DEN NYERE FILOSOFIS HISTORIE

DEN NYERE

FILOSOFIS HISTORIE

EN FREMSTILLING AF

FILOSOFIENS HISTORIE FRA RENAISSANSENS SLUTNING

TIL VORE DAGE

AF

HARALD HØFFDING

ANDEN GENNEMSETE UDGAVE

FØRSTE BIND

FRA RENAISSANSENS SLUTNING TIL ROUSSEAU

KØBENHAVN

DET NORDISKE FORLAG

ERNST BOJESEN

1903

AARHUS STIFTSBOGTRYKKERI.

[V]

MINDET
OM
MIN LÆRER OG VEN
PROFESSOR HANS BRØCHNER
HELLIGES DETTE SKRIFT

[VII]

INDHOLD AF FØRSTE BIND.

Side
Indledning IX

FØRSTE BOG.

Renaissancens Filosofi.

1. Renaissancen og Middelalderen 1

A. Opdagelsen af Mennesket.

2. Humanismen 8
3. Pietro Pomponazzi og Nicolo Machiavelli 10
4. Michel de Montaigne og Pierre Charron 23
5. Ludovicus Vives 32
6. Naturrettens Udvikling 34
7. Den naturlige Religion 55
8. Religiøs Spekulation (Jakob Böhme) 65

B. Den nye Verdensanskuelse.

9. Det aristotelisk-middelalderlige Verdensbillede 74
10. Nicolaus Cusanus 78
11. Bernardino Telesio 86
12. Det kopernikanske Verdensbillede 97
13. Giordano Bruno 104
a. Biografi og Karakteristik 104
b. Det nye Verdensbilledes Begrundelse og Udvidelse 117
c. Filosofiske Grundtanker 125

[VIII] Side

d. Erkendelseslære 145
e. Etiske Ideer 140
14. Tommaso Campanella 144

ANDEN BOG.

Den nye Videnskab.

1. Opgaven 155
2. Leonardo da Vinci 158
3. Johannes Kepler 160
4. Galileo Galilei 165
a. Metoden og Principerne 168
b. Det nye Verdenssystem 171
c. Bevægelseslærens første Sætninger 172
d. Sansekvaliteternes Subjektivitet 175
5. Francis Bacon af Verulam 177
a. Forgængere 177
b. Bacons Liv og Personlighed 182
c. Erkendelsens Hindringer. Betingelser og Metode 187
d. Videnskabslære, Teologi og Etik 197

TREDIE BOG.

De store Systemer.

Indledning 202
1. Réné Descartes 204
a. Biografi og Karakteristik 204
b. Erkendelsens Metode og Forudsætninger 211
c. Teologisk Spekulation 216
d. Naturfilosofi 220
e. Psykologi 229
f. Etik 235
2. Kartesianismen 237
3. Pierre Gassendi 252

4. Thomas Hobbes 254
a. Biografi og Karakteristik 254
b. Første Forudsætninger 260
c. Videnskabens Genstand 265
d. Erkendelsens Grænser. Tro og Viden 268
e. Psykologi 270
f. Etik og Statslære 276
g. Modstaaende Retninger i den engelske Filosofi 285

[IX] Side

5. Benedikt Spinoza 290
a. Biografi og Karakteristik 290
b. Erkendelseslære 300
c. Systematiske Grundbegreber 306
d. Religionsfilosofi 314
e. Naturfilosofi og Psykologi 317
f. Etik og Statslære 334
6. Gottfried Wilhelm Leibniz 333
a. Biografi og Karakteristik 333
b. Monadelære 345
c. Psykologi og Erkendelsesteori 359
d. Teodicé 365
e. Retsfilosofi 371
7. Christian Wolff 373

FJERDE BOG.

Den engelske Erfaringsfilosofi.

Indledning 377
1. John Locke 379
a. Biografi og Karakteristik 379
b. Forestillingernes Oprindelse 384
c. Erkendelsens Gyldighed 388
d. Religionsfilosofi 391
e. Rets- og Statsfilosofi 393
2. Moralfilosofiske og religionsfilosofiske Diskussioner 395
a. Læren om den moralske Sans 395
b. Fritænkere 406
3. Newton og hans Betydning for Filosofien 411
4. George Berkeley 418
a. Biografi og Karakteristik 418
b. Om Rummet og de abstrakte Forestillinger 422
c. Erkendelsesteoretiske Konsekvenser 424
5. David Hume 428

a. Biografi og Karakteristik 428
b. Erkendelsesteoretisk Radikalisme 432
c. Etik 440
d. Religionsfilosofi 449
6. Humes Efterfølgere og Kritikere i England 447
a. Adam Smith 448
b. Hartley, Priestley og Erasmus Darwin 453
c. Reid og den skotske Skole 456

[X]

FEMTE BOG.

Den franske Oplysningsfilosofi og Rousseau.

Almindelig Karakteristik 460
1. Voltaire og Montesquieu 464
2. Condillac og Helvétius 470
3. La Mettrie, Diderot og Holbach 477
4. Jean Jacques Rousseau 490
Noter til første Bind 507

Indhold

Første Bind (1903) 12

Indledning 12

Første Bog RENAISSANCENS FILOSOFI. 16

Anden Bog DEN NYE VIDENSKAB. 136

Tredie Bog DE STORE SYSTEMER. 172

Fjerde Bog DEN ENGELSKE ERFARINGSFILOSOFI. 306

Femte Bog DEN FRANSKE OPLYSNINGSFILOSOFI OG ROUSSEAU. 370

Noter til første Bind 406

Andet Bind (1904) 426

Sjette Bog DEN TYSKE OPLYSNINGSFILOSOFI OG LESSING. 436

Syvende Bog IMMANUEL KANT OG DEN KRITISKE FILOSOFI. 455

Ottende Bog ROMANTIKENS FILOSOFI. 536

Niende Bog POSITIVISMEN. 659

Tiende Bog FILOSOFIEN I TYSKLAND 1850–1880. 815

Noter til andet Bind 871

Register 903

[XI]

INDLEDNING.

Det vil være naturligt, at der, naar en ny Fremstilling af en vigtig Periode i Filosofiens Historie udkommer, spørges, hvilken Opfattelse af Filosofien Forfatteren lægger til Grund, og hvilken Betydning og Værdi han tillægger Filosofiens Historie. Mit Svar herpaa er, at de Studier, hvis foreløbige Afslutning betegnes ved denne Bogs Udgivelse, netop havde til Hensigt at orientere med Hensyn til, hvad Filosofi egentligt er. Som vi lære et Menneske at kende gennem hans Biografi, saaledes maa vi kunne lære en Videnskab at kende gennem dens Historie. Og det vil være saameget des naturligere at prøve denne Vej, som Erfaring jo stadigt viser, at der paa Filosofiens Omraade gør sig modstridende Synsmaader gældende, saa at der ikke kan henvises til nogen Fremstilling af Filosofien, der skulde kunne siges at give et udtømmende Begreb om den. Det vil da være naturligt her — ligesom paa Religionens Omraade — at anvende den sammenlignende Metode. Filosofiens Historie behandler de Forsøg, som enkelte Tænkere have gjort paa at drøfte Erkendelsens og Livets sidste Problemer. Det vigtigste Resultat vil nu være at faa Rede paa, hvilke Problemer Filosofien beskæftiger sig med, hvorledes disse Problemer stilles til de forskellige Tider, og hvoraf de forskellige Problemstillinger og Forsøg paa Problemløsning i det Enkelte bestemmes. Hvis et saadant Resultat tilnærmelsesvis kan naas, vil Studiet af Filosofiens Historie være af ikke ringe Betydning for den fortsatte Filosoferen.

For mit Vedkommende er jeg ved Studiet af den nyere Filosofis Historie bleven
[XII] bestyrket i den Antagelse, jeg ad anden Vej var kommen til, at den filosofiske Forsken drejer sig om fire Hovedproblemer. Disse fire Problemer skulle nu kort karakteriseres. En mere indgaaende Drøftelse og Sammenligning af dem har jeg givet i Afhandlingen *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902).

1. *Erkendelsesproblemet* (det *logiske* Problem). Hvor forskellige de enkelte Videnskaber end ere i Henseende til Genstand og Metode, saa arbejde de dog alle med den menneskelige Tænkning. Hver Gang de danne et Begreb, udtale en Dom eller drage en Slutning, forudsætte de Tænkningens almindelige Former og Principer. Der viser sig da her Muligheden af en særegen Disciplin, der undersøger de Former, i hvilke Tænkningen bevæger sig, og de Principer, den efter sin Natur maa lægge til Grund, hvilke Genstande den saa end angaar. Denne Disciplin, *den formelle Logik* behandler dog kun en Del af Erkendelsesproblemet. Hine Former og Principer føre ikke udover Tænkningen selv, men gøre det kun muligt for denne at være i Overensstemmelse

med sig selv, at være konsekvent. Hver Gang de anvendes paa givne Fænomener, som vor Tænkning ikke selv har konstrueret, men maa tage, som de komme, opstaar det Spørgsmaal, med hvilken Ret denne Anvendelse sker, — med hvilken Ret vi antage, at ikke blot vor Tænkning, men selve Tilværelsen, der udtrykker sig i de givne Fænomener, er konsekvent, stemmer overens med sig selv. Herved viser sig Muligheden af en Disciplin, der undersøger Betingelserne for en Erkendelse af Tilværelsen og Grænserne for en saadan Erkendelse. Denne Disciplin er *Erkendelsesteorien.*

2. *Tilværelsesproblemet* (det *kosmologiske* Problem) opstaar, naar der spørges om, hvorledes den Tilværelse, af hvilken vi ere Led, maa antages at være beskaffen, naar vi drage de sidste Konsekvenser af Alt, hvad vi vide, eller ved de sandsynligste Hypotesers Hjælp kunne formode. Vi kalde dette Problem det kosmologiske (af Kosmos, Verden, og Logos, Lære), fordi det fører til Drøftelse af de Muligheder, der fremstille sig for Tanken, naar den søger at sammenarbejde det i Erfaringen Givne til en almindelig Verdensanskuelse, eller naar den ad Spekulationens dristige Vej forsøger at konstruere en saadan. De forskellige filosofiske Systemer ere Forsøg i denne Retning, Forsøg, *[XIII]* hvis Værdi beror paa, hvor betydningsfulde og omfattende Erfaringer, de lægge til Grund, og hvor stor Konsekvens og Kombinationsevne, der lægger sig for Dagen i deres Konstruktioner.

3. *Vurderingsproblemet* (det *etisk-religiøse* Problem) opstaar ved, at vi ikke blot forholde os anskuende og forstaaende til Tilværelsen, men ogsaa faa vor Følelse sat i Bevægelse ved den, saa at vi udtale Domme, der tillægge eller frakende den Værdi. Af særlig Betydning ere de Domme, vi udtale om menneskelige Handlinger, vore egne og Andres. Al saadan Bedømmelse hviler — ligesom al Erkendelse og Forstaaelse — paa visse Forudsætninger, som det gælder at paavise og bestemme. Denne Opgave hører under det etiske Problem. Naar Vurderingen ikke blot angaar menneskelige Handlinger og Indretninger, men Tilværelsen, Livet i det Hele, opstaar det religiøse Problem, der især fører til at drøfte Forholdet mellem de etiske Idealer og den virkelige Tilværelse, saa at det bliver en Kombination af det kosmologiske og det etiske Problem.

4. *Bevidsthedsproblemet* (det *psykologiske* Problem). For alle de tre antydede Problemers Vedkommende viser det sig, at deres Behandling forudsætter et erfaringsmæssigt Kendskab til det menneskelige Bevidsthedsliv. Psykologien fremstiller den menneskelige Erkendelses *faktiske* Udvikling, som maa kendes, før man kan drøfte Betingelserne for Erkendelsens *Gyldighed.* Og da Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle er et Hovedpunkt indenfor Tilværelsesproblemet, forudsættes Psykologien ogsaa i Kosmologien. Hvad endeligt Vurderingsproblemet angaar, drøfter Psykologien dels

Beskaffenheden af selve de Følelser, der føre til at anstille Vurderinger, dels de Muligheder, det virkelige Bevidsthedsliv frembyder for en videre Udvikling i den Retning, Vurderingen fordrer. Som Følge af dette nøje Forhold til de filosofiske Problemer, er Psykologien selv at regne for en Del af Filosofien, og man vil derfor ogsaa omvendt ganske naturligt i Psykologien komme til at berøre filosofiske Problemer. Og selv om man vil erklære alle de tre foregaaende Problemer for uløselige eller for
[XIV] opstaaede ved Misforstaaelse, vilde dog det psykologiske Problem, Spørgsmaalet om Bevidsthedslivets Natur og Love, staa tilbage som Filosofiens sidste Borg.

— Spørges der om de Faktorer, der efter Sagens Natur ville faa Indflydelse paa disse Problemers Behandling og Besvarelse, maa først nævnes den Filosoferendes Personlighed. De nævnte Problemer have det fælles, at de ligge ved Grænsen af vor Erkendelse, hvor de exakte Metoder svigte; det kan da ikke være Andet, end at Forskerens Personlighed maa komme til at bestemme hans Tankegang, uden at han behøver at være sig det bevidst. Den »personlige Ligning« maa være af større Betydning i Filosofien end paa andre videnskabelige Omraader. Den historiske, sammenlignende Metode bliver derfor her af særlig Vigtighed; ved dens Hjælp kan det personlige Element lettest paavises. Dette personlige Element er ikke altid Noget, der skal skydes til Side; dets Tilstedeværelse er ofte en Betingelse for, at et Problem kan blive til. Der er Tanker, som kun kunne blive til paa en bestemt psykologisk Jordbund. — Det vil for det Andet komme an paa, hvilke Iagttagelser der lægges til Grund. Her faar især Naturvidenskabens Udvikling stor Betydning for den nyere Filosofi. Som det vil vise sig, bestemmes den nyere Filosofis afgørende Problemer ved selve det Faktum, at den moderne Naturvidenskab blev til. Men dertil komme — især for Vurderingsproblemets Vedkommende — ogsaa historiske Forhold, aandelige Bevægelser paa andre Omraader. — Endeligt bestemmes Problemstilling og Problemløsning af den Konsekvens, hvormed de grebne Udgangspunkter fastholdes og gennemføres.

Baade Karakteristiken og Kritiken af ethvert filosofisk Forsøg vil stedse føre tilbage til disse tre Punkter. Blandt dem lægger jeg i den følgende Fremstilling mest Vægt paa de to første. En Inkonsekvens er hos en stor Tænker ofte netop en naturlig Følge af, at *flere* Tankerækker have aabnet sig for hans Geni, uden at han har kunnet forfølge dem saa langt, at han har opdaget deres indbyrdes Modstrid. Og det kan være af den største Betydning, at disse forskellige Tankerækker drages frem. Allerbedst er det naturligvis, naar Dybsindighed og Konsekvens forenes.

[XV] Et Forsøg paa Problemopstilling eller Problemløsning kan have en dobbelt Interesse. For det Første kan det betragtes som Symptom, som historisk Udtryk for aandelige

Strømninger. Fra denne Side er Filosofiens Historie en Del af den almindelige Kulturhistorie. For det Andet kan det undersøges med Hensyn til den virkelige, definitive Klarhed, der er naat ved det. Denne Betragtning er mere specielt filosofisk og teknisk. De to Sider, fra hvilke de filosofiske Fænomener kunne betragtes, ville naturligvis for de forskellige Fænomeners Vedkommende staa i højst forskelligt Forhold til hinanden. Undertiden vil den kulturhistoriske Interesse endogsaa kunne staa i omvendt Forhold til den rent filosofiske.

