvilken Naturtingenes og Naturformernes Mangfoldighed udfolder sig. Men Modsætningen, der tilsyneladende ophævedes ved Opfattelsen af Materiens Begreb, træder atter frem indenfor dette. I Materien foregaaer der ligesom en Deling i et dobbelt Moment: det formende, bevægende Princip, og det, det er dette Virksomes Stof (Substrat). Hint betegnes med et Udtryk fra

Paracelsus som spiritus innatus, saaledes at Navnet viser hen paa den gamle Modsætning mellem det Aandelige som det Active og det Materielle som det Passive; dette betegnes som tangibile: det Haandgribelige, der er Virksomhedens Materiale. Vel bestemmes igjen spiritus som materiel, som en spiritus aëreus aut igneus, saa at altsaa Sondringen ophæves i Navnet, men kun forat lade en uforklaret dualistisk Væsenssondring blive sat indenfor det Materielle. Fra dette Materielle udelukkes saa Aandens Væsensbestemmelse: Øiemedet, og idet Begrebet saaledes bliver snævrere end Virkelighedens Omfang, blive Væreformer staaende, med Hensyn til hvilke Bacon idetmindste ikke paaviser en Mulighed til, at de kunne føres ind under hiin Bestemmelse, f. Fx. Forstand og Villie. Der er en Tvetydighed hos Bacon, hvor han taler om disse. Han skjælnes, som vi saae, i Mennesket mellem den fornuftige og den sandselige Sjæl. Den sidstes Kræfter vare vilkaarlig (spontan) Bevægelse, og Fornemmelse: Kræfter, der søges overalt i det Materielle. Villie og Forstand sættes ikke som dens Kræfter, men der siges ikke heller, at de ere den fornuftige Sjæls Kræfter, men derimod, med et ubestemt Udtryk, at de ere den «menneskelige Sjæls». Bacons egentlige Tanke kan, idet det Overnaturlige ikke har Realitet for hans Philosophie, kun være den, at see Forstand og Villie, der for Bevidstheden ere givne som Kjendsgjerninger, som den sandselige Sjæls Bestemmelser, men han udtaler sig ikke bestemt og paaviser ikke Væsenssammenhængen. Vel have Forstand og Villie en Analogie med Fornemmelse og vilkaarlig Bevægelse, og med det, der er disses Form i de tilsyneladende livløse Ting: Perception og Tiltræknings- og Frastødningskraft; men ligesaalidt som Bacon godtgjorde Muligheden af, at det Materielle kunde have Fornemmelse og Vilkaarlighed, ligesaalidt gennemfører han de aandelige Functioners Analogie med Materiens Kraftyttringer, endsige udvikler den til Væsensidentitet, og, trods de Prædicater, han tillægger det Materielle, bliver der altsaa en dualistisk Sondring tilbage.

Bacon har ikke givet og ikke villet give et afsluttet filosofisk System. Han vil give Eftertiden Midlet ihænde til, med forenede Kræfter at arbeide paa et saadant, og dette Middel søger han i sin Methode, medens han ved sit encyclopædiske Grundrids af Videnskaberne angiver Gebetet, der skal drages ind under Forskningen, og Ordenen, i hvilken denne skal gaae frem.

I Bacons Methode og i den Bevidsthed, med hvilken den er anvendt, ligger hans historiske Betydning. Han har, idet han principielt forkaster Middelalderens Tænkingsart, angivet den inductive Methodes Grundtræk i en Form, der er frigjort for Bundetheden til det enkelte naturvidenskabelige Omraade, og ved denne Methode har han sat en sand fysisk Opfattelse af Naturen i Stedet for Fortidens metaphysiske, theosophiske eller theologiske, og han har gjort det med Bevidstheden om den nye Tids Opgave og om Naturerkjendelsens Betydning. Han er ikke den Første, der har viist hen til Erfaring og Induction som Veien til en sand Naturerkjendelse. Flere af Overgangsperiodens Philosopher, som han har kjendt og benyttet, men som han i Regelen ikke nævner eller anerkjender, havde allerede gjort det, men uden at fastholde, hvad de havde antydet, og Leonardo da Vinci, der var ligesaa beundringsværdig som Naturforsker som han var det som Kunstner, har klart angivet Erfaringens Methode. Men Bacon bliver dog Erfaringsphilosophiens egentlige Begrunder; thi hos ham forenes Fordringen af Methoden med Bevidstheden om dens Sammenhæng med den hele Opfattelse af Tilværelsen og af Erkjendelsens Øiemed. Erfaringsphilosophien begrundes ikke blot ved Methoden, men derved, at den Natur, hvorpaa Methoden anvendes, bliver sat som et Væsentligt, som et objectivt eksisterende Sandt, som et i sin Concretion Selvgyldigt, og som en Erkjendelsens og Sandhedens Kilde, idet den i sin Eiendommelighed kun opfattes ved sig selv gennem Aandens receptive Forhold, og i sin Lovbegrundetthed afviser Phantasien Vilkaarlighed, og den metaphysiske umiddelbare Erkjen-



delses Overgreb, saa at Aanden først faaer Magten over den ved Anerkjendelsen og Forstaaelsen af dens Lovmæssighed, og først naar den saaledes er anerkjendt og forstaaet kan afvinde den Midler for det menneskelige Livs Udvikling. Bacons Empirie gaar ikke ud paa en Samling af Enkeltheder, men paa Erkjendelsen af de almene Naturlove, og det som virkelige immanente Naturlove, som Udtryk for Naturtingenes eget, virksomme Væsen. Og i Overensstemmelse med Tanken om den indre Sammenhæng i Naturens Love og Former, der skulle føres tilbage til en høieste Enhed, stræber han at see Videnskaberne i deres indre Sammenhæng, som en articuleret Enhed, grundet paa Naturvidenskaben og emanciperet fra al Theologie.

Hans Philosophies Mangler ligge, bortset fra den ovenfor paaviste Rest af Dualisme, deels i hans ufuldkomne Bevidsthed om Inductionens Betingelser og Forudsætninger, om det syntetiske og aprioriske Element i den og om dens Forhold til Deductionen; deels i hans utilstrækkelige Gjennemførelse og ufuldkomne Anvendelse af de methodiske Grundsætninger; deels i et hyppigt paafaldende Savn ikke blot af matematisk Indsigt, men af real Naturkundskab\*), og i den derved betingede hyppige Falden tilbage til en phantastisk Naturopfattelse; deels endelig i den ensidige Opfattelse og Anvendelse af Erfaringsprincipet. Idet Bacon sætter Erfaringen som den sande Erkjendelses Kilde, er der herved oprindeligt ikke sat nogen Indskrænkning af den til et bestemt Gebet af det Værende. Bacon vil oprindeligt, hvad der stemmer overens med hans Stræben efter at føre det Værende tilbage til en Enhed, lade den faae alt det Værende: det, der betegnes som det Aandelige, ligesaafuldt som det, der kaldes det Legemlige, til Gjonstand;

---

\*) Mange af sin Tidsalders vigtigste Opdagelser, f. Ex. en Galilei's en Harvey's, en Keplers, synes Bacon uvidende om; andre, som Gilberts, forstaaer han ikke. Copernicus's Theorie forkaster han som et phantastisk Indfald.

han vilde altsaa, ligesom senere Kant, ogsaa kunne lade den menneskelige Aand i dens Selvvirksomhed, med hvad der oprindelig fremgaaer af denne, blive Object for Iagttagelsen. Men denne Stræben hæmmes øieblikkelig: Erfaringen tager strax sin Retning mod det Physiske i snævrere Forstand, imod det Ydre, det Sandseligt-Naturlige, og vender sig kun imod Aanden forsaavidt den betragtes fra sin Naturside. Aanden betragtes kun som «sandselig Sjæl», eller, forsaavidt Forstand og Villie, med den ovenfor berørte Tvetydighed, sættes som den «menneskelige Sjæls» Evner, og der tages Hensyn til dem, saa bliver det dog kun gjennem en Beskriven af deres phænomenale Ytringsformer, og hverken deres Grundformer, deres Kilde eller deres Love undersøges. Og idet Erkjendelseens Retning saaledes væsentlig gaaer udefter mod det givne Naturphænomen, og Opgaven bliver den objective Opfattelse af dette o: en Opfattelse ved Objectet selv\*) saa træder hos Bacon den Virksomhedsbestemmelse tilbage, som han directe og indirecte (ved at tillægge Aanden Evne til at opfinde og dømme, til ordne Erfaringsstoffet, til at udskille de afgjørende Instantser, til at finde Analogier o. s. v.) havde tillagt Aanden, og Aandens Forhold til Erkjendelsesgjenstanden: det Erfarede, antager ubevidst Charakteren af et blot modtagende, hvorfor ogsaa Bacon kan udtale det Haab, at hans Methode skal være istand til at udjævne Forskjellen mellem Aanderne og gjøre alle lige skikkede til at modtage og erkjende Sandheden. I denne Begrændsning af Erfaringen og i denne Opfattelse af Erkjendelsen som blot modtagende ligger Spiren til den Udvikling, gjennem hvilken Erfaringsphilosophien, for hvilken oprindelig Erfaringen vel var væsentlig, men ikke eneste Erkjendelseskilde, omformer sig først til en alt Aprio-

---

\*) *Ea demum est vera philosophia, quæ mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.*

risk fornægtende Empirisme, og saa enten til Skepticisme eller til Sensualisme og Materialisme.

---

## 2. Hobbes.

Thomas Hobbes blev født 1588 i Malmesbury; han uddannede sig ved filosofiske Studier i Oxford, og ved Reiser i Frankrig og Italien, paa hvilke han kom i nærmere Berøring med Gassendi, Mersenne og Galilei, og erhvervede sig en Kundskab til Mathematiken og Naturvidenskaberne, der satte ham i Stand til, bedre end Bacon, til hvem han stod i personligt Forhold, at vurdere sin Tids store Opdagelser paa Naturvidenskabernes Gebet, og Matematikens Betydning for Erfaringsphilosophien. Efter sin Hjemkomst beskæftigede han sig meget med Politik, forlod sit Fædreland med Stuarterne og opholdt sig atter en Tid i Paris, hvor han lærte Descartes at kjende; men vendte tilbage til England da Cromwell havde erhvervet sig en Magt, der stemmede med Hobbes's Anskuelse om Statsoverhovedets Betydning. Hans Skrifter om Staten (*de cive*, 1642, og *Leviathan*, sive *de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis*, 1651) skaffede ham mange Fjender, især blandt Geistligheden, hvis Forfølgelser nødte ham til, endnu engang for en kortere Tid at forlade England. Han døde 1679. Hans Hovedværk er hans *Elementa philosophiæ*, 1655 ff., i hvilket 1ste Deel handler: *de corpore*; 2den Deel: *de homine*; 3die Deel: *de cive* (det ældre Skrift er her optaget). Desuden kan nævnes hans Skrift: *de libertate, necessitate et casu*, 1656.

---

Hos Hobbes fremtræde allerede vidtgaende Consequentser af det ensidigt opfattede Erfaringsprincip, idet Erkjendelsen af ham bestemmes som udspringende fra den ved de ydre Gjenstandes Tryk paa Organerne fremkaldte sandselige Fornemmelse, og det Legemlige bliver Philosophiens eneste Gjenstand

da dets Begreb udstrækkes til alt Tilværende. Philosophien er den ved rigtig Tænkning eller rigtige Slutninger opnaaede Begriben af Virkningerne og Phænomenerne ved deres Aarsager og af de mulige Aarsager ved de iagttagne Phænomener eller Virkninger. Alle dens Begreber ere Begreber om et Endeligt; det Uendelige ligger udenfor dens Omraade. Dens Oiemed er at bringe det menneskelige Liv Nytte og Fordeel.

Som Lære om Legemerne deler Philosophien sig, efter Legemernes to Arter: de naturlige og de ved Villien sammen-sluttede, i Naturphilosophie og Statsphilosophie. Statsphilosophien omfatter Ethiken og Politiken, Naturphilosophien Logiken (Læren om Navnene og Ordene), Ontologien eller phil. prima (der handler om Grundbegreberne: Rum, Tid, Legemet og dets Accidentser: Størrelse og Bevægelse o. s. v.), Læren om Forholdene (auvendt Mathematik og Geometrie) og den egentlige Physik (Læren om Naturphænomenerne). Ethiken og Politiken maae grundes paa Physiken, og betragtes endog undertiden som Dele af denne. I Philosophiens Demonstrationer fordrer Hobbes en stræng methodisk Orden, saaledes at der fra de første Definitioner successivt udledes Beviser for alt det Følgende. Videnskabernes Orden bliver: Logiken (som Lære om den rigtige Tænkning, uden hvilken ingeu Videnskab kan gives), Ontologien, Mathematiken, Physiken, Moralen, Politiken.

Hobbes's Naturphilosophie har en reen mechanisk Charakter. Det Legemlige (o: det, der bestaaer, uafhængigt af vor Forestilling, for sig, og med Udstrækning) er sammensat af elementære Dele, som dog ikke ere absolut udelelige, og det er passivt; enhver Bevægelse kommer fra en ydre Aarsag, der selv er bevæget, saa at Bevægelsen forudsætter Bevægelse i det Uendelige. I Bevægelse bestaaer enhver Forandring i Legemerne, Legemernes forskjellige Bestemtheder ere kun Forskjelligheder i deres Bevægelse. De ved Sandsefornemmelsen opfattede Qualiteter, som Farver og Toner, ere ikke som saadanne i Objecterne, men kun i det individuelle, fornemmende Subject som phantasmata; i Objecterne ere de kun

som Arter af Bevægelse, om end alt Legemligt har Anlæg til Fornemmelse i sig.

I Læren om Erkjendelsen blive vore Fornemmelser definerede som Forandringer i den Fornemmende, og som Forandringer ere de Bevægelser i de indre Organer \*). Fornemmelens Aarsag er det ydre Object. Fra Sandseorganerne gaaer Bevægelsen indefter, til de inderste Dele: til Hjernen og derfra til Hjertet, og fra Hjertet udgaaer saa et Modtryk, en Bevægelse udefter, hvorved Fornemmelsen bliver Fornemmelse af Objectet som ydre, og Billedet eller den sandelige Forestilling dannes. Naar Objectet fjernes, bliver Fornemmelsen til Phantasie, der er en mattere Fornemmelse. Indtrykkenes Bliven betinger Hukommelsen samt Evnen til at dømme om Billederne ved Adskillen og Sammenligning, og overhovedet til at opfatte dem i deres Bestemthed, hvilket ikke kunde skee naar kun eet enkelt Billede var for Bevidstheden. Erindringen understøttes og Meddelelsen af det Opfattede bliver mulig ved de Tegn, vi vilkaarligen knytte til Forestillingerne ved Benævnelsen. Ordet bliver Tegn for mange Objecter, der ligne hverandre, og det faaer det Almindeliges Charakter, medens det ved Ordet betegnede Virkelige altid er et Enkelt. I Definitionen gjøre vi det klart, hvilke Objecter vi ville betegne ved Ordet. Ved Hjælp af Ordtegnene faae vi vore Forestillinger i vor Magt, og dette lader Hobbes, skjøndt han ellers adskiller Sagen og vort Indtryk af Sagen, ved en Subreption, være Eet med, at vi erkjende det Forestillede. Vor Tænken foregaaer kun i Ord, og dens Sandhed bestaaer i den rette Opfattelse af Ordenes Forhold til hverandre (Metaphysiken reduceres derfor til Sprogkunst). Tænkningen er en Regnen, en Adderen og Subtraheren (Forbinden og Adskillen) af Forestillingerne ved Hjælp af Tegnene. Medens Fornemmelsen mangler Almeengyldighed, faaer den fornuftige Tænkning, der

---

\*) «Mens nihil aliud erit præterquam motus in partibus quibusdam corporis organici.»

drager Slutninger ved Hjælp af Tegnene, denne Charakter, og idet Hobbes ved saadanne Slutninger naaer til Begrebet om en Substants, der er det uforanderlige Substrat for Accidentserne, og til Opstillingen af almindelige Sætninger om Bevægelsens Meddelelse og den almindelige Nødvendigheds-sammenhæng, tillægger han sine Slutningers Resultater objectiv Gyldighed.

Naar vore Definitioner, der bør angive Aarsagen eller Oprindelsesmaaden, ere rigtige, er vor philosophiske Tænkning demonstrativ paa samme Maade som den mathematiske. A priori kunne vi gennem Demonstrationen kun begribe Ting, hvis Oprindelse er afhængig af vor Villie, f. Ex. Størrelser, der kun ere bestemte ved Linier, som vi kunne drage. Ved de naturlige Ting, hvis Aarsager ikke ere i vor Magt, maae vi demonstrere a posteriori; dog gives der, da Physiken støtter sig paa Mathematiken, ogsaa i den Meget, der kan demonstreres a priori, Politiken og Ethiken kunne demonstreres a priori, da vi selv ere Ophav til Overenskomster og Love, der først skabe Ret og Uret.

I ethisk Henseende opfatter Hobbes kun Mennesket som det enkelte sandselige Individ. Villien er kun en Attraa og afhængig af Objecterne, der fremkalde en indadgaaende Bevægelse i Organerne, som letter eller hæmmer Livsbevægelsen i Blodet, og opfattes som Følelse af Lyst eller Ulyst, ved hvilken Følelse Attraaen og Afskyen vækkes. Villien er kun fri i den Forstand, at vi kunne udføre hvad vi ville, men det, vi ville, er afhængigt af det Ydre. Hvad vi attraae, er godt, hvad vi afskye, er ondt; begge Dele ere bestandig relative. Det største Gode er Selvopholdelsen, det største Onde Døden.

Paa denne Opfattelse grunder sig ogsaa Hobbes's eienommelige Anskuelse af Staten, ved hvilken han, trods al Ensighed, har den væsentlige Fortjeneste, atter at have ført Samfundsforbindelsen tilbage til Factorer, der ligge i vor Natur og som vi anerkjende som saadanne. Bacons Fordring, at Politiken skal baseres paa Physiken, realiserer Hobbes. Staten, som Samling af isolerede Individuer, betragter han som opstaaet

ikke ved en instinctmæssig Samfundsdrift, men ved frivillig Overenskomst. Forud for Staten gaaer Naturtilstanden, der er en uindskrænket Vilkaarlighedstilstand, i hvilken Individierne, der alle ere lige og hver for sig have Ret til Alt — ifølge Retten til Selvopholdelse og Lykke — i deres Egoisme staae fjendtlige overfor hverandre, saa at der hersker en *bellum omnium contra omnes*. Men netop derfor kan Ingen nyde sin Ret, og det er, som om der slet ingen Ret gaves. Erkjendelsen af det Modsigende og Uudholdelige i denne Tilstand og Frygten for at overvældes fører derfor Individierne til, for at kunne leve et betrygget og tilfredsstillende menneskeligt Liv, ved en Overenskomst at opgive Naturtilstanden og danne et Retssamfund, der beskyttes ved, at alle Individierne, hvis egoistiske Natur ikke kan forandres, overdrage alle deres Rettigheder til en Øvrighed, der ved sin uindskrænkede Magt kan hævde Freden i Samfundet. Alle Villier underkastes under een Villie, en Eneherskers eller en Forsamlings, dog consequentest en Eneherskers, og paa denne overføre Individierne deres Ret og Magt og ligesom deres Personlighed. Mængden bliver saaledes til een Person: Staten, den «store Leviathan», den «dødelige Gud». «Staten indeholdes i Herskerens Person», Herskeren er Folket, Folket regjerer derfor altid. Statsoverhovedet med sin absolute Magt staaer over Lovene og bestemmer hvad der er Godt og Ondt, Ret og Uret. Idet al Ret er overdraget til det, har det ingen Forpligtelse mod Mængden. Da imidlertid Staten oprindeligt er stiftet for Borgernes Vel, bør Herskeren sørge for dette. Det omfatter ikke blot Fred og Sikkerhed og den physiske Livsnydelse, men ogsaa Velvillie mellem Borgerne og Udviklingen af Videnskaben og det intellectuelle Liv. Herskeren bærer dog intet Ansvar: han kan opfatte Statens Vel som han vil: hvad han befaler, er med det Samme Ret. I hans Villie er Naturtilstandens ubetingede Frihed bevaret, den Stærkeres Ret foreviget.

Til det, som Statsoverhovedet bestemmer, hører den religiøse Tro. Religionen er en Statssag. Religion og Overtro

have det tilfældes, at de ere en Frygt for usynlige Magter, opdigtede eller antagne efter Traditionen. Men Religionen er Frygten for de af Statsmagten anerkjendte Magter, Overtroen Frygten for de ikke anerkjendte. En religiøs Privatanskuelse er uberettiget ligeoverfor den af Staten sanctionerede Tro, og bliver revolutionær. Hobbes underkaster sig derfor selv under sit Lands kirkelige Love skjøndt han staaer det positivt Religiøse fjernt, og i sin Philosophie egentlig ikke har nogen Plads for Gudsbegrebet, der ialfald holdes rent negativt. «Troens Mysterier maa man synke hele ligesom helbredende, men bittere Piller; tygger man dem, blive de i Regelen spyttede ud». —

Hos Hobbes ere de Consequentser af Erfaringsprincippet anteciperede, der komme til Udvikling i det 18de Aarhundredes Philosophie. Men hans Indflydelse paa den nærmest efterfølgende Tid har været meget begrændset, væsentlig vel netop paa Grund af det Vidtgaende i hans Anskuelser; dog kan det ogsaa have medvirket, at der netop i hans Erkjendelseslære er en Mangel paa fuldstændig Consequents, og at han af sin Samtid nærmest blev betragtet som Politiker. Det bliver ikke Hobbes, men John Locke, fra hvem den afgjørende Indvirkning paa den realistiske Philosophies videre Udvikling udgaaer.

---

### 3. Locke.

John Locke er født 1632 i Wrington ved Bristol. Han studerede i Oxford oprindelig Medicin og Naturvidenskaber. Fra Philosophien skræmmedes han ved Scholasticismen, der endnu herskede ved Universitetet; siden droges han hen til den ved Descartes's Skrifter; dog beskæftigede han sig endnu længe fornemmelig med naturvidenskabelige Studier. Ved sin Forbindelse med Greven af Shaftesbury førtes Locke ind i Statslivet, men maatte dele sin Velynders vaxlende Skjæbner og i 5 Aar gaae i Landflygtighed til Holland, hvorfra han vendte tilbage med Wilhelm af Oranien. Under ham traadte



Locke atter ind i Statstjenesten, fra hvilken han dog i sine sidste Leveaar trak sig tilbage. Han døde 1704.

Til sit Hovedværk: Essay, concerning human understanding, gjorde Locke, paa nogle Venners Opfordring, allerede 1670 det første Udkast; men Værket blev først, efter gjentagne Gange at være omarbejdet, udgivet 1689. Af hans andre Skrifter kunne nævnes de tre Breve om Tolerantsen (1685), og: the reasonableness of Christianity as delivered in the scriptures (1696), der paadrog ham stærke Angreb fra Geistligheden, som han besvarede med Held, samt Bogen om Opdragelsen (1693).

---

Skjøndt Locke ikke knytter sine Undersøgelser til Bacons, og idethele kun lidet benytter ham, ligesom ogsaa Hobbes, staaer hans Philosophie dog i noie Sammenhæng med Bacons og fremgaaer af den Retning, der ved ham var begrundet. Medens Bacon havde sat Erfaringen som Erkjendelsens sande Redskab, vil Locke, idet han opkaster Spørgsmaalet om Oprindelsen til vor Erkjendelse, vise, at denne ingen anden Kilde kan have end Erfaringen, og han fører saaledes et Beviis for Bacons Postulat. Hans Empirisme viser tilbage til Bacon og Hobbes; men det, at han fører Undersøgelsen tilbage til det Psychologiske, røber, at han er paavirket af Idealismen.

Den Opgave, Locke, foranlediget ved en resultatløs philosophisk Discussion mellem nogle af hans Venner, stiller sig i sit Hovedværk, er den, at undersøge vor Erkjendelsesevnes Omfang, fordi kun en klar Bestemmen af vor Forstands Grændser, af Forholdet mellem Viden og Menen, af Graderne i vor Erkjendelses Vished og af Grunden til Gradforskjellen, kan afholde os fra de Overgreb, der føre til Usikkerhed og Skepsis. Men til Opnaaelsen af dette Maal gives der efter hans Anskuelse kun een Vei: nemlig at gjøre Erkjendelsen saaledes til sit Object, at man søger, ikke at vinde en metaphysisk eller ligesom physiologisk Indsigt i Aandens Væsen, men at finde Er-

kjendelsens Kilde, og de forskjellige Maader, paa hvilke Forstanden kommer til sine Begreber om Objecterne. Ved denne Undersøgelse har Locke ogsaa det praktiske Øiemed: medens han viser Nødvendigheden af Troen, at frigjøre Troen fra Overtro og Intolerance, og at bestemme de borgerlige og religiøse Loves naturlige Grændser.

I sin Undersøgelse af Problemet baner Locke sig Vei til sine positive Resultater gjennem en Polemik mod den dogmatiske Idealismes Lære om medfødte Ideer (ideæ innatæ). Idet Idealismen tog sit Udgangspunkt fra Aanden i dens Selvvirksomhed, søgte den et den active Aand oprindelig tilhørende Indhold, og dette opfattedes som en Sum af almindelige Begreber og Grundsætninger, der som et færdigt Forraad skulde forefindes i Aanden. Saaledes blev Begrebet om «medfødte Ideer» empirisk bestemt, og en Polemik mod det fra Erfaringsstandpunktet blev berettiget. Idet Locke vil hævde sin Sætning: at der ikke findes medfødte Ideer i den angivne Betydning, gjør han det gjennem en Kritik af de Beviser, hvorved de støttedes. Man paaberaaber sig, at der gives visse theoretiske og praktiske Grundsætninger, der have Gyldighed for Alle. Blandt de theoretiske Grundsætninger anføres saaledes Identitets- og Contradictionsprincippet. Men Erfaringen viser, at det ingenlunde forholder sig saaledes, at disse Grundsætninger almindeligt skulde anerkjendes. Børn og Udannede have ingen Forestilling om saadanne abstracte, almindelige Sætninger; de forstaae det Concrete: at det Sure ikke er sødt, men den abstracte Sætning er ikke til for dem. Man siger saa: de have den i Forstanden, men vide ikke deraf; men dette er en ligefrem Modsigelse, da det: at være i Forstanden, er synonymt med: at blive tænkt. Vilde man saa give Sagen den Vending, at Menneskene, saasart de brugte deres Fornuft, bleve enige om disse Sætninger, saa vilde det deels jo netop sige, at de ikke havde dem fra Begyndelsen af; deels vilde det være urigtigt, thi vi erkjende meget Andet før dem: det Første er ikke det Almindelige, men de enkelte Indtryk.

Selv om imidlertid hine Grundsætninger virkelig af Alle strax anerkjendtes som sande, saa vilde det ikke bevise, at de vare medfødte; thi der gives Sætninger saa simple, at de, naar de høres og opfattes af Bevidstheden, øieblikkelig anerkjendes som sande, f. Ex. at 1 og 2 er 3.

Hvad der gjælder om de theoretiske Grundsætninger, viser sig endnu lettere med Hensyn til de praktiske og moralske Grundsætninger, af hvilke ingen har en saadan Evidents som hine. De fordre alle et Beviis, ere altsaa ikke klare ved sig selv, altsaa ikke heller medfødte, og de have, som Erfaringen viser, ikke heller almeen Gyldighed. Selv den øverste Grundsætning: gjør som Du vil, at Andre skulle gjøre imod Dig, bliver ikke blot ikke fulgt, men ikke engang almindelig anerkjendt. At sige, at saadanne Grundsætninger ere dunklede, er en daarlig Udflugt, der vilde føre til, at de vare klare bevidste hos Børn og Udannede. Faktisk ere de praktiske Grundsætninger hos de forskjellige Individuer og de forskjellige Nationer forskjellige, ja endog modstridende; forsaa vidt der findes Overensstemmelse, er den tilveiebragt ved Traditionen og Opdragelsen. Medfødt hos alle Mennesker er kun Attraaens Retning mod Lyksalighed, ikke noget ved Forstanden Erkjendt.

Med Hensyn baade til de theoretiske og de praktiske Grundsætninger gjælder det, at de ikke kunne være medfødte, naar de Begreber, der ere deres Elementer, ikke ere det. Men i de almindeligste Grundsætninger ligge de abstracteste Begreber, som Væren, Ikke-Væren, Identitet og Forskjel o. desl., og disse kunne kun dannes rigtigt ved anspændt Eftertanke. De ere uforstaaelige for Børn og ligge saa fjernt som muligt fra de sandelige Fornemmelser, der oprindelig ere disses Bevidstheds eneste Indhold. End ikke Gudsforestillingen er medfødt. Mange Folkeslag besidde den ikke, og hvor den findes, er den uendelig forskjellig hos de Forskjellige, selv indenfor samme Religion. Men den guddommelige Visdom og Magt aabenbare sig saa tydelig i Skabningen, at et Fornuftvæsen

ved alvorlig Eftertanke over Tingenes Aarsager maa kunne opdage Gud, og naar dette Begreb engang var fundet af Enkelte, maatte det være saa alment indlysende, at det maatte bevares.

Naar det saaledes er beviist, at vore Ideer (Forestillinger, «Forstandens umiddelbare Objecter») ikke ere medfødte, bliver det Opgaven: positivt at angive den Kilde, hvorfra de stamme. Som denne Kilde angiver Locke Erfaringen i dens dobbelte Form som Sandsning og Reflexion. Oprindeligt er Sjælen som en ubeskreven Tavle, en «tabula rasa», der skal udfyldes. Og denne Udfyldelse opfattes ikke saaledes som Aristoteles, fra hvem Billedet af Tavlen er hentet, tænkte den, nemlig saaledes, at Aanden, vakt til Virksomhed ved Forholdet til det Ydre, ved sin egen Energie forvandler den oprindelige blotte Mulighed til Virkelighed. Efter Lockes Opfattelse er Aanden under Udfyldelsen passiv modtagende: det er Erfaringsgjenstanden, der indskrives sig paa Tavlen og successivt udfylder den. Af Erfaringens to Former forholder Sandsningen sig til de ydre Gjenstande, Reflexionen til Aandens egne Tilstande og Virksomheder. Den kaldes ogsaa indre Sands, da den som Iagttagelse er beslægtet med Sandsningen. Den er afhængig af Sandsningen, da vi først maae have modtaget Ideer gennem denne før vi kunne rette Reflexionen mod dem, saaledes som de ere som værende i Sjælen, og mod hvad der foregaaer i vor Sjæl under Optagelsen af saadanne Ideer. At Forstanden forholder sig passivt under Optagelsen af Ideerne, gjælder ligesaafuldt med Hensyn til de Ideer, der hidrøre fra Reflexionen, som til dem, der hidrøre fra den ydre Sands: den frembringer dem ikke, men de blive frembragte i den som i et Speil. De Ideer, der saaledes komme til Forstanden uden dens active Medvirken, ere de enkelte Ideer, der danne alle vore Erkjendelsers hele Materiale. Locke inddeler dem i 4 Classer: dem, vi faae gennem en enkelt Sands: f. Ex. Forestillingen om Varme, Lys, Tone o. desl.; dem, vi faae gennem flere Sands: f. Ex. Forestillingen om Udstrækning, Form, Bevægelse; dem, der opstaae ved Reflexionen: Ideen om Tænk-

ningen og Villien, og dem, der hidrøre saavel fra Sandsningen som fra Reflexionen, som Forestillingen om Lyst og Ulyst, om Kraft, om Enhed, om Existents o. s. v.

Vore forskjellige sandselige Forestillinger staae i et væsentlig forskjelligt Forhold til det objectivt Existerende. Locke skjelner mellem primære og secundære Qualiteter. Primære eller oprindelige Qualiteter ere de, der virkelig ere i Gjenstanden, og ikke kunne skilles fra den, saaledes Udstrækning; Uigjennemtrængelighed, Figur, Bevægelse og Hvile, Tal, Varighed. De Ideer, disse Qualiteter fremkalde i os, ere virkelige Billeder af Tingenes Beskaffenheder og have Lighed med dem. Men der tilkommer ogsaa Tingene den Evne, uden at vi mærke, at det skeer ved deres primære Qualiteter, at fremkalde saadanne enkelte Ideer i os, der ikke betegne en Beskaffenhed ved Tingene, men en Fornemmelse i os. Saaledes er f. Ex. det, vi opfatte som Farve, egentlig en Configuration af Legemets Dele; det vi opfatte som Varme, en Art af Bevægelse i disse; men vi fornemme det ikke som Form og Bevægelse, men som Farve og Varme. Hiin Evne hos Tingene er deres secundære Qualiteter (eller deres sensible qualities). De Ideer, der fremkaldes ved dem, ere naturligviis ikke Billeder af Tingenes Beskaffenheder, men kun Tegn paa dem. Endelig have Tingene den Evne, gjennem den særegne Bestemthed af deres primære Egenskaber at fremkalde saadanne Forandringer i andre Legemer, der i os bevirke en Idee. Dette kaldes i Regelen ikke en Qualitet, men en Evne eller en Kraft (f. Ex. Solens Evne til at smelte Voxet). Egentlig er der ingen Forskjel mellem denne og de secundære Qualiteter; thi hverken Fornemmelsen af Lys og Varme, eller Voxets forandrede Tilstand ere Beskaffenheder ved Solen, men kun Virkninger af den. Men ved de secundære Qualiteter ere vi, da vi ikke kunne iagttage de Configurationer, ved hvilke Legemet fremkalder Forestillingen om Farven, tilboielige til at betragte begge som Eet. Da vi derimod kunne adskille og sammenligne Solen og Voxet, kunne vi her gjøre Forskjel paa Egen-

skab og Virkning. Men egentlig er Forholdet her det samme som ved de secundære Qualiteter, og ialfald kan man, naar man vil distinguere, kalde disse umiddelbart iagttagelige, Evnerne middelbart iagttagelige Qualiteter.

Hvorledes de ved de ydre Tings Indvirkning paa Sandserne fremkaldte Bevægelser i den passive Aand kunne omsættes til Fornemmelser og Forestillinger, adæquate og uadæquate, skyder Locke til Side som ubegribeligt, og viser hen til Guds Almagt.

Det Materiale, der er Forstanden givet i de enkelte Ideer, bearbejdes nu ved en Combination, ved hvilken de sammensatte (complexe) Ideer opstaae, og ved disses Dannelse kan Forstanden udøve en vilkaarlig Virksomhed. De sammensatte Ideers Antal er, efter Sagens Natur, uendelig stort; men de kunne bringes ind under tre Classer: Ideerne om Modi, om Substantser og om Forhold. Ved Modi, der enten kunne være enkelte eller blandede, eftersom de ere dannede af een Idee (f. Ex. Ideen om Farvemodificationer, om Tal o: Gjentagelsen af Enheden, om Tids-, Rumsmodificationer o. desl.), eller af flere forskjellige (f. Ex. Ideen om Skjønhed), forstaaer Locke saadanne sammensatte Ideer, der altid betegne Noget, som man ikke kan tænke sig som bestaaende for sig, men kun som forekommende i et Substrat, der ligesom er Bæreren for hine modi. Substantsbegrebet behandler Locke udførligt. Han søger at vise, at det opstaaer, idet Aanden iagttager, at visse enkelte Ideer, der enten kunne hidrøre fra Sandsningen eller Reflexionen, altid følges ad, og ikke kan tænke sig det, disse Ideer forestille, som bestaaende for sig selv. Den værner sig da til at antage et Substrat, i hvilket det ved Ideerne Betegnede har en Bestaaen og hvoraf det fremgaaer, og dette betegner den med Ordet Substants. I dette Begreb ligger derfor nærmest kun, at det er Noget, man veed ikke selv hvad, der tænkes som Bærer af de Qualiteter, som fremkalde de enkelte Ideer o: af Accidentserne. Af denne Oprindelse af Begrebet følger imidlertid ikke, at Substanten ikke

skulde existere udenfor os, tværtimod har netop Substantens Idee sin Archetyp udenfor os. Hvad denne er, er os absolut ubekjendt; vi kjende kun Attributionerne, der i Regelen ere secundære Qualiteter eller Evner. Substantserne adskiller Locke i cogitative og incogitative, (ikke i immaterielle og materielle, fordi det vel kan være muligt, at de tænkende Væsener: Aanderne, ere materielle og at Evnen til at tænke kan ligge i Materien). Hines Attributioner ere Tænkning og Bevægkraft (Villie), disses Soliditet og Bevægelighed. Disse Attributioner kjende vi, men hvad de to Arter Substantser ere efter deres Væsen, er os lige ubekjendt. — Forholdsbegreberne opstaae ved Sammenligningen mellem flere Forestillinger, ved Overgangen fra den ene til den anden. Saadanne Begreber ere Begreberne om Aarsag og Virkning, om Identitet og Forskjel o. s. v. De ere alle kun et Product af Forstanden.

Den Virksomhed, som Aanden udøver i Forholdet til Ideerne, bestaaer, efter Locke, deels i en vilkaarlig Henvenden eller Afleden af vor Opmærksomhed hvor flere Forestillinger frembyde sig; deels i en Fastholden og en Gjenfremkalden af den enkelte Forestilling; deels i en Sammenligning, Adskillen og Forbinden af Forestillingerne; deels endelig i Abstractionen, ved hvilken almindelige Begreber dannes, hvis Sprogtegn kunne anvendes paa alle de derunder indbefattede Forestillinger. Abstractionens Evne betragter Locke som en specifik menneskelig Evne.

Ved Sammenknytningen af Ideer opstaaer Erkjendelsen, der ikke naaer ud over Ideernes Gebet. Den er en Iagttagen af Ideernes Forenelighed eller Uforenelighed, Overensstemmelse eller Uoverensstemmelse (efter de 4 Hovedforhold: deres Identitet og Forskjel, deres bestemte Relation, deres Coëxistents, og deres reale Tilværelse), og en Dom om den i Sætningen indeholdte Forbindelses Sandhed eller Usandhed. Sproget faaer her sin væsentlige Bet dning som Tankens nødvendige Udtryk og som Meddelelsesmiddel. Ordene blive Tegn for Tingene, Appellativerne sammenfattende Tegn for Classer

af enkelte Ting, Udtryk for Fælledsbegreberne, der dannes ved Abstractionen. Saadanne sammenfattende Tegn ere nødvendige paa Grund af Tingenes Antal. Fælledsbegreberne ere ikke Billeder af noget Realt; thi kun det existerer, der er et Individuelt, men de ere complexe Ideer, der kun ere Producter af vor Tænkning. Ordene: Art, Slægt, o. s. v., betegne saaledes ikke noget Virkeligt, men kun Tingenes Forhold til vor Forstand.

Sandhed og Usandhed komme først frem i Sætningen, fordi først den udtaler en Forbindelse eller en Sondring mellem Ideer. Den fuldstændige eller ufuldstændige Sikkerhed i Erkjendelsens Dom om Ideernes Forenelighed bestemmer Forskjellen mellem Viden (Vished) og Menen (Sandsynlighed). Vor Viden kan være intuitiv, demonstrativ, eller sensitiv (∴ en Viden om det Ydres Existents og Beskaffenhed). Real er vor Erkjendelse kun naar vore Ideers Forbindelse svarer til de virkelige Tings. Vor Viden er stærkt begrændset baade med Hensyn til de materielle og de aandelige Væsener. Uvisheden har sin Grund deels i Mangelen paa Ideer, deels i Mangelen paa en begribelig Sammenhæng mellem dem, deels i Mangelen paa nøiagtig Undersøgelse og rigtig Betegnelse af dem. Hvor Visheden mangler, faaer Sandsynligheden sin Plads som supplerende den mangelfulde Viden. Den Overbevisning, den giver, er kun en Menen; men denne er ikke vilkaarlig, da den større Sandsynlighed har Magt over Forstanden. Troen paa en Aabenbaring bliver ligeledes et Supplement for vor Viden. Aabenbaringstroens Indhold kan være overensstemmende med Fornuften, f. Ex. Guds Existents, til hvilken vi ved vor egen Fornuft med Evidents kunne slutte fra Verdens og vor Tilværelse, eller det kan ligge over denne Fornufterkjendelse, (saaledes Læren om de Dødes Opstandelse). Derimod kan Intet antages for Aabenbaring, der strider mod Fornufterkjendelsen ved enten at være selvmodsigende eller uforeneligt med klare og tydelige Begreber, f. Ex. Tilværelsen af flere Guder. Det tilkommer Fornuften at dømme om Aabenba-



ringen; Troen paa denne kan ikke have den Vished som den intuitive eller demonstrative Fornufterkjendelse. —

Den Empirisme, Locke begrunder, bliver i det 18de Aarhundrede af overveiende Indflydelse paa den engelske og franske Philosophie, og udover ogsaa efterhaanden en Indvirkning i Tydskland, hvor den i Begyndelsen havde fundet sin Modvægt i den Leibnitziske Philosophie. Af de mange philosophiske Phænomener, der vise tilbage til Locke, omtale vi kun dem, i hvilke væsentlige Consequentser af Empirismen, eiendommelige Stadier i dens Udvikling, ere fremtraadte.

---

#### 4. Berkeley.

George Berkeley (født 1685 i Irland, Biskop af Cloyne, død 1758. Hovedværker: treatise of the principles of human knowledge, 1710; theory of vision, 1709; three dialogues between Hylas and Philonous, 1713) drager af Lockes Empirisme den formelle (empiriske) Idealismes Consequents. Til denne naaer han ad den Vei, at han opløser det Almene i det Enkelte, Tingen i Egenskaberne, Egenskaberne i Perceptioner.

Ere Ideerne, som Empirismen lærer, oprindelig opstaaede fra Sandsningen, saa maae de, slutter han, da al Sandsning forholder sig til det Enkelte, alle være Udtryk for et Individuelt. Hvad man kalder Almeenbegreber, er kun Forestillinger om et Individuelt, Enkeltforestillinger, der for Tænkningens Letheds Skyld tages som Repræsentanter for alle lignende Enkeltforestillinger. (Saaledes repræsenterer i Geometriens Beviser den enkelte bestemte tegnede Figur alle andre Figurer af samme Art. Beviset faaer almeen Anvendelighed paa de enkelte, idet der sees bort fra en eller anden Egenskab ved disse; men denne Bortseen er noget Andet end at danne en abstract Idee, der udelukker enhver concret Bestemmelse: en saadan Idee gives ikke.)

Er dernæst kun det, der virkelig sandses, et virkeligt Givet, saa kan, ligesaa lidt som det ikke sandsede Almene, et saadant Begreb have Realitet som Substanten, der, skjøndt den ikke er Gjenstand for nogen Sandsning, af Empirismen statueredes som Substratet for Egenskaberne og tillagdes objectiv Realitet. Substantsbegrebet er kun en Fiction; vi sandse kun Egenskaberne; kun de blive tilbage som givne, medens det fingerede Substrat forsvinder. --

Og naar nu endelig Empirismen med Hensyn til Egenskaberne havde gjort en Sondring mellem primære og secundære Egenskaber og i de første seet Bestemmelser ved selve det objective Reale, saa benægter Berkeley ogsaa denne Distinctions Gyldighed. Ogsaa ved det, der kaldes primære Qualiteter, er det umuligt at see bort fra det opfattende Subject; f. Ex. ved Forestillingen om Udstrækning, der altid er Forestillingen om den bestemte Udstrækning, ved Forestillingen om Størrelse, der kun bestemmes ved Slutninger fra vore Syns- og Følelsesfønmelser, ved Forestillingen om Uigjennemtrængelighed o. desl. Vor Sandsning er her ligesaa væsentlig en Factor som ved Opfattelsen af Farve, Varme eller Kulde o. desl. At opfatte de primære Qualiteter som tilhørende objectivt bestaaende materielle Ting udenfor os, der ligesom aftrykke deres Billeder i vor Aand, indvikler os i de største Modsigelser, da det er utænkeligt, at et absolut Heterogent som Materien skal kunne indvirke paa Aanden og at en Virksomhed skal kunne udgaae fra Andet end et villende o: et aandeligt Væsen. Alle vore Forestillinger om Tingenes Egenskaber, de primære som de secundære, udtrykke i Virkeligheden kun vore Fornemmelser; men naar vi overhovedet i alle Qualiteter kun have at gjøre med Fornemmelser, saa er det, vi kalde Egenskaber, kun vore egne Affectioner, deres Væren er percipi, og det, vi kalde Ting, Gjenstand, eksisterer som Summen af Egenskaberne kun i os. Der eksisterer intet Andet end Aander (forestillende og villende Væsener) og deres

Ideer og Villiesacter. De Ideer om et Legemligt, der opstaae i os uden vor vilkaarlige Virksomhed, medens Indbildningskraftens Billeder frembringes vilkaarligt af os, bevirkes i os af Gud, i hvem de ere som Archetyper. Hvad vi kalde Natur, betegner kun deres Sammenhæng, hvad vi kalde Naturlov, Ideecombinationernes constante Orden. Naturens faste Orden er nødvendig for at vi kunne forstaae Naturen og gennem den Guds Villie. Ideerne ere Tegn, gennem hvilke han underviser os og bestemmer vor Villie. Ved Ideerne erkjende vi det Sandselige, ved umiddelbar Vished os selv, ved Slutning fra deres Virkninger danne vi et Begreb om andre Aander og Gud. Guds Forhold til de endelige active Aander bestemmer Berkeley kun usikkert. Hans Opfattelse faaer undertiden et pantheistisk Anstrøg. —

I sin Theorie mener Berkeley at have fundet et sikkert Værn mod Materialismen, Atheismen og Skepticismen. Hans Fornægten af Materien udvikler sig med Consequents af Empirismen, men idet han lader hele Erfaringens Indhold bestaae i Aanden i Forestillingsform som et udenfra givet, bliver hans Idealisme (Immaterialisme) formel og empirisk. Erfaringen søger nu kun sin Gjenstand i os, istedenfor udenfor os; men Indholdet er det samme. Spørgsmaalet om Muligheden af, at den aandelige Gud, der skal have Ideerne paa en heel anden Maade end vi, nemlig uden sandselig Fornemmelse, i Aanden kan frembringe sandselige Forestillinger, opkastes ikke, og der spørges ikke heller om Forestillingsindholdets Sandhed. Men Berkeley har fremdraget og skærpet et Problem, som den franske Sensualisme og Materialisme i forrige Aarhundrede omgik, og til hvilket den fornyede sensualistiske Retning i vore Dage er kommen tilbage: Problemet om Sandsetingenes Existents udenfor vor Sandsning, og deres objective Værens Forhold til vor Opfattelse af dem.

## 5. Hume.

David Hume er født 1711 i Edinburgh. Fra Studiet af Lovkyndigheden vendte han sig tidlig til Studiet af den gamle og nye Literatur og af Philosophien. Fra 1734 til 1737 opholdt han sig i Paris, hvor han skrev sit første Værk: *A treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects.* Det blev udgivet efter hans Hjemkomst til England, men vakte ringe Opmærksomhed. Derimod blev 1ste Deel af hans *Essays*, der udkom 1742 og behandlede moralske, politiske og literære Emner, modtagen med Bifald. Under et nyt Ophold i Udlandet omarbejdede han sit første Værk, og udgav, 1748, en Deel af Omarbejdelsen under Titelen: *an enquiry concerning human understanding* (senere optaget i *Essays* som 2den Deel). Ved dette Arbejde fremkaldte han stærke Angreb, men grundlagde sit store Ry. Som Bibliothekar ved det juridiske Facultet i Edinburgh udarbejdede han i Aarene 1752—1762 sin store *Englands Historie*. En Afhandling om Moralens Principer (siden trykt som 3die Deel af *Essays*) var allerede udkommen 1751, og 1757 udkom hans *natural history of religion* (optagen i 4de Bind af *Essays*), som paadrog ham mange Angreb. I 1763 gik han som Gesandtskabssecretær til Paris, hvor han blev meget smigrende modtagen og kom i nøiere Forbindelse med Rousseau, der 1766 fulgte med ham tilbage til England, hvor deres Forhold dog snart forstyrredes ved Rousseaus sygelige Pirrelighed og Mistro. 1767 blev Hume Understatssecretær; fra 1769 levede han i et videnskabeligt Otium i Edinburgh, i hvilken By han døde 1776. Efter hans Død udkom hans *dialogues concerning natural religion*, og hans *Essays on suicide and the immortality of the soul*.

---

Hume støtter sig til Berkeley, dog uden at dele hans Idealisme, og optager fra ham Læren om Ideerne som Udtryk kun for det Enkelte, om vore Forestillingers subjective Charak-

teer og om Substanten som en blot Complex af Forestillinger. Men han gaaer videre end Berkeley idet han udvider dennes Opfattelse af de legemlige Substantser ogsaa til den aandelige Substant, Jeget, der for ham blot bliver en Complex af hurtigt paa hinanden følgende Fornemmelser og Forestillinger, som vi (vi!) uberettiget underlægge et Substrat, og idet han ved sin Kritik af Causalitetsbegrebet tilintetgjør Muligheden af en nødvendig og en almeengyldig syntetisk Erkjendelse, og derved drager Scepticismens Consequents af Empirismen.

Idet Hume undersøger vore Forestillingers Oprindelse, adskiller han Indtryk (impressions) fra Ideer (ideas). Ved hine forstaaer han de stærkere og mere levende Fornemmelser, vi umiddelbart have ved vor Sandsning, vore Lidenskaber og vore Følelser; ved disse de svagere Fornemmelser, vi have, naar hine afbildes i Hukommelsen eller Indbildningskraften. Ideerne ere altsaa betingede ved Indtrykkene og ere deres Copier; Indtrykkene ere Tankens første Materiale, og Tænkningen bestaaer kun i en Omdannen og Combineren af dem, under hvilken den passive Aand styres af Ideassociationens Naturlov. Selv Gudsiden danner Forstanden kun idet den omdanner de menneskelige Egenskaber: Visdom og Godhed ved at udvide dem i det Uendelige. Indtrykkene blive Kriteriet for, om et philosophisk Begreb har en virkelig Betydning. Kunne vi ikke angive, af hvilket Indtryk en Idee er afledet, maae vi forholde os mistroiske til den.

Som den menneskelige Forstands Objecter bestemmer Hume deels Forholdene mellem Ideerne, deels Kjendsgjerninger. Til den første Classe høre Geometriens, Arithmetikens og Algebraens Indhold, overhovedet alle Sætninger, der have intuitiv eller demonstrativ Vished. Af disse Sætninger have vi en reen apriorisk Erkjendelse; de erkjendes ved Tankens Virksomhed uafhængig af Existenten. De geometriske Sætninger om Cirkelen og Trianglen vilde saaledes have Gyldighed, selv om der i Naturen ikke existerede nogen af disse Figurer. De Sætninger, der saaledes erkjendes, referere sig alle til Stør-

relse og Tal og indeholde identiske (analytiske) Domme. Sætninger, der angaae Kjendsgjæringer, have ikke den samme Vished som hine; de give ikke den samme Følelse af en nødvendig Sandhed. Den Erkjendelse, der forholder sig til Kjendsgjæringerne og sammenknytter dem, har en syntetisk Charakter. De Forhold, efter hvilke den sammenknytter dem, ere de, der bestemme Ideeassociationen: Ligheden, Forbindelsen i Rum og Tid og Causalitetsforholdet. Af disse er Sammenknytningen efter Causalitetsforholdet af størst Betydning, idet kun denne Sammenknytning gjør Fordring paa at være nødvendig og almeengyldig. Paa Causalitetsbegrebets Oprindelse og Gyldighed retter derfor Hume sin Undersøgelse, idet han vil bestemme Visheden af den Erkjendelse, der forholder sig til Sammenhængen mellem Kjendsgjæringer, og ved Slutninger vil bestemme den. Causalforholdet er et Forhold mellem det Forskjellige, et syntetisk Forhold. Virkningen er aldeles forskjellig fra Aarsagen, og kan altsaa ikke udledes af dennes Begreb ved en apriorisk Tænkning, ved Fornufts slutninger, da disse kun bevæge sig i det Identiske. Ved Fornufts slutninger alene kunne vi f. Ex. ikke afgjøre, om et tungt Legeme, der er i det frie Rum, vil falde ned til Jorden, eller bevæge sig opefter. Dette lære vi kun ved Erfaringen. Men Erfaringen kan kun give os en Regel, ikke en Lov, der bestemmer med Nødvendighed, og den kan kun vise os Kjendsgjærningernes Succession, et post hoc, ikke et propter hoc, ikke det indre forenende Baand (Kraften); thi det iagttages ikke i det Ydre, og Begrebets Realitet sikkres ikke ved hvad vi iagttage i vort Indre, hvor vi vel have en Fornemmelse af Villien, men ikke af den Maade, paa hvilken den skulde sætte Organismen i Bevægelse. Men Spørgsmaalet bliver da: hvorledes Causalitetsbegrebet opstaaer hos os, og hvad der bringer os til, naar de samme Phænomener gjentage sig, at vente de samme Følger, som vi tidligere have iagttaget. Svaret bliver: det Begreb af nødvendig Forbindelse, eller af Kraft, der ikke kunde dannes paa Basis af det enkelte Tilfælde, dannes, idet

Tilfældene hyppigt gjentage sig, og der i vor Indbildningskraft danner sig en Vane til at gaae over fra et Phænomen til dets sædvanlige Følge, og til at vente, at naar hint viser sig, denne ogsaa vil indtræde. Vi føle da i denne til Vane blevene Overgang et nyt Indtryk, Indtrykket af en Sammenknyttethed mellem Phænomenet og Følgen, og af dette Indtryk dannes da Begrebet om Kraft, og om en nødvendig Causalforbindelse. De enkelte Tilfælde, vi iagttagere, ere alle lige; naar derfor et Antal af Tilfælde kan give hvad det enkelte ikke formaaede, saa viser det, at det netop er Gjentagelsen og den ved Gjentagelsen bevirkede Vane, der er det Afgjørende. Vanen, der betinger Indtrykkets Livlighed, giver her Troen (belief, til Forskjel fra den religiøse Tro: faith) paa Causalforholdets objective Gyldighed, ligesom Bestandigheden af visse Sandseindtryk giver Troen paa de ydre Gjenstandes Existents, og denne Tro tilfredsstiller praktisk, skjøndt den ikke kan forvandles til en Viden.

I Undersøgelsen af Aarsagerne er den menneskelige Aand, bortset fra det Afgjørende, at den ikke begriber den objective Sammenhæng mellem Aarsag og Virkning, men kun statuerer en Sammenhæng ifølge en subjectiv Trang, i en dobbelt Henseende begrændset. Erkjendelsens Maal er, at føre de ad Erfaringens Vei fundne Aarsager til Naturvirkningerne tilbage til det mindst mulige Antal af almene Aarsager. Men denne Reduction har sine Grændser: vi reducere Naturphænomenernes Aarsager til et lille Antal, men disse almene Aarsagers høiere Aarsager: de sidste Aarsager, ligge udenfor vor Forsknings Grændser. Og da Causalitetsbegrebet har sin Oprindelse fra Vanen, fra Gjentagelsen af Erfaringen, saa er dets Anvendelse kun berettiget indenfor Erfaringens Omraade. En Slutning fra det erfaringsmæssigt Givne til hvad der ligger udenfor Erfaringen, som Gud og Udødeligheden, er uberettiget. «Hvad der ikke er en fra den rene Tænken stammende Undersøgelse om Størrelse eller Tal, eller en paa Erfaringen støttet Under-

søgelse om Kjendsgjæringer og Tilværelse, kan kun være Spidsfindighed og Blændværk.» —

Idet Hume ved sin Kritik af Causalitetsbegrebet tilintetgjør den synthetiske Erkjendelses Nødvendighed og Almeengyldighed, der staaer og falder med det, drager han herved den negative Consequents af det Standpunkt, der lader den passive Aand modtage sit Indhold udelukkende gennem Erfaringen, som i sin Isolerethed kun forholder sig til det Enkelte i dets Isolerethed og derved i Principet udelukker det Almene og den nødvendige Sammenknytning. I Stedet for Sandhed lader hans Skepsis kun Sandsynligheden blive tilbage. Hans Opfattelse af Causalitetsbegrebets Tilbliven, der i Virkeligheden forudsætter, hvad den vil forklare, lader Problemet om vor Erkjendelses Grændser staae uløst, og først Kant finder, fra et nyt Udgangspunkt, en Vei til dets Løsning.

---

#### 6. Condillac.

Etienne Bonnot de Condillac blev født i Grenoble 1715. Gjennem Voltaires Skrifter lærte han Locke's Philosophie at kjende, og i sit første Skrift: *Essais sur l'origine des connoissances humaines*, 1746, 2 Vol., staaer han endnu paa Lockes Standpunkt. Sit eiendommelige sensualistiske Standpunkt, til hvilket han var naaet under Paavirkning af Berkeley, udviklede han i sit Hovedværk: *traité des sensations*, 1754, 2 Vol., i Afhandlingen om Dyrene, 1755, i sit *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (13 Bind, 1755 ff.) og i sin Logik og sin *langue des calculs*. Han døde som Medlem af det franske Akademie 1780. —

I den Locke'ske Empirisme var Erfaringen bestemt som den eneste Kilde, fra hvilken Aandens tabula rasa modtog sin Udfyldning. Men Locke havde dog ikke consequent tilintetgjort al Virksomhed i Aanden. Han havde ladet Reflexionen staae som en Kilde til Ideer ved Siden af Sandsningen, og i den, om end noget vaklende, indrømmet en Activitet; han



havde ladet de complexe Ideer være et Product ogsaa af Spontaneiteten, og han havde opfattet Villien som en selvstændig Evne ved Siden af den passive Forstand. Desuden havde han, om han end nægtede medfødte Erkjendelser, talt om medfødte Drifter, om en medfødt Stræben efter Lyksalighed, om en medfødt Samvittighed, og herved indrømmet Aanden hvad hans Erkjendelsesprincip consequent maatte føre til at benægte. Condillac derimod lader Sandsningen være eneste Kilde til alle vore Ideer, og af den lader han, ved en uvilkaarlig Udvikling, ikke blot alle den tænkende Sjæls Functioner, men ogsaa Attraa og Villie fremgaae. Denne Sensualisme er en correct Consequents af Empirismen. Aanden, der som oprindeligt tom sættes som blot modtagende, forholder sig gjennem Erfaringen til en Gjenstand, der kun har Bestemmelsen af Bevidsthedens Andet, idet selv den indre Erfarings Gjenstand: Bevidsthedstilstanden, opfattes som et udenfra Bestemt og udenfra Bevirket. Erkjendelsens primitive Form bliver da den sandselige Fornemmelse, hvis uvilkaarlige Omformning i den modtagende Aand frembringer de andre Bevidsthedsformer, og Erkjendelsens primitive og virkelige Indhold bliver det Ydre  $\circ$ : det Legemlige, der, som Legemligt, er det Begrændsede, Enkelte, og nærmere: det mekanisk Bevægede. Det aandelige Element, der hos Bacon blev tilbage i det rigtignok kun postulerede Begreb: den besjælede Materie, maa nemlig forsvinde fra det, der bliver det egentlige Materielle, idet Dualismen gjør sig gjældende indenfor Materien (jfr. S. 32 f.), og idet det forsvinder, kan dette Materielle kun sættes som det mekanisk Bevægede, der ikke har Virksomhedens (Bevægelsens) Udgangspunkt i sig. Denne Opfattelse af Erkjendelsens Genesis og af dens Indhold er Sensualismens; men i Sensualismen ligger atter Materialismens Consequents. For Sensualismen er Aanden kun receptiv, nærmere: receptiv i Forhold til et mekanisk bestemt Ydre  $\circ$ : modtagende sit Indhold, sine Bestemmelser, gjennem Indtryk paa Sandserne, Receptivitets Organer. For denne dogmatiske Sensualisme bliver der consequent Intet til-

bage uden de sandsede  $\circ$ : materielle Objecter og det sandsende Subject, der, i sin blotte Receptivitet, forholder sig til Gjenstanden som Ting til Ting, og bliver et afhængigt Led i Tingenes Kjæde idet det passivt modtager Indtrykkene af de mechanic forbundne endelige Sandsegjenstande, hvilke Indtryk saa i Bevidstheden, som i en Beholder, bundfældes som Begreber, i hvilke der ikke er et Selvstændigt, der viser hen paa en ideel Region, men i hvilken kun det Sandselige er som det Reale. Men idet Subjectet bliver mechanic bestemt Led i Tingenes Række, maa det gaae ind under Rækkens Fælledsbestemmelse; det bliver sandseligt, materielt Subject, og Alt i Tilværelsen: det Subjective og det Objective, er nu ført tilbage til den samme Enhed: til Natur, bestemt som passiv Materie, og dette Begreb af Materien er blevet det altomfattende, der i sig absorberer Aanden.

---

For at anskueliggjøre, hvorledes alle de psykiske Processer fremgaae af Sandsefølelser, benytter Condillac den Fiction, at en Statue, indvendig organiseret som et Menneske og besjælet af en Aand, der endnu slet ingen Ideer har, faaer den ene Sands efter den anden vakt, saaledes at den successiv bliver tilgængelig for alle Indtryk fra Yderverdenen, for hvilken den oprindelig var tillukket. Han begynder med Lugtesandsen, fordi man i Regelen antager denne for den Sands, der bidrager mindst til Erkjendelsen, uagtet der i Virkeligheden ingen Forskjel er mellem den og de andre Sandser, Følesandsen undtagen. De andre Sandser have nemlig alle det tilfælleds, at Mennesket ved dem kun har Affectioner af sin Sjæl, ikke en Forestilling om noget Ydre. Sandserne give nærmest Følelser, ikke Ideer. Statuen føler oprindelig sig modificeret. Dette første Stadium kalder Condillac snart sensation, snart perception, og denne Perception er umiddelbart Bevidsthed (conscience). «Følelse og Bevidsthed ere den samme Act under to Navne. Forsaavidt man kun be-

tragter den som et Indtryk i Sjælen, kan man bruge Navnet Fornemmelse; forsaavidt den underretter Sjælen om sin Nærværelse, kan man give den Navnet Bevidsthed». Bevidsthed falder sammen med Reflexion i videste Forstand. Saalænge Statuen kun har een Fornemmelse, gaaer den ligesom op i denne; men idet den, uagtet den endnu kun har een Sands, afficerer stærkere af det ene Indtryk end af det andet, indtræder Opmærksomheden, der er Henvendelsen til det mægtigere Indtryk. Ved den indprentes Indtrykket i Sjælen og efterlader sig et Spor i Hjernen, og Fastholdelsen af dette er Hukommelsen. Først ved denne Function faaer Statuen Ideer, da disse ere Fornemmelsernes fastholdte Billeder. I Fornemmelsen gaaer Bevægelsen fra Sandseorganet til Hjernen; i Hukommelsen foregaaer hele Bevægelsen i selve Hjernen. Idet nu Statuen har Ideen om en Fornemmelse og samtidig en ny Fornemmelse indtræder, saa vil den være deelt mellem begge, og dette giver umiddelbart Sammenlignen og Dømmen. Rækken af Domme, der hvile paa en Række af Sammenligninger, er Reflexionen i snævrere Forstand, hvis Indhold altsaa kun er Sandsninger (sensations). Men med Hukommelsen følger endnu en anden hoiere Function. Ideerne, der ere indprægede i Hukommelsen, danne nemlig en Kjæde, der er bestemt ved Perceptionernes oprindelige Forbindelse og Følge, og Sjælen nødes derved til, naar den iagttaget en Idee, at gaae over til den dermed sammenhængende. Gjøre nu i en Række af Ideer nogle et behageligt, andre et ubehageligt Indtryk paa Sjælen, saa gaaer Sjælen hurtigt hen over de sidste, hvorved de første rykke nærmere sammen, og Sjælen vænner sig til at forbinde dem. Gjennem denne Association af Ideerne faaer nu Sjælen Færdighed i at fremkalde Ideer ved Hjælp af andre Ideer, og denne Evne er Indbildningskraften (imagination, af image). Ved denne bliver det ogsaa muligt at abstrahere ø: at forestille sig en Idee, der fremtræder som forbunden ved en anden, som selvstændig. Abstractionen er saaledes fremgaaet af Sandsningen som sin

Kilde, og een Sands er tilstrækkelig til at give abstracte Ideer. Disse ere intet Andet end visse Classer, under hvilke lignende Ideer og Fornemmelser subsumeres ifølge Ligheden. De abstracte Ideer, som Statuen vil have saalænge kun Lugtesandsen eller Smags-, Høre- eller Synssandsen ere i Virksomhed, ville indskrænke sig til en vis Kreds, og kun udtrykke Arterne (Classerne) af Sjælens Modificationer og disses Enhed. Saaledes opstaae først de abstracte Ideer om det Behagelige og det Ubehagelige, og Ideen om Jeget.

Fra de andre Sandser adskiller nu Følesandsen sig ved den væsentlige Eiendommelighed, at vi gjennem denne Sands, hvis Gjenstand er Soliditeten (Ugjennemtrængeligheden), iagttage et exclusivt Forhold mellem to Ting, altsaa ikke blot en Modification af vor egen Tilstand, men et fra den Fornemmende Forskjelligt, et reelt Objectivt, en ydre Gjenstand. Først gjennem Følesandsen lære ogsaa de andre Sandser at forholde sig til deres Perceptioner som til et Objectivt, at localisere dem i Rummet som Bestemmelser ved ydre Legemer. De sjælelige Functioner, hvis Genesis vi før betragtede, faae nu en modificeret Form. Opmærksomheden og Sammenligningen rettes nu mod et Objectivt som saadant og der reflecteres over Gjenstandenes forskjellige Forhold. Der danne sig nu Ideer om en Mængde Egenskaber, og idet de fornemmes samtidig, opstaaer ved en Art Fiction Ideen om et til Grund liggende Substrat, og saaledes dannes Begrebet Substants. Egentlig er det, vi kalde Substants, kun et Aggregat af mange Egenskaber; vi antyde ved Navnet en Forening mellem disse, et sammenknyttende Baand; anden Betydning har Ordet ikke: vi erkjende ikke Substantsen. Foruden Ideen om Substantsen danner Statuen nu, efterat Følesandsen er traadt i Virksomhed, utallige andre abstracte Ideer idet den opløser de Grupper, i hvilke Egenskaberne vise sig for den. Der indtræder ogsaa nu, idet Ideens Begreb anvendes paa den Perception, der er Perception af et Objectivt, en Sondring mellem intellectuelle Ideer (Spor af forbi-

gangne Indtryk) og sandselige Ideer, der forestille os Objecter, som i dette Øieblik indvirke paa vore Sandser. Antagelsen af medfødte Ideer hidrører, efter Condillac, fra en Mis-kjenden af denne Forskjel. — Ved Følesandsens Medvirkning bliver endelig Forestillingen om Jeget en anden, idet Statuen nu adskiller det fra Fornemmelserne og fra de legemlige Organer, medens det før faldt sammen med sine Modificationer: Fornemmelserne. Erkjendelsen af Jeget indskrænker sig dog til, at alle Fornemmelser tilhøre det. Vi erkjende ikke heller her Substanten, der underlægges Fornemmelserne, ligesaa lidt som vi erkjende hvad Kraften og Aarsagen er: vor Erkjendelse er begrændset til Egenskaberne.

Foruden den Evidents, som Sandseindtrykket og Iagttagelsen af vore egne Tilstande giver, er der en anden Art af Evidents, der naaes ved Ræsonnementet, Erkjendelsens høieste Function. Denne Evidents grunder sig paa Identitetsforholdet, idet et rigtigt Ræsonnement kun bestaaer i, at man fører en Sætning, ved Substitution af ligebetydende (æquale); tilbage til en identisk. En Sætning er evident ved sig selv naar den kun er et andet Udtryk for: det Samme er det Samme.

Idet saaledes alle theoretiske Functioner udledes af Sandsningen, lader Condillac kun blive en Frihed tilbage for Sjælen deri, at den vilkaarlig skal kunne rette sin Opmærksomhed mod et bestemt Punkt i Forraadet af vore Ideer, eller bortlede den derfra. Men Friheden bliver atter tvivlsom idet Forskjellen mellem Sjælens Activitet og Passivitet bestemmes ved, om Aarsagen til hvad der foregaaer i Sjælen, er ydre eller en indre; da den indre kan være den blotte Eftervirkning af Sandseindtrykket.

De praktiske Functioner føres ligesom de theoretiske tilbage til Sandsningen. Enhver Fornemmelse er som saadan Fornemmelse af Lyst eller Ulyst. Deraf følger, at Sjælen, idet den har Erindringen om en Fornemmelse og sammenligner denne med en nærværende, med det Samme sammenligner forsvundne og nærværende Lyst- og Ulystfølelser, og

derved opstaaer Attraa og Afsky. Lyst og Ulyst bli<sup>g</sup> Drivefjedrene til enhver Handling, Sporen til vor hele Udvikling. Attraaen bliver til Villie, idet Sjælen, i Erindringen, om en tidligere tilfredsstillet Attraa, venter, ogsaa fremtidig at kunne tilfredsstille den. Villien er nemlig Attraaen, der er sig sin Evne til Tilfredsstillelse bevidst. Idet Sjælen hæver sig til Villie, har den ogsaa Ideerne om det Gode og det Skjønne, der begge have deres Kilde i Sandserne, idet godt oprindeligt betegner det, der behager Lugten og Smagen, skjønt det, der tilfredsstiller de andre Sandser. Siden har man forandret Betydningen saaledes, at det, der tiltaler Attraaen, kaldes godt, det, der tiltaler Forstanden, skjønt.

Forstand (entendement) og Villie kunne som Classebegreber (abstracte Ideer) bruges som sammenfattende Udtryk for alle Sjælens Virksomheder. De sammenfattes selv i et mere almindeligt Begreb: Tænkningen, der paa Sensualismens Standpunkt saa bliver synonym med Sandsen og Fornemmen.

I Sandsefornemmelsen mødes Mennesket med Dyret, men der bliver en stor Gradforskjel. Denne er betinget deels derved, at Menneskets Følesands overgaaer alle Dyrs; deels ved Antallet og Beskaffenheden af de Fornødenheder og Attraer, der foranledige Erkjendelserne og give Midlerne til at erhverve nye Ideer og combinere dem; deels endelig ved Sprogets rigere Udvikling hos Mennesket. Dyrene have ogsaa et Jeg, men kun hvad man kan kalde et Vane-Jeg (*le moi d'habitude*), der bestaaer i Totaliteten af Vanerne, og som instinctmæssig virkende er tilstrækkeligt til det animalske Livs almindelige Fornødenheder; Mennesket har ogsaa et Jeg, der reflecterer (*le moi de réflexion*), og ved hvilket vi forholde os virksomme ogsaa i uvante Forhold. Dyrene reflectere vel ogsaa, men da Kredsen af deres Virksomheder er saa indskrænket, gjentages de idelig, og blive til Vane, og saaledes indskrænkes Dyrene til det blotte Vane-Jeg, til Instinctet.