Naar jeg i Korthed skal angive, hvorved min Fremstilling af den nyere Filosofis Historie er forskellig fra sin Forgænger i vor Literatur, Brøchners 1873—74 udkomne Værk, saa vil jeg først nævne den særlige Vægt, jeg lægger paa den personlige Faktor og paa Forholdet til Erfaringsvidenskaben, samt paa den kulturhistoriske Betydning af de filosofiske Fænomener. Dernæst vil jeg henvise til min Bestræbelse for at give Problemstillingen Forrangen for Problemløsningen. Løsningerne kunne dø, og Problemerne leve dog; ellers havde Filosofien ikke havt saa langt et Liv, som den har havt. Endeligt følger det af sig selv, at et fornyet Kildestudium saavel som Benyttelse af de senere Aars frodige Literatur have stillet mange Fænomener i et nyt Lys. Men trods alt Dette har det dog været mig en kær Tanke ved dette Værk at kunne fortsætte Brøchners Arbejde paa Filosofiens Histories Omraade, og jeg vil kun haabe, at min Bog ikke maa være uværdig til at helliges Mindet om denne ædle Forsker, hvis Beundring for Tankens Heroer paa én Gang var saa dyb og saa forstaaende.

[1]

FØRSTE BOG.

RENAISSANCENS FILOSOFI.

1. RENAISSANCEN OG MIDDELALDEREN.

Den Periode i det evropæiske Aandsliv, som kaldes Genfødelsens Tid, betegnes dels ved et Brud med Middelalderens ufrie, usammenhængende og begrænsede Livsanskuelse, dels ved en Udvidelse af Blikket til nye Omraader og en Udfoldelse af nye aandelige Kræfter. Ved enhver Fødsel følges begge Dele ad: Løsrivelsen af det Gamle og Udfoldelsen af det nye Liv. Men det er sikkert enestaaende i det menneskelige Aandsliv, at begge Sider ere saa fyldigt fremtrædende ved Overgangen til en ny Tid, som her. Ved andre Overgangsperioder faar i Reglen enten Kritiken og Negationen, eller den nye og positive Fylde en overvældende Karakter. Karakteristisk for Renaissancen er det i denne Henseende, at det hovedsageligt er det nye Liv, der medfører Kritiken af det Gamle. Derpaa beror dens Sundhed og Kraft. Den har grundlagt en ny, fri, menneskelig Opfattelse af Naturen og Menneskelivet, som den selv kun formaaede at udtale i de store Træk, og som ved Gennemarbejdelsen i det Enkelte viste sig at indeholde Problemer nok for Aarhundreders Tænkning og Forskning, men som i sine store Hovedtræk ikke er undergaaet væsentlig Forandring. Ethvert Forsøg paa ved Historiens Hjælp at orientere sig med Hensyn til de store teoretiske og praktiske Problemer maa derfor se tilbage til denne Tid, der har Gennembruddets Friskhed og Kraft og i anelsesfuld Rigdom omfatter, hvad den mere delte Forsken ofte kun ensidigt
[2] formaar at gribe.

Førend vi gaa ind paa at fremstille Renaissancens Filosoferen, saaledes som den fremtræder hos dens vigtigste Tænkere, maa vi kaste et Blik tilbage paa Middelalderen, fra hvilken det gjaldt at løsrive sig.

Det vilde være urigtigt at antage Middelalderen for det rene Mørkes Tid. Ikke blot udfoldede der sig under eller uden for Kirkens officielle Herredømme et lyst og naturfrisk Folkeliv, som har efterladt sig Mindesmærker i de nye, fremspirende Nationalliteraturer. Men ogsaa inden for den lærde Verden vil det have sin store Vanskelighed at fastsætte en bestemt Grænse mellem Middelalderen og Genfødelsestiden. Især i de romanske Lande, og allermest i Italien, var Sammenhængen med Oldtiden egentligt aldrig ganske afbrudt. Berettigelsen til at tale om Renaissancen

som en særlig Periode maa da søges i, at der kom en Tid, da Kendskabet til Natur og Menneskeliv blev saa fyldigt, at det ikke kunde rummes inden for de kirkelige Forestillingers Skranker. Og selv dette Punkt i Udviklingen vil ikke være let at fastslaa bestemt. Men denne Vanskelighed angaar os ikke nærmere her, da vi ville indskrænke os til at fremstille den Filosofi, der udformede sig i Renaissancens Slutning, det vil sige i Løbet af det 16. Aarhundrede, og derfor kunne se bort fra Spirer og Tilløb, som desuden mere have literaturhistorisk end filosofisk Interesse.

Selv om man ser bort fra de Spirer til videre Udvikling, der findes inden for Middelalderens Aandsliv, og holder sig til den middelalderlige Tankegang i dens klassiske Form, vil man finde, at Middelalderen har givet sine betydningsfulde Bidrag til den aandelige Udvikling og ingenlunde var den Ørken eller den Mørkets Verden, den endnu ofte udgives for. Den har uddybet Aandslivet og skærpet og øvet dets Kræfter paa betydningsfuld Maade, og i hvert Tilfælde staar den ikke tilbage for nogen anden Periode i den Energi, med hvilken den benyttede de Dannelsesmidler, der stod til dens Raadighed, skønt de paa Grund af de historiske Forhold, som disse nu en Gang vare, vare meget begrænsede. I senere, lykkeligere Perioder, der raadede over et rigt Stof, er Bearbejdelsen og Inderliggørelsen af denne Rigdom neppe sket med saa stor Kraft som den, Middelalderen anvendte paa sit tarvelige Materiale. Nogle *[3]* enkelte Punkter, paa hvilke den middelalderlige Tænkning især frembyder Fortrin og har virket forberedende, skulle her antydes.

Middelalderens Tænkning var teologisk. En monoteistisk Religions Teologi gaar ud fra den Grundtanke, at der er én første Aarsag til Alt. Afset fra de store Vanskeligheder, denne Tanke frembyder, har den den store og gavnlige Virkning, at den vænner til at se ud over Forskellighederne og Enkelthederne og forbereder til Antagelsen af en lovmæssig Sammenhæng i Alt. Til Aarsagens Enhed maa svare Lovens Enhed. Middelalderen har opdraget til denne Tanke, som det naturlige Menneske, der overvældet af Fænomenernes Mangfoldighed hælder til Polyteismen, ikke er stemt for. Den betegner derved en Forberedelse til en ved Videnskaben bestemt Verdensopfattelse. Ti al Videnskab bestræber sig for at føre Fænomenerne tilbage til saa faa Principer som muligt, selv om den vel maa erkende, at Tanken om en eneste, højeste Lov er et uopnaaeligt Ideal.

Til Gennemførelsen af sine Ideer i det Enkelte raadede Middelalderens Tænkning, som allerede bemærket, kun over et meget fattigt Materiale. Men desto større var det Arbejde, den anvendte derpaa. Realiteternes Fattigdom maatte opvejes ved Formaliteternes Rigdom. Tænkningen udfoldede en formel Skarpsindighed, en Færdighed i at

foretage Distinktioner og i at opstille Argumenter, der er aldeles enestaaende. Man ønsker denne Færdighed en bedre Anvendelse, men en Færdighed var det, og den har været af stor Betydning for Aandsudviklingen. Den har uddannet Organer, der kunde komme i Funktion paa frugtbarere Omraader. Den maatte i Længden føre til en prøvende Kritik af selve de Forudsætninger, der i lang Tid havde staaet som de faste Rammer, man ikke dristede sig til at undersøge.

Størst Fortjeneste har Middelalderen ved Fordybelsen i Sjælelivets indre Verden. Den antike Oldtid stansede ved et harmonisk Forhold mellem det Indre og det Ydre, og havde kun Interesse for det indre Liv i dets Forhold til det ydre Liv i Natur og Stat. For den middelalderlige Tro bestemtes Personlighedens evige Skæbne ved det indre Livs
[4] Begivenheder. Det var et Spørgsmaal paa Liv og Død, om den sjælelige Vækst udfoldede sig tilbørligt. Intet Under, at der udviklede sig en fin og dyb Sans for hvad der gik for sig i det Indre. Mystikernes Selvfordybelse har den samme Betydning for Udviklingen af den psykologiske Sans som Skolastikernes Distingveren og Argumenteren for Udviklingen af den logiske Sans. Det kom til at staa klart, at den aandelige Verden dog lige saa vel er en Realitet som den materielle Verden, og at Mennesket jo dog i den har sit egentlige Hjem. Vejen blev banet for en grundigere Drøftelse af det store Problem om Aand og Materie, end Oldtiden havde kunnet anstille. Men først og fremmest blev for Menneskelivet vundet et Erfaringsomraade, som var hans eget i aller snævreste Forstand, hvor ingen ydre Magter kunde trænge ind. Derved var Muligheden af dybere gaaende aandelig Frigørelse given.

Imidlertid var det jo netop Middelalderens store Ulykke, at ingen af disse i sig selv frugtbare Motiver kunde røre sig frit og frugtbart. Der er i den middelalderlige Tænkning, som i den middelalderlige Bygningskunst, en Higen mod det Store og det Uendelige, og der er tillige en Stræben efter at indordne alle Elementer i den Verdenskundskab, man besad, som bærende Stene og Piller i den store Tankebygning. Underst: Naturens Verden, som Aristoteles havde fremstillet den; over den: Naadens, i Kristus frembrudte Verden; og højest: Udsigten til Herlighedens evige Verden. Idealet var en harmonisk Trinrække af *natura, gratia og gloria,* saaledes at det højere Omraade ikke afbrød, men fuldendte det lavere. Fuldkomnest er denne Bestræbelse udtrykt hos Thomas Aqvinas (1227 — 1274), Skolastikens Fuldender, en af de største Systematikere, der nogensinde har levet. Han har inspireret Dante, blev kanoniseret 1323, kaldtes *doctor angelicus* i Middelalderens teologiske Skoler og staar endnu som den romerske Kirkes klassiske Tænker, idet Pave Leo XIII i Aaret 1879 har dekreteret, at hans Filosofi skal lægges til Grund i de katolske Læreanstalter. Men trods

det Storartede i en Lærebygning, som endnu for saa Mange rummer Tilværelsens Elementer og kaster Lys over dens Sammenhæng, har den dog fra første Begyndelse af højst betænkelige Mangler. Kun paa kunstig Maade vare de fra saa forskellige Sider *[5]* hentede Elementer forbundne. For at kunne forene den naturlige Viden, som man mente, Aristoteles havde sammenfattet, med Kirkens overnaturlige Forudsætninger, maatte den dels omtydes, dels hindres i at udfylde alle sine Konsekvenser. Aristoteles' Filosofi var virkeligt anlagt paa at fremstille Tilværelsen som en harmonisk Trinrække. De Grundbegreber, med hvilke Aristoteles opererede, vare hentede fra det organiske Livs Fænomener. Han saa Naturen som en stor Udviklingsproces, inden for hvilken de højere Trin forholdt sig til de lavere som Form til Stof, eller som Virkelighed til Mulighed. Hvad der paa det lavere Trin kun var muligt (potentielt), blev paa det højere Trin virkeligt (aktuelt). Aristoteles selv har ikke kunnet gennemføre denne betydningsfulde Anskuelse. I hvilken Retning dens Konsekvens ligger, er klart nok. Som kirkelig Tænker maatte Thomas Aqvinas dog fuldstændigt bryde med denne Konsekvens, trænge den Enhedslære (Monisme), den førte til, tilbage og sætte en Tohedslære (Dualisme) i Stedet. I hans Psykologi og i hans Etik viser dette sig paa karakteristisk Maade. Efter den aristoteliske Psykologi er Sjælen Legemets »Form«: hvad der i Legemet er givet som blot Mulighed, kommer i Sjælelivet frem i fuld Virksomhed og Virkelighed. Men et saa inderligt Forhold mellem Sjæl og Legeme stred mod de kirkelige Forudsætninger, og uagtet Thomas i Ordene slutter sig til Aristoteles og kalder Sjælen Legemets Form, behandler han dog i Realiteten Sjælen som et fra Legemet helt forskelligt Væsen, lige som han ikke betænker sig paa at antage »Former« uden Stof — for at faa Plads til Englene! I Etiken viser en lignende Dualisme sig. Fra Grækerne optager han en Række af naturlige Hoveddyder: Visdom, Retfærdighed, Tapperhed og Selvbeherskelse, men medens disse for Grækerne udgjorde al Dyd, anbringer han som et højere Lag de tre »teologiske« Dyder: Tro, Haab og Kærlighed, der kun opstaa paa overnaturlig Maade. Udviklingen er altsaa brudt, og Thomas undersøger ikke en Gang, om ikke de Villiesformer, der betegnes ved de teologiske Dyder, meget vel kunde finde deres Plads inden for de naturlige Dyder, som særlige Former af disse. — Hvad Verdensopfattelsen i det Hele angik, traadte Ideen om den naturlige Udvikling i skarp Modsætning til Skabelsesdogmet og Antagelsen *[6]* af mirakuløs Indgriben. Dualismen viser sig paa det ene Punkt efter det andet ved nærmere Eftersyn. Men et saadant nærmere Eftersyn maatte den middelalderlige Tænkning holde borte. Den *skulde* stemme med Kirkelæren. Der maatte ikke gives en Tænkning, en Forstaaelse af Verden, som var uafhængig af Teologien. Og da man nu

én Gang havde faaet den Overbevisning, at den aristoteliske Filosofi egnede sig særligt godt til at repræsentere den naturlige Viden ved Opførelsen af den skolastiske Lærebygning, saa blev det betragtet som kættersk at afvige fra Aristoteles, og vel at mærke fra Aristoteles, som man i Middelalderen kendte og forstod ham. Med andre Ord, man standsede vilkaarligt Forskningen og Tænkningen, for at den opførte Bygning ikke skulde rokkes. Den aristoteliske Filosofi, der for sin Tid betegnede et saa overordentligt stort Fremskridt, slog man fast som evig gyldig. For Læren om det organiske Liv og om Sjælelivet var Skaden herved ikke størst; ti paa disse Omraader laa Aristoteles' egentlige Fortjeneste, allerede paa hans egen Tid. Men man hindrede Udviklingen af en exakt Naturvidenskab, der kunde forklare, gennem hvilke elementære Processer og efter hvilke almindelige Love den Formudvikling, Aristoteles antog, gik for sig. Misligheden ved den aristoteliske Filosofi var, at den slog den organiske Vækst fast som Type paa Alt, hvad der sker i Naturen. Den kunde derfor i det Højeste give en Beskrivelse af Former og Egenskaber, ikke en virkelig Forklaring af disses Tilblivelse. Den mekaniske Naturopfattelse var saaledes paa Forhaand udelukket. Man afskar sig Vejen til Fremgang — uden dog at kunne overvinde Vanskelighederne ved Hjælp af de Midler, man raadede over. Autoritetsprincipet hindrede en friere og videre Drøftelse af Problemerne og slog Dualismen fast som blivende Resultat. Autoritetsprincipet er jo selv en Form for Dualisme, idet det forudsætter en uforligelig Modsætning mellem den menneskelige Erkendelse og det Maal, der skal naas. Man blev da henvist til at tære paa det tarvelige Indhold, man havde, og til gennem kunstige Distinktioner og Argumentationer at fortolke dette Indhold saaledes, som Kirken ønskede det. Intet
[7] Under, at en stærk Hunger efter Indholdsfylde maatte opstaa og en stor Begejstring over den nye Rigdom, der i Renaissancens Aarhundreder strømmede ind fra alle Sider!

Selv paa det Omraade, man i Middelalderen særligt fordybede sig i, vise disse Misligheder sig. Selvfordybelsen var ængsteligt religiøs. Den fik ikke Lov til at udvikle sig til fri Kundskab om den aandelige Verden. Dogmatikeren stod stedse paa Vagt over for Mystikeren, hvis indre Livs Bølgegang saa ofte førte ham ud over hvad Kirken sanktionerede som sand og ret Følelse. Lige saa lidt som Kirken kunde lade den nye Erfaring frit Spil, lige saa lidt turde den lade den indre Erfaring gaa sine egne Veje. Den saa en Fare i, at Mennesket ved at trække sig tilbage i sig selv skulde kunde stille sig i et umiddelbart Forhold til det højeste Værdifulde og derved blive uafhængigt af Kirken. Den anede, at Selverkendelsen lige saa vel som Naturerkendelsen frembød Muligheder for aandelig Frigørelse og aabnede Vejen til en hel anden Verdensopfattelse end den teologiske. — Dog var det ikke blot den ængstelige Begrænsning til religiøse Stemnin-

ger, der hæmmede den indre Erfarings Udvikling. Ogsaa her virkede Dualismen og hindrede Anerkendelsen af en virkelig Lovmæssighed paa det indre Omraade, saa vel som af en naturlig Sammenhæng mellem det Sjælelige og det Legemlige. Sjælelivet kunde ikke forstaas ret, før en friere og mere omfattende Naturopfattelse udviklede sig. —

Renaissancens Betydning er nu, at den betegner den Periode, hvor den middelalderlige Livsanskuelses Skranker og Ensidigheder kunde bekæmpes ved Hjælp af nye Erfaringer og Synspunkter. Hvor forskelligartede Fænomener der end møde os inden for Renaissancens Filosofi, saa have de dog fælles en stor Begejstring for og Tillid til Naturen, en Stræben efter at gennemføre en Enhedsopfattelse af Tilværelsen og efter at hævde det naturlige Menneskelivs Lovmæssighed og Berettigelse. Renaissancen begynder med dette sidste Punkt, med »Opdagelsen af Mennesket« (for at bruge Jacob Burckardts Udtryk), og fører senere til Udvikling af et nyt Verdensbillede og en ny Naturforskning. *[8]*

A. OPDAGELSEN AF MENNESKET.

2. HUMANISMEN.

Det var intet Tilfælde, at Italien blev Renaissancens Hjemsted og dermed Vuggen for den moderne Tænkning. I Italien havde Sammenhængen med Oldtiden mest holdt sig, og da Oldtidens Literatur igen droges frem, kunde Italienerne tilegne sig den paa en ganske særligt selvstændig Maade, fordi den var deres egen Oldtids Værk, Kød af deres Kød og Blod af deres Blod. Ogsaa over for den græske Literatur, der i det 15. Aarhundrede paa ny blev Genstand for begejstret Studium, stod Italienerne i flere Henseender mere forstaaende end de nordlige Folkeslag. Hele denne Tilbagevenden til Oldtidsliteraturen, til Studiet af antik Historie, Poesi og Filosofi, havde den store kulturhistoriske Betydning, at man nu blev klar over, at der ogsaa uden for Kirke og Kristendom gaves et menneskeligt Aandsliv, som fulgte sine egne Love og havde sin egen Historie. Den aandelige Verden udvidedes, og en sammenlignende Betragtning af de menneskelige Forhold blev mulig. Hos flere af Renaissancetidens Tænkere finde vi allerede den komparative Metode anvendt til Forstaaelse af det Menneskelige. Desuden kunde Oldtidsværkerne tjene til Forbilleder, der vejledede Tanken, indtil denne kunde virke paa en mere selvstændig Maade. Mange Tankespirer, der i selve Oldtiden kun lige havde begyndt deres Vækst for saa at hæmmes af Middelalderens for fri Aandsudvikling saa barske Tid, kunde nu udfoldes. Efter en lang Dvale søgte

Tænkningen at tage sit Arbejde op, hvor den ved Oldtidens Slutning havde nedlagt det.

Men at en levende Forstaaelse og selvstændig Tilegnelse af Oldtidsliteraturen blev mulig, skyldtes igen de historiske Forhold i Italien. Delingen i de mange Smaastater, der stadig omtumledes under indre politiske Kampe, hvor man som oftest intet Middel skyede for at opnaa og sikre sig Magten, medførte en Opløsning af den middelalderlige Samfundsorden. I Middelalderen vurderedes Mennesket efter sin Sammenhæng med
[9] Kirken og Korporationen. Det naturlige Menneske med sit rent individuelle Følelsesliv blev ikke paaagtet og ikke anset for berettiget. De politiske Kampe rundt om i Stæderne havde nu derimod udviklet en hensynsløs Stræben efter at gøre sin Personlighed gældende, en Stræben, der naturligvis kun hos de lykkelige Magthavere førte til fyldigere Resultater. Paa den anden Side maatte det Magtherredømme, som raadede i de italienske Stater, drage mange Enkelte bort fra det offentlige Liv, og da Trangen til at gøre Individualiteten gældende dog var vakt, henvise dem til i Privatlivets Forhold og i kunstnerisk og literær Interesse at udvikle deres Personlighed saa vidt og frit som muligt. Det er Burckhardt's Fortjeneste (i hans Værk om Renaissancens Kultur) at have paavist, hvorledes Hanget til Individualisme og Trangen til rent personlig Udvikling maatte opstaa i Italien i det 14. og 15. Aarhundrede under Indflydelse af de historiske Forhold. Det var da ikke blot den ydre Opdagelse af Oldtidens Literatur og Kunst, som betingede den italienske Renaissance. I saa Fald vilde denne have været en blot lærd Bevægelse, en overvejende receptiv Proces. Det var først og fremmest den praktiske Opdagelse af Menneskenaturen som et Omraade, — for hver Enkelt det nærmest liggende Omraade, — paa hvilket der var rig Plads og Anledning baade til at gøre Erfaringer og til at foretage et Udviklingsarbejde. Hvad Middelalderen kun havde gjort muligt i den religiøse Mystiks Form, blev nu ført videre og frigjort for Skranker og Baand. Det individuelle Sjæleliv føles som en Realitet og vækker Interesse i og for sig, afset fra hvad det er knyttet til. Det var en Opdagelse af ikke mindre Betydning end Opdagelsen af den ny Verdensdel paa Jorden og af de nye Verdener i Himmelrummet. Hos Digterne (Dante, Petrarca) fremtræder Interessen for og Syslen med det egne Jeg og Begivenhederne i det naturligvis først og i størst Stil.

Humanismen betegner derfor ikke blot en literær Retning, en Skole af Filologer, men ogsaa en Livsretning, som karakteriseredes ved Interessen for det Menneskelige baade som Genstand for Betragtning og som Grundlag for Handlen. Det er baade i Literatur og i Liv en Retning, der frembyder overordentligt mange Forskelligheder.
[10] Kirken viste sig en Tidlang gunstigt stemt for den, og den humanistiske Interesse var

endog en Stund raadende paa Pavestolen. Naar Pius II lod prædike Korstog, var det vel væsentligt for at redde Civilisationen; efter hans Overbevisning var Rom nu, efter Konstantinopels Fald, Literaturens sidste Tilhold, og over den græske Kejserstads Fald havde han maaske sørget nok saa meget af humanistiske som af religiøse Motiver. Humanismen har i sin Karakter noget Ubestemt. Den betegner Opdagelsen af det Menneskelige; men hvorledes dette Menneskelige opfattes, og hvorledes det søges udviklet, staar endnu usikkert hen. En Tidlang saa det ud, som om det Humane og det Overleverede skulde kunne gaa sammen paa fredelig Vis. Men det nye Indhold sprængte snart de gamle Læderflasker.

Her have vi nu den Opgave at vise, hvorledes der paa Basis af den praktiske Interesse for det Menneskelige hos Tidens Tænkere fremtræder en Række Forsøg paa ogsaa teoretisk at opfatte og forstaa det. Det er Forsøg paa at emancipere Psykologien og Etiken fra Teologien, som vi her have at drage frem.

3. PIETRO POMPONAZZI OG NICOLO MACHIAVELLI.

Hele Middelalderens Tænkning havde jo hvilet paa antikt Grundlag, idet den byggede paa Aristoteles, hvis Ideer den havde bøjet henimod hvad Dogmerne fordrede. Men i Modsætning til denne »latinske« Fortolkning af Aristoteles stod dels de gamle græske Fortolkere, der opfattede hans Lære mere naturalistisk, dels de arabiske Fortolkere, i første Linie Averroës, der opfattede hans Lære i panteistisk Aand. I Spørgsmaalet om, hvorvidt Aristoteles lærte Sjælens Udødelighed, stødte de tre Grupper af Fortolkere sammen. Efter de græske Fortolkere, som man i Middelalderen ikke tog Hensyn til, lærte Aristoteles en naturlig Udvikling af Sjælelivet fra lavere til højere Trin, men saaledes, at selv det højeste Trin ikke var uafhængigt af de naturlige Betingelser. Efter den averroistiske Fortolkning bliver den højeste Form for Tænkning kun mulig ved, at Mennesket delagtiggøres i en evig Fornuft; men denne Delagtiggørelse varer kun en Tid, og ikke de individuelle Sjæle, men den universelle Fornuft, i hvilken de i deres højeste Tankeakter momentant faa Del, *[11]* er udødelig. Derimod hævdede de teologiske Aristotelikere, med Thomas Aqvinas i Spidsen, Sjælens Udødelighed som en Læresætning, der begrundes ved Sjælens Evne til at erkende og ville det Universelle og Evige.

Dette saa omtvistede Spørgsmaal drøftede Pietro Pomponazzi i et mærkeligt lille Skrift *(de immortalitate animi* 1516). Med Rette har man i dette Skrift set Indledningen til Renaissancens Filosofi. Det fortjener denne Plads ved den Maade, paa hvilken Problemet behandles. Det drøfter vel, hvad Aristoteles' egentlige Mening er, men

erklærer tillige at ville undersøge Spørgsmaalet efter den naturlige Fornuft, uafhængigt af al Autoritet. Og dets Bestræbelse gaar ud paa at hævde den naturlige Sammenhæng inden for Sjælelivet og tillige Muligheden af en etisk Livsførelse paa Naturens Grund. Pomponazzi var en berømt Lærer i Filosofi først i Padua, siden i Bologna. Han fødtes i Mantua 1462 og døde i Bologna 1525. Om hans personlige Forhold er kun Lidet bekendt. Han var en udmærket Disputator og Taler; dog udmærke hans Skrifter sig ikke i literær Henseende.

Baade over for Thomas og over for Averroës lægger Pomponazzi Vægt paa Naturens lovmæssige og kontinuerlige Udvikling, som Aristoteles har lært i sin Fysik, og som ikke tillader Spring eller Indførelsen af helt nye Principer, der ikke forberedes ved den forudgaaende Udvikling. Han gennemfører denne Tanke endnu videre end selve Mesteren Aristoteles, der lærte, at den højeste Fornuftvirksomhed (»den aktive Fornuft«) ikke kunde forklares ud af den successive Udvikling. Hvorledes den da var at opfatte og at forklare, havde Aristoteles ikke udtalt sig om og netop derved givet Anledning til de modstridende Fortolkninger. At selv den højeste Tænken ikke kan være uafhængig af naturlige Betingelser, beviser Pomponazzi især ved den af Aristoteles udtrykkelig opstillede Sætning, at al Tænken forudsætter Forestillinger, der fra først af maa være givne ved Sansning. Og han hævder, at den aristoteliske
[12] Definition af Sjælen som Legemets Form eller dets fuldkomne Virkelighed heller ikke gør det muligt at antage en selvstændig Bestaaen af Sjælen.

Vil der nu ikke af dette Resultat opstaa betænkelige Konsekvenser i etisk Henseende, idet jo saa for det naturlige Menneske Udsigterne til Løn eller Straf efter Døden ikke kunne blive Motiver? Pomponazzi hævder tvertimod, at disse Udsigter ere betænkelige i etisk Henseende, da de hindre Mennesket i at gøre det Gode for dets eget Skyld. Den fulde Udvikling af Menneskets Natur paa de forskellige Omraader har sin Tilfredsstillelse i sig selv. Og medens den videnskabelige og kunstneriske Udvikling ikke i lige Grad falder i Enhvers Lod, saa er der én Udvikling, Ingen er udelukket fra, den etiske Udvikling. Og denne har sit Maal og sin Værdi i sig selv. Dydens Belønning er selve Dyden, og den Lastefuldes Straf er selve Lasten. Hvad enten derfor Mennesket er dødeligt eller ikke, er Døden dog at ringeagte, og hvorledes det saa end forholder sig med Tilstanden efter Døden, skal man dog ikke bøje af fra det Godes Vej. — Disse Udtalelser, som findes i Bogens 14. Kapitel, minde paa den ene Side om Sokrates' Apologi og pege paa den anden Side fremad til Spinozas og Kants Opfattelse af det Etiske. Flere Humanister vare vel optraadte med Ideen om en selvstændig Etik; men hos Pomponazzi faar denne Ide en særlig Betydning ved den

Sammenhæng, i hvilken den fremkommer med et specielt religiøst Problem.

Udødelighedsspørgsmaalet er efter Pomponazzi et uløseligt Problem (problema neutrum); man kan i hans Aand føje til: ogsaa et neutralt Problem i den Forstand, at ingen virkelige etiske Værdier afhænge af dets Besvarelse. Men det gælder ved saadanne Spørgsmaal at faa afgjort, hvor langt vor Erkendelse virkeligt kan naa. Aabenbart er for Pomponazzi Hovedinteressen ved hans Undersøgelse knyttet til det Lys, som den kaster over vor Erkendelses Natur. Problemet er kun Anledningen. Han skelner skarpt mellem Filosofens og Lovgiverens Standpunkt. For Lovgiveren gælder det at finde Motiver, der kunne gøre Menneskene retskafne, og han kan maaske finde det ret at benytte Udødelighedstroen som et opdragende Motiv; men Filosofen har kun at spørge efter Sandheden uden at lade sig bevæge af Frygt eller Haab. En lignende *[13]* Modsætning kan, som Pomponazzi lærer, findes inden for det enkelte Menneske. Med sin Fornuft søger han kun at drage rette Slutninger af givne Forudsætninger; hvilke Resultater Fornuften skal komme til, beror derfor ikke paa Menneskets Villie. Med sin Villie kan Mennesket fastholde en Tro, som hans Fornuft ikke kan begrunde. Pomponazzi skelner saaledes mellem Tro og Viden, og han kan derfor med Hensyn til den endelige Afgørelse af det Problem, han behandler, underkaste sig Kirkens Lære. Medens Skolastikeren Duns Scotus to Aarhundreder i Forvejen havde udtalt, at Noget kan være sandt for Filosofen, som ikke er det for Teologen, vil Pomponazzis Mening snarest være udtrykt i den Sætning, at Noget kan være sandt for Teologen, som ikke er det for Filosofen. Det maa jo erindres, at han som Filosof endte ved et problema neutrum. Der er derfor heller ingen Grund til at tvivle om, at denne Lære om Tro og Viden var fuldt Alvor, og til at antage den for Ironi eller for en simpel Udflugt[1]). Han gør Indtrykket af en søgende Natur, hvem det er fuldt Alvor med Forskningen. Han sammenligner Filosofen med Prometheus, fordi han stadigt nages af urolige Tanker i sin Higen efter at udgranske de guddommelige Hemmeligheder. Det kan meget vel være, at Fornuften hos ham har været mere udviklet end den Villie, der skulde knytte ham til Troen, men derfor kan det godt have været hans Alvor, naar han fastholdt begges Krav. Kun savnes der hos ham en nærmere Udvikling af Sammenhængen mellem Villie og Tro. Han indskrænker sig til at henvise til Villien som Troens Grundlag uden at give videre Forklaring, skønt en saadan vilde være af stor Interesse. —

Foruden det her drøftede Skrift har Pomponazzi ogsaa skrevet om Trolddom og søgt at give en naturlig Forklaring af Begivenheder, der fortolkedes som Virkninger af overnaturlig Indvirken. Dette Skrift er af Interesse ved Bestræbelsen for at hævde

de naturlige Aarsagers Princip, skønt de Aarsager, han benytter, efter vor Opfattelse selv høre ind under Begrebet Overtro. Det er nemlig især Stjernernes Indflydelse, han støtter sig til, en Indflydelse, som jo Datiden ikke ansaa for overnaturlig. — I et
[14] tredje Skrift drøfter han Spørgsmaalet om den guddommelige Forudbestemmelse og Menneskets Villie. Han paaviser skarpsindigt Modstriden mellem dem. Som Filosof holder han sig til, hvad der erfaringsmæssigt staar fast: den menneskelige Villies Realitet; dens Forhold til den guddommelige Virken lader han staa hen som et uløseligt Problem, idet han ogsaa her benytter Distinktionen mellem Tro og Viden.