Sproget er af høieste Vigtighed for Associationen af Ideerne og for Dannelsen af nye Ideer. Naar vi ikke dannede Tegn for Ideerne, vilde disse blive faa. Tegnene kunne være tilfældige, naturlige (som Skrig) eller vilkaarlige. Er Brugen af de sidste bleven os tilvant, hvilket den bliver i den Grad, at vi ofte glemme, at vi i Ordet kun have et Tegn for Tingene, ikke dens Væsen, saa fremkalder det ydre Object sit Navn eller sit Tegn i vor Erindring, disse Tegn fremkalde andre Tegn o. s. v. Ligesom enhver Ting er et Enkelt, saaledes ere Tegnene oprindelig individuelle Betegnelser, Navne. Men Almeenbegreberne blive ogsaa betegnede og ere nu kun Navne for visse Classer, i hvilke vi indordne vore Ideer, alt eftersom vi have følt en Trang til at fordele vore Kundskaber i en bestemt Orden. Ja, kun ved Betegnelsen og Benævnelsen er det os muligt at have abstracte Ideer, uden hvilke vi hverken kunne slutte eller overhovedet ræsonnere. Alle Anvisninger til et rigtigt Ræsonnement ere egentlig indeholdte Anvisningen til at tale rigtig, og Talen, Abstraheren og Ræsonneren er ganske det Samme. Dyrene have vel et Sprog, men et ufuldkomment, og deraf bliver det en nødvendig Følge, at de meddele og lære hverandre Lidet, og kun i ringe Grad kunne efterligne og lære af Andre. —

Trods sin Sensualisme adskiller Condillac, heri endnu paa-virket af Cartesianismen, Aanden skarpt fra Materien. Sjælens Grundegenskab er Tænkningen, der ikke kan være Materiens Prædicat, da Materien, der har Udstrækning til sin Grundegenskab, er et Aggregat, men Tænkningens Subject maa være virkeligt eet. Dette fører saa oprindelig Condillac til, at sætte Fornemmelsen ikke som bevirket, men som kun foranlediget ved Legemet og til at fastholde, at Sjælen, efter sit Begreb, kunde komme til Erkjendelser ved sig selv, men idet Sjælen, saaledes som den er Gjenstand for Erfaringen, er uadskillelig forbunden med et Legeme (en Forbindelse, Condillac udleder af Syndefaldet), saa gjør, i den nærmere Udvikling af Forholdet, uvilkaarlig Enheden sig gjældende, og Sjælens Func-

tioner flyde sammen med Hjernens Bevægelser. De Vanskeligheder, paa hvilke Sensualismen støder ved Spørgsmaalet om ydre Tings Existents og om en adæquat Erkjendelse af Tingene, mener Condillac at fjerne deels ved at paaberaabe sig Følesandsens umiddelbare Vidnesbyrd, deels ved at fastholde, at vi, om vi end ikke erkjende Tingenes Væsen i og for sig eller deres «absolute Egenskaber», dog erkjende visse Egenskaber ved Tingene, der ligge til Grund for alle de andre, vi kjende, og som man kan ansee for Tingenes secundære Væsen (essence seconde). Erkjendelsen heraf er tilstrækkelig i praktisk Henseende.

---

#### 7. Materialismen (Système de la nature).

Sensualismens materialistiske Consequentser udvikles, under en lidenskabelig Polemik mod det Bestaaende i Stat og Kirke, af Diderot, la Mettrie og Forfatteren til Système de la nature. Hos Encyclopædiens berømte Udgiver Diderot (1713—1784. Skrifter: Pensées philosophiques, 1746; Proménade d'un sceptique, 1747; Introduction aux grands principes; Lettre sur les aveugles, 1749; Pensées sur l'interprétation de la nature, 1754; Entretien entre d'Alembert et Diderot, og le rêve d'Alembert, 1769) gaaer den i hans tidligere Arbejder udtalte Deisme gennem en Skepticisme over til en pantheistisk Sammensmelten af Gud og Naturen, og derfra til en Forsvinden af Gud i Naturen, medens samtidig den Forskjel, han tidligere fastholdt mellem det Materielle og Immaterielle, taber sig, idet Fornemmelsen, der i det Organiske bliver bevidst, og af hvilken Tænkningen udvikler sig som af sit Anlæg, tillægges Moleculerne, der have et oprindeligt Liv. Den fornemmende Materie bliver nu det Ene-Existerende; Jeget opfattes som et Product af Hjernens Fornemmelser, Frihed og Udødelighed som en Illusion, Dyd og Last som et Resultat af heldige eller uheldige Naturanlæg, Lidenskaberne som Handlingens frembringende Magter. Dog polemiserer Diderot endnu



imod dem, der gjøre Selvkjærligheden til Moralens Princip, og han lader den Gode være lykkelig, den Onde ulykkelig uden Hensyn til deres ydre Skjæbner.

La Mettrie (1709—1751. Skrifter: *Histoire naturelle de l'âme*, 1745; *l'homme machine*, 1748; *l'art de jouir*, 1750) forkynder i den crasseste Form Materialismen og Atheismen. For ham er Mennesket en Maskine, i hvilken Tænkningen og Villien, der begge udvikle sig af Fornemmelsen, ere Producter af Hjernemusklernes (!) Virksomhed, Sjælen Eet med Hjernen. Menneskets Frihed er en Uting, Døden er Afslutningen paa «dets Tilværelses Farce», sandselig Nydelse dets Livs Maal og Livets Forgængelighed kun et Motiv til at forcere Nydelsen. Religionen betragter La Mettrie som en Hindring for Menneskeslægtens Fred og Lyksalighed, Atheismen som Betingelsen for denne.

Materialismens Hovedværk er *Système de la nature* (1770), forfattet, eller maaskee rettere redigeret, af Tydskeren Baron Holbach (1723—1789), en Ven af Diderot, hvis Paa-virkning stærkt spores i Skriftet, og med hvis samtidige Arbejder det paa mange Punkter stemmer paafaldende overens. I *Système de la nature* er den materialistiske Verdensankuelse gennemført paa alle Gebeter under bestandig Polemik mod Christendommen. Sensualismen danner Udgangspunktet, men en Skepticisme undgaaes, idet man i Sandsningen, der bestemmes som en Bevægelse i os, finder Garantien, ikke blot for en ydre Bevægelse, men for en bevægende Substants: Materien, med dens oprindelige Egenskaber. Paa dette Grundlag udvikler Theorien sig dogmatisk, ved Slutninger fra det Bekjendte til det Ubekjendte. Værkets Grundtanker ere følgende. Tilværelsens Heelhed: Universet, viser os intet Andet end Materie og Bevægelse. Den evige Materie, med dens Moleculers oprindelige qualitative Forskjelle, har en Energie, ved hvilken den opholder sig selv, og i den selv, ikke i et Væsen udenfor den, ligger Grunden til den fra dens Væsen uadskillelige Bevægelse. Denne har paa ethvert Punkt kun Virkelighed som

meddelt Bevægelse. Som nødvendig Følge af Materiens Væsen bestemmes Bevægelsen, ved hvilken de uforgængelige Molecular forenes og adskilles under stedse vxlende Modificationer, og Aarsagernes og Virkningernes uendelige Kjæde frembringes, af Nødvendighedens uforanderlige Lov. Naturen, det active Hele, der indeslutter Summen af de ubekjendte Kræfter, der beherske det Existerende, opretholder, uden Øiemed, evigt sig selv under de af den omfattede og beherskede Deles uafbrudte Vexlen. Mennesket gaaer, som Deel af Naturen og som Naturens Værk, ind under dens Bestemmelser. Det er kun Materie, dets Bevidsthed er et Resultat af Materiens Fornemmelse, dets intellectuelle Virksomhed Productet af Hjernemoleculernes usynlige Bevægelser, dets Evner, Tilbøieligheder og Lidenskaber Resultatet af Legemets physiske Blanding: Temperamentet. Frihed kan der ikke tilkomme det: det vilde være et Brud paa Nødvendighedens Verdensorden, paa den uendelige Kjæde af Aarsager og Virkninger, af meddelte Bevægelser. Udødelighed kan det ikke have; thi naar Legemet er opløst, er der Intet tilbage. Forestillingen om en Aand, absolut forskjellig fra det Legemlige, er opstaaet ved Ukjendskabet til de usynlige Molecularbevægelser i Hjernen, af hvilke vi have en Fornemmelse og hvis synlige Virkninger vi iagttage. Idet Aarsagen unddrager sig vor Iagttagelse, fingere vi en Aarsag, som vi udruste med Prædicater, der ere aldeles forskjellige fra det synlige Legemliges. Men denne Forestilling, ved hvilken vi ligesom fordoble os selv, er tom og modsigende. Sjælen bestemmes som immateriel, udelelig, uden Udstrækning, usynlig, men der kan ikke tænkes noget Bestemt ved et Væsen, der kun skal være en Negation af det, der giver en Erkjendelse. Og det bliver uforklarligt, hvorledes de to absolut modsatte Væsener: Aand og Legeme, der intet Berøringspunkt have, skulle kunne staae i Vexelvirkningsforhold. Adskillelsen af Sjæl og Legeme betyder i Virkeligheden kun Adskillelsen af Hjerne og Legeme. Tanken og Villen ere eienommelige Hjernefunctioner. Ligesom Forestillingen om Aan-

den er ogsaa Forestillingen om Gud opstaaet af Uvidenhed. Onderne, under hvilke Menneskene lide, og hvis sande Aarsager man af Ukjendskab til Naturlovene ikke formaaede at finde, førte til Fictionen af en Gud, der skulde være deres Ophav. Man fordobbele ved denne Forestilling Naturen, ligesom man ved Forestillingen om en Aand havde fordoblet Mennesket. Men Gudsforestillingen, der i Virkeligheden ikke forklarer et eneste Naturphænomen, er i sig selv fuld af Modsigelser, forvirrende og ængstende, og ikke Gjenstand for en Begriben. Man kunde kun bestemme Guds Væsen ved Negationen af de menneskelige Attributioner; men da et saa ubestemt Væsen ikke kunde fastholde Menneskenes Interesse, søgte man at bringe det nærmere til Mennesket ved anthropomorphistiske Bestemmelser. Derved kom der uforenelige, modsigende Elementer ind i Forestillingen. Det sande System: Naturens System, er frit for saadanne Fictioner, det er atheistisk, ligesom det er materialistisk og fatalistisk. Det forudsætter Dannelselse og Mod og er forsaavidt ikke for Alle. Atheisten er den, der nægter, at der gives et aandeligt Væsen, hvis opdigtede Egenskaber kun kunne forurolige Mennesket, og af saadanne Atheister vil der bestandig gives flere, jo mere en rigtig Naturerkjendelse og en sund Fornuft udbrede sig. At antage, at Religionen er nødvendig for Mængden for at holde den i Tøile, er det Samme som at mene, at man skal give En Gift for at han ikke skal misbruge sine Kræfter.

Paa det praktiske Gebet gennemføres den samme Grundanskuelse. Moralen bliver Physikens Anvendelse paa Mennesket, Lægevidenskaben, der helbreder Legemet, bliver dens væsentligste Hjælpemiddel. Hvad der paa Physikens Gebet kaldes «Gravitation mod sig selv», vis inertia, Selvopholdelsesdrift, fremtræder i Moralen som Selvkjærlighed; Attractionen og Repulsionen fremtræde som Kjærlighed og Had; den forskjellige physiske Disposition bliver den nødvendige Kilde til den gode og den onde Handling. Angeren beviser ikke Frihed og Ansvarlighed, men udtrykker kun Smerten over en Hand-

lings slette Følger for os; vare Følgerne af vore Handlinger os altid nyttige, vilde vi aldrig føle Anger. Forbryderen straffe vi af samme Grund som vi inddæmme den Flod, der ødelægger vore Marker. Interessen er det eneste Motiv til alle Handlinger, den eneste sande Modvægt mod skadelige Tilbøieligheder. Moralen bliver først virksom naar den, istedenfor at fordømme vor Egenkjærlighed, oplyser os om, hvortil vor velforstaaede Interesse fører. Hvad der stemmer overens med denne, dertil have vi en moralsk Forpligtelse. Naar vi saaledes indsee, at vi, for at bringe Andre til at interessere sig for vort Vel, ogsaa maae interessere os for deres, saa have vi indseet Forpligtelsen dertil. Den, der tilfredsstiller sin egen Interesse paa en saadan Maade, at de Andre, ledede af deres egen Interesse, maae bidrage til at fremme den, er et dydigt Menneske. Dyden er den Kunst at gjøre sig selv lykkelig gennem de Andres Lykke. Interessen forener Menneskene til et Samfund, der fremmer alle Individernes Vel. Maalet er Lykke, og Lykken er continuerlig Lyst i dette Begrebs videste Omfang. Men Maalet kan kun naaes hvor Religionen ikke mere ængster og forvirrer Menneskene og adskiller dem ved Fanatismens Had. Naturens System giver Mennesket Ro og Resignation, medens det tillige samler alle dets Kræfter paa dette Liv, det eneste, der gives, og derved bringer Mennesket til her at gjøre Alt forat tilfredsstillen sin Interesse, og da dette kun kan skee naar han bringer sine Medmennesker til at interessere sig derfor, gjør ham til et godt Menneske. Trods denne Interessens Moral indrømmer Systemet de la nature dog Dyden, ogsaa som ubelønnet, et selvstændigt Værd, (der dog væsentlig begrundes i den Selvfølelse, den yder), og i Haabet om Menneskeslægtens Fremskriden i Dannelse, der skal bevirkes ved den nye Verdensanskuelse, anerkjendes uvilkaarligt et Øiemed for Tilværelsen og en Sondring af Mennesket fra den i sit evige Kredsløb uforanderlige Natur.

---

I Système de la nature har den nyere Philosophies realistske Udviklingsrække fundet sin positive Afslutning ligesom den fandt sin negative i Hume's Skepticisme. Tilværelsens Enhed, hvorefter der stræbtes, er her bragt tilveie ved at benægte en guddommelig Aand og ved at gjøre den menneskelige Aand til en Existentsform indenfor Materiens Grændser, til en bestemt Art af Moleculernes Bevægelse. Kort efter at disse Consequentser ere dragne, bringer Revolutionen i Frankrig en Standsning ind i den filosofiske Bevægelse i dette Land, og under den efterfølgende Reaction ledes Tænkningen der ind paa andre Veie. Men i Naturvidenskaberne finder den materialistiske Anskuelse et Tilflugtssted, og fra deres Gebet har den i vore Dage, reagerende mod dette Aarhundredes Idealisme, fornyet Kampen mod den dualistiske Anskuelse, uden at dog denne fornyede Materialisme, trods alle de Hjælpe-midler, Naturvidenskaberne byde den, har udviklet et rigere filosofisk Indhold end det, den franske Materialisme i forrige Aarhundrede allerede besad.

I Materialismen er den skarpeste Modsætning udtrykt til Middelalderens Livsanskuelse, og Modsætningen røber sig ogsaa i Materialismens lidenskabelige Had til den christelige Religion. Og dog viser der sig i selve dens Grundbegreb, trods Bestræbelsen for at hævde dets Gyldighed som altomfattende, en Eftervirkning af hiin Livsanskuelse gennem den Dualisme, der var karakteristisk for den. Denne Dualisme fandt sit begrebsmæssige Udtryk ved den nyere idealistiske Philosophies Begyndelse, idet Aand og Materie bestemtes ved absolut modsatte, hinanden udelukkende, Prædicater, og Materiens Væsen udtømtes ved Udstrækning og Passivitet. Denne Opfattelse gjør sig i Materialismen endnu gjældende efterat Materiens Modsætning er fornægtet. Man lægger vel de Bestemmelser, som Dualismen tillagde Aanden, og som Kjendsgjæringer forbyde at benægte, fra Aanden over i Materien; men de blive staaende som fremmede og heterogene, og i Gjennemførelsen træde de tilbage for den gamle Opfattelse. Det, at Aanden

gaaer op i Materien, gjør ikke Materien aandig og activ; den bliver hvad den var: den Materie, hvis Bestemmelse netop var given ved Modsætningen til Aanden, ligesom Aandens Affald. I selve den yderste Modsætning til Middelalderens i Spiritualismen grundende Dualisme røber sig Paavirkningen af denne.

Dette viser sig let naar vi undersøge Materialismens Begreb om Materien, saaledes som dette er bestemt i *Système de la nature*.

Ved første Øiekast seer det vel ud, som om Materiens Begreb er blevet et andet end det var i Idealismens dualistiske Modsætning: Materien sættes som i sit Væsen uadskillelig fra Bevægelsen; der protesteres altsaa herved mod Forestillingen om en død, kun passiv Materie. Spørgsmaalet: hvorfra kommer Bevægelsen? besvares med: hvorfra skulde den vel komme uden fra Materien selv, det Ene-Existerende? Men dette er foreløbig ikke Andet end et i Formen positivt Udtryk for det Negative: den kommer ikke, som Cartesianerne antog, fra Gud, den active Aand; thi Gud er jo kun en Fiction. Forat være Mere, maatte Svaret være begrundet gennem en Analyse af Materiens Begreb, der viste hiin Forbindelses Mulighed; men dette er ikke skeet. I Materiens oprindelige Egenskaber («primære Qualiteter»), saaledes som *Système de la nature* opregner dem: Udstrækning, Delelighed, Bevægelighed, Uigjennemtrængelighed og vis inertia, ligger intet Tilknytningspunkt for Bevægelsen, Intet, der kan gjøre den forklarlig, og idet det udtrykkelig siges, at Bevægelsen paa ethvert Punkt i Naturen kun er tilstede og kun kan blive virkelig som meddelt Bevægelse, saa er hermed sagt, at Bevægelsen ingensteds er paa oprindelig Maade tilstede i Materien, at den altsaa overalt er fremmed for denne, og ikke kan begribes ved dens Natur. Den postulerede uadskillelige Sammenhæng opløses altsaa atter, Materien beholder kun de Bestemmelser tilbage, som den mechaniske Opfattelse tillagde den: den bliver passiv, død, udenfra mechanisk bevæget Materie.

Naar nu ikke engang Bevægelsens physiske Begreb, der i Idealismen kun ved et Postulat sattes i Forbindelse med Aanden, kunde forklares ud fra dette Begreb om Materien, saa vil det allerede forud være givet, at Aandens eiendommelige Bestemmelser ikke ville kunne det, at den Materie, der skulde omfatte hele Tilværelsen, maa lade en Hovedform af Tilværelsen staae som ubegribelig: den Hovedform, hvis Væsensbestemmelser netop oprindeligt ere udelukkede fra dens Begreb.

Dette viser sig, idet Materialismen skal forklare den menneskelige Aands Grundbestemmelse: Bevidstheden. Forat gjøre dette reducerer Materialismen først, paa samme Maade som allerede Sensualismen havde gjort, alle Bevidsthedens Former til Fornemmelse, og idet den saa beraaber sig paa, hvad den kalder en Kjendsgjerning, at Fornemmelsen bevirkes ved Bevægelser i Nervesystemet, der forplantes til Hjernen, og paa lagttagelsen af, at Hjernen er «Sæde» for Fornemmelsen, saa mener den at have ført Beviset for, at et materielt Organ factisk har Evne til at kunne fornemme, overhovedet til at udøve Bevidsthedsacter, og slutter saa, at det maa have den fordi Fornemmelse er en Egenskab ved Materien, enten ved Materien i Almindelighed, der skal kunne have den som «død» eller «levende» Fornemmelse, eller ved bestemte Combinationer af det Materielle. Men, hvilket af disse Alternativer man vælger, saa faaer man ingen Forklaring af Fornemmelsen, men kommer kun til den ved et Postulat. Tage vi det første Alternativ: at Materien som saadan skulde være fornemmende, saa tillægger man den Materie, hvilken man ikke engang kunde hævde Bevægelsen, et Prædicat, der intet Tilknytningspunkt har i Materiens «primære Qualiteter», og ligefrem strider mod det saaledes bestemte Materielles Væsen. Fornemmelsen, i hvilken Organismens Affection activt forvandles, forudsætter et Selv, der fornemmer sig, en activ Subjectivitet, der i sin Fornemmen ligesom fordobler sig paa ideel Maade. Men det Materielle er det i Objectivitetens Form værende Passive, Selvløse, det atomistisk Enkelte,

i hvilket en saadan ideel Fordobbling, en saadan Enhed af Subjectivitet og Objectivitet ikke kan tænkes. For at faae et Tilknytningspunkt for Forestillingen om en saadan Fordobbling og Enhed maatte man ialfald gaae ud over det enkelte Materielle og sætte et Forhold mellem forskellige Dele af Materien. Dette vilde saa føre til det andet Alternativ: at sætte Fornemmelsen som Resultat af Combinationen af Materiens Dele. Men ogsaa denne Udvei afskjarer Materialismen sig selv. «Materien», hvis Navn giver Skinnet af en Enhed, er, strengt taget, kun en Fælledsbetegnelse, altsaa en subjectiv Abstraction, og det Reale, der sammenfattes under dette Fælledsnavn, er de utilblevne og uforanderlige Moleculer, af hvis forskellige Combinationer Naturens Former skulle dannes. Men disse Former i deres tilsyneladende Enhed ere kun Aggregater, Forbindelser af i og for sig selvstændige mindste Dele. Disse Dele kunne, som aggregerede, gjensidig indvirke paa hverandre: meddele hverandre deres meddelte Bevægelse; men Bevægelsens Strøm gaaer fra hver Deel bestandig udefter, al Virksomhed bliver, som Meddelen af Bevægelse, en Virken paa et Andet, et Forhold til et Andet; et Forhold til sig selv, en Reflexion i sig selv i Virksomheden, der skulde svare til hiin Selvfordobbling, bliver udelukket ved Forudsætningerne. Vel tillægger Materialismen Hjernen den Egenskab at kunne «se replier sur lui-même», at kunne iagttage sine egne Forandringer. Men i dette Udtryk skjuler der sig en Tvetydighed. Strængt taget kan der kun forstaaes det derved, at en af Hjernens Moleculer skal kunne indvirke paa en anden, og denne altsaa bestemmes i sin Væren ved hiin, og kun idet man for Aggregatet af selvstændige Moleculer, hvis gjensidige Paavirkning dog aldrig kan blive et Selvhedsforhold, substituerer Heelhedens og den subjective Enheds Begreb, tillister sig Anskuelsen af den organiske Totalitet, og derved ubevidst gaaer ud over Materialismens Grændser, tilveiebringes Skinnet af hiin Mulighed.



End ikke Selvets elementære Form: Fornemmelsen, for-  
 maaer saaledes Materialismen at forklare fordi den til dens  
 Forklaring kun har det, hvis Begreb netop er dannet ved at  
 udelukke Selvets Bestemmelser. Og Forklaringen af denne  
 elementære, allerede i Dyrelivet fremtrædende Form for Selvets  
 Virken vilde dog være den nødvendige, om end i og for sig  
 utilstrækkelige, Betingelse for Forklaringen af de specifik  
 menneskelige Aandsfunctioner: Bevidsthedsfunctionerne. Men  
 naar nu Bevidstheden staaer som en uafviselig Kjendsgjerning,  
 der ikke uden umiddelbar Selvmodsigelse kan benægtes, saa  
 bliver dens Mulighed et uafviseligt Problem, og Umuligheden  
 af at kunne løse det bliver afgjørende for Dommen over Ma-  
 terialismens Princip, der viser sig som utilstrækkeligt og ensi-  
 digt. Og idet det Aandelige, der ikke kan skaffes tilside,  
 staaer som uforklaret, saa fremkalder det uundgaaeligt Inconse-  
 quentser i Systemet, ved hvilke der uvilkaarligt indrømmes  
 det en Gyldighed, uafhængig af det Materielle. Dette viser  
 sig i Système de la nature baade naar det, til Trods for sin  
 sensualistiske Erkjendelseslære, dogmatisk statuerer, hvad  
 der aldrig kan blive Gjenstand for Sandsningen, og benytter  
 Begreber, der ikke kunne være givne ved Erfaringsforholdet til  
 Naturtingene og altsaa vise hen til et Apriorisk; naar det i  
 sin Opfattelse af Historien lader den Aand, der selv ordner  
 sig ind under Naturens Love og Nødvendighedens Magt, have  
 en Perfectibilitet og en fremskridende Udvikling, der trodser  
 Naturens tautologiske Kredsløb, og naae sit Maal gennem en  
 begeistret Frihedskamp; og naar den endelig, paa Mora-  
 lens Gebet, lader uegennyttig Dyd og Humanitet faae en Plads  
 indenfor en Livsanskuelse, hvis Grundpræg, ifølge Principet,  
 kun kunde være den efter sandselig Nydelse stræbende Selv-  
 kjærligheds.

Materialismens Grundbegreb har saaledes viist sig som  
 mangelfuldt og uigjennemførligt. Det overvinder ikke Dualis-  
 men, men skjuler kun over Dualismen, idet det, medens det  
 skal udtrykke Heelheden, i Virkeligheden kun udtrykker det,

der var sat som den dualistiske Modsætnings ene Led. Det andet Modsætningsled er ikke forsonet med dette, saa at det, der bestemmes som det Hele, er blevet indholdsrigere; men det er skudt tilside, bortkastet, og idet det ikke kan tilintetgjøres for Bevidstheden, tiltvinger det sig paany en Plads og gjør Tilværelsen deelt. Materialismen har sin relative Berettigelse saalænge den paaviser det Tomme i de Begreber om det Aandelige, der kun udtrykke Negationer af Naturlige, og saalænge den imod Dualismens Spaltning af Tilværelsen og af Menneskevæsenet hævder Umuligheden af en Forbindelse og en Vexelvirkning mellem det absolut Forskjellige. Dens Berettigelse ophører idet den positivt bestemmer sit Princip, og nu med Fornægtelse af Aanden, det Eneste, der umiddelbart er os vist, sætter Materien, som vi kun kjende paa anden Haand, ved Hjælp af den fornægtede Aands Viden, som det Ene-Værende.

---

Begge den realistiske Udviklingsrækkes Slutningspunkter vise saaledes ud over sig selv til en høiere Tænkningens Form. Erkjendelsesproblemet kræver en dybere Løsning end det fik ved den Hume'ske Skepticisme, og Problemet om Tilværelsens Princip, som Materialismen besvarede ensidigt, kræver en Løsning, der idet den forsoner Dualismen, anerkjender Aandens og Naturens væsentlige Eiendommelighed. Men trods sine Mangler bevarer Realismen en blivende Sandhed ved sit Erfaringsprincip, hvis omfattende Betydning ovenfor (S. 34 f.) er bleven udviklet, og ved sin energiske Hævdelse af Naturens Væsentlighed.

---

## Tredie Kapitel.

---

### Den idealistiske Udviklingsrække.

---

#### I. Den dogmatiske Idealisme.

##### I. Descartes.

René Descartes blev født 1596 i La Haye i Touraine. En Deel af sin Barndom tilbragte han i det fanatisk-katholske Bretagne, fra 1604—1612 besøgte han Jesuiternes Opdragelsesanstalt i La Flèche, og levede derefter en Tid i Paris, først ivrig deeltagende i alle den adelige Ungdoms Sysler, siden i fuldkommen Tilbagetrukkenhed, væsentlig beskæftiget med Studiet af Mathematiken, den eneste Videnskab, der tilfredsstillede ham ved sin Evidents. Fra sit 21de til sit 25de Aar var Descartes i fremmed Krigstjeneste, først under Moritz af Nassau, siden under Maximilian af Bayern, Tilly og Boucquoi. Hans Øiemed hermed var dog ikke at uddanne sig som Soldat, men at erhverve sig Menneskekundskab, at gøre sig bekendt med de fremmede Nationers Eiendommelighed, at befrie sig fra Fordomme og at klare sit Blik. Efterat have forladt Krigstjenesten fortsatte han i flere Aar sit Reiseliv og lærte næsten hele det civiliserede Europa at kjende. Bestandig beskæftigede han sig med den Opgave: ved Sammensmeltningen af Logikens og Matematikens Methode at finde en ny «Deductionens» Methode, ved hvilken der kunde skaffes de enkelte Videnskaber og Philosophien den samme Sikkerhed som Mathematiken havde. For uforstyrret at kunne arbejde paa denne Opgave, hvis Løsning han længe forsøgte forgjæves, valgte han at leve som Privatmand og i Udlandet. I 20 Aar, fra 1629 til 1649, opholdt han sig paa forskjellige Steder i Holland, hvor hans Hovedværker ere udgivne. De skaffede ham et stort Navn, men gjorde ham til Gjenstand for fanatiske Angreb fra ka-

tholske, og endnu mere fra protestantiske Theologer, der beskyldte ham for Atheisme o. desl. Paa Opfordring af Dronning Christina af Sverig reiste Descartes 1649 til Stockholm, for at stifte et Videnskabernes Akademie og give Dronningen Undervisning i Philosophien; men allerede i Begyndelsen af næste Aar bukkede han under for Klimaets Barskhed. — Af Descartes's Skrifter omtale vi, ifølge dette Skrifts Øiemed, kun de philosophiske, og berøre kun, at han paa Mathematikens Gebet har skabt en ny Videnskab: den analytiske Geometrie, at han har beriget Physiken med betydelige Opdagelser, og at han var udmærket som Anatom. Af hans philosophiske Skrifter udkom det første: *Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, 1637. Fire Aar efter udkom hans *Meditationes de prima philosophia*, det Værk, han selv satte høiest, og det blev 1647 udgivet paa Fransk med Tillæg og Rettelser. 1644 udkom hans *principia philosophiæ*, deelt i 4 Afdelinger, af hvilke den første handler om Principerne for Erkjendelsen, den anden om Principerne for de materielle Ting, den tredie om den synlige Verden, den fjerde om Jorden. Et Par Aar senere skrev Descartes for Prindsesse Elisabeth af Pfalz *Afhandlingen des passions de l'âme*, der blev udgivet 1649. Efter hans Død udkom 1664 hans *traité de l'homme*, og 1701 to, vistnok fra hans tidligere Tid hidrørende, Arbejder: *Regulæ ad directionem ingenii*, og: *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (i latinsk Oversættelse). Af Descartes's efter hans Død offentliggjorte Breve have mange Betydning for hans Philosophie. — Descartes's Skrifter bleve 1663 i Rom satte paa *Index librorum prohibitorum*. Allerede tidligere, 1656, havde Synoden i Dortrecht befalet, at hans Anskuelser hverken maatte omtales i Skrifter eller Disputationer, og Delfter-Beslutningerne af 1657 havde nægtet hans Tilhængere Adgang til geistlige Embeder. Panser-Universitetet forbød 1671 at hans Lære maatte foredrages. Disse clericale Forsigtighedsregler have dog ikke forhindret, at Descartes's Philosophie hurtigt udbredte sig langt

ud over hans Fædrelands Grændser, og at den grundlagde en ny selvstændig Tankeudvikling. —

---

Descartes stemmer overens med Bacon i den fuldstændige Løsrivelse fra Traditionen, i Bestræbelsen for at finde en sikker Methode, og i Retningen mod Virkeligheden, fra hvilken Tanken skal hente et Sandhedsindhold. Men Bacons Methode bliver Inductionens, der gaaer ud fra det enkelte Givne, Descartes's Deductionens, der, fra det første i Selvet vundne sikke Udgangspunkt, med mathematisk Stringents vil naae til Tankens øvrige Indhold. Og Bacons Tanke søger udad mod den Virkelighed, der er given i Naturen med dens uforanderlige Love; han er mistroisk mod Aandens Reflexion over sig selv fordi den her paa een Gang skal være reflekterende og beherske sin Reflexion; han frygter for at den, «ligesom Ædderkoppen, skal udspinde Traade af sig selv, beundringsværdige ved deres Kunst, men ikke brugelige til Noget». Hos Descartes derimod søger Aanden indad mod den Virkelighed, den finder i sig selv som den tænkende Selvbevidstbed, den for sig præsentere Tanke. I sig selv søger den Sandhedens Kilde; den bliver derfor nærværende i sit Tankeindhold, og hævder sig Afgjørelsesretten over hvad der skal være Sandhed.

Til hint Udgangspunkt lader Descartes Tanken naae tilbage idet den gennem Tvivlen om Alt («de omnibus dubitandum est») udsondrer Alt fra sig hvad der ikke er selve dens Væsen, hvori den ikke umiddelbart gjenkjender sig selv og har en urokkelig Vished. Tvivlen naaer ikke blot til vore Sanders Udsagn om det Ydres, det Materielles, Existents, vort eget Legemes Existents deri indbefattet, men ogsaa til vor Fornufts Udsagn, til Indholdet af de Videnskaber, der beskæftige sig med det Materielles almindelige Bestemmelser: Udstrækning, Størrelse, Tal o. s. v., ja selv til de simpleste matematiske Sætninger, og, med eet Ord, til alt Tankens concrete Indhold, idet jeg altid kan forestille mig, at et almægtigt Væsen har

indrettet min Fornuft saaledes, at jeg bestandig skuffes ved dens Brug. Men idet Tvivlen saaledes udsondrer alt dette Bevidstheds-Indhold, bliver der Eet tilbage, som den ikke kan naae, og det er selve det, at jeg tvivler. Men Tvivlens Virksomhed er en Tankens Virksomhed, og idet Tanken ved Tvivlen synes at berøve sig Alt, finder den sig selv, og Jeget, der sættes som synonymt med Tanken (Bevidstheden) og udelukker alt Andet fra sit Væsen, finder i sig som tænkende Væren og Vished. Sætningen: *de omnibus dubitandum est*, fører til Sætningen: *cogito, ergo sum* : jeg tænker og som tænkende er jeg. Her er Erkjendelsens uomstødelige Udgangspunkt; her falde Tænken og Væren sammen: det tænkende Jegs Viden om sig er umiddelbar Vished om Væren, men en Vished, der endnu ikke naaer ud over Jeget, bestemt som en *res cogitans*, som «et Væsen, der tvivler, tænker og vil, der har Forestillinger og Fornemmelser».

Paa dette Punkt, hvor den første Vished er vunden, reiser sig saa det Spørgsmaal, hvorledes denne Jegets første abstracte Vished om sig selv kan udfyldes og blive til en Viden, og navnlig til en Erkjendelse af det Ydre, som Jeget i Tvivlen udelukkede fra sig. Descartes gaaer, idet han først statuerer, at enhver Viden, der skal have Gyldighed, maa have samme Vished, samme Klarhed og Tydelighed som Udgangspunktet, den Vei, at han søger, hvad der som et medfødt Forraad af Ideer findes i vor Tanke, og for at naae ud over den Kløft, Jeget har sat mellem sig og det Ydre, gennem Gudsbegrebet skaffer sig en Garantie for en Erkjendelse af dette. Vi finde, idet vi ransage vor Bevidsthed, ved Siden af de Forestillinger, der vise sig for os som fremkaldte udenfra, og af dem, vi selv vilkaarlig danne, andre Forestillinger, der have Præget af at være medfødte, f. Ex. Forestillingen om Tingen, om Sandheden, om Tænkningen, som vi øse af vort eget Væsen. Men blandt disse medfødte Ideer er ogsaa Ideen om en Gud, om et uendeligt og alfuldkomment Væsen: en Idee, der let viser sig at være Udtryk for et virkeligt Existerende. Idet nemlig

denne, en uendelig Realitet udtrykkende, Idee er tilstede i et endeligt Væsens Tanke, saa følger med Nødvendighed, at den ikke kan være et Product af denne, eftersom Virkningen ikke kan have større Realitet end Aarsagen, men at den maa have sin Oprindelse fra et uendeligt, actuelt eksisterende Væsen. Det er urigtigt at opfatte Begrebet om det Uendelige som blot udtrykkende en Abstraction fra det Endelige, en Negation af dette; det er tværtimod et rent positivt Begreb, der indeslutter en høiere Realitet end Forestillingen om det Endelige, og er Forudsætningen for denne, da jeg kun begriber Noget som endeligt og begrændset ved Tanken om Uendeligheden. — Et Beviis for Guds Existents ligger ogsaa deri, at jeg er mig bevidst som endelig, som ikke værende ved mig selv; thi min Tilværelse viser da tilbage til et første Ophav; Forestillingen om dette, det Guddommelige, er ligesaa oprindelig i mig som min Bevidsthed om mig selv. Den er som et «Fabrikmærke», Gud har sat paa sit Værk og som maaskee ikke er et Forskjelligt fra selve Værket. Idet nemlig Gud har skabt os, er det troligt, at vi ere skabte i Lighed med vor Aarsag, og at Ligheden med Gud, i hvilken Gudsiden indesluttet, erkjendes af mig ved den samme Tanke, ved hvilken jeg erkjender mig selv. — I selve Ideen om Gud som det uendelige og absolut fuldkomne Væsen kunne vi endelig umiddelbart finde Vissheden om Guds Tilværelse, thi den følger med samme Nødvendighed af hans Begreb som det af Trianglens Natur følger, at dens Vinkler tilsammen ere  $= 2 R$ . Guds Væsen og hans Existents ere uadskillelige: ipse suum esse est. Det bliver egentlig ikke os, der føre et Beviis for Guds Tilværelse, men Gud, der beviser sin Tilværelse for os. — Idet saaledes Guds Existents som det uendelige, almægtige, alfuldkomne Væsen er beviist, udhæver Descartes blandt hans Fuldkommenheder Sanddruheden, der maa tilkomme Gud, da det Modsatte vilde udtrykke en Mangel i Forstand eller Villie, og i Guds Sanddruhed søger han nu atter, ved en ubevidst Cirkelslutning, Garantien for vor klare og tydelige Erkjendelses Sandhed.

Oprindelig var Evidentsen Sandhedens Kriterium; den var Tankens Selvbekræftelse, dens umiddelbare Vished om sig i sit Indhold. Men idet den tvivlende Tanke opfattes som en endelig, ufuldkommen Tanke, maa selve dens klare og tydelige Erkjendelse garanteres, og den garanteres da ved Guds Tilværelse, der netop fik sin Vished ved Klarheden og Tydeligheden, med hvilken den tænktes. Kilden til vore Vildfarelser søges nu deri, at vor Villie har et større Omfang end vor Erkjendelse, og at den fører os til at fælde en Dom ogsaa der, hvor Indsigten kun er ufuldkommen.

Ved Hjælp af den Garantie, der er funden i Guds Sanddruhed, faae nu vore Forestillinger om det Ydre, Materielle, der før vare gjorte tvivlsomme, indenfor visse Grændser atter Vished. Vi erkjende klart og tydeligt, at vor Sandseevnes Affectioner forudsætte en ydre og legemlig Gjenstand, og vi slutte derfor med Sikkerhed til det Materielles virkelige Existens. Dette Materielles objective Væsen skal Tanken, ikke Sandsningen, dømme om. Af de Bestemmelser, vi pleie at tillægge det Materielle, maae vi udsondre dem, som vi kun tillægge det ved en Forvexling af det sandselige Indtryk og den ydre Existens, som Bestemmelserne af Farve, Tone, Smag, Lugt, Haardhed, Tyngde o. desl., der ere ligesaa subjective som Følelsen af Lyst og Smerte. Hvad vi klart og tydeligt erkjende som objectiv Bestemmelse ved det Materielle, er den Bestemmelse, Tanken udsiger om den, idet den opfatter den som sin Modsætning: Udstrækningen, Udtrykket for den udenfor Tanken satte abstracte Quantitet. Det Udstraktes Særkjende bliver, i Modsætning til Tænkningens Activitet, at være det rent Passive, og dets Modificationer indskrænkes til dem, der fremkomme ved Delelighed, Modtagelighed for Form og Bevægelighed. Bevægelsens Virkelighed kan ikke udledes af den passive Udstrækning; Descartes maa søge den i Materiens Ophav, i Gud, der oprindelig har fremkaldt Bevægelsen, og ifølge sin Uforanderlighed bestandig lader det samme Quantum af Bevægelse vedligeholdes i Universet. Al Bevægelse



bliver her den ved Tryk og Stød fra Legeme til Legeme meddelte Bevægelse. Paa Grundlag af disse Bestemmelser af det Materielle bygger nu Descartes, med consequent Udelukkelse af Øiemedsaarsagerne til Fordeel for de virkende Aarsager, en mechanisk Physik, i hvilken Alt forklares ved den meddelte Bevægelses Love i deres Anvendelse paa det ved Størrelse og Figur Bestemte, og ved disse Loves Hjælp finder han i sin Hypothese om Materiens af Gud oprindelig sondrede ensartede Deles dobbelte Bevægelse: hver enkelt Deel om sig selv, eller flere i en Hvirvel om et Centrum, og om den nye Deling i uensartede Elementer, der opstaaer ved de første Deles Gnidning mod hverandre, en Forklaring for Naturlivværelsens Phænomener i det Store og det Enkelte. De Restrictioner, der til Slutningen gjøres til Fordeel for Kirkens Autoritet, ere kun en formel Tribut, Descartes yder til den Kirke, i hvis Skjød han er opdragen, i hvis ydre Skikke han endnu deeltager, endog ved en Valfart til Loretto, med hvilken han saa vidt muligt undgaaer Conflict; men fra hvilken hans Tanke har frigjort sig, der selvstændig stræber efter en af selve Menneskeaaandens Væsen udfoldet Sandhed.

Idet Materien erkjendes klart og tydeligt som det fra Aanden sondrede, realt Existerende, og idet samtidig Aanden klart og tydeligt erkjendes som det, der i sin Bestemthed som Tænken ikke indeslutter Forestillingen om det Legemlige, men udelukker dette fra sit Væsen, saa staaer det Udstrakte og det Tænkende ligeoverfor hinanden med selvstændig Existents. De bestemmes derfor i denne gjensidige Uafhængighed som den udstrakte og den tænkende Substants, idet Substanten betegner «en Ting, der existerer saaledes, at den til sin Existents ikke behøver noget Andet». I stræng Forstand kan dog denne Definition af Substanten kun gjælde om een Substants: den guddommelige Substants; de to hinanden modsatte Substantser ere vel indbyrdes uafhængige, men behove Guds Medvirkning til at existere, og de blive da Substantser i den Forstand, at de, for at existere, ikke behove noget Andet end

Gud. Gud bliver opfattet som frembringende dem begge, men som kun beslægtet med den tænkende Substant, som reent Aand uden saadanne Bevidsthedsformer (modi cogitandi), der, som Sandsningen, vise hen paa en Forbindelse med et Legeme. Det Legemliges Egenskab: Delelighed, er en Ufuldkommenhed, der gjør det uskikket til at være Bestemmelse ved det Guddommelige.

I Gud, Substantsernes Ophav, søges nu ogsaa Forklaringen af den Forening mellem Sjæl og Legeme, som Erfaringskjendsgjæringer nøde os til at anerkjende i Mennesket. Saadanne Kjendsgjæringer som Fornemmelser og Sandsninger, der kun synes at kunne forklares ved Sjælens Paavirkning af et Materielt, eller som de vilkaarlige Bevægelser af vor Organisme, der vise os den som bestemt ved Sjælen, garantere os en real Forbindelse. Men efter Begrebet have vort Legeme og vor Sjæl Intet med hinanden at skaffe. Legemet er en mekanisk bevæget Maskine, ikke væsentlig forskjellig fra dem, Menneskene danne, om end mere kunstig og mere sammensat. Det kan betegnes som et af Gud dannet Automat, idet det, efter engang at være sat i Bevægelse, vedbliver at bevæge sig selv, men kun efter mekaniske Love, og uden at være i Besiddelse af eiendommelige Livskræfter, eller af Evnen til at udøve nogen psychisk Function. Alle Tænkningens og Bevidsthedens Former, deri indbefattet Fornemmelsen, tilkommer Sjælen, fra hvis Væsen Udstrækning og Bevægelse ere udelukkede. Hvor vi kun have et Legeme, som hos Dyrene, hos hvilke vi, da de ikke tænke, ikke kunne antage en Sjæl, der have vi kun en Materie, og det er kun tilsyneladende, at der hos dem finder en Fornemmen Sted. Slaaer man et Dyr saaledes, at det skriger, saa er Skriget ikke Udtryk for en Fornemmelse, men Dyret skriger, ligesom Strængen toner naar den anslaaes, ved en rent mekanisk Virkning.

Sjælens og Legemets Forbindelse i Mennesket, der ikke kunde forklares ved de kun uensartede Substanters Natur, maa Descartes da sætte som virkeliggjort ved den guddommelige

Almagt, der ligesom med Vold bringer det Uensartede sammen. Men Forbindelsen kan dog, netop fordi den er en Forbindelse af det Modstridende, kun blive en S sammensætning, og den bliver ubegribelig for Tanken.

I den Forbindelse, i hvilken Sjæl og Legeme ere bragte med hinanden, skulle de *directe*, ved en *influxus physicus*, kunne indvirke paa hinanden, saa at Legemets Affectioner bevirke tilsvarende Tilstande i Sjælen, Sjælens Villiesacter tilsvarende Bevægelser i Legemet. Legemets Affectioner forestiller Descartes sig, ved Hjælp af Nerverne og af Livsaandernes, et fint ætherisk, af Blodet udsondret Fluidums, Strømninger, forplantede til en lille Hjernedeel: Koglekjertlen (*glandula pinealis*), som han lader være Sjælens særegne «Sæde», og som skal egne sig dertil som den eneste enkelte Hjernedeel, altsaa som den eneste, der kan samle Sandseindtrykkene til et enkelt Billede, og fra dette Sæde, i hvilket Sjælen opfatter den meddelte Bevægelse, skal den atter, ved gjennem en Paavirkning af Kjertlen at bestemme Livsaandernes Bevægelsesretning, bestemme Bevægelsen i de legemlige Organer. Ved Sjælens Iboen i Legemet komme saaledes nye Bevægelser til i Organismen, men de frembringes mekanisk som de Bevægelser, der have deres Kilde i Legemet selv.

Ved denne Lære om Substantsernes Forbindelse og Vexelvirkning i Mennesket har Descartes dog ikke kunnet undgaae at komme i Modsigelse med sine fundamentale Bestemmelser. I Substantens Begreb ligger det, at den er selvstændig og uafhængig, altsaa fuldstændig ved sig selv («*substantiæ nequeunt esse non completæ*»); men idet de to Substantser i Mennesket skulle sammensættes til en Enhed, maae de opgive deres Selvstændighed, og blive i dette Forhold «*substantiæ incompletæ*». Det Sjæleliges Væsen var bestemt ved Tanken alene, med Udelukkelse af Udstrækningen. Men idet den som forbunden med Legemet skal træde i Berøring med det Materielle, faaer den en Plads i Rummet, et ved Rum bestemt «Sæde», og Udstrækningens Bestemmelse und-

gaaes ikke fordi man reducerer dette Rum til et Minimum. Ligesom Udstrækningen er Bevægelsen det Materielles Egen- skab og udelukket fra Sjælen. Men idet denne er forenet med Legemet, skal den forestilles som paavirket ved Legemets Bevægelser, og som selv bestemmende en Bevægelse, hvad der, efter Descartes Physiks Grundbestemmelser, vilde forudsætte, at den selv var legemlig og bevæget («corpus non movetur nisi corpore contiguo moto»). Endelig skal Legemet, hvis Væsen det er at være deleligt i det Uendelige, i Foreningen med den udelelige Sjæl være «i en vis Forstand udeleligt» som Organisme, — en Tanke, Descartes dog ikke gennemfører.

---

Ved Descartes's Philosophie er, ligesom ved Bacons, en ny og selvstændig Hovedform af Philosophien begrundet. Hos ham søger Tanken, med Bevidstheden om, at en heel ny Begyndelse skal gjøres, at alle givne, uprøvede Forudsætninger skulle bortkastes, tilbage til Selvbevidstheden som Erkjendelsens Kilde. Jeget, hvis Væsen er Tænken, vil være præsent i sin Tænkning, det vil i selve Tankens Evidents, i Erkjendelsens Klarhed og Tydelighed, søge Kriteriet paa Sandheden. Og fra det første sikke Punkt, der vindes, vil den udlede hele Indholdet ved en sikker Methode, der paa ethvert Punkt bevarer Evidentsen gennem Stringentsen i Tanketilknytningen. Den vil fra Visheden om Selvets Væren som tænkende naae til en Erkjendelse af Virkeligheden, af det væsentlige Værende i dets Nødvendighed, og idet den stiller sig denne Opgave lader den Tanken, der har fundet sig selv i Selvbevidstheden, umiddelbart — thi Omveien gennem Gud er kun en Omvei gennem den uendelige Tanke og gennem det ved selve vor Tanke Garanterede — vende sig mod det Værende uden kritisk Prøvelse af Tankens Forhold til den objective Væren. Tankens Magt til Erkjendelsen af denne forudsættes dogmatisk.

I Gjennemførelsen af Descartes Princip viser der sig snart en Mangel. Hans Methode sammenknytter kun et givet

Indhold, men kan ikke udfolde et Indhold fra det abstracte Udgangspunkt: Jeget som *res cogitans*. Ved en Analyse af Jeget som tænkende kan der ialfald naaes til Begreber, der udtrykke Tækningssubjectet og Tækningsacten, forsaavidt den har Subjectet selv til Gjenstand, og til rent formelle logiske Sætninger. For at naae ud over Jeget maa Descartes deels empirisk optage Forestillinger, der som Gudsforestillingen kun ved et Postulat sættes som medfødte for Jeget, deels tillægge det blot tænkende Jeg Bestemmelser som Sandsning og Fornemmelser, der blive ubegribelige ud fra hans dualistiske Forudsætninger. Først idet han ved Hjælp heraf naaer ud over den Kløft, der adskiller Jeget fra Naturen, faaer hans Tanke et concret Indhold, og den dvæler nu med Forkjærlighed ved dette Naturlige, der dog, ved at være udelukket fra Jeget og fra det Guddommelige, er sat som et Lavere. Men den Tiltrækningskraft, Naturen udøver over Descartes's Tanke, viser hen til et Alment i den nyere Tids Retning, der ogsaa gjør sig gjældende i Idealismen.

Den paaviste Mangel hos Descartes staaer i noie Forbindelse med en anden Hovedmangel hos ham: den dualistiske Sondring, der fra Begyndelsen af sættes i hans System, og som aldrig ophæves. Thi vel tales der om Modsætningernes Forening i Mennesket, men Foreningen bliver kun det absolut Uensartedes ubegribelige Sammensætning ved en Almagts Act, der undrager sig Tanken; og vel sættes Gud som det fælleds Ophav til det Tænkende og det Udstrakte, men Materiens Udspring fra den som reen Aand bestemte Gud bliver det Ubegribelige, og Dualismen bliver derfor bestaaende trods Forestillingen om det fælleds Ophav. Og idet den guddommelige Substants, der udelukker Materien fra sit Væsen og som skabende staaer udenfor den, ogsaa adskilles i Væren fra de endelige Aander, der ere dens Skabninger, bliver den i sin Uendelighed et Tredie ved Siden af det Tænkende og det Udstrakte, der ogsaa tilegner sig Substantsens Navn og bringer en Tvetydighed

ind i dens Begreb, og der bliver en ny Dualisme mellem Gud og den skabte Tilværelse.

I den dualistiske Opfattelse af det, der i Menneskevæsenet skal forenes til Enhed, og i Forestillingen om endelige Substanters Bestaaen ved Siden af den uendelige og efter Begrebet eneste Substants ligge de Modsigelser, der blive Incitamenten for den dogmatiske Idealismes videre Udvikling. Modsigelsen i de absolut modsatte endelige Substanters ideale og reale Forbindelse og gjensidige Indvirkning fører, idet den dualistiske Opfattelse bibeholdes, i Descartes's Skole, hos Geulincx og Malebranche, til at søge en anden Forklaring af Overensstemmelsen mellem de psychiske og de organiske Processer, en Forklaring, der gør Gud til den virkende Aarsag, Legeme og Sjæl kun til Anledninger (*causæ occasionales*) for den guddommelige Virksomhed. Og Modsigelsen i, at endelige Substantser skulde have en Bestaaen ved Siden af den uendelige, bringer Spinoza til, ved consequent at gennemføre Tanken om den uendelige Substants, at lade de endelige Substantser forsvinde i den som dens Attribute, og deres udvortes Modsætning blive en indre Different i det uendelige Ene, der omfatter al Tilværelse.

---

## 2. Occasionalismen (de la Forge, Geulincx, Malebranche).

Den occasionalistiske Consequents af Descartes's Opfattelse af Forholdet mellem de to endelige Substantser er først dragen af Louis de la Forge i hans *traité de l'esprit humain* (1661). Deraf, at Aandens Væsen er Tanke, Bevidsthed, slutter han, at de Fornemmelser og Forestillinger, der uvilkaarlig opstaae i Aanden ifølge dens Forhold til Legemet, ikke kunne have deres Ophav fra Aanden selv, da den saa maatte være sig dette bevidst. Men som Modificationer i en Aand kunne de ikke heller komme fra det Legemlige, der er absolut forskjelligt fra Aanden. De maae da komme fra Gud, der er Aand, og Legemets Bevægelser blive ikke Aarsag til Fornemmelserne og

Tankerne, men kun Betingelse, *conditio sine qua non* for dem, ligesom Aandens Villie kun bliver Betingelse for Bevægelsen i Organerne. En lignende Consequents har Tydskeren Clauberg draget, og navnlig accentueret den forsaavidt Legemet som det Lavere skal indvirke paa Sjælen som det Høiere.

---

I en mere udført Form og med større Virkning er den occasionalistiske Lære udviklet af Arnold Geulincx (1625—1669. Skrifter: *Logica* 1662, *Ἠθικά σεαυτὸν* sive *Ethica* 1665, *Metaphysica* 1691, *Physica*, 1698.). Descartes havde, forat støtte sin Lære om et directe Vexelvirkningsforhold mellem Sjæl og Legeme, beraabt sig paa Erfaringen, der skulde vise, at visse legemlige Tilstande vare Virkninger af visse aandelige Aarsager og omvendt. Men mod denne Paaberaabelse af en Erfaring gjorde Geulincx Indsigelse; han urgerede, at man ved den forvexlede hvad der var Kjendsgjerning med hvad der kun var en Fortolkning af Kjendsgjærningerne. Erfaringskjendsgjærning var kun, at hine Tilstande ledsagede hinanden, eller umiddelbart fulgte paa hinanden. Derimod siger Erfaringen ikke og kan ikke sige, at de ere Aarsager til hinanden; dette er netop kun en Fortolkning af det Erfarede, og tilmed en uberettiget Fortolkning. Den viser sig som uberettiget saasnart man fastholder Grundbegreberne, og Forholdet sees da i et andet Lys. Dette indses let ved en nærmere Betragtning af de paaberaabte Kjendsgjærninger. Naar f. Ex. en Bevægelse af en Arm eller Fod foregaaer i Tidssammenhæng med en Villiesbeslutning, saa er en Aarsagssammenhæng mig ikke blot ikke bevidst, men den er mig aldeles uforklarlig. Villien er en Virksomhed, der opstaaer og foregaaer alene i Sjælen, Bevægelsen er en materiel Forandring, der maa have materielle Aarsager; den er altsaa en Proces af en heel anden Art, og det er ikke muligt at sige, hvorledes den sjælelige Proces, der ingen Bestemmelse har af Materie og Bevægelse, skal kunne gaae over i den legemlige. Det er ligesaa umuligt at for-

staae, hvorledes jeg ved min Villie skulde kunne sætte min Arm eller min Fod i Bevægelse, som hvorledes jeg ved min blotte Villie, uden mechaniske Aarsager, skulde kunne bevæge et fremmed Legeme. Thi om ogsaa min Sjæl staaer i et andet Forhold til mit eget Legeme end til andre Legemer, saa kan Forholdet dog ikke være det, at den berører det, eller paa mechanisk Maade støder og trykker det, og derved bevæger det. Hvis virkelig jeg, d. v. s. min Sjæl, var Ophav til den legemlige Bevægelse, saa maatte jeg, da min Sjæls Væsen er Tanke, Viden, være vidende om, ikke blot at, men hvorledes Virkningen blev frembragt, men dette er, som bekjendt, ikke Tilfældet. Paa ganske tilsvarende Maade forholder det sig med den modsatte Række af Data, de legemlige Aarsager, der skulle være Aarsager til sjælelige Tilstande. Der er ingen Vanskelighed ved at forstaae, at de ydre Gjenstande gennem Bevægelsen indvirke paa vore Sandseorganer, og at Indvirkningen paa disse ved Hjælp af Nerverne forplante sig gennem Legemet ind til Hjernen: vi ere her bestandig paa det Legemliges Omraade. Men vi kunne paa ingen Maade forstaae, hvorledes den meddelte Bevægelse, fordi den forplantes til Hjernen, derfor skulde kunne fortsættes ind i Sjælen. Her ophører al begribelig Sammenhæng; der aabner sig ligesom en Afgrund mellem det Uensartede. Forestillingen, baade som Enkeltforestilling og som Almeenforestilling, viser sig som noget ganske Andet end Indtrykkene paa Sandseorganerne og Bevægelserne, ligesom det fornemmende Væsen er et ganske Andet end de legemlige Organer. Men naar saaledes Sjælens og Legemets Tilstande ikke kunne være Aarsager til hinanden eller Virkninger af hinanden, og der dog er en factisk Sammenhæng imellem dem, saa maa Grunden til denne søges udenfor Modsætningerne, i den guddommelige Aarsag til Sjælen og Legemet, der har sammenføiet dem i vort Væsen, og som bestandig opholder dem. Gud har sat de to, i og for sig aldeles forskellige Bestanddele af vort Væsen i et saadant Forhold, at mit Legeme bevæger sig naar jeg vil, og, omvendt,



min Sjæl fornemmer, naar mit Legeme paavirkes, uden at der dog mellem dem finder nogensomhelst directe Causalsammenhæng Sted. Hvad der foregaaer i Legemet eller i Sjælen bliver kun en Anledning for Gud til at bevirke et Tilsvarende paa den modsatte Side; kun Gud er i dette Forhold virkende Aarsag, *causa efficiens*; det er ham, der paa en ubegribelig Maade, ved et i hvert Øieblik fortsat Under, holder Legeme og Sjæl, ligesom to Maskiner, i Overensstemmelse med hinanden. Legeme og Sjæl ere kun Anledningsaarsager, *causæ occasionales*.

Ikke blot ved denne Consequents af Descartes's Grundbestemmelser fjerner Geulincx sig fra ham; men ogsaa paa andre Punkter, og han nærmer sig her saaledes til Spinoza, at kun den religiøse Forestillings Forudsætninger holde ham tilbage fra at naae dennes Standpunkt. Idet han strængt fastholder Begrebet om det Uendelige, kommer han til den Sætning, at det Endelige maa tænkes i og ved Ideen om Gud, ved hvis Begrændning af sine Fuldkommenheder det er blevet til. Gud begrændses ikke af det Endelige, thi al den Fuldkommenhed, dette indeholder i sig, besidder Gud paa den samme eller paa en fortrinligere Maade (formaliter eller eminenter). Den menneskelige Aand bliver en modus af den guddommelige Tanke (*mens*), altsaa af Gud selv; den tænker som reen Tanke ikke i Hjernen, men i Gud. I ham have Aanderne deres Forening, og seete fra dette Synspunkt ere de ikke Skabninger. De ere afhængige af Gud i al deres Væren, Tænken og Villen. Udstrækningen vil Geulincx ikke gjøre til Prædicat ved Gud af den Grund, at den er en *res bruta*, *omni destituta cogitatione*, derimod ikke fordi den skulde være delelig, da den, som uendelig, er udelelig i stræng Forstand. Men Udstrækningen skal dog være eminenter, i en høiere Form, i Aanden, fra hvilken den, som rent passiv, maa faae sin Bevægelse. Idet Udstrækningen er udelelig, bliver det, vi kalde enkelte Legemer, kun Modificationer af Udstrækningen (*Materia*). Denne bliver en *res singularis*, og der bliver egentlig

kun to Substantser: en skabende, Gud og en skabt, «Legemverdenen», ellers gives der kun Tilværelsesmodi. Skabelsen sætter Geulincx som et Ubegribeligt, ligesom Overensstemmelsen mellem de uensartede, i os forbundne Substantseres Tilstande, og til det Ubegribeliges Gebet maa han ogsaa henregne Forholdet mellem Guds Godhed, der fordrer den sædelige Orden og afskyer al Synd, og Guds Magt, der, som bevirkende Tilværelsen, bevirker Alt, ogsaa den syndige Handling, samt den Frihed og Selvstændighed, han i directe Modsigelse med sin Lære om Menneskets absolute Afhængighed af Gud dog søger at hævde Individet, for ikke at gjøre Gud til Syndens Ophav.

---

Hos Nicolas Malebranche (1638—1715. Skrifter: de la recherche de la vérité, 1675; Conversations métaphysiques et chrétiennes 1677; Traité de la nature et de la grâce, 1680; Traité de morale, 1684; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, 1688; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, 1708) bliver den occasionalistiske Theorie endnu yderligere udviklet. Han naaer videre, idet han dels skærper Modsætningen mellem Aand og Legeme saaledes, at end ikke Tanken om Legemet kan fremgaae af Menneske-Aanden, da denne som Materiens absolute Modsætning end ikke paa ideal Maade kan have Materien i sig, og dels bestemmer Forholdet mellem det Uendelige og det Endelige saaledes, at dette sidste som et Skabt slet intet Virksomhedsprincip faaer i sig, og at den endelige Aand, som enkelt, ingen almindelig Erkjendelse kan udvikle af sig. Af disse Bestemmelser følger nemlig for det Første, at end ikke Legemet i Forhold til Legemet, eller den skabte Aand i Forhold til Aanden kan være virkende Aarsag, men kun kan blive Anledningsaarsag medens Gud overalt er det ene Virkende i Aanden og Naturen. Legemet kan ikke engang modificere Bevægelsens Retning, medens der dog indrømmes Aanden, at kunne paavirke Attraaens. — For det Andet følger deraf, at

vi, da vor Aand er Materien absolut modsat, og det Materielle er absolut dunkelt for os, maae anskue Tingene i Gud, af hvis uendelige Væren alt det Værendes Ideer  $\circ$ : dets Væsen saaledes som Gud anskuer det, kun ere Begrændsninger. Vi skue Tingenes Ideer i Gud, og til disse knytter Gud for os sandseelige Fornemmelser, der ikke findes i ham, idet han lader det Materielle blive Anledningsaarsag. — Endelig følger deraf, at vi i Gud maae vinde den almindelige (universelle og almeengyldige) Erkjendelse, der er Forudsætning for Erkjendelsen af det Enkelte og Endelige, og hvilken vi som enkelte ikke kunne søge i os selv. Gud bliver den almene Fornuft (la raison universelle) og Aandernes Rum. Han er Principet i al vor Erkjendelse og i al vor Villen. Dennes sidste almindelige Maal er ufravigeligt fastsat. Gud selv er dette Maal, og han vækker selv bestandig i det Skabte Driften til sig som en naturlig Drift til det almindelige Gode  $\circ$ : Lyksaligheden, der kun er fuldstændig i Gud. «Alle Væsener, endog Djævelen, elske Gud».

I Gud er den materielle Natur som idealiseret: Udstrækningens Idee er i Gud. I sine sidste Skrifter nærmer Malebranche sig til, ogsaa at sætte den reale Udstrækning efter dens Fuldkommenhed i Gud. Herved nærmer han sig til Spinozas Opfattelse af den guddommelige Substants som i sin Uendelighed omfattende Tanke og Udstrækning. Og Spinozas Opfattelse af de endelige Aanders Forhold til Gud berører han, idet han udtaler, at de Ideer, Gud har om Skabningerne, og blandt hvilke der ogsaa findes Ideer om vore Sjæle, ere selve Guds Væsen. Heraf vilde det consequent følge, at Gud, som den uendelige Fornuft, omfattede de endelige tænkende Aander som sine modi. Men paa dette Punkt, som ved Bestemmelsen af Udstrækningens Forhold til Gud, forhindre Malebranches religiøse Forestillinger ham i at drage de sidste Consequentser. De endelige, skabte Aander skulle beholde en Bestaaen som endelige, og kun faae hiin mystiske Berøring med det Guddommelige i deres Erkjendelse, og Materien skal blive til ved

en ubegribelig Skaberact, ved en vilkaarlig Virkning af den Guds Villie, i hvilken det Materielle dog kun er paa ideel o: immateriel Maade. Den der, uhæmmet af de religiøse Forestillingers Magt drager den hele Consequents af Descartes's Grundbestemmelser, er først Benedict Spinoza.

---

### 3. Spinoza.

Baruch (Benedictus) de Spinoza blev født i Amsterdam 1632. Hans Fader var en Kjøbmand, der paa Grund af Religionsforfølgelser havde forladt sit Fædreland Portugal. Sønnen blev tidlig bestemt til den lærde Stand, og havde den berømte Talmudist Morteira til Lærer. Han lærte hos denne Mand, der paa scholastisk Viis søgte en Forbindelse af Jødedom og Philosophie, flere af de jødiske Philosopher fra Middelalderen, navnlig Maimonides, Levi ben Gerson, Ibn Esra og Chasdai Crescas, samt kabbalistiske Skrifter at kjende, og der er i hans Philosophie Berøringspunkter med disse. Dog er hans Substantsbegreb, der bærer hele hans Lære, i sin eienommeligg udprægede Form blevet udformet gennem Kritiken af den cartesiske Philosophies Bestemmelser. Allerede tidlig følte Spinoza sig utilfredsstillet ved Rabbinernes Lære og fremmed for den jødiske Religions Forestillinger. Forgjæves søgte hans Lærere ved Magtsprog, og den jødiske Menighed ved Pengetilbud at føre ham tilbage til Synagogen; han blev 1656 udstødt af den jødiske Menighed, og ved dens Forstanderes Indflydelse forviist fra Amsterdam. Allerede før dette skete havde han søgt, udenfor den jødiske Videnskabs snævre Kreds at skaffe sig Midlerne til en rigere videnskabelig Udvikling og til humanistisk Dannelse. Hos Fritænkeren, Lægen Frants van den Ende, lærte han Latin, og ved sin Ven, Lægen Ludvig Meyer, fortog han ind paa Studiet af Naturvidenskaberne og af Descartes's Philosophie; og Philosophien blev nu, da det afgjørende Brud med hans Troessamfund var skeet, hans Livs Sysse. Paa de forskjellige Steder, hvor han levede

efter sin Forvisning fra sin Fødeby: først i Nærheden af Amsterdam, hos en Ven, der hældede til Arminianernes Lære, siden i Landsbyen Rynsburg ved Leyden, derefter i Voorburg ved Haag, og endelig i selve Haag, arbejdede han uafbrudt og energisk henimod det Maal, han havde sat sig: Erkjendelsen af Gud og Naturen og af Menneskets Enhed med det Uendelige, og mod den rolige Ophoieth over de menneskelige Lidenskaber, som han saae betinget ved Erkjendelsens Klarhed. Midlerne til sit tarvelige Underhold erhvervede han sig ved Forfærdigelsen af optiske Glas, hvori han besad en stor Fuldkommenhed. Et Tilbud om et philosophisk Professorat i Heidelberg, der blev gjort ham af den frisindede Churfyrste Carl Ludvig, afslog han for ikke at udsætte sig for uundgaelige Conflicter. Den 21de Februar 1677 døde han i Haag af Brystsyege.

Af hans Skrifter ere kun to udkomne i hans Levetid. Det første er: *Renati Des Cartes principiorum philosophiæ pars I et II, more geometrico demonstratæ*, til hvilket *Cogitata metaphysica* slutte sig som Anhang. I dette, 1663 udgivne Skrift, der for en Deel er udarbejdet til Brug for en Discipel, hvem Spinoza underviste i den cartesiske Philosophie, har han, under Fremstillingen af denne, antydnet de Punkter, hvor Vanskeligheder, der ere uløselige fra Cartesianismens Standpunkt, gjøre Consequentser nødvendige, som lede hen til Spinozas, og i Fremstillingens hele Anlæg er der banet Vei for dennes egen Opfattelse. Det andet Skrift er den 1670 udgivne, for den historisk-kritiske Behandling af Bibelen epochegjørende, *Tractatus theologico-politicus*, i hvilken han søger at skaffe Plads for en fri Philosophie ved gennem en Paavisning af den positive Religions og Philosophiens forskjellige Øiemed (Fromhed og Lydighed, og Sandhed og Visdom) at afstikke en Grændse mellem begge, der sikkrer Philosophien et neutralt Gebet, og ved at paavise den frie Tænkning og den frie Tales Forenelighed med Statens Øiemed og med dens Ro. Samme Aar som Spinoza var død udkom hans *Opera posthuma*, der

foruden hans Hovedværk *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (i 5 Afdelinger: de deo; de natura et origine mentis; de origine et natura affectuum; de servitute humana seu de affectuum viribus; de potentia intellectus seu de libertate humana), indeholde de to ufuldendte Afhandlinger: *tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat*; og *tractatus de intellectus emendatione, et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, samt 74 Breve fra og til Spinoza og, som Anhang, et ufuldendt *Compendium grammatices linguæ hebrææ*. Ethiken, paa hvilken Spinoza lige til sin Død arbejdede, havde allerede i en Række af Aar i det Væsentlige være færdig til Udgivelse og i Afskrift været meddelt nogle af hans nærmeste Venner; men Spinoza holdt den tilbage, for ikke paany at blive Gjenstand for sine Modstanderes Fanatisme. — I den nyeste Tid er en af Spinoza oprindelig paa Latin skreven Afhandling: om Gud, om Mennesket og dets Lyksalighed, bleven funden i hollandsk Oversættelse og udgivet af van Vloten (Amsterdam 1862). Denne Afhandling betegner et Udviklingsstadium hos Spinoza, paa hvilket han vel er kommen til Begrebet om Substantens Enhed, og om Tænkning og Udstrækning som den ene Substantes Attribute, men paa hvilket hans eiendommelige Lære om den blotte Parallelisme mellem Tænkningens og Udstrækningens Modificationer endnu ikke er udklaret. I nogle Dialoger, der ere optagne i Afhandlingen, viser der sig en Paavirkning af Giordano Brunos Lære om den uendelige Natur.

---

I den cartesiske Philosophies Udgangspunkt og i dens Bestemmelse af Substantsbegrebet ere de Forudsætninger givne, af hvilke den spinozistiske Philosophies Grundbegreb, Begrebet om den ene, uendelige, al aandelig og legemlig Tilværelse om-

sluttende guddommelige Substants consequent maa udvikles naar Tanken ikke hæmmes ved de religiøse Forestillingers Indvirkning. Descartes havde taget sit Udgangspunkt fra Tanken i Jegets Form; han havde fastholdt den skabte tænkende Substantses Bestaaen ligeoverfor det Guddommelige, og afviist de Problemer, der truede dens Selvstændighed. Men idet Jeget kun bestemtes ved Tanken, med Udelukkelse af Individualitetens Naturbetingelser, maatte den Consequents drages, der lader den individuelle Forms selvstændige Bestaaen forsvinde, og lader Jegets Enkelthed gaae op i Tankens Almindelighed og Uendelighed. Naar Jegets Væsen udtømmes ved Tanken, er, ifølge Tankens Natur, at være Tænken af det Almene, Evige, Uendelige, og derfor i sit Væsen at have Uendelighedens Bestemmelse, Uendelighedens Tanke Jegets første positive Tanke, ved hvilken først det Endelige tænkes, som Begrænsning af det Uendelige. I Tanken om Gud som den uendelige tænkende Substants tænker den menneskelige Tanke oprindelig sit eget Væsen, først i den tænker den det, og i denne Tanke er den i Enhed med det tænkende Uendelige. Hvad Descartes, idet han anvendte Substantsbegrebet ikke blot paa det Aandelige og det Legemlige som Heelheder, men ogsaa paa det enkelte, individuelle Aandelige og Legemlige, gav Navn af endelige tænkende Substantser, maa, naar disse Consequentser drages, forandre Navn og blive Begrænsningsformer, Modificationer, af den ene uendelige tænkende Substants, og kun have deres Realitet i denne.