Denne Distinktion hjalp ham iøvrigt ikke. I Venedig lod Inkvisitionen hans Skrift de immortalitate brænde, og hvis han ikke havde havt en mægtig Beskytter i Pave Leo X's Ven Kardinal Bembo, vilde han maaske ikke være sluppen for at dele Skæbne med sin Bog. —

Ved første Øjekast kunde det synes underligt at stille Machiavelli ved Siden af Pomponazzi. Den florentinske Statsmand synes ikke at have noget at gøre med den bolognesiske Skolastiker. Og dog havde disse to samtidige Tænkeres fælles Fjender neppe Uret, naar de mente, at de vare af samme Surdejg. Det var den antike Tro til Menneskenaturen, de begge hver paa sin Maade vilde have genfødt. Og begge vare de stærkt paavirkede af Oldtidens Forfattere. Som Pomponazzi søgte at fortsætte Aristoteles' naturalistiske Psykologi og Etik, saaledes viser Machiavelli sig paa vigtige Punkter paavirket af den græske Historieskriver Polybios, der igen viser tilbage til ældre græske Tænkeres Opfattelse af Staternes Udviklingsgang. Men det var Machiavellis egne Iagttagelser af sin Tids Begivenheder, i hvilke han selv var indviklet, der affødte Trangen hos ham til at gaa tilbage til Oldtiden. Nicolo Machiavelli blev født i Florents i Aaret 1469 af en gammel og anset Familie, for hvem det var gaaet tilbage. Han traadte tidligt i diplomatisk Tjeneste hos sin Fædrenestads republikanske Regering og besøgte som dens Udsending Pave Julius II, Cesare Borgia, Kejser Maximilian og Kong Ludvig XII. Han fik herved rig Lejlighed til at indsamle Iagttagelser af Mennesker og Begivenheder. Af skæbnesvanger Betydning for hans Anskuelsers Udvikling var det, at netop denne Periode i Italiens Historie var en saadan, i hvilken List og Intrigespil, Lumskhed og Grusomhed vare de Midler, ved hvilke de politiske Afgørelser udførtes. Han har selv i sin florentinske Historie (i Indledningen til 5. Bog)
[15] gjort den Bemærkning om Italiens Historie i det 15. Aarhundrede, at man ikke kan beundre den Tids italienske Fyrsters Færd for Storhed og Højhjærtethed, skønt den derfor ikke afgiver mindre Stof for Betragtning, naar man ser, hvorledes saa ædle Folkeslag holdtes i Tømme ved svage og slet førte Vaaben. Det maatte for Machiavelli

staa som Resultatet af, hvad han havde oplevet, at Snildhed og Kraft var det eneste Fornødne for Statsmanden. Selv viser han sig ikke som nogen overlegen Politiker; hans Storhed er i Tankens Verden, ikke i Handlingens. Og dog sørgede han dybt, da han blev tvungen til at ombytte denne Verden med hin. Da Mediceerne styrtede Florents' frie Forfatning (1512), afskedigedes Machiavelli, og under det nødtvungne Privatliv, han derefter førte i en Række af Aar, forfattede han sine navnkundige Værker. Havde han taget sin politiske Ulykke med større Værdighed, vilde hans literære Værker maaske ogsaa være blevne holdte i en højere Stil. Nu udarbejdede han især det af sine Værker, der er blevet mest berømt, Bogen om Fyrsten *(Il principe)* med det Formaal for Øje at skaffe sig Mediceernes Gunst. Han opnaaede for en Del dette Formaal, men det kan ikke negtes, at der derved sattes en Plet paa hans Karakter, og at han ved at have en enkelt Slægts politiske Magt for Øje kom til at betone den individuelle Vilkaarlighed og Hensynsløshed i Politiken stærkere, end han maaske ellers vilde have gjort. Ofte ser det i hans Fremstilling ud, som det i sidste Instans var ligegyldigt, hvilket Formaal Magthaveren vilde sætte igennem, og som om han i hvert Tilfælde betragtede det som sin Opgave at give Anvisninger for de forskellige Formaal, man kunde falde paa at sætte sig. Ikke blot i »Fyrsten«, men ogsaa i hans egentlige Hovedværk, *Discorsi,* Afhandlingerne om Livius' ti første Bøger, lægger dette sig for Dagen. Den, som vil grunde en Republik, skal bære sig saaledes ad; den, der vil grunde et Monarki saaledes; den, der vil grunde et Tyranni saaledes. Og dog er det sikkert, at der var ét Formaal, for hvilket Machiavellis Hjerte bankede, og som han inderst inde omfattede med sin Tanke midt under det diplomatiske Intrigespil saa vel som under Udarbejdelsen af sine Værker, nemlig Italiens Enhed og Storhed. Tillige er det sikkert, at han stedse følte sig som Republikaner; det ses af de Raad, han gav Mediceerne angaaende Forfatningen i *[16]* Florents. Og tillige har der for hans Aand staaet et Menneskeideal af Sundhed, Kraft og Visdom, der skulde rage højt over den Ynkelighed, af hvilken han følte sig omgiven, og over den Kuethed, den middelalderlige Kirke havde bragt over Menneskenaturen. Det var paa dette Punkt, han selv saa hen til Antiken og fordrede den efterlignet. Skønt han selv var Digter og levede med Digterne, og skønt han selv havde Adskilligt af det ubundne Nydelsesmenneske i sig, var den æstetiske Renaissance ham ikke nok, saa lidt som Nydelsens Evangelium var ham det Højeste. Det var Kraftens og Storhedens Renaissance, han fordrede. »Naar jeg,« siger han (i Indledningen til 1. Bog af Discorsi), »betragter den Ærbødighed, som Oldtiden indgyder Alle, hvorledes man f. Ex. giver en stor Sum Guld for et Brudstykke af en antik Statue for bestandigt at have det for sine Øjne, til Prydelse for sit Hus og til Forbillede for Kunstnerne, medens

jeg paa den anden Side ser, at de vidunderlige Bedrifter, der i Historien berettes at være udførte i de gamle Stater af deres Fyrster, Feltherrer, Borgere og Lovgivere og af alle dem, der have arbejdet paa deres Fædrelands Storhed, snarere koldt beundres end efterlignes, ja, at Enhver tvertimod synes at undgaa Alt, hvad der kan erindre om dem, saaledes at vi nu ikke have det mindste Spor af den antike Dyd tilbage, saa maa jeg baade undres og klage derover.« I sine højeste Ideer er han beslægtet med den store Aand, der fremtræder i Michel Angelos ypperste Værker. Men hans tragiske Skæbne var det, at de store Formaal saa ofte traadte tilbage for Midlernes Mangfoldighed. Han var saa optagen af den Tanke, at det ikke nytter at have et Formaal, det være nok saa ædelt, naar man ikke har kraftige Midler til at udføre det, at han tilsidst glemte Formaalet over Midlerne eller undlod at undersøge, om ogsaa de Midler, han beundrede, i Virkeligheden og paa varig Maade vilde virke i Retning af de store Formaal, der utvivlsomt vare de højeste for ham. Han blev saa optagen af Midlets Kraft, at han kom til at tillægge det Værdi i og for sig, løsnet fra Formaalet, som skulde hellige det. Som ægte Renaissancemenneske beundrer han Kraftudfoldelsen i og for
[17] sig, ligegyldigt i hvilken Retning Kraften virker. Skønt han udtaler sig mod den rent æstetiske Renaissance, har han dog selv indført den paa et Omraade, hvor det netop gælder om stedse at faa Kraften bestemt ved Formaalet. Den Modsigelse, der paa dette Punkt ytrer sig i hans Skrifter, og da især i »Fyrsten«, har ofte ført til, at han er bleven bedømt højst uretfærdigt. Og den samme Modsigelse var hans Livs Skæbne, om man ikke vil kalde den hans Brøde. Da Mediceerne atter forjoges, efter Roms Indtagelse af de Kejserlige 1527, og den frie Forfatning genindførtes, vilde hans Landsmænd ikke modtage hans Tjeneste, fordi de betragtede ham som Overløber. Derved forbitredes hans sidste Tid. En Samtidig, der ellers ikke er ham gunstig, sagde efter hans Død om ham: »Jeg tror, at hans egne Forhold smertede ham; ti han elskede virkeligt Friheden, og det paa mere end sædvanlig Maade. Men det pinte ham, at han havde indladt sig med Pave Klemens.« Han døde 1527.

Der gaar som en Understrøm gennem Machiavellis Værker en stadig Sammenligning mellem den antike og den kristelige Moral. Han har (i »Discorsi«) sat sig den Opgave »at sammenligne de antike og de moderne Begivenheder«; men selv hvor han ikke udtrykkelig anstiller en saadan Sammenligning, spores den i Opfattelse og Fremstillingsmaade. Han vil ikke lade sig nøje med at berette og beskrive; han vil tillige finde Aarsagerne til Forskellen mellem det Gamle og det Nye, og det kan han ikke uden ved at gaa tilbage til den store Modsætning mellem den antike og den middelalderlige Livsanskuelse. Derved bliver Machiavelli den mest bevidst udprægede

Repræsentant for Modsætningen til Middelalderen.

I Middelalderen stod det som Statens Opgave at hjælpe Menneskene til deres højeste Maal, Saligheden i den hinsidige Verden. Fyrsten skulde vel ikke direkte virke herfor, men dog middelbart, især ved at sørge for Fredens Bevarelse. I denne Retning gaar Opfattelsen af Staten hos Thomas Aqvinas. For Machiavelli har den nationale Stat derimod sit Formaal i sig selv. Dens Kraft og Sundhed ind ad til, dens Magt og Udvidelse ud ad til, derpaa kommer Alt an. Og det er ikke en ideal Stat, han tænker paa, men bestemte, virkeligt givne Stater. »Da jeg,« siger han (Fyrsten. Kap. 15), *[18]* »har i Sinde at skrive Ting, som kunne være nyttige for dem, som læse mig, synes det mig bedre at holde mig til Tingenes Virkelighed end at hengive mig til tomme Spekulationer. Der er mange, som have udtænkt sig Republiker og Fyrstendømmer, som man aldrig har set eller kendt dem. Men hvortil tjene disse Fantasier? Der er saa stor Afstand mellem den Maade, hvorpaa man lever, og den Maade, hvorpaa man burde leve, at man ved kun at studere denne sidste snarere lærer at ødelægge sig selv end at holde sig oppe. Den, der i Alt og overalt vil vise sig som en hæderlig Mand, kan ikke undgaa at omkomme mellem saa mange Onde. En Fyrste, der vil holde sig ved Magten, maa derfor lære ikke altid at være god, men at benytte sig af det Gode og det Onde alt efter Nødvendigheden.« Og i Overensstemmelse hermed hedder det i Afhandlingen om Livius: »Overalt hvor der skal tages en Beslutning, af hvilken Statens Velfærd afhænger, maa man ikke lade sig stanse af Hensyn til Retfærdighed eller Uretfærdighed, Menneskelighed eller Grusomhed, Ære eller Vanære, men med Bortseen fra alt Andet holde sig til det, der kan frelse Staten og hævde dens Frihed.« (Discorsi. III, 41). Hvo som ikke paa denne Maade kan frigøre sig fra de sædvanlige moralske Forestillinger, maa leve som Privatmand og ikke vove sig frem blandt de Styrende (I, 26).

Hvad der ikke staar klart hos Machiavelli, er, om han betragter den Retfærdighed og Æresfølelse, der i visse Tilfælde hindre den nødvendige politiske Handling, for virkelige Dyder eller kun for indbildte Dyder. Enkelte Steder (som Fyrsten Kap. 8) taler han om Egenskaber, der synes at være Dyder, og som kunne medføre Fyrstens Undergang. Han gaar ikke nærmere ind paa de store Problemer, der her rejse sig, nemlig om Forholdet mellem Privatmandens og Statsmandens Etik. Er der her en principiel Modsætning, to Slags Dyder? Eller skulde det ikke være en Misforstaaelse, naar man kalder en Egenskab for Dyd, der hindrer Opnaaelse af Noget, der er et Gode for hele den Kreds Vurderingen angaar? Machiavelli er ikke fri for en vis Tvetydighed her, som adskillige moderne Deklamatorer mod »Moralen« dele med ham. Det ser

[19] ud, som han vil ud over Modsætningen mellem Godt og Ondt, og saa er det kun en ny Vurdering, altsaa en ny Anvendelse af Begreberne Godt og Ondt, han tilsigter. Selve denne nye Vurdering bliver, som allerede paavist, usikker hos ham formedelst det uklare Forhold mellem Magten og det Formaal, Magten skal tjene. Den æstetiske Beundring for hensynsløs Kraftudfoldelse skyder Tanken om det helligende Formaal til Side. Hvad han lægger Menneskene til Last, er, at de hverken vise Energi til det Onde eller til det Gode: smaa Forbrydelser er man ikke bange for, men Forbrydelser i stor Stil, »hvis Storhed vilde udslette deres Vanry«, gyser man tilbage for. I Aaret 1505 vovede Pave Julius II sig med sine Kardinaler uden Armé ind i Perugia for at afsætte Baglioni, der havde Magten i denne By. Naar nu Baglioni ikke benyttede Lejligheden til at bemægtige sig den dumdristige Pave og dermed paa én Gang befri sig for sin Dødsfjende, bemægtige sig store Rigdomme og give Kirkens Fyrster en gavnlig Lektion for Fremtiden, saa var det sikkert ikke af moralske Grunde; ti Baglioni var en Mand, der ikke gyste tilbage for Blodskam og for Mord paa nære Slægtninge. »Man drog deraf den Slutning, at Menneskene ikke vide at bevare nogen Værdighed i Forbrydelsen, lige saa lidt som de formaa at være fuldkomment gode, men at de gyse tilbage for en Forbrydelse, naar den har Storhedens og Ophøjethedens Præg.« (Discorsi. I, 27).

Hvad Machiavelli vender sig imod, er altsaa det Smaalige, Matte og Ængstelige. Det var hans egentlige Anke mod hans Samtid, som det ogsaa ses af hans florentinske Historie. Naar han da nu spurgte om Grunden til, at man havde fjernet sig saa langt fra Oldtidens Storhed, fandt han denne Grund i Opdragelsen, der har voldet Svækkelse og Kuethed, og Opdragelsen hænger igen sammen med Religionen. De Gamle elskede Ære, Aandsstorhed, legemlig Styrke og Sundhed, og de gamle Religioner skænkede guddommelig Anseelse til de Dødelige, der havde gjort sig fortjente som store Feltherrer, Helte eller Lovgivere. Deres religiøse Ceremonier vare pragtfulde og ofte forbundne med blodige Ofre, der maatte stemme Sindene til Vildhed. Vor Religion derimod sætter det højeste Maal i en anden Verden og lærer os at ringeagte denne
[20] Verdens Ære. Den forherliger Ydmygheden og Selvfornægtelsen og sætter det stille, beskuende Liv over det praktiske, udadvendte. Hvis den fordrer Kraft af os, er det snarere Kraft til at lide end til at handle. Denne Moral har gjort Menneskene svage og overgivet Verden til dumdristige Voldsmænd, som have opdaget, at de Fleste i Haab om Paradis ere snarere til Sinds at finde sig i Fornærmelser end at hævne dem. (Discorsi. II, 2). Vel tilføjer Machiavelli, at dette er en falsk Fortolkning af Kristendommen, der skyldes den menneskelige Fejghed; men det er dog neppe hans Mening dermed at

tage hele sin Sammenligning mellem antik og kristelig Moral tilbage, og det er klart nok, til hvilken Side hans egen Sympati gaar. Religionen er for ham væsentligt et Middel i Lovgiverens Haand. Lovgiveren behøver den som Støtte for Lovene. Den Vise forudser Meget, som Mængden ikke aner og ikke vil tro, og da maa Guderne træde imellem og sanktionere de nødvendige Love. Lykurgs og Solons Historie vidne herom, og Savanarola virkede saa stærkt paa sine Landsmænd, fordi man (hvad enten det nu var med Rette eller Urette) troede, at han stod i umiddelbart Samkvem med Gud. Religionen er særligt et fast Grundlag for Opretholdelse af Enhed og gode Sæder i Folket. Numas religiøse Institutioner vare en væsentlig Aarsag til Romerrigets Kraft og Storhed, og enhver klog Fyrste maa hævde den nationale Religion, selv om han personlig anser den for en Vildfarelse. (Discorsi. I, 11—12).

Machiavelli har ikke Følelsen af, at han ved Religionen staar over for en aandelig Magt, der udfolder sig efter sine egne uvilkaarlige Love, og som Politiken derfor ikke altid saaledes uden videre kan tage i sin Tjeneste eller have til sin Raadighed. Han stoler i det Hele for meget paa de snu Beregninger, paa den vilkaarlige Indgriben og paa Forholdenes Ensartethed og overser, at det Største i Historien ofte kommer som en Strøm, der pludselig bruser frem af Kilder, som hidtil vare usynlige. Han fremhæver ganske vist selv den Mangfoldighed af store og uforudseelige Begivenheder, hvortil Tiden havde været Vidne, og som kunde føre til den Tro, at »Gud og Skæbnen« raadede for Alt. Men han mener dog ikke, at den menneskelige Villie derfor er afmægtig. Over for en rivende Stormflod er der maaske i Øjeblikket Intet at gøre; men naar Uvejret er *[21]* forbi, kunne vi grave Kanaler og opkaste Diger, saa at Skaden bliver mindre næste Gang. Skæbnen kommer især til at raade, hvor ingen Modstand er forberedt. (Fyrsten. Kap. 25). Det er dog et vel udvortes Forhold, han her sætter mellem det Uvilkaarlige og det Vilkaarlige. Den Statsmand, der staar helt uden for de store aandelige Strømninger, vil neppe have en saadan Forstaaelse af dem, at han kan drage Kanaler og bygge Diger paa rette Vis. — Machiavelli lægger stor Vægt paa Nødvendigheden af, at Institutioner og Forfatninger — baade religiøse og politiske — fra Tid til anden genfødes ved at »føres tilbage til deres Princip.« I Tidens Løb kommer der Tilføjelser og Ændringer, der kunne forkvakle Kilden til deres væsentlige Kraft. Det gælder da at mindes Begyndelsen, at besinde sig paa sit Udspring. Anledningen dertil kan gives ved ydre Ulykker, som da Rom genfødtes efter Gallerkrigen, eller ved bestemte Institutioner, som Roms Tribuner og Censorer, eller ved fremragende Mænd, hvis Personligheder blive Forbilleder, som da St. Franciscus og St. Dominicus igen stillede det oprindelige kristelige Forbillede frem for Menneskenes Øjne og derved frelste Kirken fra den Undergang, som ellers

vilde have været nær. (Discorsi. III, 1). Dette er en af de mest geniale Betragtninger, der findes hos Machiavelli. Men den viser tillige Begrænsningen for den Kløgt, han troede at kunne sætte i System. Den største Begivenhed, der forefaldt i hans Levetid, var netop en saadan Fornyelse efter det oprindelige Princip paa det religiøse Omraade, men tillige en Fornyelse, der ikke var en blot Gentagelse. Ved Reformationen blev den aandelige Udvikling ført ind paa nye Baner, og ingen Politiker, der blot vilde betragte den som Middel, uden at have en dybere Forstaaelse af dens Værdi, har formaaet at øve nogen varig Indflydelse paa Tingenes Gang. At der ved »Fornyelsen« kan komme helt nye Kræfter frem, vil han ikke forstaa. — Machiavelli havde i det Hele ikke Øje for de i det skjulte virkende Aarsager. Der var mange Sider af Livet foruden den inderlige Religiøsitet, der undgik hans Opmærksomhed. Udviklingen af de praktiske Interesser, af Handel og Industri, af Mekanik og Økonomi, og den Maade, hvorpaa
[22] disse Interesser og de nye sociale Lag, som repræsenterede dem, havde vokset sig stærke nok til for en væsentlig Del at bestemme den ny Tids Politik, det var Noget, hans overvejende formelle Opfattelse af Politiken som et Intrigespil og en Magtkamp tilslørede hans Blik for. Hans Politik svævede i Luften, fordi den ikke var knyttet til de store Ideer, i hvilke de stadigt virkende Kræfter skaffe sig Udtryk. Som saa mange Realister gik han glip af Realiteten, fordi han vilde gribe den paa Begivenhedernes Overflade.

Det var naturligt, at Machiavelli i sin Stræben efter en Forstaaelse af Historien maatte holde sig til de Aarsager, han kunde faa Øje paa eller mente at faa Øje paa. Saaledes maatte jo Pomponazzi i sin Kritik af Overtroen lade sig nøje med astrologiske Forklaringer. Begges Fortjeneste er den: at have hævdet de naturlige Aarsagers Princip. De vare paa Vejen, og de gjorde det muligt, at deres Efterfølgere kunde komme videre ad denne Vej. Hvad særligt Machiavelli angaar, saa staar han ikke blot som Grundlægger af den videnskabelige Politik i den nyere Tid, men ogsaa som Grundlægger af den sammenlignende Etik. Hvad han havde antydet i store Træk, blev det senere Tiders Opgave at udføre i det Enkelte med Undgaaen af de Skær, han var strandet paa.

Kort efter Pomponazzis og Machiavellis Død var det ude med det frie italienske Aandsliv. Da Florents anden Gang mistede sin Frihed (1530), var Vendepunktet der. Reaktionen brød nu vældigt frem, og Inkvisitionen organiseredes paa ny for at møde den protestantiske Bevægelse. Landflygtighed eller Martyrium blev nu de Italieneres Lod, hvis religiøse eller videnskabelige Anskuelser førte dem ind paa nye Baner. Og dog var det, som vi senere skulle se, netop i denne Periode, at den nye Verdensanskuelse og den nye naturvidenskabelige Metode udvikledes af italienske Tænkere, Italiens

store Bidrag til den moderne Tids Aandsudvikling. Først følge vi Opfattelsen af Mennesket, og have at fremdrage nogle betydningsfulde Fænomener, der vise os, hvorledes Renaissancens Grundtanker virkede uden for Italien. *[23]*

4. MICHEL DE MONTAIGNE OG PIERRE CHARRON.

Renaissancens forskellige Sider viser sig neppe hos nogen af Tidens Tænkere saa klart og fyldigt som hos Montaigne. Han har for det Første den udprægede Individualisme, som i Frankrig i det 16. Aarhundrede, ikke mindre end i Italien i de foregaaende Aarhundreder, udvikledes gennem de politiske Kampe, og for Montaignes Vedkommende tillige ved de religiøse Stridigheder, han var Vidne til. Frankrig havde desuden sin Humanisme i det 16. Aarhundrede. Montaigne fødtes (1533) af adelig Slægt i Sydfrankrig, fik en omhyggelig og lærd Opdragelse, foretog Rejser i Italien og levede siden for største Delen paa sit Gods, nydende sin Frihed og dyrkende sine Studier, vel vogtende sig for at blive dragen ind i Tidens politiske og religiøse Bevægelser, hvilke han saa paa som paa et Skuespil. At han holdt sig tilbage, havde sikkert ikke blot sin Grund i, at han førtes til Skepticisme ved at se de mange Partier og de skiftende Anskuelser, men hovedsageligt deri, at han vilde bevare sin egen Personlighed, saaledes som den nu en Gang var. Det var den, der var den vigtigste Genstand for hans Studium. Hans *Essais* (hvis to første Bøger udkom 1580, den tredje Bog 1588) er en i høj Grad personlig Bog, baade i Indhold og Form. »Jeg studerer mig selv mere end nogen anden Genstand,« siger han (III, 13); »det er min Metafysik, det er min Fysik.« Og Bogen giver os da ogsaa fuld Oplysning om hans Interesser, Studier, Vaner og Levevis. Den er skreven i fri Form, uden systematisk Sammenhæng. Tænkningen er for ham en Slags Leg eller Tidsfordriv; han lader Tankerne gaa som de ville, og giver atter sine Læsere dem lige saa ubundne og uordnede som han selv har faaet dem. Og han erklærer strax i Forordet, at han egentlig kun skriver om sig selv (je suis moy mesme la matiere de mon livre), og at han, om Sæd og Skik havde tilladt, gerne var gaaet endnu videre i at give Enkeltheder om sig selv. I tredje Bog af »Essais« gaar han videre end i de to første i denne Henseende, idet han beraaber sig paa den større Frihed, Alderen giver. Denne Selvbeskæftigelse, dette at hengive sig til sine egne Tanker og vugge sig i sine egne Stemninger er et moderne Træk; det vidner *[24]* om, at Individet er frigjort fra traditionelle Forudsætninger og uden at bekymre sig om nogen Autoritet trygt tør overlade sig til Strømningerne i sin egen Natur og lade sig føre af dem.

Et andet karakteristisk Træk er hans store Belæsthed, især i Oldtidens Literatur. Hans Skrifter vrimle af Citater, og han har en stor Mængde af karakteristiske Træk til at belyse de menneskelige Meninger, Følelser og Drifter. Den sammenlignende Metode har han i endnu større Udstrækning end Machiavelli anvendt paa det aandelige Omraade. Og det ikke, som man ofte har ment, blot for at uddrage skeptiske Konsekvenser af den Mangfoldighed af Karakterer, Anskuelser og Retninger, han fremdrager. Han interesserer sig for de individuelle Nuancer, og han har tillige Humanistens Glæde over det rige Stof. Det er Blikket ud i den uoverskuelige Verden af aandelige Fænomener, der betager ham, ikke blot den indbyrdes Forskel eller Strid, der kan være mellem dem.

Ganske vist maatte baade Individualismen og Humanismen gøre ham til en Modstander af ethvert Forsøg paa dogmatisk at ville paatvinge og gennemføre én eneste almindelig Lære. Han angriber baade den teologiske og den filosofiske Dogmatisme (især II, 12). Hvis det — siger han til de Ortodoxe — virkeligt var os Alvor med Troen paa det Overnaturlige, — »hvis vi virkeligt berørtes af Straalen fra Guddommen,« — saa maatte vort Liv se helt anderledes ud, end det gør. Alle Forhold vilde være omdannede i Overensstemmelse med de hellige Fordringer, og Religionskrigene med deres uædle Lidenskaber vilde ikke kunne have splittet os. Det er da neppe guddommelige Kræfter, men snarere Sædvane og Tradition, der lede os, for saa vidt det ikke er Lidenskaberne, der bestemme vor Tro. I Religionskrigene vilde Guds Sag alene neppe have kunnet rejse et eneste Kompagni. Og afset fra de Indflydelser, som gøre sig gældende, er det klart, at vor Forestilling ikke kan fatte Noget, som ligger helt ude over vort Væsens Grænser. Vore egne Egenskaber kunne vi tænke forhøjede eller forminskede, men ud over dem kunne vi ikke komme. Desuden interesserer ethvert
[25] Væsen sig mest for sig selv, for sin ejendommelige Natur. Deraf følger, at vi forestille os Guddommen i menneskelig Skikkelse og mene, at Alt i Verden styres til Bedste for Menneskene. Men mon Dyrene ikke vilde ræsonnere paa tilsvarende Maade ud fra deres Natur? Den, der mener at vide Noget om Gud, drager uundgaaeligt Gud ned i det Lave. Af alle menneskelige Meninger om Religionen synes den at være sandsynligst, der erkender Gud som en ubegribelig Magt, Ophav til Alt og Opholder af Alt, idel Godhed og Fuldkommenhed, naadigt modtagende den Dyrkelse, Menneskene yde den, under hvilken Form de saa opfatte den, og paa hvilken Maade de saa vise den deres Ærefrygt.

Men fordi de ortodoxe Paastande maa afvises, er der dog ingen Grund til at pukke paa den menneskelige Fornuft. Mennesket er paa én Gang den elendigste og den

stolteste af alle Skabninger. Hovmod er dets medfødte Sygdom. Det føler sig højt ophøjet over den øvrige Skabning, og dog er der (som Montaigne søger at vise gennem en udførlig Opregning af Træk, der vidne om Dyrenes Forstand og Følelse) ikke saa stor Afstand mellem det og Dyrene, som det mener. Det har ingen Grund til at sondre sig fra Væsenernes Skare. Med dets Erkendelse staar det ilde til. Sanserne ere usikre og vildfarende. Vi kunne ikke overbevise os om, at de lære os Sandheden. De fremstille Verden for os, saaledes som deres Natur og Tilstand fører det med sig. Det er ikke den ydre Genstand, men Sanseorganernes egen Tilstand, der fremtræder for os ved Sansningen: les sens ne comprennent pas le subject estangier, ains seulement leurs propres passions. Vi maatte, hvis vi absolut skulde kunne stole paa Sansningen, have et Instrument, der kunde kontrollere den — og saa igen et Middel til at kontrollere dette Instrument, og saaledes i det Uendelige. Fornuften fører heller ikke til nogen endelig Afgørelse: enhver Grund, som anføres for en Antagelse, behøver selv igen en Grund, og saaledes kunne vi blive ved at gaa tilbage i det Uendelige. — Dertil kommer, at baade vi selv og Genstandene forandres og omskiftes uafbrudt; der er intet Fast og Bestandigt. Og Forskellenes Rigdom er saa stor, at det er haabløst at forsøge paa at opstille almindelige Love eller Typer. Ingen Lov kan udtømme Tilfældenes *[26]* Mangfoldighed. Jo nøjagtigere Undersøgelsen er, des flere Forskelligheder opdages der. Og ved Forsøget paa at bringe de fundne Forskelligheder ind under fælles Synspunkter, vil man finde, at de indbyrdes stride mod hverandre, saa at Sammenligningen ikke kan føre til noget Resultat. — De stadige Forandringer og de store Forskelligheder vise sig ogsaa hvad de moralske og borgerlige Love angaar. Der kan ikke paavises nogen naturlig Lov, som følges af Alle. Sæderne skifte efter Tid og Sted. Hvad er det for en Godhed, som igaar stod ved Magt, men i Morgen ikke mere, og som bliver til Forbrydelse, naar man gaar over paa den anden Bred af Floden? Kan Sandheden begrænses af Bjerge, saa at den bliver til Løgn paa den anden Side? — Tvivlen bliver da den sidste Udvej. Men heller ikke Tvivlen maa slaas fast som Noget, der bestemt gælder. Vi tør ikke sige, at vi Intet vide. Vort Resultat er: *hvad véd jeg?* —

Hele denne Tankegang hos Montaigne er ofte bleven opfattet som Skepticisme, idet man i den har set Montaignes sidste Ord. Saaledes har allerede Pascal opfattet ham. Men derved naas ikke frem til det sidste Grundlag for Montaignes Livsanskuelse, det Punkt, hvorom alt tilsidst drejer sig hos ham, og hvorved han kommer til at antyde en hel Verdensanskuelse. Montaigne er ganske vist for meget Causeur til at udvikle sin Verdensanskuelse i rent filosofisk Form. Men hans sidste Ord er ikke Fænomenernes forvirrende Forskellighed, ikke Skepticismen, heller ikke Individualismen. Der hæver

sig bag alt hos ham en uendelig Baggrund: Ideen om Naturen i dens Højhed og Uendelighed som den, fra hvilken Fænomenernes Fylde stammer, og som den, hvis Kraft paa ejendommelig Maade forgrener sig ud i hvert enkelt individuelt Væsen[2]).