Det Samme gjælder nu ogsaa om hvad der hos Descartes betegnedes som endelige, udstrakte Substantser. Descartes bestemmer dem som skabte af Gud, og som eksisterende, paa samme Maade som de tænkende, alene ved hans fortsatte Opholdelse; men Udstrækningens Væsen sættes ikke i Gud, der kun skal have Tænkning til Prædicat. Men idet Aarsagen kun kan begribes som Aarsag til hvad der er begrundet i dens Natur, til det, hvis Bestemmelse den selv bærer i sig, saa maa Gud, naar han skal tænkes som Aarsag til de ud-

strakte Substantser, faae Udstrækningen som uendelig som sin Bestemmelse, og de endelige udstrakte Substantser maae blive til blotte Modificationer af den uendelige udstrakte Substants.

Til den uendelige, al Væren omfattende Substantes Begreb naaes der ogsaa hen naar den Modsigelse hos Descartes skal hæves, at den tænkende og den udstrakte Substants hver for sig skulle kunne begribes ved sig selv, uden at der gaaes ud over deres Begreb, og altsaa efter deres Væsen være uafhængige, medens de med Hensyn til deres Existents skulle være afhængige af Gud, den Eneste, paa hvem Descartes's Definition af Substanten fuldstændig passer. Modsigelsen forsvinder først, naar det, som Descartes betegnede som skabte Substantser: den tænkende og den udstrakte Substants som Heelhed, mister sin Bestaaen for sig og bliver den ene guddommelige Substantes Bestemmelser, dens Attributer, det Uendeliges uendelige Væreformer. Først saaledes fjernes Tvetydigheden fra Substantsbegrebet, og først saaledes realiseres Uendelighedens Begreb, idet det Guddommelige ikke begrænses af et udenfor det værende Selvstændigt. Den ene, uendelige Substants indeslutter da Tænkning og Udstrækning som sine Attributer saaledes, at hver af dem i sin Uendelighed udtrykker dens Væsen heelt, og under den gjensidige Uafhængighed, der er betinget ved, at hvers Begreb tænkes uden den andens, dog ere i Enhed forsaavidt de udtrykke den ene og samme Substants.

Dette Begreb om den ene, guddommelige, al aandelig og legemlig Tilværelse omfattende Substants bliver i sin, ved de historiske Forudsætninger eiendommelig bestemte Form den spinozistiske Philosophies Alpha og Omega, og paa Grundlag af det udvikles der, for første Gang siden Oldtiden, en af ingen Transscendentsforestilling hæmmet, eiendommelig udpræget Pantheisme.

Den tænkende Aands første Tanke, den hvori den tænker sit uendelige Væsen, der umiddelbart bekræfter sig for Tanken, er da Substanten. Substanten definerer Spinoza



som det, der er i sig selv og begribes ved sig selv. Den er i sig selv, ikke i et Andet, saaledes som Modificationerne ere i Substanten. Den begribes ved sig selv, idet dens Begreb ikke udledes af et hoiere Begreb, saaledes som Bevægelsens af Udstrækningens, men selv er det høieste Begreb. Men naar Substanten er i sig selv, og begribes ved sig selv, maa den ogsaa være ved sig selv, være Aarsag til sig selv (*causa sui*); thi en Virknings Begreb indeslutter Aarsagens Begreb; det altsaa, der kun indeslutter sit eget Begreb, kan kun være Virkning af sig selv. Deri, at Substanten er *causa sui*, ligger saa atter, at dens Existents ikke er tilfældig, men nødvendig, given i dens Væsen. Denne Enhed af Existents og Væsen er Evighed, og idet Evigheden er den ubetingede Bekræftelse af et Væsens Existents, følger deraf umiddelbart Uendeligheden, medens alt Endeligt er en deelviis Negation. Men Uendelighedens Begreb indeslutter atter Substantens Enhed, baade i den Betydning, at en Flerhed af Substantser, og i den, at en Delelighed af Substanten er udelukket.

Idet Substanten i sin Enhed bestemmes ved Uendeligheden, der ikke udtrykker Negationen af et positivt Endeligt, men det negative Endeliges positive Væsen, og, som *causa sui*, ved Activiteten, føres vi herved til de to Begreber, der tilligemed Substantens udgjøre den spinozistiske Philosophies Grundbegreber: Begrebet om Attributerne og Begrebet om Modi (Modificationerne).

Uendelighed udelukker Begrænsning, fordi Begrænsning, ved at afsondre Noget fra det Begrænsede, negerer. Men Begrænsning finder kun Sted ved hvad der er af samme Art, ikke ved det Uensartede. Udstrækning kan saaledes ikke begrænses ved Tanke eller Tanke ved Udstrækning. Uendeligheden kan altsaa i sig, uden at ophæves som Uendelighed, indeslutte ligesom en ny Uendelighed, en Mangfoldighed, der, paa Grund af Artsforskjelligheden, ikke medfører Begrænsning, og en saadan Mangfoldighed bliver, som forenelig med Uendeligheden, forenelig med Enheden. Den fordres endog af Uen-

deligheden, idet Alt, hvad der udtrykker Væsen og ikke indeslutter Negation, henhører til denne. Denne Mangfoldighed af Væsensbestemmelser, der uden at ophæve Uendeligheden er sat indenfor Substantsens Enhed, udtrykke Attributionerne. «Attributet er det, Fornuften erkjender som udgjørende Substantsens Væsen». Attributet er væsensligt med Substantsen; det begribes, ligesom denne, ved sig selv, er evigt og uendeligt. Uendeligt er det enkelte Attribut dog kun i sin Art (in suo genere) idet vi om hvert Attribut kunne benægte alle de andre; det er ikke ubetinget uendeligt (absolute infinitum), idet der til det ubetinget Uendeliges Væsen hører alt det, der udtrykker Væsen og ikke indeslutter Negation. Dette ubetinget uendelige Væsen er Gud  $\sigma$ : «en Substant, der har sin Bestaaen i uendelig mange Attributioner, af hvilke ethvert udtrykker en evig og uendelig Væsenhed». I Begrebet Gud har Substantsens Begreb først naaet sit fuldstændige Udtryk. Substantsen er det Uendelige; først ved det ubetinget Uendelige naaer den altsaa sit Begreb. Attributionernes uendelige Tal er et Udtryk for den guddommelige Substantses uendelige Realitet. Hvert af disse Attributioner begribes ved sig selv, da intet af dem er frembragt af et andet, men alle ere lige evige Udtryk for Substantsens Væsen. Men fordi de begribes uafhængigt af hverandre, constituere de dog ikke flere Væsener eller flere Substantser.

I denne Lære om Attributionernes Mangfoldighed i deres Forhold til Substantsens Enhed er Spinoza bestemt ved sine historiske Forudsætninger. Substantbegrebet, saaledes som Spinoza definerer det, fører kun til Attributet i dets Uendelighed uden nogen Begrænsning, ikke til uendelig mange Attributioner. Ud fra andre historiske Forudsætninger vilde der kunne være naaet til at sætte Tanken eller Udstrækningen som eneste Attribut. Men Spinozas Forudsætning var Dualismen mellem Tanke og Udstrækning, hvis Enhed fordredes, men af Spinoza, der fastholdt deres gjensidige Uafhængighed, kun tilveiebragtes derved, at de sattes som gjensidig uafhængige Udtryk for den

samme Substants. Og idet der ved Tanke og Udstrækning, de Attributioner, vi umiddelbart lære at kjende gennem vort eget Væsen, er sat en Flerhed af Attributioner, maa for Spinoza Substantsens uendelige Realitet udtrykke sig i den uendelige Mangfoldighed af Attributioner, og Gud bliver den i uendelig mange Attributioner bestaaende Substants. Men ligesaa lidt som Spinoza i Virkeligheden har deduceret Attributionernes Mangfoldighed af Substantsbegrebet, ligesaa lidt har han, som det siden vil blive viist, kunnet hævde Enheden i denne Mangfoldighed.

Substantsen, der i sin Enhed indeslutter de utallige Attributioner, faaer nu sin videre Bestemmelse ved Causalitetsbegrebet. Substantsen er *causa sui*, hvorved der ikke blot udtrykkes det Negative, at den ikke er Virkning af et Andet, men hvorved Spinoza positivt vil betegne Guds Væsen som Activitet. Idet Bestemmelsen *causa sui* faaer positiv Betydning, sættes der i Identiteten af det Virkende og det Bevirkede en bestandig forsvindende, eller rettere: en evig forsvunden, Different, og gennem denne Different som saadan naae vi til det tredie spinozistiske Hovedbegreb: *modus* (*modificatio*, *affectio*). «Ved *modus* forstaaer jeg en Begrænsningsform ved Substantsen, eller det, der er i et Andet, ved hvilket det ogsaa begribes». Den er en «Affection» ved Attributionerne, ved hvilken disse udtrykkes paa en bestemt, begrændset Maade. Idet *modus* er bestemt som værende i et Andet og begreben ved et Andet, er den med det Samme bestemt som sat ved et Andet, nemlig ved det, i hvilket den er og ved hvilket den begribes. Bestemt som Virkning af et Andet, er *modus* forskjellig fra Substantsen, og idet der strax tales om en uendelig Mangfoldighed af modi, og dette Begreb bringes sammen med Begrebet om enkelte Ting (*res particulares*) saa synes den Endelighed, der absorberedes af Substantsen, paany at fremgaae af denne, og, om den end sættes indenfor Substantsen, at ophæve dennes Uendelighed, der synes at dele sig i Enkelttingenes ubegrændsede Mangfol-

dighed. Dette vilde dog være en Misforstaaelse af Spinozas Tanke. For ham er der ikke Tale om en Overgang fra det Uendelige til et Endeligt. Hvad der viser sig for os som et Endeligt, har ingen Væren som Endeligt; kun Substanten i dens Uendelighed er, og selve Erkjendelsen af det Endeliges Intethed vorder ikke — er altsaa ikke underkastet Endelighedens Form — men er paa Evighedens Maade.

Til denne Opfattelse vises der strax hen ved Spinozas Opfattelse af Substantens Causalitet. Gud er Aarsag til alle Ting i samme Forstand (eo sensu), i hvilken han er Aarsag til sig selv. Han er causa immanens, ikke causa transiens o: han er en Aarsag, der er blivende i Virkningen, ikke en Aarsag, der i Virkningen gaaer over til at være et Andet. Causaliteten er i Enhed med Substantens Væsen; gjennem den realiserer dette sig selv. Men idet den causale Substantes Virkning er Substanten selv, er den uendelige Causalitet udtømt i den uendelige Virkning; der bliver ikke Plads til en Bevirken af et Endeligt.

Til det samme Resultat fører Spinozas Opfattelse af Endelighedens Bestemmelser: Begrænsning, Flerhed, Delelighed og Tal. Begrænsning er for Spinoza Eet med Negation; den bliver altsaa utænkkelig naar man gaaer ud fra det uendelige Attribut; thi da Begrænsning kun kan skee ved det Væsentlige, maatte den skee ved Attributet selv, og dette som det Begrænsende maatte opfattes som det Begrænsedes, altsaa som sin egen Negation. Attributets Begreb udelukker derfor den Begrænsning, ved hvilken et Endeligt faaer Væren, og naar Begrænsningen sees fra et hypothetisk antaget Endeligheds Synspunkt, bliver den, som et blot Negativt, umiddelbart et Forsvindende. — Flerheden ligger efter Spinoza ikke i Tingens Begreb, men forudsætter en ydre Aarsag. Forfølger man denne Sætning tilbage, da vil, idet der gaaes tilbage til den første Aarsag, denne, der er Substanten i dens Enhed, udelukke Flerhed, altsaa Endelighed. — Bestemmelserne Delelighed og Tal føre til Modsigelser: til en uendelig Række,

der ingen Enhed kan danne, til en Uendelighed af Dele, der ikke kan naae til at udgjøre en Heelhed, til en større og mindre Uendelighed; og disse Modsigelser hæves kun idet Forestillingen om de endelige enkelte Ting hæves; thi kun den Realitet, der tillægges disse som endelige, fremkalder hine Modsigelser.

Men idet Spinoza har bragt Begrebet om modi frem, maa han søge nye Bestemmelser, der sikkre imod, at dette Begreb, trods de Modsigelser, der ere paaviste i det Endeliges Væren, dog ikke bringe en Endelighed ind i Substanten. Saadanne Bestemmelser ere dels Begrebet om modi som opfattede under Evighedens og Nødvendighedens Form, dels Begrebet om modi som en Helhed, som et universelt Individuum, som natura naturata; dels Begrebet om uendelige modi. Idet Fornuften, Erkjendelsens sande Form, tænker en modus, opfatter den den ikke under Tidens og Rummets Bestemmelser, der kun ere Indbildningskraftens Bestemmelser, men under Evighedens og Nødvendighedens Form, i Gud  $\alpha$ : efter dens Sandhed. Men idet modus opfattes saaledes, sees den ligesom ind i det Uendelige; den opfattes ikke som enkelt og endelig, men i sin umiddelbare Sammenhæng med sin evige, uendelige Aarsag, dens Væsen udtrykker Substantens Væsen, dens Existents bliver væsentlig, nødvendig Existents. Nødvendig Existents strider mod Endelighedens Væsen; gennem Opfattelsen af modi som nødvendige og evige føres der derfor til Opfattelsen af Modificationernes Totalitet som en uendelig Enhed. Begrænsning er Negation, ikke noget Positivt; det, der, naar et Endeligt forudsættes, i Forestillingen adskiller modi fra hverandre, er, seet i Tanken, et Forsvindende; men idet dette Negative hæves, er den afsluttede Enhed af det Ensartede sat. Dette giver Bestemmelsen af det universelle Individuum, der er ligt med natura naturata som Heelhed. Natura naturata er «alt det, der følger af Guds eller et af hans Attributers Natur, d. v. s. alle Modificationer af Guds Attributer forsaavidt de betragtes som Ting, der ere i Gud, og uden Gud

hverken kunne være eller begribes». *Natura naturans* er «det, der er i sig og begribes ved sig, eller Substantsens *Attributer*, der udtrykke en evig og uendelig *Væsenhed*; d.v.s. — Gud, forsaavidt han betragtes som *fri Aarsag*». Om det universelle Individuum kan der ikke siges, at det er sammensat, at det bestaaer af *Dele*; thi *Dele* vilde forudsætte en bestaaende *Begrændsning*, *Sammensætning* *Begrændsningens Realitet*, men *Grænsen* er netop sat som det *Ikke-Reale*. Saaledes knyttes *Uendelighedens Begreb* atter sammen med *Begrebet modus*. Den uendelige *modus* under *Tænkningens* *Attribut* er *intellectus absolute infinitus*, der i sin *Enhed* sammenlutter alle *Tænkningens modi* og er liig med *idea dei*; den uendelige *modus* under *Udstrækningens* *Attribut* er *motus et quies*. Ved den *constitueres* «*facies totius universi*, der, skjøndt *vexlende* paa utallige *Maader*, *bestandig* bliver den samme».

Ved disse *Bestemmelser*, der skulle hævde *Uendeligheden* og *fjerne Endeligheden* og dens *Former* fra *Substanten*, faaer *Spinozas Opfattelse* af denne et fyldigere *Præg*. *Substanten*, der, som *causa sui*, er *Enheden* af *natura naturans* og *natura naturata*, viser sig for *Spinozas Blik* i den fyldigere *Anskuelse*, som det *Uendelige*, der *udfolder sig* i *Udstræknings-* og *Tænkningensmodificationernes Uendelighed* som en *organisk Heelhed*, der som *Heelhed* er *uforandret* under den *evige Livsbevægelse*, og *evig* er i *uforstyrret Enhed*, idet *Modificationerne*, med *forsvindende Begrændsning*, *slutte sig sammen* i dens *Uendelighed*. Dette fyldigere *Billede* af det *Uendelige* vil vel igjen *forvinde* naar *Systemets Grundbestemmelser*, der *gjøre en Mangfoldighed* af *Enkelthing* *ubegribelig*, *consequent* *gennemføres*, men det *danner sig* for *Tanken* med *uafviselig Nødvendighed* fordi *Tanken*, der *flyer Abstractionens Tomhed* og *søger et concret Indhold*, kun ved det *faaer Bevægelse*, kun ved det *undgaaer* at *tilintetgjøre sig selv*. Det *Endelige* er *uundværligt* for *Tanken*, naar denne ikke skal *synke sammen* i den *abstracte Uendelighed* og *negere sig selv*; det *maa derfor uundgaaeligt trænge sig frem* og *tiltvinge sig en Gyldighed*, og vi ville see, at

Spinoza i sin definitive Bestemmelse af Menneskeanden som en evig Tænkingsmodus i Gud kommer til at tillægge Enkeltvæsenet en Betydning, der strider mod hans Forudsætninger, og til umiddelbart at sammenknytte det efter hans Grundbestemmelser Modsigende.

---

Af Substantsbegrebets Sammensmeltning med Gudsbegrebet, og af den strænge Fastholden af Uendelighedens Begreb, følge for Spinoza væsentlige Consequentser med Hensyn til Opfattelsen af det Guddommelige, og af den natura naturata, der er sat ved det Guddommeliges Activitet. Fra Tanken om Gud fjernes først enhver anthropomorphistisk endeliggjørende Forestilling, saaledes Forestillingen om en personlig Gud og Guds Menneskevordelse. I Gud sees dernæst Væsen og Virksomhed i uadskillelig Enhed: det nødvendigt Værende udtrykker sit active Væsen i nødvendig Handeln; men idet den Magt, der bestemmer Væsenets Virken, er Væsenet selv, bliver Nødvendigheden indre, fri Nødvendighed. Friheden er det nødvendige Væsens nødvendige Selvbestemmelse. Paa den nærmere Bestemmelse af Guds Virkens Form indvirker nu Naturbegrebet. Formen for Substantsens Virksomhed bliver Causaliteten i Mechanismens Form. Ligesom Væsensnødvendigheden udelukkede et liberum arbitrium, saaledes udelukker Causalitetens Form Øiemedet, der for Spinoza allerede er uforeneligt med det Guddommelige af den Grund, at den forudsætter en Mangel i den Handlende, der stræber efter Maalet, medens i Substanten som causa sui Virksomhedens Maal evig er naaet.

Ved Opfattelsen af Substantsens Væsen og Virkeform er Opfattelsen bestemt af natura naturata. Idet, efter Spinoza, «Alt, hvad der har Væren, er i Gud, og Intet kan være eller begribes uden Gud», saa maa Loven for det Uendeliges Væsen og Virken umiddelbart overføres paa hvad der er i det Uendelige. Naturnødvendighedens Lov maa ogsaa beherske natura

naturata. Enhver Bestemmelse til Væren og Virksomhed i Tingene maa sees som en Bestemmethed ved Gud; Tingenes Orden bliver en evig, ubrødelig, ved Guds Væsens Nødvendighed bestemt Orden. I den ved Nødvendighedens Baand bundne Tilværelse kan der ikke danne sig et selvstændigt Udgangspunkt for en Virken, der kan ikke blive Tale om en individuel Frihed, en Valgfrihed, i den Betydning, i hvilken disse Begreber pleie at tages, og ligesaa lidt om en Tilfældighed, eller en blot Mulighed; thi disse Forestillinger have kun deres Oprindelse fra den menneskelige Erkjendelsesevnes Begrændsethed. Ikke heller kunne saadanne Bestemmelser have Gyldighed, der ikke udtrykke Naturen i dens nødvendige Sammenhæng med dens Aarsag, men kun i dens til Forhold den menneskelige Indbildningskraft. Saadanne Bestemmelser ere ikke blot de, der betegne Naturens Forhold til de menneskelige Sandser, ikke Naturens Væren i og for sig; men ogsaa Bestemmelser som Orden og Forvirring, Skjønhed og Hæslighed, Fuldkommenhed og Ufuldkommenhed, Godt og Ondt, der alle have deres Kilde i Indbildningskraften. I Naturen fremgaaer nemlig Alt med evig Nødvendighed og med samme Fuldkommenhed af Guds nødvendige Væsen; der tilkommer ingen modus Andet end hvad der ligger i dens Begreb, og dette Begreb bestemmes ikke ved dens endelige Forhold til os, men ved dens nødvendige Forhold til Gud. Det Ufuldkomne og Onde bliver ikke noget Realt; det bliver kun en Negation, der forsvinder naar det, ved hvilket Negationen er, føres tilbage til Gud, hvis Virkning alt det Positive er. Tilværelsen i dens Sandhed bliver altsaa at see under Evighedens og Nødvendighedens Synspunkt, som udtrykkende Substantsens evige Væsen. Der bliver da ingen Forstyrrelse mulig i denne Tilværelse, ingen Adskillelse af et timeligt fra et evigt Liv.

Sondres natura naturata ved en Abstraction fra sin Aarsag, og opfattes den fra det hypothetisk fastholdte Endeliges Synspunkt, bliver Nødvendighedens Lov ligefuldt herskende. Det løsrevne Endelige i dets begrændsede Existents har ikke i



sig en bestemmende Grund til at være og virke: det maa bestemmes dertil ved et Andet. Men dette Andet bliver her, paa det Endeliges Gebet, et andet Endeligt, der atter fordrer en anden endelig Aarsag og saaledes i det Uendelige. Ved denne abstracte Opfattelse af det Endelige bliver altsaa Tingenes Bestemmen ved Gud opfattet som den i en uendelig Række fortløbende Bestemmen af dem ved hverandre. Alt Endeligt bliver saaledes behersket af en ydre Nødvendigheds tvingende Lov; men dets udenfra kommende Bestemmethed ved et andet Endeligt bliver, idet det Enkelte opfattes i sin Sandhed, i sin Enhed med det Uendelige, forvandlet til en Bestemmethed ved dette Uendelige. Og idet det Uendelige er dets eget Væsen, bliver den ydre Nødvendighed til en indre, til Frihed. I Gud som *causa libera* faae de enkelte modi, opfattede under Evighedens Form, i Enheden med ham, deres Frihed, i Begrebets sande Betydning.

---

Idet Substantsens Attributer, som begrebne ved sig selv uden at vise hen til et Andet, ere gjensidig uafhængige medens de dog alle ere Udtryk for den ene og samme Substant, og alle udtrykke den heelt, maa der mellem de Modificationer, der fremgaae af dem, være en fuldstændig Overensstemmelse, men saaledes, at hvert Attributs Modificationer ere uafhængige af de andres. Der bliver mellem de forskellige Attributers Modificationer en Parallelisme, men intet Causalforhold, ingen gjensidig Indvirkning. Anvendes dette paa de to Attributer, der ere givne i det menneskelige Væsen, og som derfor ere de eneste, vi erkjende: Udstrækning og Tænkning, saa fører det til Spinozas Sætning: *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*, og til den Bestemmelse, at et Legeme og dets Idee er *una eademque res, sed duobus modis expressa*. Udstrækningens Modificationer ere nemlig de kun ved Bevægelse, Figur og Stilling bestemte Legemting (*corpora*), Tænkningens modi ere Ideerne, der i deres indbyrdes Forhold

opfattes efter Analogien af det Legemliges Forbindelse og S sammensætning. Hver modus indenfor det ene Attribut har sit tilsvarende Led i det andet: til hvert Legeme svarer en Tanke (Idee) og omvendt. Men hvad der foregaaer paa det ene Omraade, bevirkes ikke ved det tilsvarende Led paa det andet, men ved et foregaaende Led i samme Række. Ideer bestemmes kun ved Ideer, Legemer bevæges kun ved Legemer. Ideen, der, som modus af den active Tænkning, er at opfatte som en activ Tanke, er den tilsvarende Tings Aand (mens) og udtrykker dens reale Væsen i Tankeform. Alle Ting ere, om end i forskjellig Grad, besjælede. Aandens Fuldkommenhedsgrad bestemmes ved den Mængde af Ideer, den sammenfatter, og svarer til Legemets S sammensætningsgrad. Den menneskelige Aand er det menneskelige Legemes Idee (idea corpöris) og den er tillige, som væsentlig activ, Erkjenden af sig selv i sin Virksomhed: den er Idee om denne Idee (idea ideæ), Visshed om sig selv i denne bestemte Activitet, Erkjenden af sig gennem Erkjendelsen af Legemets Bestemmeheder (Affectioner).

Ved denne Opfattelse af Forholdet mellem Attributernes Modificationer er den Dualisme, Spinoza søgte at overvinde, ikke i Virkeligheden hævet. Tanke og Udstrækning, der ved at begribes hver for sig uden at indeslutte Modsætningen, viste sig som grundforskjellige, skulle vise sig som Udtryk for samme Væsens Enhed ved deres Modificationers fuldstændige Parallelisme. Men netop Benægtelsen af ethvert Vexelvirkningsforhold mellem deres Modificationer røber, at der ingen virkelig Enhed er tilstede. Attributerne ere ikke udledte af Substantens Væsen, men umiddelbart satte som Væsensbestemmelser ved en fordret Enhed. Men idet deres Modsætning bevares indenfor Substanten, idet de ogsaa der blive det kun Forskjellige, maa Substanten, der i sit ene Væsen skal forene dette kun Forskjellige, det ved hinanden Ubegribelige, adskilles. Skulde Substantens Enhed bevares, maatte det, der gjorde Modsætningerne til Modsætninger, forsvinde; men det er her netop deres hele Væsen, og Enheden vilde da blive

det Tomme og Indholdsløse, der i sig sammenfattede to tomme, indholdsløse Attributioner, og en saadan Enhed vilde ikke kunne beherske Modsætningen i den concrete Tilværelse.

Men medens saaledes hos Spinoza Attributionerne dualistisk sondre sig fra hinanden og deres Modificationer løbe parallelt uden nogen Berøring, undgaaer han dog ikke at lade Tankens og Naturens Begreber, der samles i Substanten, gjensidig indvirke paa hinanden. Naturens Begreb bestemmes gennem Tanken ved Udstrækningen alene med Udelukkelse af de sandelige Concretionsbestemmelser, og Udstrækningen faaer Prædicaterne af Udelelighed og Activitet, altsaa Prædicater, der ere tagne fra det Aandelige og kun have Mening der, ikke i det til Udstrækning reducerede Naturlige. Omvendt bestemmer Naturbegrebet Aandsbegrebet, idet den uendelige Tæknings Activitet opfattes under den nødvendige Causalitets, ikke under Øiemedets Synspunkt, og idet den ideelle natura naturata, der er sat ved denne Activitet, opfattes i Analogie med det mechanic sammenkjædede bevægede Legemlige. Causalitetens Nødvendighedsforhold bestemmer de mechanic forbundne Ideers Sammenhæng, idet de individuelle Tankemodificationer gaae ind under Tingens Begreb og i deres Følge og Sættelse anskues i Analogie med Udstrækningsmodificationerne. Og Naturbegrebets Indvirkning faaer sit definitive Udtryk deri, at Substantbegrebet, der i sin Sandhed er Begrebet om Gud, faaer Naturens Navn, saa at Deus og Natura blive Synonymer. Under Attributionernes gjensidige Bestemmen er Naturens Indvirkning mægtig nok til saaledes at bestemme Opfattelsen af Tilværelsesheleheden, at denne fører ind under Naturnødvendighedens Lov, om end Naturnødvendigheden sublimeres til den metaphysiske Grund. Det uendelige Værende bliver den i sin Enhed med Tanken umiddelbart selvvisse nødvendighedsbestemte Naturmagt.

---

Det afgjørende Problem: hvorledes Forestillingen om et for sig bestaaende Endeligt opstaaer, besvarer Spinoza ved at vise hen til Imaginationen, den Erkjendelsesform i Menneskeaanden, der svarer til denne som enkelt, endelig modus, og altsaa selv forudsætter Endeligheden. Imaginationen giver ingen adæquate Ideer  $\circ$ : saadanne, der kun indeholde hvad der klart begribes ud fra vort Væsen alene. I Imaginationen viser Aanden sig som enkelt Led i Aarsagernes Kjæde, paavirket udenfra, altid visende ud over sig selv til et Bestemmende. Dens Ideer indeslutte derfor altid Ideen om det Fremmede, hvorved den paavirkes, og som selv kun erkjendes af den gennem de Affectioner, det frembringer. Det er Grunden til, at Imaginationen kun kan give uadæquate, forvirrede og ligesom lemlæstede Ideer, baade af det, der paavirker os, af vort eget Legeme og af vor Aand. Den udtrykker ikke det i Tingene Gjennemgaaende og Ene, men danner kun forvirrede Almeenbilleder. Den begriber ikke Tingene i deres nødvendige Sammenhæng med deres evige Aarsag, men opfatter dem under Tidens og Tilfældighedens Form, i usand Sondring fra Aarsagen. Den fører til den Modsigelse, at Aanden, der efter sit Begreb er *idea corporis* og *idea ideæ*, kun forvirret kan opfatte sit Legeme og sig selv. Men fra Imaginationens usande, Aandens Væsen som tænkende modsigende Erkjendelsesart adskiller sig den sande Erkjendelsesart, Fornufterkjendelsen (*intellectus*). Den opfatter ikke Tingene som isolerede og tilfældige, men som Virkninger af Guds evige Naturs Nødvendighed, og betragter dem derfor ikke under Tidens, men under Evighedens Form. Og i dens Idee om Tingene indesluttet Ideen om Guds evige og uendelige Væsen, af hvilket Tingene følge. Dens Ideer ere adæquate idet den begriber Tingene ved Alts fælleds Ophav, hvis Idee indesluttet af hver Tings Idee og derfor er adæquat i Menneskeaanden. Og disse adæquate Ideer ere ikke blot sande, men ledsagede af Visheden om deres Sandhed, thi Ideen som activ er ikke noget Stumt som et Billede paa en Tavle, men en levende Tænknings Act,

der bekræfter sig selv og umiddelbart giver Visheden. For denne Erkjendelsesart er det bestaaende Endeliges Blændværk forsvundet, al Væren er for den omsluttet af Uendeligheden, al Tid optagen i Evigheden.

I denne Erkjendelsesform har den menneskelige Aand, hvis Væsen er den active Tænkning, sin sande fra Lidenskabernes (de lidende Tilstandes) Trældom befriede Væren, og Spinozas Ethik, der ikke kan blive en Lære om Opgaver, der skulle realiseres ved et frit Individets selvstændige Villie, men kun kan blive den menneskelige Aands Naturlære, Betragtningen af det menneskelige Væsen i Naturens evige og nødvendige Loves Lys, og en Udvikling af hvad der med Nødvendighed følger af Begrebet om den menneskelige Aand i dens Selvhævdelse, — viser denne Erkjendelse, der er Aandens høieste Activitet, dens fuldkomneste Selvbekræftelse, som Aandens evige Bestemmelse. Idet Aanden i Fornufterkjendelsens høieste Form: den intuitive Erkjendelse (*scientia intuitiva*) seer Tingene som efter Væsen og Existents værende i og ved Gud, som evige Virkninger af hans nødvendige Væsen, seer den ogsaa sig selv som Led i den Totalitet, der med evig Nødvendighed fremgaaer af Substantsens virksomme Væsen, og som evigt værende i Enhed med Gud. Denne Virkningen i dens evige Aarsag anskuende intuitive Erkjendelse er begrundet i selve Aandens Evighed; den følger som en evig Consequents af denne, vorder altsaa ikke, men er evigt. Hvad der med Hensyn til vor Erkjendelse viser sig som en Udvikling, en Vorden, bliver et forsvindende Skin, og idet den usande Erkjendelse er forsvunden som et Ikke-Værende, er det Endelige som Endeligt forsvundet, Uendeligheden er sluttet sammen med sig selv, og de evige Tankemodi danne en Enhed, en *res particularis æterna*, i Guds uendelige Fornuft (*infinitus intellectus Dei*). I Enheden med det Uendelige veed Aanden sig som fri og salig: dens Væren er selve Substantsens evige Væren; dens for al Liden befriede intellectuelle Kjærlighed til Gud, dens Værens, Virkens og Saligheds Ophav, er Eet med

selve Guds Kjærlighed til sig selv og til det, der indesluttet i hans Væsen. Aandens sande Erkjenden er, som Udtryk for dets active Væsens Sandhed, Aandens høieste Dyd, med hvilken dens Salighed er Eet. «Summum mentis bonum est dei cognitio, et summa mentis virtus deum cognoscere».

Den spinozistiske Philosophies Betydning bliver væsentlig at sætte deri, at den kun har villet være Philosophie, og at den som Philosophie har været baaren af een Tanke: Tanken om det Uendelige. Med klar Bevidsthed om sin principielle Forskjel fra det positivt Religiøse og fra Theologien har den villet hævde Tankens Ret til ene at bestemme Sandheden, Fornuftens Gyldighed som «det Guds Ord, der er i vor Aand og aldrig kan fordærves», og den har ikke blot som reen Philosophie hævet den Adsplittelse i Tilværelsen, der altid bliver Følgen af et theologisk Elements Indblanden og den derfra uadskillelige Transscendents, men tillige søgt at hæve Dualismen mellem Aand og Materie, der var Middelalderens Arv, ved at samle begge i den uendelige Substants, der udtrykker sit hele Væsen gennem hver af dem, og at fjerne den Adskillelse mellem det Endelige og det Uendelige, der, efterat Transscendentsforestillingen var hævet, indenfor det Uendelige vilde bringe Spliden ind og tilintetgjøre selve Uendeligheden. Denne har Spinoza energisk stræbt at fastholde, saaledes at han i den anskuede en af dens Activitet fremgaaende evig Fylde.

Ved dette Begreb om Substantsens Uendelighed bliver Spinozas Philosophie det correcteste Udtryk for den dogmatiske Idealisme. Denne Idealismes Grundbegreb, Udtrykket for det, der var Erkjendelsens væsentlige Maal, var Substantsen: det væsentlig Værende i dets Selvstændighed og Nødvendighed. Men den væsentlige nødvendige Væren viste sig, idet dens Begreb consequent gjennemtænktes, som en Væren ved sig selv og, som saadan, som uendelig og som Enhed. Spinozas Substantsbegreb, der omfatter hele Tilvæ-

relsen i sin uendelige Enhed, er derfor det consequente Udtryk for den dogmatiske Idealismes Grundbegreb.

Men dette Uendelighedsbegreb hos Spinoza lider af en væsentlig Mangel, der forhindrer ham fra at naae det Maal, hvorefter han saa energisk stræber. Substanten bestemmes af Spinoza som Activitet, Causalitet, og ved denne Bestemmelse vil han skaffe Substanten en uendelig Fylde, see den som evigt udfoldende sig i Modificationernes uendelige Totalitet. Men i Spinozas Substantbegreb bliver fra Begyndelsen af Værens Begreb det Tilgrundliggende og Fremherskende; Activiteten kommer kun til at forholde sig til dette Tilgrundliggende som et bagefter tilføiet Prædicat ved et i sin færdige Væren forudsat Subject, og derfor bliver Uendeligheden, der er hiin Værens Væsen, ikke bestemt, men bliver abstract, hvilende Uendelighed. Den sees ikke som Uendelighed ved den Activitet, ved hvilken den sætter og i sin Enhed ophæver sine Bestemmelser: den sees som Uendelighed forud for Activiteten, og derfor kan denne kun sætte et Forsvindende. Og selve den postulerede Activitet bliver uforklarlig i den Substant, fra hvilken enhver indre Modsætning er udelukket, og som derfor intet Udfoldelsesprincip kan faae i sig, og den uendelige Mangfoldighed, som Activiteten skal sætte, bliver ubegribelig idet Substanten udelukker Begrænsning fordi Begrænsning kun er Negation og Substanten ikke kan negere sig selv. I Fremstillingen af Systemet kan der derfor ikke blive Tale om en egentlig Deduction, om en dialektisk Tankeudvikling, men der optages postulatsviis et Apparat, der i Form af Definitioner, Axiomer o. desl. uden Deduction anteciperer de væsentlige Bestemmelser. Og kun ved Hjælp af det saaledes Optagne skrives der fra det første umiddelbart Visse frem gennem Slutninger i mathematisk Form. Men den stringente Sammenknytten sammenknytter kun et allerede Givet og Forudsat.

Idet Substanten i sin abstracte Uendelighed intet Bestemmelses- og Udviklingsprincip har i sig, kunne Tænkning og Udstrækning, der sættes som dens Værens Former, ikke

udledes af dens Natur; men de blive optagne som givne og, i Kraft af Fordringen af Tilværelsens Enhed, umiddelbart satte som den samme Substantes Væreformer, uden at deres Begreber indeslutte hinanden eller vise hen paa hinanden, hvad der netop udtrykkelig benægtes ved Definitionen paa Attributionet. Men saaledes komme de, hvad der allerede ovenfor er viist, kun til Enhed idet deres Differentis forsvinder ved Tilbageførelsen til Substanten, ikke idet de ved sig selv bestemme sig til Enhed saa at Differentisen bevares i denne. Deres Mod-sætning forsones derfor ikke; Dualismen vedvarer tiltrods for den magtesløse Enhed.

Og ligesaa lidt som Dualismen mellem Tanke og Udstrækning overvindes, bliver Dualismen mellem det Uendelige og det Endelige i Virkeligheden overvunden. Uendelighedens Tanke var Spinozas første Tanke; hans energiske Stræben var: at fastholde denne Tanke som den altomfattende. Men forat den kunde fastholdes som saadan og forat overhovedet Tanken gennem den kunde vinde en Selvbekræftelse, maatte den rumme det Endelige i sig. Uden dette maa Tanken ligesom udaande i den abstracte Uendeligheds lufttomme Rum. Derfor tiltvang det Endelige hos Spinoza sig ligesom en Dvælen for Tanken, og Anskuelsen af den uendelige active Substant formede sig til Billedet af en i sig bevæget, en uendelig Mangfoldighed omsluttende, som Heelhed evig uforandret Totalitet, og gennem dette Billede antydedes den uendelige Organismes Tanke. Men da den Lov, der skulde bringe den af Enheden bundne Mangfoldighed ind i Uendeligheden, stod ubegreben, og da det Endelige efter Spinoza kun skulde kunne begribes ved et andet Endeligt, blev det Endelige uforklaret, og idet det blev til for den Forestilling, der selv kun kunde forstaaes ved det Endeliges Væren, viste der sig en dualistisk Sondring mellem det og det Uendelige. Dualismen hævdedes ikke derved, at Uendelighedens Tanke overalt opløste sig i Modsigelser, og at det Endelige, idet Begrænsningen kun opfattedes som Negation, saaes som et bestandig Forsvindende. Thi om det



end bestandig bringes til at forsvinde, sættes det dog bestandig paany, fordi kun ved det Tanken faaer Bevægelse, fordi den kun ved det undgaaer at benægte sig selv. Og ved Systemets Slutning hævder det sig i den meest prægnante Form, idet den menneskelige Aand, den enkelte begrændsede modus af den uendelige Tanke, selv naar den opfattes efter sin Sandhed, under Evighedens og Nødvendighedens Form, fastholdes som en enkelt Modus. Men Begrebet om den evige enkelte modus indeholder, seet fra Spinozas Standpunkt, en Modsigelse; thi fra dette Standpunkt er Evighedens Bestemmelse uforenelig med Begrændsningen og Enkeltheden. I Evighedsenheden med Substanten maatte derfor den enkelte modus, den individuelle Aand, forsvinde; dens Erkjendelses høieste Act, dens høieste Selvbekræftelse, vilde blive en Tilintetgjørelse af det tænkende Individ, en Forsvinden i Substantens abstracte, indholdsløse Uendelighed. Men det, at dette Begreb fastholdes, viser Tankens uimodstaaelige Trang til at udfylde Uendelighedens Tomhed; og ved dette fra Spinozismens Standpunkt uberettigede Begreb er der implicate viist hen til en anden Bestemmelse af Grundbegrebet. Idet den enkelte Tankemodus i den intuitive Gudserkjendelse sættes som indeholdende det Uendelige, sættes i Virkeligheden det Endelige som uendeligt i sin Endelighed, og Begrebet om Monaden: den individuelle Substant med indre Uendelighed, er givet. Hos Spinoza gjorde Opfattelsen af Begrændsning blot som Ophør, som Negation, det Uendelige abstract og bragte Tankens Drift i Modsigelse med sig selv. Der stilles altsaa den Opgave: at opfatte Begrændsningen som Væsenets Selvbegrændsning, som dets qualitative Selvbestemmen i dets selvvirksomme Sondring, og ved denne Opgave er der viist hen paa det Begreb, ved hvilket Leibnitz integrerer Spinozas Substantsbegreb: Begrebet om Substanten som Monade.

## . 4. Leibnitz.

Gottfried Wilhelm Leibnitz (den oprindelige slaviske Form af Navnet er Lubeniecz) blev født 1646 i Leipzig, hvor hans Fader, oprindelig Jurist, da var Professor i Philosophien. Hans overordentlige Evner udviklede sig tidligt og hans ubegrænsede Videlyst forskaffede ham allerede som Dreng en forbausende Kundskabsrigdom. Allerede 1661 kom han til Universitetet i sin Fødeby, hvor han som Fagstudium dyrkede Retsvidenskaben, men ved Siden af den ivrigt syslede med Studiet af Philosophie, classisk Literatur, Historie, Mathematik og Naturvidenskaber. Tidlig fattede han den Plan, at forene Oldtidens Philosophie med den nye, af Descartes grundlagte. Neppe 17 Aar gammel erhvervede han sig i Leipzig den philosophiske Doctorgrad ved en Afhandling: de principio individui, i hvilken allerede hans Philosophies Grundtanke er antydet. Siden studerede han i Jena under Matematikeren Weigel's Veiledning, og i Altdorf, hvor han, 20 Aar gammel, blev Doctor juris, levede saa nogen Tid i Nürnberg i Omgang med Alchemister, og traadte 1670 i Churfyrsten af Mainz's Tjeneste som Raad i Over-Revisionscollegiet (Høiesteret). Med Statskansleren Boineburgs Søn reiste han til Paris, hvor han tilbragte 4 for hans videnskabelige og personlige Udvikling vigtige Aar og kom i Berøring med berømte Videnskabsmænd, blandt hvilke Huygens, der blev hans Lærer i den høiere Mathematik, og Cartesianeren Arnauld vare de betydeligste. I Paris udarbejdede Leibnitz en Memoire, i hvilken han for Ludvig XIV, uden noget Resultat, udvikler en af ham og Boineburg udkastet Plan til en Expedition mod Ægypten, ved hvilken Frankrigs Erobringslyst skulde bortledes fra Holland og Tydskland. Da Leibnitz's Embedsstilling i Mainz ophørte ved Churfyrstens Død, modtog han 1676 en Kaldelse fra Hertugen af Brunsvig-Lüneburg og Hannover som Bibliothekar i Hannover. Han reiste derhen over London, hvor han lærte Newton, Chemikeren Boyle og Matematikeren Collins at kjende, og over Holland, hvor han kom i personlig Berøring med Spi-

noza. I Hannover blev Leibnitz ogsaa udnævnt til Historiograph og til Medlem af Justitscancelliet, og hans Virksomhed udstrakte sig snart til alle Hoffets og Landets Anliggender. For at gjøre Studier til Fyrstehusets Historie, og i diplomatiske Ærinder, foretog han sig flere længere Reiser i Tydskland og Italien. Gjennem den hannoveranske Prindsesse Sophie Charlotte, der blev formælet med Churfyrst Frederik III af Brandenburg (som Konge: Frederik I) bevirkede han Oprettelsen af Videnskabernes Akademie i Berlin, hvis første Præsident han blev. Ved flere Sammenkomster med Peter den Store af Rusland gjorde han denne Forslag til Videnskabernes Udvikling i hans Rige, og Planen til Videnskabsakademiet i Peterborg, der dog først blev realiseret efter Peters Død, skriver sig fra ham. Paa en Union mellem Katholiker og Protestanter arbejdede han ivrigt, men uden Held, siden virkede han ligesaa frugtesløst for en Union mellem Lutheranere og Reformerte. Nogle af sine sidste Leveaar, fra 1712 til 1714, tilbragte han i Wien, hvor Keiseren optog ham i Rigsfriherrestanden. Han døde i Hannover 1716.

Eiendommeligt for Leibnitz er den forbausende Alsidighed i hans Evner og i hans Viden. Han omfattede med samme Overlegenhed næsten hele Videnskabernes Kreds, og overalt er han original og productiv. Ved den rige Livserfaring, han i sine mangfoldige forskjellige Livsforhold erhvervede sig, udviklede den i hans harmoniske Alsidighed begrundede, mæglende og forenende Tendents hos ham sig bestandigt stærkere. Som Philosoph søger han at see alle de philosophiske Systemer som Led i den universelle, alle Tider og Nationer omfattende Philosophie, og hans Stræben gaaer ud paa, at forene alle de forskjellige Systemers Sandhed i en «evig Philosophie».

Af Leibnitzes talrige Skrifter omtale vi her kun de philosophiske, og berøre kun, at han ved sin 1684 offentliggjorte Afhandling: *Nova methodus pro maximis et minimis*, i hvilken Grundtrækkene af Differential- og Integralregningen ere fremsatte, har givet Newtons Fluxionscalcule, hvis Grund-

tanker vare ham bekendte gennem Collins, en mere fuldkommen og udført Form og en større Anvendelighed. Af de filosofiske Skrifter ere kun to af større Omfang, nemlig de imod Locke's Erkjendelsestheorie skrevne *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), og den imod Skeptikeren Bayle rettede *Essai de Théodicée* (1710), til hvilken en *Discours de la conformité de la foi avec la raison* danner Indledningen. De øvrige filosofiske Skrifter ere Smaa-Afhandlinger og Breve. De vigtigste af dem er den efter Prinds Eugène af Savoyens Opfordring skrevne *Monadologie* (i latinsk Oversættelse: *principia philosophiæ* 1714), og *Principes de la nature et de la grace fondés en raison* (1714?); desuden kunne nævnes: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union, qu'il-y-a entre l'âme et le corps* (1695), med tilhørende *Eclaircissements*; — *De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ* (1694); — *Sur les principes de vie et sur les natures plastiques*, og nogle Breve til Arnauld, Bayle, des Bosses og Clarke. En udførlig systematisk Fremstilling af sin Philosophie har Leibnitz ingensteds givet.

Ligesom hos Spinoza bliver hos Leibnitz Substantens Begreb Grundbegrebet; men Begrebet om det uendelige Ene bliver hos ham individualiseret til Begrebet om de ubestemmelig mange substantielle Enkeltvæsener, og den spinozistiske Ligestillen af det Aandelige og det Naturlige som Substantens Attributer bliver ophævet til Fordeel for det Aandelige, der nu ene bliver det Substantielles Væsensbestemmelse.

Alt, hvad der viser sig som et Udstrakt, er som deleligt et Sammensat, og det Sammensatte viser tilbage til Sættningens enkelte Elementer. Disse ere ikke Atomer, thi Atomerne have endnu en Udstrækning, og ere altsaa endnu et Aggregat; men de ere i stræng Forstand enkelte, udelelige, reelt eksisterende «metaphysiske Punkter», «points de substance». Disse Enkeltvæsener, som Leibnitz med et fra Giordano Bruno

hentet Udtryk i sine sildigere Skrifter kalder Monader, er det eneste reale Værende. Som Monadens Grundbestemmelse sætter Leibnitz (i Tilknytning til Glisson, Cudworth og More) den active Kraft (vis activa), og Activiteten opfattes umiddelbart som Realisationen af en individuel Natur, saa at Monaderne oprindelig anskues ikke som ensformige Atomer, men som uendelig individualiserede, og nærmere som dannende en uendelig continuerlig Række af qualitativ forskjellige Væsenstrin. Idet Grundbestemmelsen Kraft er en aandelig Bestemmelse, blive Monaderne ved den bestemte som aandelige, immaterielle, som sjælelignende Væsener, som ideelle Kraftcentra. Som immaterielle have de i stræng Forstand den Enkelthed, der fordredes for det, der constituerede de sammensatte Ting; og som i stræng Forstand enkelte  $\circ$ : udelelige, ere de atter uimodtagelige for en Indvirkning udenfra, da Muligheden af en saadan vilde forudsætte, at de havde Dele, idet den ydre Indvirkning successivt maatte forplante sig gennem det Paavirkede. De enkelte Monader have saaledes en Selvstændighed, og i denne ere de selvvirksomme ud fra deres indre Virksomhedskilde. Men denne Virksomhed, ved hvilken de have en indre Udfoldelse, bliver i dem selv fordi alt det Værende har samme Selvstændighed; den bliver en ideel Virken, hvis Grundform bestemmes ved en Forestillingen (perception), idet Monadens Individualitet sætter den i et ideelt Forhold til Totaliteten af de andre Monader, der afspeiler sig i den efter dens mikrokosmiske Naturs Eiendommelighed. Hver enkelt Monade bliver saaledes en lille Verden for sig, et eiendommeligt Speil for den hele Tilværelse. Og idet Monaderne fra Begyndelsen af ere bestemte som i deres Individualitet ideelt supplerende hverandre til en organisk Tilværelsens Enhed, der afspeiler sig i hver enkelt af dem, saa bliver der, trods deres Uafhængighed af hverandre, under deres Livsudfoldelse, en uforstyrret Harmonie bevaret i Tilværelsen: en Harmonie, der, begrebsmæssigt opfattet, bliver den ved Monadernes indre Relation givne Enhed i den uendelige

Mangfoldighed, og som saadan Udtryk for Universets Fuldkommenhed, medens den i den theologiske Forestillings Form opfattes som en ved den skabende Guds: Urmonadens, beregnende Tilpassen forudbestemt Harmonie (*harmonia præstabilita*) mellem de af hverandre uafhængige Monaders Virksomheder.

Ved denne Opfattelse er een og samme Væsensbestemmelse given for alt i Sandhed Værende: hele Tilværelsen forvandler sig til sjælelig Væren, opløser sig i Væsener, hvis Grundbestemmelse er det Aandeliges, og som kun ved en Gradforskjel, bestemt ved Forestillingens Udviklingsgrad (slumrende, drømmende, fornemmende, selvbevidste og tænkende Monader) skille sig fra hverandre, og det saaledes, at der i Gradforskjellene er en continuerlig Overgang, og at den uendelige Udviklings Mulighed staaer aaben for alle, ogsaa for de ligesom slumrende Monader i det tilsyneladende Livløse. Medens Tilværelsen faaer Fylde og Rigdom ved Monadernes uendelige Væsensrække og ved deres indre Uendelighed, sees dens Mangfoldighed som gennemtrængt af den Harmoniens Enhed, der endnu kun er opfattet som de aandelige Enkelstansers Harmonie, ikke som en Harmonie mellem Aandeligt og Legemligt, idet en Legemverden og dens Grundlag: Materien, endnu ligesom ikke er kommen tilsyne.

Forat Materiens Phænomen skal kunne forklares, maa der findes et Tilknytningpunkt i Monadens, det eneste Virkeliges, Væsen. Leibnitz finder det i den med Monadernes Natur som skabte og individuelle følgende Endelighed og Begrænsning, der idet den fremtræder i deres Forestillens Ufuldkommenhed, i deres klare og tydelige Forestillingers Blanding med dunkle og forvirrede\*), der kun uklart udtrykke Univer-

---

\*) Den klare Forestilling betegner hos L. den, der er tilstrækkelig, den dunkle den, der er utilstrækkelig til at sondre Gjenstanden fra andre. Af de klare Forestillinger kaldes de tydelige, ved Hjælp af hvilke jeg kan sondre Gjenstandens enkelte Bestemmelser,

sets Uendelighed, viser hen til deres Grundvirksomheds Hæm-methed, altsaa til et Passivitetens Moment i deres Væsen. Det endelige Væsens Virksomhed bliver kun en endelig, relativ Virksomhed, altsaa en Virksomhed, i hvilken Passiviteten er Moment. Dette Passivitetens Moment en ligesom Materiens Mulighed (materia prima) i Væsenet selv. Og denne Mate-riens Mulighed er Betingelsen for Materien som Object for Forestillingen. Som saadant betegner Materien (materia secunda) det forvirret anskuede Aggregat af Monader, altsaa kun et Skin, et Phænomen, om end et vel begrundet (bene fundatum), nemlig begrundet i det Væsentlige og Substantielle. For en heelt igjennem tydelig Forestilling, saaledes som vi tænke os den i Gud, for en forestil-lende Activitet, der kan omfatte hele Tilværelsen i en adæquat Erkjendelse, vilde dette Phænomen forsvinde, idet det opløste sig i det til Grund liggende Væsentlige. Aggregatets dunkle Enhed vilde vise sig som klart sondrede enkelte Monader, men for den ufuldkomne, begrændsede menneskelige Forestillen er Phænomenet blivende. Vort Syn er som det ubevæbnede Øies Syn paa Melkeveien, hvis utallige Stjerner for dette Øie flyde ud i sammenhængende Lystaager; det guddommelige Syn er som det væbnede Øies Syn, for hvilket de enkelte Lyspunkter vise sig som Punkter i deres klare Sondring. Materien som Existensform bliver altsaa et kun for det endelige Syn værende Phænomen af Monadernes Forbindelse, og det Materielles Grundbestemmelser: Udstrækning (Rum), Bevægelse og Tid, opfattes da som Phænomener af de enkelte Monaders Stilling, af den reale virksomme Kraft og af Kraftvirkningernes Orden.

Idet nu disse Bestemmelser anvendes paa Forholdet mellem Sjæl og Legeme, føre de til følgende Opfattelse. Le-gemet er et Aggregat af Monader, som udstrakt Masse et Phæno-

---

forvirrede de, der ikke give mig Muligheden hertil. Den højeste Grad af Tydelighed, hvor Analysen er ført til de sidste Elementer, er den adæquate eller, naar de samtidig overskues, den intuitive Erkjendelse.

menalt. I dette Aggregat er en Centralmonade: Sjælen, under Delenes uafbrudte Vexlen, det herskende Princip: Entelechien, og ved den bliver Aggregatet til en Organisme med en unio realis og med et substantielt Baand mellem Elementerne. At Centralmonaden er herskende, skal forstaaes, ikke som om den greb ind i de andre Monaders Væren gennem en influxus physicus, men ideelt, saaledes, at den er den fuldkomnere, mere udviklede, den, der har større Evne til tydelige Forestillinger, altsaa større Activitet, og den, til hvilken de andre ere tilpassede, hvis Tilstand afgiver en Forklaringsgrund for Legemets Forandringer. Den bliver Middelpunktet for netop disse Monader  $\circ$ : den bliver Sjæl i dette Legeme, fordi den forestiller sig netop disse Monaders Tilstande og Forandringer tydeligere end de andre Monaders, altsaa staaer i nærmest Relation til dem. Hver af de Monader, til hvilke den staaer i denne nærmere Relation, fører dog, ifølge sin Natur som Monade, ogsaa i Organismen et selvstændigt Liv, og de underordnede Monader kunne atter opfattes som relative Centra, som Sjæle for mindre Heelheder, for Organismens enkelte Dele. Organismen er en af Gud forfærdiget Maskine, af hvilken selv de mindste Dele atter ere Maskiner, en Sammensætning, i hvis mindste Dele der atter er en Verden af levende Væsener. Vi naae bestandig ligesom til et Uendeligt af høiere Orden. Idet der i det Legeme, der hører til en Sjæl, er en bestandig Vexlen af Delene, forandrer Sjælen bestandig sit Legeme, men gradviis, saaledes, at den aldrig paa een Gang berøves alle sine Organer. Sjæl og Legeme ere i Begrebet uadskillelige: der gives ikke Sjæle, absolut adskilte fra et Legemligt. Derfor gives der ingen Avling eller Død i egentlig Forstand; men hvad vi kalde Avling, er en Evolution, en Forstørrelse; hvad vi kalde Død, er en Involution, en Formindskelse. Ikke blot det organiske Legeme eksisterer i Spiren før Undfangelsen, men ogsaa Sjælen i dette Legeme; det vil sige: det levende Væsen selv, og ved Undfangelsen bliver dette Levende kun disponeret til en større Udvikling.



Efter denne Grundopfattelse, der fastholder de sjælelige Monader som det ene Værende, og sætter Sjælen og den som Legeme betegnede Gruppering af ideelt beherskede Monader som uadskillelige i Begrebet, bliver Harmonien mellem Sjæl og Legeme kun den simple Consequents af Harmonien mellem Monaderne overhovedet; thi Legemet er jo efter sin Virkelighed kun en Sum af Monader. Men Opfattelsen nuanceres væsentligt idet der ligesom uvilkaarlig indrømmes det som Phænomen bestemte Legemlige, Materielle, med dets fra Monadernes Væsen udelukkede Grundbestemmelser, en Plads som en særegen real Tilværelsesform ved Siden af det Aandelige. Legemverdenen, behersket af Mechanismens Lov, kommer saa til at danne en selvstændig Parallel til Aandens, af Teleologiens, Øiemedets, Lov beherskede Verden. Legemligt og Sjæleligt blive to selvstændige Gebeter, og Læren om harmonia præstabilita modificeres saaledes, at den betegner den af Gud oprindelig ordnede Overensstemmelse mellem de to uafhængige, uensartede Verdener. Sjælen og det nu som Enhed anskuede Legeme gaae altsaa som to sideordnede Reale deres selvstændige Gang; men den guddommelige Villie har indrettet begge saaledes, at Alt, hvad der foregaaer i Legemet, har sin psykiske Afspeiling i Sjælen, og omvendt, Alt, hvad der foregaaer i Sjælen, sit mekaniske Afbillede i Legemet. Sjæl og Legeme blive da ligesom to Uhre, der fra Begyndelsen af ere saa nøiagtig dannede af Kunstneren, at de, uden mekanisk Forbindelse, og uden senere gjentagen Indgriben, vedblive at stemme overens.

Denne Omformning af Harmoniens Begreb, ved hvilken den idealistiske Enhedslæres Standpunkt atter bliver ombyttet med den dualistiske Parallelismes, er hos Leibnitz ikke tilfældig, men den er en uundgaaelig Consequents af Systemets Grundbestemmelser. Leibnitz har fra Begyndelsen af bestemt Grundbegrebet: Begrebet om den individuelle Substants, saaledes, at alle det Materielles Grundformer udelukkes derfra. Men det Udelukkede er et Saadant, fra hvilket vi ikke kunne

komme bort, som vi, idet vi forsøge at benægte det, indirecte komme til at bekræfte fordi det er Væsensbestemmelse i os. Idet det saa gjør sig gjældende, bestemmer Leibnitz det som Phænomen af det ene virkelige Ideelle. Men forat denne Bestemmelse skulde være tilstrækkelig, maatte Phænomenet kunne forklares af Væsenet, hvilket, ifølge Forudsætningerne, bliver umuligt. Idet Leibnitz forsøger paa at deducere Materien og den materielle Tilværelses Grundformer af Monadernes Væsen, naaer han kun til dem, og kan han kun naae til dem, gennem Tilsnigelser. Hvor Materiens Fremkomst skal paa-vises i Substantsernes Væsen, skeer det kun derved, at Begrændsningens, med Passivitetsens identificerede, Moment i den active Monade, ligesom gennem en Erindring om Dualismens Opfattelse af Materien, ved et Postulat omsættes i dennes Bestemmelse. Og idet Rum, Bevægelse og Tid skulle forklares som Phænomener af det Ideelles Forhold, skeer det kun ved en lignende Tilsnigelse, der i selve Monaderne ligefrem indskyder det, der skal forklares. Naar saaledes Rummet skal være Phænomenet af Monadernes Stilling, saa er i Bestemmelsen: Stilling, allerede Rummets Begreb anteciperet, og Monaderne, der som immaterielle ere rumfrie, blive bragte i et Forhold til Rummet i samme Øieblik som man har udelukket det fra deres Væsen. Paa samme Maade forudsætter Forklaringen af Bevægelse og Tid det Forklarede. Kraftens Bestemmelse fører kun til Bestemmelsen Bevægelse naar Kraften fra Begyndelsen af opfattes som bevægende Kraft, derimod ikke naar den opfattes efter sin oprindelige Betydning som Forestilling, som ideel Virksomhed. Og Tidssuccessionen er ikke forklaret ved den ideelle logiske Følge (Consequents). Men naar saaledes Phænomenet med sine eiendommelige Grundbestemmelser i Virkeligheden staaer uafledt og uforklaret, saa hævder det sig uundgaaeligt, i sin ubegrebne Væren, en Selvstændighed ved Siden af det, der ikke kunde forklare det, og i denne Selvstændighed staaer det ikke længere som afhængigt Phænomen i Forhold til Væsenet, men som et Realt i Forhold

til et væsensforskjelligt, sideordnet Realt. Legeme og Sjæl blive nu to selvstændige Verdener, der hver følger sine Love, og Overensstemmelsen, Harmonien, bliver det Heterogenes ubegrebne Harmonie, hvis Ophav maa søges udenfor Væsenerne. Vel antyder Leibnitz, at det Materielles mechaniske Love i sidste Instants skulle have deres Grund i det Teleologiske, og være Midler til dettes Virkeliggjorelse; men Antydningen gjenneføres ikke, og Mechanismen bliver en uforklaret, selvstændig, sit særskilte Gebet beherskende Magt ved Siden af Oiemedet.

Saaledes kommer altsaa hos Leibnitz i Bestemmelsen af Forholdet mellem det Sjælelige og det Legemlige den Dualisme tilsyne, der skjult var tilstede i den første, ensidige Bestemmen af det Substantielle som et blot Aandeligt med Udelukkelse af alle det Materielles Bestemmelser, hvilke den abstraherende Tænken dog ikke har Magt til at forvandle til et Ikke-Værende. De trænge sig uvilkaarligt ind i Anskuelsen af Monadernes Sted, Stilling og S sammensætning, og fra det Legemliges Sphære, der ligesom tiltvang sig en selvstændig Virkelighed, trænger Mechanismen ind i Opfattelsen af selve det Sjælelige, idet de dunkle og forvirrede Forestillingers ubevidste Processer bestemmes ved den, og den berører selve Opfattelsen af Harmonien, idet denne sees som en fra en guddommelig Villie udgaaende udvortes Tilpassen af Monaderne til hverandre. —

Men naar saaledes Leibnitz's oprindelige Bestemmelse af Monadens Væsen har denne Mangel, at den gjør en dualistisk Spaltning i Tilværelsen uundgaaelig, saa forer den paa den anden Side, gennem den Selvstændighed og Activitet, den hævder alle Monader, til en Opfattelse af Aandens Erkjendten, der ligeoverfor Realismens Ensidighed energisk anbringer et nødvendigt Correctiv, om end gennem en modsat Ensidighed. Leibnitz maa uundgaaelig, idet hans Opfattelse af Monadens Væsen maa føre ham til, at lade alle vore Forestillinger have deres Kilde i Aanden selv, træde i en bestemt Opposition mod den Locke'ske Empirismes Erkjendelseslære, der lader Alt

komme udenfra. Naar Empirismen opstiller den Sætning: «nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu», saa tilføier Leibnitz Correctivet: «nisi intellectus ipse», og da denne intellectus er Kraft, Virksomhed og da dens Væsen er at tænke, saa har den som et principium cogitationis i sig Muligheden, Anlægget, til af sig selv at udvikle et Indhold, at give Ideerne, der oprindelig ere i den virtuelt, en actual Væren for Bevidstheden. Sandsningen, den utydelige, forvirrede Forestilling, der afspeiler Aandens Forhold til andre Ting, er vel nødvendig Betingelse for den klare og tydelige Tænken, nødvendigt Gjennemgangspunkt i vor indre Udvikling; men lige-saalidt som den selv har sin Kilde udenfor Monaden, er den Tænkningsens Kilde. Den kan foranledige en Begrebs-Erkjendelse, men Aanden frembringer denne af sig selv; den kan oplyse om det Factiske og Enkelte, men ikke give Erkjendelsen Almeengyldighed og Nødvendighed. Det, at vor Aand er i Besiddelse af nødvendige Sandheder, som Logikens, Metaphysikens, Matematikens og Moralens, viser tilbage til dens oprindelige Activitet, ved hvilken den frembringer de Begreber (f. Ex. Substantiens, Identitetens, det Godes og det Sandes Begreber), paa hvilke hine Sandheders Nødvendighed hviler, og de Grundsætninger, der beherske al vor Tænken: principium contradictionis og principium rationis sufficientis. Reflexionen bliver, efter Leibnitz's Opfattelse, en Opmærksomhed paa det, der oprindelig er i os, og de nødvendige Sandheders Væren i vor Aand bliver Betingelsen for, at vi kunne bringe dem til Bevidsthed.

Som Aandens Væreform bestemmer Leibnitz Selvbevidsthedens Synthese. Selvbevidstheden er den Tænkende, det Tænkte og begges Enhed. Den Reflexion i sig, der finder Sted i Selvbevidstheden, bliver mulig derved, at Aanden har Evnen til at tænke de evige og nødvendige Sandheder, i hvilke den ikke forholder sig til et Fremmedt. Ved Bevidsthed og Fornuft hæves i Menneskeaaanden den i alle Monader tilstedeværende Drift til Villie og Frihed, hvis sidste Maal er Lyk-

saligheden, der realiseres i den almindelige Harmonie. Den Uforgængelighed, der er given i Monadens Væsen overhovedet bliver for Menneskeaanden, der er et Billede, ikke blot af Universet, men af Gud, til en Personlighedens Udødelighed som Led i et Naadens Rige, med hvilket Naturens Rige staaer i Harmonie, idet det, der skeer i det, altid er det Tjenligste for Aanden. Trods den fra Skabningens Begreb uadskillelige Ufuldkommenhed (det «metaphysiske Onde») er dette Naturens Rige, den bestaaende Verden, den bedste Verden, og netop derfor har Gud blandt de utallige mulige Verdener, hvis Ideer evigt ere hans Forstands indre Gjenstand, ifølge en moralsk Nødvendighed valgt den, og ved sin Magt givet Villiens Beslutning Realitet.

---

Sammenlignet med Spinozas Philosophie har den leibniziske i flere Punkter væsentlige Fortrin. Ved at opstille Monadebegrebet, der bringer Individualitetens Bestemmelse ind i Substanten, har den muliggjort Forklaringen af Tilværelsens Mangfoldighed. Ved Bestemmelsen af de uendelig mange continuerlige Udviklingstrin i de selvstændige Monader er Tilværelsen opfattet som besiddende en uendelig Rigdom og en ubrudt Continuitet. Ved Bestemmelsen af Selvbevidstheden som de høieste Monaders Væreform er Aanden sat som Mere end en forsvindende modus; og ved Begrebet om den selvbevidste, og overhovedet om den forestillende Monades indre Uendelighed og om dens ideelle Forhold til Monadernes Totalitet er der vundet et Tilknytningspunkt for Muligheden af det, efter sin Natur aandelige, med Monaden væsenslige Objectives Væren for Subjectet, som udpræget i Forestillingen ved dettes Activitet. Men Monadebegrebet, saaledes som det er udviklet hos Leibnitz, lader dog væsentlige Vanskeligheder tilbage. Det er allerede paaviist, hvorledes det ikke er tilstrækkeligt til at fjerne Dualismen, hvis Overvindelse var en Hovedopgave for Leibnitz. En anden Vanskelighed viser sig idet Leibnitz, i

sin Stræben efter at bevare de religiøse Forestillinger, ikke nøies med Tanken om en uendelig Tilværelsesorganismes ideelle Enhed, men overfører Monadebegrebet paa Gud, som Centralmonade, monas monadum, og lader ham skabe, eller ligesom «udstraale», de endelige Monader og forud tilpasse deres Harmonie. Idet nemlig saaledes Gud som Monade kommer til at staae ved Siden af de andre Monader, saa vil paa den ene Side Guds Almægt tilintetgjøre de enkelte Monaders Grundbestemmelse: den selvstændige Activitet, medens paa den anden Side Monadens anden Grundbestemmelse: Individualiteten, kommer i Strid med Gudsbegrebets Uendelighed. Naar Forholdet mellem den guddommelige Monade og de skabte Monader gjennemtænkes, vilde det enten igjen føre tilbage til Spinozismens Grundanskuelse eller fremad til et Standpunkt, høiere end Leibnitzes. — Det leibnitziske Monadebegreb, der bliver nødvendigt ved Spinozismens Mangler, har endelig den Mangel, at det i Virkeligheden dog kun er et postuleret, ikke et ved en egentlig Deduction vundet Supplement til Spinozas Substantsbegreb, og at det indtager en tvivlsom Stilling mellem den dogmatiske og den kritiske Idealisme. Ved det Begreb om Selvbevidsthedens Synthese, der udvikler sig af Monadebegrebet, vises der ud over Substantsbegrebets, den dogmatiske Idealismes Grundbegrebs, Sphære til Subjectivitetens, Criticismens Grundbegrebs, og naar Begrebet gjennemtænkes, maa det føre fra Dogmatismens umiddelbare Tryghed i Erkjendelsen til Criticismens Reflexion over Erkjendelsens Mulighed. Men Leibnitzes Analyse af de høieste Monaders Væreform bliver ikke gennemført og forfulgt i sine Consequentser, og den faaer ikke tilbagevirkende Kraft til at omforme Substantsbegrebet.

---

##### 5. Idealismen i det 18de Aarhundrede.

Med Leibnitz er den dogmatiske Idealismes productive Tid afsluttet, og Tidsrummet mellem ham og Kant betegner dens Hensygnen. Medens Realismen udvikler sig med stræng

Consequents gennem en Række af fremskridende Systemer, naaer sit sidste Maal og udbreder sit Herredomme, fremtræder Idealismen i de forskjellige Lande uden Sammenhæng, usikker og stærkt paavirket af sin Modsætning. Vi see den i Tydskland repræsenteret af Wolff og Philosophien i Oplysningsperioden, i Skotland af Reid og hans Skole, i Frankrig af Rousseau.

Christian Wolff (1679—1754; talrige Skrifter paa Latin og Tydsk over alle Philosophiens Dele) knytter sig uden Originalitet noie til Leibnitz, og udfører, hvad denne kun havde skizzeret, i et med pedantisk Omhyggelighed ved den mathematiske Methode udført System, der skal omfatte Alt hvad der har Mulighed (ø: hvad der som modsigelsesfrit kan tænkes). Men under Udførelsen af Systemet trivialiseres Leibnitzes Grundtanke: Forestillingen bliver ikke mere Grundbestemmelsen for Monaden som saadan; Monaden beholder kun Enkelthedens Bestemmelse som res (substantia) simplex; dens Begreb tilnærmes til Atomets, og mellem de Monader, der blive det Legemliges Moleculer, og dem, der som Sjæle skulle danne Centrum i en Organisme, og som nu kun ved et Postulat faae Forestillingens og Bevidsthedens Bestemmelse tilbage, danner der sig en uoverskridelig Kloft, en dualistisk Sondring. Leibnitzes Tanke om Harmonien mellem Monaderne bliver begrændset til Forholdet mellem Sjæl og Legeme, og opfattet som en Hypothese, saa at Muligheden af en directe Vexelvirkning ikke udelukkes. Ligeledes bliver Teleologien opfattet paa en udvortes Maade. Medens Wolff stræber efter ved sin mathematiske Methode at sammenknytte hele Systemets Indhold ved Bevisets Nødvendighed, nodes han til, da hans Methode ikke er et Redskab for en virkelig Tankeudfoldelse, men kun kan sammenknytte et Givet, overalt at tyte til Erfaringen og at optage sine Bestemmelser fra den. — I Inddelingen af Philosophien bliver hos Wolff, ligesom hos Aristoteles, Logiken forberedende Videnskab for Philosophien overhovedet. Den theoretiske Philosophie: Metaphy-

siken, inddeler han i Ontologien, Læren om det Værende i Almindelighed, om Principerne og Grundbegreberne; Kosmologien, Læren om Verdensaltet; den rationale Psychologie, Læren om Sjælen som Enkelt-Substants, og den naturlige Theologie, Læren om Gud, hans Tilværelse og Egenskaber. Den praktiske Philosophie inddeler Wolff, efter den aristoteliske Skoles Exempel, i Ethik, Økonomik og Politik eftersom Mennesket betragtes som Menneske, som Led af Familien eller som Borger af Staten. — Wolff's Philosophies Betydning ligger i, at den har ordnet og systematiseret det forhaandenværende philosophiske Stof, og at den ved sin letfattelige, om end ikke dybtgaaende Behandling af det har skaffet det Indpas i den almindelige Dannelse, medens den samtidig har paavirket de forskjellige Videnskaber ved sin Methode og sin consequente Gjennemførelse af en rationel Verdensbetragtning. Først ved Udbredelsen af Wolffianismen er den scholastisk-aristoteliske Philosophie med dens Autoritetstro definitivt bleven fortrængt fra de tyske Universiteter.