Montaigne vil ikke blot gendrive den opblæste Viden. Han lovpriser endog ligefrem Uvidenheden, fordi den giver Naturen frit Spillerum og ikke med Reflexion og Kunst hindrer »vor store og mægtige Moder Natur« i at føre os. Ved Uvidenheden mener han da ikke den raa og tankeløse Tomhed, men den, der er Frugten af Forstaaelse af vort Væsens Grænser. Kun ved at støde til en Dør kunne vi overbevise os om, at
[27] den er lukket, ikke ved at staa passivt foran den. Kun for »et godt Hoved« (une teste bien faiste) er Uvidenhed en god og sund Hvilepude. Baade i det Store og i det Smaa spiller Naturbegrebet en Rolle hos Montaigne. Er Talen f. Ex. om Sygdom, vil han ikke vide Noget af Lægerne, der kun forkvakle Naturen og hindrer den i dens egen rette Udvikling. Lige som ethvert andet Væsen har enhver Sygdom sin bestemte Tid til at udvikle sig og afsluttes, og det er forgæves at gribe ind. Man lade Naturen raade; den forstaar Tingen bedre end vi. I Naturens Orden maa man finde sig. Lige som Verdensharmonien er vort Liv sammensat af Modsætninger, af forskellige Toner, som alle høre med i den store Sammenhæng, Sygdom og Død saa vel som Sundhed og Liv. — Er Talen om Opdragelse, da gælder det ligeledes at lade Naturen have sit frie Løb. Kundskabsmeddelelse skal kun være Middel for Følelsens og Karakterens Udvikling, og Livserfaring er den bedste Skole til Selvbeherskelse. — Selve sin Skepticisme tager han egentlig ligefrem tilbage, naar han kommer ind paa Naturbegrebet. Den eneste Maade, siger han, ved hvilken man kan sikre sig mod at maale Tingen med en falsk Alen, er at stille sig »vor Moder Naturen i dens hele Majestæt« for Øje: den viser os en gennemgaaende og stadig Mangfoldighed, inden for hvilken vi opdager os selv og Alt, hvad vi kalde stort, som et forsvindende Punkt[3]). Vi undgaa derved at drage vilkaarlige og snevre Grænser. Derved opstaar Tolerance. Som vi allerede have set, er Montaignes sidste Resultat i religiøs Henseende det, at den ubekendte Guddom dyrkes af de forskellige Nationer under lige saa mange forskellige Former. — Og ved denne Betragtning begrunder Montaigne sin Konservatisme. Jeg er led ved det Nye, siger han, under hvilken Skikkelse det saa fremstiller sig. Ikke fordi de bestaaende Love altid ere fornuftige. Lovenes Gyldighed beror ikke paa, at de ere retfærdige, men paa selve det, at de ere Love: c'est le fondement mystique de leur auctorité! Sædvanen er Verdens Herskerinde. Samvittigheden føler sig bunden til, hvad den er vant til at respektere, og kan ikke uden Smerte løsrive sig derfra. Vel skal den Vise indadtil frigøre sin Sjæl for at dømme uhildet om Tingene; men udadtil bør han følge

de bestaaende Love og Skikke. Det er taabeligt Hovmod at tiltro sig at kunne stille noget Bedre i Stedet. Skønt Montaigne ikke ligefrem siger det, synes det dog at ligge *[28]* i hans Tankegang, at Naturen kundgør sig i, hvad der bliver Sæd og Skik, og hans Konservatisme falder derved ind under hans Tro paa Naturen, skønt jo det Nye — efter Montaignes egen Opfattelse — maatte være lige saa »naturligt« som det Gamle.

Ved Naturbegrebet begrundes endelig det første Træk, vi fremhævede hos Montaigne, hans Individualisme. Enhver vil, mener han, ved opmærksomt at lytte efter hvad der foregaar hos ham (s'il s'escoute), opdage hos sig en for ham ejendommelig Maade at være paa, en herskende Karakter (forme sienne, forme maistresse, forme universelle), der gør Modstand mod ydre Paavirkning og holder Sindsbevægelser borte, som ere uforenelige med den. Denne Karakter er i sin inderste Grund uforanderlig. Jeg kan ønske mig en anden »Form«, afsky og fordømme den, jeg har. Men hvad der har den dybeste Rod i min Natur, kan ikke virkeligt angres, da Angeren kun kan angaa det, som det staar i vor Magt at ændre. Det er gennem denne herskende Form, at Naturen rører sig i os, og i hver af os paa ejendommelig Maade, hvorfor Enhver bør bedømmes efter sin Maalestok. Montaigne hævder saaledes Naturen i det enkelte Individ, lige som han hævder den i det store Hele. I Modsætning til Kirkens Fordring om en absolut Genfødelse paastaar han, at en fuldstændig Forvandling er umulig. Han nægter Angerens Realitet, hvis den skal være en saadan Forvandling. Angeren er kun mulig, hvis der er et indre Grundlag, som kan krænkes ved det fulde og klare Billede af den onde Handling, der er begaaet. Medens Fornuften raader Bod paa de andre Sorger og Smerter, frembringer den Angerens Smerte, som er den tungeste, fordi den opstaar i det Indre, lige som Feberens Varme eller Kulde er mere gennemtrængende end den, der kommer ude fra. Paa tilsvarende Maade føles der en indre Tilfredsstillelse, en ædel Stolthed ved at gøre det Gode og have en god Samvittighed. At bygge Belønningen for gode Handlinger paa Andres Billigelse vilde være at bygge paa et altfor usikkert Grundlag, især — mener Montaigne — i Tider som den, han lever i, hvor det at være Genstand for Folks Agtelse er et daarligt Tegn. Enhver maa have et indre Mønster (un *[29]* patron au dedans), efter hvilket han kan bedømme sine Handlinger. Kun du selv kan bedømme din Færd. De Andre se ikke saa meget din Natur som din Kunst. Allerede vore Nærmeste se anderledes paa vore Handlinger end Fremmede. Ved det større Indblik i vor Natur, de have Lejlighed til at faa, opdage de maaske, at de glimrende ydre Bedrifter kun ere fine Vandstraaler, der skyde til Vejrs fra en sumpet Grund. Fra det Ydre kan der ikke sluttes til det Indre. (Essais. III, 2).

Montaigne forklarer ikke nærmere, hvorledes hint »patron au dedans« udvikler

sig, og hvorledes det forholder sig til »forme maistresse«. Her efterlader han et stort Problem til den følgende Tænkning. Men det er klart, at lige som han kun lovpriste Uvidenheden og den trygge Hengivelse til Naturen, for den, der har et godt Hoved, saaledes kan det heller ikke paa det praktiske Omraade være hans Mening, at man uden videre skal lade Naturen sørge. Den individuelle Natur udvikler sig kun til sin ejendommelige Form, naar Besindelse og Villie virke med, og den »herskende Form« kan kun bevares for Forvanskning ved Agtpaagivenhed og Arbejde. Montaigne er sig bevidst, at han ikke er nogen Villieshelt. Hvis han har nogen Dyd, saa er det, mener han, snarere Lykkens Gunst end Villiens Værk. Han er taknemlig for at høre til en god Slægt (une race fameuse en preud'hommie) og for at have faaet en god Opdragelse. Han har en naturlig Afsky for de fleste Laster (særligt Grusomheden), men han indestaar ikke for, hvorledes det vilde være gaaet ham, hvis hans Natur ikke havde været saa lykkelig; indre Strid og Debat kan han ikke udholde. Hans Fornuft stræber vel efter at indtage Forsædet i hans Sjæl; men den har ofte nok at gøre med ikke at lade sig forvanske af Drifterne og kan ikke altid reformere dem. Og dog var det hans Overbevisning, at den højeste Lyst var forbunden med Dyden; Kampen kunde kun være en Overgang. De lavere Nydelser ere kun øjeblikkelige og flygtige og føre let Anger med sig. En fuldkommen Tilfredsstillelse, lige fjernet fra sanselig Nydelse og fra en møjsommelig Kamp for at fastholde Fornuftens Bud, findes kun
[30] der, hvor det er selve Sjælens inderste Natur, der udtrykker sig i de gode Handlinger. At have udviklet en saadan Natur hos sig, at enhver Anledning til indre Kamp falder bort, det er for Montaigne det Højeste. Han véd, at han selv kun staar i tredie Række, hverken hører til dem, der kæmpe tappert, eller til dem, der ikke behøve at kæmpe. Men han beundrer de »heroiske Sjæles Højhed«. Hans egen Svaghed gør ham ikke blind for Andres Styrke. Skønt han selv kryber paa Jorden, kan han dog se deres høje Flugt. Og han anser det dog heller ikke for en ringe Sag, at han har bevaret sin moralske Dømmekraft sund i en Tidsalder, hvor Dyden ikke synes at være Andet end en »jargon du collège«. (I, 19; 36. — II, 11. — III, 13).

Der er en antik Karakter i den Maade, paa hvilken Montaigne hævder Naturbegrebet. Men dette Begreb er hos ham ført ud over den begrænsede Form, som det har hos de græske Tænkere. Det er uendeliggjort ved at bringes i saa nøje Forbindelse med Individualitetens Begreb. Naar Montaigne stiller Naturen i Modsætning til Menneskenes Kunstlerier, saa er det dels, fordi disse slaa visse enkelte Former fast som ene berettigede og derved overse Naturens Fylde, dels, fordi de krænke den enkelte ejendommelige Individualitet, hvis Ret til at udvikle sig »sur son propre modele« er den

samme som enhver andens. De to Tanker, Uendelighedens og Individualitetens, havde Fremtiden for sig. Og ved sin Skepsis, sin store Iagttagelsesevne og sin humanistiske Lærdom fik Montaigne Aandsfrihed og Materiale til at indskærpe disse Begrebers Betydning. Hans Skepsis — der egentlig er en Hævdelse af Tænkningens Ret — førte ham til at søge ud over de kunstige Skranker, og hans rige Erfaring og Lærdom lærte ham, hvad der var at finde paa den anden Side Skranken: nye individuelle Former, i hvilke den ene og samme uendelige Natur udtrykker sig. —

Montaigne døde 1592. En Tænker af hans Art kunde egentlig ingen Discipel have. Dertil er hans Tænkning for personlig. Der sammenfattedes hos ham Elementer, der ikke i samme Forbindelse kunde komme igen hos Andre. Den, der nærmest staar som hans Discipel og som den, der har systematiseret hans Ideer, repræsenterer da ogsaa kun en enkelt Side af hans Tankeverden, selv om det er en meget betydningsfuld Side. Det var Bekendtskabet med Montaigne, der førte Pierre Charron ind paa filosofiske *[31]* Ideer. Han var født i Paris 1541, var først Advokat, men gik senere over i den gejstlige Stand og blev en berømt Prædikant. Han udgav Forsvarsskrifter for den katolske Tro mod Protestanter og Fritænkere. Men desuagtet er det Mærkeligste i den Bog af blivende Interesse, han har efterladt sig, og som udkom i Bordeaux i Aaret 1600 (tre Aar før hans Død) under Titel: *De la sagesse,* netop et gennemført Forsvar for den Hovedtanke, som vi have fundet baade hos Pomponazzi, Machiavelli og Montaigne: Tanken om den menneskelige Natur som Grundlag for Etik og Politik. Han lægger stor Vægt paa den af sand Selverkendelse følgende Uvidenhed. Menneskenaturen fremtræder ved nærmere Undersøgelse for os baade i sin Elendighed og sin Storhed. Den naturlige Fornuft kan ikke være Maalestok for Alt; man bør derfor, efter Charrons Mening, holde sig til Kirkens gamle Lære uden at rode sig ind i nye Lærdomme. Ligesom Montaigne, og i endnu højere Grad end han, drager Charron altsaa konservative Konsekvenser af Tvivlen. Men hvad der er det Mærkelige: han gaar nærmere ind paa Forholdet mellem Religion og Sædelighed, som Montaigne ikke direkte havde berørt. Religion og Sædelighed høre sammen, men maa dog ikke sammenblandes, da de hver have sin Drivfjeder (ressort). Frem for Alt maa Godheden ikke gøres afhængig af Religionen, da den derved bliver til noget Tilfældigt og ikke faar sit Udspring af »Naturens gode Drivfjeder«. Jeg vil, siger Charron, at man skal være et godt Menneske, selv om der ikke gives Paradis og Helvede. Det er for mig en frygtelig Tale, naar Nogen siger, at hvis han ikke var Kristen, hvis han ikke frygtede for at blive fordømt, vilde han gøre det eller det. Jeg vil, at du skal være et godt Menneske, fordi Naturen og Fornuften vil det saa, — fordi det fordres af den almindelige Tingenes Orden, hvoraf du kun er en

Del, — og fordi du ikke kan handle imod dig selv, dit Væsen og dit Formaal; — lad der saa komme ud deraf hvad der komme vil. Staar dette fast, saa kan Religionen komme bag efter. Men det omvendte Forhold er fordærveligt.

[32] En saa resolut Anerkendelse af Etikens Selvstændighed er mærkelig i en katolsk Gejstligs Mund. Det er en psykologisk Gaade, hvorledes Charron, der ikke længe i Forvejen optraadte som ivrig katolsk Prædikant, er kommen ind paa den. Men i hvert Tilfælde vidner den om, at der i Tiden rørte sig en stærk Tendens i denne Retning.

5. LUDOVICUS VIVES.

Den store Interesse, Renaissancetiden nærede for det Menneskelige, maatte naturligt hidføre et ivrigt psykologisk Studium af de sjælelige Fænomener. Hos alle de hidtil nævnte Tænkere spiller psykologisk Iagttagelse og psykologisk Interesse en væsentlig Rolle, uden at dog derfor den psykologiske Undersøgelse fremtræder som en særegen Bestræbelse, sondret fra de videre gaaende filosofiske Konsekvenser, man uddrog af den. Men ogsaa et rent teoretisk psykologisk Studium dreves paa denne Tid. Og skal nogen Enkelt nævnes som Repræsentant for den rene Psykologi paa denne Tid, maa det være Spanieren LUDOVICUS VIVES. Han var en stille Lærd, en ivrig Humanist, Erasmus fra Rotterdams Ven og Medarbejder, men hans Hovedbetydning ligger paa Psykologiens og Pædagogikens Omraade. Han blev født i Valencia 1492, studerede i Paris og boede senere lige til sin Død (1540) i Brügge. En Tidlang var han Lærer for den engelske Kong Henrik VIII's Datter, men brød med det engelske Hof i Anledning af Skilsmissesagen. Vives var en alvorlig Katolik, men hans fredelskende, sunde og milde Betragtningsmaade førte ham til i et frimodigt Brev til Pave Hadrian VI (1522) at tage Ordet for, at et almindeligt Koncil skulde læge Bruddet i Kirken ved at skelne mellem det, der er nødvendigt for Fromhed og Sædelighed, og det, der kan overlades til den frie Drøftelse. Ogsaa senere virkede han for Tolerance og for en mild og fri Opfattelse af Kristendommen. Som Pædagog har han en overordentlig stor Betydning for sin Tid. Mange af de gode pædagogiske Ideer, Jesuiterne siden gennemførte, skulle skrive sig fra Vives, med hvem Loyola skal have været personligt bekendt. Hans Beskæftigelse med filologisk Kritik og med pædagogiske Problemer førte ham ind paa Spørgsmaalet

[33] om Videnskabens Metode i det Hele, og han fordrer, at Erfaringen skal være Grundlag for al Erkendelse. For Psykologiens Vedkommende har han selv søgt at gennemføre denne Fordring, idet han staar som den nyere empiriske Psykologis Grundlægger. Han bygger med hele sin Tid paa et stort, fra Oldtiden hentet Materiale; men han søger at stadfæste det ved egen Erfaring, og hans Værk *De anima et vita* (Brügge

1538) er rigt paa originale Iagttagelser. Hans Skildring af enkelte sjælelige Fænomener, især af Sindsbevægelserne, er endnu lærerig, og hans Bog fik en overordentlig stor Indflydelse paa det 16. og 17. Aarhundredes psykologiske Teorier[4]).

Vives' klare empiriske Standpunkt lægger sig især for Dagen i det Afsnit af første Bog af De anima, der har til Overskrift »Hvad Sjælen er«. Efter at han har gjort opmærksom paa de Vanskeligheder, der ere forbundne med dette Spørgsmaals Besvarelse, idet det er lettere for os at sige, hvad Sjælen ikke er, end hvad den er, bemærker han, at det egentlig heller ikke har Interesse for os at vide, *hvad* Sjælen er, men *hvorledes den virker,* og at Buddet om at kende os selv ikke angaar Sjælens Væsen, men dens Funktioner. Med stor Sikkerhed er det her slaaet fast, at det er de sjælelige Fænomener, vi direkte have med at gøre, og at Erfaringspsykologien kan se helt bort fra enhver rent spekulativ Teori om Sjælens Væsen. Dette Standpunkt bliver Vives i sin rent beskrivende Fremgangsmaade i det Hele tro. Vel kunde det ikke være Andet, end at Meget maatte staa for ham som sikker Erfaring, der senere maatte falde for Kritiken; men Vives har dog gjort Meget til, at det psykologiske Standpunkt kunde blive udsondret fra det spekulative og det teologiske paa den ene Side, det fysiske paa den anden Side, en Udsondring, som Descartes foretog paa klar og afgørende Maade. Descartes skylder Vives Mere, end man skulde tro af de enkelte Steder, hvor han nævner ham.

Som det fremgaar allerede af Titelen paa Vives' Bog stiller han Begreberne Sjæl og Liv i nøje Forbindelse med hinanden. Han opfatter Sjælen som Livsprincip, Principet i alt organisk Liv, ikke blot som Principet i Bevidsthedslivet. Han bestræber sig for at opfatte de lavere Former af Liv som Grundlag for de højere. Hans Psykologi er *[34]* en fysiologisk Psykologi, der lægger stor Vægt paa saa vidt muligt ogsaa at beskrive Fænomenerne fra den fysiologiske Side. Her anvender han naturligvis sin Tids Fysiologi. Han viser sig som en fra den aristoteliske Skole emanciperet Forsker ved at henføre Erkendelsen til Hjernen. Der gaves endnu Aristotelikere, der negtede, at Nerverne (som allerede de senere græske Anatomer havde paavist) udgik fra Hjernen og ikke fra Hjertet. Efter Vives har Livskraften derimod sit Sæde i Hjertet, hvor det første og det sidste Livstegn gives, og hvis hæmmede eller frie Funktion faar Udtryk i Sindsbevægelserne. Hjernen antager han, i Overensstemmelse med en fra Stoikerne og Galenus overleveret Lære, opfyldt af fin Luft eller Aande (spiritus tenuissimi ac pellucidi). Dennes Svingninger antoges at staa i Forbindelse med hvad der foregik i Bevidstheden; dog udtaler Vives sig ikke nærmere herom. Hvorledes Forholdet er mellem den Sjæl, der virker i Hjernen, og den, der virker i Hjertet, lader han ligeledes

staa hen. Det var efter hans Opfattelse kun den egentligt menneskelige Sjæl, der var umiddelbart skabt af Gud; Plante- og Dyresjælen (altsaa Principet for organisk Liv og for Sansning) frembringes af Materiens Kraft. Den menneskelige Sjæl lader sig i Tanke og Tragten ikke nøjes med det Endelige og Sanselige, men søger sig en uendelig Genstand; deraf udledes dens guddommelige Udspring, ti Aarsagen maa svare til Virkningen. Vives viser sig her som afgjort Spiritualist, hvad man ogsaa maatte vente efter hans religiøse Forudsætninger. Ogsaa paa dette Punkt efterlader han store Problemer for den følgende Tænkning.

Hans Psykologi indskrænker sig til Opstilling af de forskellige sjælelige Fænomener. Først den senere Forsken søgte Principerne for den Mekanik, der kunde føre over fra det ene Fænomen til det andet.

6. NATURRETTENS UDVIKLING.

Den italienske Humanisme havde et aandsaristokratisk Præg. Dens store Betydning var Grundlæggelsen af et frit Aandsliv. Men den bekymrede sig ikke stort om,
[35] hvorledes det gik med Menneskelivet i de videre Kredse. Kirke, Stat og Samfundsliv lod den skøtte sig selv; det var væsentligt intellektuelle og æstetiske Opgaver, den syslede med. Selv Machiavelli danner ingen egentlig Undtagelse herfra, trods hans store Interesse for Nationalitet og Politik; ti det er dog Magthaverens Kraftudfoldelse, der mest tildrager sig hans Blik, og Samfundslivets dybere liggende Kræfter og Betingelser agter han ikke paa. Humanismen styrtedes, da den politiske Frihed styrtedes i Italien; men at den politiske Frihed styrtedes, og at et nationalt Statsliv ikke udvikledes, skyldtes denne Humanismens snevre Opfattelse af det Menneskelige, dens Angst for at gaa i Dybden og i Bredden. Dette var ogsaa Grunden til, at den lod det religiøse Spørgsmaal ligge og lod sig nøje med at skyde det til Side. De nordlige Nationer, hos hvem Renaissancen optraadte med mindre Glans, førte Frigørelsen dybere ind og længere ud.

Det var *Reformationens* store Fortjeneste, at den ikke lod sig nøje med at omgaa det religiøse Spørgsmaal, men direkte gik ind paa det og paa det religiøse Omraade proklamerede det samme Personlighedsprincip, som Humanismen havde udtalt paa andre Omraader. Reformationen er Renaissancetankens Anvendelse paa det religiøse Omraade. Ikke saaledes at forstaa, som om Luther og Zwingli først havde tilegnet sig hin Tanke og derefter anvendt den. Det Store ved disse Personligheder er netop, at de i deres egen Livserfaring paa ny opdage hin Tanke og støbe den i en aldeles ejendommelig Form. De hævde selve den umiddelbare personlige Livserfaring som

det egentlige Grundlag for Religionen, og støttede til den føre de deres Kamp mod den middelalderlige Kirke og Teologi. De indre, menneskelige Kræfter frigjordes for de kunstige Former. Kristendommen blev her virkeligt — for at bruge Machiavellis Udtryk — ført tilbage til det Princip, af hvilket den fra først af var fremgaaet. Om *Luther* end ikke indlod sig paa en kritisk Undersøgelse af Urkristendommen, saa greb han dog et vigtigt Punkt i den ældste Menigheds Forestillinger, idet han byggede paa den paulinske Lære om Retfærdiggørelse ved Tro. Det var den inderlige, personlige Tilslutning til Kristus, hvorved Mennesket hævedes op over alle ydre Forhold. Denne Tanke har han især udviklet i sit Skrift »*Von der Freiheit eines Christen-Menschen*« *[36]* (1520). Naar Personligheden saaledes i sit inderste Forhold, det, paa hvilket dens evige Skæbne antoges at bero, frigjordes fra al ydre Autoritet, saa maatte det ligge nær ogsaa at gennemføre en lignende Frigørelse paa andre Omraader. Negtes kan det heller ikke, at den lutherske Reformation greb vækkende ind i mange Henseender. I sin Kamp mod Kirken maatte Luther ogsaa komme til at tale det naturligt Menneskeliges Ret. Han hævder Familiens og Statens Selvstændighed over for Kirken, og især hævder han — i naturlig Sammenhæng med sin Lære om Retfærdiggørelsen ved Troen alene — det jevne Menneskelivs Færd og Virken i dets Betydning over for Katolicismens Undervurdering deraf i Forhold til Askesen. Men et positivt Forhold til de naturlige menneskelige Interesser kunde dog Luther ikke begrunde. Over for Videnskaben stod han — især i sin tidligere Tid — mistænksom formedelst sit Trosprincip, og i Statslivet holdt han paa den passive Lydigheds Princip. Naar han skrev om »et Kristenmenneskes Frihed«, delte han nemlig sin Betragtning i to Dele: først viser han den indre Frihed, som den Kristne har, dernæst henviser han denne Friheds fulde Udfoldelse til den hinsidige Verden og hævder, at den Kristne efter sit ydre Menneske netop er »ein dienstbarer Knecht und Jedermann unterthan«. I denne Dualisme mellem det Indre og det Ydre laa Grunden til, at Lutheranismen ikke kom til at spille den Rolle for den aandelige og politiske Udvikling, som der i og for sig kunde have været Mulighed for ved dens Stifters store og kraftige Personlighed. Det Religiøse og det Menneskelige bleve blot jevnstillede som Søndag og Søgn, uden indre væsentlig Sammenhæng. Og saaledes gik det særligt med Troens Forhold til Videnskaben. Luther beraabte sig i Worms paa Bibelen og paa klare, indlysende Grunde. Men om det indbyrdes Forhold mellem disse to Principer kom det ikke til nogen Klarhed[5]), uden for saa vidt det kan kaldes Klarhed, at man i den lutherske Teologi snart udviklede en Skolastik, der var mindre storartet og mere sneverhjertet end den middelalderlige.

Dog stod der ved Luthers Side en Mand, som med stille Begejstring søgte at for-

[37] binde Reformationens og den almindelige Renaissances Tanker. Philip Melanchton, »Tysklands Lærer«, repræsenterer i Modsætning til Luther en mere rationel Side i Protestantismen. Han var ikke blot Teolog, men Filolog og Filosof, og naar Luthers og Lutheranernes haarde Fordømmelse af det ugenfødte Menneske skurrede i hans Øren, var det vel ikke blot fordi den stred mod hans milde Opfattelse af det Menneskelige i det Hele, men særligt fordi den gik ud over hans kære Klassikere. Melanchton foredrog paa Universitetet i Wittenberg ikke blot Teologi, men ogsaa Naturlære og filosofiske Videnskaber som Psykologi, Logik (»Dialektik«) og Etik. En elegant Fremstilling og et stort Kendskab til Oldtidsliteraturen udmærker disse Forelæsninger. Af størst Interesse er hans Etik. I Naturlæren polemiserer han (som senere skal omtales) mod den nye kopernikanske Lære, og som Psykolog kan han ikke maale sig med Vives, hvis Værk er omtrent samtidigt med hans. Af stor Betydning for hans Etik var hans Lære om *det naturlige Lys,* ved hvilken han især er paavirket af Ciceros Gengivelse af den stoiske Filosofi, dog saaledes, at han ogsaa støttede sig til Apostelen Pauli Ord om Loven som skreven i Menneskenes Hjerter. Til Grund for al Slutten, Tællen og Beregnen, for al Antagelse af Videnskabernes første Principer og for al moralsk Bedømmelse ligger der visse af Guddommen indplantede og for Enhver medfødte Forestillinger (noticiæ nobiscum nascentes, divinitus sparsæ in mentibus nostris), som gør, at det ikke er tilfældigt, naar videnskabelig Erkendelse og moralsk Vurdering aldrig uddør i Menneskeslægten. (Denne Lære udvikler Melanchton dels i sin *Liber de anima,* dels i sine *Erotemata dialectices).* Dette naturlige Lys blev dog formørket ved Syndefaldet, og derfor maatte dets væsentlige moralske Indhold kundgøres i de ti Bud paa Sinai Bjerg. Denne Antagelse af, at det er samme Indhold, der kundgøres i de ti Bud og i den naturlige Morallov, var fælles for Reformatorerne. Den findes baade hos Luther og Calvin, og den gaar langt tilbage i Middelalderen. Det kom ved denne af Melanchton fornyede Lære til at staa fast, at man ad de klare Grundes Vej kunde komme til samme Resultat som den gammeltestamentlige Aabenbaring. Men skønt Melanchton
[38] saaledes giver den naturlige Lov, der for ham baade betød Moralloven og det øverste Princip for alle Retsforhold, en selvstændig, naturlig og rationel Begrundelse, saa fulgte det dog af hans teologiske Forudsætninger, at den etiske Livsførelse, som paa dette Grundlag var mulig, kun kunde angaa det ydre, borgerlige Liv, ikke Sjælens inderste Rørelser. Han definerer Moralfilosofien som »Erkendelsen af Buddene om alle de sædelige Handlinger (honestis actionibus), om hvilke Fornuften indser, at de stemme med den menneskelige Natur og ere nødvendige i det borgerlige Liv, saaledes at man, saa vidt muligt, ad videnskabelig Vej søger at finde disse Buds Udspring«.

Det Inderligste og Dybeste i Sjælelivet skulde altsaa efter Reformatorens Opfattelse ikke »stemme med den menneskelige Natur,« men kun kunne sættes i Bevægelse ved overnaturlig Indflydelse. Vel mener han (i sin *Philsophiæ moralis epitome*), at Filosofien kan lære, at der er én Gud, at han bør dyrkes, og at det er Guds Villie, der hævder den store Forskel mellem Godt og Ondt. De tre første Bud falde lige saa vel ind under Moralfilosofien som de syv sidste. Men det egentlige, inderlige Gudsforhold, det, »i hvilket vi umiddelbart have at gøre med Gud,« falder uden for Filosofien. Her viser sig det Urigtige i at sætte de ti Buds Indhold lig den naturlige Lov. Ti det var dog vel neppe Melanchtons Mening at frakende den gammeltestamentlige Religiøsitet et umiddelbart og inderligt Gudsforhold. Og paa den anden Side vidnede hin Ligestilling om den teologiske Fordom, at det inderligste Menneskelige kun skulde kunne tænkes i religiøs Form. Det Humane var for Melanchton kun det ydre Borgerlige. Vi møde atter her, selv hos denne Humanist, Modsætningen mellem det Indre og det Ydre. Men den Indrømmelse, der var gjort, nemlig at det menneskelige Liv efter sine ydre Forhold kunde ordnes efter Love, der kunde begrundes rationelt, var dog af stor Betydning. Det borgerlige Liv, hele Statslivet kunde da udfolde sig selvstændigt efter sine egne rent menneskelige Principer.

Og i Melanchtons Skole udviklede man denne Selvstændighed endnu skarpere, end sket var hos Mesteren selv. Den danske Teolog Niels Hemmingsen, der er bleven kaldet Danmarks Lærer, lige som hans Lærer Melanchton blev kaldet Tysklands, opstillede i sit Skrift *De lege naturæ apodictica methodus* (1562) Fordringen om en *[39]* stringent videnskabelig Udvikling af Naturretten. Som han selv udtaler i Skriftets Slutning, har han med Forsæt holdt alle teologiske Overvejelser borte, for at det kan blive klart, »hvor langt Fornuften kan naa uden det profetiske og apostoliske Ord«. Han vil ad Undersøgelsens Vej vinde en klar og tydelig Erkendelse af Rettens Væsen. Kun det er en sand Lov, der ikke blot støtter sig paa Fyrstens og Øvrighedens Autoritet, men har sin »faste og nødvendige Grund«, der ikke kan søges andet Steds end i selve Lovens Natur og Formaal. I Menneskets Natur er der givet Spirer til det Sædelige og Retfærdige, og desuden Dømmekraft til at skelne det Retfærdige fra det Uretfærdige. Disse Midler maa man bruge, hvis man vil have en Lov i Ordets sande Betydning. Hemmingsen viser da, at der i Menneskets Væsen findes et sanseligt og et fornuftigt Element, og at den ved Sansefornemmelse vakte animalske Drift skal adlyde Fornuften, som indeholder den sande menneskelige Naturlov (lex naturæ seu recta ratio). Formaalet for det menneskelige Liv er Erkendelsen af det Sande og Udøvelsen af det Gode. Ud over Familielivet og Statslivet hæver sig det aandelige Liv (vita spiritualis

i Modsætning til vita oeconomica og politica) i Dyrkelsen af Gud, hvori det højeste Formaal er at søge. Paa dette Punkt slaa de naturlige Kræfter ikke længere til, ti den rette Maade at dyrke Gud paa kan Ingen kende uden ved guddommelig Aabenbaring. Men hvad Erkendelsen af selve Naturretten angaar, behøves Aabenbaringen ikke. Vel betragter Hemmingsen lige som Melanchton de ti Bud som et kort Indbegreb af Naturretten (epitome legis naturæ), men først efter at have udviklet den naturlige Lov undersøger han dens Overensstemmelse med de ti Bud. Her er da det Fremskridt gjort, at Etik og Retslære (»Naturretten« indbefatter begge) ere uafhængige af Teologien, ikke grunde sig paa overnaturlig Autoritet.