I Oplysningsperioden i Tydskland taber Philosophien, der mere og mere antager en Populærphilosophies Form, sin systematiske og stringente Charakter, og med den wolffiske Philosophie og dens Forstandsraisonnement, der fortrinsviis behersker Tænkningen, blandes eklektisk Elementer fra Realismen. Philosophien tager i dette Tidsrum en ensidig praktisk Retning. Idet det Uendelige, der er incommensurabelt med Forstandens Bestemmelser, sættes som ubegribeligt, samler Interessen sig paa det endelige Subject, paa Mennesket, og Philosophiens Opgave bliver Menneskets Lyksalighed; Erkjendelsens Værd bestemmes efter det Bidrag, den yder til denne. Religionen opfattes som en Lyksalighedslære; Guds Tilværelse faaer væsentlig Interesse fordi kun et høieste, algotd og almægtigt Væsen kan garantere Menneskets Lyksalighed. Man



noies med at demonstrere Guds, «det høieste Væsens», Tilværelse, men resignerer villig paa en Erkjendelse af Guds Væsen. Ene det, at Gud er, vides, ikke hvad han er, kun hans Magt og Godhed postuleres som Betingelser for vor Lyksalighed. Den positive Religions Døgmer skydes tilside eller fortolkes rationalistisk. Af væsentlig Interesse bliver, foruden Guds Tilværelse, Udødeligheden, Betingelsen for en uendelig fortsat Lyksalighed; og ved den lægges der særlig Vægt paa, at Erindringen bevares, at de Forhold, der i dette Liv gjorde Individet lykkeligt, fortsættes, «Gjensynet af vore Kjære» bliver Stikordet. Moralen behandles ligeledes eudaimonistisk, og Interessen knytter sig ikke saa meget til Undersøgelsen af den sædelige Virksomheds almindelige Natur, dens Love og Bevæggrunde, som til de specielle Livsforhold, der behandles af den «anvendte Moral». Den psykologiske Selvbetragtning faaer en overordentlig Betydning, især rettes Opmærksomheden mod Følelseslivet, og fortrolige Meddelelser om sit eget Liv, Dagbøger, Selvbekjendelser, blive en Modesag. Naturen betragtes ikke for sin egen Skyld, men fra en endelig udvortes Teleologies Synspunkt, der lader den hele Naturtilværelse paa udvortes Maade af Gud være tilpasset til Menneskets Nytte. Charakteristisk for denne Tidsalder med dens abstracte Forstandighed er Mangelen paa Sands for det historisk Udviklede, en bornert Overlegenhed ligeoverfor de «uoplyste» Aarhundreders «Fordomme», en Forkasten af al Autoritet. —

Det Eklektiske i Oplysningsperiodens Philosophie træder navnlig frem i den Maade, paa hvilken den locke'ske Empirisme uconsequent knyttes sammen med leibnitziske Sætninger. En ubevidst og maaskee indirecte (gjennem Rousseau?) Indvirkning fra Realismen træder frem i Oplysningsperiodens stærke Accentueren af Natursiden i Mennesket, i dens Respect for de naturlige Anlæg, i dens Fordring til Naturlighed i Opdragelsen og Livet, i dens Fremhæven af de materielle Livsbetingelsers Betydning. Den i denne Tidsalder vaagnende levende Natursands, der ofte udarter til Sentimentalitet og

Affectation, udspringer vel oprindelig fra samme Kilde. — Oplysningsperiodens betydeligste filosofiske Repræsentanter ere Mendelssohn (1729—1786), Garve, Sulzer, Engel, Platner, Tens og Reimarus. Lessing (1729—1781) deler dens Stræben efter Aandsfrihed, men ved sin alsidige theoretiske Interesse, ved sin Sands for en dybere Philosophie, saaledes som den fremtræder hos Aristoteles og Spinoza, og ved sit Blik for Menneskeslægtens Udvikling, navnlig religiøse Udvikling, gennem Historien, er han hævet over dens Ensidighed og Overfladiskhed. For den kantiske Philosophie bliver Oplysningsperioden en negativ Forberedelse.

---

I Skotland bliver Thomas Reid (1710—1796) Begrunder af en filosofisk Retning, der i den af Philosophien uafhængige sunde Menneskeforstand (common sense) søger et Grundlag for Philosophien og et Værn mod den subjective Idealisme og mod Scepticismen. Reid polemiserer mod «Ideal-systemet» : den Lære, at vi oprindelig kun have Ideer, og først senere, ved Forbindelse af dem, komme til en Dom om det Forestilledes Realitet, og han sondrer i Sandsefunctionen mellem Sensationen, der kun udtrykker vor Sjæls Tilstand, og den dermed umiddelbart forbundne Perception, der instinctmæssig og oprindelig indeslutter en Dom om Objectets Existents, og idet han gennem Erfaring og Analyse søger tilbage til «vor Aands oprindelige Love», finder han som det Første i vor Tænkning de af Ræsonnementet uafhængige, kun gennem Anvendelsen bevidste og efter deres Oprindelse uforklarede primitive Domme, Grundsætningerne for den sunde Menneskeforstand, der ikke blot umiddelbart forvise os om Objectets Existents, men ogsaa om Jegets Identitet og Substantialitet, om andre intelligente Væseners Tilværelse, om Causalitetsbegrebets Gyldighed, om Friheden, om Harmonien mellem Aand og Legeme, og om en blivende Orden i Phænomenerne, og, i praktisk Henseende, om Tilregnelighed og Forpligtelse.

De af Reid opstillede Grundsætninger blive dog, om de end kaldes Love, kun det Første i Erfaringen d. v. s. den yderste Abstraction af Bevidsthedens empiriske Indhold; der gaaes ikke som hos Kant tilbage til det, der forud for al Erfaring betinger Erfaringens Mulighed. Grundsætningerne, der optages empirisk som Kjendsgjæringer, udledes ikke af Erkjendelsen af Aandens Væsen; de komme til at staae som Postulater, som den sunde Menneskeforstand, der i Realiteten kun er Udtrykket for den almindelige herskende Mening, der i Kraft af Vanen opfatter sig selv som det Normale, ikke kan hævde mod de modsatte Udsagn fra en anden «sund Fornuft», o: fra en anden Tids tilvante Mening. — Reids Efterfølgere: James Beattie, James Oswald, Dugald Stewart, Thomas Brown og James Mackintosh, have kun i uvæsentlige Enkeltheder modificeret og udført hans Lære. Den skotske Skoles Fortjeneste ligger fornemmelig i Specialundersøgelser paa Psychologiens og Moralens Omraade.

---

I Frankrig repræsenteres den eklektiske Idealisme ved Jean Jacques Rousseau (1712—1778). Skjondt paavirket af Sensualismen søger han i den umiddelbare Følelse, i Samvittigheden, en medfødt Kilde til Bevidsthed om Godt og Ondt, og i Modsætning til Materialismen forfægter han Aandens Forskjel fra Materien, et høieste aandeligt Væsens Existens og Menneskets Frihed. Han deler sin Tidsalders Stræben efter Natur, og fordømmer lidenskabelig Culturen som Naturens Fordærvelse ved de overflodige Kræfters Misbrug, som Kilde til Luxus, Egennytte, Uretfærdighed, Ufrihed og Ulighed. Han fordrer (i sin Emile) en Opdragelse, der lader Individet udvikle sig ved sig selv som Naturens Discipel, uden Hensyn til de bestaaende Sæder og Former, som det kun lærer at afskye. Han opstiller (i sin Contrat social) Idealet af en Stat, der, som fremgaaet af en Samfundscontract mellem Individerne, skal forene Naturtilstandens og Samfundstilstandens

Fordele og kun har de uafhængelige Menneskerettigheder: Frihed og Lighed til Maal, idet den Enkelte, der træder ind i den for gennem Underordningen at vinde dens Beskyttelse, kun adlyder den al Magt omfattende udelelige Folke-Souverainetet, i hvilken han selv har lige Deel med alle Andre, og om han end tvinges til at adlyde den det almene Vel tilsigtende, ubedragelige, almindelige Villie (la volonté générale), kun tvinges til Frihed. Han forkynder endelig en «Menneskets Religion», (en «Naturens og Hjertets Religion»), der kun har det høieste ubekjendte Væsens Existents, Friheden, Udødeligheden, Tolerancen, Humaniteten, og den af al Sædelighed uafhængige «Dyd» til Indhold, og som kun i Statens Interesse suppleres med en af Statsmagten fastsat «Borgernes Religion», hvis Dogmer dog nærmest kun ere moralske og sociale, Udtryk for le sentiment de sociabilité. — Rousseaus væsentlige Betydning er den at have opfattet Friheden som Menneskets Væsen, og om han end kun opfatter den i dens Abstraction, og ligesaa lidt bestemmer dens Forhold til Gud og til Naturens Magt, som han kan sondre den fra eller beskytte den mod Vilkaarligheden, saa bliver han dog ikke blot den franske Revolutions virksomme Forbereder, men ogsaa en Forløber for den dybere og consequentere ethiske Idealisme, som Kant begrundet.

---

Den dogmatiske Idealisme har sin blivende Betydning ved at have fort Tanken tilbage til Selvbevidstheden som Sandhedens Kilde; ved at have hævdet et Apriorisk i Aanden som activ; ved fra Jeget at være naaet til det tænkende Jegs uendelige Væsen og idetmindste at have stræbt at begribe dette i Enhed med Naturens uendelige Væsen, og endelig ved directe eller indirecte at have anerkjendt det Naturliges Væsentlighed. Dens væsentlige Mangler ere allerede i det Foregaaende berørte. De ligge i den ubeviste Grundforudsætning, i Dualismens Uovervundethed, i Substantsbegrebets Mangel paa Dialektik (idet selv hos Leibnitz den immanente Udviklings

Form ikke begribes), og i Methodens ved denne Mangel betingede Ufuldkommenhed. Naar vi i Tidsrummet efter Leibnitz see den dogmatiske Idealisme, der vil fortsætte og udvikle hans Tænkning, trivialiseres og tabe sig i det Uphilosofiske, saa er denne Afslutning netop begrundet i Methodens ved Substantsbegrebets Eiendommelighed betingede Mangel. Idet Substantsbegrebet, Tænkningens umiddelbart visse Udgangspunkt, ikke i sig selv havde en levende Udfoldelses Mulighed, maatte et Apparat af Definitioner og Axiomer postulatsviis optages, ved hvis Hjælp Tænkningen kunde skride frem gennem Slutninger i mathematisk Form, hvis Tankesammenknytnings Nødvendighed bliver et Billede paa Nødvendigheden i Substantsens postulerede Activitet. Men idet Begreberne ikke vindes ved en Deduction, men postulatsviis optages som et Givet, som ideæ innatæ, faae de Gyldighed for Tanken i en Forstandssondring, i deres fixerede Adskillelse, og i denne benyttes de i det Forstands-ræsonnement, der indklædes i den mathematiske Form. Selv hos Leibnitz, hvor Monaden sees som Udviklingsprincip og hvor Selvbevidsthedens Væsen bliver gjort til Gjenstand for en skarpere Analyse, bliver, idet Udviklingens Form ikke begribes, den immanente Udfoldelse ikke erkjendes, Udvorteshedsforholdet mellem Begreberne bevaret og Tankebevægelsens Form bliver hos ham ikke væsentlig forskjellig fra Spinozas. Men i hiin Sondring blive Tankerne endelige og abstracte, og Philosophien bliver en Forstands-metaphysik, der maa ende i det Uphilosofiske. Under den dogmatiske Idealismes Udvikling maa Uendeligheden, der fra Begyndelsen af skjulte over Endeligheden, trænges tilbage og det Endelige faae Overmagt, saaledes som vi saae det i Oplysningsperioden. En Tankens Strømning, i hvilken de endelige, abstracte Tanker gik sammen til en indholdsrig, concret Tanke-Enhed, er paa dette Standpunkt udelukket ved Grundbegrebets Ubevægelighed.

Naar denne Endeliggjorelse af Tankerne viser hen paa

Nødvendigheden af en anden Form af Idealismen, saa vises der ogsaa hien til en saadan ved Grundforudsætningens Usikkerhed. I den dogmatiske Idealisme var det, der gav den Dogmatismens Charakter, den Videns Umiddelbarhed, der var begrundet, ikke, som hos Grækerne, i Tilværelsesmodsætningernes umiddelbare Harmonie, men deels i den individuelle Tankes, al Skepsis udelukkende umiddelbare Enhed med den absolute, uendelige Substants, i hvilken den mødes med Naturen; deels deri, at under Aandens og Naturens Modsætning Accenten saaledes, bevidst eller ubevidst, er lagt paa det Ideelle, at dette, som det Absolutes primitive Væsensbestemthed, i sin Overgriben over Modsætningen implicite har Totalitetens Bestemthed i sig, og i den klare og tydelige Tænkning sees som umiddelbart udtrykkende Modsætningens Væsen i sine Former. Men idet Dualismen i Virkeligheden er uophævet, selv der hvor Modsætningerne danne Paralleler indenfor den uendelige Substantses Enhed, saa maa Modsætningen gjøre sig gjældende som Modsætning, og den umiddelbare Vished maa trues af en Tvivl om Muligheden af en Erkjenden af det fra Tanken sondrede Objective, — hvilken Tvivl saa ogsaa, idet Tankens Endelighed træder frem i Sondringen, vil føre til Tvivl om Muligheden af en Erkjendelse af Principet i dets Uendelighed. Fra Problemet om Tankens Forhold til det Objective, det Reale, gaaer den Form af Idealismen ud, der afløser den dogmatiske: den kritiske Idealisme. Idealismen naaer, paa det Punkt, hvor den fra Realismen udgaaende Skepsis ligesom vækker den af dens dogmatiske Slummer, til denne nye Form ved atter at gaae tilbage til Selvbevidstheden, til hvilken Descartes havde viist hen, og hvis Væreform Leibnitz havde angivet. Den bliver kritisk Idealisme idet Tanken vender sig fra Gjenstanden mod sig selv, idet den gjør Dogmatismens Forudsætning til Problem, og vil løse dette Problem gjennem en kritisk Prøvelse af Erkjendelsesevnen, gjennem en Analyse af Bevidsthedens Indhold, der, idet den hævder Aanden det den oprindelig

Tilhørende, gennem den rette Sondring mellem Erkjendelsens Factorer skal bestemme Forholdet til Objectet.

## II. Den kritiske Idealisme.

### I. Kant.

Immanuel Kant (Cant) er født 1724 i Königsberg, hvortil Familien var indvandret fra Skotland. Efterat have gennemgaaet Gymnasiet i sin Fødeby, kom han 1740 til Universitetet, hvor han studerede Philosophie, Mathematik, Physik og Theologie. Ved Physikeren Knutzen blev han noie bekendt med Newtons Skrifter; de philosophiske Forelæsninger førte ham ind i den wolffiske Philosophie. Da han 1746 havde endt sine Universitetsstudier, tilbragte han en Række af Aar som Huuslærer paa forskjellige Steder i Nærheden af Königsberg; først 1755 habiliterede han sig som Privatdocent ved Universitetet der, og holdt som saadan Forelæsninger over Logik, Metaphysik, Moral, naturlig Theologie, philosophisk Encyclopædie, Mathematik, Physik, fysisk Geographie og Anthropologie. Forholdene under Syvaarskrigen gjorde Kants Stilling ved Universitetet vanskelig, og først i 1770 opnaede han et Professorat i Logik og Metaphysik efterat han nogle Aar iforveien var bleven udnævnt til Underbibliothekar med en aarlig Gage af 62 Thaler. Som Professor udfoldede Kant en stor Virksomhed; hans Forelæsninger, der vare klare og vækkende, samlede en talrig Tilhørerkreds, og ved sin Kritik der reinen Vernunft (1781) hævdede han sig Pladsen som Fører for en ny philosophisk Retning, til hvilken en talrig Skole hurtig sluttede sig. De forskjellige philosophiske Bevægelser i Tydskland, England, Skotland og Frankrig fulgte han bestandig med levende Interesse, og Hume's og Rousseaus Skrifter udøvede navnlig en stærk Indvirkning paa ham. Under Pietisten Wöllners Bestyrelse af Cultusministeriet kom Kant i en Conflict med Regeringen ved Udgivelsen af sit Skrift: "die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Ver-

nunft». Kant beskyldtes for «Forvanskning og Nedværdigelse af mange af den hellige Skrifts og Christendommens Hoved- og Grundlærdomme», og det blev ham paalagt, at anvende sin Anseelse og sine Talenter til Bedste for «de landsfaderlige Intentioner», ligesom det blev befaleet samtlige theologiske og filosofiske Lærere ved Universitetet, ikke at læse over det nævnte Skrift. Kant erklærede, da han ikke vilde fornægte sin Overbevisning, forat imødekomme hine «Intentioner», at han «som tro Undersaat», vilde tie og for Fremtiden undlade at holde Forelesninger eller udgive Skrifter om Religionen. Indtil 1797 fortsatte Kant sin Docentvirksomhed; fra den Tid af nødte tiltagende Alderdomssvagthed ham til at opgive den. Han døde i sit 80de Aar: 1804. Grundtrækkene i hans Personlighed var et ægte, af sædelig Alvor gjenmemtrængt, Frihedssind, en ubetinget Redelighed og Sandhedskjærlighed, og en stræng og samvittighedsfuld Pligtopfyldelse.

Til sit eiendommelige filosofiske Ståndpunkt naaede Kant først efter en lang Udvikling. Det er først fuldstændig udpræget i hans Kritik der reinen Vernunft, der udkom 1781, og den første afgjørende Antydning af det findes i en Afhandling, der er skreven 1770 i Anledning af hans Tiltrædelse af Professoratet i Philosophie, medens i Kants «Träume eines Geistersehers» (1766) allerede Tvivlen om den hele tidligere Metaphysiks Gyldighed kommer frem. I de talrige Skrifter, der ligge forud for det sidstnævnte, staaer Kant endnu i det Hele paa den leibnitz-wolffiske Philosophies Grund, om han end i det Enkelte forlader den under Paavirkning dels af sin Tids Physik og Astronomie, dels af den empiristiske og skeptiske Philosophie. Af Skrifterne fra denne Periode nævne vi kun: «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels» (1755), i hvilken Kant opstiller en Hypothese om vort Sol-systems Tilblivelse og om Oprindelsen til Planeternes Tangentialbevægelse, der i Hovedsagen stemmer overens med den mere udforte og strengere mathematisk begrundede hos Laplace; — Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die



Weltweisheit einzuführen (1763); — Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (1763); — Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (1764); — Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764). I Kants ovenfor berørte Tiltrædelseskraft: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) er hans eiendommelige Standpunkt antydnet derved at Rummet og Tiden: Sandseverdenens Former, opfattes som subjective, og det Sandselige som Phænomen; hvorimod Kategorierne endnu opfattes som objectiv gyldige og en Erkjendelse af det Intelligible efter dets Væsen statueres. Efterat Kritik der reinen Vernunft, Kants epochegjørende Værk, var udkommet 1781. (2den omarbejdede Udgave udkom 1787), fulgte de andre Skrifter, i hvilke hans eiendommelige Lære gennemfortes, hurtig paa hinanden. 1783 udkom hans Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können; 1785 hans Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; 1786: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; 1788: Kritik der praktischer Vernunft; 1790: Kritik der Urtheilskraft; 1793: die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft; 1797: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, og: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (samlede under Titelen: Metaphysik der Sitten, 1.—2. Theil). Af mindre eller mere periferiske Skrifter fra denne Periode nævne vi: Ideen zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht (1794), Afhandlingen: zum ewigen Frieden (1795); der Streit des Facultäten (1798) og Anthropologien (1798). Af Disciple af Kant ere endnu i hans sidste Leveaar hans Logik (1800), hans physiske Geographie (2 Bind. 1802—1803) og hans Pædagogik (1803) udgivne. Sildigere ere hans Forelæsninger over philosophisk Religionslære (1817) og over Metaphysik (1831) offentliggjorte. I de samlede Udgaver af Kants Skrifter findes talrige Breve fra ham, tildeels af betydelig Interesse.

Det er den dogmatiske Idealismes Slutningsformer og den realistiske Rækkes skeptiske Forgørelse, der som de umiddelbare historiske Forudsætninger betinge Kants eiendommelige Philosophies Form og Charakter. Wolffianismen var den philosophiske Skole, fra hvilken Kant oprindeligt var udgaaet; han staaer Oplysningsperiodens betydeligste Repræsentanter nær i sin Aandsretning, navnlig i Opfattelsen af det Religiøses Forhold til det Sædelige; men tillige er han bleven paavirket af de idealistiske Tænkere i Frankrig og Skotland, og han har med Interesse fulgt Realismens Udvikling. Dennes materialistiske Consequents virker dog kun frastødende paa ham, men dens skeptiske Consequents giver ham et afgjørende Incitament. Det var efter hans eget Udsagn Hume, der ved sin Undersøgelse af Causalitetsbegrebet vakte ham af hans «dogmatiske Slummer», og tvang ham til at gjøre Erkjendelsesproblemet, som Dogmatismen havde oversprunget, til Gjenstand for en indtrængende kritisk Undersøgelse. Ved sin Analyse af Causalitetsbegrebets Genesis var Hume bleven ført til at benægte al nødvendig og almeengyldig synthetisk Erkjendelse; vor aprioriske Erkjendelse var bleven indskrænket til de identiske Sætninger. Aanden, hvis Spontaneitet var nægtet, havde intet den oprindeligt tilhørende, af dens active Væsen fremgaaende Indhold; den skulde blot sætte et Givet i Forhold, ikke selv være frembringende.

Fra dette afgjørende Punkt gaaer Kant nu ud i sin Kritik der reinen Vernunft, hvis Opgave er, gennem en Undersøgelse af Erkjendelsesevnen at bestemme vor Erkjendelses Udspring, Omfang og Grændser, og at finde Svaret paa det Spørgsmaal, ved hvilket der vises tilbage til Hume's Undersøgelser: «ere synthetiske Domme a priori mulige, og hvorledes ere de mulige?»

Hvad der er sammentrængt i dette Kants Grundspørgsmaal bliver tydeligt naar vi analysere de enkelte Udtryk. Der spørges om Domme, ikke om Begreber, fordi først Dommen som Udsagn, ikke det isolerede Begreb, indeholder en Erkjen-

delse. Der spørges om synthetiske Domme,  $\circ$ : om Domme, hvis Prædicat, uagtet det staaer i en Forbindelse med Subjectet, ikke ligger i Subjectets Begreb (f. Ex. «alle Legemer ere tunge»), fordi kun saadanne Domme «udvide» vor Erkjendelse, give den et nyt Indhold, medens de analytiske Domme: «Forklaringsdommene» (f. Ex.: «alle Legemer ere udstrakte», jfr. Descartes's Begreb om Materien), der kun ere en Anvendelse af Identitets- og Contradictionsprincipet, i Prædicatet kun udsige hvad der er identisk med Subjectet eller ved en Sondring af dets Indhold findes som allerede indeholdt i det. Der spørges endelig om synthetiske Domme a priori fordi kun de aprioriske  $\circ$ : de af Erfaringen uafhængige Domme, indeslutte Almeengyldighed og Nødvendighed, medens de aposterioriske  $\circ$ : Erfaringsdommene, mangle denne Charakter. Af Muligheden af synthetiske Domme a priori afhænger altsaa Muligheden af en saadan af Erfaringen uafhængig, indholdsrig, ved Nødvendighedens og Almeengyldighedens Præg bestemt, apriorisk Videnskab, en Metaphysik i Ordets videre Betydning \*), som Hume havde gjort tvivlsom. Paa Charakteren af en saadan apriorisk Videnskab gjøre flere Videnskaber Fordring, og Kants Grundspørgsmaal indeslutter Spørgsmaalet om deres Fordrings Gyldighed. Der bliver at spørge om Muligheden af en reen Matematik, af en reen Naturvidenskab og af en Metaphysik (i snævrere Forstand). Med Hensyn til de to første Videnskaber, hvis Existents garanteres dels ved deres indre Evidents, dels ved Stadfæstelsen ved Erfaringen, kan Spørgsmaalet strax blive: hvorledes ere de mulige? En Metaphysik existerer vel ogsaa factisk, og forsaavidt kunde det synes, at der ogsaa her strax kunde spørges: hvorledes? men

---

\*) Ved Metaphysiken i videre Forstand forstaaer Kant den rene Fornuftvidenskab overhovedet, Indbegrebet af alle de Læresætninger, der af aprioriske Begreber udlede en real Erkjendelse  $\circ$ : en Erkjendelse, der angaaer en bestemt Gjenstand (ikke, som Logiken, blot vor Tænkning's Former). Ved Metaphysiken i snævrere Forstand forstaaer han den videnskabelige Erkjendelse af det Oversandselige.

Metaphysiken har ikke en saadan uanfægtet Gyldighed som de to andre Videnskaber, og Spørgsmaalet med Hensyn til den maa derfor lyde: om Metaphysiken er mulig som Videnskab, og isaafald: hvorledes? og i hvilken Form? Til disse Spørgsmaal svare Hovedafdelingerne i Kants Kritik der reinen Vernunft, der underkaster Grundproblemet en «transscendental» Undersøgelse  $\alpha$ : en saadan, der ikke angaaer Gjenstandene, men Betingelserne for Muligheden af en apriorisk Erkjendelse af disse.

Løsningen af sit Problem søger Kant nu ad den Vei, at han skarpt sondrer mellem det, der i vor Erkjendelse som et udenfra Givet hidrører fra Objectet, og det, der er Subjectets oprindelige Eiendom, begrundet i dets Erkjendelsesvirksomheds Natur, udtrykkende dens Love. Denne Sondring gennemføres ved i al Erkjendelse at skjelne mellem Stoffet som det empirisk Givne og Formerne som det Aprioriske, der tilhører Aanden, og under deres Enhed sammenfatte det Givnes Mangfoldighed. Kant indrømmer Erfaringsphilosophien, at al vor Erkjendelse historisk begynder med Empirie, og at Aanden, hvad Leibnitz havde benægtet, har en Receptivitetens Side; men i Modsætning til den Paastand, at al vor Erkjendelse skulde hidrøre fra Erfaringen alene, hævder han Aandens Selvvirksomhed som Kilde til aprioriske Former for vor Sandsning, vor Forstand og vor Fornuft: til aprioriske Anskuelser, Kategorier og Ideer.

---

I Fornuftkritikens første Hoveddeel: den transscendentale Æsthetik (Læren om Sandse-Erkjendelsen) undersøger Kant den ene af vor Erkjendelses «to Stammer»: den receptive Sandselighed, Evnen til Anskuelser (umiddelbare Enkeltforestillinger). Hiin Grundsondring mellem Stof og Form træder her første Gang frem idet i den sandselige Anskuelse, i Enkeltforestillingen, dens Materie  $\alpha$ : det ved Fornemmelsen, ved Gjenstandens Indvirkning paa vor Forestil-

lingsevne, givne Materiale, der er et Mangfoldigt, Empirisk og Aposteriorisk, sondres fra den Form, ved hvilken dette Mangfoldige er sammenordnet til en Enhed, og idet det accentueres, at denne Form som det, der ordner Fornemmelses-elementerne, ikke selv kan være Fornemmelse, men maa tilhøre Aanden som et Apriorisk, der er immanent i Sindet og er beredt til i sig at optage Stoffet og afgive Normen for dets Orden. I enhver Anskuelse er der altsaa et rent  $\emptyset$ : et af Erfaringen uafhængigt Element, og derved er Muligheden given til at abstrahere fra alt Empirisk. Abstractionens Rest er da det i Anskuelsen Aprioriske  $\emptyset$ : det, som Sandseligheden a priori bidrager til Anskuelsen, Anskuelsens subjective Betingelser: Rummet og Tiden. Rummet er Formen for den ydre Sands, Tiden for den indre ( $\emptyset$ : Anskuelsen af os selv og vor indre Tilstand) og middelbart ogsaa for den ydre, idet alle Forestillinger, som Bestemmelser af Sindet, høre til den indre Tilstand. Begge ere de aprioriske og nødvendige Anskuelser, ikke Begreber. At de ere Anskuelser, fremgaaer deraf, at Begrebet er et Almeent, der altid sammenfatter det Enkelte, hvis Kjendemærke det bliver, under sig, medens Tid og Rum ere Enkeltforestillinger, der indbefatte de enkelte Rum og Tider som Dele i sig. At de ere aprioriske Anskuelser, viser sig derved, at Forestillingen om dem ikke kan være os given ved Iagttagelsen af Coexistents og Succession, da disse Forhold forudsætte Rum og Tid, og at den overhovedet ikke kan være laant fra Erfaringen, fordi Rums- og Tidsanskuelsen netop er Betingelsen for at en Erfaring overhovedet kan gøres, at et Object kan blive til for os. At de ere nødvendige Anskuelser, viser sig derved, at det er umuligt at abstrahere fra dem medens der kan abstraheres fra alt Empirisk: Det, at de ere rene Anskuelser a priori indlyser ogsaa deraf, at man angaaende dem i apodiktisk Form kan bestemme Meget a priori, opstille Sætninger med den ubetingede Almindeligheds og Nødvendigheds Præg, f. Ex. at Rummet maa have tre Dimensioner, hvad der vilde være umu-

ligt, hvis de havde en empirisk Oprindelse. Men heraf følger saa tillige, at de kun ere subjective Former, at de ikke kunne være Tingene immanente. Som aprioriske og subjective begrunde de Muligheden af en reen Mathematik; thi Subjectet, der har disse Former i sig a priori, kan ogsaa a priori ose saadanne synthetiske Bestemmelser af sig, der maae have almeen Gyldighed for Alt, hvad der kan subsumeres under hine Former og bestemmes ved dem. Netop i Anskuelsen ligger Muligheden af, at de aprioriske Domme kunne blive synthetiske, hvilket de ikke vilde kunne ved anskuelseløse Begreber alene. Alle de Sætninger, der blot angaae Formerne for den sandselige Anskuelse, maae være gyldige for Sandsegjenstandene, men saadanne Sætninger ere netop de rene matematiske Sætninger. De geometriske Sætninger hvile, efter Kant, paa Anskuelsen af Rummet, de arithmetiske paa Anskuelsen af Tiden; alle ere de efter hans Opfattelse synthetiske Sætninger.

Men deraf, at hine Former kun have subjectiv Betydning, følger den væsentlige Consequents, at de kun have Gyldighed for Phænomenet  $\alpha$ : for Tingen, saaledes som den viser sig i vor Opfattelse, ikke for Tingen i og for sig (das Ding an sich)  $\alpha$ : for det vor Fornemmelse Paavirkende, saaledes som det er bortseet fra vor Anskuelse. Som saadant er det rumløst og tidløst, overhovedet ikke bestemt ved vor Erkjendelses Former. Kun Phænomenet, der altid maa vise sig for os i hine Former, er Gjenstand for Sandsen, den ydre og den indre, kun paa det finde Matematikens Love deres Anvendelse. Denne Anskuelse betegner Kant som kritisk eller transcendentale Idealisme. Den nægter ikke Tingenes Existents, der netop statueres som nødvendig for Fornemmelsens Tilbliven, men den fastholder, at Tingene kun ere for os i vor Forestillings Former, og at de forvandles ved Optagelsen i disse kun subjective Former, og om Tingenes Beskaffenhed udsiger den derfor kun det Negative: at de ikke

existere i Phænomenets Bestemmelser: i Rummets og Tidens Bestemmelser.

Den transcendentale Æsthetiks Resultat kan altsaa sammenfattes saaledes: med Hensyn til Phænomenerne som rums- og tidsbestemte ere synthetiske Domme a priori mulige fordi Rum og Tid ere rene Anskuelser a priori o: med Hensyn til Phænomenerne er en reen Mathematik mulig.

---

Fornuftkritikens anden Deel: den transcendentale Logik, underkaster Tænkningen en lignende Undersøgelse, som den transcendentale Æsthetik havde underkastet Sandseevnen. Den transcendentale Logik deler sig atter i to Afsnit: den transcendentale Analytik og den transcendentale Dialectik. Hiin omhandler Forstanden, denne Fornuften. Tænkeevnen bestemmes i Forhold til Sandsningen saaledes, at hiin repræsenterer Aandens Spontaneitet, denne dens Receptivitet. Sandsningen gav os, idet vi afficeredes af Tingene, Anskuelser, Enkeltforestillinger. Tænkningen giver os først, idet den sammenfatter og forbinder Anskuelserne, Begreber, Almeenforestillinger. Ligesom Sandsningen formede det gennem Affectionen givne Stof til en Enhed, saaledes former Tænkningen de ved Sandsningen givne Anskuelser, idet den ved sine Functioner ordner forskellige Forestillinger ind under en almeen, og saaledes danner den Domme. Og den Tænkningens form, der ytrer sig i Dommen, er Forstanden.

Undersøgelsen om det Aprioriske i Tænkningen bliver da først en Undersøgelse af Forstandens rene Former, de rene Forstandsbegreber, der skulle muliggjøre en apriorisk Forstandserkjendelse. Disse rene Former maae, da Forstanden er Evnen til at dømme, blive Formerne for de Forbindelser, i hvilke det i Anskuelsen givne Stof, Dommens Materie, bringes: Synthesens Former, som Forstanden anvender paa Indholdet. Seer man nu bort fra Dommens Materie (Subjectets og Præ-

dicatets Indhold) og betragter man dem kun med Hensyn til deres Forstandsform, saa finder man, at de kunne henfores til 12 Arter, der samles under 4 Classer. Efter Quantiteten ere nemlig Dommene enkelte, særegne eller almindelige; efter Qualiteten bekræftende, benægtende eller uendelige; efter Relationen kategoriske, hypothetiske eller disjunctive; efter Modaliteten problematiske, assertoriske eller apodiktiske. Disse Forskjelle angaae ikke Dommens Materie, der er tagen fra det Empiriske, men netop kun Synthesens Form, og kunne derfor kun have deres Grund i visse, af det Empiriske uafhængige, Forstanden immanente Normer for Subjectets Subsumtion under Prædicatet i Dommen. I hver af de 12 Arter Domme (som Kant uden nogen Deduction optager fra den gængse Logik) er Synthesens Handling forskjellig; for hver ligger der derfor et andet Synthesens Princip til Grund. Disse forskjellige Principer kalder Kant rene Begreber, rene Stammebegreber, eller Kategorier. Af saadanne blive der da, som svarende til de 12 Arter af Domme: under Quantitetens Classe Kategorierne Enhed, Flerhed og Alhed; under Qualitetens: Realitet, Negation og Limitation; under Relationens: Substantialitet og Inhærens, Causalitet og Dependents, og Vexelvirkning; under Modalitetens: Mulighed og Umulighed, Virkelighed og Ikke-Væren, Nødvendighed og Tilfældighed. Af disse Grundbegreber, af hvilke det tredie i hver Classe fremgaaer af de to foregaaendes Forbindelse, maatte et fuldstændigt Transscendentalphilosophiens System aflede de andre i dem givne aprioriske Forstandsbegreber: f. Ex. af Causalitetsbegrebet Begreberne Kraft, Handlen, Liden o. s. v.

Alle disse Former for Tankens forbindende Virksomhed fører Kant tilbage til eet Udspring uden dog at paavise deres Fremgaaen deraf. I Alt, hvad der oprindeligt tilhører Aanden, er der en Yttring af Spontaneiteten, en Sammenfatten til Enhed. Allerede ved Anskuelsens Former: Rummet og Tiden, samledes ved en Aandens Virksomhed det sandselige Indtryk empiriske Mangfoldighed til Anskuelsens Enhed; Forstandens



Former: Kategorierne, sammenknytte Anskuelserne til en Tanke-Enhed, og vi ville see, at Fornuftens Former: Ideerne, atter sammenknytte Forstandens Erkjendelser til en høieste, altomfattende Enhed. Men alle disse Enhedsvirksomheder og alle disse Spontaneitetens Yttringer vise tilbage til et fælleds Udspring, til et sidste Enhedspunkt, en sidste Activitetens Kilde, og denne finder Kant i Selvbevidsthedens oprindelige Enhed, i det, han kalder den transcendentale — ikke-empiriske — Apperception, Selvbevidsthedens oprindelige Synthese. Denne transcendentale Apperception, der ikke har noget empirisk Indhold, men kun er den Selvbevidsthedens Grundform: jeg tænker, jeg er, der er Forudsætningen for al empirisk Bevidsthed om mig selv, ligesom de afledede Former ere det for al Erkjendelse af Gjenstanden, er en Selvbevidsthed, der gaaer forud for al Erfaring. Den empiriske Apperception, Bevidstheden om Selvet som udfyldt med et empirisk Indhold, er kun en passiv Perciperen ved den indre Sands af vore indre Tilstande, af os selv som Phænomen. Den rene Apperception derimod er en reen Spontaneitetens Act, og har derfor slet Intet at gjøre med Sandseligheden, altsaa ikke heller med dennes mangfoldige Indhold, med vort phænomenale Jegs mangfoldige vexlende Tilstande; men indeholder kun dette: at jeg er, ikke en Bestemmelse af denne Værens Hvad; thi det, at: jeg er, er ligt med: jeg tænker, skal ikke give Væren et Erkjendelses-Indhold, da dette: jeg tænker, kun betegner Tankens abstracte Form, der i sig bærer al Erkjendelses Mulighed, men ingen Erkjendelsens Virkelighed. Denne Selvbevidsthedens primitive Enhed er som de aprioriske Formers Kilde Kilden til den Enhed, ved hvilken Fornemmelsernes Mangfoldige først bliver til Gjenstandens Enhed, og den er Kilden til Enheden af de flere Gjenstande, Forstanden forbinder. Idet Kategorierne ere dens Forbindelsesformer, ere de berettigede til at anvendes paa det, der kun er til ved den: Gjenstanden som Gjenstand, og Gjenstanden som Erfaringsobject  $\phi$ : som bestemt ved den Forbindelsens

objective Gyldighed  $\alpha$ : ved den Almeengyldighed og Nødvendighed, ved den Lovmæssighed, der kun er ved hiin oprindelige Enheds Tankeformer, og som adskiller sig fra Iagttagelsens, paa Fornemmelsen støttede empiriske Sammenknytning, der kun giver empiriske, subjectiv gyldige og tilfældige Domme. Anskuelsens og Forstandens phænomenale Object er kun ved det formende Subject; det retter sig altsaa efter dettes aprioriske Former (ligesom efter Kopernicus's Theorie Himmelhvælvingens phænomenale Bevægelse retter sig efter Tilskuerens Bevægelse). Som blotte Forestillinger staae de empiriske Objecter, Phænomenerne, ikke under nogen anden Sammenknytning Lov end den, som den sammenknyttende Evne foreskriver dem \*).

Gjennem Kategorierne vil der altsaa kunne gives en syntetisk Erkjendelse a priori med Hensyn til alle Erfaringsobjecter, for hvilke Sammenknytningens Regler maae gjælde, naar det kun kan godtgjøres, at de empiriske og sandselige Anskuelser kunne subsumeres under de rene og intellectuelle Kategorier. Naar dette kan skee, bliver hiin Erkjendelse mulig, d. v. s. der vil da kunne gives en reen Naturvidenskab; thi Naturen betegner netop (til Forskjel fra Sandseverdenen, Phænomenernes blotte Sum) Complexet af de lov-mæssig ordnede Phænomener, der først er ved den transcendentale Apperception, og hvis almindelige Love ere givne a priori af Forstanden.

For at hiin Subsumtion af de empiriske Anskuelser under de rene Forstandsbegreber skal kunne tænkes, maa der gives et forbindende Tredie, der i sig sammenfatter Bestemmelser af begge. Et saadant Tredie er Tiden, der som apriorisk Form er ensartet med Kategorierne, som alt det Sandseliges Form med det Anskuede, og som, idet den a priori,

---

\*) «Alt det Mangfoldige i Anskuelsen maa stemme overens med den transcendentale Apperceptions Betingelser, og altsaa staae under de almindelige Functioner i Synthesen efter Begreber.»

gjennem den productive Indbildningskrafts transscendentale Synthese, bestemmes ved Kategorierne, giver de transscendentale Schemaer \*), Kategoriernes sandselige Analogia, ved hvis Hjælp hiin Subsumtion bliver mulig. Efter Kategoriernes Orden udtrykke disse Schemaer Tidsrækken, Tidsindholdet, Tidsordenen og Tidsindbegrebet. Quantitetens Schema er Tidsrækken, Tallet  $\varnothing$ : den Forestilling, der sammenfatter den successive Addition af et (ligeartet) Eet til Eet. Af Qualitetens Kategorier har Realiteten sit Schema i den (ved Fornemmelsen) udfyldte Tid, Negationen i den tomme Tid, Limitationen i Udfyldningsgraden. Af Relationens Kategorier har Substanten sit Schema i det Reales Vedvaren i Tiden, Causaliteten i det Mangfoldiges regelbundne Succession, Vexelvirkningen i Samtidigheden af den ene Substantes Bestemmelser med den andens efter en almindelig Regel. Af Modalitetens Kategorier endelig har Muligheden sit Schema i Forestillingen om en Væren til en eller anden Tid, Virkeligheden i Forestillingen om en Væren i en bestemt Tid, Nødvendigheden i Forestillingen om en Væren til enhver Tid.

At enhver Iagttagelsens Gjenstand maa falde ind under Tidens Schema, følger deraf, at Tiden directe er Formen for den indre Sandses, indirecte for den ydres Phænomenen. Idet det Givne  $\varnothing$ : det gennem Receptiviteten Modtagne, gennem Schemaerne forbindes med Kategorierne ( $\varnothing$ : med Formerne for Forstandsvirksomheden), naae vi til en virkelig real Erkjendelse, til Forskjel fra den blotte Tænkning, der bevæger sig i de kun formelle Begreber. «Begreber uden Anskuelse ere tomme, Anskuelse uden Begreber ere blinde». Ved det

---

\*) Schemaet sonderer Kant fra Billedet. Schemaet er Udtrykket for Indbildningskraftens almindelige Fremgangsmaade, ved hvilken den skaffer et Begreb dets Billede. Saaledes er Triangelens Schema ikke Billedet af den bestemte retvinklede eller stumpvinklede Triangel, men den almene Anskuelse af Regelen, Indbildningskraften følger idet den danner denne Figur.

Givnes Nødvendighed for en Erkjenden ved Hjælp af Kategorierne er Grænsen for Kategoriernes Anvendelse bestemt. De kunne kun anvendes paa Gjenstande for en mulig Erfaring  $\alpha$ : paa Sandseiaagttagelser eller Phænomenet. «Sandseligheden realiserer Forstanden idet den tillige restringerer den». At Kategorierne ikke faae Gyldighed for Tingen i og for sig, for det af vor Forestilling Uafhængige, det transcendentale Object, hvis Realitet Kant hævder mod Berkeley, vilde ogsaa umiddelbart følge deraf, at de, som aprioriske Former for Forstanden, ere subjective Former, der ikke have Gyldighed for det objective Iogforsigværende.

Men med Hensyn til Phænomenet gives der altsaa, idet de transcendentale Schemata sikkre Muligheden af det Uligeartedes Forbindelse, en apriorisk Erkjendelse ved Hjælp af Kategorierne, der constituerer en reen Naturvidenskab, hvis Indhold bliver de almindelige Grundsætninger a priori, de almindelige Love, for Anskuelsernes Sammenknytning ved Begreber, som enhver Natur  $\alpha$ : ethvert lovbestemt Indbegreb af Phænomenet, maa være underkastet. Det øverste Princip for alle disse aprioriske Grundsætninger er: «Enhver Gjenstand staaer under de Betingelser, under hvilke en syntetisk Enhed af det Mangfoldige i Anskuelsen, og følgelig Erfaring, er mulig» d. v. s. den staaer under Forstandsbegreberne. Idet Grundsætningerne egentlig ere «Domme, der udsige Schemaerne som Erfaringsgjenstandenes Prædicater» (Reinhold), maa der finde en Parallelisme Sted mellem dem og Kategorietavlen og Schemaerne, og vi faae 4 Classer syntetiske Grundsætninger:

a) (svarende til Quantiteten) Anskuelsens Axiom: «alle Anskuelser ere extensive Størrelser».

b) (svarende til Qualiteten) Iagttagelsens Anticipation: «i alle Phænomenet har det Reale, der er en Gjenstand for Fornemmelsen, intensiv Størrelse  $\alpha$ : en Grad».

c) (svarende til Relationen) Erfaringens Analogier ( $\alpha$ : Regler, der udsige, hvorledes der maa dømmes naar Iagt-

tagelser ere givne). Det almindelige Princip er her: «Erfaring er kun mulig ved Forestillingen om en nødvendig Sammenknytning af Iagttagelserne». Til de enkelte Relationskategorier svare de tre særegne Grundsætninger:

- α) «under al Vexlen af Phænomenerne vedvarer Substanten, og dens Quantum bliver i Naturen hverken forøget eller formindsket»;
- β) «alle Forandringer skee efter Aarsagens og Virkningens Sammenknytningslov»;
- γ) «alle Substantser staae, forsaavidt de kunne iagttages som samtidige i Rummet, i gjennemgaaende Vexelvirkuing».

d) (svarende til Modaliteten) Den empiriske Tænkningens Postulater:

- α) «hvad der stemmer med Erfaringens formale Betingelser (det, der angaaer Anskuelsen og Begreberne) er muligt»;
- β) «hvad der hænger sammen med Erfaringens materiale Betingelser (Fornemmelsen), er virkeligt»;
- γ) «det, hvis Sammenhæng med det Virkelige er bestemt efter Erfaringens almene Betingelser, (dens almene Love, som Causalitetsloven), er (existerer) nødvendig».

Dette er Naturens almindelige Love, der a priori ere givne af Forstanden, men af hvilke Naturens særegne Love, skjøndt de staae under dem, ikke kunne udledes.

Efterat saaledes Spørgsmaalet om Muligheden af syntetiske Domme a priori er blevet besvaret for den rene Matematiks og den rene Naturvidenskabs Vedkommende, og efterat det er blevet forklaret, hvorledes saadanne Domme bleve mulige paa disse Videnskabers Omraade, staaer det tilbage for Kant at undersøge Muligheden af en Metaphysik i den ovenfor angivne Betydning: af aprioriske syntetiske Bestemmelser angaaende det Oversandselige. Denne Undersøgelse foretages i den transcendentale Logiks andet Afsnit: den transcendentale Dialektik, der analyserer Fornuften,

ligesom Analytiken analyserede Forstanden og Æsthetiken Sandsningen. Fornuften, der, ligesom de andre Evner, optages som noget i os Forefundet, bestemmes som den Evne, der ved sine Principer bringer en gennemgaaende Enhed i Forstandserkjendelserne (Forstandens Regler), ligesom Forstanden bragte Enhed i Phænomenerne. Dens Principer indeslutte, som Principer for en absolut Totalitet, det Ubetingede, medens Forstandserkjendelsen altid forholdt sig til et Betinget. Dette Ubetingede betegner Kant som Ideen, der for ham betyder et nødvendigt Fornuftbegreb, som gaar ud over enhver Gjenstand for Erfaringen, og derfor ikke kan udtrykke et Værende i Erfaringen, men kun en Fordring, en Maxime for Forstandserkjendelsernes Ordning til en Fornuftenhed. Til det samme Begreb vises der hen, naar Fornuften — til Forskjel fra Forstanden, der var Evnen til Domme — bestemmes som Evnen til Slutninger, idet Slutningen, der fremstiller Noget som betinget ved Præmisserne, gennem den nødvendige Begrundelse af Præmisserne viser hen til Betingelsernes afsluttede Totalitet, og derved til det Ubetingede, der selv er denne Totalitet, eller indeslutter den. Af Slutningernes Former deducerer Kant Ideerne, ligesom Kategorierne af Dommenes. Til de tre Arter Slutninger: den kategoriske, den hypothetiske og den disjunctive, svare der tre Ideer: Ideen om det tænkende Subjects ubetingede Enhed (Sjælen), Ideen om den ubetingede Enhed i Phænomenets Betingelsers Række (Verden) og Ideen om den absolute Enhed af alle Realiteter (Guddommen som ens realissimum), og disse Ideer ere Fornuftens aprioriske subjective Former, ligesom Kategorierne vare Forstandens og Anskuelsesformerne Sandselighedens.

Ved Ideerne, der som Maximer, som Regler for Brugen af Forstanden, der vise ud over alt det Betingede, over Erfaringens Sphære, og hen paa et Ubetinget, ikke kunne have objectiv Realitet, fordi der til dem ingen congruerende Gjenstand i Sandseverdenen kan gives, frembringes uundgaaeligt hos os ligesom et optisk Bedrag. Væsentlig ere de kun Regler,

Opgaver; men idet det, forat løse en Opgave, er nødvendigt, at forestille sig Løsningen som realiseret, saa kunne ogsaa hine Maximer kun blive Principer for den rene Fornuft derved, at man antager: naar dette Betingede er givet, saa er ogsaa den hele Række af Betingelser givet: det Ubetingede er givet. For bestemt at tænke sig sin Opgave, tænker Fornuften sig sin Idee som Object, og der opstaaer den uundgaaelige Illusion, at den subjective Nødvendighed af en vis Sammenknytning af vore Begreber skulde være en objectiv Nødvendighed for Bestemmelsen af Tingene. Denne Illusion er uundgaaelig ligesom de optiske Illusioner, men kan gøres uskadelig naar vi ikke lade os bedrage af den. Dette naaer vi, idet vi paavise, at Fornuften bliver dialektisk (sophistisk) ved hiin Forvandling af det blot Subjective, og dette er den væsentlige Opgave for den transcendentale Dialektik, Kritiken af det «transcendentale Skin», der opstaaer, naar man vil bruge de aprioriske Forstands- og Fornuftformer til Erkjendelsen af hvad der ligger hiinsides Erfaringens Grændser. Denne Kritik bliver tillige en Kritik af den tidligere dogmatiske Metaphysiks (den wolffskes) Hoveddele, idet denne Metaphysiks prætenderede Erkjendelse af det Oversandselige netop grundede sig paa en saadan uberettiget Anvendelse af Forstandens Kategorier paa et ikke-empirisk Værende, paa et usandseligt og ubetinget Object. Ved Forvekslingen af hvad der er Norm for vor Forstands Brug, subjectiv Fornuftbetingelse, med en Gjenstand for en udvidet Forstandserkjendelse opstode de falske dialektiske Slutninger, der ere «selve den rene Fornufts Sophisticationer», og som Kritiken skal paavise som falske.

Af den tidligere Metaphysiks 4 Hoveddele er Ontologien indirecte kriticeret i Analytikens Lære om Kategorierne som vor subjective Tænkings Former. Dens 3 andre Hoveddele: den rationale Psychologie, den rationale Kosmologie og den rationale Theologie, finde deres Kritik i Dialektiken.

Den rationelle Psychologie, der ud fra det tænkende Jegs Bevidsthed om sig selv som tænkende vilde construere en apriorisk Lære om Sjælen, gjorde Sjælen til en res, en Sjøleting, og bestemte denne som en Substants, der var enkelt og immateriel, der, ifølge sin Enkelthed, var uforgængelig, der som intellectuelt bevarede Personlighedens Identitet, og, medens den stod i Vexelvirkning med Legemet, var udødelig. Men i alle disse Slutninger finder Kant kun Paralogismer, idet man i dem har forvexlet Tænkeactens Subject, hint bestemmelsesløse «Jeg tænker», der som logisk identisk Subject ledsager alle mine Forestillinger og Tanker, med en psychisk Substants, der har Enkelthed og Uforgængelighed til sine Bestemmelser, og idet man saa har sat denne Substants som et transcendentalt Object, skjøndt Substantsens Begreb kun har Gyldighed for Phænomenet. At det tænkende Jeg altid er Tænknings Subject, at det i Apperceptionen er et logisk enkelt Subject, at det viser sig for sig selv som det samme i de mange Bevidsthedsacter og at det i sin Existents som tænkende sondrer sig fra andre Ting udenfor det, ere simple analytiske, eller endog identiske Sætninger; men de betyde noget heelt Andet end at jeg som Object skal være et for mig bestaaende Substantielt, at jeg skal være en enkelt Substants, at denne Substants som tænkende skal bevare Identiteten under alle vexlende Tilstande, at den skal være i Væsen forskjellig fra det, hvorfra den sondrer sig, og endelig, at den uden ydre Ting skal kunne have Bevidsthed og altsaa fortsætte sin Existents uden Legeme. Her er overalt en Forvexling af logiske Regler, af Udsagn om Tænkeactens logiske Form, med metaphysiske Prædicater, en Forvexling af Muligheden af en Abstraction fra min empirisk bestemte Existents, hvorved jeg naaer til det ubestemte Begreb om et tænkende Væsen overhovedet, med Muligheden af, at dette tænkende Væsen kan have en sondret objectiv Existents. Med Hensyn til Erkjendelsen af vor Sjæl  $\phi$ : af det phænomenale Object for vor indre Sands, vor indre Erfaring, vor



empiriske Bevidsthed, ere vi henviste til Iagttagelsen af Phænomenerne, saa at kun en empirisk Psychologie faaer Gyldighed, og den rationale Psychologie, som apriorisk Doctrin, beroer paa en Misforstaaelse, hvorimod den har god Betydning som Disciplin naar den afviser alle dogmatiske Paastande om Sjælens Væsen, altsaa baade Dualismens og Spiritualismens Udsagn og de materialistiske Benægtelser af Frihed, Udødelighed o. s. v. Idet Fornuften saaledes opgiver alle dogmatiske Anmasselser, fører den netop til det Gebet, hvor dens Magt slet ikke antastes: til Øiemedenes Gebet, der ligger ude over al Erfarings Grændse. Speculationens Ulykke: at være saa begrændset, turde maaskee netop være en Lykke for Menneskets praktiske Bestemmelse. Paa det praktiske Gebet kan Subjectets Væsen som intelligibelt hævdes. —

Den rationelle Kosmologies Grundbegreb er Begrebet om Verdensaltet. Ideen om Verden som den ubetingede Enhed af Leddene i Aarsagernes og Virkningernes Række af Phænomener udtrykte oprindeligt kun Fordringen til Forstanden: at søge en saadan Enhed, et fuldendt System. Men idet denne Fordring forvandles til en dogmatisk Paastand, opstaaer der Antinomier  $\circ$ : hinanden modsigende Sætninger, for hvilke der kan fores lige stringente Beviser. Af saadanne Antinomier vil der gives ligesaa mange som der er Klasser af Kategorier. Fornuften postulerer den ubetingede Fuldstændighed, og da Erfaringen kun giver et Betinget, viser den Forstanden ud over Erfaringen; men Forstanden er i sin Tænkning bunden til Kategorierne, saa at Fordringen til den bliver lig med: at udvide Kategorierne til det Ubetingede. Dette kan kun skee med saadanne Kategorier, i hvilke der er indeholdt en Række af underordnede Betingede, til hvilke der kan søges det Ubetingede. Det er Kategorierne: Storrelse, Realitet, Causalitet, Tilfældighed. Den ene Verdensidee fremtræder derfor i 4 transcendentale Ideer («Verdensbegreber»), der fordrer den absolute Fuldstændighed med Hensyn til Sammensætning, Deling, Tilblivelse, Afhængighed. De modsatte Paa-

stande, der fremkomme, idet disse Fordringer anvendes «doctrinalt» eller constitutivt, kunne ikke gjendrives ved nogen Erfaring, og der kan endog føres et Beviis for dem, men Beviserne for det Modsatte staae med lige Styrke imod hinanden. Antinomierne ere følgende: 1) Thesis: Verden har en Begyndelse i Tiden og en Grændse i Rummet; Antithesis: Verden er ubegrændset, baade med Hensyn til Tid og Rum; 2) Thesis: enhver sammensat Substant i Verden bestaaer af enkelte Dele; Antithesis: der eksisterer intet Enkelt; 3) Thesis: foruden Causaliteten efter Naturlove gives der i Verden en Frihedens Causalitet, en absolut Spontaneitet; Antithesis: der er ingen Frihed, men Alt i Verden skeer alene efter Naturens Love; 4) Thesis: til Verden hører der, enten som Deel af den eller som Aarsag til den, et ubetinget nødvendigt Væsen; Antithesis: der eksisterer intet nødvendigt Væsen, hverken i Verden eller udenfor den som dens Aarsag.

I disse 4 Antinomier er Thesen Rationalismens, Antithesens Empirismens. Beviserne for dem fører Kant bestandig indirecte, idet Thesis bevises derved, at den i Antithesen paastaaede uendelige Fortsættelighed ikke kan fuldbyrdes, Antithesen derved, at den Grændse, der hævdes i Thesis, bliver sat som vilkaarlig og som en saadan, der bestandig kan overskrides. Modsigelsen i Antinomierne vil Kant løse ved sin kritiske Sondring mellem Idee og Begreb og mellem Ting i og for sig og Phænomen. Tages «Verden» som transscendentalt Object, som Noumenon, saa er i de to første Antinomier baade Thesis og Antithesis falske, da Rummets og Tidens, Enhedens og Sammensathedens Bestemmelser overhovedet ikke finde Anvendelse paa det Iogforsigværende, der altsaa udelukker begge de modsatte Prædicater. Kun som regulativt Princip for vor Forskning faaer den Fordring Gyldighed: paa Erfaringens Gebet ikke at betragte nogen Grændse som den absolut sidste. I de to sidste Antinomier kunne baade Thesis og Antithesis være sande, naar hiin henføres til Tingen i og for sig, denne til Phænomenet. I Phænomenernes Verden er Alt bestemt

med Nødvendighed, og der er ingen ubetinget Aarsag; paa det Iogforsigværendes Omraade derimod er Friheden og et Ubetinget tænkelige som mulige, men deres Virkelighed maa bevises ad en anden Vei end den speculative Fornufts. —

Den rationelle Theologie kriticerer Kant ved at paa-vise det Illusoriske i dens Beviser for Guds Tilværelse. Gudsideen som Ideen om en Enhed (et Indbegreb) af alle Realiteter var et nødvendigt Ideal for Fornuften, der søger det Ubetingede til den betingede (begrændsede) Realitet, men den var, ligesom de andre Ideer, kun gyldig som Regel. Men Theologien opfatter den som Ting, og derved opstaaer Forestillingen om et ens summum, eller Gud som et objectivt Væsen, og det allerrealeste Væsens Ideal bliver først realiseret  $\alpha$ : gjort til Object, derpaa hypotaseret og tilsidst endog personificeret. Dog har man en Bevidsthed om, at denne Omsætning ikke uden videre er berettiget, og derfor opstilles der Beviser for Guds Tilværelse. Men intet af disse Beviser holder Stik. Det vigtigste af dem er det egentlig aprioriske, det ontologiske, der slutter fra Gudsbegrebet til Guds Existents; thi til det støtte de andre sig. Man slutter i det først: det nødvendige Væsen er det, hvis Ikke-Væren er umulig, da den som hint Væsens Prædicat kommer i Strid med Subjectet. Men naar man ophæver (negerer) hint kun postulerede Subject tilligemed Prædicatet, saa bortfalder denne Strid. Derfor søger man saa at vise, at der ialfald er eet Væsen (Subject), der ikke kan negeres, ikke tages bort i Tanken, og som derfor maa hævde sig nødvendig Væren, nemlig det allerrealeste Væsen. Dette Væsens Begreb indeholder ingen Modsigelse, er altsaa tænkeligt (muligt). Og da nu Tilværelse er en Realitet, saa maa det, sluttet der, følge af det allerrealeste Væsens Begreb, at det maa have Tilværen, og nærmere nødvendig Tilværen. Men mod denne Slutning protesterer Kant. Tilværelse, siger han, er ikke en Realitet, naar vi ved Realitet forstaae det, der giver et Begreb mere Indhold. «Hundrede mulige Dalere ere netop ligesaa Meget som hundrede virkelige».

Tilværelse, Virkelighed udtrykker kun, at Gjenstanden forholder sig som given til min Erfaring: Tilværelse er det, at et Object er sat med alle sine Egenskaber (Prædicater). Derfor maae vi, hvad saa end Gjenstandens Begreb indeholder, gaae ud over det forat tillægge den Existents, vi komme kun til Existents ved at forudsætte Existents, og Existentsens Virkelighed bevises i sidste Instants kun ved den sandselige Iagttagelse. Ved denne Sondring af Begreb og Existents, der er berettiget ligeoverfor den rationelle Theologie, som ved Guds Tilværelse ikke forstod en Fornuftexistents, men et personligt Væsens Existents udenfor Tanken, benægter altsaa Kant Hovedbevisets Gyldighed. Men paa det ontologiske Beviis hvile efter Kant i sidste Instants baade det kosmologiske og det physicotheologiske Beviis. Det kosmologiske hviler derpaa, idet det, efter fra Verdens tilfældige Existents, ved et Spring ud over Erfaringen, at have sluttet til et nødvendigt Væsen som Verdens Ophav, nu bestemmer dette nødvendige Væsen som ens realissimum, fordi kun dettes nødvendige Væren kan tænkes, saa at det altsaa i Virkeligheden er gennem Postulatet af det ontologiske Bevises Grundbegreb: Begrebet ens realissimum, at man sikkrer sig den nødvendige Existents. Og det physicotheologiske hviler ligeledes derpaa, idet det slutter fra den af os kun ufuldstændig kjendte Verdensordens Tilfældighed til et almægtigt og alviist Verdensophav, (ikke blot en Verdensbygmester), omsætter dette Begreb i det kosmologiske Bevises Begreb om det absolut nødvendige Væsen, og med dette ender i det ontologiske Beviis. Resultatet bliver altsaa, at der ikke gives noget speculativt Beviis for Guds Tilværelse, og at der, hvis ikke en praktisk Trang skulde føre til at postulere denne, ikke kan gives nogen Fornufttheologie.

Dette negative Resultat af Kritiken, der forvandler Ideerne fra constitutive Principer, der skulde føre til en Erkjendelse af ikke-empiriske Objecter, til regulative Principer, til Regler for Forstandens Ledelse, der fordre absolut systematisk Enhed i den empiriske Erkjendelse, absolut Fuldstæn-

dighed i Forstandens Brug i Forhold til Erfaringsgjenstandene, og som derfor forbyde den empiriske Forskning, at standse ved en bestemt Grændse, er ikke farligt; thi det er ikke i den Forstand negativt, at f. Fx. Guds Tilværelse ved det skulde vise sig som umulig. Det indeholder jo netop, at den ligesaa lidt kan modbevise som bevises; thi Guds Begreb er ikke modsigende, og der er ikke Tale om en Erfaringsgjenstand. Fornuftens Ideal gjør netop ved, om end kun som Fordring, at vise ud over Erfaringens Verden baade ved vor Naturbetragtning og ved vor Handlen, Materialismen umulig, og Kritikens negative Resultat skaffer Plads for de praktiske Lærdomme, der skulle danne Supplementet til hint Negative. Det endelige Resultat af hele den transcendentale Dialektik kan nemlig formuleres saaledes: der kan vel ikke gives en Metaphysik, der vil gaae ud over Phænomenernes Gebet og erkjende et intelligibelt Værende, en Ting i og for sig; den theoretiske Erkjendelses Gebet er Erfaringens Gebet, men dette er Phænomenernes Verden, og kun ved Phænomenet faae de i og for sig tomme Kategorier et Indhold, bliver Tanken til Erkjendelse; men dog maa det siges, at Fornuften, med Hensyn til de aprioriske synthetiske Bestemmelser, ikke er indskrænket til Phænomenernes Omraade, Naturgebetet; tværtimod har den Magt til at gaae ud over det, og ved sine Maximer a priori at bestemme, hvad der skal være. Dette kunde man, til Forskjel fra den theoretiske Erkjendelse, kalde en praktisk Erkjendelse. Den theoretiske Erkjendelses Gebet var Naturbegrebernes, men Opgaverne og Fordringerne gaae ud over Naturens Gebet og kunne kaldes Frihedsbegreber, hvis Sphære er Numenets, det Iogforsigværendes, Sphære. En Opgavernes Metaphysik med Hensyn til det Intelligible kan der altsaa gives, og gennem Dialektikens negative Resultat fremgaaer Muligheden af det Sædeliges Metaphysik.

---

Kants Kritik der reinen Vernunft afsluttes med en Methodelære, der ved at sondre den philosophiske discursive Fornufterkjendelse af Begreber fra den mathematiske intuitive Erkjendelse gennem Construction af de til Begreberne svarende Anskuelser; ved at adskille Forstandens og Fornufts Gebeter, og ved at give en Inddeling af Philosophiens System, vil besvare Spørgsmaalet om: i hvilken Form en Metaphysik, i den Betydning, i hvilken han erkjender dens Gyldighed, er mulig som Videnskab og udkaste Planen til en fuldstændig systematisk Ordning af alle den rene speculative Fornufts Erkjendelser. (Fornuft tages her i videre Forstand som den Evne, der indeholder Principerne for den aprioriske Erkjendelse).

---

De i Fornuftkritikens tidligere Afsnit vundne Resultater finde nu deres nærmere Udvikling i de «metaphysiske Begyndelsesgrunde til en Naturvidenskab», til hvilke en «Naturens Metaphysik» skulde have sluttet sig, og i «det Sædeliges Metaphysik». I de metaphysiske Begyndelsesgrunde til Naturvidenskabens rene Forstands, i Analytikens udviklede, for enhver Natur gjældende transcendentale Grundsatninger deres Anvendelse paa en bestemt given Natur: den legemlige (ydre) Natur, gennem Matematikens Constructioner. Den «tænkende Natur» unddrager sig en lignende Behandling, da den ikke tilsteder Anvendelsen af det Mathematiske, og Naturvidenskabens kun indeholder saamegen egentlig Videnskab som den indeholder Matematik. Af den tænkende Natur gives der kun en empirisk Betragtning. Den legemlige Naturs empiriske Grunddatum er Materien (∴ det, der er Gjenstand for den ydre Sands), og den betragtes efter Kategoriernes Schema. Idet alle dens Prædicater føres tilbage til Bevægelsen, gennem hvis Afficeren af Sanden det Legemlige først bliver Phænomen for os, bliver den rene Naturvidenskab Bevægelseslære. Ved at føre Phænomenet af Materien som det Rumudfyldende tilbage til Kræfter (Attractiv- og

Repulsivkraft) gjør Kant, medens han polemiserer mod Hylozoismen som «Naturvidenskabens Død», en dynamisk Naturopfattelse gjældende, der er bleven af væsentlig Betydning for den sildigere Naturphilosophie.

I Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», i hans «Kritik des praktischen Vernunft» og i hans «Metaphysik der Sitten» finde den transscendentale Dialektiks Resultater deres Udførelse, idet de to første Skrifter udvikle Loven for den sædelige Handlen, det sidste fremstiller Systemet af de sædelige Handlinger.

Idet der ogsaa paa det Praktiskes Gebet søges efter et apriorisk Bestemmende, der indeholder en almeengyldig og nødvendig Norm for Villien, finder Kant det i den praktiske Grundlov, der i Form af et ikke hypothetisk, men absolut ubetinget, kategorisk Imperativ forkynder sig for vor Bevidsthed som en Kjendsgjærning, gennem hvilken den rene Fornuft gjør sig gjældende som lovgivende. Og ligesom paa det theoretiske Gebet det normerende Aprioriske var Erkjendelsens Former, saaledes bliver ogsaa paa det praktiske Gebet det, hvorved Villiens sædelige Grundlov er bestemmende, Lovgyldighedens,  $\alpha$ : Almindelighedens Form; den udsiger kun den Fordring: «Handl efter saadanne Maximer ( $\alpha$ : subjective praktiske Grundsætninger), som Du kan ville at skulle gjælde som almeengyldig Lov», («handl saaledes, at din Villies Maxime bestandig tillige kan gjælde som Princip for en almindelig Lovgivning»). Alle materiale praktiske Principer ere empiriske, og idet de hente deres Indhold fra vor Attraa og vor sandselige Drift, ere de sandselige og egoistiske, vor individuelle Lyksalighed tilstræbende Bestemmelsesgrunde, der gjøre Villien heteronomisk (bringe den ind under en fremmed Lov), medens hint formelle ubetingede Bud udspringer af Villiens Autonomie. Kun Bestemmelsen ved Pligtbevidstheden, ikke Bestemmelsen ved Tilboieligheden, Driften,

er sædelig; Moralitet er den rette Handlen af Agtelse for den sædelige Lov. Denne Villiens sædelige Lov er vort eget fornuftige Væsens Lov, en «indre, nødvendig Fornuftens Lovgivning». Den er i sin Almeengyldighed bestemt ved det Almeenmenneskelige i os, ved «homo noumenon», «Menneskeheden i det enkelte Menneske». Deri, at vi gennem den ere selvbestemmende, bestaaer vor sædelige Værdighed som Personlighed og Selvoiemed. Den lyder som Lov for os, som tvingende vor naturlige Tilbøielighed, fordi den, som lydende fra det Intelligibles Verden, forpligter os som dem, der høre til Phænomenets Verden, fordi vi, paa een Gang hjemme i to Verdener, modtage vort eget Bud som et fremmed Bud, paa een Gang altsaa blive Lovgivere og Lovens Undergivne, der bøie sig i Agtelse for dens Majestæt.

Gjennem det kategoriske Imperativ aabner der sig paa det praktiske Gebet en Udsigt til hvad der ligger hiinsides de Skranker, den theoretiske Fornuft ikke kunde overskride. Det kategoriske Imperativs Mulighed er, da det, at vi skulle, forudsætter, at vi kunne, at vi, bestemte ved det Aprioriske, ere uafhængige af Sandsephenomenets Naturlov, betinget ved Friheden, der saaledes bliver et Postulat af den rene praktiske Fornuft, ved hvilket den rene Fornufts Sphære og Kategoriernes Anvendelse udvides ud over Phænomenernes kun af Nødvendigheden beherskede Gebet, til Noumenets, det Intelligibles, men saaledes, at denne Udvidelse kun faaer praktisk Betydning og ikke giver os nogen Tilvæxt i theoretisk Erkjendelse. Postulatet er nemlig ikke et theoretisk Dogme, men en Forudsætning, der er nødvendig ifølge et apriorisk praktisk Motiv. Det udvider ikke den speculative Erkjendelse, skaffer ingen Indsigt i et «Hvorledes», men udtrykker kun en subjectiv Vished om et «At», idet ved det den speculative Fornufts Ideer gennem deres Relation til det Praktiske sættes som Virkelighed i praktisk Henseende medens de før i det Høieste stode som en Mulighed, en Hypothese. Som fri er jeg intelligibel Charakter, transscendental tidløs Grund til hele



Rækken af mine Handlinger i Tiden, medens disse som Phænomener, som Virkninger i Sandseverdenen, ere Nødvendighedsloven underkastede, og der med Hensyn til min «empiriske Charakter», Summen af mine phænomenale Handlinger, ingen Frihed gives. Fra Friheden som det første praktiske Postulat naaes der atter, idet den høieste sædelige af den praktiske Fornuft fordrede Opgave bestemmes som den: ved Frihed at fremme Realisationen af det høieste, fuldendte Gode,  $\alpha$ : den harmoniske Forening af Dyd og Lyksalighed, Lovens Virkeliggjørelse i Naturen, til at postulere de Betingelser, under hvilke denne Opgave alene kan fuldbyrdes: Udødeligheden og Gud. Moralloven fordrer Villiens fuldkomne Overensstemmelse med Loven, fuldkommen Dyd, Hellighed, (det øverste Gode). Men idet Mennesket, som ogsaa hørende til Sandseverdenen, bestandig kun tilnærmer sig til denne Overensstemmelse, fordres der en uendelig Vedvaren  $\alpha$ : «Udødelighed forat en uendelig Fremskriden i Fuldkommenhed kan finde Sted og Modsigelsen mellem Fordring og Virkelighed hæves. Guds Existents postuleres fordi kun den gjør det forklarligt, at en Harmonie kan tilveiebringes mellem hvad der skeer ifølge en Bestemmelse ved den af alle Naturmotiver uafhængige Morallov i Sædelighedens og Fornuftens Verden og hvad der foregaaer i den ikke af os frembragte og derfor vor Magt unddragne Natur, ved hvis Gang i Overensstemmelse med Villiens Øiemed og væsentlige Bestemmelsesgrund Lyksaligheden betinges. Kun en Intelligents (et Fornuftvæsen), der er Ophav til Naturen, kan gjøre Harmonien mellem de to adskilte og uensartede Love følgende Sphærer tænkelig. Ved disse Postulater hævder den praktiske Fornuft sit Primat over den theoretiske, hvilken sidste ligesom er forpligtet til at søge at forene den praktiske Fornufts Udsagn, der gaaer ud over dens Omraade, uden dog at modsige den, med sine Begreber.

I Kants «Metaphysik der Sitten», der omfatter Retslæren og Dydslæren, bliver det Sædeliges Princip anvendt til

at bestemme de almindelige og aprioriske Love for Menneskets legale og moralske Handlen, for den Handlen, der efter sit Indhold stemmer med den sædelige Lovs Fordring, og for den Handlen, ved hvilken Pligten er Drivefjeder, Sindelaget, hvoraf Handlingen fremgaaer, altsaa stemmende med Fornuftens Bud. Det Legales og det Moralskes Gebeter skilles af Kant skarpt fra hinanden, og ethvert Forhold, der ikke hviler udelukkende paa en moralsk Forpligtelse, bliver behandlet som et rent Retsinstitut (saaledes Ægteskabet og Statsforholdet).

Retslæren angaaer Handlingerne, ikke efter deres Øiemed, men efter deres Form, forsaavidt menneskelig Vilkaarlighed aabenbarer sig gjennem dem. Den almindelige praktisk Fornuftlovs Bud, at vi skulle handle saaledes, at vor Handlings Maxime egner sig til Princip for en almindelig Lovgivning, faaer i Retsloven, der angaaer Formen for vore ydre Handlinger, det Udtryk: at vi skulle handle saaledes, at den Frihed, med hvilken vi gjøre vor Vilkaarlighed gjældende i vore Handlinger, ogsaa kan indrømmes alle Andre paa samme Maade. Retten bliver «Indbegrebet af de Betingelser, under hvilke den Enes Vilkaarlighed kan bestaae med den Andens Vilkaarlighed efter en almindelig Frihedslov». Al Ret udledes af den lovmæssige Friheds Begreb. Deri, at Retten indeholder de almindelige Betingelser for al Brug af Friheden ligger, at der med Retten er forbunden Beføietheden til at tvinge Individerne til Overholdelsen af dens Bud, og den retlige Tvang bliver kun en Fjernelse af de Hindringer, som Enkeltes Vilkaarlighed vil stille imod den almene Frihed. Hine Betingelser kunne deels være saadanne, der umiddelbart følge af et frit Væsens Natur og derfor gjælde for alle saadanne Væsener i deres gjensidige Samkvem, deels saadanne, der først følge af mange Menneskers Forening til et Samfund. Hine danne Privatretten (den naturlige Ret), disse den offentlige (borgerlige) Ret.

Detailen af Retslæren har for vort Øiemed ringere Interesse. I Udviklingen af den offentlige Ret, som Kant ind-

delers i Statsret, Folkeret og Verdensborgerret, betegnes den rene republicanske Statsform, (i hvilken «det forenede Folk», hos hvem Souveræniteten er, gjør denne gjældende gennem et repræsentativt System, der sondrer den lovgivende Magt fra den udøvende og dommende), som den eneste retmæssige og til Retsstatens Idee svarende, Statsform, som den oprindelige rationelle Form, i hvilken Loven er selvherskende. De andre historisk fremtraadte Statsformer opfattes som blot provisoriske Former, der efterhaanden skulle opløses i hiin. I Folkeretten sætter Kant Freden mellem Folkene som den sædelige Opgave fordi kun i Freden Retstilstanden er tilstede. Og skjøndt han indrømmer, at Umuligheden af at tilveiebringe Betingelserne for en «evig Fred» gjør denne til et uopnaeligt Ideal, opgiver han dog ikke Troen paa Menneskeslægtens vedvarende Fremskriden mod dette Ideal. Han har en urokkelig Tillid til, at Fornuftsens aprioriske Fordringer have Magt til, successivt at gjøre sig gjældende, og at Naturen, «den store Kunstnerinde», gennem selve de Tilbøieligheder hos Menneskene, der umiddelbart stride mod en almindelig Retstilstand, netop vil hidføre denne, idet Erfaringen af disse Tilbøieligheders Følger tvinger de egoistiske Villier hen imod hiin almene Retstilstand. De onde Tilbøieligheder modvirke sig selv, og derved skaffes Plads for Fornuften. En Betingelse for den almene Retstilstand seer Kant i Udviklingen af republicanske Statsformer, og i Stiftelsen af et mægtigt Forbund til Beskyttelsen af Freden og Folkeretten. Den Tro paa den praktiske Fornufts Magt, der træder frem i Kants Opfattelse af Folkerettens Udvikling, træder ogsaa frem i hans Opfattelse af det Historiske overhovedet. Han har en fast Tillid til, at Menneskeheden er i en stadig Fremskriden; den modsatte Anskuelse synes ham at staae i ligefrem Strid med den praktiske Fornufts Fordringer. Ogsaa her fremhæver han Naturens Medvirken til Fremskridtet.

I Dydslæren er det karakteristiske Grundtræk den ethiske Strænghed, med hvilken Pligtbuddets Ubetingethed

ubønhørlig fastholdes og Agtelsen for Loven ene anerkjendes som Bevæggrund for en pligtmæssig Virksomhed, medens en Handlen efter blot naturlig Tilbøielighed bliver sat som ikke-sædelig. Ved en fri Selvtvang skal Driften beherskes, og Pligten bliver en «Nøden til et ugjerne overtaget Øiemed».

Dydspligterne inddeler Kant i Pligterne mod os selv og mod andre Mennesker. Kun mod Mennesker gives der Pligter. Hvad der er kaldt Pligter mod det Lavere end Mennesket, mod Dyrene, der ikke ere Personer, gaaer i Virkeligheden ind under Pligterne mod os selv, nemlig under den Pligt, ikke at afsløve Medfølelsen hos sig. «Pligten at have Religion» er ligeledes ikke en Pligt mod Gud, der ikke er os given som empirisk Gjenstand, men en Pligt mod os selv, af hvis Fornuft Gudsiden fremgaaer. Troen paa Gud kan kun fordres som Betingelse eller Hjælpemiddel for vor Sædelighed, kun paa Grund af den praktiske Virkning, som det kan have, at ansee Samvittighedens Stemme som en guddommelig Stemme, idet Moralloven derved kan faae større Styrke.

---

Kants Opfattelse af Religionen er overhovedet betinget ved hans Opfattelse af Forholdet mellem det Theoretiske og det Praktiske, og ved hans Hævden af det Sædeliges Autonomie. Idet Guds Tilværelse, der for den theoretiske Fornuft kun var en Hypothese, først for den praktiske blev et, ifølge Bevidstheden om Moralloven nødvendigt, Postulat, Gjenstand for en reen Fornufttro, kunde der ikke gives en speculativ Theologie, men kun en Moraltheologie. Religionen maa, med Hensyn til Materien, falde sammen med Moralen, og skiller sig kun fra den derved, at den af Moralen selv fordrede Guds-idee træder til Pligtbegrebet, saa at Pligterne opfattes som guddommelige Bud. For den naturlige Religion er Pligten det Primitive; dens Tro er en reen Fornufttro. I de historiske Religionsformer har denne, paa Grund af den menneskelige Naturs Svaghed, faaet en Tilsætning af et statutarisk Element,

hvis Bestemmelse kun er at være Vehikel for hint, og successivt at forsvinde. Kirketroens successive Overgang til den rene Religionstroes Eneherredømme er Tilnærmelsen af Guds Rige. Fornufttroen maa blive Kirketroens rette Fortolker, og derfor forsøger Kant i sin «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», idet han udvikler den moralske Fornufttro, ved en symbolsk Fortolkning at bringe Christendommens Hoveddogmer: Dogmerne om Arvesynden, om Guds Søn og Forsoningen, i Overensstemmelse med denne som den sande Religion. De kirkelige Dogmer blive til moralske Læresætninger. Dogmet om Arvesynden bliver til Læren om et radicalt Onde, en i en intelligibel tidløs Handling begrundet oprindelig Tilbøielighed hos det sandselige Menneske til at forvende den sædelige Orden i Drivefjedrene til Handling ved at lade den egoistiske Attraa faae Forrangen for Morallovens Bud. Læren om Guds Søn bliver til en Lære om det Gud velbehagelige Menneske: Menneskeheden i dens moralske Fuldkommenhed; Læren om Forsoningen ved Christus til den Lære, at Bevidstheden om en Efterfølgelse af Forbilledet i sædeligt Sindelag giver den praktiske Tro paa at være Gud, Hjertekjenderen, der skuer Sindelaget, den intelligible Charakter, velbehagelig. Urbilledet, der efterfølges, søges kun fuldstændigt i den rene Fornuft; intet Exempel i den ydre Erfaring kan svare til det, da ingen Erfaring aabenbarer Sindelagets Indre. De Cultushandlinger, som de positive Religioner foreskrive, men som ikke ere Udtryk for de sædelige Bud, have kun temporær Betydning; lægges Eftertrykket paa dem, er det en falsk Gudstjeneste og Klerkevæsen; Kirken er efter sin Idee kun et ethisk Samfund under den guddommelige moralske Lovgivning.

---

Ved Kants Kritik der reinen Vernunft og ved hans Kritik der praktischen Vernunft var der sondret skarpt mellem det Theoretiskes og det Praktiskes Sphærer, mellem det Gebet,

hvor Nødvendighedens Lov og det, hvor Frihedens Lov herskede, mellem «Naturbegrebernes» Gebet og «Frihedsbegrebets» Gebet. En uoverstigelig Skranke syntes at skille dem fra hinanden. Men denne Skranke gjennembrøder Kant i sit tredje Hovedværk, i sin Kritik der Urtheilskraft, i hvilken han underkaster Følelsesevnen (Følelsen af Lyst og Ulyst) som tredje Grundevne ved Siden af Erkjendelsesevnen og Begjæreevnen (og som «Mellemed» mellem dem), og den dertil sig forholdende reflecterende Dømmekraft som eiendommelig Function ved Siden af Forstand og Fornuft (og som «Mellemed» mellem dem) en kritisk Provelse, ved hvilken Spørgsmaalet om en apriorisk Lovgivning ogsaa for hiin Evne skal besvares.

Baade paa det Theoretiskes og paa det Praktiskes Gebet findes der et Tilknytningspunkt for det mellem Naturgebetet og Frihedsgebetet mæglende Begreb, der som den reflecterende Dømmekrafts aprioriske Bestemmelse giver Følelsen af Lyst og Ulyst en apriorisk Regel. Paa det Theoretiskes Gebet havde Muligheden vist sig af en apriorisk Forstandens Lovgivning for Naturen. Men denne Lovgivning omfattede kun de almene Naturlove, og af disse skulde de særegne ikke kunne afledes; de skulde kun kunne findes ad Erfaringens Vei, og derfor for vor Indsigt være tilfældige. Skulle de imidlertid kaldes Love — hvad Begrebet af en Natur og en Naturorden fordrer —, saa maae de ansees for nødvendige ifølge et Princip for det Mangfoldiges Enhed, om end dette Princip er os ubekjendt. En saadan Enhed i det Empiriske, et System af empiriske Love, fordres a priori af vor Forstand fordi der ellers ikke kunde gives en gjennemgaaende Sammenknytning af de empiriske Erkjendelser til en Erfaringens Totalitet. Nu er Principet for den reflecterende Dømmekraft (ø: den Dømmekraft, der til et givet Særegt søger det Almindelige, medens den bestemmende Dømmekraft subsumerer det Særegne under et givet Almindeligt ifølge de almindelige Tænkingslove) netop det, at de særegne empiriske Love, med Hensyn til det i dem, der ikke er bestemt ved de almindelige, maae

betragtes efter en saadan Enhed, som om en Forstand (om end ikke vor Forstand) havde givet dem af Hensyn til vore Erkjendelsesevner forat gjøre et Erfaringens System af særegne Naturlove muligt. Dette Princip er, med andre Ord: Naturens Hensigtsmæssighed; thi Hensigtsmæssigheden udtrykker det Mangfoldiges Bestemthed ved Øiemedets Enhed, det Reales Beherskethed ved et Ideelt, ved Tanken. Hensigtsmæssigheden er det aprioriske Princip for Reflexionen, og som saadant et kun subjectivt Princip, en Dommekraftens Maxime, ikke et objectiv gyldigt Naturbegreb.

Fra det Praktiskes Omraade vistes der hen mod det samme Hensigtsmæssighedens Begreb, idet der stilledes den Fordring, at Friheden skulde virkeliggjøre det ved dens Love bestemte Øiemed (sit «Endzweck») i Sandseverdenen. Denne Fordring forudsætter nemlig, at Naturen ogsaa maa kunne tænkes saaledes, at dens Forms Lovmæssighed svarer til Muligheden af saadanne Øiemedes Realisation, d. v. s. at Naturen er bestemt ved Hensigtsmæssigheden. Ved dette Begreb vises der, gennem den ideelle Enhed, det forudsætter, hen til en Sammenhæng mellem Naturgebetet og Frihedsgebetet.

Idet Naturen opfattes under Hensigtsmæssighedens Synspunkt, opfattes den som svarende, paa en for vor Indsigt tilfældig Maade, til vor Erkjendelses Hensigt. Men Opnaaelsen af enhver Hensigt er forbunden med Følelsen af Lyst, og naar, som i dette Tilfælde, Hensigten er bestemt ved et apriorisk formelt Princip, saa er Lystfølelsen ogsaa bestemt ved en apriorisk og for Alle gyldig Grund og det blot ved Objectets Relation til Erkjendelsesevnen, uden at der her tages Hensyn til Begjæreevnen. —

Adskiller man i vore Forestillinger det Æsthetiske, der betegner deres Relation til Subjectet, fra det Logiske, der bestemmer Objectets Begreb, saa fører det til Adskillelsen mellem æsthetisk Lyst og logisk Tilfredsstillelse, og mellem æsthetisk (formal, subjectiv) og logisk (real, objectiv) Hensigtsmæssighed. Den æsthetiske Hensigtsmæssighed ud-

trykker kun, at Gjenstandens Form umiddelbart i Opfattelsen (Apprehensionen), forud for ethvert Begreb om Sagen, staaer i Overensstemmelse med vore Erkjendelsesevner, idet Forestillingen om den uvilkaarlig sætter de to Evner, den reflecterende Dømmekraft bringer sammen: Indbildningskraften (Evnen til Anskuelser a priori) og Forstanden (Evnen til Begreber), i Harmonie, opliver dem til en samstemmende Virksomhed, og derved vækker en Lyst, der som betinget blot ved Formen og dens Relation til vore Erkjendelsesevners normale Forhold er nødvendig og almeengyldig og fører til Smagsdommen om Gjenstandens Skjønhed. Den logiske Hensigtsmæssighed udtrykker Overensstemmelsen af Tingens Form med det forud givne Begreb om Tingen, der indeholder Grunden til denne Form; den bedømmes ikke, ligesom hiin, ved Smagen, men ved Forstanden, og efter Begreber. Naturskjønheden er Anskueliggjørelsen af Begrebet om den formale Hensigtsmæssighed, Naturøiemedet Udtrykket for Begrebet om den reale. Den æsthetiske Dømmekraft er Evnen til at bedømme den formale Hensigtsmæssighed gennem Følelsen af Lyst og Ulyst; den (teleo)logiske Dømmekraft er Evnen til at bedømme Naturens reale Hensigtsmæssighed ved Forstand og Fornuft. Men det maa ikke glemmes, paa den ene Side, at Hensigtsmæssigheden overalt staaer i Forhold til Følelseevnen, og, paa den anden Side, at den, baade naar den kaldes formal og real, ikke er et constitutivt, men kun et regulativt Princip.

Kritiken af den æsthetiske Dømmekraft analyserer det Skjønnes og det Ophøiedes Begreber. Det Skjønne bestemmes, idet det betragtes efter de forskjellige Kategorieklasser, som det, vækker et frit, uinteresseret Velbehag; som det, der, uden Begreb, behager almindeligt, ligesom ifølge en Almeensands (en ensartet Incitabilitet); som Formens Hensigtsmæssighed, der iagttages ved Gjenstanden uden Forestilling om et Øiemød, og endelig som det, ved hvilket Velbehaget er nødvendigt uden dog at være grundet



paa et Begreb og kræver Alles Samtykke til en æsthetisk Dom, der opfattes som Exempel paa en almeen Regel, som man ikke kan angive. Ved disse Bestemmelser sondres det Skjønne fra det Behagelige,  $\alpha$ : det, der i Fornemmelsen tiltaler Sandserne, og fra det Gode. Det Behagelige er, ligesom det Skjønne, en subjectiv Bestemmelse; men Velbehaget ved det er forbundet med en Interesse ved Objectets Existents, og det har kun individuel Gyldighed. Det Gode har Almeengyldighedens Charakter tilfældes med det Skjønne, men det behager gennem Fornuften i Kraft af Begrebet, og Velbehaget ved det er i høieste Grad interesseret i Existentsen. I et særegt Forhold træder det Gode til det Skjønne derved, at dette kan opfattes som Symbol paa det sædeligt Gode, saaledes at Smagen altsaa bliver en Evne til at bedømme sædelige Ideers Sandseliggjørelse.

Det Ophøiede bestemmer Kant som det ubetinget Store, der umiddelbart behager ved en Modstand mod Sandsernes Interesse. Det kommer tilsyne, hvor Indbildningskraften træder i Forhold, ikke til Forstanden, men til Fornuften. Ophøiet er derfor Alt, hvis Anskuelse fremkalder Ideen om Uendeligheden. Men idet dette kun kan skee idet enhver Indbildningskraftens Anskuelses Incongruents med Ideen fornemmes, saa kan deels det egentlig Ophøiede ikke søges i den sandelige Form, men kun i Fornuftens Ideer; intet Naturobject kan selv være ophøiet, men kun tjene til Fremstilling af det Ophøiede; — deels kan det Ophøiede ikke, som det Skjønne, frembringe en reen Lyst, men kun en af Ulyst ledsaget Tilfredsstillelse. Idet nemlig ingen til Fornuftideerne svarende Anskueliggjørelse af dem er mulig, opstaaer der ligesom en Strid mellem Indbildningskraften og Fornuften; men idet netop ved hiin Incongruents Fornuftideerne kaldes klarere frem for Sindet, fremkalder hiin Strid en subjectiv hensigtsmæssig Tilstand i os, en Følelse af, at vi have en reen selvstændig Fornuft, hvis Fortrin fremtræder ved Utilstrækkeligheden af den Evne, der er istand til at overskride alle Grændser. Den Fø-

lelse, der herved opstaaer, er Agtelse, nemlig for os selv, men som ved en Subreption overføres paa Gjenstanden, idet vi ligesom lægge Ophoietheden ind i Forestillingen om den og derfor kalde den selv ophøiet.

Det vi, ved Overførelsen af Ophoiethedens Bestemmelse paa Gjenstanden, betegne med dette Prædicat, er enten det mathematisk Ophoiede, hvis Storhed er Udstrækningens, eller det dynamisk Ophoiede, hvis Storhed er Kraftens. Ved begge Arter af det føres vi tilbage til Uendeligheden i vor Fornuft. Alt det Store i Naturen, selv det, der overskrider enhver Sandsernes Maalestok, bliver bestandig kun relativt, og Indbildningskraften, der gaaer ud over enhver given Storhed, kan dog ikke give et Tilsvarende til Fornuftideen i os, der netop ved hiin Evnes frugtesløse Stræben efter en uendelig Totalitet bliver levende i os. Alt det Mægtige i Naturen er kun mægtigt i Forhold til os som Sandsevæsen, men det bringer os til at blive den Kraft i os bevidst, der ikke er Natur, men ved hvilken vi ere alt Naturligt overlegne og i Forhold til hvilken al Naturens Magt forsvinder. Det Ophoiede som det ubetinget Store ligger kun i Subjectets egen Bestemmelse. Følelsen for det fremkalder en Sindsstemning, der har Lighed med den moralske, og den forudsætter en sædelig Udvikling. —

Alle de æsthetiske, paa een Gang subjective og dog med Fordring paa Almeengyldighed fremtrædende Domme om det Skjønne og det Ophoiede, støtte sig ubevidst paa et ikke gennem nogen Anskuelse realisabelt Begreb: Begrebet om et oversandseligt Substrat for Phænomenerne, ved hvilket Naturens subjective Hensigtsmæssighed for Erkjendelsesevnerne begrundes, og hvis Enhed med det oversandselige Substrat for de menneskelige Evner ligesom anes.

Denne Møden af Aanden og Naturen antydes ogsaa i Kants Definition af Kunsten og af Geniet. Kunsten er en Mellemsphære mellem Naturens og Frihedens Sphærer. I den skjønne Kunsts Frembringelser have vi et Frihedens Værk,

men et saadant, der i sin Uafhængighed af bevidst formede Reglers Tvang viser sig som et rent Naturproduct. Geniet er et af Naturen givet Talent, der ubevidst frembringer det Exemplariske og giver Kunsten en Norm. Det er Evnen til æsthetiske Ideer  $\alpha$ : Anskuelse (Indbildningskraftens Forestillinger), til hvilke intet bestemt Begreb kan blive adæquat, men som, idet de til et Begreb føie en ubenævnelig Rigdom af Forestillinger, der ikke kan rummes i det, ved Følelsen af denne Rigdom oplive Erkjendelsesevnerne i deres frie Spil og forbinde Aand med Sprogets blotte Bogstav. Men Frembringelsen af disse Ideer kan derfor ikke være en bevidst Deduction af Begreber, men maa have Charakteren af en ubevidst Naturgave. Den høieste æsthetiske Idee er Hensigtsmæssighedens Idee. Kun Hensigtsmæssighedens Idealisme, Opfattelsen af den som havende en blot subjectiv Gyldighed, gjør det muligt, at Spørgsmaalet om syntetiske Domme a priori med Hensyn til den æsthetiske Bedømmelse kan besvares bekræftende, og at deres Mulighed kan forklares. Men saadanne syntetiske Domme ere Smagsdommene idet de knytte Følelsen af Lyst som Prædicat til Anskuelsen af Objectet, og udsige denne Forbindelse som gyldig for Alle. —

Den teleologiske Dømmekraft betragter Naturen under den objective og reale Hensigtsmæssigheds Synspunkt. Til at anvende dette Synspunkt paa Naturen og til derved at danne Begrebet: Naturoiemed, føres vor Dømmekraft kun ved saadanne Erfaringsgjenstande, som vi ikke ere istand til begribe som lovmæssige fra Naturmekanismens Synspunkt, men kun naar vi betragte Ideen om Virkningen som bestemmende Aarsagens Causalitet, eller, med andre Ord, naar vi tillægge et Begreb om Objectet, der ligesom lægges ind i Naturen, Causalitet med Hensyn til Objectet, eller, noiagtigere, forestille os Gjenstandens Mulighed i Analogie med en saadan Causalitet efter Oiemed, som vi træffe paa i os selv, altsaa opfatte Naturen som kunstmæssig virkende. (Saaledes kommer Hensigtsmæssigheden, i begge sine Former, i Forhold til det

Kunstneriske). Der er her atter kun Tale om et regulativt Princip for Bedømmelsen af Phænomenerne, ikke om, paa uberettiget Maade ved et Fornuftbegreb at føre en Causalitet ind i Naturvidenskaben, som vi tage fra vort eget Væsen, for at tillægge andre Væsener det, hvilke vi alligevel ikke vilde anerkjende som ensartede med os.

Kun i de Tilfælde nødes jeg til at betragte et Naturproduct som kunstmæssig frembragt naar det paa een Gang er sin egen Aarsag og Virkning, saaledes som f. Ex. et Træ er det, naar det i Væksten frembringer sig selv som Individ, i Forplantelsen sig selv som Slægt, eller, hvad der falder sammen med den første Bestemmelse, naar i det Delene efter deres Tilværelse og Form kun ere mulige ved Heelheden, ere bestemte ved dens Idee, og gjensidig ere hverandres Aarsager og Virkninger. Men disse Forhold møde vi netop i de organiske Naturvæsener, og dem maae vi derfor betragte som Naturøiemed, under Synspunktet af indre Hensigtsmæssighed, der vel bliver at adskille fra det Begreb, der havde spillet saa stor en Rolle i Oplysningsperiodens Naturbetragtning: Begrebet om den ydre (relative) Hensigtsmæssighed o: en Tings Nytteighed som Middel for en anden, et Forhold, paa hvilket ingen absolut teleologisk Dom kan begrundes, da Naturbetragtningen aldrig kan sige os, at en Naturting er sidste Øiemed for Naturen. I det Organiske er Alt paa een Gang at opfatte som Øiemed og Middel. Organisationens Form kan man, i Modsætning til den efter mekaniske Love nødvendige, kalde tilfældig, og netop Overensstemmelsens Tilfældighed nøder os til at anvende Begrebet Naturøiemed. Men idet vi først i det Enkelte, ved bestemte Naturproducter, ere førte til, at gjøre en teleologisk Opfattelse gjældende, og at gaae ud over Mechanismen, saa udvides denne Synsmaade uundgaaeligt til Naturens Heelhed, og vi danne os Ideen om den hele Natur som et System efter Øiemedenes Regler, og under denne Idee maa nu al Naturmechanisme underordnes, saa at Naturen sees som bestemt ved det altomfattende indre (bevidste eller ubevidste?)

Øiemed, under hvilket alt det Mechaniske gaaer ind som tjene-  
 nende Middel. Uden at fornægte Mechanismens Princip gjøre  
 vi et andet Princip gjældende, ved hvilket vi udvide vor Na-  
 turopfattelse. Og vi see nu ogsaa den æsthetiske Hensigts-  
 mæssighed i et nyt Lys, idet den gaaer ind under den totale  
 Naturhensigtsmæssigheds Synspunkt.

Den dobbelte Naturbetragtning: fra Mechanismens og  
 fra Teleologiens Synspunkt, er nødvendig for vor Fornuft;  
 ifølge dens eiendommelige Beskaffenhed. Vi maae bedømme  
 al Frembringelse af de materielle Ting og deres Former som  
 mulig efter blot mechaniske Love, men alligevel maae vi, ved  
 Bedømmelsen af visse Naturting, tyе til Øiemedsbegrebet,  
 Begrebet om causæ finales. Forvandlede vi denne subjective  
 Nødvendighed til et dogmatisk Udsagn om Tingenes Tilblivelse,  
 vilde det føre til den uloselige Modsigelse, at nogle Tings  
 Frembringelse ikke skulde være mulig efter de Love alene,  
 der skulde forklare al Frembringelse. Betragte vi derimod  
 de to Maximer for Bedømmelsen blot som regulative Principer,  
 saa kunne de bestaae ved Siden af hinanden. Vi fortsætte da  
 Forskningen efter den mechaniske Sammenhæng saa langt det  
 er os muligt, og nægte ikke, at den strækker sig ud over den  
 Grændse, til hvilken vi kunne forfølge den, men vi anerkjende  
 Nødvendigheden af, at reflectere over visse Naturproducter, og,  
 i Anledning af dem, over Naturheelheden, efter et andet  
 Princip, Øiemedsaarsagernes Princip. Vor Fornuft formaar  
 ikke, om den end postulerer Mechanismens Underordning under  
 Teleologien, at erkjende de to Principers Enhed. Vor discursive  
 Erkjendelse, for hvilken Heelheden paa mechanisk Maade  
 resulterer af Delenes Samvirken, og som fra det Særegne naaer  
 til det abstract Almindelige, kan ikke indsee, hvorledes det  
 Hele som et Synthetisk-Almindeligt, ved hvilket det Særegne,  
 Delene, er nødvendig bestemt, kan være Grund til Delenes  
 Beskaffenhed, det Prius, der forklarer dem. Vi kunne kun tænke  
 os, at Forestillingen om et Hele indeholder Grunden til  
 dettes Form og til Delenes Sammenknytning; men det, der har sin

Grund i Forestillingen om det, kalde vi et Øiemed, og dette Begreb kan vor Erkjendelse ikke undvære overfor bestemte Naturphænomener; men den vil ikke kunne føre Betragtningen efter det til Enhed med Betragtningen efter Mechanismens Nødvendighed. Kun for en anderledes construeret Forstand: for en intuitiv Forstand, en intellectuel Anskuelse, for hvilken Anskuelserne ikke var sondret fra Begrebet, dens Virkelighed ikke fra Tankens Mulighed, og som i Heelheden kunde anskue Grunden til Delene og deres Samstemmen, vilde det, vi sondre som Naturmechanisme og Øiemedssammenknytning, være Eet, og Øiemedsbegrebet i vor Opfattelse vilde ikke blive nødvendigt for den. Men en saadan intuitiv Forstand, der gaaer over fra det Synthetisk-Almene til Delene, og for hvilken derfor disses Samstemmen ikke er tilfældig, maae vi tænke os fordi vi kun ved den kunne forklare os Naturobjecternes Samstemmen med vor Dømmekrafts aprioriske Love. Vi forestille os Muligheden af, at i den os ubekjendte Naturens Grund den fysisk-mechaniske og Øiemeds-Forbindelsen i de samme Ting kunde hænge sammen i eet Princip. Og denne for vor Erkjendelse utilgængelige Naturens Grund (den «oversandselige Realgrund for Naturen»), dette intelligible Substrat, der skjuler sig bag Naturphænomenet, bliver, som det allerede antydedes ved Udviklingen af den æsthetiske Dømmekrafts Begreb, seet i Enhed med «det oversandselige Substrat for alle Subjectets Evner», og betegnet som det fælleds intelligible Substrat for Naturen og Menneskeaanden, som det Intelligible, Oversandselige, der er begges fælleds dybeste Grund.

I dette Begreb, der bliver det høieste Begreb i Kritik der Urtheilskraft, have de centrale Begreber i Kritik der reinen og der praktischen Vernunft fundet deres Udfoldelse. Centralbegrebet i Kritik der reinen Vernunft var Begrebet om den transcendentale Apperception, den spontane Selvbevidstheds oprindelige Enhed, Kilden til alle de aprioriske Former, og derigjennem til al Nødvendighed i vor Erkjendelse. Men denne Selvbevidsthed hævdedes over den Individualitetens

Begrænsning, der klæber ved Ordet, idet den opfattedes som Selvbevidsthedens rene Form og som saadan som det i alle Selvbevidstheder Identiske, som «Bevidsthed overhovedet» : som Substratet for den individuelle Bevidsthed, som den forbindende Enhed i det Individuelle. Og der antydedes en Enhed mellem dette Subjective og det Objective, Tingen i og for sig, idet Muligheden antydedes af, at denne, det ubekjendte X, turde være den samme i alle Phænomener og ikke forskjellig fra det Substrat, der laae til Grund for den indre Sandses Phænomener, og idet den ubekjendte Tings Betydning for vor Erkjendelse blev den samme som Selvbevidsthedens: at bringe Nødvendighedens Bestemmelse ind deri. I Kritik der praktischen Vernunft var det centrale Begreb Begrebet om *homo noumenon*, hvis Væsen er Frihed, hvis Lovgivning, som en Lovgivning af Menneskeheden i det enkelte Menneske, er gyldig for alle Individuer. Her er det Almenes Bestemmelse tydeligere udhævet, og Problemet om det Sandseliges Forhold til Naturen berøres bestemtere ved Fordringen om, at det Sædelige skal virkeliggjøres i Naturen, Friheden faae en Causalitet i Forhold til denne. Men i Kritik der pr. V. var, ifølge den skarpe kritiske Sondring mellem Frihedsbegrebets og Naturbegrebets Gebet, Virkeliggjørelsen af det Sædelige i Naturen endnu sat som betinget ved et postuleret Tredie: en almægtig og alvidende Gud. Denne Gudsforestilling viger nu i Kr. der Urtheilskraft Pladsen for Begrebet om det, der ikke, som staaende udenfor Modsætningerne, kun paa vilkaarlig Maade kan forbinde dem, men som er deres Enhedsgrund, om det end nærmest bestemmes negativt, i en Form, der anteciperer det schellingske Indifferentsbegreb. Idet Aandens Lov og Naturens Lov have deres Udspring i det samme Væsen, bliver det Sædeliges Virkeliggjørelse i Naturen mere end blot en Fordring, og naar Kritik der Urtheilskraft i begge sine Hovedafdelinger ligesom munder ud i det Ethiske, gennem Opfattelsen af det Skjønne som det Sædeliges Symbol, og gennem Begrebet om et Naturens «Endzweck», der skal søges

ude over Naturen selv, i det Sædelige, saa fører dette os ikke tilbage til Standpunktet i Kr. der pr. Vernunft; men hint for det Sædeliges Virkelighed afgjørende Grundforhold mellem de to Love bliver opfattet speculativt, begrundet ved det dybere Tilgrundliggende, det Omfattende, hvis Væsens Enhed ikke blot sees som Kilden til Modsætningerne, men ogsaa som deres Forsoning. Ved dette Begreb har Kant berørt det Maal, til hvilket den kritiske Idealismes Udvikling fører hen; men idet han, sin Eiendommelighed tro, protesterer mod ethvert Forsøg af vor Erkjendelse paa at drage det ind i sin Kreds, og giver det Antydende en blot subjectiv Gyldighed, holder han de Consequentser tilbage, der saa blive dragne af Schelling og Hegel.

---

Den kantiske Philosophies blivende Betydning maae vi søge i det, der giver den dens Grundpræg: i dens Charakter som Kriticisme, og som en Kriticisme, der peger hen mod det Speculative som sit Maal. Idet Kant med kritisk Bevidsthed og med besindig mæglende Aand paa det Theoretiskes Gebet strax stiller det afgjørende Erkjendelsesproblem, som Dogmatismen havde omgaaet, hævder han mod Empirismens Overgreb, gennem den kritiske Sondring mellem Erkjendelsens Factorer, der lader Empirismen beholde sin relative Ret, definitivt den erkjendende Aands Selvvirksomhed, det Aprioriskes Gyldighed, og med det en almeengyldig og nødvendig Erkjendelse. Gennem den kritiske Sondring mellem det Intelligibles og Phænomenets Verden hævder han paa det Praktiskes Gebet, ved at sætte Friheden som Aandens Væsen og Handlingens Lov, det Ethiskes Reenhed og Uafhængighed, den etiske Fordrings Virkeliggjørelse som det sidste, ubetingede Øiemed. Og i sit sidste store og aandfulde Værk gjør Kant atter ved skarpe Begrebssondringer en ideal Opfattelse af det Skjønne mulig, og gennem den kritiske Sondring bryder her Tanken om den dybere Enhed af hvad der først maatte ad-



skilles for a Aandens Væsen kunde hævdes, klarere frem end i de Antydninger, til hvilke i de tidligere Skrifter Consequentserne af Grundproblemet havde ført ham. Den Tanke, som han for var kommen nærmest idet i Kr. d. pr. V. Fornuften, som Udtrykket for vort eget frie Væsen, for det Absolute i os, saaes som lovgivende og bestemmende, hvorved der ikke blot vistest hen til Ideens Concretion, men tillige, idet Frihedens høieste Øiemed skulde virkeliggjøres i Naturen, til den dybere Harmonie af Natur og Aand; — den gjør sig mægtig gjældende i Kants Opfattelse af det Kunstneriske og af Geniet, og af Organismens indre Teleologie, og den ligesom tiltvinger sig et definitivt Udtryk i Bestemmelsen: «det fælleds intelligible Substrat for Naturen og Aanden».

Men den kantiske Philosophies Begrænsning og Mangel udspringer af den samme Kilde som dens Fortrin. Det kritiske Moment hos Kant, der var den nødvendige Betingelse for Lösningen af hans eiendommelige Opgave, faaer dog en ensidig Overvægt over det Speculative, der kun kommer frem gennem Antydninger, som Erkjendelsen holdes tilbage fra at forfølge. Den kritiske Sondrings ensidige Skarphed træder først frem ved Fornuftkritikens Begyndelse i den Feilslutning, at det, der viser sig som oprindelig tilhørende Subjectet, derfor maa sættes som kun tilhørende dette og som udelukket fra det Objectives Væsen, saa at det Subjective og det Objective abstract sondres. I denne første abstracte Sondring ligge alle de afgjørende Consequentser skjulte.

Paa det theoretiske Gebet fører denne Sondring, der indeslutter den skarpe Adskillelse mellem Tankens Form og Indhold, mellem Apriorisk og Empirisk, til, at Væren undslipper Tanken, idet det Iogforsigværende, som et Bestemmesløst, unddrager sig Anskuelsens og Tankens Former, der dog uvilkaarlig anvendes paa det, idet det som et udenfor os Værende skal paavirke vor Sandselighed, og dette Iogforsigværende og det Ubetingede, der er dets prægnanteste Udtryk, end ikke der, hvor det faaer Kjendsgjerningens

Vished, bliver sat som en Gjenstand for theoretisk Erkjendelse. Kant skyer end ikke de haardeste Consequentser af Sondringen mellem det Iogforsigværende og Phænomenet, som naar han spørger: existerer jeg selv, som Phænomen for den indre Sands, udenfor min Forestillingskraft, i Tiden?, og naar han drager den Slutning, at da Jeget som rent Jeg kun faaer Bestemmelser gjennem Kategorierne, saa bestemmes det altsaa ikke efter dets Væren i og for sig, og det, uagtet Kategorierne, som aprioriske Tankeformer, der opfattes som fremgaaende af den rene Selvbevidsthed, ifølge dette Forhold maatte være det rene Jegs væsentlige Udtryksformer, Væsensbestemmelser for det, gjennem hvilke det skulde komme i et Bevidsthedsforhold til sig selv. Og disse aprioriske Former, der alle postuleres at gaae tilbage til Selvbevidsthedens Enhed, kunne ikke i Virkeligheden deduceres af denne i dens Bestemmelsesløshed, men maae optages empirisk, og blive staaende i sondret Mangfoldighed, uden at føres tilbage til en Enhed.

Paa det praktiske Gebet fører den abstracte Sondring mellem det Aprioriske og det Empiriske, mellem Numenets og Phænomenets Sphære, mellem Frihedsgebetet og Naturgebetet, til Morallovens abstracte og individualitetsløse Formalisme, (der kun ligesom bagefter faaer en — illosorisk — Udfyldelse ved Hensynet til Fornuftvæsenerne som Selvøiemed), til Pligtens Indholdsløshed, til den blot negative Bestemmelse af Friheden, til Opfattelsen af den sædelige Opgave, ikke som en Objectivering af Friheden i Sædelighedens concrete Former, men som en Tilintetgjøren af Driften, der bestandig kun bliver en Fordring, en «Skullen», som aldrig fuldt realiseres, da Kampens Ophor vilde være selve Moralitetens Ophør. Og medens paa det theoretiske Gebet Forestillingen om en Indvirkning af Tingen i og for sig paa vor Fornemmelse bragte Modsigelser ind i Kants Grundbestemmelser, saa gjør paa det praktiske Fordringen af Frihedens, det Intelligibles, Causalitet i Forhold til Naturen, medens den modsatte Causalitet udelukkes, Forholdet mellem Sphærerne uklart og fører til en

mystisk Lære om Frihedens overempiriske Selvbestemmen som Udgangspunkt for det phænomenale Menneskeliges Bestemthed. Og Fordringen af Harmonien mellem Dyd og Lyksalighed, hvis Opstilling er en Inconsequents, da Lyksaligheden intet Forhold har til Mennesket som Noumenon, faaer ikke nogen Løsning for Tanken ved Postulatet af en Gud med en ubegribelig Causalitet.

Og selv hvor Kant, i sin Kritik der Urtheilskraft, bestemtest antyder det Speculative: Modsætningernes Enhed, gjør den oprindelige Sondring sig atter gjældende derigjennem, at Antydningerne faae en blot subjectiv Vending og at deres Consequentser afskjæres. Kants Udviklinger om Naturteleologien blive uden Indvirkning paa hans Naturmetaphysik, hans Antydning af Naturens og Aandens Enhed i deres Grund bliver ikke bragt ind i Begrebets Former. Men i Kants Antydninger om Modsætningernes Enhed, der allerede glimtede frem gennem Fornuftkritikens centrale Begreb, ere dog Incitamentet givne for Criticismens Udvikling til speculativ Tænkning, og de efterfølgende speculative Systemer have deres Rod i Kants Philosophie.

---

Kants Philosophie blev ved sin Fremkomst epochejørende. Den gav Incitamentet til en Tankeudvikling, der med exempellos Hurtighed førte den nyere Philosophies hele idealistiske Række til dens Afslutning, og ved den Rigdom paa Tankemuligheder, den indesluttede, kunde den ogsaa blive Udgangspunkt for realistiske Consequentser, for en Philosophie, der danner Modsætningen til den i subjectiv Retning gennemførte Idealisme. Men den maatte ogsaa fremkalde Angreb, ikke blot fra de tidligere philosophiske Skoler, der værgede sig imod det Nye og Omskabende i den, men ogsaa fra saadanne Tænkere, der ikke folte sig tilfredsstillende ved den Begrændsning af vor theoretiske Erkjendelse, Criticismen lærte, eller ved den praktiske Erstatning derfor, den tilbød. Hine hurtigt

forstummende Angreb havde kun en underordnet Interesse, disse, der udgik fra hvad man har kaldt Troesphilosophien, havde en væsentligere, idet de berørte svage Punkter i Kants Lære, og, om end kun i Postulatets Form, anbragte Correctiver mod Ensidigheder i Criticismen. Vi omtale derfor, inden vi gaae over til de Systemer, der videre udvikle det af Kant Grundlagte, i Korthed Troesphilosophiens meest fremtrædende Repræsentant: Friedrich Heinrich Jacobi.

---

## 2. Reactionen mod Criticismen fra Troesphilosophen: Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi er født i Düsseldorf 1743, og døde som Præsident for Videnskabernes Akademie i München 1819. Af hans Værker nævne vi: *Etwas, was Lessing gesagt hat*, 1782; *Briefe über die Lehre des Spinoza*, 1785; *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787; *Jacobi an Fichte*, 1799; *Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen*, 1801; *Von den göttlichen Dingen*, 1811; de philosophiske Romaner: *Allwills Briefsammlung*, 1792, og *Woldemar*, 1799. I Indledningen til Bind 2 og 4 af *Sämmtliche Werke* er en sammenfattende Oversigt over Jacobis Lære given. —

Jacobis Philosophie er, i Modsætning til den Tænkning, der kun søger Erkjendelsen for Erkjendelsens Skyld («der reine Vorwitz»), efter hans egen Erklæring en Philosophie med en bestemt Tendents. Det, der bevæger hans Tænkning, er Trangen til at opdage Gud som al vor Videns første Grund og overalt at finde ham igjen; det er en Stræben «ikke efter Sandhed overhovedet — en Utanke — men efter en bestemt, Hoved og Hjerte tilfredsstillende Sandhed». Hans Philosophie karakteriseres ved følgende Udsagn: «Man søger og elsker Sandheden for dens Indholds Skyld. En Sandhed, der dræber, tilintetgjør Mennesket, kan Mennesket hverken

søge eller elske». «Alle Mennesker kalde i deres Indre forud Noget Sandhed, i hvis Besiddelse de endnu ikke ere, hvorefter de stræbe, og som de dog ikke kunde forudsætte uden at det paa en eller anden Maade var nærværende for dem. — Er denne Forudsættelsen af Sandheden en blot subjectiv Illusion hos de fornuftige Væsener, have de ingen, end ikke den dunkleste Anskuelse af den, saa er deres Forsken overhovedet frugtesløs.»

Det er denne Trang til en bestemt Sandhed, denne «Interesse for det Oversandselige», der forhindrer Jacobi fra at slaae sig til Ro i en blot «demonstrativ» Philosophie, hvad enten nu denne har Empirismens eller den dogmatiske Idealismes Charakter. Jacobi benægter, at Demonstrationen kan naae ud over det Betingede og Endelige til det Ubetingede, Uendelige og Oversandselige, og han erklærer sig fuldkommen enig med Kant med Hensyn til vor Videns (vor Begreberkjendelses) Begrænsning til det Endelige. Den demonstrerende Tænkning kommer ikke ud over Naturmekanismen, thi den sammenknytter kun den uendelige Kjæde af betingede Betingelser. Den kan i det Høieste, idet Grundens Princip (*principium rationis sufficientis*), paa hvilket al Demonstration støtter sig, egentlig — hvad en Reflexion over de matematiske Demonstrationer viser — komme ud paa det Samme som Sætningen: *totum parte prius est*, naae til Begrebet om et Verdensalt, men ikke til Begrebet om en prætermundan, «levende» Gud. Da al dens Bevisen og Begriben er en Forklaren ved et betingende Andet, saa vilde netop det, at forsøge paa at demonstrere, *o*: begrunde, det Overnaturlige, det Uendelige og Ubetingede, være Eet med at gjøre det til et Naturligt, Endeligt og Betinget, thi det Begrundede bliver afhængigt af Grunden; det kan, netop som begrundet, ikke være et Ubetinget. Er Viden kun den ved Demonstration vundne Overbevisning, saa er det en Modsigelse, at der skulde gives en Viden om Guds Tilværelse. En Gud, der var Gjenstand for en saadan Viden, vilde ikke være nogen Gud. «Det er Videnskabens Interesse, at der ikke er nogen Gud». Saa-

ledes fører den demonstrative Philosophie nødvendigviis til Atheisme og Materialisme, og den fører med det Samme til Fatalisme, idet der i Betingelsernes Række ikke er Plads for en Frihed. Spinozismen med dens Forguden af Verdensaltet er den consequente Philosophie. Den er i en vis Forstand uangribelig: hvad den nægter, lader sig ikke strængt philosophisk bevise, hvad den beviser, ikke strængt philosophisk modbevise. Ikke ved Forstanden kan der naaes ud over dens Kreds, kun ved et Spring, ved et salto mortale fra Forstanden til Troen, fra den bevisende Erkjenden af det Naturlige til den umiddelbare Vished om det Overnaturlige, der aabenbarer sig for os som en Virkelighed i os og over os. Organet for det Overnaturlige betegner Jacobi snart som en Sands, som den umiddelbare Sands for Tilværelse, snart som en Følelse, snart som Anskuelse, snart som Tro, snart som Fornuft, idet dette Begreb, der i hans tidligere Skrifter ikke sondredes bestemt fra Forstandens, nu skal betegne Evnen til den umiddelbare Fornemmen af det Oversandselige, Evnen til at forudsætte det i og for sig Sande, Gode og Skjønne med den fulde Tillid til denne Forudsætnings objective Gyldighed. Kun en umiddelbar Sands aabenbarer Tilværelse for os, og dette gjælder ikke blot om den aandelige, oversandselige Tilværelse, men ogsaa om den sandselige, hvis Vished er given i selve Sandsningsacten. Forstanden begriber kun Relationer, Forhold, former kun et givet Indhold; den naaer som en blot reflecterende og analyserende Evne aldrig videre end til en relativ Væren; den udsiger kun, at Noget er et Andet ligt i Begrebet, men ikke dets substantielle Væren, dets reale Væren, dets Væren «schlechthin». Denne giver sig kun tilkjende for den umiddelbare Sands: for den sandselige Anskuelse og for Fornuften. Men Forstanden er nødvendig for Sandsen baade som Sandsning og Fornuft. Forstanden er den Evne, der former vore Erkjendelser, hvis Stof er den givet: «uden Forstand vilde vi ikke i vore Sandser besidde Noget; der vilde ikke være nogen Kraft, der forenede dem i sig; det sandselige Væsen selv vilde

ikke være til. Og paa samme Maade vilde vi uden Forstand ikke besidde Noget i vor Fornuft; det fornuftige Væsen selv vilde ikke være til». «Bevidstheden om en Fornuft og dens Aabenbaringer er kun mulig i en Forstand». Men dog er Mennesket kun hævet over det blot dyriske Væsen ene og alene ved Fornuftens Egenskab. «Den religiøse Følelse er Menneskehedens Grundlag». «Fornuften er ikke grundet paa Tænkraften, et Lys, der først sildigere tændes i Forstanden, men Tænkraften er grundet paa Fornuften, der, hvor den er, lyser for Forstanden og vækker den til den Betragtning, paa hvilken Undersøgelsen følger, den tydelige Erkjendelse, Videnskaben».

Det, der gennem Sandsen for det Oversandselige først og fremmest er os vist, er vor Frihed, vor Magt over den Natur, der omgiver og gennemtrænger os, vor Selvstændighed og Personlighed, og derigjennem vor Udødelighed. Frihed og Fornuft blive for Jacobi to Udtryk for det Samme: for Evnen til at hæve sig over det Betingede og Naturnødvendigheden. Uden Frihed vilde det Skjønne, Sande og Gode være et Bedrag; der vilde ikke kunne tænkes Beundring, Agtelse og Kjærlighed. Vi have en umiddelbar Vished om vor Friheds Realitet, om den end bestandig bliver ubegribelig for vor Forstand og dens Forbindelse med Naturnødvendigheden i vort Væsen en uløselig Gaade. Men i Visheden om den «skabende Frihed» i os have vi Visheden om et personligt Væsen over os, om en over Naturen ophøiet almægtig Gud, hvis Afbillede Mennesket er. Mennesket finder Gud fordi det kun kan finde sig selv i sin Finden af Gud, vort Livs og vor Fornufts Urkilde. Den Frihed, vi blive os bevidste i vor fornuftige Personlighed, maa være overvætted i vor Aands Giver, i Gud, naar Naturen er udgaaet fra ham og ikke han fra Naturen. Gud er kun Gud som Aand, og Aand vilde han ikke være naar han manglede Selvbevidsthed og Personlighed. Vor Frihedsbevidsthed, overhovedet vor sædelige Bevidsthed, og vor religiøse Tro støtte gjensidig hinanden. «Naar jeg er over-

bevist om Objectiviteten af mine Følelser af det Skjønne, Ophøiede, Sande og Gode, og af en Naturen beherskende Frihed i mig, er jeg overbevist om Guds Tilværelse, og naar disse Følelser mattes hos mig, mattes ogsaa Troen paa Gud». «Ved et guddommeligt Liv faaer Mennesket Visheden om Gud. Uden Moralitet er der ingen Religiositet». Men omvendt maa det ogsaa siges: «Vore sædelige Overbevisninger gaae alle tilgrunde naar det sædelige Urvæsen forsvinder for os som et sædeligt, det vil sige personligt Væsen, der vil og virker det Gode».

Bestemmelserne af Gud som den frie, levende, selvvirksomme, personlige hente vi altsaa fra det, der forkynder sig i os selv som et Overnaturligt i os. «Da Gud skabte Mennesket, theomorphiserede han; det er derfor nødvendigt, at Mennesket anthropomorphiserer naar det vil erkjende Gud». Men Opfattelsen af Gud i Analogie med Mennesket tør dog, efter Jacobi, hverken føre til en saadan Fastholden af denne Analogie, at der kom en Udvikling, en Vorden, ind i den guddommelige Personlighed, eller til et Forsøg paa at fæstne Guds Væsen for Erkjendelsen i bestemte Begreber. At Gud er, er vist, hvad han er, bliver skjult for os. Hvad der er Troens Gjenstand, er bestandig et Under og en Hemmelighed, ubegribelig for Forstanden, og denne Ubegribelighed er uovervindelig. Forstanden har kun en «ikke-vidende Viden» om Gud. Troen er en Afskygning af den guddommelige Viden og Villen i Menneskets endelige Aand. «Kunde vi forvandle denne Tro til en Viden, saa vilde det gaae i Opfyldelse hvad Slangen i Paradiset lovede den lystne Eva: vi vilde være som Gud».

I Anerkjendelsen af Gud som den frie, personlige og skabende seer Jacobi det Væsentlige i Christendommen. «Christendommen er væsentlig anthropomorphistisk, Hedenskabet kosmotheistisk». Kun Christendommen er derfor Religion, udenfor den er der kun Atheisme eller Afgudstjeneste. Jacobi kalder sig Christen, men at troe paa Christus er for ham at



troe hvad Christus troede, og som Christus troede. Aabenbaringen er for ham den indre Aabenbaring i Menneskenes Fornuft: den sande Gud kan ikke lade sig tilsyne udenfor Sjælen, og vi kjende ingen anden Gud end den, der blev Menneske i os. Troen paa en historisk Christus er for ham religiøs Materialisme. Christus som Gudmenneske er den christelige Troes Product; det fromme Sindelag lægger sit Ideal ind i det historiske Phænomen. Derfor kan Christendommen, «opfattet i sin Reenhed», for Jacobi naae ud over den christne Kirkes Gebet. Sokrates kan blive en Troeshelt, og «Sokrates's og Platons Gud» og «de Christnes Gud», blive identisk. Jacobis Religion bliver en dogmeløs Mystik, der baade med Hensyn til Opfattelsen af Aabenbaringens Form og af Troens Indhold skiller sig fra den positive Christendom.

---

Ved de udviklede Grundtanker hos Jacobi er hans Forhold til den kantiske Kriticisme bestemt. Han har væsentlige Berøringspunkter med denne, idet baade Kant og han begrænde Forstandserkjendelsens Gebet og udelukke den fra det Oversandselige, og idet de begge hævde Troen en Gyl-dighed, og gennem den sikke Bevidstheden det Hoiere, som Fornuften fordrer, men Forstanden ikke begriber. Men Jacobi skiller sig fra Kant i tre Hovedpunkter. Han misbilliger for det Første den Maade, paa hvilken Kant begrunder vor theoretiske Erkjendelses Skranker ved sin Sondring mellem Phæno-menet og Tingen i og for sig. Mod den kantiske Idealisme sætter han en Realisme: Objecternes reale Væren er for ham umiddelbar sikkert i Sandsningen, hvis Sandhed maa fastholdes, om end som et «ubegribeligt Under». Det er ikke nok, med Kant at sætte et objectivt Værende, der, som en «Ting i og for sig», ikke aabenbarer sig for os gennem sit Phænomen, og hvis Afficeren af os bliver utænkkelig efter Kants egne Bestemmelser, ved hvilke det i Bestemmelsen: Affection liggende Causalitetsforhold som en blot subjectiv Tankeform er udelukket

fra det Iogforsigværendes Sphære. «Man kan», siger Jacobi, «ikke komme ind i Kants System uden dette Begreb Affection, og man kan ikke blive i det med dette Begreb». Consequent maatte Kant komme til den fichteske Idealisme, der lader Jeget være den eneste Kilde til vort Bevidsthedsindhold. Men denne Idealisme, der gjør al objectiv Realitet til et subjectivt Skin, ødelægger al Sandhed og forvandler al vor Erkjenden til Jegets tomme Leg med sig selv. — Jacobi afviger dernæst fra Kant i Opfattelsen af Troen. Den kantiske Fornufttro er en Antagelse ifølge en praktisk Trang: en «Fornodenhedstro», efter Jacobis Udtryk; dens Indhold kan, siger Jacobi, consequent kun være Postulater, praktiske Opgaver, og Fichte er ogsaa i denne Henseende consequentere end Kant. Men Jacobis Tro har ogsaa en theoretisk Charakter, den er ikke blot en Tro paa Noget, der skal være, men paa Noget, der er. Ideen er Noget, der erfares, det Ubetingede er ikke en blot subjectiv Fordring, men en Væren og først derved bliver en virkelig Tro paa den mulig. Den sande Philosophie maa være en virkelig Theisme, være Tro paa et Væsen, der ikke vorder, men er, som et allerede fra Begyndelsen af færdigt, prætermundant, for sig subsisterende Væsen. — Endelig opponerer Jacobi paa det praktiske Gebet, medens han anerkjender den kantiske Morals Reenhed, mod det kantiske Moralprincips indholdsløse Formalisme, mod «Villien, der Intet vil, denne Selvstændighedens hule Nød», mod Opfattelsen af den sædelige Fordring blot som Lovbud, og mod Principets abstracte Almindelighed, der krænker Individualitetens og Personlighedens Ret. Han fordrer en Anerkjendelse af den sædelige Grunddrifts Betydning, af Tilbøielighedens, Følelsens og Lidenskabens Betydning for det sædelige Livs individuelle Eiendommelighed, af Hjertets Krav og af Individets Majestætsret til et privilegium aggratiandi overfor den almene Fornuftlovs rene Bogstav. Følelsen, den subjective Trang, den umiddelbar givne Drift bliver ogsaa her det Afgjørende for ham.

Til de Systemer, der fremgik af det kantiske, stiller Ja-

cobi sig i en skarpere Opposition. Han indrømmer Fichte den større Consequents i Sammenligning med Kant, men ligesom vi have seet ham protestere mod den ensidige Idealisme, see vi ham nedlægge en Indsigelse mod Substitutionen af en moralsk Verdensorden for en personlig og bevidst Gud. Mod Schelling indvender han, at hans Philosophie udvisker Forskjellen mellem Nødvendighed og Frihed, mellem Natur og Aand, og kun er en under theistiske Former tilhyllet Spinozisme, hvis Begreb om en vordende Gud, om en Gud, der fra det Ufuldkomnere naaer til det Fuldkomnere, er en Uting. Hvo der gaaer ud fra Naturen, finder ingen Gud: «Gud er det Første eller han er slet ikke».

Denne eiendommelige Philosophies Berettigelse ligger deri, at den hævder det med os væsenslige Absolutes oprindelige Præsents i den fornuftbestemte Menneskeaaand, der har sin Væren fra det, at den mod en ensidig Forstandserkjendelse, der fortaber sig i det Endelige og Betingede, og ikke forstaaer Aandens Væsen, anbringer et Correctiv ud fra Selvbevidstheden, «drager Kjendsgjæringer for Lyset», og, hvad dens Polemik mod Kant angaaer, i dens Paavisen af Modsigelsen i hans Udgangspunkt, og i dens Hævden af den concrete Personligheds Ret og Betydning paa det Ethiskes Gebet. Men dens Mangel ligger deri, at den kun anbringer sine Correctiver i Postulats subjective Form, og at dens ensidige Opfattelse af den Erkjendelsesform, mod hvilken den polemiserer, forhindrer den umiddelbare Visheds Indhold fra at faae Concretion og Almeengyldighed, og lader en uforsonet Dualisme blive tilbage i Bevidstheden. Den udelukker Begrebsphilosophien fra Erkjendelsen af det Ubetingede, fordi en Begriben af dette skal være en Begrunden, der nedsætter det Ubetingede til et Betinget, og den glemmer, skjøndt den uvilkaarlig benytter den, den Erkjendelses Vei, der gaaer fra det betingede Endelige til det, som er det Endeliges ubetingede Ophav, der erkjendes gennem det, som det Givne nødvendigen forudsætter for at forstaaes i

sin afhængige Væren. Og idet den, efterat have foretaget denne Udelukkelse, abstract sonderer mellem den umiddelbare Vished og den middelbare Viden, miskjender den den psykologiske Genesis af de Forestillinger, der forkynde sig med umiddelbar Vished; den miskjender Muligheden af det fra først af Middelbares Omsætten i et Umiddelbart gennem Tilegnelsen; den glemmer, at den umiddelbare Vished om det Over-sandselige er medieret ved en Oploftelse over Sandseligheden, og at den concrete Enhed, der sammenslutter modsatte Bestemmelser i sig, indeslutter dem saaledes, at hver af dem er betinget, medieret ved den anden, hvilket er det Samme som, at Enheden gennem denne Mægling slutter sig sammen med sig selv i en høiere Umiddelbarhed, paa een Gang altsaa en Mediation og umiddelbar Relation til sig, og i selve Mediationen ophæver Mediationen. Saaledes erkjendes det Absolute kun som Aand idet det begribes som i sig medierende sig med sig selv. Den abstracte Sondring mellem den umiddelbare Vished og den middelbare Viden fører uundgaaelig til den Consequents, at Troens Indhold enten kun bliver det Abstracte, Bestemmelsesløse, da enhver concret Bestemmelse maa føre ind paa den middelbare Videns Gebet, eller at, hvor concrete Bestemmelser anvendes, dette skeer med den Reservation, at de skulle være det Ubegribelige, og de ved deres Umiddelbarhed maae faae Characteren af det Tilfældige, Vilkaarlige og Subjective (ligesom ogsaa paa det praktiske Gebet den umiddelbare Følelses Udfylden af den abstracte Morallov bliver tilfældig og individualistisk). Vi have ogsaa seet, hvorledes Jacobi, med Hensyn til Troesindholdet, bevæger sig i Bestemmelser, der enten umiddelbart udtrykke et Abstract, eller gjøre det ved ikke at kunne forklare:  $\varnothing$ : udfoldes i bestemte Begreber\*). Saaledes har han for det Guddommelige enten kun

---

\*) Trods Trangen til en bestemt Sandhed kommer Jacobi mere til at dvæle ved Problemet om Erkjendelsens Former end ved Udfoldelsen af Indholdet, mere ved Aabenbaringsens Hvorledes end ved dens Hvad.

den abstracte Bestemmelse af at Gud er og er ubetinget, eller, hvor han tager Bestemmelser fra det Menneskelige, der maa de ikke og skulle ikke kunne omsættes i bestemte Erkjendelser, og disse ubegrebne Bestemmelser faae saa kun deres Fortolkning ud fra Subjectets individuelle Følelse og individuelle Trang. Ethvert Indhold kan ad denne Umiddelbarhedens Vei med lige Ret gjøre sig gjældende, hvad Religionshistorien viser. — Ud fra det ubegrebne Guddommelige kan saa ikke heller nogen Begriben af dets Forhold til Mennesket og Naturen blive mulig, og Jacobi indrømmer selv, at Antagelsen af en personlig Gud ikke paa nogen Maade gjør Verdensaltets Tilværelse begribelig. Men saaledes bliver der i Bevidstheden et dobbelt adskilt Indhold: et Indhold for den umiddelbare Vished, der griber det Oversandseliges Realitet, men ikke gennem den kan faae en Forklaring af Virkeligheden, og et Indhold for den middelbare Viden, der, idet den bliver i Natursammenhængen som det Altomfattende og udelukker det Oversandselige, ikke kan modbevise; og der er en uforsonet Dualisme tilstede i den Bevidsthed, der skal rumme disse Modsætninger, hvorpaa allerede Kant gjorde opmærksom idet han sagde: man kan troe hvad Forstanden hverken kan bevise eller modbevise, men man kan ikke troe det, hvis Modsætning man mener at den kan bevise. I Jacobis's Personlighed kommer denne Splid tilsyne; han var «Pantheist med Hovedet, Mystiker med Hjertet». I et Brev til Hamann (fra 1783) finder Dissonansen i hans Indre sit karakteristiske Udtryk: «Lys er der i mit Hjerte, men naar jeg vil bringe det ind i Forstanden, saa slukkes det. Hvilken af de to Klarheder er den sande: Forstandens, der vel viser faste Skikkelser, men bagved dem kun en bundlos Afgrund? eller Hjertets, der vel lyser opad fuldt af Forjættelser, men ikke giver en bestemt Erkjenden? Kan den menneskelige Aand gribe Sandhed naar ikke hine to Klarheder forene sig i den til eet Lys? Og er denne Forening tænkelig paa anden Maade end ved et Under?»

### 3. Kritikens Udvikling til subjectiv Idealisme: Fichte.

Johann Gottlieb Fichte er født 1762 i Rammenau i Øvrelausitz af fattige Forældre. Ved Understøttelse af Friherre v. Miltiz, en schlesisk Adelsmand, kom han til Skolen i Schulpforta og 1780 til Universitetet i Jena, hvor han studerede Theologie. Hans første Studier af Philosophien førte ham til Spinoza, der gjorde et overvældende Indtryk paa ham, uden dog at tilfredsstille ham. Ved v. Miltiz's Død blev han bragt i en meget fortrykt Stilling, levede i nogle Aar kummerligt i Leipzig af Undervisning, og modtog saa 1788 en Huuslærerplads i Zürich, hvor han kom i Berøring med Lavater og Pestalozzi. 1790 kom han tilbage til Leipzig og blev nu bekendt med den kantiske Philosophie, der bragte ham ud over den Determinisme, til hvilken Spinoza havde ført ham. Allerede Aaret efter skrev han fra et kantisk Standpunkt sit «Versuch einer Kritik aller Offenbarung», som han i Königsberg forelagde Kant, og ved hvilket han vandt dennes Agtelse og Velvillie. Da Skriftet i 1792 udkom anonymt, vakte det almindelig Opsigt og blev almindelig antaget for at være af Kant selv. Saasnart Forfatterens Navn blev bekendt, var hans literære Anseelse grundlagt, og han fik 1794 en Kaldelse til Jena som Professor i Philosophie. Her udviklede han nu i sine Forelæsninger og i en Række af Skrifter sin eiendommelige Lære, hvilken han oprindelig betragtede som identisk med den kantiske efter dennes Aand, om end ikke efter dens Bogstav, indtil Kant udtalte en skarp forkastende Dom over den fichteske Videnskabslæres Subjectivisme. Fichte's Ophold i Jena, ved hvis dengang blomstrende Universitet han indtog en fremragende Stilling, blev kun kort. I 1799 gav en Afhandling af ham i det af ham og Niethammer udgivne Tidsskrift Anledning til en anonym Denunciation for Atheisme. Regeringen i Weimar indblandede sig i Sagen og afskedigede ham da han i en Skrivelse til et Medlem af den havde erklæret, at han vilde forlade Universitetet, hvis der, som det var paatænkt, blev givet ham en skarp Irettesættelse. Fichte

gik nu til Berlin, hvor han levede i Omgang med Brødrene Schlegel, Tieck og Schleiermacher, og holdt filosofiske Forelæsninger for en talrig Tilhørerkreds. 1805 fik han af den preussiske Regjering et Professorat i Erlangen, men holdt kun i eet Halvaar Forelæsninger, da Krigsbegivenhederne bragte ham til at forlade Byen. Han gik til Königsberg, hvor han optraadte som Docent og arbejdede paa sine ildfulde «Reden an die deutsche Nation», som han i Vinteren 1807—8 holdt i Berlin, medens de franske Tropper endnu vare i Byen. Da Universitetet i Berlin, til hvis Stiftelse han ivrig havde tilskyndet, fordi han gjennem en Omformning af den sædelige og videnskabelige Opdragelse vilde tilveiebringe Betingelsen for det tyske Folks Regeneration, blev oprettet 1809, blev han Professor ved det, og udfoldede en rastløs Virksomhed som Lærer, uophørlig og energisk arbejdende paa at give sin Philosophie, med hvilken der allerede ved Begyndelsen af Opholdet i Berlin var foregaaet en væsentlig Omformning, en bestandig bestemtere og mere tilfredsstillende Form. Befrielseskriegen vakte Fichtes levende Begeistring. Under den havde hans Hustru ved at pleie de Saarede paadraget sig en Nervefeber; Fichte blev smittet af hende og bukkede under for Sygdommen i Januar 1814.

Af Fichte's Skrifter nævne vi — foruden hans Kritik aller Offenbarung og de i Schweiz skrevne Brochurer: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten (Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss) og: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, 1793; — Afhandlingene: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, 1794; Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794; Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794; Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, 1795; Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796; Einleitung in die Wissenschaftslehre, og: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797; System

der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798; Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798; Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, 1799; die Bestimmung des Menschen, 1800 (heri de forste Spor til hans sildigere Standpunkt); Sonnenklarer Bericht an das Publicum über das egentlige Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen, 1801; Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806; Anweisung zum seligen Leben, 1806; Ueber des Wesen des Gelehrten, 1806; Reden an die deutsche Nation, 1808. I de af hans Son udgivne Nachgelassene Werke (3 Bd.) findes, foruden flere mindre Afhandlinger, hans Indledningsforelæsninger til Videnskabslæren (fra 1813), tre forskjellige Forelæsninger over Videnskabslæren (fra 1804, i hvilket det nye Standpunkt først er bestemt udviklet, fra 1812 og 1813), Forelæsninger over den transcendentale Logik (fra 1812), over «die Thatsachen der Bewusstseins» (fra 1813), over Retslærens System (fra 1812), over Sædelærens System (fra samme Aar) og over den Lærdes Bestemmelse (fra 1811). I den samlede Udgave af Fichtes Skrifter (8 Bind) findes en mod Schelling skreven Afhandling: Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben. Forelæsningerne over Statslære, eller: om Urstatens Forhold til Fornufttriget (fra 1813), bleve udgivne nogle Aar efter Fichte's Død, ligeledes Skriftet; «Ueber den Begriff der wahren Krieger».

---

Hos Kant var den kritiske Sondring gjort mellem Subject og Object og der var givet begges Fordringer Ret, idet Erkjendelsen skulde hente Elementer fra dem begge. Jeget skulde give Formen, Tingen Stoffet, og Erkjendelsen være dette givne Stofs Bestemmelse ved hiin Form. Men da Formen var Subjectets Form, og kun Subjectets, saaes Objectet som forvandlet ved Optagelsen i den. Tingen, saaledes som den viste sig for vor Erkjendelse, iført hine Former, var ikke Tingen saaledes som den er i og for sig. Men denne Ting i og for



sig, der stod udenfor Anskuelsens og Tankens Former, kunde kun blive det ubekjendte, bestemmelsesløse  $x$ , Objectivitetens blotte Form, der egentlig kun udtrykte Nødvendighedsmomentet i vor Tænkning, og i sin Abstraction fra al Bestemthed stod Subjectivitetens abstracte Grundform nær. I den transcendentale Apperception, der netop er dette Abstracte, laae jo, efter Kants Opfattelse, Sammenknytningens Nødvendighed, idet Selvbevidsthedens Synthese var Kilden til Kategoriernes Syntheser; de nødvendige Sammenknytninger af Erfaringsobjecterne. Og ved de tidligere (S. 177) berørte Antydninger droges Tingen i og for sig endnu nærmere hen til Subjectivitetens uforanderlige Centrum. Men dog beholdt den hos Kant sin Bestaaen, sin objective Gyldighed, og Kant afviste ethvert Forsøg paa at gjennemføre hvad der laae i hine Antydninger.

Men i hiin Antagelse af et objectivt, af os uafhængigt, vor Sandselighed paavirkende  $x$  ligger der, som allerede Jacobi paaviste, efter Kants egne Forudsætninger en Modsigelse, idet Rumsanskuelsen, der er indesluttet i Bestemmelsen af Tingens Væren udenfor Subjectets Bevidsthed, og Causalitetsbegrebet, der ligger i Forestillingen om Subjectets Affection ved Tingen, kun skulde være subjective Former, der have Gyldighed for Phænomenet, ikke for hvad der ligger bagved dette. Og selve Forestillingen om et udenfor Bevidstheden Værende indeslutter i og for sig et vanskeligt Problem. Jeg forsøger i den at gaae ud over min Bevidsthed til «et Forestillet, der ikke forestilles» (Fichte), at abstrahere fra min Bevidsthed, men under Forsøget bliver jeg dog indenfor Bevidstheden, idet den hele Act kun skeer ved Bevidstheden, og den Bestemmelse, jeg giver Tingen, er en Bevidsthedsbestemmelse. Jeg bestemmer nemlig Tingen, det ubestemte Værende, som objectiv, og mener derved at udtrykke en Væren uafhængig af Subjectet og Tanken, men denne Bestemmelse er kun en nødvendig Tanke af den subjective Bevidsthed, der søger Phænomenets Aarsag; den er i og for den Bevidsthed, der omfatter Modsætningen mellem det Subjective og det Objec-

tive, der ved at tænke sig som subjectiv, befæster Modsætningen mellem det Subjective og det Objective i sig selv. Den «objective» Gjenstand er altsaa Bevidsthedsgjenstand, er i min Bevidsthed; men som Bestemmelse i min Bevidsthed er den en Bestemmelse af mit Jeg, er min Bestemmelse. Drages denne Consequents og sees den som Udtryk for den hele Sandhed, saa absorberes altsaa Gjenstanden i Jeget, der sætter den. Objectet, der af Kant var reduceret til en uafhængig Værens abstracte Bestemthed, mister ogsaa denne Væren, og bliver seet som det, der efter Form og Stof sættes af Jeget, og da altsaa ikke som ydre, uafhængigt værende Object, men som Jegets Modsætning i Jeget selv, som det Ikke-Jeg, der kun er i Forholdet til Jeget og ved Forholdet til Jeget.

Denne Consequents, som Fichte drager, var allerede forberedt ved Jacobi's og G. E. Schulzes Kritik af Kants Begreb om Tingen i og for sig som paavirkende Fornemmelsen, ved Reinhold's Forsøg paa at finde Enhedspunktet for Sandselighed og Forstand, og ved den skarpt tænkende Salomon Maimons Bestemmelse af Receptiviteten som ubevidst Spontaneitet, og hans dermed sammenhængende Forkastelse af Tingen i og for sig. Fichte gennemfører hvad Kant har antydnet i sin Lære om den «transscendentale Apperception» og om den praktiske Fornufts Primat, og idet han fjerner Forestillingen om Jegets Liden ved en ydre Gjenstand, udvikler han en praktisk Idealisme, der ved sit fra Kants «transscendentale Apperception» hentede Grundbegreb: det spontane Jeg, faaer en subjectiv Charakter. Philosophien skal som Videnskabslære, som Videnskab om Viden og Videnskaberne, deducere Livets og de enkelte Videnskabers Standpunkt, den «sunde Menneskeforstands» Standpunkt, paa hvilket vi forholde os til Gjenstande, og paavise Erfaringens Mulighed; den maa derfor begynde med at stille sig udenfor Erfaringen og at opgive enhver Tanke om et udenfor Jeget Existerende, idet den jo netop skal paavise, hvorledes Jeget paa

den almindelige Bevidstheds Standpunkt kommer til at antage et saadant. Dens Indhold er Jegets nødvendige Handlinger, der blive Grundlaget for de frie (vilkaarlige), og det er ved at bringe hine til Bevidsthed, at den bliver alle andre Videnskabers Grundlag. Den indeholder deres Grundsætninger og begrunder deres videnskabelige Form. Selv faaer den Videnskabens systematiske Form idet den gaaer ud fra een absolut første, med Hensyn til Form og Indhold ubetinget, ved sig selv vis, Grundsætning, der betinger al Videns Form og Indhold, og idet den ud fra denne afslutter sig i en Kreds, der vender tilbage til Udgangspunktet.

Den absolut første Grundsætning, der skal udtrykke den ikke empirisk forekommende Grundhandling (Thathandlung, ikke Thatsache), ved hvilken Bevidstheden først bliver mulig, og til hvilken der naaes idet man ved Frihed hæver sig over den almindelige, empiriske Bevidsthed til intellectuel Anskuelse af vor Væsensgrund i dens Frihed og Selvvirksomhed, bliver, idet Jeget, der er alle Phænomeners Grund, i enhver Sætten nødvendigviis maa sætte sig selv, Udtrykket for Jegets, Subject-Objectets Sætten af sig selv som reen Virksomhed, reen Selvbevidsthed, reen Viden. Jeghed er selve denne Act, hvorved Selvet sætter sig selv, sætter sin Væren i Fordobblingen som Subject-Object: Jeget er kun i denne Sætten af sig selv. Men det Jeg, til hvilket der her naaes i den intellectuelle Anskuelse, er ikke det bestemte, individuelle, men Individualitetens Grund, det absolute (rene) Jeg, af hvilket Individet først skal udledes, det er Jeghedens rene Form, og det er absolut Viden, reen Viden, ikke en subjectiv Viden om Noget. Den første Grundsætning lyder: Jeget sætter oprindeligt ubetinget sin egen Væren. Til denne første Grundsætning slutter sig nu, uden at deduceres, hvad der først paa et senere Punkt forsøges, en anden, der udsiger: Jeget sætter et Ikke-Jeg som sin Modsætning. Den danner Antithesen til den første Thesis. Jegets Sætten er her en Modsætten, og det, der ved Jeget

modsættes Jeget, Betingelsen for dets Forestillen, faaer i dette Reflexionsforhold ikke længere Navnet af Ting, men som det, der kun er i dette Forhold, af Ikke-Jeg. Idet de to første Grundsætninger staae som modstridende hinanden, eftersom ogsaa Ikke-Jeget er i Jeget, der sætter det, saa udkræves der en tredie Grundsætning, der kan blive Synthesen af Thesis og Antithesis, og den bliver det idet den bestemmer Jeget og Ikke-Jeget som gjensidig begrændsende hinanden. Denne tredie Grundsætning udsiger: Jeg sætter i Jeget et deleligt (ø: quantitativt bestemmeligt) Ikke-Jeg imod det delelige Jeg. Ved den bestemmes Ikke-Jeget som en Skranke, ved hvilken Jeget begrændser sig selv og saaledes først bliver bestemt Jeg, medens samtidig Ikke-Jeget bliver et Noget. Denne Grundsætning indeholder som Grundsynthesen alle andre Syntheser i sig, og bliver Udgangspunktet baade for den theoretiske og den praktiske Videnskabslære. Ved de to sidste Grundsætninger bestemmes Videnskabens Methode, der bevæger sig fremad gennem en Analyse, der opsøger bestandig nye Antitheser, og gennem en Mæglen af disse ved bestandig nye Syntheser; ved den første bestemmes dens afsluttende Maal: Jeget som Idee, som ikke mere Individuum. Af hver af dem udledes, idet der sees bort fra Indholdsbestemmelsen og kun reflecteres paa Sætningens Form, en logisk Grundsætning: af den første Identitetssætningen:  $A = A$ , af den anden Contradictionssætningen: Ikke- $A$  er ikke  $= A$ , af den tredie «Grundens» Sætning:  $A$  er tildeels  $=$  Ikke  $A$  og omvendt (idet ethvert Modsæt mødes med sin Modsætning i et Kjendemærke  $= X$ , ethvert Ligt er forskjelligt fra det Lignende i et saadant Kjendemærke, og dette  $X$  i første Tilfælde er Relationsgrund, i andet Adskillelsesgrund). Ligeledes udledes der, idet der ved Grundsætningerne kun reflecteres paa Handlingens Charakter i Almindelighed, ikke paa det bestemte Indhold, af hver af dem en Kategorie: af den første Realitetens, af den anden Negationens, af den tredie Limitationens. Og paa lignende Maade

søger Fichte gennem en Reflexion paa Jegets Virksomhed, under den videre methodiske Fremadskriden gennem Theser, Antitheser og Syntheser at deducere de øvrige, af Kant uden Deduction optagne Kategorier, samt Anskuelsesformerne. I en saadan Deduction seer han Betingelsen for en Opfyldelse af den Fordring, Videnskaben stiller med Hensyn til sin Form.

I den tredie Grundsætning ligge to Sætninger indesluttede: Jeget sætter sig som bestemt (begrændset) ved Ikke-Jeget, og: Jeget sætter sig som bestemmende Ikke-Jeget. Den første af disse danner Udgangspunktet for den theoretiske Videnskabslære, der skal bevare Spørgsmaalet: hvorledes Jeget kommer til at statuere et Objectivt, den sidste for den praktiske, der skal forklare, hvorledes Jeget (Fornuften) kommer til at tilskrive sig selv Causalitet. I den theoretiske Videnskabslære sees Jeget i hiin Bestemmethed, der synes at komme udenfra, men som — idet Ikke-Jeget erkjendes, kun at have Realitet forsaavidt Jeget lider, og denne Jegets Liden atter, som en negativ Virksomhed, sees som bestemt ved dets Activitet, ved dets uendelige Virksomheds Begrændsen, der indeslutter Jegets og Ikke-Jegets gjensidige Bestemmen, — finder sin sande Forklaring ved Begrebet om den productive Indbildningskraft. Denne udtrykker nemlig Jegets «uafhængige Virksomhed», der, som sættende Grændser og igjen ophævende dem, svæver mellem Uendeligt og Endeligt, og som Bevidsthedens Forudsætning ubevidst frembringer (Forestillingen om) de Objecter, til hvilke Erkjendelsen (den theoretiske Aand, Intelligentsen) forholder sig gennem Fornemmelse, Anskuelse og Forstand, og som den i Bevidstheden, der er betinget ved Modsætningen til Objectet og ved den Abstractionsevne, der i sin høieste Form fremtræder i Fornuften, udtrykkelig sætter som bestemmende Jeget. I Bevidstheden som denne Forestilling om vor Forestillen er der naaet tilbage til den theoretiske Videnskabslæres Udgangspunkt: Synthesen af det Subjective og det Objective, til Jeget, der sætter sig som bestemt ved Ikke-Jeget. Men den theoretiske Videnskabslære forklarer

kun, at og hvorledes Jeget bestemmes ved Ikke-Jeget, men besvarer ikke det Spørgsmaal: hvorfor Jeget lader sig bestemme deraf, hvilken Impuls der driver det dertil. Det gjør først den praktiske Videnskabslære, der gaaer ud fra Sætningen: Jeget sætter sig som bestemmende Ikke-Jeget. Den viser, at det absolute Jeg, netop som Jeg,  $\varnothing$ : som det, fra hvis Væsen Reflexionen er uadskillelig, kun realiserer sin Uendelighed idet det som Reflexionens Betingelse sætter en Begrænsning, der forefindes af Jeget som Intelligents, og som det som praktisk bestandig gjennembyder i den uendelige Stræben. Det uendelige Jeg sætter sig altsaa som begrundset, endeligt, forat være uendeligt som Jeg: det theoretiske Forhold er Betingelsen, Midlet, for det praktiske; Fornuften er theoretisk forat være praktisk. Den Modsætning i Jeget, den anden Grundsætning udtrykte, er herved forklaret. Hvad der viste sig for Bevidstheden som en Verden, sees altsaa nu kun som den af Jeget satte Betingelse for Jegets Virksomhed, for dets Væren som Jeg. Og idet Fichte naaer fra Begrebet om det rene, absolute Jeg, til de individuelle Jeger, hvis Flerhed først i Naturretten deduceres deraf, at et Jeg kun kan tænke sig som frit Subject, idet det ved et andet Fornuftvæsen solliciteres til Selvbestemmelse, altsaa idet det sætter sig som et Jeg iblandt flere Fornuftvæsener, — saa bliver Verden Materialet for disse Væseners Pligttopfyldelse \*), en af Jeget sat Skranke, der skal hæves ved den ethiske Handlen, altsaa i Virkeligheden et ethisk Postulat. Moralens høieste Opgave bliver den: i uendelig Tilnærmelse at realisere den ved det absolute Jeps Begreb stillede Fordring af en Selvvirksomhed (en fri Selvbestemmelse) for Selvvirksomhedens Skyld, for hvilken den ved Frihed frembragte Magt over den Nydelse tilsigtede sandselige Na-

---

\*) «Det eneste «Ansich» er vor Pligt, der efter den sandselige Forestillings Love forvandler sig til en Sandseverden». «Forandringerne i denne ere Forandringer i Jeget, sammen med hvilke Anskuelsen af vor Verden forandrer sig.

turdrift (det Objectives Virksomhed i os), vor rene Drifts Skranke, dens Modstander i Jeget, er Betingelse. Ved Selvstændighedens Begreb skal den sædelige Villie ubetinget bestemmes, enhver Handling skal bestemmes saaledes, at den «ligger i en Række, ved hvis Fortsættelse Jeget maatte blive uafhængigt»; saaledes fremstilles det rene Jeg i det individuelle. Det som Ideal forestillede Maal, ved hvilket der vises tilbage til Videnskablærens Udgangspunkt: Subject-Objectet, Jeget, der endnu ikke var individuelt Jeg, er den fuldkomne Uafhængighed, den fuldkomne Befrielse fra Naturen, der vilde være Eet med den al Individualitet ophævende Tilbagevenden til Subject-Objectet, det absolute Jeg, der ikke mere er Individ, ved et Object begrændset Jeg, med den almene Fornufts fuldkomne Realisation. Men dette Maal er, da Objectet og Naturdriften bestandig vedblive, netop kun Ideal, kun Gjenstand for en uendelig Tilnærmelse, en uendelig Stræben. Overbevisningen om, at den sædelige Handling, ifølge den i det absolute Jeg begrændede Overensstemmelse mellem Naturens og den sædelige Verdens Love, fører henimod Maalet, er Troen paa den moralske Verdensorden. Ifølge den indtager hvert individuelt Jeg sin bestemte Plads og bidrager ved sin ethiske Handlen Sit til Maalets, det almene Fornuftøiemeds, Realisation. Denne moralske Verdensorden, der som en virksom ordo ordinans omslutter Individierne og ligesom samler deres Virken, er den evige Lov, selve det Absolute, det Guddommelige: dette maa ikke søges udenfor og over denne Lov, der udtrykker det Godes absolute Magt, det Absolute i dets Realisationsproces. Troen paa Gud er kun den praktisk sig aabenbarende Tro paa denne Orden. Forestillingen om en værende Gud, med Substantialitetens og Personlighedens Bestemmelser, er modsigende, idet den bringer Sandselighed, Begrændsning og Endelighed ind i det Absolute. Den sande Religion er ikke Troen paa en saadan Gud, men «die Religion des freudigen Rechtthuns».

---

Det philosophiske System, som Fichte har udviklet i sin Videnskabslære og i de Skrifter, der nærmere udføre dennes Grundtanker, er hans egentlige philosophiske Gjerning; den sildigere Form af hans Philosophie, der er fremstaaet deels gennem en Udvikling af det pantheistiske Moment i Videnskabslæren, deels gennem en Paavirkning fra Schleiermacher og Schelling, er aldrig blevet udviklet i afsluttet Skikkelse og med videnskabelig Strængthed. Grundbegrebet i den bliver det Absolute, der staaer over den absolute Viden, hvilken Fichte nu kun opfatter som Schema, Billede, Phænomen af den absolute Væren, Gud, hvis Væsensbestemmelse er evig, utilbleven, uforanderlig Isigværen. Værens Udtræden i det udenfor Gud værende Billede bestemmes som nødvendig, men som ubegribelig, og som nødvendig sættes ligeledes Phænomenets, Billedets, Anskuen af sig selv som Billede i det absolute Jeg, der er den eneste Form, i hvilken Viden eksisterer, og, da Tilværelsen kun er i Viden, i Forestillingen om Væren, altsaa Tilværelsens eneste mulige Form. I Billedet viser den i og for sig ene Væren sig som mangfoldig, og idet Viden anskuer sig som Jeg, deler den sig i en Verden af Jeger, der alle have en og samme fælleds Sandseverden som Object. Af Jeget udledes nu, ligesom tidligere, a priori alt Videns Indhold, men idet Videnskabslærens Gebet er Billedernes Gebet, bliver den ikke en Videnskab om Væren, men Phænomenologie, og Bestemmelsen af det Absolute fører til, at Fichte's nye Philosophie ikke mere som den ældre afsluttes med Moralen med dens uendelige Skullen, dens uendelige approximerende Stræben, men med Religionens Væren i det Guddommelige, der sees som betinget ved den endelige Jegheds Venden tilbage fra Mangfoldigheden til Enheden, fra Phænomenet til den sande Væren, ved dens ubetingede Selvhengivelse til det Guddommelige, «det evigt Ene», den eneste Virkelighed, og opfattes mystisk som en rolig anskuende Nyden, ikke som ethisk Kamp og Handling.

---



Ved Fichte's Videnskabslære var Idealismen consequentere gennemført, den modsigende Dobbeltthed i Kants Udgangspunkt var fjernet, Videnskabens Methode og Form var skarpere angivet, og ud fra Grundbegrebet af Jeget i dets Spontaneitet var en ligesaa høi og ædel som dristig ethisk Livs- og Verdensanskuelse udfoldet. Men idet Fichte, bestemt ved sit Udgangspunkt i Kants Kritik der reinen Vernunft, satte Jeget, Selvbevidsthedens Form, som det Absolute, undgik han ikke, at denne Bevidsthedens abstracte og ensidige Reflexionsbestemmelse constituerede en uopløselig Modsætning mellem det Subjective og det kun ved et Postulat naaede Objective, en Modsætning, der, trods alle Syntheser, bestandig kommer tilbage, og kun fører til en uendelig Forening og Adskillen, fordi Jeget som Jeg kun er Led i en Modsætning, og Ikke-Jeget derfor bestandig maa undslippe det, bestandig dukke op paany, ubegrebet, naar det synes absorberet af Jeget. Det seer ud som om Jeget, der faaer det Absolutes Rang, sammenslutter Modsætningen i sin Enhed, rummer det Objective, det sætter; men Modsætningen kommer tilbage, idet Jeget for at være Jeg skal behøve den ubegribelige Impuls («Anstoss») fra det Objective, der altid vedbliver at være et Uforklaret og bringer en Dualisme ind indenfor Jeget. — Ved hint Grundbegreb var ligeledes en virkelig Løsning af den Opgave gjort umulig, at deducere Systemets hele Indhold. Fichte udvikler en Reflexionsvirtuositet, der i uendelig Gjenspeiling lader Modsætningerne, der ikke kunne samles til Enhed, brydes i hinanden, men som, idet Opgaven stilles, at deducere de aprioriske Former som nødvendige Bestemmelser ud fra Jeget, kun tilveiebringer en tilsyneladende Deduction ud fra Bevidsthedens Reflexionsstandpunkt, ikke en immanent Udvikling ud fra den sande Enhed af det Subjective og Objective. Og hvor det concrete Objective forsøges deduceret som Jegets, Selvbevidsthedens, Betingelser, hvor f. Ex. en Sandseverden, Jegets Legemlighed, Lys og Luft o. desl. skulle udledes, bliver Deductionen kun illusorisk, og naaer kun sit Maal gennem en stiltiende Optagelse fra Er-

faringen. — Det bliver endelig Fichte umuligt at naae en sand Opfattelse af den naturlige Virkelighed. Naturen bliver kun Stof, Materiale, Skranke («die nicht zu construirende Schranke des Ich»), Middel for Jegets Reflexion, Materiale for den ethiske Handlen, en vigende Skranke, hvis Bestemmelse kun er at gjenembrydes; den faaer ingen selvstændig Betydning som en Objectivitet, der har et Øiemed i sig selv.

Ved Ensidigheden i den Idealisme, til hvilken Fichte's abstract subjective Grundbegreb, der ikke kan forklare Objectet i dets Realitet og Concretion, nødvendigen forer, bliver en Fordring stillet til et realistisk Correctiv; ved Tvetydigheden i Grundbegrebet, der gennem Jegets abstracte og ensidige Form vil udtrykke det Absolute, stilles Fordringen til en anden Bestemmelse af Grundbegrebet, der udtrykker det Absolute i dets Absoluthed, som det Altomfattende. Hint Correctiv anbringes fra et kritisk Standpunkt ved Herbart, denne Omformning af Grundbegrebet skeer ved Schelling, ved hvem den kritiske Idealisme udformes til speculativ Idealisme.

#### 4. «Realismens» Reaction mod den subjective Idealisme: Herbart.

Johann Friedrich Herbart er født i Oldenburg 1776. Allerede paa Gymnasiet blev han bekjendt med den wolffiske Philosophie og med Kants Hovedskrifter. Da han 1794 gik til Universitetet i Jena, blev han Fichte's Tilhører, og kom i personligt Forhold til ham. Ved sin Lærers Personlighed vakttes han til Selvstændighed, og hans eiendommelige Retning fremtraadte tidligt. Den er allerede antydet i en Kritik af Schellings første Skrifter, der er forfattet i 1796. Herbart studerede nu ivrig den græske Philosophie og underkastede Philosophiens gjældende Fundamentalbegreber en skarp, kritisk Prøvelse. Aarene 1797—1800 tilbragte han i Schweiz som Huuslærer, beskæftiget med Studiet af Pædagogik, Mathematik, Moral og Psychologie. De første Spor til hans matematiske Behandling af Psychologien gaae tilbage til denne Tid. Efter

endnu et Par Aar at have privatiseret, blev han 1802 Privatdocent i Göttingen og 1805 extraordinær Professor sammesteds. 1809 blev han kaldet til Königsberg som ordentlig Professor i Philosophie og Bestyrer af det pædagogiske Seminarium. Der udfoldede han en betydelig Virksomhed som Universitetslærer og Forfatter; hans Hovedværker ere skrevne der. I 1833 gik han atter til Göttinger-Universitetet, ved hvilket han lærte til sin Død 1841.

Herbarts vigtigste Skrifter ere: Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, 1806; Hauptpunkte der Metaphysik, 1808; Allgemeine praktische Philosophie, 1808; Psychologische Untersuchung über die Stärke einen gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer, 1812; Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica, 1812; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813; Lehrbuch zur Psychologie, 1816; Gespräche über das Böse, 1817; Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, 1822; De attentionis mensura causisque primariis, 1822; Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 2 Bind, 1824—25; Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, 2 Bind, 1828—29; Kurze Encyclopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, 1831; De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo, 1833; Umriss pädagogischer Vorlesungen, 1835; Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, 1836; Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, 1836; Psychologische Untersuchungen, 1.—2. Hefte 1839—40.

---

Herbarts Philosophie er, ligesom Fichte's, fremgaaet af Criticismen og bærer dens Præg, men den griber og udvikler netop det hos Kant, som Videnskabslæren havde trængt tilbage, skyder Alt det tilside, der havde fort Kants Efterfølgere til Idealisme og Pantheisme, og betegner sig selv, idet den fast-

holder Begrebet om 'Tingen «an sich», det Reale, som realistisk.

Philosophien defineres af Herbart som «Bearbejdelse af Begreberne» og af Hovedarterne af en saadan «Bearbejdelse» udleder han noget tvungent Philosophiens Inddeling i de 3 selvstændige Hoveddele: Logik, Metaphysik og Æsthetik. Logikens Opgave er at opstille de Normer, ved hvilke Begreberne faae Klarhed og Tydelighed og derigjennem at give Indsigt i, hvilke Begreber der lade sig forbinde, og hvilke ikke. Begrebets Tydelighed, d. v. s. den klare Sondring af dets Kjendemerker, er Betingelsen for den affirmative Dom, Begrebets Klarhed, o: dets Adskillelighed fra andre Begreber, for den negative, og begge Dommens Former atter for Slutningen, der enten er en Subsumtionsslutning (1ste og 2den Figur), eller en Substitutionsslutning (3die Figur). Logiken har kun at gjøre med de færdige Begreber, ikke med deres (psychologiske) Tilblivelse; den bekymrer sig ikke heller om de til Begreberne svarende virkelige Gjenstande, men kun om Begrebernes Form og indbyrdes Forhold. Dens høieste Love ere Contradictionsprincipet og principium exclusi medii: den kritiske Sondring er Normen, Modsætningernes syntetiske Enhed det Modsigende, den logiske Tænkning er rent analytisk.

Af de to andre Hoveddele af Philosophien, til hvilke den væsentlige Interesse ved Herbarts System knytter sig, har Metaphysiken til Opgave, ved en Bearbejdelse af Erfaringsbegreberne (Begreber, der udtrykke det Givne) at berigtige dem, o: at fjerne de Modsigelser, de i deres oprindelige Form inde slutte, og som netop fremtræde naar Begreberne ere gjorte tydelige. Æsthetiken, der ogsaa omfatter Ethiken, har til Opgave at søge de Normalbegreber, til hvilke en af det Bedømtes Realitet uafhængig, umiddelbar Værdibestemmelse gennem en bifaldende eller misbilligende Dom knytter sig, og som altsaa ligesom faae et Supplement ved denne.

Udgangspunktet for Metaphysikens Undersøgelser er det i den almindelige Bevidsthed Forefundne, de Forestillinger og Begreber, der oprindeligen dannes i den om det, som fremkalder vore Fornemmelser. Fra dette Forefundne løsne vi os først gennem en Skepsis, der bliver Forberedelsen til den egentlige filosofiske Tænkning, men ogsaa kun Forberedelse. «Enhver dygtig Begynder i Philosophien er Skeptiker, men enhver Skeptiker som saadan er ogsaa kun Begynder.» Herbart adskiller en lavere Skepsis fra en høiere. Den lavere betvivler kun, at vi, paa Grund af vor Opfattelses Betingethed ved vor Subjectivitet, faae et tro og uforandret Billede af hvad Tingene virkelig ere. Den høiere gaee videre og betvivler, om alle de Former, i hvilke vi opfatte Tingen, overhovedet ere Andet end subjective Former; ja, om der overhovedet er Andet end Subjectets Forestillinger. Her er imidlertid Skepsis naaet til et Punkt, hvor et Omslag maa skee. Nægter man Existentsen af alt objectivt Realt, saa bliver i ethvert Tilfælde Skinnet, Fornemmelsen, tilbage, men dette Skin er uforklarligt, naar ikke en Væren statueres: «saa meget Skin, saa megen Hentydning til Væren.» Og hvad Erfaringens Former angaaer, saa bliver vel det Værende ikke erkjendt af os i og for sig, men kun i Relationer, men hine Former maae dog være virkelig givne gennem Fornemmelsercomplexerne, ikke være blot subjective Former, vi paatrykke et formløst Stof, da det ellers vilde være uforklarligt, hvorfor vi, naar vi opfatte et bestemt Object, ikke vilkaarligt kunne opfatte det i hvilken som helst Form, men føle os bundne til en bestemt Form.

Saaledes er der i den almindelige Bevidstheds Opfattelse idetmindste en partiel Sandhed; men de Begreber, den danner, og som stamme fra et Givet, indeslutte, ved nærmere Betragtning, Modsigelser, som Tanken maa fjerne gennem en Bearbejdelse. De Grundbegreber, til hvilke den almindelige Bevidstheds Collectivbegreber for det Givne føre tilbage, og til hvilke de væsentligste Problemer knytte sig, ere Tingens, Materiens og Jegets Begreb. Af disse betragtes Tingen

deels som Enhed af forskjellige Egenskaber, deels som foranderlig. I Begrebet om Tingen, i hvilken flere Egenskaber skulle «inhærere», ligger den Modsigelse, at det, der er Eet, skal være en Flerhed. Naar Tingen ifølge sin Natur, sit Hvad, skal besidde Egenskaberne, bliver den nemlig selv et Mangfoldigt, medens den som Ting skal være Eet. I Begrebet om Tingens Forandring ligger deels den samme modsigende Forbindelse af Enhed og Flerhed, deels nye Modsigelser, idet der spørges om, hvad der frembringer Forandringen. Hvad enten Aarsagen søges udenfor eller i det Forandrede, eller Forandringen sættes som aarsagsløs, er der en Modsigelse. Begrebet om den ydre Aarsag fører ud i den uendelige Række, og indeslutter den Modsigelse, at Aarsagen skal bære en Bestemmelse i sig, der er fremmed for dens Natur. Begrebet om den indre Aarsag, Selvbestemmelsen, er modsigende, fordi det ene Væsen skal tænkes at spalte sig i et Activt og et Passivt. Begrebet om en aarsagsløs Forandring fører til det mod Erfaringen stridende og sig selv modsigende Begreb om en absolut, enhver Qualitet ophævende Vorden. — I Begrebet om Materien vise Modsigelserne sig, idet det Materielle bestemmes som det Udstrakte i Rummet, men ved Udstrækningen, gennem de mange, udenfor hverandre værende Dele af Rummet, splittes i en Flerhed, der dog skal være en Enhed. Delingen er tilmed fortsættelig i det Uendelige; vi naae aldrig fra Enheden til de sidste, enkelte, Dele; og gaae vi ud fra disse, bestemte som et uendeligt Lille, komme vi aldrig til Heelheden. Den samme Modsigelse som ved det Udstrakte i Rummet kommer frem ved det Udstrakte i Tiden (∴ det, der udfylder Tiden). Ogsaa her indeslutter Enheden en Mangfoldighed af Dele, og det af saadanne, der aldrig naaes i den uendelige Deling. — I Begrebet om Jeget endelig gentager sig deels, idet Jeget i dets Enhed sees som Kilde til de mangfoldige Forestillinger, Modsigelsen i Begrebet om det Mangfoldiges Inhærents i Enheden; deels fører Bestemmelsen af Jeget som det, der forestiller sig sig selv, idet dette sig

selv er = det sig selv Forestillende, ud i en uendelig Gjentagelse af den samme Bestemmelse, uden at Jegets Begreb virkelig naaes; deels opstaaer der en ny Modsigelse, idet Jeget som selvbevidst skal være Subject-Object, Enhed af det Forestillende og et Forestillet, et Billede. — Disse Modsigelser i Grundbegreberne skal Metaphysiken fjerne gennem sin berigtigende methodiske Bearbejdelse af dem. Af den almindelige Metaphysiks Hoveddele beskæftiger Ontologien sig med Begreberne om det Værende og om Tingen; Synchologien med Begreberne om Materien, om den continuerlige Væren i Rummet og Tiden, og om Bevægelsen; Eidologien med Begrebet om Jeget, Bæreren af alle Phænomenerne. Til den almindelige Metaphysik slutter sig saa den særegne (anvendte) Metaphysik, der omfatter Naturphilosophien, Psychologien og den philosophiske Religionslære (den naturlige Theologie).

Betingelserne for Berigtigelsen af de ved Erfaringen givne Begreber er deels Bestemmelsen af Begrebet om det Værende, til hvilket Phænomenet viser hen og til hvilket dets Modsigelser nøde os til at gaae tilbage, deels saadanne Metoder, der kunne skaffe hine Erfaringsbegreber, der ikke kunne bortkastes, de Supplementer, ved hvilke Modsigelsen i dem hæves og det Givne og dets Former forsones med de logiske Tankeformer.

Væren betegner den absolute Position, der udsiger en fra al Relativitet befriet Bestaaen for sig selv, uafhængig af vor Tanke og med absolut Realitet. Væren er saaledes, strængt taget, altid absolut Væren. Det, der saaledes poneres, er det Værende, det Reale, et Væsen (ens). Væren selv indeholder ingen Qualitet; den udtrykker kun Maaden, paa hvilken et Quale poneres. Ikke Væren, men det Værende, er det realt Virkelige. Af Værens Begreb som den absolute, al Relativitet udelukkende, Position udleder Herbart: 1) at det Værendes Qualitet maa være absolut positiv eller affirmativ o: ikke indeholde en Negation eller en Begrænsning, da enhver Negation indeslutter en Relativitet, ved hvilken

Absolutheden vilde ophæves; 2) at Qualiteten maa være absolut enkelt  $\circ$ : paa ingen Maade indeholde en Flerhed eller en Vorden (en Forandring); 3) at det Værendes Qualitet maa være absolut ubestemmelig ved Quantitetsbegreber, saa at det Værende som saadant aldrig kan betragtes som et Quantum, som deleligt og udstrakt i Rum og Tid. Begrebet om det Værende som det absolut enkelte, rum- og tidløse, uforanderlige Reale bliver den herbartske Metaphysiks paa een Gang ved Eleaterne og Leibnitz paavirkede Grundbegreb, og det Reale opfattes, for at forklare Skinnets Mangfoldighed, som en ubestemmelig, men ikke uendelig (thi det Uendelige taaler ikke den absolute Position) Flerhed af individuelle Realia. Disses særegne Qualitet bliver os bestandig ubekjendt; vi kunne ikke vide, hvordan det Værende er i og for sig; hvad vi erkjende, er kun det Givne, Phænomenet; vi kjende kun hint gjennem dette Phænomen, der som Phænomen garanterer et Værende, som mangfoldigt Phænomen det Værendes individuelle Mangfoldighed.

De Methoder, ved hvilke Modsigelsen i Begreberne fjernes medens det Givne respecteres, ere Relationernes Methode (die Methode der Beziehungen) og de tilfældige Anskuelsers Methode. Relationernes Methode kaldes saaledes fordi den søger det, til hvilket Begrebet viser hen for at kunne tænkes modsigelsesfrit  $\circ$ : de supplerende Begreber, der fordres ved Modsigelsen. De tilfældige Anskuelsers Methode betragter det samme Tænkte i forskjellige ved den givne Opgave fordrede Relationer til andre Begreber, (saaledes som f. Ex. den rette Linie kan være Tangent, Radius, Diameter o. s. v.), og ved disse forskjellige Relationer, hvori Begrebet af os bringes, skaffer den Muligheden tilveie af, at det Enkelte og Uforanderlige dog kan vise sig som forskjelligt. Ved Hjælp af disse Methoder gaae vi ligesom bagved Erfaringen og vinde et Indblik i de til Grund liggende Realias Forhold, der forklarer det empiriske Phænomen med dets Modsigelser. Vi skaffe os Muligheden til at gaae fra det Givne til det



Oversandselige, og fra dette, reconstruerende ved Hjælp af modsigelsesfrie Begreber, tilbage til det Givne.

Modsigelsen, der ovenfor blev paaviist i Begrebet om en Ting med mange Egenskaber, fjernes i Ontologien ved Relationernes Methode. Den bestod i, at det Samme skulde tænkes som eet og som mangfoldigt. Dette kan betegnes saaledes, at det modsigende givne Begreb A indeholder de modsatte Elementer m og n. Dets Modsigelse hæves idet m mangfoldiggjøres og n sættes = Forbindelsen af flere m. Dette vil altsaa sige: Begrebet om Tingen suppleres ved den Antagelse, at mange enkelte Realia, af hvilke hvert har sin enkelte Qualitet, ere «sammen», og at denne deres Væren-sammen, der maa statueres fordi Phænomenet af den constante Gruppering af Egenskaberne viser tilbage til et saadant Forhold, betinger Phænomenet af Egenskabernes Mangfoldighed i Tingens Enhed. Enhedens Phænomen frembringes derved, at et af de mange Realia, der ere grupperede sammen til en Ting, indtager Midtpunktets Plads, bliver det Punkt, hvori Rækkerne løbe sammen. I dette Midtpunkt forenes det mangfoldige Skin og Enheden viser sig. Det indtager Stillingen som Substants, de andre, der vise hen paa det, som Kjendemærker, Accidentser.

Modsigelsen i Begrebet om Tingen, der forandrer sig, og, som forandrende sig, skal blive den samme medens Kjendemærkerne vexle, forer deels tilbage til det samme Synspunkt som Modsigelsen i Inhærentsbegrebet, nemlig til at see Tingen som en Complex af Realia, der blive Grund til Forandringens Phænomen ved en Vexlen i deres Væren sammen, deels forer den til det for den herbartske Philosophie afgjørende Begreb om Realernes Selvopholdelse mod Forstyrrelser. Vort eget Jeg synes at frembyde indre Forandringer, og det, at en Sammentræden af forskellige Qualia frembringer forskellige, af Qualiteterne afhængige Phænomener, synes at tyde paa, at hvert Reale indvirker paa de andre, idet de gjensidigen blive Aarsag til et forskjelligt Skin. Spørgsmaalet bliver da: hvad

foregaaer der herved virkelig i ethvert Reale? Svaret herpaa bliver: Alt, hvad der kan foregaae i det absolut Værende, fra hvis Natur en virkelig Forandring er udelukket, er een Art af Virksomhed, eller rettere et Analogon til Virksomhed, nemlig det Reales Selvopholdelse, der falder sammen med dets Væren. Idet Realet med sin enkelte Qualitet forholder sig forskjelligt til de forskjellige Qualiteter, (jfr. som Analogie: Virkningen af en Sammenstillen af Farver), opstaae der forskjellige tilfældige Anskuelser af dets egen Qualitet, og Selvopholdelsens og den dertil svarende, ved det Sammen-Værendes Qualitetsforskjel betingede Hæmmens Art synes at forandre sig. I intet Tilfælde foregaaer der en virkelig Forstyrrelse og Forandring af Realet som saadant, men vi forudsætte en mulig Forstyrrelse og herigjennem opstaaer Forestillingen om en særegent modificeret Selvopholdelse, medens det Reale kun vedbliver at existere neutralt. Til denne Selvopholdelse, der altsaa blot ved de tilfældige Anskuelser opfattes som modificerende sig, og som i Virkeligheden kun bliver Udtrykket for det Reales uforandrede Væren, indskrænker Herbart al virkelig Foregaaen («das wirkliche Geschehen») i Realerne, og skjøndt Forstyrrelsen og Selvopholdelsen kun blive Betragterens Imaginationer, skjøndt den gjensidige Betingen kun finder Sted i Subjectets Opfattelse, tjener dette Begreb ham ikke blot til at forklare, at det Reale, uden at dets Enhed ophæves, kan vise sig i mangfoldige forandrede Skikkelser, men han benytter det ogsaa, paa Psychologiens og Biologiens Gebet, til Forklaringen af Phænomener, der forudsætte dets Betydning for selve det Reales indre Tilstand.

Modsigelserne i Begreberne: Materie, Rum, Tid og Bevægelse søger Synechologien at løse ved Hjælp af det samme Grundbegreb af Realet og de samme Methoder. Herbart udvikler her sin Theorie om det intelligible Rum, i hvilket de enkelte Realia maae tænkes saaledes, at deres objective Forhold afgive Forklaringen for det phænomenale, forestillede Rum, i hvilket vore Fornemmelser objectiveres. Det intel-

ligible Rum, til hvilket en intelligibel Tid og Bevægelse svarer, vil Herbart construere uden al Anskuelse, og han vil, uden at indblande den empiriske Forestilling, vi allerede have om Rummet, i abstract-mathematisk Construction lade hint Begreb opstaae, idet han gaaer ud fra det Rumløse, det mathematiske Punkt og ved en atomistisk Sammenkjødning af saadanne Punkter først lader Linien og ud fra den de andre Rumsdimensioner blive til. Han undgaaer dog, ifølge Sagens Natur, ikke, fra Begyndelsen af at antecipere Rumsforestillingen. Idet de enkelte Realia tænkes som værende ved hinanden  $\circ$ : udenfor hinanden, men uden al Afstand, giver dette den rette («starre») Linie; idet Punkterne tænkes gaaende over i hinanden, faaer Linien Skinnethed af Continuitet (bliver «stetig»); idet to Retninger forbindes, opstaaer Fladen; idet en tredie Retning træder til, Legemets Rum. Hiin Gaaen over i hinanden af de enkelte Punkter forudsætter Punkternes Delelighed, hvilken Fiction Herbart vil retfærdiggjøre ved at vise hen paa Incommensurabilitetens Factum. Idet vi tænke os to «starre» Linier (to Punktrækker) skjærende hinanden og dannende to lige store Kathetere, og nu mellem Endepunkterne i dem drage en Hypotenusen, saa vil denne, idet den ligeledes bliver sammenføiet af Punkter, ifølge Incommensurabiliteten, med sine Endepunkter ikke falde fuldkommen sammen med de to Punkter, mellem hvilke den drages, men blive en uendelig lille Deel for stor eller for lille. Vi føres herved til at lade to af Hypotenusens Punkter deeltvis dække hinanden, og disse Punkter kunne nu søges overalt paa Linien, der saaledes bliver flydende, et Continuum, idet vi nodes til, hverken at sætte de enkelte Punkter ved hinanden eller i hinanden, men saaledes at lade dem smelte sammen, at de ikke ere Eet, ikke To, men, medens de ikke strængt ere udenfor hinanden, danne et uendeligt deleligt Hele. I Continuiteten ligger altsaa den uendelige Delelighed, men det Delelige er netop kun det continuous Rum, der ikke er Noget i og for sig, men kun be-

tyder det Forhold, i hvilket Realerne opfattes som staaende til hverandre.

Rummet bliver altsaa for Herbart ikke en blot subjectiv, i den menneskelige Aand given Form, men en for enhver Tilskuer nødvendig Form for Opfattelsen af de enkelte Realers indbyrdes objective Forhold; det er et Skin, men et objectiv givet, der ikke fra os føres over paa Tingenes Forhold, men fra dem paa os. Realernes Forhold og Stillinger, deres Forening og Adskillelse i det intelligible Rum, i hvilket vi maae tænke det Værende, svarer ganske til den Kommen og Gaaen, der finder Sted i det sandselige Rum, i hvilket vi see Tingene. Og hvad der gjælder om Rummet gjælder ogsaa om Tiden.

Bevægelse og Hvile referere sig ligeledes til Forholdet mellem Realerne. Ethvert Reale i det intelligible Rum er, naar det betragtes i og for sig, eller som værende i Rummet, hvilende; men denne Hvile kan i Forhold til andre Realia være Bevægelse. Idet Rummet er tilfældigt for det Værende, maa det ogsaa vise sig, at Væsenerne kunne unddrage sig den Relation, det udtrykker. Hvilen er, som en Hurtighed = 0, kun een Mulighed blandt uendelig mange; Bevægelse vil altsaa være det Sædvanlige i Væsenernes indbyrdes Forhold. Bevægelsen er ikke Noget, der er Bestemmelse ved selve Væsenet, ikke en virkelig Forandring i det, men den udtrykker et Forhold mellem Realerne, der i en sammienfattende Bevidsthed afspejler sig i hiin Form. Bevægelsen er ikke en «wirkliches Geschehen», men et objectivt Skin, d. v. s. et saadant, der fremgaaer af de almindelige, ikke blot af de i den menneskelige Natur liggende, Betingelser for Sammenfatningen i Rummet, af Billedernes Møden i Tilskueren som saadan, i enhver Intel ligents.

Ved Forestillingen om Realernes Selvopholdelser mod modsatte Qualia, og ved Fictionen om Punktets Delelighed, der muliggjør en ufuldkommen Væren-sammen (en fuldkommen Væren-sammen er «einfache Durchdringung») af Realerne og en partiel Gjennemtrængen, vindes der en Forklaring af Mate-

riens Phænomen. Idet et enkelt Element a partielt er gjennemtrængt af et andet b, saa er herved det hele Reale a foranlediget til en Selvopholdelse (fordi Realet som enkelt ikke har virkelige Dele, der kun findes i Rummet); der opstaaer altsaa i Realet en indre Tilstand, der ikke svarer til dets ydre Forhold, til hvilket kun en fuldkommen Værensammen af Realerne a og b vilde svare. Denne abnorme Tilstand skal nu ophæves, og det skeer ved Elementernes Attraction. Træder det enkelte Reale paa een Gang i et lignende Forhold til flere Realia af modsat Qualitet, uden ligeoverfor dem at kunne fuldbyrde den fornødne Grad af Selvopholdelse, saa maa det — da det som et Reale i ethvert Tilfælde maa vedligeholde sig — selv synes at vige tilbage, eller, hvad der ifølge Bevægelsens Relativitet er det Samme, at tilbagesløde, repellere, de andre. Idet en Ligevægt bringes tilveie mellem Attractionen og Repulsionen, træde de flere Realia i et saadant Rums-Forhold, at de danne en Molecule, og Forbindelsen af flere af disse giver den synlige Materie, hvis forskellige Modificationer bestemmes ved den stærke eller svage og ved den lige eller ulige Modsætning mellem Realernes Qualiteter, og ved Qualiteternes Intensitet. Paa disse Modsætninger baserer Herbart sin Naturphilosophie. For at forklare de physiologiske (biologiske) Phænomener maa han benytte den Fiction, at de ved Realernes Selvopholdelse bevirkede indre Tilstande, der skulle danne som et Analogon til Forestillingerne i Sjælen, kunne vedvare efterat det, der fremkaldte dem, er fjernet, at de atter kunne komme frem efter at have været hæmmede af andre, og at Realet kan fremkalde lignende i andre Væsener, med hvilke det kommer i Forbindelse. Materien faaer saaledes en «indre Dannelighed» (Bildsamkeit). —

Modsigelserne i Jegbegrebet behandler Metaphysikens sidste Deel: Eidologien, der bliver Psychologiens Grundlag, og kan fremstilles i Forbindelse med denne. Grundbegrebet bliver ogsaa her det enkelte Reale, Sjælen, hvis

Selvopholdelser ere Forestillingerne, der ved deres gjensidige Forhold betinge alle psykologiske Processer, ogsaa Selvbevidsthedens Tilblivelse.

Til Bestemmelsen af Sjælen som et enkelt Reale viser den Kjendsgjærning hen, at vore Forestillinger samles i en Bevidstheds Enhed. De opstaae idet dette Reale ved Forholdet til andre sættes i Selvopholdelsestilstanden, og de skulle bestaae, efter at det, der fremkaldte dem, er fjernet. Hvad Herbart med Hensyn til de andre Realia kunde opfatte som en tilfældig Anskuelse, der ikke berørte Realernes Væsen, men kun faldt i en betragtede og sammenfattende Bevidsthed, det maa han her, ved det sjælelige Reale, Bevidsthedens Substrat, hvis Selvopholdelser ere Forestillinger, give en Betydning for Realet selv; «den tilfældige Anskuelse» maa her blive en «wirkliches Geschehen» i Bevidstheden. Forbindelsen af Enhed og Mangfoldighed, der ellers overalt fjernes som en Modsigelse, hævder sig der, ligesom hos Eleaterne Mangfoldighedens og Vordens Skin hævdede sig den Væren, der frakjendtes det, i den sandseelige Bevidsthed. Forandringen hævder sig gennem Forestillingernes Forandring; en Indvirkning af andre Realia faaer Realitet i Forestillingerne, som de fremkalde. For at Skinnet (Phænomenet) kan forklares, maa alt det tillægges Sjælen, der ellers benægtedes om det Reale. Det er kun en overfladisk Tilsløren af Modsigelsen, naar der siges, at der, uden at Sjælens Enhed opgives eller en Flerhed sættes i dens Væsen, kan statuere en Flerhed af Selvopholdelser, fordi den Væren-Sammen med andre, forstyrrende, Realia, der fremkalder dem, er udvortes og tilfældig for Sjælen; thi Substratet for den Bevidsthed, der rummer de mange Forestillinger, er netop Sjælerealet selv. Ikke heller fjernes Modsigelsen ved Sondringen mellem den almindelige enfoldige Selvopholdelse, der bestandig er den samme, og dens accidentelle Modificationer, de bestemte Selvopholdelser, thi Spørgsmaalet bliver netop, hvorledes den almene Selvopholdelse, der falder sammen med Sjælerealets uforandrede Væren, for Bevidstheden factisk kan ud-

præge sig i de forskjellige bestemte Selvopholdelser. Ved at lade Forestillingerne i deres Mangfoldighed svæve over det af dem uberørte Reale, gjør man hele Forholdet til en Gaade og man finder ingensteds et Subject, for hvis Bevidsthed dette ubegribelige Skin kunde vise sig.

Men idet Forestillingernes i Erfaringen givne Flerhed er anerkjendt, bliver Consequentsen, at disse Forestillinger, der samles «i een Sphære, i det ene Sjælereales ene Selvopholdelse» maae modificere hverandre. Samtidige Forestillinger, der ere ligeartede, danne S sammensmeltninger; disparate  $\circ$ : til forskjellige Continua henhørende (f. Ex. grøn og bitter) Complicationer; ere Forestillingerne hinanden modsatte, partielt eller totalt, hæmme de hinanden i Forhold til deres Modsætning, da det strider mod Modsigelsesgrundsætningen, at det Modsatte samtidigt er i samme Punkt. Hvad der ved denne Hæmmen forandres, er ikke Forestillingens Qualitet, men dens Styrkegrad, dens Intensitet, og det Hæmmede er ikke tilintetgjort — som positive kunne Sjælens Selvopholdelser ikke tilintetgjøres af hverandre — men det er kun trængt ud af Bevidstheden, saa at det fra en actual Forestilling er blevet til en Stræben efter at forestille. Skjøndt de enkelte Intensiteter ikke kunne maales, kan dog Forholdet mellem Forestillingernes Intensitet underkastes en Beregning, og der kan gjennem den findes et exact Udtryk for Forestillingsprocessernes Love. Mathematiken faaer saaledes en væsentlig Betydning for Psychologien. Forestillingernes Statik behandler Forestillingernes Ligevægt, Mechaniken deres Bevægelse og deres vevxlende Styrke under denne Bevægelse.

Forat beregne Forestillingernes gjensidige Hæmmen, gaaes der ud fra det simpleste Tilfælde: to Forestillinger med lige Intensitet og total Modsætning. Forat den ene af dem skulde blive uhæmmet, maatte den anden totalt fortrænges. Men idet begge hævde sig med samme Kraft, bliver Hæmningssummen lige fordeelt paa begge: hver mister Halvdelen af sin Intensitet. Sættes Modsætningen som kun partiel,

vilde Hæmningssummen blive at udtrykke ved en Brøk. Tænkes Forestillingerne som totalt modsatte, men ulige i Styrke, saa bliver Hæmningssummen lig den svageres Intensitet, og den fordeles paa de to Forestillinger i omvendt Forhold til deres Styrke. Saaledes bliver der, om end Uligheden i Intensiteten er nok saa stor, naar kun to Forestillinger mødes, altid en Rest af den svageste uhæmmet: den trænges ikke fuldstændig ned under Bevidsthedens Tærskel. Forat dette kan skee, maa flere end to Forestillinger mødes. Hæmningssummen bliver da lig med Intensiteternes samlede Sum efter Fradrag af den stærkeste, og idet den fordeles i omvendt Forhold til Intensiteten, kan den svagere Forestilling heelt trænges ud af Bevidstheden. Den synker da ned under Bevidsthedens Tærskel, men idet den er forvandlet til en Stræben, kan den atter, understøttet af andre Forestillinger, med hvilke den forbindes, hæves op derover. Idet en Forestilling er forbunden med andre, der vare mere eller mindre hæmmede, vil den, naar den stiger op i Bevidstheden, søge at hæve disse op i en bestemt Orden. Herpaa beroer Hukommelsens Mechanisme og vor Opfattelse af Rums- og Tidsformerne, og af Kategorierne. Abstracte Begreber dannes mekanisk idet i de enkelte sondrede Complicationer det Lige frembringer et Totalindtryk, der tilbagetrænger det Ulige, uden at tilintetgøre det; de dannes, paa et mere udviklet Bevidsthedstrin, kunstmæssigt, idet af de forskjellige Rækker Krydsningspunktet udsondres saaledes, at Rækkerne, om hvilke det erindrer, ikke mere hukommelsesmæssigt udvikle sig med det. Jegforestillingen endelig, der vel er at sondre fra Begrebet om Sjæle-realet, betinges ved, at en Forestillingsmasse apperciperer (tilegner sig) andre vxlende Masser. Jeget betegner det vxlende Punkt, i hvilket alle vore Forestillingsrækker løbe sammen, og Forestillingen om Jeget, eller Selvbevidstheden, opstaaer kun derved, at dette Punkt sondres fra de Rækker, der mødes i det. Ved selve det vxlende Objective hæves Jeget ud af sin Forestillen af det. Jegheden hviler paa et mangfoldigt objectivt



Grundlag, af hvilket enhver Deel i den Forstand er den tilfældig, at de øvrige Dele endnu vilde tjene Jeget til Støtte, naar hint blev borttaget, men ikke i den Forstand, at Jeget kunde undvære dem alle. Jegets bestemte Indhold er bestandig givet ved de vekslede Complexer af Forestillinger; det empiriske Jeg har dette bestandig vekslede Indhold; dets relative Identitet ligger i den apperiperende Forestillingsmasses Fæstnen. Det rene Jeg er en videnskabelig Abstraction, som forberedes ved Bevægelsen i vore Forestillinger, ved den spontane Classification af de indre Tilstande som Fornemmelser og Handlinger, hvilke Begreber begge vise hen paa eet Ende- eller Begyndelsespunkt, der som Subject sondrer sig fra Objecterne, og som fuldbyrdes ved med Bortseen fra vor Videns Indhold kun at reflectere paa selve Viden, saa at den nu bliver til Viden om Viden. Det er denne Abstraction af det rene Jeg, man ved et Selvbedrag har opfattet som selvstændig og identificeret med det Værende, medens Sjælerealet, i sin ubekjendte Qualitet, er et ikke Forestillende, hverken Subject eller Object.

Ved disse Bestemmelser af Sjælerealet og af Jegheden betragter Herbart Modsigelserne i Jegbegrebet som fjernede. Mangfoldigheden, der modsagde Enheden, er reduceret til Selvopholdelsernes Flerhed. Jeg-Subjectets Forhold til Jeg-Objectet har fundet sin Forklaring ved Læren om den apperiperende og de apperiperede Forestillingsmasser, og ved Relationernes Methode er Jeg-Objectet gjort congruent med Jeg-Subjectet ved at tænkes som en Flerhed, der tilsammen tagen bliver liig med hint. — Forestillingen om en Flerhed af Sjæleevner forkaster Herbart, dels paa Grund af Modsigelsen mellem Flerheden og Sjælerealets Enkelthed, dels paa Grund af Modsigelsen i selve Begrebet: Evne, Kraft, der betegner en Aarsag, der endnu kun er mulig, altsaa endnu ikke virker som Aarsag. Hvad man har kaldt Sjæleevner, er kun Artbegreber af psykiske Phænomena, man har hypotaseret. Alle psykiske Processer forklares ved Forestillingernes Mecha-

nisme. Erindringen er en Forestillingsreproduction efter bestemte Love. Den indre Sands er en Apperciperen af nye Forestillinger ved ældre ligeartede Forestillingsmasser. Forstanden er en fuldstændig Virken af de Forestillingsrækker, der ifølge en Indvirkning af de ydre Ting have dannet sig i Sjælen. Fornuften er en sammentræffende Virksomhed af flere fuldstændige Forestillingsrækker, der fører til en Afveien af Grunde og Modgrunde. Følelsen opstaaer, idet en Forestilling er i Bevægelse ved Hjælp af Sammensmeltningforhold og paavirkes af forskjellige, understøttende og hæmmende, Factorer, mellem hvilke den ligesom er klemmt inde. Attraen er en Forestillings Stigen i Kamp mod Hindringer. Villien er en Stræben, der er forbunden med Forestillingen om det Tilstræbtes Opnaaelighed. Den frie Villie, i psykologisk Betydning, er de stærkeste Forestillingsmassers sikkrede Herredømme over enkelte Affectioner.

Sjælens Forhold til Legemet maa Herbart opfatte saaledes, at Sjælen bliver det Reale, der i hele Organismens System af Realia indtager Substantsrealets Plads. Dens Sæde bliver et udstrækningsløst, men vxlende, Punkt i Hjernen (rimeligviis i pons Varoli). Idet en Affection af Sandserne gennem Nerverne forplanter sig til dette Punkt, bliver Sjælen gennemtrængt af de Realia, der ere den nærmest; den udøver da en Selvopholdelse mod Forstyrrelsen, og saaledes fremkomme de bestemte Forestillinger. Den frembringer Bevægelser i Organismen ved at fremkalde lignende Selvopholdelser i de andre Realia.

---

Den herbartske Religionslære lader sig ikke bringe i Samklang med hans Metaphysiks Grundbestemmelser. Skjønheden og Hensigtsmæssigheden i de levende Væsener fører ham til at antage en guddommelig Intelligents, der har bragt de uafhængige Realia i dette Forhold til hverandre. Men saasnart denne Guds Væsen skal bestemmes, kommer man i

Modsigelser med Metaphysiken. Gud maa bestemmes som et Enkelt-Reale, men saa bliver baade hans Indvirkning paa de andre Realia uforklarlig, og den hensigtsmæssige Ordning af disse bliver Forudsætning for Guds Intelligents, der først kan opstaae ved en Væren-Sammen med saaledes ordnede Realia. Herbart indrømmer ogsaa, at der ikke kan opstilles en videnskabelig Lærebygning af den naturlige Theologie. Men Gudsbegrebet har væsentlig praktisk Betydning, og derfor udfylde vi det med ethiske Bestemmelser: Viisdom, Hellighed, Magt, Kjærlighed og Retfærdighed. Saaledes tilfredsstiller det den religiøse Trang.

---

Herbarts Æsthetik er af ham behandlet som fuldkommen uafhængig af Metaphysiken. Dens Gjenstand er det Skjønne : det uvilkaarligt Behagende, til hvilket Smagsdommene referere sig. Den æsthetiske Bedømmelse gjælder ikke Tingenes Materie, der kan forestilles rent theoretisk uden Behag eller Mishag, men deres Form. Æsthetikens Opgave er at opsøge det Første, meest Enkelte, der behager, og af det at lade det mere Complicerede fremgaae. Hint meest Enkelte kan, da det isolerede Enkelte (Einfache) er ligegyldigt, kun være de enkelte Elementers Forhold (altsaa et Formelt), og den almindelige Æsthetik skal derfor angive de simpleste Forhold, der, klart forestillede, vække et attraaløst Velbehag. Af de forskjellige Kunstlærer (praktiske Videnskaber), i hvilke Æsthetiken sondrer sig idet den anvendes paa det forskjellige Givne, er Læren om det sædeligt Skjønne: Dydslæren (den praktiske Philosophie) den væsentligste fordi dens Stof er os selv, vor Villen og Handlen. Fra det øvrige Skjønne sondrer det Sædelige sig som det, der bestemmer selve Personens ubetingede Værd. Ethiken bekymrer sig ikke om hvad Villien er (om Villiens Natur), men viser, naar Villien er sædelig skjøn, eller naar den behager. De ethiske Domme ere uvilkaarlige Domme af æsthetisk Art over Villies-

forhold, der behage eller mishage. De fældes uafhængig af det Bedømtes Virkelighed, og støtte sig paa de praktiske Ideer, sædelige Mønsterbegreber, Udtryk for de normale Villiesforhold, der som Idealer med umiddelbar Evidents bestemme Dommen og udsige et «Skal». De ere 5 i Tallet: Ideen om den indre eller sædelige Frihed (der udtrykker Harmonien mellem Individets Villie og dets sædelige Dom); Ideen om Fuldkommenheden (der udtrykker det rette Størrelsesforhold i Villiesyttringerne); Ideen om Velvillien eller Kjærligheden (der udtrykker, at Villien umiddelbar gjør en fremmed Villies Tilfredsstillelse til sin Gjenstand); Retsideen (der udtrykker Mishag med Strid), og Billighedsideen eller Gjengjældelsens Idee (der fordrer den forsætlige, gavnlige eller skadelige Handlings Belønning eller Straf). Paa Ethiken grunder sig Statslæren. Staten, der har sin Oprindelse fra Trangen til Samfundsliv og efter sit Begreb er «et ved Magt beskyttet Samfund», har den Opgave, at bringe samtlige de ethiske Ideer til harmonisk Aabenbarelse, saaledes, at den bliver et «besjælet Samfund», et Samfund, hvor Ideerne besjæle Alle, en fælleds Villie stræber efter at give dem et Udtryk, og en fælleds god Samvittighed tilkjendegiver en Tilstand, der svarer til hvad der i den Enkelte var indre Frihed: Handlingen i Overensstemmelse med Indsigten, den sædelige Dom. Denne Frihed, der psychologisk forklares ved en compact Forestillingsmasses Sammensmelten med Selvbevidstheden, og udtrykker den bestemte Charakters fuldendte Selvstændighed, er den sande Frihed, medens en transcendentale Frihed er en Uting, theoretisk modsigende da den strider mod Causalitetsloven, og praktisk skadelig fordi den gjør Charakterudvikling, Uddannelse til Dyd og Tilregnelser umulig og forvandler Menneskets Handeln til et absolut Tilfældigt. —

---

Den herbartske Philosophie danner en skarp Modsætning til de idealistiske Systemer, der tillige med den ere fremgaaede af Criticismen. Mod den fichteske Philosophies Sub-

jectivisme stiller den Begrebet om et uafhængigt Værende, mod den schellingskes Pantheisme Begrebet om de individuelle Realia, mod den speculative Idealismes Hævden af Modsætningernes Enhed fastholder den kritisk Contradictionsprincippet som det eneherkende; mod alle disse Systemers Gaaen ud fra Begrebet om det Absolute sætter den det Givne med de mangfoldige Problemer som den filosofiske Erkjendelses Basis og Udgangspunkt. Herbarts Philosophie er overalt polemisk; idet den stiller sig den Opgave, ikke simpelthen at fortsætte hvor de tidligere Systemer have afsluttet, men «overalt at gaae ned til Fundamentterne, og gjennem den skarpeste Kritik af dem at prøve, om de ere istand til at bære en Videnskabens Bygning», finder den Modsigelser i alle Grundbegreberne, Feil i Methoderne, Mangler i Bestemmelsen af Forholdet mellem Philosophiens Hoveddele. Ved sin skarpe Kritik har Herbart paa alle Gebeter givet Incitamenter og stillet afgjørende Problemer i et klarere Lys. Han har paa Psychologiens Gebet givet en væsentlig Impuls til en genetisk Forklaring af de psykiske Phænomener og en exact Bestemmen af deres Love. Men hans metaphysiske Grundbegrebs Mangelfuldhed umuliggjør for ham Consequents i Tænkningen og Uddannelsen af et System med blivende Betydning. Begrebet om det Værende, som hos Herbart bestemmes ikke ad Erfaringens Vei, men ad apriorisk Vei, som faaer sin bestemte Form ved en Feilslutning, — idet Begrebet om den absolute Position, der i Virkeligheden kun udtrykker det Værendes Selvstændighed i Forholdet til vor Tanke, uberettiget omsættes til en Bestemmelse af det Værendes Natur og Beskaffenhed i og for sig, — og som lider af den Modsigelse, at den enkelte Qualitet, der skal udtomme det relativetsløse ubetinget Værendes Begreb, netop kun kan være et Relativt og Uselvstændigt, bliver et dødt og ufrugtbart Begreb. Idet al Udvikling udelukkes fra det Reale, og idet der kun indrommes imaginære Selvopholdelser mod imaginære Forstyrrelser som en «wirkliches Geschehen», bliver Tilværelsen livløs og død,

dens Liv bliver kun et subjectivt Skin, et Skyggebillede, der danner sig i en Bevidsthed, hvis Existents bliver et Ube-gribeligt, og i hvilken Forestillingerne spille en uklar Rolle, som Kræfter i Vexelvirkning, som selv forestillende (appercei-perende), ja som reale Væsener, der i et givet Rum mødes og fortrænge hinanden, forbindes og adskilles. Kun ved Fic-tioner, der lade det, der var Billede i en Beskuers Øie, blive til virkelige «indre Tilstande» i det Reale, kan et Skin til-veiebringes af en Forklaring af Virkeligheden. Modsigelsen, der overalt banlystes, dukker overalt op, og kan kun for et Øieblik tilsløres, fordi Virkeligheden med dens Modsætninger, der skal forklares, tvinger den ind i det abstracte Grund-begreb. — Fra det, ved en Erindring om Idealismen, negativt ideelt  $\alpha$ : med Fjernelse af det Materielles Grundformer, be-stemte Reale, forsøges forgjæves den virkelige Realitets For-mer afledede. Af det rum-, tid- og bevægelsesløse «Reale» kan Rum, Tid og Bevægelse kun ved Tilsligelser udledes, Dualismen er uovervunden hos Herbart som den var det hos Leibnitz. — Hvor det Organiskes Phænomen fører Herbart til at statuere en ordnende Gud, bliver dette Begreb uforeneligt med Metaphysikens Bestemmelser, og kommer til at forudsætte hvad der skulde forklares derved. — Hvad endelig Herbarts praktiske Philosophie angaaer, saa kan den, i sin Isolerethed fra den theoretiske, ikke i de umiddelbare æsthetiske Domme finde den Sikkerhed, som Væsenserkjendelsen vilde kunne give den.

---

##### 5. Den speculative Idealisme: a) Schelling.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling er født 1775 i Leonberg i Würtemberg, hvor hans Fader var Præst. Hans rige Evner røbede sig tidlig, og allerede i sit 16de Aar blev han Alumnus i det theologiske Seminarium i Tübingen, hvor han ved Siden af Theologien studerede Philologie og Philo-sophie. Hans første Arbejder, Magisterdisputatsen: Antiquis-

simi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum (1792), og Afhandlingen: über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der alten Welt (1793), viser ham som paavirket af Herder. Senere førtes han ved Studiet af Kant, Schulze, Reinhold, Maimon og Fichte til en Tilslutning til Videnskabslæren, og fra dens Standpunkt skrev han: Ueber die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt (1795), Vom Ich als dem Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), Neue Deduction des Naturrechts (1795), Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus (i Niethammers Journal, 1796) og Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus des Wissenschaftslehre (1796). Det sidste Skrift er forfattet i Leipzig, hvor Schelling opholdt sig fra 1796 af, beskæftiget med Philosophie, Naturvidenskaber og Mathematik. I 1798 blev han Docent i Jena, og kom der i nøie Forhold til Fichte, Schiller og den romantiske Skoles Repræsentanter, især A. W. Schlegel. Hans eiendommelige Standpunkt er nu udviklet. I Jena blev Schelling nogle Aar efter Fichtes Afskedigelse; fra 1803—1806 var han saa Professor i Würzburg, siden Medlem af Videnskabernes Akademie i München og Akademiets Generalsecretær; fra 1820—26 holdt han Forelæsninger i Erlangen, blev, ved Münchener-Universitetets Oprettelse, atter kaldet dertil og virkede der indtil 1841, da Romantikeren, Kong Friedrich Wilhelm IV af Preussen drog ham til Berlin for at skulle bekæmpe Hegelianismen og begrunde en christelig Philosophie. I Berlin foredrog han i nogle Aar sin nye Philosophie, der successivt havde udviklet sig af hans Identitetsphilosophie, under Paavirkning af de mystiske og theosophiske Systemer, med hvilke Schelling efterhaanden blev bekendt, og af hvilke han paa sin Viis tilegnede sig Elementer. Sine sidste Aar levede han i fornem Tilbagetrukkethed, beskæftiget med Udarbejdelsen af det længe forjættede Aabenbaringssystem. Han døde 1854.

Af hans Skrifter nævne vi, foruden de ovenfor anførte, følgende: Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797; Von der Weltseele, 1798; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799; System des transscendentalen Idealismus, 1800; Darstellung meines Systems der Philosophie (i Zeitschrift für speculative Physik), 1800; Fernere Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie (i Neue Zeitschrift für specul. Physik), 1802; Bruno, oder über das göttliche und menschliche Princip der Dinge, 1802; Ueber das absolute Identitätssystem und sein Verhältniss zum neuesten Dualismus (i kritisches Journal der Philosophie), 1803; Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium, 1803; Philosophie und Religion, 1804; Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur, 1806; Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre, 1806; Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, og Aphorismen über Naturphilosophie (i Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft, 1806—1808); Ueber das Verhältniss der bildenden Kunst zur Natur, 1807; Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit (i philos. Schriften Bd. 1), 1809; Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi, 1812; Ueber die Gottheiten zu Samothrake, 1815; Fortale til Hubert Beckers Oversættelse af et Parti af Cousins Skrift om fransk og tydsk Philosophi, 1834, og Indledningsforelæsningen i Berlin, 1841. Efter Schellings Død er en samlet Udgave af hans Skrifter udkommen, af hvilken Afdelingen: Efterladte Skrifter, indeholder hans nye «positive» Philosophie, hvis væsentligste Deel er Mythologiens og Aabenbaringsens Philosophie. —

---

Ved de Mangler, der overfor bleve paaviste ved Videnskabslærens Standpunkt, var en Overskriden af dette nødvendiggjort. Fichte selv gjorde et Forsøg derpaa i den sildigere Form af sin Philosophie, men uden at kunne give Forsøget en stræng videnskabelig Gjennemførelse. Det er ved Schellings



Identitetssystem, at den kritiske Idealismes Udvikling ud over Videnskablæren virkelig realiseres. Det uendelige Princip, der hos Fichte sættes som de endelige Subjecters (Jegers) og Objecternes fælleds Grund og dog, skjøndt staaende over Modsætningerne, betegnedes som Jeg, altsaa ved et Navn, der udtrykker den ene Modsætning, frigjøres hos Schelling fra denne tvetydige Betegnelse af det absolute Jeg, og bestemmes nu som det Absolute, Fornuften, der er Modsætningernes Enhed. Og samtidig forandres Modsætningernes Betegnelser. For den abstracte Jegform substitueres Aandens Begreb, for Bestemmelsen af det Objective som fornuftløst Materiale Begrebet om den efter Øiemed virkende Natur, og Naturen og Aanden sees som det Absolutes, Fornuftens, sideordnede Fremtrædelsesformer. De blive dette Absolutes, Subject-Objectets, ved Objectivitetens eller Subjectivitetens quantitative Overvægt constituerede parallelle Væreformer, medens det Absolute selv er det Subjectives og det Objectives totale Indifferents. Philosophien, der erkjender det Absolutes Eneværen, Modsætningernes Identitet, er Identitetsphilosophien.

Til dette nye Standpunkt naaer Schelling, idet han, der oprindelig selv staaer paa Videnskablærens Standpunkt, søger at bringe det, som Kant i sine Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft og i sin Kritik der Urtheilskraft havde givet til Opfattelsen af Naturen, i Forbindelse med dette. Han vil oprindelig construere en Naturvidenskab som anvendt theoretisk Philosophie, deducere Naturens Indhold af Selvbevidsthedens Udviklingsformer, og bringe de kantiske Bestemmelser af de modsatte Kræfter, hvis Product Materien er, og hans Begreb om det Organiske sammen med Fichtes Opfattelse af de modsatte Retninger i Jegets Activitet, og af dets Anskuen af sig i dets successive Realisation af sin Uendelighed, i hvilken det er sin egen Aarsag og Virkning. Men idet Schelling gjør dette Forsøg, bliver snart, ligesom uvilkaarlig, Naturen opfattet som en selvstændig Parallel til Jeget, — om der end

kun naaes til denne Selvstændighed ved et Postulat — , og Naturphilosophien sideordnes saa Transscendentalphilosophien. Og samtidig med, at Natur og Jeg saaledes komme til at danne en ligeberettiget Modsætning, udtrykt i parallelle Rækker, bliver Naturbegrebet omformet, Aandens Begreb afløser det abstracte Jegbegreb, og Naturens og Aandens Enhed søges i det Absolute, bestemt som Fornuften.

Forholdet mellem Naturphilosophien og Transscendentalphilosophien udvikler Schelling idet han gaaer ud fra, hvad der er Philosophiens Opgave. Denne er med eet Ord: at forklare Viden. Men al Viden beroer paa Overensstemmelsen mellem et Objectivt og et Subjectivt. Man kan da enten gjøre det Objective til det Første, og spørge, hvorledes der kommer et Subjectivt til det, som stemmer overens med det; eller man kan gjøre det Subjective til det Første, og Spørgsmaalet bliver saa: hvorledes et Objectivt kommer til, der er overensstemmende med det. Det første Spørgsmaal besvarer Naturphilosophien (den speculative Physik), det andet Transscendentalphilosophien. Naturphilosophien viser, hvorledes det Ideelle (Subjective) fremgaaer af det Reale; Transscendentalphilosophien, der fører den reale eller ubevidste Fornuftvirksomhed tilbage til den ideelle eller bevidste, hvorledes Naturen objectiveres som vor Intelligentses synlige Afbillede.

Paa Naturphilosophiens Gebet havde Schelling først (i «Ideen zu einer Philosophie der Natur»), inden han endnu sideordnede de to philosophiske Videnskaber, givet Deductionen af Materien, hvis Grundkræfter: Repulsionen og Attractionen, opfattedes som Objectiveringer af det anskuende Jegs modsatte Virksomheder: den oprindelige, uendelige Virksomhed, og den begrænsende. Og af det forskjellige Intensitetsforhold mellem Grundkræfterne havde han saa udledt en Qualitetsforskjel mellem Stofferne i dens Almindelighed, medens det indrømmes, at de bestemte Qualiteter, ved hvilke Objecterne skille sig fra det Materielles almindelige Begreb, faae et Tilfældighedens Præg, der forhindrer en apriorisk Construction. I sit

Skrift: «von der Weltseele» søgte saa Schelling det for den uorganiske og den organiske Natur fælleds Princip. Den uorganiske Naturs Virksomheder gjentage sig i en høiere Form i den organiskes; for begge gjælder den samme Modsætningens (Polaritetens) Lov; det Mechaniske og det Organiske danne ingen uovervindelig Modsætning; alle Naturaarsager udgjøre en continuerlig Række; det Positive i Verden er absolut Eet. Det Livsprincip i Naturen, der gennem Continuiteten i alle Naturformer sammenknytter de uorganiske og de organiske Væsener til en Totalorganisme, betegner Schelling som Verdenssjælen, uden dog nærmere at bestemme dette Livsprincips Begreb. I Opfattelsen af Organismen slutter Schelling sig til Kant; men søger at begrunde hans Bestemmelser. Det Uorganiske bestemmer han som blot negativ Betingelse for det Organiske; dettes positive Aarsag søger han derimod i et høiere Princip, der behersker det Uorganiskes Processer, og hvis enkelte Phænomener Livsfunctionerne: Reproductionen, Irritabiliteten og Sensibiliteten ere. Det bliver identisk med hele Tilværelsens Livsprincip.

Hvad der er antydet i Skriftet om Verdenssjælen, faaer sin bestemte Form i Schellings: «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie». Naturens Selvstændighed træder nu klarere frem; Naturen bliver ligesom sit eget Subject, og Anskuelsen af «Naturens uendelige Productivitet» træder i Stedet for den idealistiske Construction af Naturen ud fra Jeget. Den nu med Transscendentalphilosophien sideordnede Naturvidenskabs Opgave bliver da den, i de forskjellige Naturproducter at see Mindesmærkerne af en sand Naturens Historie og at see al Naturproductivitet sigte hen mod Intelligentsen. De enkelte Naturting betegne ligesom den uendelige Productivitets ved den selv bestemte Hæmningspunkter. De døde og ubevidste Producter i Naturen ere kun Tillob af Naturen til at reflectere sig selv; den saakaldte døde, uorganiske Natur er overhovedet en umoden Intelligents, og derfor skinner allerede den intelligente Charakter paa ubevidst Maade igjen-

nem i dens Phænomener. Det høieste Maal, heelt at blive sig selv Object, naaer Naturen først ved den høieste og sidste Reflexion, der ikke er Andet end Mennesket, eller, almindeligere, det vi kalde Fornuft, ved hvilken Naturen først fuldstændig vender tilbage i sig selv, og hvorved det bliver aabenbart, at Naturen oprindelig er identisk med det, der i os erkjendes som Intelligents og Bevidsthed.

Transscendentalphilosophien viser i sin theoretiske Deel, i hvilken Fichtes theoretiske Videnskabslære heelt igjennem er benyttet, hvorledes under Intelligentsens fortsatte ubevidste Selvobjectivering alt det Objective i Naturen bliver til for den, saa at Naturens Trin svare til Stadierne i Selvbevidsthedens Historie, som Projectioner af den sig udviklende Erkjendelse. Alle det Naturliges Kræfter og Former blive Afspejlinger af Jegets Virksomheder. Naturens høieste Form: det Organiske med dets i sig selv sig sammensluttende Kredsløb, er Objectiveringen af Intelligentsen, der anskuer sig selv i sin Production, i Successionen af sine Forestillinger, og i denne Anskuen gjør Successionen permanent, i sig tilbagevendende. Organismernes Række afsluttes med den, som Intelligentsen maa anskue som identisk med sig selv, i hvilken den seer sig selv som reelt eksisterende. Over dette Phænomen hæver Intelligentsen sig ved Abstractionen, og ved Fordringen af den absolute Abstraction gaaer den theoretiske Philosophie over i den praktiske. I Transscendentalphilosophiens praktiske Deel, der behandler Jegets bevidste, frie Handlinger, der frembringe Sædelighedens Verden, slutter Schelling sig atter nøie til den praktiske Videnskabslære deri, at han i Jegets Vexelvirkning med andre Jeger seer Betingelsen for dets frie Selvbestemmelse, og for dets fuldt udviklede Bevidsthed om et Objectivt udenfor sig; at han stiller den Fordring til Jeget, at det skal bestemme sig efter Frihedens Love, og at han i Staten seer Betingelsen for, at den Fornuftfordring, der stilles med Hensyn til Sikkringen af Individernes Frihed under deres Vexelvirkningsforhold, kan opfyldes. Retsordenen i Staten

er som en anden og høiere af fri og bevidst Selvbestemmelse fremgaaet Natur, der med Naturlovens Ubødelighed skal herske for Frihedens Skyld. Staten er en objectiv Frihedens Organisme. Den successive Udvikling af Retsordenen er Historiens Gjenstand. Historien som Heelhed er en successivt sig klarende Aabenbarelse af det Absolute. Hvert enkelt fornuftbestemt Individuum er en integrerende Deel i Gud, og bidrager til at give den moralske Verdensorden Existent. Betingelsen for at Historien tilnærmer sig sit Maal er Harmonien mellem det Objective og det Subjective, det Lovbestemte og det Frie, det Ubevidste og det Bevidste, der er begrundet i det Høiere, som er Modsætningernes evige absolute Identitet. Det Absolutes Aabenbaringshistorie har 3 Hovedstadier. I det første, Skjæbnens Periode, viser det Herskende sig som fuldkommen blind Magt, kold og bevidstløs forstyrrende ogsaa det Største og Herligste, bevirkende den ædleste Menneskeheds Undergang, der nogensinde har blomstret. I det andet Stadium: Naturens Periode, aabenbarer det sig som Natur og bringer de løste Kræfter idetmindste ind under en Naturlovs mekaniske Lovmæssighed. Denne Periode begynder med den romerske Republiks Udvidelse, der forbinder Nationerne indbyrdes og bringer de enkeltes aandelige Eiendom i Berøring med de andres. I det tredje Stadium: Forsynets Periode, vil det, der før viste sig som Skjæbne og som Natur, aabenbare sig som Forsyn, og hvad der før syntes at være blot hine Magters Værk, vil erkjendes som en begyndende, endnu ufuldkommen Forsynsaabenbaring. — I Transscendentalphilosophiens sidste Deel søges Foreningen af det Theoretiske og det Praktiske, af den ubevidste og bevidste Virksomhed. Den findes paa det Kunstneriskes Gebet. I den kunstneriske Production anskuer Jeget sig i Enheden af sin ubevidste og sin bevidste Virksomhed; i Kunstværket er Naturproductets og Frihedsproductets Charakter forenet, og den Aabenbarelse af det Absolute, der i Historien var en bestandig vordende, er der realiseret. I det Skjønne

er det Uendelige fremstillet i det Endelige, den uendelige Modsætning er hævet i Objectet. Den kunstneriske Production er kun mulig ved Geniet, der i sig sammenslutter de uendelige Modsætninger og ubevidst lægger det Uendelige ind i sit Værk og lader det straaale tilbage fra det. Med Kunsten har Videnskaben i sin høieste Form Opgave tilfældes; men Maaden, paa hvilken Opgaven løses af dem, er forskjellig. Kunstens Opgave kan udelukkende løses ved Geniets Naturgave: Kunsten er derfor den høieste Forening i Realitetens Form af Frihed og Nødvendighed. Kunstens Philosophie er Philosophens nødvendige Maal; han skuer i Kunstværket sin Videnskabs Væsen som i et magisk og symbolsk Spiel.

Begge de philosophiske Hovedvidenskaber føre saaledes til det Punkt, hvor Modsætningernes Enhed aabenbarer sig. De to Tilværelsesformer danne en Parallelisme, der viser hen paa eet og samme Begrundende. Dette er det Absolute, Fornuften, det Ene-Værende, i hvilket Alt er, den absolute Identitet. Denne absolute Fornuft, den totale Indifferents af det Subjective og det Objective, er Sandheden i og for sig; at erkjende Tingene i og for sig, er at erkjende dem som de ere i Fornuften, og dette er Philosophiens Opgave. Philosophiens Organ er den intellectuelle Anskuelse; gjennem denne, i hvilken vi ere i Identitet med selve det Absolute, denne Anskuelses Gjenstand, see vi Tingene i Fornuften. Hvad der er, er, forsaavidt det er, det Absolute, forsaavidt det er endeligt, er det ikke. Al Flerhed og Endelighed er kun i Phænomenet; efter deres Væsen udtrykke Tingene kun det Absolute; ved den intellectuelle Anskuelse sees de ligesom ind i den Identitet, der udpræger sin Heelhed i hver Differentsform. Idet den absolute Identitet kun er som Selverkjendelse af Identiteten, fordi Selverkjendelsens Form er Eet med dens Væsen, saa maa den, for uendelig at erkjende sig selv, uendelig sætte sig som Subject og Object. Men da begge Former udtrykke Identiteten, kan der kun være en quantitativ Differents mellem dem; det Absolute er sat

i begge, kun med en Overvægt af Subjectivitet (Erkjendelse) eller Objectivitet (Væren). Tilværelsens Heelhed kan forestilles under Schemaet af en Magnet, der i sine to Halvdele viser en Overvægt af en af de modsatte Kræfter, men i hver mindste sondrede Deel forbinder dem begge og som Heelhed er Kræfternes Indifferent. Den quantitative Different træder kun i Forgrunden hvor Noget sees udenfor den absolute Identitet, efter Phænomenet, som Enkeltting; sees Tingene efter deres «Ansich» og som Totalitet, sees kun den absolute Identitet i dem. Hvert Enkeltvæsen er kun en bestemt Form af dens Væren, hver fremstiller den paa et bestemt Trin, i en bestemt Potents, hvert er derfor i sin Art uendeligt, hvert er en relativ Totalitet. Naturens Potentser: Tyngden (Materien), Lyset og Organismen, udtrykke hver paa sin Maade Identiteten; ligeledes Potentserne i den ideelle Række: Viden, Handlen, Kunst, som Aandsvidenskaben fremstiller. Ved den absolute Methode, den philosophiske Construction, tænkes Tingene i deres Ideer, anskues i Alt det Ideales og det Reales Enhed, betragtes Alt som et Udtryk for det Absolutes udelte Fuldkommenhed og derfor selv som absolut og evigt; det erkjendes, at alt det Særegne er i det Absolute og omvendt, og at hverken hint kan begribes uden dette eller dette uden hint, saa at Philosophien altsaa overhovedet ikke gaer udenfor det Absolute.

Dette er Grundtrækkene i den Schellingske Identitetsphilosophie, i hvilken han, ligesom han overhovedet paa hvert enkelt Stadium af sin Udvikling støtter til sig andre Tænkere og optager deres Tanker, i Indhold og Form fornyer Spinozismen, om end saaledes, at Indvirkningen fra Videnskabs læren ikke heelt er glemt. Ligesom hos Spinoza har i Identitetsphilosophien den sande Erkjendelse kun det Absolute til Gjenstand: den griber det gennem en umiddelbar Anskuelse, i hvilken den bliver Eet med det, og begriber alle Tilværelsesformer ud fra det og i det; construerer dem som Udtryk for det udelte Absolute. Det er kun Reflexionen — Spinoza's

Imagination, — der giver det Endelige og Mangfoldige en usand Tilværelse som adskilt fra det Absolute.

Men netop denne endeliggjørende Reflexions Mulighed bliver for Identitetsphilosophien, ligesom engang for Spinoza, et uløseligt Problem, og ved dette Problem er det, at Schelling tvinges til at omforme dette Standpunkt og at udvikle hvad han senere kaldte sin positive Philosophie.

Efterat Schelling (i sine Fernere Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie og i Bruno) havde gjort et frugteløst Forsøg paa at forklare Reflexionsadskillelsen ved selve Begrebet om den absolute Erkjendelse som den «reale Enhed og ideale Modsætning af det Reale og Ideale», hvori der skulde ligge en Mulighed til det Endeliges Sondring fra det Absolute til en Særexistents, sætter han (i Philosophie und Religion) det Endelige og Legemlige som opstaaet ved et Frafald (af Ideerne eller Sjælene) fra det Absolute, og i dette Frafald, der gennem Historien skal forsones, seer han Betingelsen for Guds fuldstændige Aabenbaring. «Frafaldet» bliver dog, fra Identitetsphilosophiens Standpunkt, det Ubegribelige, ved hvilket Intet forklares, da det allerede forudsætter Endeligheden og Enkeltexistentsen. Det Endelige maa enten vedblive at staae som et Skin, hvis Oprindelse og hvis opfattende Subject bliver en Gaade, eller dets Princip maa søges i selve det Absolute, der saa, som bærende dette Princip i sig, ikke paa samme Maade som før kan opfattes som den absolute Identitet, eller stilles i det tidligere Forhold til Tilværelsesformerne. Til en forandret Opfattelse af dette Forhold fører allerede uundgaaeligt Bestemmelsen af Sandseverdenens Oprindelse ved Frafaldet og af dettes teleologiske Betydning. Den maa forvandle Identitetsphilosophiens Coordineren af Natur og Aand til en Underordning af Naturen under Aanden. Det Ideale, der oprindeligt havde Overvægten hos Schelling, faaer den da atter, og Naturen bliver en Betingelse og et Gjennemgangspunkt for Aandens Virkeliggjørelse. Det Absolute gaaer saa ikke mere op i Universet, men faaer en Transscendents.



Schelling stiller nu selv sin Opgave saaledes: at vinde Muligheden til, uden Dualisme at sondre Gud og Naturen, og uden Pantheisme at finde en Forklaringsgrund for det Onde. Det nye Standpunkt, der er ligesaa stærkt paavirket af Jacob Böhms Theosophie, som Identitetsphilosophien var det af Spinoza, kommer først til Udvikling i Afhandlingen om den menneskelige Frihed (fra 1809). I den søges i en Theogonie Forklaringen for Kosmogonien og for den historiske Proces med dens Splid og Forsoning. Den evige, upersonlige Urgrund eller Ugrund (Jacob Böhms «Ungrund»), Indifferentsen, spalter sig med Nødvendighed i to lige evige Principer: Grunden og Forstanden. Ligesom overalt det Fuldkomne fremgaaer af det Ufuldkomne, saaledes ogsaa i Gud. Gud maa i sig selv have en ikke blot logisk, men reelt, fra Existenten forskjellig Grund for sin Existent: et Dunkelt og Ubevidst, Naturen i Gud: det i Gud, der ikke er Gud. Af de to evige Principers Proces skal ikke blot Guds Vorden til Personlighed og til altopfyldende, Modsætningerne forbindende Kjærlighed forklares, men ogsaa Muligheden af en fra Gud forskjellig Verden og af det Ondes Tilblivelse og Overvindelse. Grunden er den dunkle Realitetens Basis i Gud, der betinger hans Existent som Personlighed. Den er det evig Enes dunkle Attraa, dets ubevidste Villen, dets Længsel efter at føde sig selv; den er i sin Dunkelhed regellos og formløs, en Villie, der kun aner Forstanden. Men af dens dunkle Rørelser fremgaaer der i Gud en indre reflexiv Forestilling, ved hvilken han seer sig selv i et Afbillede: den i Gud avlede Gud, og ved hvilken Gud først, absolut seet, faaer Virkelighed. Denne Forestilling er Forstanden, Længselens Ord, og den evige Aand udtaler, bevæget af Kjærligheden, som den selv er, Ordet, saa at nu Forstanden sammen med Længselen, bliver fritskabende Villie. Ordet er Lyset i Grundens Mørke, den Reflexion, der bringer Forstand ind i dens dunkle Attraa. Ved Forstanden, det Ideale, bliver det Reale i Grunden formet, Kræfterne sondrede, en Verden bliver til, i hvis Trinrække af Former Grundens successive

Overvindelse ved Forstanden aabenbarer sig. Først paa det høieste Trin: i Mennesket, bliver Kræfternes inderste skjulte Enhed hævet op til Lyset. I Naturvæsenerne naae de to Principer: Grunden og Forstanden, Egenvilliens og Universal-Villiens, Ufuldkommenhedens og Fuldkommenhedens, Principer, endnu ikke til fuldkommen Enhed: den realiseres først i Mennesket, i hvem derfor et høiere Princip: Aanden træder frem og som, medens alle Naturvæsener ere periferiske Væsener, er i Gud og ved denne Væren i Gud har Mulighed til Frihed. Men i Mennesket er Egenvillien og Universalvillien ikke, som i Gud, uadskillelige, der er en Mulighed til en Sondring: det Ondes Mulighed staaer ved Siden af det Godes. Det Gode er Egenvilliens Underordning under Universalvillien, det Onde er hiins Oprør mod denne, Egenvilliens Stræben efter, som Particularvillie at være hvad den kun er i Identitet med Universalvillien. Det Onde bliver til, idet Egenvillien solliciteres ved det i Gud, der ikke er Gud, og Mennesket ved en intelligibel Handling, der ligger udenfor Tiden, frit gjør Valget, der med Nødvendighed bestemmer dets Væsen og derigjennem den hele Handlen i Tiden. Grunden solliciterer Egenvillien for at der kan være et uafhængigt Grundlag for det Gode, der kan bringes under det Godes Herredømme. I Menneskehedens Historie fremstiller sig Particularvilliens Kamp mod Universalvillien og derigjennem Principernes Kamp; dens Slutning er Forsoningen, der grundlægges ved Christus, i hvem Lysets og Kjærlighedens Princip optræder personlig, og fuldbyrdes ved Grundens fuldstændige Hæven op til Lyset. Idet Mennesket forbindes med Gud, bliver det Naturens Forløser, Mægleren mellem den og Gud. Gjennem det forbinder Gud Naturen med sig, og er nu som Aand Alt i Alt. I Aanden er det Existerende Eet med Existentsens Grund, den er begges absolute Identitet. Gud er fra den upersonlige Ugrund udviklet til eksisterende Personlighed, der kun virkelig kan begribes naar der i Gud sættes en indre Modsætning, et negativt Princip, en dunkel Naturgrund, der skal forklares ved

Aanden, et til Underordning bestemt Lavere end det Personlige, men uden den vilde være et tomt og indholdsløst Ord.

Forholdet mellem den tidligere og den sildigere Form af sin Philosophie bestemmer Schelling saaledes, at hiin, hvis pantheistiske Charakter gav Tankeudviklingen Nødvendighedens Form, betegnes som den negative Philosophie, den rene Fornuftvidenskab, i hvilken den blot logiske Tanke til sin Gjenstand har det Aprioriske, Mulighedernes hele Verden, alt Værendes, selv Guddommens Prius, det Negative i al Erkjendelse («das nicht-nicht-zu-Denkende»  $\circ$ : det, uden hvilket ingen Erkjendelse er mulig, ikke det, der gjør Erkjendelsen virkelig). Men denne negative Philosophie naaer kun til summum cogitabile, til Gudsbegrebet (Guds «Hvad»), til hvilket det Værendes Potentser: das Seinkönnende (Værens potentia, dens Forudsætning, dens Subject), das nothwendig Seiende (Væren som actus, det rent Værende, Objectet) og disses Enhed (Subject-Objectet) føre hen som til det, der omfatter dem; men den naaer ikke til Guds Virkelighed (Guds «At»), til den eksisterende Gud, der er Ideen, og som først anskues som det Nødvendigtværende, den potentsløse Væren (actus purus, das unvordenkliche Sein). Med den eksisterende Gud begynder den positive Philosophie, der er givet i det omformede System. Denne positive Philosophie, til hvilken ingen immanent Overgang fører fra den negative, som den supplerer, hviler paa en «apriorisk Empirie», og idet den gjennem en fri ved Villie bestemt Tænken følger det som personligt og particulært opfattede absolute Eksisterendes Livsproces, skal den give en videnskabelig Begrundelse af Theismen. Indenfor den kommer den negative Philosophies Indhold igjen, men som en Realitet, der sees i Frihedens Lys som Product af den frie Skabervirksomhed. Mod Hegel indvender Schelling nu, at han, idet han bragte Identitetsphilosophien i logisk Form, glemte, at Fornuftvidenskaben kun udgjør Philosophiens ene (negative) Deel, og ved i det levende guddommelige Subjects Sted at sætte dets logiske Begreb, ved en besynderlig

Fiction maatte tilskrive dette den Selvbevægelse, der kun tilkommer hint; og gjøre det umulige Forsøg paa at naae til Virkeligheden ad logisk Vei.

I Schellings, efter hans Død udgivne, Mythologiens og Aabenbaringsens Philosophie udvikles den theogoniske og kosmogoniske Proces i det Væsentlige i Overensstemmelse med Afhandlingen om Friheden, kun mere udført, og med forandret og bestemtere udpræget Terminologie, og med en Bestræbelse for, at lade Gud som den Al-Ene, den absolut frie, til ingen Art af Væren bundne (den «Ueberschwengliche»), den absolut Personlige, evig staae over Potentsernes Proces. De 3 guddommelige Potentser, der træde frem paa den «unvordenkliche» Værens Grund, og som i den absolute Aand ere i uadskilt Virkelighed, ikke som Potentser, men som Aanden selv, blive gennem en Proces, hvis Begyndelse ved et Postulat af den «frie Tænkning», sættes som begrundet i en guddommelig Vilkaarlighed, som «das Seinkönnende, das Seinmüssende og das Seinsollende», Factorer i den Skabelsesproces i Gud, hvis Slutning er det oprindelige ideale Menneske, i hvis Bevidsthed Potentsernes Enhed er naaet. Ved et nyt Postulat af den frie Tænkning sættes dette oprindelig Menneske som gennem sin Frihed forstyrrende de i den evige Skabelsesproces, gennem deres indbyrdes Sondring og «Spænding» og dennes Overvindelse, til Personligheder hævede Potentseres Harmonie, og ved denne Act skal saa den evige Verden være sat som endelig, som rums- og tidsbestemt udenfor Gud, til hvis Erkjendelse den bliver Midlet, og den anden guddommelige Personlighed: «Sønnen», der med Faderen delte Herredømmet over Verden, være skilt fra Faderen og atter blive nedsat til Potentstilstand, berøvet Herredømmet over det blindtvirkende Princip (den første Potents), medens denne Potents actualiseres i Bevidstheden. Verdenshistorien bliver nu den anden guddommelige Potentses Historie. Idet den ved Syndefaldet er nedsat til Potentstilstand, viser den sig i Hedenskabets, Mythologiens, Periode kun som naturlig virkende Potents, der kæmper med

det Menneskebevidstheden beherskende dunkle Princip og successivt faaer Magten derover, indtil den ved Slutningen af denne Periode aabenbarer sig personligt som selvstændig Herre over den Væren, den har underkastet sig. Men idet den underlægger denne under Faderen, og idet den ved Menneskevordelsen i Christi Person og ved Døden opgiver sin uafhængige Væren udenfor Gud, soner den Skylden, og tilligemed Aanden, hvis Fremtræden den muliggjør, vender den tilbage i Gud i selverhvervet personlig Guddommelighed og restituerer det Guddommeliges Enhed. Processens Maal er da naaet, idet al Væren i Sønnen er forsonet med Faderen, og Gud som Herre over en fra ham forskjellig Væren er aabenbaret som den absolut frie og salige. — Christendommens Periode er Aabenbaringens Periode. Gjennem Katholicismen (Petrus-Kirken) og Protestantismen (Paulus-Kirken) stræber den hen mod «Fremtidens Johanneskirke», den frie Enheds Kirke. Som en Christendommens Johannes den Døber viser Johannes, Fremtidens Apostel, hen til den frie, filosofiske Religion, der er forberedt, men ikke virkeliggjort ved Christendommen og som naaes ved Philosophiens dybere Erkjendelse af Gud, af Religionens Udvikling, og af Alts historiske Sammenhæng. Den filosofiske Religion (Aandens Religion) bliver Religionens Fuldenelse, og den bliver det ved at udtale den esoteriske Christendoms, det evige Evangeliums Tanke.

---

Ved Identitetsphilosophien var der, i Sammenligning med Videnskablæren, gjort det Fremskridt, at Opmærksomheden atter var henledt paa Tankens reale Indhold, at Naturen var anerkjendt som det objectivt eksisterende Fornuftige, som et organisk Hele, og at det absolut Sande var bestemt som dens og Aandens, det Objectives og det Subjectives Enhed. Men idet dette Enhedspunkt, det Absolutes Begreb, ikke naaedes gennem en logisk Tankebevægelse, men postuleredes som Gjensstand før en umiddelbar Anskuelse, blev Følgen heraf, at det

Absolute, trods al Stræben efter at give det Fylde, blev det Bestemmelsesløse, fra hvilket Tilværelsens concrete Former ikke virkelig kunde deduceres, og i Stedet for en Tankeudfoldelse maatte der træde en saakaldt Construction, en formel Schematiseren. Den Mangel, der blev paaviist ved Spinozas System, er endnu tilstede i Identitetsphilosophien: Modsætningerne forenes ikke i en fyldig Enhed, men forsvinde i et tomt Indifferent, og om end Forholdet mellem Tilværelsesformerne hos Schelling bestemtere end hos Spinoza viser hen paa Enheden, idet Naturen sees som teleologisk anlagt paa Aanden, Aanden som genetisk betinget ved Naturen, og i sin høieste Virksomhed ligesom vendende tilbage til Naturen, og idet en Parallelisme mellem begges Udviklingsstadier statueres, saa naaes der dog ikke til en virkelig Erkjendelse af Væsensenheden. Hvad Parallelismen angaaer, saa bliver Overensstemmelsen kun det Analoges Lighed, og Constructionen af Potentserne, der træder i Stedet for en Begriben af en virkelig Udvikling, fører idethøieste til aandrige Antydninger, ofte kun til et tomt Spil. Og det Aandeliges Fremgaaen af Naturen bliver ligesaa lidt begrebsmæssig bestemt, som den Enhed af Aand og Natur: Geniets «ubegribelige Under», med hvilken Aandsvidenskaben slutter.

Identitetsphilosophiens Naturerkjendelse er, skjøndt Systemet væsentlig er blevet gennemført fra Naturgebetets Vedkommende, i Hovedsagen ikke naaet videre end til den almene Anskuelse, som Kant i store og geniale Træk havde angivet; en rigere Sammensmelten af Empirie og Speculation kunde ikke ventes af en Philosophie, der i den intellectuelle Anskuelse besad Tryllemidlet til at skue Alt i Gud efter dets Sandhed og som saae Aandens høieste Yttring i Kunstværket. Den Naturspeculation, som Identitetsphilosophien fremkaldte, heldede snart over til pseudo-genialt Phantasteri, til hvilket allerede Schelling selv efterhaanden hengiver sig. Og den Natur, hvis selvstændige Væren som coordineret Aanden er Identitetsphilosophiens Grundtanke, bliver i Virkeligheden hos

Schelling kun en Hypothese, hvis Berettigelse Fichte kunde nægte. Der naaes kun til Naturens Selvstændighed ved et Postulat, og, trods Fordringen af denne Selvstændighed, omsætte de eiendommelige Naturformer sig altid uvilkaarlig for Schelling i Reflexer af den selvbevidste Aands, af Jegets Virksomheder, og i denne Omsætten forsvinder deres Realitetsindhold.

I Schellings sildigere Philosophie, der, om end paavirket ved theologiske Motiver, og i Formen stærkt bestemt ved Forholdet til Mystiken, har viist sig, naturligt at være fremvoxet af den ældre under Bestræbelsen for at løse det Problem, denne ikke magtede: det Endeliges Væren som endeligt, er en Mangel paapeget, der laae i den forudgaaende Tænkningens ensidige Sublimeren af Væren og Virkelighed. Men istedenfor at søge Correctivet for den ensidige Idealisme i den reale Væren og i den Erfaring, der forholder sig til dennes Virkelighed, søger Schelling Correctivet i en Phantasiers Væren og i en «apriorisk» Erfaring, der svarer til den, og den «frie Tænken», der skal blive den positive Philosophies Organ, bliver i sin Vilkaarlighed og Lovløshed kun et Navn for den Phantasien tjenende Tanke, og dens Bevægelse foregaaer kun gennem Postulater. Denne positive Philosophie, der forkyndtes som omskabende hele Tænkningen, og som, trods sin gnostiske Omdigten af Christendommen, modtoges med naiv Begeistring af speculative Theologer, har kun havt en forbigaaende Betydning. Dens Construction af den til Religionshistorie reducerede Historie er ligesaa phantastisk som de pseudo-geniale Naturphilosophers Opfattelse af Naturvirkeligheden.

---

#### 6. Den speculative Idealisme: b) Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel er født i Stuttgart 1770. Atten Aar gammel kom han til Universitetet i Tübingen, hvor han i 5 Aar studerede Theologie og Philosophie.

Theologien i dens officielle Form tilfredsstillede ham kun lidet; men han fulgte med levende Interesse den Bevægelse i Philosophien, der var udgaaet fra Kant, og de verdensomskabende politiske Begivenheder i Frankrig. Med Schelling og Hölderlin stod han i nøie Forbindelse, og den sidstes Begeistring for Hellenismen indvirkede stærkt og varigt paa ham. Efterat have fuldendt sine Universitetsstudier, tilbragte Hegel nogle Aar som Huuslærer i Bern og Frankfurt am Main, hvor han ivrig fortsatte sine theologiske og philosophiske Studier, og vedligeholdte en Brevvexling med Schelling. Et Udkast til et «Jesu Liv» fra denne Tid sondrer fra Kirkens Dogme, der gjøres til Gjenstand for en skarp Kritik, Jesu egen Religion, som Hegel vil begribe ud fra den forudgaaende religiøse Udvikling og den hele daværende Verdenstilstand, og som han bestemmer rent ethisk og fra et pantheistisk Synspunkt. I Begyndelsen af 1801 kom Hegel til Jena, hvor han habiliterede sig som Docent. Han havde dengang gjort Udkastet til et filosofisk System, i hvilket det Absolute betragtedes som reen Idee (i Logiken og Metaphysiken), som Natur (i Naturphilosophien), og som Aand (i Aandsphilosophien, der i dette Udkast kun omfattede «Sædelighedens System», idet Sædeligheden opfattedes i Enhed med Religion og Speculation.). I Jena udgav Hegel 1801 først et Skrift: *Differenz des Fichte'schen und Schellingschen Systems der Philosophie*, i hvilket han, til Forskjel fra Videnskabslærens subjective Idealisme, betegner Schellings Philosophie som en subjectiv-objectiv Idealisme, der i Naturphilosophien og Transscendentalphilosophien construerer det Absolute i dets to nødvendige Existentsformer. Schellings Standpunkt vedkjender Hegel sig som sit eget. Sammen med Schelling udgav Hegel i 1802-3 «*Kritisches Journal der Philosophie*», i hvilken Indledningsafhandlingen: *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik*, er skreven af Schelling og Hegel i Forening, Afhandlingerne: «*Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*», «*Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie*», «*Rückert und Weiss oder die Philosophie*,



zu der es keines Denkens und Wissens bedarf», «Glauben und Wissen», «Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», og maaskee «Ueber Construction in der Philosophie», af Hegel. Efterhaanden kom Hegel til Klarhed over sin Philosophies Forskjel fra Schellings. I sine Forelæsninger over Philosophiens Historie udtaler han den Dom om Schellings Philosophie, at den er Fuldendelsen af den hidtilværende Udvikling, men at den mangler platonisk Dialektik og logisk Begrundelse. Imod Identitetsphilosophiens Coordineren af Aand og Natur hævder Hegel allerede paa denne Tid Aanden som det Høiere; Overgribende, der som Verdensaand sammenslutter Naturens uendelig differentierede Udfoldelse, dens i Udvorteshedens Form værende Totalitet, i den absolute Erkjendelses ideelle Enhedspunkt. Da Schelling i 1803 forlod Jena og den personlige Berøring mellem ham og Hegel ophørte, traadte Differentensen bestandig tydeligere frem, og i Fortalen til Hegels 1807 udkomne «Phänomenologie des Geistes» udtales den med en vis Skarphed. Hegels Docentvirksomhed i Jena, der i Begyndelsen kun vandt ringe Anerkjendelse, og som omfattede den filosofiske Encyclopædie, Logiken og Metaphysiken, Naturretten, Philosophiens Historie, Phænomenologien og den rene Mathematik, afbrødes 1806 ved Krigsbegivenhederne, og Hegel nødtes i et Par Aar til at søge en Existent som Bladredactor i Bamberg, indtil han i 1808 blev Director for et Gymnasium i Nürnberg, hvilken Stilling han beklædte til 1816. I Nürnberg skrev han sin lille filosofiske Propædeutik, til Brug ved Undervisningen i Philosophie i Gymnasiet, og sit epochegjørende Hovedværk: Wissenschaft der Logik (1812-16), i hvilket det, der før adskiltes som Logik og Metaphysik, er forenet til een Heelhed. I 1816 blev Hegel kaldet til Heidelberg som Professor i Philosophien. Der udgav han i det følgende Aar sin «Encyclopædie der philosophischen Wissenschaften», et Omrids af hele Systemet. Kredsen af hans Forelæsninger udvidedes der med Psychologien og Æsthetiken. 1818 kaldtes Hegel til Berliner Universitetet, hvor han udviklede en stor

Virksomhed som Docent, og snart samlede en talrig Skole om sig, saa at hans Philosophie paa den Tid ubetinget var den herskende i Tydskland. Her drog han ogsaa Historiens Philosophie og Religionsphilosophien ind i sine Forelæsnings Kreds. I Berlin udgav han sine «Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse» (1821), og var virksom Medarbejder ved sin Skoles Organ: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Han døde 1831 af Cholera. Efter hans Død blev en samlet Udgave af hans Værker foranstaltet af hans Disciple, i hvilken ogsaa hans Forelæsninger over Historiens Philosophie, Æsthetiken, Religionsphilosophien og Philosophiens Historie bleve optagne, og Encyclopædien og Retsphilosophien bleve forsynede med udførlige Tilføininger fra hans Forelæsninger.

Idet Schelling var naaet til Bestemmelsen af det Absolute som Modsætningernes Enhed, men ikke var naaet til «den absolute Videns» Standpunkt ad en begrebsmæssig Udviklings Vei, og ikke heller ad en saadan var gaaet fra det Absolute til Bestemmelsen af Virkeligheden, stod der den Opgave tilbage for den speculative Idealisme: at udvikle den til Identitetsphilosophiens Indhold svarende Methode, ad den begripende Tænkningens Vei at naae til en Viden af den absolute Idee, og naar den var naaet, at erkjende Ideen i dens al Virkelighed omfattende Livsproces. Denne Opgave er det, at Hegel vil løse: han vil til det absolute Indhold finde den absolute Tankens Form. Naar Schelling som Philosophiens Betingelse havde fordret en intellectuel Anskuelse, der kun skulde være de særlig Begavedes Eiendom, og som saadan fik Charakteren af et Tilfældigt, saa vil Hegel begrunde den absolute Erkjendelsesforms Nødvendighed, idet han methodisk fører Bevidstheden gennem de lavere Erkjendelsesformer, der, dialektisk ophæves ifølge deres Endelighed, og med indre Nødvendighed føre hen til den høieste, absolute. Og idet for den absolute Viden det Absolute faaer Bestemmelsen ikke blot

af Substantzen, o: af Accidentsernes Grund, men af det Subject, der sætter Modsætningen, og gennem den sammen-slutter sig med sig selv som absolut Aand, vil han begribe det Absolute i dets al Tilværelse begrundende Udfoldelse og lade det absolute Videns-Indhold med logisk Nødvendighed forme sig som et altomfattende System, der paa een Gang er Tankens og Virkeligheden, og i hvilket ikke blot de nærmest foregaaende, men alle de foregaaende Systemers Principer som Momenter skulle forbindes i en høiere Enhed.

Den første Deel af denne Opgave: Paavisningen af den absolute Videns nødvendige Genesis, skal løses i Hegels Phänomenologie des Geistes, der oprindeligt betegnedes som Systemets første Deel; Opgavens anden Deel: den dialektiske Udfoldelse af den absolute Videns totale Indhold, i Logiken, Naturphilosophien og Aandsphilosophien.

---

«Aandens Phänomenologie» er Læren om Aandens Udvikling gennem Videns phænomenale Former o: gennem de Bevidsthedens Reflexionsformer, i hvilke den erkjendende Aand viser sig (erscheint) som forholdende sig til en fremmed Gjenstand, hen til Videns absolute, sande Form. Denne Udvikling er paa een Gang den individuelle Bevidstheds og Verdensaandens, den almene Aands, i hvilken Individerne have deres substantielle Grund. Phänomenologien viser baade, gennem hvilke Skikkelser Menneskeheden maa gaae før den absolute Viden bliver mulig, og gennem hvilke Tilstande Individet maa gaae før den absolute Viden faaer Virkelighed i det. Bevidsthedens dialektiske Udvikling og Menneskehedens historiske Udvikling blive bestandig paralleliserede, ikke altid uden Skade for Udviklingens Klarhed og Opfattelsens Sandhed. Vi lægge, i Overensstemmelse med Hegels oprindelige Tanke, i Fremstillingen Eftertrykket paa den individuelle Bevidstheds Udvikling, og see, hvor det lader sig gjøre, bort fra de historiske Phænomener, der ere dragne ind i Fremstillingen. Hiin

Udviklings fremskridende, dialektiske Bevægelse hen til det afsluttende Maal tilveiebringes derved, at paa ethvert phænomenologisk Stadium det, der er Bevidsthedens Gjenstand, bliver forvandlet under selve Forholdet til Bevidstheden, og, idet det forvandles, forandrer selve Bevidsthedens Form. I hver ny Bestemmelse af Gjenstanden er Bevidstheden «für sich» hvad den før var «an sich»  $\alpha$ : dens nye Gjenstand er dens Viden om den tidligere Gjenstand. Saaledes skrider der fremad indtil enhver Modsigelse mellem Aandens «Ansich» og «Fürsich», enhver Begrænsning og Fremmedhed er hævet, indtil Aanden i den absolute Viden, i hvilken Realitet og Begreb, Sandhed og Vished, ere bleve Eet, naaer til en Viden af sig i Aandens Form, til en Begriben af sine Tanker, de rene Væsenheder, som Virkelighedens objective Indhold.

Bevidsthedsudviklingens Hovedtrin bestemmes ved Hovedforskjellene i Bevidsthedens Gjenstand. Denne er enten et Object, der staaer overfor Jeget, eller Jeget selv, eller et Objectivt, der ligesaameget tilhører Jeget  $\alpha$ : den objective Tanke, Begrebet. Hovedstadierne i Bevidsthedsudviklingen blive saaledes: Objectbevidsthed, Selvbevidsthed, Fornuft. Den fornuftige Aand udvikler sig gjennem den objective Aands (Sædelighedens) og Religionens Stadier til den absolute Viden.

Bevidsthedslivets første Form: Objectbevidsthedens første Stadium, er den sandselige Vished i dens Umiddelbarhed. Her er Gjenstanden en enkelt, udvortes Gjenstand, og Bevidstheden opfatter sig selv som et enkelt, umiddelbart Perciperende. Men Alt, hvad der er for Bevidstheden og bestemmes af den, bliver ligesom inficeret af den Almindelighed, der er Bevidsthedslivets Grundbestemmelse. For at holde Sandsegjenstanden fast som enkelt, som denne Gjenstand, siger jeg: den er her (i Rummet), den er nu (i Tiden), men «her» og «nu» er et bestandigt Vexlende, og i denne Vexlen et Identisk og Alment, og allerede idet jeg siger dette Her og Nu, udtrykker det i Sprogets Form, er Almindelighedens

Element trængt ind. Nu og Her som forestillede ere et Alment, og det samme gjælder om Jeget. Det Enkelte kan slet ikke siges. Sproget har som Bevidsthedsudtryk Almindelighedens Præg. Og ad en anden Vei trænger Almindeligheden ind i Sandsegjenstandens Enkelthed, idet Gjenstanden, der først viste sig for mig som det usondret Enkelte, for Betragtningen træder frem med en Flerhed af Bestemmelser, og nu bliver dette Mangfoldiges «einfache Allgemeinheit». Gjenstanden har saaledes forandret sig under Betragtningen, og Bevidstheden, der forholder sig til den, har forvandlet sig med den: den sandsende Bevidsthed er bleven til iagttagende Bevidsthed, der i sin Gjenstand har en Forbindelse af et Alment og et Sandseligt-Enkelt, en Blanding af sandselige og Reflexions-Bestemmelser. Iagttagelsen sondrer mellem Tingen og dens Egenskaber, og Egenskaberne er det, der før var den umiddelbare Sandsnings Indhold. Men Modsigelsen mellem Tingens Enhed og Egenskabernes Mangfoldighed fører, hvad enten den søges løst ved at sætte Enheden i det Objective, Flerheden i Subjectets Opfattelse gennem de forskellige Sandser, eller ved at sætte Enheden i det sammenfattende Subject, Flerheden i Objectet, til Bevidsthedens Sondren af Gjenstanden og sin Opfattelse af Gjenstanden, af Gjenstanden i og for sig, og Gjenstanden som den er for et Andet. Idet Bevidstheden saaledes fordobler Gjenstanden, er den reflecterende, forstandig Bevidsthed. Den sondrer mellem de to Bestemmelser, til hvilke Dialektiken i Forholdet mellem den kun i sine Egenskaber værende Ting, og de kun ved Tingen (Substantsen) værende Egenskaber viste hen: mellem Tingenes Indre og deres Ydre (Phænomenet). Det Indre er det Blivende, Væsenet, Loven, i Forhold til Phænomenet, det Vexlende, men som saadant Lovbestemte. Men i dette Indre, dette concret Almene, der er Tingenes Tanke, deres Begreb, bliver Forstanden sig bevidst, kun at have at gjøre med sine egne Bestemmelser og med sin egen Bevægelse, og saaledes er Bevidstheden fra en Bevidsthed om et Andet, om en objectiv

Gjenstand, bleven til en Bevidsthed om sit Eget, om det med den Lige  $\circ$ : til Selvbevidsthed.

«Selvbevidsthedens Drift gaaer ud paa at realisere sit Begreb og i Alt at give sig Bevidstheden om sig selv». Dens Udvikling har 3 Trin, eftersom det selvbevidste Subject forholder sig til de ydre Ting, eller til et andet isoleret individuelt Selv, eller til andre Selvbevidstheder, som det anerkjender som lige, og af hvilke det selv anerkjendes. I sit Forhold til Objectbevidsthedens selvløse Gjenstand sætter det selvbevidste Subject denne som det Negative, gennem hvis Ophævelse den attraaende Selvbevidsthed hævder sin Gyldighed som det Sande og finder momentan Tilfredsstillelse i Selvfølelsen som enkelt Selvbevidsthed. I sit Forhold til en anden Selvbevidsthed, et Forhold, der er begrundet i Begrebet om Selvbevidstheden «som et Subject, der tillige er objectivt», søger Selvbevidstheden Vished om sin Gyldighed i det andet Subject,  $\circ$ : søger sig anerkjendt af det som fri og forsigværende. Denne Anerkjendelse vindes gennem en Kamp, i hvilken Selvets Existents sættes paa Spil, og som nærmest fører til Forholdet mellem Herredømme og Trældom. Herren er anerkjendt som Herre, som frit Selv, Slaven, der foretrækker Livet for Friheden, er selvløs, han har sit Selv i sin Herre, hans Forhold er Frygtens og Lydighedens. Men dette Ulighedsforhold er usandt og kan kun være et forbigaaende. Selvet, hvis Væsen er Frihed, maa anerkjendes af frie Selvbevidstheder, ikke blot af ufrie, selvløse; først derved kan det virkelig vide sig som frit. I Herrens Forhold til Trællen bliver kun hans egoistiske enkelte Villie anerkjendt af den ufrie Villie; Herrens Villie vinder ikke i dette Forhold et Forhold til sig selv som fri, netop fordi den ikke som almen-gyldig Villie afspeiles i en fri Selvbevidsthed. Mod dette Maal maa der stræbes hen. Herren maa overfor Trællen opgive sin Egoisme, og Trællen maa gennem selve Trældommen opdrages til Frihed. Gennem Lydigheden tæmmes den sandse-lige Attraa, der gjorde til Træl; gennem Tugten dannes

Trællens Selvbevidsthed: han vinder indre Frihed og gennem sit Arbeide Bevidsthed om sin Berettigelse ligeoverfor det naturlige Selvløse. Saaledes forberedes Trællen til, gennem en Kamp for Frihed eller gennem Herrens frivillige Anerkjendelse af hans Frihed, at forlade Trældomstilstanden. Forholdet mellem Herrer og Trælle er da afløst af et Forhold mellem Selvbevidstheder, der paa een Gang anerkjende hverandre og ere sig selv bevidste i deres Berettigelse som frie og væsenslige. Selvbevidstheden er nu bleven almeen Selvbevidsthed: Selvet anskuer nu sig selv ikke som et isoleret og særeget, fra de andre forskjelligt, men som det i og for sig værende almene Selv. Saaledes erkjender det sig selv i de andre Selvbevidstheder, idet det anerkjender deres Lighed med sig, og anerkjendes som lige af de andre. Det veed sig som almeent, idet det veed sit Gjenskin i de Andre, veed, at de vide det som sig selv. Selvet bliver saaledes Bærer af et større substantielt Heles Bevidsthed, har Almeenvillie og Almeenbevisthed. Her er altsaa en Enhed af Objectbevistheds- og Selvbevisthedsforholdet: Selvet veed sig i sit Object, og veed sig i dette, der har aflagt sin isolerede Enkelthed, efter sit almene Væsen; det veed sig som iogforsigværende, væsentligt Selv. Som saadant er Selvbevidstheden Fornuft.

Paa dette nye Stadium har den bevidste Aand Visheden om sin Realitet, idet den har Vished om, at al Virkelighed ikke er Andet end den selv, at dens Tanker ere det Objectives Væsensbestemmelser. Opgaven er nu, at Visheden om Fornuftens objective Gyldighed skal stadfæstes i alt det Concrete, i den hele naturlige og aandelige Virkelighedens Verden, og saaledes udfyldes til Sandhed. Dette skeer, i bestandig fremskridende Maal, gennem Fornuftens, Aandens, Religionens og den absolute Videns Stadier. Fornuften som theoretisk («iagttagende») gennemforsker den uorganiske og den organiske Natur, for i den at finde Lov og Fornuft; den betragter Selvbevidstheden for at finde dens logiske og psykologiske Love og dens Forhold til Selvets umiddelbare organiske Virkelighed.

Den vinder den Erkjendelse, at den selv ene er den Gjenstand, til hvilken den i Beskæftigelsen med Tingene positivt forholder sig, og idet den fornuftige Selvbevidsthed nu forholder sig til det Andet som til sit Eget, bliver den praktisk Fornuft, og har som saadan sin Selv - Virkeliggjørelse til Øiemed. Idet Individet som praktisk, for at naae denne Virkeliggjørelse, underordner sin individuelle Fornuft under den almene i det sædelige Sindelag, der er den almene Substantsses selvbevidste Virkelighed, bliver Fornuften til Aand. Aanden betegner Fornuften som virkeliggjort i en sædelig Verden (i Familien og Staten), i hvilken den sædelige Bevidsthed er som Samfundsbevidsthed. Gjennem den sædelige Bevidstheds Udvikling fra den umiddelbare, substantielle Sædeligheds Form, gjennem den reflecterede, «for sig selv fremmedblevne», mellem Dannelsens og Troens Verden delte Aands Former, og gjennem den «paa sig selv visse Aands», den Moralloven i sig selv findende Bevidstheds Stadier, naaes der, idet den «moralske» det abstracte Pligtbud ud fra sin «Overbevisning» udfyldende, Subjectivitet, for ikke at sætte Egoismens Lov i Stedet for den almeengyldige, det Onde i Stedet for det Gode, opgiver sin Egenhed overfor det Ubetingede og Almene, til Religionens Stadium, til Bevidstheden om den absolute Aand. Den religiøse Bevidsthed, der historisk har gennemlobet Naturreligionens (de østerlandske Religioners) og Kunstreligionens (den græske Religions) Stadier, naaer sit sidste Udviklingsstadium i Christendommen; thi i denne er den Aandens Skikkelse, der vides af Selvbevidstheden, denne selv, i den anskues den guddommelige Naturs Enhed med den menneskelige. Men selv paa Religionens høieste Trin er der, idet Religionens Bevidsthedsform er Forestillingen med dens Udvorteshed og Tilfældighed, der bevarer Spaltningen mellem et Hiinsides og et Dennesides, den usande Sondring mellem det Absolutes Momenter, endnu en Incongruents mellem det sande, absolute Indhold og dets ufuldkomne Form. Udviklingens Maal naaes først, idet Indhold og Form dække hinanden i den absolute Viden,



i hvilken Aanden begriber sin Væsensenhed med det Absolute, hvis Proces omfatter al Virkelighed, og med det Samme begriber sig som den, hvis Bestemmelser ikke ere blot subjective Tanker, men selve Tilværelsens Væsen. Paa dette Stadium er Viden og Væren, Vished og Sandhed i Enhed: al Incongruents er hævet. Aanden har i Alt sig selv til Gjenstand. — Idet Videnskaben er Resultatet af en Udvikling, i hvilken de tidligere Stadier ved deres Endelighed have ført ud over sig selv, saa ere disse Stadier opbevarede som Momenter i den, den er, som Aandens Viden om sig, Erindringen om dem som Stadier i selve Aandens Bevægelse, en Begriben af Aandens Historie, medens de ere som dens Grundlag, «et Rige af Aander, af hvilke dens Uendelighed sprudler frem».

Idet Phænomenologien har ført den erkjendende Aand til den absolute Videns Standpunkt, hvor Tanke og Væren begrebes i Enhed, hvor Aanden i Virkelighedens hele Verden erkjendte sit Rige, har den i den erkjendte absolute Enhed af Begreb og Realitet fundet Ideen, det Absolute, der er Philosophiens Gjenstand. Det Absolute, der er naaet som Resultat, ikke optaget gennem en Fordring; der er opfattet gennem Begrebet, ikke gennem den umiddelbare Anskuelse, bliver netop derved opfattet i sin Selvbevægelse, som Subject. Ideen bliver det absolut Concrete, og som saadant er den den Proces, at stille sig ligeoverfor sig selv, og i denne Modsætning at være for sig selv. Ved denne Ideens Bevægelse er Philosophiens Inddeling bestemt. Philosophien articulerer sig i Logiken, Videnskaben om Ideen i og for sig, i Naturphilosophien, Videnskaben om Ideen i dens «Anderssein», og i Aandsphilosophien, Videnskaben om Ideen, der fra denne Andetværen vender tilbage i sig selv. Hele Philosophien er altsaa Videnskab om Ideen, Begrebets og Virkelighedens absolute Enhed.

Logiken, Videnskaben om Ideen i Tankens abstracte Element, er Grundvidenskaben, der i sig indbefatter Metaphysiken (Ontologien) og fremstiller Systemet af de «objective

Tanker»: Kategorierne, der have Gyldighed for al fornuftig Realitet, den naturlige og den aandelige, hvis Skikkelser kun ere en særegen Udtryksform af hine logiske Former, der sammenfattes i concret Enhed i den absolute Idee. Logikens Opgave er: ved den dialektiske Methode, der afspeiler selve Sagens immanente Bevægelse, at fremstille den fremskridende Udvikling, i hvilken der fra det abstracteste Begreb, gennem Modsætningernes Udfoldelse og deres Sammenknytning til en høiere Enhed, naaes til de concretere, tilsidst til det absolut concrete, til det adæquate Udtryk for det Absolute, til den absolute Ideas Begreb, der sammenknytter hele Tankernes Kreds, alle Begreber, i deres ophævede Modsætning, i sin høieste, levende Enhed. Denne Dialektik skal til sit Medium have den «rene Tænken», fra hvilken ethvert Anskuelses-element skal være udelukket, fordi det, som reflecterende det Na'urliges Udvorteshed, bærer den usande Sondring i sig. I den rene Tankes Element skal al Udvorteshed være forsvunden, Tankens Strømning skal ikke hæmmes af noget fremmed Element, og den concrete Idee skal uhindret fuldbyrde sin Proces gennem sine Modsætningers Sætten og Ophæven. I Ideebevægelsens tidløse Proces er al Virkelighed indesluttet: Begrebsdialektiken er umiddelbart Tilværelsesdialektik, Tankernes System er Virkelighedens. De logiske Tanker ere ikke «kun» Tanker, men ethvert andet Indhold er et «Kun» imod dette Tankeindhold.

Hegels «dialektiske Methode», der i Væsenet er den samme paa alle Philosophiens Gebeter, men paa Logikens Gebet, ifølge Gjenstandens Natur, fremtræder med størst Gjennemsigthed, er en Identitetsdialektik, der overalt søger Modsætningernes concrete Enhed, de modsatte Begrebers dialektiske Forening, og som vil gjengive Gjenstandens nødvendige Selvbevægelse, hvilken Subjectet kun følger som Tilskuer. Til en saadan Dialektik vistes der indirecte hen ved de Problemer, den tidligere Philosophies Distinctionsdialektik ikke kunde løse. Hos Grækerne, hvor, ifølge deres

Tænkningens eiendommelige Grundpræg, Modsætningernes Enhed overalt, selv hos Aristoteles, definitivt maatte vige for den Sondring, ved hvilken Begreberne skulde holdes frie for Modsigelsen, blev Tilværelsens concrete Virkelighed, dens Bevægelse, Vorden og Liv uforklaret: det Værende, der udelukkede Negationen fra sig, blev dødt og abstract. I den nyere førkantske Phisophie forte Distinctionsdialektiken til en Forstandsmetaphysik, der bevægede sig i endelige Tanker, og ikke rummede det sande Uendelige. Hos Kant blev, trods alle dybsindige Antydninger, de aprioriske Tanker en Kreds af isolerede Tanker, der ikke deduceredes af deres Kilde: Selvbevidstheden. Men idet de bestemmes som Udtryk for Jegets Væsen, saa viser Væsenets Enhed med Nødvendighed hen paa Tankernes Enhed, saa fordrer den den Dialektik, der ikke blot sondrer, men forener, og lader Tanken udfolde sine Bestemmelser af sig selv. Dette vilde Fichte forsøge i sin Videnskabslære; men hans Deduction af Kategorierne blev kun en tilsyneladende Deduction ud fra Bevidsthedens Reflexionsstandpunkt, fra den altid ubegrebne Modsætning mellem Jeget og Ikke-Jeget, ikke en Udvikling ud fra Sagen selv i dens Identitet af det Subjective og Objective. Schelling endelig anskuede umiddelbart alle Modsætningers Enhed, og fordrede denne intellectuelle Anskuelse af den Philosopherende; men Anskuelsen fik ikke Tankens Form, og istedenfor en concret Enhed fik vi derfor Indifferentsens Tomhed, istedenfor en systematisk Tankeudfoldelse en udvortes Schematiseren. Det er altsaa Nødvendigheden af at begribe Virkelighedens Righed og Liv, at tænke det Uendelige i dets sande Uendelighed og i dets Udfoldelse og at hævde det active tænkende Væsens Enhed, hvorigjennem der vises hen paa Dialektiken i den hegelske Betydning, og ved sin dialektiske Methode, der angiver Videnskabens ideale Form, bringer Hegel den kritiske Idealisme til en Afslutning.

Denne dialektiske Methode, der i den ved Standpunkternes Forskjellighed betingede Omformning fornyer den fichteske

construerende Methode med dens Theser, Antitheser og Syntheser, omfatter 3 Momenter: Tankernes Bestemmen, deres Overgang og Opløsning, og deres Forening i en coneret Enhed. Begrebet (Ideen), der er alt Virkeligts Væsen, er nærmest som det umiddelbare, med sig identiske. Bestemmelsen af det som saadant og den dermed identiske Sondring af det fra andre Begreber er Forstandens Sag; den bliver staaende ved den faste Bestemthed og ved Forskjelligheden; det begrændsede Abstracte gjælder for den som for sig bestaaende og som værende. Forstandens Virksomhed bestaaer nemlig i at give sit Indhold den abstracte Almindeligheds Form; dens Princip er Identiteten, Relationen til sig selv. Dens Betydning er netop Opfattelsen af Gjenstanden i dens skarpe Bestemthed, Tankens klare Præcision, der modvirker det Vage og Ubestemte, og ved sin Skarphed og Fasthed er skikket til at blive Grundlaget for Tankernes fyldige Enhed. Det Dialektiske kommer nu frem idet Forstandens Bestemmelser, der i deres Abstraction ere endelige, netop som endelige efter Sagens Natur opløses sig ved sig selv, ligesom komme i Strømning og gaae over i deres Modsætning. Det Endelige modsiger sig i sig selv og ophæver sig ved denne Modsigelse: det har i sin Grændse paa een Gang sin Bestemthed og sin Negation (determinatio = negatio). «Alt Endeligt er dette: at ophæve sig selv». Dette staaer allerede klart for den almindelige Bevidsthed, der veed, at alt Endeligt, paa Naturens og Aandens Omraade, istedenfor at være et Fast og Sidste, tværtimod er foranderligt og for-gængeligt, og dette er netop intet Andet end det Endeliges Dialektik, hvorved det, fordi det i og for sig er det Andet af sig selv, sin egen Negation, ogsaa drives ud over det, hvad det umiddelbart er, og slaer om i sin Modsætning. Men naar Opløsningen fastholdes blot som Opløsning, er Dialektiken kun negativ og fører til Skepticismen. Dialektiken skal imidlertid ved sin Opløsen blive Middel for et Høiere. Gjennem den skal Forstandsbestemmelsernes Ensidighed og Begrændsethed vise sig sig som det, hvad den er: som sin egen Negation;

men kun som Endeligt ophæves det Endelige, og Dialektiken, der i det Virkelige er Principet for al Bevægelse, alt Liv og al Udvikling, bliver ligeledes den bevægende Magt i Videnskabens fremskridende Erkjenden; den bliver det Princip, hvorved der alene kan komme immanent Sammenhæng og Nødvendighed i Videnskabens Indhold, ligesom der overhovedet i den ligger den sande, ikke blot udvortes, Oploftelse over Endeligheden. — Philosophien indeholder det Skeptiske som et Moment i sig, nemlig som hint negativ Dialektiske. Men Philosophien bliver ikke staaende ved Dialektikens blot negative Resultat, saaledes som det er Tilfældet med Scepticismen, der har sin relative Berettigelse overfor Dogmatismen, men ikke kan være noget Definitivt. Scepticismen miskjender sit Resultat, idet den fastholder det som blot Negation,  $\bar{0}$ : som abstract Negation. Men idet Dialektiken har det Negative til Resultat, saa er det, netop som Resultat, tillige et Positivt; thi det indeslutter det, hvoraf det resulterer, som ophævet (opbevaret) i sig, og er, som bestemt Negation, ikke uden dette. Det viser sig, idet det sees fra dette Synspunkt, ikke heller som abstract, ensidig, endelig Modsætning, men som et Begreb, der er høiere og rigere end det foregaaende, fordi det som hints Negation eller Modsætning har det som sin Bestemthed, og saaledes i sit Væsen omfatter begge Modsætningerne. «Det Eneste, der er fornødent for at vinde den videnskabelige Fremadskriden, er Erkjendelsen af den simple logiske Sætning: at det Negative ligesaa meget er positivt». Begrebet om Negationen som bestemt Negation er Grundbestemmelsen med Hensyn til den logiske Methodes tredje Moment: det Speculative eller Positivt-Fornuftige. Ved dette opfattes nemlig Bestemmelsernes Enhed i deres Modsætning; det Affirmative erkjendes, der er indeholdt i deres Oplosning og Overgang. Det Fornuftige er saaledes, skjøndt det som tænkt har Abstractionens Charakter, ogsaa et Concret, en Totalitet, idet det er Enhed af forskjellige Bestemmelser, ikke forskjelslos, formel Enhed. «Det speculative Indhold kan ikke udtrykkes i en

ensidig Sætning. Sige vi f. Ex., at det Absolute er det Subjectives og det Objectives Enhed, saa er dette vel rigtigt, men forsaavidt ensidigt, som her kun Enheden er udtalt, og Accenten lægges paa den, medens i Virkeligheden det Subjective og det Objective ikke blot er identisk, men ogsaa forskjelligt». Enheden er Processens Resultat, og bevarer i sig Processens Bevægelse. De endelige Modsætningers saaledes bestemte affirmative Enhed er det sande Uendelige. Det Uendelige, der vilde endeliggjøres, naar det skulde tænkes udenfor det Endelige, eller som omfattende et som Endeligt fæstnet Endeligt, eller som værende, paa abstract Maade, uden alt Endeligt, kan kun hævdes i sin Uendelighed, naar det tænkes som evigt bestemmende sig til Endelighed, som værende uendeligt ved og i sin bestemmende Activitet, medens det Endelige bliver Led i dets Proces og paa hvert Punkt sees at bære Uendeligheden i sig som den bevægende Magt, der fører det ud over sig selv til Enhed med den supplerende Modsætning.

Den hegeliske dialektiske Methode, der i det tænkende Individets Bevidsthed skal reproducere det tænkte Indholds Selvbevægelse, lader overalt Modsigelsen komme tilsyne for overalt at hæve den, og Modsigelsen bliver netop Tankens og Livets Spændkraft. Modsigelsen er Endelighedens Liv, dens Forsoning, Modsætningernes Mediation, er Ideens. I Fornuftens Affirmation er Negationen negeret; den er Affirmation som Negationens Negation, som uendelig Negativitet. Negativiteteten er Incitamentet til den Proces, hvorigjennem Enheden fremgaaer som Forening af den absolute Negativitet og Umiddelbarheden. Den sande Enhed viser sig at være ikke et blot Umiddelbart, ikke heller et blot Medieret, men et med og ved sig selv Medieret, der netop derved er det sande Umiddelbare. —

Logiken deler sig hos Hegel, efter Umiddelbarhedens, Reflexionens og Mediationens, og Modsætningsenhedens Momenter, i Læren om Væren, Læren om Væsenet, og Læren om Begrebet og Ideen. Logikens første Deel: Læren om Væren,

Tanken i dens Umiddelbarhed, tager sit Udgangspunkt fra Begrebet om den rene Væren som det ubestemte, enfoldige Umiddelbare, der netop som saadant maa gjøre Begyndelsen, da den første Begyndelse ikke kan være medieret og concret bestemt. Det er Bestemmelsesløshedens Umiddelbarhed, vi have i denne Tanke, men i sin rene Abstraction er den det absolut Negative og saaledes lig Intet, sin Modsætning. Men Modsætningen er den aldeles abstracte og som saadan forsvindende Forskjel. Intet er, som dette Umiddelbare, med sig selv Lige, paa sin Side netop det Samme, hvad Væren var. Værens og Intets Sandhed er derfor Foreningen af begge, deres bestandige Overgang i hinanden: Vorden (som Tilbliven og Forgaaen), den første concrete Tanke, medens Væren og Intet ere tomme Abstractioner. Idet nu i Vorden Væren, som Eet med Intet, og Intet, som Eet med Væren, kun ere som forsvindende, saa maa Vorden, der kun var ved deres Forskjel, ved denne Modsigelse i sig synke sammen i den Enhed, i hvilken begge ere ophævede; dens Resultat er saaledes Tilværelsen, den rolige Enhed, i hvilken Væren har Negationen i sig som Bestemthed, som Qualitet. Tilværelse som reflecteret i sig i denne Bestemthed er det Tilværende: Noget. Det er i sin Realitet begrændset, det har som begrændset Negationen i sig som Andetværen (Anderssein). Noget bliver et Andet  $\alpha$ : forandrer sig, fordi denne Andetværen er dens eget Moment, og dette Andet er selv et Noget, der atter forandres, og saaledes i det Uendelige. Men i denne uendelige Proces, den «slette Uendelighed», fortsættes kun Modsigelsen, at det Endelige paa een Gang ophæves og atter sættes, at det i en Uendelighed bliver Noget og dets Andet; men Modsigelsen løses idet det sees, at Noget i sin Gaaen over i Andet kun gaaer sammen med sig selv, idet Modsætningerne have samme Bestemmelse. Denne Relation til sig selv gennem sit Andet er den sande, indre Uendelighed, Restitutionen af Væren gennem Negationens Negation: Forsigværen. I denne Bestemmelse ligger det Endeliges Idea-

litet, Endelighedens Ophævedhed i den sande Uendelighed som dens Væsen. — Det Forsigværende er Eet, monadisk: det udelukker alle andre Eeter fra sig og udelukkes af dem, men idet det, som det udelukker, atter er Eeter, er Repulsionen til-lige Attraction; Væren er ligesaavel som den er Flerhed Ophævelse af Flerheden ved Eeternes S sammenslutten med hverandre; den er paa een Gang discret og continuerlig. Denne Væren er Quantitetens, den «ophævede Qualitets». — Fra disse første Kategoriegrupper, hvis Deduction kan give en Forestilling om Hegels Anvendelse af Methoden, skrider nu den dialektiske Ud-  
 udvikling videre fremad. Vi kunne her kun refererende angive Hovedstadierne. Quantitetens Hovedkategorier er den rene Quantitet, den bestemte Quantitet (Quantummet) og det quan-  
 titative Forhold. Gjennem det sidste, der atter giver det Quantitative en Qualitetsbestemthed, dannes Overgangen til Maalets Kategorier som Udtryk for Enheden af det Quali-  
 tative og det Quantitative, for hints Afhængighed af dette, og idet denne Enhed, der under det Quantitatives Forandring be-  
 standig restitueres derved, at Qualitetens Ophævelse fører til en ny, ved den forandrede Quantitet betinget Qualitet, paa denne Maade bliver en medieret Enhed, der i sig sammen-  
 fatter Værens Hovedformer, er Værens Umiddelbarhed ophævet, og Overgangen gjort fra Værens til Væsenets Sphære. Logikens anden Hoveddeel er da Læren om Væsenet, Tanken i dens Reflexionsbestemthed. Som Overgangssphære mellem Værens og Begrebets Sphærer viser Væsenets den ufuldkomne Sammen-  
 knytning af Umiddelbarhed og Mediation; den er Reflexionens Sphære, i hvilken Modsigelsen er sat, idet Væsenet, som den Væren, der er medieret med sig selv gennem Negationen af sig selv, og i Forhold til hvilken den umiddelbare Væren kun er Skin, kun er Relation til sig idet den er Relation til et Andet. Vi have i denne Sphære at gjøre med saadanne Reflexionsbestemmelser, af hvilke hver viser hen paa den anden, og ikke kan tænkes uden den (f. Ex. Væsen og Skin, Positivt og Negativt, Grund og Følge, Aarsag og Virkning o. s. v.).



Væsenets Kategorier falde ind under 3 Hovedgrupper: det Existentens begrundende Væsen, (de rene Reflexionsbestemmelser: Identiteten, Forskjellen og Grunden; Existentens og Tingen); Phænomenets  $\sigma$ : «det med Væsenet fyldte Skins» (Phænomenets Verden; Indhold og Form; Forholdet mellem Heelheden og dens Dele, mellem Kraft og Yttring, og mellem det Indre og det Ydre) og Virkelighedens, Enhedens af Væsen og Phænomen (Mulighed, Virkelighed og Nødvendighed, Substantialitetsforholdet, Causalitetsforholdet og Vexelvirkningen). Vexelvirkningen er Nødvendighedens høieste Form; gennem den som den uendelige negative Relation til sig kommer det tilsyne, at alt det Enkelte er Phænomen af det Substantielle, der bestemmer sig til Enkelthed og i sin Sondring er det med sig identiske Væsen, i sig gjennemsigtig Totalitet. Herved dannes Overgangen til Begrebet, der i sin Frihed er Nødvendighedens og Substantiens Sandhed. Logikens tredje Deel, Læren om Begrebet: Tanken i dens udviklede Væsen for sig (Beisichsein), den i og for sig og for sig værende (anundfürsichseiende) substantielle Magt, den frie Virkelighed, hvis Momenter, som den sammenslutter i sig, ere identiske med Heelheden, deler sig i Læren om det subjective eller formelle Begreb, Læren om Objectiviteten og Læren om Ideen. Det første Afsnit udvikler Begrebets Momenter: Almindelighedens, Særegenhedens og Enkeltheds, dets Selvadskillelse i Dommen, dets medierede Enhed i Slutningen. Begreb, Dom og Slutning blive her ikke seete som vor Tænkings Former, men som Former, der have Gyldighed for al Virkelighed, som Udtryk for det Virkelige Enhed med sig, dets Udfoldelse i sine Momenter og dets Sammensluttet af disse til en Totalitet. Slutningen skal være alt Fornuftigts Form, det Kredsløb, i hvilket Virkelighedens Begrebmomenter medieres. Den gennem Slutningens Mediation satte Umiddelbarhed er Objectiviteten, Begrebets Realitet, hvis Udvikling gennem Mechanismens, Chemismens og Teleologiens i almeen-metaphysisk Betydning opfattede Kategorier det andet Afsnit giver. Teleo-

logiens Kategorie danner, idet Begrebet i Realisationen af det immanente Oiemed sætter sig som Objectets i og for sig værende Væsen, der i Objectet bestemmer sig selv og forholder til sig selv, Overgangen til det tredie Afsnit: Læren om Ideen som Begrebets og Objectivitetens forsigværende Enhed. Gjennem Livets, Erkjendelsens og Villiens (det Sandes og det Godes) Ideer bestemmer Ideen sig som den absolute, al Sandhed omfattende, sig selv tænkende Idee, den sig vidende Sandhed, som Begrebets rene gennemsigtige Form, der anskuer sit Indhold, det Logiskes System, som sig selv. Den absolute Idee omslutter saaledes det Logiskes til Enhed sammenfattede systematiske Totalitet; og Enheden er ikke en hvilende Enhed, men som absolut Negativitet er Ideen Proces og overgribende Subjectivitet. Hvad der under den dialektiske Udvikling viste sig som Ideens Forudsætninger, sees nu som Momenter, satte ved Ideens, det absolut Førstes, Selvbestemmen, og disse Momenter vides i Ideens Forsigværen i deres Betydning og Gyldighed i dens Totalitet. Udviklingens dialektiske Methode omsætter sig her paa Ideens Standpunkt i den speculative Methode: Formen for Ideens Selvbestemmen og for dens Sammenslutning med sig gennem de Bestemmelser, den sætter.

Idet Ideen er absolut Enhed af det rene Begreb og dets Realitet, er den i Værens Umiddelbarhed og som Totalitet i denne Form Natur. Men idet Ideen er det absolut Frie, er dens Bestemmen til Natur fri, en fri Sætten af den umiddelbare Idee, Ideen i Andethedens Moment, og i sin Bestemmen er Ideen hos sig, saa at Naturen kun bliver Mediationen for Ideens frie evige Sammenslutning med sig som Aand.

Som umiddelbar Væren er Naturen Ideen i Andethedens Form, som udtraadt af sig selv, og Udvorteshed, Udenforhindenværen blive dens karakteristiske Bestemmelser. Den er den uløste Modsigelse: at være Idee, men ikke som Idee; Begrebet er kun i den som et Indre, dets Bestemmelser (Momenter) have Skinnet af en ligegyldig Bestaaen ved Siden af nverandre, og Naturen viser derfor i sin Tilværelse kun til-

fældig Bestemthed og ydre Nødvendighed, og den er afmægtig til i sin fornuftløse Mangfoldighed at fastholde Begrebet. Men idet paa den anden Side Naturen dog er Ideens Tilværelsesform, er den, efter sit Væsen, et levende Hele, hvis Begreb udfolder sig gennem en Række af Trin og gennem denne Udfoldelse og Forvandling, idet Udvortesheden successivt forsvinder for Isigværen og Subjectivitet, naaer til det Punkt, hvor, gennem det naturlige Livs Ophævelse, Aanden fremgaaer som Naturens Sandhed og Øiemed og som Ideens sande Virkelighed. Men denne Udfoldelse er en Udfoldelse i Begrebets, ikke i Tidens Betydning; thi Naturen har ingen Historie, og dens Trin fremgaaer ikke gennem en naturlig Frembringelse af hinanden, men af den indre Idee, der udgjør Naturens Grund. Naturphilosophien begriber Naturen som Fornuft, idet den erkjender Naturbegrebets Udvikling, og befrier saaledes Naturen fra dens usande Existents. Efter Udviklingens Hovedstadier deler Naturphilosophien sig i Mechanik, Physik og Organik. Mechaniken er Læren om Naturen i dens abstracte Væren udenfor hinanden, i dens uendelige Splittethed, der har Formens Enhed udenfor sig som ideel, kun «ansich» værende, som kun søgt, — om Materien og dens ideelle System. I den herske Quantitetens Bestemmelser. Den udvikler Begreberne: Rum, Tid, Sted, Bevægelse, Materie, Stød, Fald, Tyngde, almindelig Gravitation, og dennes Realisation i et System af Himmelleger. Physiken betragter Naturen i dens Særegenhed, som en Mangfoldighed af qualitativt bestemte Stoffer, hvis Formbestemthed og Forskjel er dem immanent. Under den henhører Læren om de frie fysiske Legemer (Lyset), Elementerne, den elementariske Proces, den specifikke Tyngde, Cohæsionen, Klang, Varmen, Formen, (Magnetismen og Krystallisationen), Legemernes særegne Egenskaber (Lys og Farver, Lugt og Smag, Electriciteten) og den chemiske Proces. Denne viser, gennem de chemiske Stoffers Relativitet, hen til den Enhed, der sammenfatter dem som Momenter i sin Totalitet: til det Organiskes Enhed. Orga-

niken er Læren om Naturen i dens Subjectivitet (den organiske Natur), i hvilken de reale Formforskjelle ere sammen-sluttede til ideel, forsigværende Enhed. Organismen opfattes, ligesom hos Kant, som Selvøiemed, som den sig selv gennem Optagelsen og Udsondringen af de uorganiske Stoffer, og gennem sine Organers gjensidige Betingen, frembringende Totalitet. Organiken udvikler Begreberne: den geologiske Organisme, Planteverdenen og Dyreverdenen. I Planteverdenen er Kjønprocessen det Høieste, idet gennem den det Enkelte bliver Artens Repræsentant, og, idet det negeres i sin umiddelbare Forsigbestaaen, tjener Artens Vedligeholdelse. I Dyret naaes der til, at det enkelte Organiske, i sin umiddelbare udvortes Virkelighed, tillige er et i sig reflecteret Udvortesheden negerende Selv: at den organiske Individualitet bliver til fornemmende Subjectivitet, til Sjæl; men den dyriske Subjectivitet er endnu ikke for sig værende i Almindelighedens Form, men kun i den enkelte, tilfældige Bestemthed: den er endnu ikke selvbevidst og tænkende Subjectivitet; den har kun Følelsen (Fornemmelsen) af sit Selv og af Slægten, der i Naturindividernes Død viser sig som den almene Magt, der ophæver dem. Friggjørelsen fra Bundetheden til det Enkelte naaes først indenfor Aandens Sphære, i den menneskelige Bevidsthed, der veed det Almene, som har Tilværelse i den.

Aandens Fremgaaen af Naturen som dennes Sandhed bestemmer den som Naturens absolute Prius, idet Natur og Materie ophæve sig som det Usande. Aanden er efter sit almene Begreb den forsigværende, ligesom til sig tilbagevendte, Idee; den er Identitet med sig som absolut Negativitet. Dens Væsen er derfor Frihed, dens Bestemthed Selvaabenbaren, dens Mulighed er umiddelbart absolut Virkelighed. Idet Aanden i Realisationen af sit Begreb fra Umiddelbarhedens, Naturlighedens, Form hæver sig til den absolute Enhed af Begreb og Virkelighed, bestemmer den sig fra subjectiv Aand  $\alpha$ : Aanden, der fra sin Naturform udfolder sig til Viden af sig selv som fri; til objectiv Aand  $\beta$ : Aanden, der som fri frembringer en

Verden som Frihedens Realisation, og, i sin høieste Form, til absolut Aand  $\alpha$ : Aanden i den i og for sig værende og evig sig frembringende Enhed af dens Begreb og dens Objectivitet. Den subjective og den objective Aand er den endelige Aand, og deres Endelighed er den Skranke, som den absolute Aand sætter for ved dens Ophævelse at være absolut aabenbaret i sin Frihed. Gjennem denne Realisation af Aandens Begreb forsvinder det Naturlige som et Selvstændigt; det bliver et kun for den endelige Aand værende Middel til at hæve sig op til sit Begreb. Fra det forsvindende Forhold til Naturen hæver Aanden som subjectiv sig til Forholdet til sig selv, og idet den gennem Friheden realiserer sit Begreb saa at den substantielle Frihed faaer Existents som subjectiv Villie og som objectiv Virkelighed og Nødvendighed, naaer den gennem den verdenshistoriske Proces, i hvilken de individuelle Folkeaaender ere Momenter, ved Afkastelsen af disses Begrændsethed, til Verdensaandens Virkeliggjørelse som Viden om den absolute Aand som den evig virkelige Sandhed.

Nærmere foregaaer Aandsbegrebets Udvikling gennem følgende Stadier. Aandsphilosophiens første Hoveddeel: Læren om den subjective Aand, betragter i Anthropologien, Phænomenologien og Psychologien denne Aands Hovedformer som Sjæl, Bevidsthed og Aand. Anthropologiens Gjenstand er den umiddelbare Aand, Aanden som Naturaand, Sjælen, det organiske Legemes ideelle Eenhed. Aandens Realitet er paa dette Trin umiddelbar værende, ved Naturen given. Gjennem Overvindelsen af denne Naturbestemthed og gennem den ideelle Løsrivelse fra den hæver Sjælen sig til ideel Identitet med sig, til en Forsigværen, i hvilken den adskiller sig fra det Ydre,  $\alpha$ : til Bevidsthed, Aandens Reflexionsform. Phænomenologien, der her kommer igjen som Led af Systemet og som saadant kun paaviser den individuelle Bevidstheds Formudvikling, betragter Bevidsthedens Bestemmen til Selvbevidsthed og til Fornuft, og forer, idet Fornuften er Aandens substantielle Natur, over til Psychologien, der betragter Aanden

som saadan, Aanden, der har Visheden om, i Gjenstanden kun at forholde sig til sig selv, til sine egne Bestemmelser, og stadfæster og udfylder denne Vished ved gennem en Udvikling at gøre sig til det, den efter sit Væsen er. Gennem Intelligentsens (den theoretiske Aands) Udviklingstrin: Anskuelse, Forestilling og Tænken, og gennem Villiens (den praktiske Aands), den til Handlen sig bestemmende Tænkens Stadier: den praktiske Følelse, Driften og den et Almeent søgende Villie, bestemmer Aanden sig som den frie Aand, o: Aanden, der veed sig som fri og i sin Selvbestemmelse vil sit Væsen, Friheden. Virkeliggjørelsen af den fornuftbestemte Friheds Indhold bestemmer Aanden som objectiv Aand.

I Læren om den objective Aand er det Legale og det Moralske, der hos Kant og Fichte dannede en abstract Modsætning, opfattet som Momenter i Sædelighedens høiere Enhed, og Retsphilosophien, Videnskaben om Retten som Frihedens Realisation, om dens Tilværelsesformer, deler sig i Læren om den formelle Ret, o: den abstracte Personligheds Ret, i Læren om Moraliteten, den subjective Villies Ret, og i Læren om Sædeligheden, den substantielle Frihed, eksisterende som subjectiv Villie og som objectiv Virkelighed og Nødvendighed. Under den formelle Ret udvikles Begreberne: Person, Eiendom (som den ydre Sphære for Personens Forhold), retslig Overenskomst (Vertrag), Retskrænkelse og Rettens Restitution i Straffen, der opfattes fra Gjengjældelsens Synspunkt som Anvendelsen af den af Forbryderen ved hans Handling opstillede Lov paa ham selv. Moraliteten opfatter Hegel ensidig som det Standpunkt, hvor Villien i sig bærer den uløste Modsætning mellem en Villen af Pligtbuddet og en Bestemthed ved den sandselige Drift, der gjør hints Realisation til en uendelig Opgave, en bestandig Skullen, og hvor det abstracte Pligtbud i det concrete Tilfælde skal faae Bestemthed ved Samvittigheden, ved det tilfældigt Subjective, der ligesaavel kan føre i Retning af det Onde som af det Gode. Den moralske Bevidstheds Modsigelse paavises gennem Udviklingen

af Begreberne: Forsættet og Handlingen, Hensigten og Individets Vel, Samvittigheden, det Gode og det Onde. Gjennem Fordringen til, at det abstracte Gode skal faae concret Bestemthed og den abstracte Subjectivitet udfyldes med dette bestemte Indhold dannes Overgangen til Sædelighedens Sphære, der udtrykker denne concrete Enhed af det Gode og den subjective Villie: «Sædeligheden er Frihedens Begreb som bleven til en objectiv Verden og til Selvbevidsthedens Natur». Paa dens Standpunkt sees Individet i Samklang med de sædelige Magter, der gjøre sig gjældende i Love og Institutioner, og som Individets sædelige Substants styre dets Liv. Læren om Sædeligheden articulerer sig i Læren om Familien, om det borgerlige Samfund (i hvilket de Enkelte forfølge deres særegne Øiemed, men dets Virkeliggjørelse: Sikkringen af deres Substants, deres Vel og deres Ret, er betinget ved det Almene, ved Samfundsforholdet), og om Staten. Med særlig Forkjærlighed behandler Hegel det sidste Parti, der omfatter Læren om den indre Statsret (Statsforfatningen), om den ydre Statsret (Staternes indbyrdes Forhold som Individier) og om Verdenshistorien. Statens Betydning og Opgave opfatter Hegel i antik Aand. Staten er for ham «den sædelige Idees Virkelighed», «den selvbevidste sædelige Substants», «den til en organisk Virkelighed udfoldede sædelige Aand», den er «absolut Selvøiemed». Det er Individernes høieste Pligt at være Medlemmer af Staten, og denne har den høieste Ret ligeoverfor de Enkelte, og stiller de strængeste Fordringer til en Opgaaen af deres Øiemed og Interesser i den, til det patriotiske Sindelag (den til Vane blevne Villen af Statsoiemedet), der henter sit Indhold fra det i Staten realiserede Substantielle, og atter bliver en levende Bærer af Statsinstitutionerne. Mod en individualistisk Opfattelse af Staten gjør Hegel med kraftig Ensidighed det Substantielles Ret og Betydning overfor den subjective Virkaarlighed gjældende. — Idet Staten endnu er bunden til naturlige Betingelser, og idet den enkelte Stat og den enkelte Folkeaaend i dens Særegenhed har en Begrænds-

om Gud bliver til dets Viden af sig i Gud, adskilles for Forestillingen i udenfor hinanden faldende Processer, der hver for sig fremstille det absolute Indhold. Den guddommelige Treenigheds evige Proces adskilles fra den Proces, hvis Momenter ere Skabelsen af Naturen og den endelige Aand, det Skabtes Brud med det Guddommelige, og Forsoningen ved det historiske Gudmenneske, der tilegnes gennem Troen og Negationen af Endeligheden i den sande Cultus. Idet Christi Død som hans sandselige Existentes Ophør gjør en aandelig Opfattelse af ham mulig, og det i ham Anskuede faaer en aandelig Existent i Menighedens Bevidsthed, forvandles for Subjectet, der opgiver sin Endelighed, den ydre Forsoning til en indre, og Tanken erkjender i det, som Forestillingen adskilte, den absolute Aands uadskillelige evige ene Selvaabenbaring. I denne Erkjenden er Religionens Bevidsthedsform, hvis Betydning og Udvikling Religionsphilosophien bestemmer, afløst af Philosophiens.

Idet i Philosophien det Absolute er Gjenstand for den begribende Tanke, befries det fra Kunstens og Religionens endelige Former, og hæves til den absolute med Indholdet adæquate Form. Gjennem Ophævelsen af hine, phænomenologisk nødvendige, endelige Former naaer i Philosophien den tænkende Menneskeaand til, ved den speculative Tanke at begribe den evige i og for sig værende Idee i den, Naturen og den endelige Aand omfattende Proces, i hvilken den evig frembringer og nyder sig som absolut Aand. I denne Begriben forsvinder Skinnet af Naturen og den endelige Aand som selvstændig bestaaende, og som betingende den absolute Aand; al Virkelighed sees som Ideens egen Selvrealisation, Aandens Viden af den som dens Viden af sig selv i Mennesket, hvis Viden om det Absolute bliver til dets Viden af sig i det Absolute. Ideens evige Selvadskillelse er evig Forening: Tidsprocessen er, seet fra Ideens Synspunkt, evigt ophævet i den evige Proces. — Medens Philosophiens System giver Momenterne til Philosophiens Begreb, der paa een Gang afslutter



og omfatter Systemet, fremstiller Philosophiens Historie dette Begrebs Vorden gennem den historisk givne Række af Systemer, hvilke Hegel vil opfatte som med logisk Nødvendighed udviklende sig af hinanden, og hvis Principer, der i deres Rækkefølge skulle svare til hans Systems Hovedbegrebers Rækkefølge, han seer som Momenter, der alle sammenfattes til Enhed i den «absolute Philosophie».

---

Det hegelske Systems Betydning og Kilden til den udstrakte Indvirkning, det har udøvet, er væsentlig at søge i dets Methode, ved hvilken Hegel med en uhyre Tankens Energie lod en Begrebsbygning voxe op, mere omfattende, mere udført, mere fast sammensluttet og hvilende paa et bredere metaphysisk Grundlag end nogen tidligere, — og i den rige Udførelse af den objective og den absolute Aands Videnskaber, paa hvis Omraade Hegel overalt med et omfattende og overskuende Blik, og med en sympathetisk Forstaaen af det Store og det Skjønne, griber det Væsentlige, og fordyber Erkjendelsen ved at lade den trænge ned til det dybest Bevægende, det den hele Udvikling Beherskende. I dette System har den nyere Philosophies idealistiske Udviklingsrække fundet sin Afslutning. Den Tilværelsens Enhed, til hvilken Idealismen søgte at føre Modsætningerne tilbage, er her naaet. Al Tilværelse er her seet som begrundet i den Ideens Proces, ved hvilken den evig frembringer sig som Aand: Tanke og Væren, Fornuft og Virkelighed ere sammensluttede til en Enhed, der gjør Fordring paa at have fjernet al Dualisme. Men dog viser det sig, hvad der allerede tidligere blev antydet (1. Deel, S. 9), at den Enhed, til hvilken Idealismen naaer, endnu kun er ensidig, tilveiebragt paa Værens, det Reales Bekostning. Hos Hegel skal Tanken som «reen Tanke» omfatte al Tilværelse, i sig være Enhed af Tanke og Væren. Men Enheden, i hvilken Forsoningen af Væren og Tanke allerede er

tilveiebragt paa det Logiskes Gebet, inden Væren træder frem som Naturens Væren, i Realitetens Bestemmelser, er netop kun Enheden af Tanken og Værens abstracte Tanke, den abstracteste Tankebestemmelse, en Tankens Enhed med sig selv, i hvilken Væren som virkelig real Væren ikke faaer Plåds\*), og Hegels System er derfor med Rette blevet betegnet som Panlogisme. Skjøndt Systemets Anlæg, idet Ideen gennem Naturen bestemmer sig til Aand, til det Begreb, der først er det absolute Udtryk for det Absolute, det, hvortil al Religion og Philosophie, ja al verdenshistorisk Udvikling har stræbt hen (Hegels Encycl. § 384), — maatte fordre en selvstændig positiv Betydning for Naturen forat en fyldigere Bestemthed for Aanden kunde udfolde sig deraf, saa bliver Naturen som Natur dog kun en usand, kun for Mennesket, den endelige Aand, værende Existentsform, der kun faaer Sandhed som Aand, som ophævet Natur; dens Væren er kun at forsvinde; den sættes som et Intet; i dens Rigdom og concrete Mangfoldighed sees kun Tegnet paa dens Afmagt til at fastholde Begrebet, og dens Liv betegnes, ifølge denne Afmagt, som angstfuldt og sygeligt.

Men denne Opfattelse af Naturen, og Reductionen af Enheden af Tanke og Væren til Tankens Enhed med sig selv i sin Abstraction, indeslutter afgjørende Consequentser for Systemet. Den bevirker for det Første, at den absolute Ideas og den absolute Aands Begreber hos Hegel maae flyde sammen, idet Ideen allerede som Naturens Prius bliver den absolute Enhed af Begreb og Realitet (Objectivitet), og at den absolute Aand altsaa maa blive den naturløse Aand, hvis Begreb ikke overvinder Dualismen, fordi den naturlige Væren i sin Realitetsbestemthed bliver det med det logisk - metaphysiske

---

\*) Kun ved et Spil med Begrebet: det Umiddelbare bringes et Billede af den reale Væren ind i Tankebevægelsen. Saaledes bliver Naturen listet ind i et Moment af den logiske Ideas Proces: i Processens Sammensluten af Modsætningerne i umiddelbar Enhed.

Begreb Incommensurable, der omfatter et «existerende Ufor-  
nuftigt», altsaa et Saadant, der ikke begribes ud fra Ideens  
Enevirkelighed. Den forhindrer dernæst Gjennemforelsen af  
den Methode, ved hvilken Systemet skulde opbygges med lo-  
gisk Nødvendighed, og hvis Momenter og Grundform Hegel  
har angivet. Og den fører endelig, trods al den Betydning,  
Menneskeandens Tidsudvikling synes at faae hos Hegel, til  
en Forflygtigelse af Menneskeandens Virkelighedsliv, af dens  
etniske Liv og dens historiske Udvikling.

Idet hos Hegel den logiske rene Tanke i sin Abstraction,  
der ikke rummer det Reale i dets Virkelighed — et Forhold,  
Hegel selv indirecte anerkjender ved at lade Naturen være af-  
mægtig til at fastholde Begrebet — udsondrer ethvert An-  
skuelseselement fra sig, fordi kun den for alle Sandseligheds-  
elementer befriede Tanke skal kunne have den uendelige Be-  
vægelse, der er Betingelsen for Begrebernes dialektiske  
Sammenslutning til Enhed, indvirker denne i Dualismen grun-  
dende Bestemmelse af Tanken paa den Dialektik, gennem  
hvilken de logiske Begrebers indbyrdes Forhold skal bestemmes,  
og paa Charakteren og Sammenhængen af de Begreber, der  
ere Realvidenskabernes Indhold. Det viser sig, at under  
Hegels Identitetsdialektik, i hvilken det ideelle Princip Sub-  
jectivitetsbestemthed afspeiler sig, den kritiske Sondring endnu  
skjuler sig, og at Forstandsdistinctionen er uovervunden. Idet  
Tanken som reen Tanke bortskyder Anskuelsen for at afslutte  
sig i sig selv, saa er derved Dialektiken berøvet det Incita-  
ment fra den reale, concrete Virkelighed, der er Betin-  
gelsen for, at den ved sin Natur i Relation til Tilværelsens  
Totalitet staaende menneskelige Tanke, som kun forholder sig  
til sig selv gennem sit Andet, gennem en sand Tankeudfol-  
delse kan virkeliggjøre den indre Enhed mellem sine Former,  
der i deres indbyrdes Forhold maae reflectere Forholdene i  
Tankens Andet. Idet den rene Tankes Bevægelse skal komme  
igang, skeer det kun derved, at paa skjult og inconsequent Maade  
Anskuelseselementet, der afspeiler Forholdet til Tankens Andet,

tages til Hjælp. Men den Enhed af Begreberne, der tilveiebringes ved en Dialektik, holdt i Bevægelse ved et Element, der principielt er udelukket, og som kun optages paa udvortes Maade, kan kun blive illusorisk. Og idet saa Dialektiken fra de rene logiske Begreber skrider fremad til den concrete Tilværelses Begreber, bliver det uundgaaeligt, at disse Begreber, medens den abstracte Tanke udfører den Forflygtigelsesproces med dem, der vilde gjøre dem til blotte Reflexer af de logiske Kategorier, dog fra Anskuelsen og Erfaringen hente et Realitetselement, i hvilket det med den logiske Tanke incongruente og i Tanken uopløste Reales Sondring afspeiler sig, og ved denne Bestemthed ved det fremmede Reale vise Begreberne sig som kun bragte til en illusorisk Enhed: Sondringen gjør sig atter gjældende.

Hvad Opfattelsen af Menneskeandens Virkelighedsliv angaaer, saa er den bestemt ved den Opfattelse af den absolute Idee, der lader den som den «rene Tankes» høieste Udtryk være Enhed af Tanke og Væren. Af denne Opfattelse af Ideen følger nemlig som ligefrem Consequents, at den evige Ideens Proces, i hvilken Naturen og den endelige Aands Tilværelse, hvis Selvstændighed kun er et Skin, evigt ere optagne som ophævede Momenter, maa sættes som indesluttende al Virkelighed og al Sandhed. Der kan consequent ikke sættes nogen anden sand Tilværelse end den, der er i den metaphysiske Evigheds Element; Alt hvad der har en Bestaaen i Tidens og Rummets Former, maa sees som et kun Usandt, der med evig Nødvendighed ophæves i det Absolute. Menneskelivets Naturformer og Naturindhold kunne altsaa kun blive et Ugyldigt og Usandt, og Menneskeandens eneste sande Væren maa blive Tankens, fra Individualitetens Begrænsning befriede contemplative Liv i Evighedens Element: den Tankens Form, i hvilken det Absolute vides som det i sin evige Proces ene Værende, og det tænkende Subject veed sig som Moment i det Absolute, i hvis Viden om sig Menneskets Viden om det Absolute og om sig som Moment i det Absolute er optagen.

Ligeoverfor Anskuelsen af Ideens evige metaphysiske Proces, der ikke er en Stræben hen imod et Maal, men et evigt Værendes Selvbekræftelse, taber Menneskeandens historiske Udvikling, hvis Væsenthlighed Hegel undertiden betoner saa stærkt, at man har kunnet tilskrive ham den Lære, at den absolute Aand kun ved Menneskeandens Udvikling kommer til en Viden om sig selv, sin selvstændige Betydning og svinder ind til at være Veien til hiin Vidensforms Virkeliggjørelse i Menneskeanden, ved hvilken Menneskeanden veed sig som omsluttet af Ideen. Og ligeoverfor Anskuelsen af Ideeprocessens Nødvendighed, i hvilken enhver Modsætning evig er hævet, tabe det ethisk-religiøse Livs Virkelighedsproblemer deres Skarphed og deres Vægt. Der kan intet sandt Eftertryk falde paa Villiens frie Selvbestemmelse, paa dens frie Forhold i Tiden til de sædelige Opgaver, paa dens concrete Virkeliggjørelse af Menneskevæsenet som naturligt-aandeligt i en Sædelighedens Verden. Overfor den evige og evig færdige Processes Nødvendighed bliver Endelighedens Bevægelse, selv hvor den afslutter sig i det Onde, kun en Spøg, der evig er glemt i det Absolute Proces, i hvilken al Alvoren falder. Gjennem Tanken om det Absolute kan Individet tage sig ud af Endelighedens Modsigelser, der ingen Betydning kunne faae for dets Evighedsliv, og i den individualitetsløse, contemplative Enhed med det Absolute har det Absolutionen for al Ufuldkommenhed og al Skyld og Forsoningen med sit Væsen. Tanke er Handling; det at begribe det Absolute, den absolute Handling. Livet forflygtiges idet Mennesket i dets naturbestemte Tilværelse skal leve i den rene Aandeligheds Abstraction, i Tiden tage Tiden tilbage i Evigheden; det ethiske og religiøse Virkelighedsforhold sublimeres til et tidløst Tankeforhold, i hvilket det tænkende Subject dog ikke kan finde Hvile, fordi det i sin Higen efter Evigheden maa kastes tilbage til den Virkelighed, der ikke som forsonet er optagen i hiin. —

Som den nyere Idealismes Afslutning danner Hegels System Parallelen til Realismens dogmatiske Afslutning: dets naturløse Aand er Modstykket til Materialismens aandløse Natur, og det udfolder heelt de Tanker, vi hos den kritiske Idealismes Grundlægger have fundet i Spiren. Det Jegbegreb, som vi allerede hos Kant saae voxe ud over sig selv, er hos Hegel udfoldet til Begrebet om den absolute Aand, der i sin evige Proces omfatter Naturen og de endelige Bevidstheder. Og Kants Opfattelse af den Aandens Spontaneitet, som Idealismen, idet den bliver sig Erkjendelsens Væsen klart bevidst, idet den vinder Bevidstheden om sin Viden, definitivt maa hævde, og af det Aprioriskes Forhold til den active Selvbevidstheds Enhed, faaer hos Hegel en tilsvarende Udvikling. Det Resultat af Aandens Spontaneitet, der af Kant bestemtes som Summen af det kun subjective Aprioriskes adskilte Former, hvis Fremgaaen af Selvets Enhed han udsagde, men ikke paaviste, bliver for Hegel til det af Ideens Begreb omsluttede System af Tanker i Enhed med Virkeligheden, som den selvbevidste Menneskeaaand udfolder gennem den dialektiske Methode; og idet Synspunktet forlægges fra Selvbevidstheden til det Absolute, i hvilket Selvbevidstheden begriber sig som Moment, og Tankesystemet sees i dets Forhold til dette Absolute, bliver dets Udfoldelse Eet med al Virkeligheds evige Udfoldelse af den som absolut Subjectivitet bestemte absolute Aand, og Aanden bliver, som Tankesystemets levende Kilde, al Virkeligheds Ophav.

Men naar saaledes i den hegelske Philosophie den nyere Idealisme har naaet sit Maal og udfoldet sit Anlæg, saa har det allerede viist sig, at det afsluttende Begreb, ved hvilket dette System, der forkyndte, at det Fornuftige var det Virkelige, det Virkelige det Fornuftige, og som i al naturlig og aandelig Tilværelse vilde see Udfoldelsen af den begrundende Idee, søgte at udtrykke Tilværelsesmodsatningernes Enhed, Enheden af Tanke og Væren, Aand og Natur, kun udtrykte en ensidig opfattet Enhed: en saadan, i hvilken Realitetsmomentet, Naturmomentet, var forflygtiget og overfor hvilken

det derfor maatte gjøre sig gjældende i sin Virkelighedsform. Den Modsigelse, der, paa Grund af Dualismens skjulte Virken, gjennemtrænger hele den nyere Philosophie i dens Udvikling, er altsaa endnu tilstede ved dette Slutningspunkt, ligesom den var tilstede ved den realistiske Philosophies Afslutning, og herved stilles der da paany en Fordring til Philosophien: den Fordring, at den ad en anden Vei end de hidtil betraadte skal forsøge Løsningen af den Opgave, der betegner Philosophiens, ved Menneskeaaandens Væsen bestemte, Grundopgave: Erkjendelsen af Tilværelsens Enhed gennem Erkjendelsen af Principet som det, der i sin concrete Enhed sammenslutter Tilværelsens Grundmodsatninger. Og den hele forudgaaende historiske Udvikling viser hen til den Vei, ad hvilken Løsningen skal forsøges og som Fremtidens Philosophie maa følge naar den vil overvinde den Dualisme, som de forudgaaende filosofiske Hovedformer ikke mægtede at betvinge.

---

### Slutning.

---

Den Grundform af Philosophien, der gennem de forudgaaende Udviklingstrins Mangler viser sig i sin Nødvendighed, vil, ifølge det allerede i Oversigten (1. Deel, S. 9 f.) Paaviste, være at opfatte som den filosofiske Udviklings sidste Hovedform, og som den, der i sig bærer Spiren til en Udfoldelse gennem et ubestemmeligt Tidsrum. Hint fremgik af Sammenstillingen af de forskjellige Muligheder for Bestemmelsen af Tilværelsesmodsatningernes Forhold; dette af den Betydning, der tillægges Erkjendelsen af den reale Virkelighed i dens Concretion. Naar det har viist sig, at hverken Bestemmelsen af Forholdet mellem Tilværelsens Grundmodsatninger som den umiddelbare Enhed, eller som den abstracte Modsatning, eller

den ensidige exclusive Fastholden af det ene Modsætningsled, til hvilken baade den umiddelbare Enheds Opløsning og den abstracte Modsætnings Consequentser kunne lede, og som i Virkeligheden kun er en skjult Form for Dualismen, er gennemførlig, saa bliver der endnu kun een Bestemmelse af Forholdet mulig: Bestemmelsen af det som Modsætningsenhedens. Og idet denne Bestemmelse udtrykker, at det Reale og det Ideale, Naturen og Aanden, medens de hævde sig i deres Eiendommelighed som Modsætninger, sammensluttes til concret, levende Enhed i Principet, hvilket kun kan tænkes naar Principets Væsen er Modsætningens Kilde, og Principet altsaa, i sin Bestemthed som absolut Subjectivitet, er idealt-realt Princip, saa er ved hiin Bestemmelse af Grundmodsætningernes Forhold det Reales Væsentlighed hævdet, og Erkjendelsen af det i dets uendelige Rigdom gjort til Philosophiens Opgave. —

Som den sidste mulige Grundform af Philosophien maa den fordrede Fremtidens Philosophie i Fuldstændighed realisere den Opgave med Hensyn til den philosophiske Erkjendelses Indhold og Form, der deelviis og med den Ufuldkommenhed, den deelvise Realisation medfører, er bleven realiseret i de historisk foreliggende Hovedformer. Den maa da i sig sammenfatte og bevare alt det Væsentlige og Blivende i de forudgaaende Former; thi kun under denne Betingelse vil det, der ikke er realiseret i disse, kunne virkeliggjøres i den. Og idet den i sig sammenfatter hint væsentlige og blivende Resultat af de tidligere Udviklingstrin, vil den ikke kunne forholde sig til det Forudgaaende og Forberedende abstract som Modsætning eller som Udfoldelse af en enkelt Retning, altsaa ikke kunne gjentage de tidligere Stadiers Forhold til hinanden; men den maa forholde sig til det historisk Forudgaaende som alle Modsætningernes Enhed og som alt det Forudgaaendes Fuldendelse.

Dette Forhold til de tidligere Stadier maa nærmest vise sig i Bestemmelsen af Principet. Idet det var den Dualisme, der ved det andet Hovedstadiums Afslutning atter



traadte frem som uovervunden, ved hvilken Fordringen af en ny Philosophiens Hovedform gjordes uafviselig, saa maa den nærmeste Opgave for denne, der skal hævde Modsætningsenheden, blive den, at omforme det Naturbegreb og det Aandsbegreb, i hvilke Dualismen oprindeligt havde fundet sit Udtryk, og gennem hvilke den vedblev at hævde sig. I Stedet for det Naturbegreb, der var dannet ud fra Forudsætningen af Naturens abstracte Modsætning til Aanden, og som kun bestemte Naturen ved det, der betegner det Reale ligesom i dets største Afstand fra det Ideelles Enhed og Energie: ved den passive Udstrækning, maa der træde et Begreb, der ikke opfatter Naturen efter dens fattigste og abstracteste Bestemmelse, men fra det Punkt, hvor den, i sine høieste Phænomener, rigest og klarest udtrykker sit fuldstændige Væsen: fra Organismens, fra det Levendes Synspunkt. Og idet den her viser sig som bestemt ved et Ideelt, for hvilket de materielle Elementer blive tjenende Momenter, saa maa atter den speculative Idealismes Ensidighed undgaaes, der lader det Reale forflygtiges, dets Væreformer forsvinde i Aandens. Det Naturlige maa opfattes i sin væsensgyldige Materialitet; det Reales Grundbestemmelser: Rummets, Tidens og Materiens Bestemmelser, maa sees i deres Væsentlighed, i deres afgjørende Betydning for Tænkigheden af det Ideelles Grundbestemmelse: Energiens Bestemmelse.

Til Naturbegrebets Omdannelse vil saa en analog Omdannelse af Aandsbegrebet svare. I Stedet for det Begreb af Aanden, der satte den som løsreven fra alle det Reales Bestemmelser og som det Naturliges abstracte Modsætning, som gaaende op i Tanke og Bevidsthed, maa et Begreb substitueres, dannet i Overensstemmelse med den Erfaring, der viser Aandens individuelle Existents som baaren af og i Tidsudviklingen betinget ved et reelt organisk Grundlag, og dens bevidste Aandsliv som gaaende i Enhed med et ubevidst sjæleligt, ved hvilket det forbindes med Naturens objective Fornuft; saaledes at altsaa Aanden i sin Frihed og Idealitet sees i sin Sammen-

hæng med Naturen, som dennes Fulddendelse og som staaende i et væsentligt Forhold til det Reale. Ud fra en uhildet Erfaring vil der, hvad enten Naturen eller Aanden tages til Udgangspunkt, naaes til den samme væsentlige Enhed af Idealitetens og Realitetens Bestemmelser under deres Modsætning som ved den logiske Analyse af Begrebsforholdene.

En saadan Omformning af Grundmodsætningernes Begreber, ved hvilken hvert af disse sees som visende hen paa Modsætningens og som bærende det i sig, indeslutter Bestemmelsen af Principet som den concrete Enhed, der omfatter begge Modsætninger, som Tilværelsens idealt-reale Enhedsprincip. Som Modsætningernes virksomme Enhed kan Principet kun tænkes naar det bestemmes som absolut Subjectivitet, og Subjectiviteten sees da som det, der kun har Virkelighed i sit nødvendige og oprindelige Forhold til Andetheden, til Subjectivitetens Modsætning: det Objective, Reale. Begge Bestemmelser faae, som nødvendige, lige Oprindelighed, men Begrebsprioriteten tilkommer det Ideelle, idet Subjectiviteten bliver Forklaringsgrund for sig selv og for Objectiviteten, der er ved den, men er som dens egen Værens Betingelse. Fra dette Synspunkt sees altsaa det Reale ikke som et forsvindende Moment, men som det, der i sin eiendommelige Værensbestemthed er blivende Betingelse for det Ideales Virkelighed: det sees som det, der i det Ideales evige Sættens af sig selv sættes for at idealiseres, men tillige som det, der idealiseres i sin reale Virkelighed\*). Principet bliver, idet det sees i sin Idealitet, med det Samme seet som det den reale Tilværelse Begrundende og teleologisk Bestemmende; det bliver seet som den Tilværelsens Fornuft, ved hvilken Tilværelsen er som real og bestaaer i real Virkelighed.

---

\*) Jfr., med Hensyn til den nærmere Udvikling af dette, mit Skrift: Om det Religiøse i dets Enhed med det Humane, S. 65 ff; 86 ff.

Af denne Bestemmelse af Principet følger saa den Bestemmelse af den philosophiske Erkjendelses væsentlige Gjenstand, at denne ikke længere, som paa tidligere Udviklingsstadier, hvor Principet opfattedes ufuldstændigt og ensidigt, kan blive en enkelt, ensidigt udsondret Grundform af Tilværelsen, eller Tilværelsen i en Abstractionens Bestemthed, ved hvilken den svinder ind i Principets abstracte Væren; men at den maa blive den i relativ Selvstændighed udfoldede concrete, ideal-reale Tilværelsesheeld i dens Livssammenhang med det begrundende og organiserende Princip. I denne Bestemmelse af den væsentlige Gjenstand ligger paa den ene Side, at der maa falde et væsentligt Eftertryk paa det Enkelte, Concrete, Individuelle, der i sin reale Væren træder ud i relativ Selvstændighed, og, som integrerende Led i Totaliteten, i sin specifikke Eiendommelighed faaer væsentlig Betydning for Heelheden, og derfor ikke bliver at see som et blot forsvindende Moment, men hævder sig i sit Væsens Eiendommelighed. Men paa den anden Side ligger der deri, at de reale, individuelle Existentser, netop som Led i den udelelige Totalitet, maae sees som dem, der ikke kunne udskilles i Isolation, men paa ethvert Punkt, selv der hvor en Selvhed, gennem Selvbevidsthed og Villie, bevidst modsætter sig Principet, maae aabenbare Livssammenhængen med Heelheden og med dens ideelle Enhedsprincip. I Forholdet til sin Gjenstand faaer da Tanken paa ethvert Punkt et concret Virkelighedsindhold, og hævder overalt Virkeligheden som Virkelighed; men Virkelighedsindholdet maa overalt vise sig for Tanken i Belysning af det concrete Enhedsprincip, der gennemklarer det og idealiserer det, men ikke fortærer dets Virkelighed.

Den philosophiske Methode, der skal svare til den angivne Bestemmelse af Principet i dets Forhold til den organiserede Tilværelse, i hvilken Realitetssondringen og den ideelle Enhed begge komme til deres Ret, maa blive en dialektisk Methode i dette Begrebs fuldstændige Betydning. Den kan ikke blive en Distinctionsdialektik, der overseer Væ-

sensenheden, den indre Uendelighed, ikke heller en abstract Identitetsdialektik, der nøies med at udfolde et System af abstracte aprioriske Begreber, som ikke rumme det Reale; men den maa blive en Identitetsdialektik, der udfolder et System af Virkelighedsbegreber, der har det Aprioriskes Nødvendighed og Gjennemsigthed. Opgaven bliver altsaa en Assimilation af det Reale i dets væsensgyldige Eiendommelighed, hvilken Assimilation falder sammen med det Aprioriskes Udfoldelse i Concretion. Veien hertil bliver en Forbindelse af den sande Erfaringens Methode  $\alpha$ : af den ved Anerkjendelsen af det Aprioriske fuldstændiggjorte og corrigerede Erfaringsmethode, med Dialektikens immanente Begrebsudvikling. Idet hiin Erfaringsmethode fører til det Punkt, hvor det Reale, gennem den concrete Erkjendelse af dets Væsensbestemmelser og væsentlige Relationer, begribes som ideelt Moment i en organisk Totalitet, vil paa dette Punkt dens Resultat kunne omsættes i dialektisk Tankeudvikling, assimileres af den aprioriske Tankeudfoldelse, og gennem et bestandigt Vexelvirkningsforhold mellem Tanken og det Reale i dets levende Virkelighed forvandles til et af Subjectet ideelt Frembragt, idet det Empiriskes Givethed omsættes i total Production af det formede Indhold ud fra den subjective Tankes indre Uendelighed. Saaledes faaer det Reale Ret til at gjøre sig gjældende efter sin Eiendommelighed for i concret Skikkelse at optages i Begrebet. Begrebernes Enhed bliver da en saadan, i hvilken Virkeligheden rummes: den faaer ikke blot en Concretion indenfor det Abstracte, men en Concretion, i hvilken det Reales Væsen er hevet. Begrebernes dialektiske Enhed hviler paa Virkelighedserkjendelsen, og idet den aprioriske Erkjendelse træder i Forhold til den empiriske, bliver, ifølge den efter sit Væsen universelle Menneskeaauds Forhold til Tilværelsens Totalorganisation, Grændsen mellem dem en bestandig bevægelig Grændse, idet det Aprioriske ud fra sig successivt assimilerer det efter sin concrete Virkelighed erkjendte Empiriske, og paa hvert af

denne Processes Trin i sin relative Abstraction giver et principielt sandt, ligesom ved sig selv mod sin Integration henstræbende, Udtryk for det Virkelige, der paa hvert Punkt aabenbarer Principet og Totaliteten. Under Dialektikens Udvikling af sit concrete Indhold maa den fremskridende, men ikke fuldhyrdede Tilegnelse af det Reale træde frem i den Form, at det endnu ikke Tilegnede saaledes i Udviklingen knyttes til det Tilegnede, at de Punkter hæves frem, i hvilke Idealiteten ligesom lyser igjennem og som derved pege hen paa den mere omfattende Tilegnelse. Den philosophiske Fremstilling vil da omgive sit formede Indhold med et endnu ikke i Begrebet omsat Stof, men med et saadant, der røber Muligheden af denne Omsætning, idet det allerede ligesom er gjennemskinneth af enkelte Straaler af den forklarende Tanke.

Hvad der bestemmer Philosophiens Methode paa dette Standpunkt, bestemmer tillige dens Forhold til de særskilte, reale Videnskaber. I det Principets Bestemmelse indeluttes Anerkjendelsen af det Reales Væsenthed, maa Philosophien staae i et bestandigt Forhold til dette Reales Totalitet. Men derved vil den være i et bestandigt Forhold til de særskilte Videnskaber, der forholde sig hver til sit Gebet af det Værende, og gennem deres eiendommelige Metoder forberede det reale Erkjendelsesstof for en filosofisk Erkjendelse. De særskilte Videnskaber, der have deres, ved deres Stofs Eiendommelighed betingede, eiendommelige Form og eiendommelige Methode, faae ved deres Eiendommelighed en Selvstændighed, som Philosophien maa anerkjende; men denne Selvstændighed kan kun blive en relativ Selvstændighed. Relativiteten er begrundet i den kun partielle og relative Realisation af Videnskabens Begreb i de særskilte Videnskaber, der forholde sig til et Partielt, og hvile paa Forudsætninger, de ikke selv begrunde. I Kraft af sit Princip, der ikke er et kun relativt eller forudsat, men et universelt, ved sig selv begrundet; i Kraft af sin Gjenstand, der ikke er en begrændset, men en universel; i Kraft af sin Videns Art, der ikke blot

forholder sig til Gjenstanden, men til selve Viden og dens Grundforhold, og i Kraft af sin Methode, der omfatter Erfaringsmetoden, Fælledsbestemmelsen for de enkelte reale Videnskabers eiendommelige Metoder, og Matematikens exacte Deductionsmethode som Momenter i sig, og udfolder Erkjendelsens Indhold til en principbestemt Enhed, — bliver Philosophien den adæquate Realisation af Videnskabens Begreb, og maa derfor faae Principatet i Forholdet til de særskilte Videnskaber, og blive disses Regulator. Den bliver dette ved sin Bevidsthed om de relative Principers Gyldighed og om Videns Grundforhold (jfr. 1. Deel, S. 1 f.), men idet den skal controlere de særskilte Videnskabers Begrebsbestemmelser og deres Anvendelser af deres Methode, kan den ikke ville paatvinge dem en for dem fremmed Erkjendelsesart, men maa netop lade deres i sin Eiendommelighed bevarede Erkjendelsesart, idet den sikkert mod en Overskriden af sine Grændser, føre til Resultater, som den philosophiske Erkjendelse tilegner sig og assimilerer gennem en Methode, der ikke er fremmed for hine Videnskabers, men som netop har tilegnet sig denne som Moment. I dette Forhold viser Philosophien sig i sin indre Enhed med de særskilte Videnskaber, og netop idet disse udvikle sig i deres hele Eiendommelighed, blive de sig deres fælleds Opgave og deres fælleds Midler bevidste, og arbeide under en levende Vexelvirkning bevidst hen mod en Videnskabens Enhed, der realiseres gennem den philosophiske Erkjendelse. De reale Videnskabers, af Philosophien besjælede, Organisation som en saadan levende Enhed, i hvilken de enkelte Led have deres relative Selvstændighed, maa blive Maalet for Philosophiens og de særskilte Videnskabers historiske Udvikling. —

Søge vi endelig den Livsanskuelse, der vilde svare til Opfattelsen af Principet indenfor denne historiske Hovedform af Philosophien, saa føre Principets Bestemmelser umiddelbart til Bestemmelsen af dens Eiendommelighed.

Er Principet bestemt som det ideal-reale Princip, altsaa som det Princip, for hvilket det Reale har væsentlig Betydning, saa maa ogsaa Livsankuelserne hævde det Reale en væsentlig Betydning for Menneskelivet og stille den Fordring, at Mennesket skal udvikle sig efter sit Væsens Fuldstændighed som naturligt-aandeligt, og gennem en saadan Udvikling, i hvilken det reale Naturgrundlag bevidst gennemformes, give Villien et Virkelighedsindhold.

Er Principet som ideal-realt bestemt som det, der begrundes en organisk ideal-real Tilværelsestotalitet, i hvilken Menneskevæsenet er indordnet som integrerende Led i den relative Selvstændighed, som Realitetsbestemmelsens Væsentlighed gør mulig, og som Mennesket, ifølge sit Væsens Universalitet, kan blive sig bevidst, saa maa Livsankuelserne udtrykke dette ved at stille den Fordring, at Mennesket, idet det hævder sig i sin fuldstændige, naturlig-aandelige Værens Eiendommelighed, i sin Selvhævdelse skal blive sig bevidst og ville sig som Led i den Totalitet, i hvilken det er harmonisk indordnet, og som bestemt ved det Princip, der er Totalitetens, altsaa ud fra sin Selvstændighed frit bestemme sig til Selvhengivelse. Dette vil med andre Ord sige: det skal, idet det hævder sig i sin eiendommelige Væren, hævde sig ethisk i denne. Det Ethiske bliver altsaa Fordringen til Menneskelivet, og dette Ethiske bestemmes saaledes, at det kan omfatte Menneskelivet i dets concrete Virkelighed.

Er endelig Principet bestemt som det, der, i sin Sammen slutten af Modsætningerne til concret Enhed, udelukker al Dualisme fra sig, saa maa Livsankuelserne udtrykke dette ved at opfatte det i Væsensenhed med Principet værende Menneskevæsen som det fra al Dualisme befriede, ved at see det som uadsplittet, i indre Enhed med sig selv i sine Grundfunctioners Harmonie. Til Principets Enhed kan der kun naaes, naar det, der er det phænomenologiske Udgangspunkt for Erkendelsen af det: den endelige Tilværelse og den endelige Menneskeand, ingen uophævelig Modsætning gemmer i

sig. Og omvendt, fra Begrebet om Principet som sand Enhed: et Begreb, der, idet det er naaet ud fra det Endelige, hævder sig for Tanken ved sig selv og bærer Visheden i sig som Begrebet om det i sig Begrundede, Ubetingede, kan der ikke, naar Tanken fra det stiger nedad til den definitive Erkjendelse af det ved Principet Værende, udledes nogen blivende Dualisme i dette. Principets Enhed betrygger Menneskevæsenets og hele Tilværelsens Enhed, viser enhver dualistisk Adsplittelse i hint som i denne som usand.

Hiin Enhed i Menneskevæsenet, der allerede er seet fra den Side, at det Naturlige i Mennesket ikke dualistisk sondres fra det Aandelige, bliver her at see fra den Side, at den udtrykker Menneskeaaandens indre Enhed med sig selv i sine Grundfunctioners Harmonie. Hiin Livsanskuelse maa da hævde denne Harmonie, idet den hævder Enhedsforholdet mellem Erkjendelse og Handling i deres sande Form, mellem Viden og Tro, mellem det Ethiske og det Religiøse. Den maa hævde Enhedsforholdet mellem Erkjendelse og Handling fordi den Villen, der, som ethisk, har Væsenets Realisation til Maal, altsaa er Væsenstvillen, overalt maa være ledet af den Erkjendelse, i hvilken Væsenet bliver sig aabenbart, og fordi derfor den sande Erkjendelse maa blive Betingelse for den klart bevidste Villen af det Ethiske, og for dettes concrete Udfoldelse til en Heelhed, der omfatter den virkelige Personligheds Liv \*). Den maa hævde Enhedsforholdet mellem Viden og Troen i dens Sandhed, fordi det, der, ifølge en Væsenets Trang sættes som Troens Gjenstand, ikke vil kunne modsige den Viden, der er Væsenets sande Udtryk; og fordi Viden i sig bærer Troens Bestemmelse, ligesom den i sig bærer Hengivelsens, og derved viser sig at være i væsentlig Enhed med det Religiøse efter dettes sande Betydning \*\*). Den maa endelig hævde Enheden mellem det Ethiske og det Religiøse, fordi ogsaa Villien

\*) Jfr.: Om det Religiøse i dets Enhed med det Humane, S. 5—29.

\*\*), Sammesteds, S. 43—51.



efter sin Sandhed, som ethisk Villen, bærer det Religiøses Væsensbestemmelser: Troen og Hengivelsen, i sig; fordi det ethiske Valg, ved hvilket Personligheden constituerer sig som ethisk, kun bliver til idet Forholdet sættes til det Absolute; og fordi de ethiske Forhold overalt indeslutte dette Forhold, saa at det religiøse absolute Forhold bliver det, der omfatter alle de relative Forhold, er iboende i dem, og, idet det giver dem absolut Betydning, gennem den udfolder et concret Indhold, og vinder Virkelighedsskikkelse\*).

Idet Livsanskuelsen hævder den indre Enhed mellem Menneskeandens Grundvirksomheder og Grundforhold, hævder den det, der er Betingelsen for den Aandens Forsoning med sig selv i sin Virkelighed, der ikke kan tænkes saalænge Aanden er deelt af modstridende Magter; thi den i sig adspaltede Bevidsthed maa da i ethvert Øieblik være sonderreven af Tvivlen om Erkjendelsens Sandhed, om Handlingens Gyldighed. Den hævder hvad der er Betingelsen for et i Ordets fulde Betydning menneskeligt Liv, for det sande humane Liv, i hvilket alle Aandslivets Kræfter virke uforstyrrede, i bevidst, villet Harmonie. Og dette humane Liv er, som ethisk Liv, overalt i Enhed med det Religiøse: Aandens Forsoning i det er religiøs Forsoning.

---

I Fremstillingen af Philosophiens Historie ere vi standsede ved de Systemer, der afslutte den nyere Philosophies realistiske og idealistiske Udviklingsrække, og vi have betegnet den Hovedform af Philosophien, der maa afløse den nyere Tids Philosophie, som Fremtidens Philosophie, altsaa som endnu ikke historisk virkeliggjort. Et Blik paa de filosofiske Phænomener, der i riig Mangfoldighed ere fremkomne efter

---

\*) Sammesteds, S. 51—56.

hine afsluttende Systemer, vil vise det Berettigede i denne Betegnelse.

De philosophiske Forsøg, der, efter Systême de la nature, ere fremkomne med Realismen til Grundlag og Udgangspunkt, ere enten, som Materialismen i vor Tid, blotte Gjentakelser af det forrige Aarhundredes Tanker, uden noget virkelig nyt Tankeindhold; eller det er Consequentser, der kun i Udvidelsen af Polemiken mod det Aprioriske i Tænkningen til Kants Opfattelse af det, og tildeels i den snævrere Begrænsning af Erkjendelsens Omraade, adskille sig fra deres Forudsætninger og endnu gaae ind under samme Princip. De Former af Empirisme og Sensualisme, der ere komne til syne i vort Aarhundrede i England og Frankrig, gaae ind under samme Grundbestemmelse som Realismen overhovedet, strande paa samme Vanskeligheder, og gjøre sig skyldige i samme Inconsequentser. De have en Betydning ved at have givet Bidrag til Erfaringsmethodens Theorie, ved at have anvendt denne paa det Psychologiske og Historiske, og ved at have samlet et rigt Materiale til Paavisning af de reale Betingelser for de psykiske Functioners genetiske Udvikling. Men overalt have de, ved deres Betragtning af disse Functioner, gjort det, der kun er een Side af Sagen, til hele Sagen, og ere derved strandede paa de samme Vanskeligheder, paa hvilke de ældre Former af Realismen stødte an, naar de vilde forklare det Aandelige. Den Consequents, der nødvendiggen maa ramme ethvert, factisk paa Atomismens Grundlag hvilende System: Erkjendelsens Tilintetgjørelse gennem det Almenes Tilintetgjørelse, undvige de kun ved vilkaarlig at holde Tanken borte fra de afsluttende Begreber og ved vilkaarlig og inconsequent at indskyde et relativt Almeent. Og trods al den tilsyneladende Følgerigtighed, med hvilken de søge at fjerne det Aprioriske, selv fra det Mathematiskes Omraade (John Stuart Mill), gjør det sig dog uvilkaarligt gjældende, og hos denne Retnings betydeligste Repræsentant, hos Comte, Begrunderen

af den «positive Philosophie», der, idet den holder vor Tanke borte fra de første Aarsager og fra Øiemedsaarsagerne, begrænder os til Iagttagelsen af Phænomenernes Forbindelser og til Fremkaldelsen af disse ved Experimentet, bliver det indirecte anerkjendt gennem Forandringen af Methoden i hans andet Hovedværk: «Système de politique positive», der har Menneskelivet til Gjenstand.

De philosophiske Forsøg, der have Idealismen til Grundlag, ere, hvor de ikke ere simple Fortsættelser, som i de, naar den herbartske undtages, nu for største Delen opløste Skoler, der have knyttet sig til de betydeligere Systemer, enten kun eklektiske Forsøg, som den Philosophie, der i Frankrig selv benævner sig som Eklekticisme, som den italienske idealistiske Philosophie i vort Aarhundrede, og som den bostromske Philosophie i vort Naboland, der sammenknytter Tanker, hentede fra Nyplatonismen og Gnosis, med Tanker fra nyere Systemer, navnlig Leibnitz's, og ved sin ensidige spiritualistiske Opfattelse af den absolute Væren nødes til, gennem Laan fra Erfaringen at bringe Mangfoldigheden og Realitetens Grundbestemmelser ind, og til i Forklaringen af det Materielles Phænomen, der ikke kan skaffes bort, at krænke det Contradictionsprincip, der behersker Systemet; — eller de betegne en Reaction mod den Tankens Monisme, der har fundet sit consequenteste Udtryk i den hegelske Panlogisme, men en Reaction, der dog ikke har kunnet føre til at skabe Systemer, som kunde faae blivende Betydning som Udtryk for en høiere Tænkningens Grundform.

Blandt disse philosophiske Forsøg have de været af ringere Betydning, i hvilke Reactionen mod det hegelske System antog Formen af en Hævden af det religiøse Forestillings-element mod den begribende Tankes Suprematie. I disse halv theologiske Theorier har der været for megen Uklarhed og Hildethed til at noget Heelt og Blivende kunde fremgaae deraf. Selv hvor en virkelig philosophisk Bestræbelse efter at vinde

et fyldigere og concretere Gudsbegreb end det hegelske Begreb om den absolute Aand forbandt sig med den religiøse Følelsesinteresse, som hos en saa alvorlig Tænker som C. H. Weisse, bliver der dog en Eftervirkning af den religiøse Forestilling, der forhindrer fra at naae til fuld Tankeklarhed og Consequents.

Større Betydning have de philosophiske Forsøg havt, i hvilke Reactionen mod den logiske Tankes Monisme traadte frem gennem en Hævdelse af Værens og Erfaringens Betydning. Der har i dem været en Bevidsthed om Manglen i den idealistiske Philosophies Udvikling fra det Punkt af, hvor hos Kant Realitetsmomentet, der oprindelig fik sin Betydning som Erkjendelsens objective Forudsætning, traadte i Skygge for Idealitetsmomentet. Og betegnende for den Styrke, med hvilken denne Reaction har gjort sig gjældende i den efterhegelske Tid, er det, at Bestræbelsen for at hævde Væren og Erfaringen, ogsaa, om end i uklare og usikre Former, kommer tilsyne indenfor den halvtheologiske Philosopheren.

I Bestræbelsen for at hævde Værens og Erfaringens Betydning mødes Mænd, der, med den kantiske Philosophie til fælleds Udgangspunkt, ere naaede til de meest modsatte Consequentser. Vi have i det Foregaaende omtalt Schellings positive Philosophie med dens «aprioriske Erfaring», og Herbarts oprindelig mod Fichtes Subjectivisme rettede, men saa mod den idealistiske Philosophie overhovedet polemiserende «Realisme». Vi berøre her endnu kun to Mænd: Feuerbach og Lotze, for med Hensyn til dem at paapege hvad der berettiger vor Dom om de sidste Former af Philosophien.

Hos Feuerbach er Kritiken af Panlogismens Ensidighed skarp og fin, og der vises med klar Bevidsthed hen til Correctivet. Men idet Feuerbach med ubøielig Energie forfølger den Vei, han anviser, fører den ham til den modsatte Ensidighed, og han undgaaer ikke, trods al den Forskjel, der bliver mellem hans Philosophie, som ikke heelt kan glemme hvad Kant har sikkret, og den vulgære Materialisme,

at mødes med denne i Umuligheden af at forklare Aandslivets og allerede det organiske Livs Kjendsgjerninger, og at løse de Problemer, disse bringe frem, og han ender i en Individualisme, der bliver al Tankes og Erkjendelses Undergang.

Lotze, der oprindeligt var paavirket af Hegels Lære, har uddannet sin eiendommelige Philosophie: en «spiritualistisk Realisme», gennem en Combination af herbartske og leibnitziske Grundtanker med Begrebet om en substantiel Enhed, hvis Momenter de monadiske Væsener ere, og som betinger deres lovbestemte Vexelvirkning, og deres harmoniske Ordning. Han tager sit Udgangspunkt i Phænomenet for ad Erfaringens Vei, gennem den exacte Bestemmen af de elementære Kræfters mekaniske Vexelvirkning, at naae til en Erkjendelse af de Betingelser, uden hvilke ingen Tilværelsesforms Væren eller Vorden virkelig kan causalt forklares. For al naturlig Tilværelse bliver, efter hans Opfattelse, Mechanismen Formen; alle Phænomener uden Undtagelse blive at forklare efter dens Love, al Virkeliggjørelse af et Ideelt bliver kun mulig efter disse. Men Rummets, Tidens og Bevægelsens Former ere kun de Former, i hvilke for den endelige Bevidsthed de rum- og tidløse reale (∴ et selvstændigt Centrum for Virken og Liden dannende) Væseners Orden og Forhold i det Absolute intellectuelle Sammenhæng og deres indre Tilstande udtrykke sig; Materien er Materialitet ∴ Form for et oversandseligt Reales Aabenbaring, og alt det Mekaniske, hele Systemet af de mekaniske Vexelvirkninger mellem Elementerne, er kun Udtrykket for et Høiere, der aabenbarer sig for os derigjennem. Gjennem Lovenes og Formernes Verden aabenbarer sig Formaalenes Verden. Fra det, der er givet som en Virkelighed, vises vi overalt tilbage til det Ideale, der er dets Grund; det, der er, skal finde sin Forklaring i det, der skal være: i Formaalet. Men skjøndt saaledes al sand Virkelighed føres tilbage til det Ideelle, og i sidste Instants til det Absolute, der omfatter de fornemmende forsigværende Monader, bringer dog Lotze ikke sin Lære til en virkelig afsluttet Enhed. Han har

væsentlig sin Styrke i Tankens Mellemlregioner, i Behandlingen af de enkelte concrete Problemer; naar hans Tanke skal naae til det Første og Sidste for Erkjendelsen, bliver den usikker og formaaer ikke at samle de spredte Traade. Om end det Absolute, den høieste Virkeligheds, Enhed postuleres, skal dette Absolute dog for vor Tanke bestandig spalte sig i en Trethed af Former (Kræfter): Loven, det Reale med dets virkende Kraft, og Formaalet, der ikke af os skulle kunne erkjendes i deres Enhed, om vi end nødvendigen maae postulere, at Lovens og Kraftens Grund maa ligge i Formaalet. De monadiske Enkeltvæseners Forhold til det Absolute, der omslutter dem, bliver ogsaa usikkert hos Lotze: de fremtræde snart som selvstændige, snart beherskes de ganske af Substantsens Enhed. Og endelig bliver der, idet de monadiske Væsener opfattes spiritualistisk, og bestemmes som det rent Punktuelle, Udstrækningsløse, Immaterielle, den samme uløselige Vanskelighed tilbage for Lotze, som ovenfor blev paaviist med Hensyn til Leibnitz: at begribe det Materielles Grundformer ud fra det, der udelukker dem fra sit Væsen. Kun ved lignende Tilsligelser som Leibnitz naaer Lotze til de for ham uundværlige Bestemmelser. Hans Lære, der mangler det sidste, virkelig samlende Enhedspunkt, kan kun tilsløre, ikke fjerne Dualismen \*).

Saaledes stadfæster dette Blik paa de betydeligste philosophiske Phænomener, der ere fremkomne efter Afslutningen af den nyere Philosophies to Hovedformer\*\*), det ovenfor Udtalte: at der endnu kun foreligge Tilløb til og Antydninger af en ny

---

\*) Med Hensyn til de philosophiske Phænomener i Tydskland i de sidste Decennier henviser jeg til Dr. H. Høffdings klare og grundige Skrift: Philosophien i Tydskland efter Hegel. Kbhvn., 1872.

\*\*) Naar vi have forbigaaet Schopenhauer, er det fordi vi i hans Philosophie kun kunne see en incohærent og dillemtantmæssig opstillet Theorie, der paa alle afgjørende Punkter hjælper sig med blotte Postulater; i sit hele Anlæg er modsigende, og som kun ved tilfældige Forhold forbigaaende har kunnet opnaae at blive en Modesag.

Philosophiens Grundform, men ingen virkelig Realisation af en saadan. De Tendenter, der beherske Forsøgene paa at ud-danne en ny Philosophie, ere i de fleste Tilfælde uklare, eller de lide af en Modsigelse, der gjør dem uigjennemførlige. Men ved hele Philosophiens historiske Udvikling gjennem de to afsluttede Hovedformer er den nødvendige Opgave for Tan-ken klart betegnet, og ved selve den tidligere Udvik-ling er tillige den Vei antydet, der ene kan føre til dens Løsning.

---





## Indhold af anden Deel.

---

	Side
<b>Andet Hovedafsnit: Den nyere Tids Philosophie . . . .</b>	<b>1—275</b>
Inndeling . . . . .	1
<b>Første Afdeling: Overgangsperiodens Philosophie</b>	<b>2—19</b>
<b>Anden Afdeling: Den nyere Tids Philosophie i dens</b> selvstændige Udformning . . . . .	<b>20—275</b>
<b>Første Kapitel: Den nyere Philosophies almindelige Charak-</b> teer. Dens Udviklingsformer . . . . .	<b>20—23</b>
<b>Andet Kapitel: Den realistiske Udviklingsrække . . . .</b>	<b>23—76</b>
1. Bacon . . . . .	23—37
2. Hobbes . . . . .	37—42
3. Locke . . . . .	42—51
4. Berkeley . . . . .	51—53
5. Hume . . . . .	54—58
6. Condillac . . . . .	58—66
7. Materialismen (Système de la nature) . . . . .	66—76
<b>Tredie Kapitel: Den idealistiske Udviklingsrække . . . .</b>	<b>77—275</b>
I. Den dogmatiske Idealisme . . . . .	<b>77—137</b>
1. Descartes . . . . .	77—88
2. Occasionalismen (de la Forge, Geulincx, Malebranche) .	88—94
3. Spinoza . . . . .	94—115
4. Leibnitz . . . . .	116—128
5. Idealismen i det 18de Aarhundrede . . . . .	128—137

	Side
II. Den kritiske Idealisme . . . . .	<b>137—275</b>
1. Kant . . . . .	137—182
2. Reactionen mod Kriticisken fra Troesphilosophien: Jacobi	182—191
3. Kriticisken Udvikling til subjectiv Idealisme: Fichte . .	192—204
4. Reactionen mod Subjectivismen fra «Realismen»: Herbart	204—224
5. Den speculative Idealisme: a) Schelling . . . . .	224—241
6. b) Hegel . . . . .	241—275
<b>Slutning</b> . . . . .	<b>275—291</b>

## Trykfeil og Rettelser.

### 1ste Deel.

- Side 28, Linie 24: Grund, l. Grunde.  
— 29, — 18: det Ulige, l. det Lige eller det Ulige  
— 34, — 4: efter: forholde sig sættes (;).  
— 43, — 8: mon, læs men.  
— 44, — 4 fr. n.: hvilket, l. hvilken.  
— 46, — 24: Opgaverne, l. Organerne.  
— 49, — 7 fr. n.: Vorden (Flerhed), l. Vorden (Bevægelse).  
— 55, — 27 f.: *αἰσθητὴν* l. *τὸ αἰσθητόν*.  
— 66, — 8 fr. n. med, l. ved.  
— 71, — 7: *συντάτων καὶ συνέχων*, l. *συντάττουσα καὶ συνέχουσα*.  
— 109, — 8 fr. n. identificerer, l. identificeres.  
— 118, — 1: Tilblevet, l. et Tilblevet.  
— 141, — 28 f.: Underafdeling, l. Underinddeling.  
— 158, — 5 fr. n.: har Rummet, l. har til Rummet.  
— 186, — 9: hans, l. Sokrates's.  
— 198, — 15: knytte, l. knytte sig.  
— 204, — 4: (opfatte) Objectet, l. (optage) Objectet, det Virkelige.  
— 206, — 1: maa ogsaa, l. maa.  
— 212, — 19: dermed, l. derved.  
— 212, — 7 fr. n.: selv den, l. ogsaa den.  
— 214, — 3: Incogruents, l. Incongruents.  
— 216, — 16: efter: Sandsningens tilføies: (vor Afficeretheds).  
— 216, — 17: og have, l. og deres Udsagn have.  
— 216, — 24: Vished, l. Viden.  
— 227, — 25: opfattes af, l. viser sig for.  
— 227, — 26: begrundede, l. bane Vei for.  
— 232, — 17 f.: Sandsynlighedens Charakter, l. det Sandsynlige til Grundlag.  
— 232, — 4 fr. n.: han taler, l. han taler, naar han fremhæver den reale Forskjel, tidt.  
— 251, — 23: dets, l. dens.  
— 261, — 6: om, l. af.

### 2den Deel.

- 6, — 3 fr. n.: dette, l. det andet.  
— 12, — 9 fr. n.: der, l. om dette.  
— 25, — 14 f.: medvirkende, l. speciellere.

Side	33,	Linie	13:	under hün Bestemmelse, l. under det.
—	55,	—	8:	en almeengyldig, l. almeengyldig.
—	63,	—	21:	idet saaledes, l. idet paa den angivne Maade.
—	76,	—	8:	Naturlige, l. det Naturlige.
—	102,	—	23 f.:	Væsentielle, l. Væsenslige.
—	103,	—	10:	dog ikke bringe, l. dog bringer.
—	106,	—	13:	til Forhold, l. Forhold til.
—	109,	—	2:	Attributer, l. Abstractioner.
—	109,	—	5 fr. n.:	fører, l. føres.
—	155,	—	13:	Væsen, l. Væren.
—	177,	—	8:	i alle Phænomener, l. ved alle den ydre Sandses Ph.
—	177,	—	17:	Sandseliges, l. Aandeliges.
—	187,	—	5:	en historisk Christus, l. et historisk Gudmenneske.
—	187,	—	7 fr. n.:	i Sandsningen, l. ved Sandsningen.

**„Bidrag til Opfattelsen af Philosophiens historiske Udvikling”.**

Side	46,	Linie	6:	over denne Linie sættes som Overskrift: Udviklingslovene.
—	52,	—	26:	Udstrækning, l. Udstykning.
—	59,	—	21:	fuldstændigen, l. fuldstændigere.
—	69,	—	7:	Erfaring, l. Erfaring her.
—	69,	—	26:	Phænomenets, l. Fornemmelsens.
—	81,	—	19:	i det vekslede, l. i Forhold til det vekslede.
—	84,	—	17:	Anskuelsens, l. den kunstneriske Anskuelsens.
—	86,	—	10:	absolute Modsætning, l. Modsætning.
—	86,	—	18:	i sin uophørlige, l. i den uophørlige.
—	92,	—	15:	omfattes, l. opfattes.
—	92,	—	17:	Tilværelsens, l. hele Tilværelsens.
—	103,	—	4:	Virksomhed, l. Virken.
—	119,	—	22:	<i>Noûs</i> , l. <i>Noûς</i> som saadan.
—	121,	—	5 fr. n.:	det erkjendes, l. den erkjendes.
—	125,	—	12:	gjennem Anskuelsen, l. gennem den saaledes bestemte Anskuelse.
—	125,	—	1 fr. n.:	mod, l. til.
—	126,	—	9:	hvilket, l. hvilke.
—	139,	—	4 fr. n.:	hos de ældste, l. i de ældste.
—	162,	—	5:	først, l. ført.
—	173,	—	25:	efter: endelige tilføies: (skabte).
—	198,	—	12:	afværge Onder, l. undflye Onderne.
—	268,	—	24:	Virkelighedens, l. Virkeligheden.
—	275,	—	8 f.:	forklarede, l. forklarende.
—	280,	—	6:	undgaae, l. undvige.

**PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

---

**UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY**

---



100604015080

Benedict Spinoza

En Monographie

af

Dr. H. Brøchner.

Pris: 1 Rd.

Problemet om Tro og Vid

En historisk-kritisk Afhandling

af

Dr. H. Brøchner,

Professor i Philosophien.

Pris: 1 Rdl. 24 Sk.

Om det Religiøse

i

dets Enhed med det Humane.

Et positivt Supplement

til

„Problemet om Tro og Viden.“

Af Dr. H. Brøchner,

Professor i Philosophien.

Pris: 1 Rd. 24 Sk.

Et Svar til Professor R. Nielsen

fra

Dr. H. Brøchner.

Andet Oplag. Pris: 16 Sk.

Bidrag til Opfattelsen

af

Philosophiens historiske Udvikling.

Af Dr. H. Brøchner,

Professor i Philosophien.

Pris: 1 Rd. 56 Sk.

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C  
39 11 06 06 08 013 5