Men hermed stanser Bevægelsen saa ogsaa indenfor Lutheranismen. Enkelte Retslærde som Oldendorp og Winkler fastholdt vel de udviklede Tanker. Men det var
[40] kun i de reformerte Lande, at de indre og ydre Betingelser var til Stede for en mere gennemført Frigørelse af Etik og Retslære. Der var hos Zwingli og Calvin ikke hin ængstelige Sondring mellem Personlighedens Frihed i det Indre og Bundetheden i alt Ydre. Der brydes her langt mere end i Lutheranismen med Autoritetsprincipet. Den i Kraft af Naadevalget Frigjorte føler sin Ret til Selvbestemmelse i alle aandelige og verdslige Ting. Zwingli, denne klare, kraftige Natur, hos hvem Reformatorens religiøse Inderlighed var forbunden med Tænkerens Konsekvens, med Humanistens Kærlighed til Oldtiden og med Republikanerens politiske Frihedstrang, tog Ordet for Selvstyre baade paa det borgerlige og det kirkelige Omraade. Og Calvin fortsatte, med mindre Begavelse og større Sneverhed, hans Værk. Det var deres Tanker, der laa til Grund ved de store Kampe i Frankrig, Nederlandene og England i det 16. og 17. Aarhundrede, de Kampe, i hvilke den nyere Tids borgerlige, religiøse og videnskabelige Frihed blev til. Den moderne Stat og den moderne Videnskab skylder disse Kampe deres Tilværelse. Hvad den italienske Humanisme af Blødagtighed og Aandsaristokrati, og hvad Lutheranismen af ængstelig Inderligheds- og Lydighedstrang ikke kunde føre til, det fuldbragte Schweizerreformatorernes Disciple med Aandens og Haandens Vaaben. Vel blev der ogsaa her en haard Kamp at udfægte for at sprænge de konfessionelle Skranker, i hvilke den reformerte Kirke, lige saa vel som andre Kirker, søgte at holde den aandelige Bevægelse. Men det blev af stor Betydning, at denne Kirke havde en frejdigere Opfattelse af Forholdet mellem det Indre og det Ydre og ikke stillede det inderste personlige Liv i skarp Modsætning til alle menneskelige Interesser. Derved blev de reformerte Lande den nyere Filosofis anden Hjemstavn, efter at dens første Hjemstavn, Italien, var bleven underkuet af Reaktionens Magter. Og derved fik særligt den moderne Naturret sit Udspring i disse Lande, den Retsopfattelse, der

ligger til Grund for alle politiske og sociale Reformbestræbelser, lige til ind i det 19. Aarhundrede.

Religionskrigene i Nederlandene og i Frankrig og den publicistiske Literatur, som de gave Anledning til, bleve af stor Betydning for Udviklingen af Ideen om folkelig Frihed og om Statens Selvstændighed over for Kirken. Kampen for at hævde den *[41]* religiøse Frihed hang nøje sammen med Kampen for at bevare den borgerlige Frihed. Undersaatternes Ret til gennem deres lovlige Repræsentanter at modsætte sig og i yderste Tilfælde at afsætte en Fyrste, der krænkede Folkets Ret, blev hævdet med stor Styrke. Og som Begrundelse opstillede man den Paastand, at al Regeringsmyndighed udspringer af en Overdragelse, der betinges ved Opfyldelsen af bestemte Pligter fra de Regerendes Side. Man proklamerede altsaa Folkesuverænitetens Princip og lagde Ideen om en oprindelig Kontrakt mellem Folk og Regering til Grund for al statsretlig Drøftelse. Kontraktteorien var allerede i Middelalderens Strid mellem Kirke og Stat bleven benyttet som Vaaben mod Kirkens Fordringer om Overhøjhed. Erindringen om den romerske Kejsermagts Udspring af det romerske Demokrati virkede her sammen med Konsekvenser, man drog af Forestillingen om en paradisisk Naturtilstand uden Rets- og Statsforhold. Nu blev denne Teori brugt fra Folkets Side mod Fyrsterne, medens den i Middelalderen blev anvendt i Fyrsternes Tjeneste mod Kirken. En Række protestantiske Publicister, i første Linie Hubert Languet og François Hotman, byggede deres Agitationsskrifter paa den. Men den optoges ogsaa fra katolsk Side. Over for Fyrstemagten — især hvor den var lunken eller kættersk — fandt man sin Regning ved at appellere til Folkets Ret, som udledtes af en oprindelig Kontrakt. I denne Aand udtalte en Række jesuitiske Forfattere, til Dels Mænd med stor Skarpsindighed og Energi, sig. Kirken skulde da staa som det eneste oven fra opstaaede Samfund, medens Staten var bleven til neden fra.

Religionskrigene, baade de fysiske og de literære, maatte naturligt føre patriotiske Mænd, som vare bekymrede for Statens Bestaaen, der truedes af Konfessionernes Kamp, til at fæste deres Blik paa de af de omstridte religiøse Antagelser uafhængige Betingelser for Statslivet. Der dannede sig da i Frankrig i Modsætning til Huguenotter og Liguister et Parti af »Politikere«, hvis Opfattelse i Literaturen udtaltes af Jean Bodin i hans Bog om »Staten« *(La republique),* der udkom 1577. Denne mærkelige Mand, som ved sin Overtro minder om det Mørkeste i Middelalderen, medens hans politiske og historiske Opfattelse peger langt ud over hans Tid, var en fransk Jurist, *[42]* der en Tid stod i Henrik III's Gunst, men senere forspildte denne ved at tage Ordet for Stændernes og Folkets Rettigheder over for Kongen. Han stod en Tidlang »Politiker-

nes« Chef, Hertugen af Alençon, nær og var senere blandt de Første, der sluttede sig til Henrik IV, da denne endte Borgerkrigene ved at samle de Stridende under Tolerancens Værn. Han døde dog to Aar før det nantiske Edikt udkom. I Retslærens Historie beror hans Betydning paa den klare og konsekvente Maade, paa hvilken han har udviklet *Suverænitetens Begreb*. Han skelner bestemt mellem Suverænitet og Regering. Den højeste Magt er ikke Et med Suverænitet. Ti Magten kan være overdragen paa Tid. Og Magten kan være delt, medens Suveræniteten er udelelig. Lige saa lidt som der kan være flere Guder, naar Gud skal være et absolut Væsen, lige saa lidt kan der være flere Suveræner i en Stat. Bodin skelner mellem Statsformen og Regeringsformen. Statsformernes Forskellighed beror paa, hvem der har Suveræniteten. Og Suverænitetens Kendemærker ere Lovgivningsmagt, Ret til at erklære Krig og Fred, Benaadningsret og Ret til at ansætte de højeste Embedsmænd. Den suveræne Myndighed kan være hos hele Folket, hos Aristokratiet eller hos Fyrsten. Men Regeringsformen kan godt være monarkisk, fordi Statsformen er demokratisk; saaledes er Forholdet, hvor hele Folket vælger Kongen.

Bodin følte Trang til over for de protestantiske og katolske Urostiftere at indskærpe den absolute Suverænitets Begreb. Dog er han derfor ingen Fornegter af Folkets Ret. Den suveræne Myndighed er Moralen og Naturretten underordnet; den kan ikke ophæve den personlige Ejendomsret, og derfor kan den heller ikke paalægge Skatter. Bodin saa ikke, at Lovgivningsmyndighed i Længden ikke vilde kunne hævdes uden Skattebevillingsmyndighed, og at naar han lagde denne sidste hos Folket, henlagde han i Virkeligheden ogsaa Suveræniteten til dette, saa at Forskellen mellem de forskellige »Statsformer« faldt bort, og kun Forskellen mellem »Regeringsformerne« blev tilbage.
[43] Denne Konsekvens drog først hans Efterfølgere af Suverænitetetens Begreb.

Bodins Statslære udmærker sig ved den Vægt, han lægger paa Familien og de mindre Samfund eller Korporationer. Han fordrer disses Selvstændighed og Ejendommelighed bevarede og udviklede, for saa vidt de ere forenelige med Statens fælles Opgaver. Han har i det Hele et sundt Blik paa det reale Menneskeliv i dets forskellige Retninger og bebrejder Machiavelli, om hvem han siger, at han »aldrig har loddet den politiske Videnskabs Farvand«, hans Tro paa tyranniske Finesser som det Vigtigste i Politiken. Han paaviser i et særligt lille Skrift (om Historiens Metode) den sammenlignende og historiske Metodes Betydning for Retslæren. »I Historien,« siger han, »indeholdes den bedste Del af den universelle Ret, og hvad der er meget nyttigt for en rigtig Bedømmelse af Lovene, er, at vi af dem kunne lære Nationernes Sæder, Statens Grundlag, dens Udviklingsgang, Former, Omvæltninger og Undergang at

kende.« Han mener, at man ad denne Vej maa komme bort fra Antagelsen af en Guldalder: »i Sammenligning med vor Tid vilde den saa kaldte Guldalder staa som en Jernalder!« Sin Tro paa Fremskridtet bygger han især paa Industriens Udvikling. Han fremhæver stærkt den nyere Tids Opfindelser og Opdagelser, saa vel som den livligere Forbindelse mellem de forskellige Nationer. Dog skelner han mellem Fremskridt i Kultur og Fremskridt i Moralitet; i sidste Henseende er hans Tro ikke saa frejdig. — Om hans religionsfilosofiske Skrift og dets Betydning vil der senere blive Tale.

Den, som først egentligt grundlagde den naturretlige Teori i nyere Tid, var Johannes Althusius. Denne Mand, som det er GIERKE'S Fortjeneste at have fremdraget fra højst ufortjent Forglemmelse, blev født i Diedenshausen 1557, studerede i Basel og sandsynligvis i Genève, var en Tid juridisk Professor i Herborn og senere gennem en lang Række af Aar Borgermester i den østfrisiske Stad Emden, hvis Rettigheder han med Iver forsvarede mod de østfrisiske Grevers og Ridderes Overgreb. Han var en ivrig Kalvinist og fulgte med Begejstring de med Østfriserne beslægtede Nederlænderes Kamp for religiøs og politisk Frihed. I sine Skrifter hentyder han flere Gange til denne Kamp. I Friesland havde den gamle Bondefrihed holdt sig, medens den i det øvrige *[44]* Tyskland var gaaet under, og Althusius hævder da ogsaa Bondestandens Rettigheder ved Siden af Adelens og Borgerstandens. Saaledes have baade hans religiøse Tro og hans Studier, baade Samtidens Begivenheder i Nabolandet og de sociale Forhold i hans eget snevrere Fædreland medvirket til at nære den rets- og statsfilosofiske Anskuelse hos ham, som han udviklede i sit Skrift om Politik *(Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata.* 1603). Af hans andre Skrifter ere, foruden flere rent juridiske, at nævne hans Skrift om de Dyder, der finde Anvendelse under Omgangen med andre Mennesker *(Civilis conversationis libri duo).* Han døde efter et langt og virksomt Liv i Aaret 1638.

Althusius er enig med Bodin i, at Suveræniteten er en og udelelig. Der kan kun være én Suveræn i en Stat, lige som der kun kan være én Sjæl i et Legeme. Men han polemiserer mod Bodins Antagelse af flere Statsformer. Suveræniteten kan kun ligge ét Sted, og den kan ikke overdrages eller afhændes. Fyrster og Aristokrater kunne udøve Regeringen, men aldrig besidde Suveræniteten; den maa have sit Sæde i hele Folket, der aldrig dør, og over for hvilket enhver Regent er ansvarlig for sin Styrelse. Det er Folkets Tarv og Trang, Staten skal fremme og hjælpe; her ligger Statens Aarsag og Formaal. Den enkelte Regent dør, men Folket ikke. Og Regenten er kun det enkelte Menneske, men Folket er de Mange. Fra Folket maa derfor al Myndighed gaa ud, og til det vender den bestandigt tilbage.

Kun Regeringsformen, ikke Statsformen kan være forskellig. Det er det ved fælles Livsvilkaar forbundne Folk (corpus symbioticum), som er al Myndigheds Kilde, og som ikke for bestandigt kan overlade sin Magt til nogen som helst Øvrighed. Alle, der udøve Regeringsmyndighed, staa som Folkets Repræsentanter, og saa snart de overskride de Grænser, der ved den naturlige, i de ti Bud indeholdte Lov og ved Samfundets Tarv ere satte for deres Virksomhed, ophøre de at være Samfundets Tjenere og blive Privatmænd, hvem man ikke skylder Lydighed i det, i hvilket de overskride deres Myndigheds Grænser. Dog er det ikke enhver Enkelts Sag at hævde Grænsen for
[45] Øvrighedens Magt. I enhver vel ordnet Stat er der foruden Øvrighedspersonerne endnu en anden Art »Administratorer«, nemlig Tilsynsmænd (ephori), som have det Hverv at vælge den øverste Øvrighedsperson, at hævde Folkets umistelige Rettigheder, at fjerne den Øvrighedsperson, der krænker disse, men ogsaa at forsvare og støtte enhver Øvrighedsperson inden for Grænsen af hans Myndighed. Saadanne Eforer kendtes baade i Oldtidens Stater, som Senatorer og Folketribuner, og i de nyere Staters Stænder, Kurfyrster og Raadsherrer. Under en eller anden Form maa der bestandigt organiseres en tilsynshavende Myndighed[6]).

Et historisk Bevis for sin Ide om Folkets Suverænitet finder Althusius ikke blot i, at der saaledes i de fleste Stater findes en Myndighed, der paa hele Folkets Vegne skal anlægge Kritik paa den højeste Øvrigheds Færd, men ogsaa deri, at Folket har afkastet en tyrannisk Fyrstes Herredømme. Han henviser til Nederlændernes Frihedskamp, og i Fortalen til 3. Udgave udtaler han, at han har dediceret sit Værk til Frieslands Stænder, fordi de, lige som de andre Nederlændere, havde indset, at Suveræniteten ikke kunde være uadskilleligt knyttet til Fyrstens Person, men at han kun kunde have Brugen af den, medens den egentlige Majestætsret tilkom Folket, — og fordi de med saa stor Tapperhed, Forstandighed og Udholdenhed havde kæmpet for dette Princip.

Et filosofisk Bevis finder han ved at se hen til Statslivets Formaal og Aarsag. Formaalet er jo ikke Øvrighedens, men hele Folkets Vel. Og Aarsagen til, at Menneskene slutte sig sammen og danne Stater, er den Enkeltes hjælpeløse og trængende Tilstand. De *enkelte* Individers Følelse og Trang er den sidste Aarsag til Statslivet. Først dannes der snevrere Samfund, som Familie og Naboskab. Disse snevrere Samfund ere Planteskolen for de større Samfund, som dannes ved Forbindelse mellem flere smaa. Da faas et politisk, ikke blot et privat Samfund. Staten er det universelle Samfund, der indbefatter alle de mindre inden for sig. Althusius minder her om Bodin, der jo lagde saa stor Vægt paa de mindre Samfunds Betydning inden for de store. Det
[46] er det i de forskellige Samfundskredse og ved Eforerne repræsenterede Folk, som

er Suverænitetens Indehaver. Paa dette Punkt have disse ældre Forfattere et stort Fortrin frem for det 18. Aarhundredes Naturretslærere, der egentligt kun kendte det enkelte Individ og Staten som Helhed. Dog maa det føjes til, dels at Korporationerne da havde vist sig forbundne med mange Misbrug, dels at det enevældige Kongedømme i Frankrig og dets Efterligninger andre Steder havde gjort Alt for at trykke de mellem den Enkelte og Staten liggende Mellemled ned til saa stor Ubetydelighed som muligt.

Samfundet er i sin simpleste Form, der ligger til Grund for alle andre, opstaaet ved Overenskomst, der igen har sit Motiv i de menneskelige Fornødenheder. For at forstaa den saaledes opstillede Kontraktteori ret, maa man betragte noget nærmere, hvorledes Althusius opfatter den Overenskomst, der skal ligge til Grund for alt Samfundsliv. Det er Trangen, der fører til den. Men Althusius synes ikke at opfatte denne Trang som rent egoistisk. Særligt hvor han taler om Familiens og Nabosamfundets Opstaaen, bruger han til Forklaring ikke blot »Nødvendigheden«, men ogsaa »den naturlige Følelse« (naturalis affectio). Han slutter sig til Aristoteles' Udsagn, at Mennesket er et »socialt Dyr« i langt højere Grad end Bier eller andre i Samfund levende Dyr. Det staar uklart hen, hvorledes hin »naturlige Følelse« og denne sociale Tilbøjelighed forholder sig til den individuelle Selvopholdelse. Althusius har ikke følt nogen Trang til nærmere psykologisk Analyse. Det vilde dog have ligget ham saa meget des nærmere, som han jo indskrænker den rent individuelle Pagt til det simpleste Samfund og lader de andre Samfund voxe ud af det. Antagelsen af en naturlig Vækst af Samfundet staar aabenbart i en vis Modsætning til det enkelte Individs umiddelbare Vilkaarlighed. Selv om det efter Althusius er de samfundsstiftende Individers Villie, der lader Samfundet blive til, saa er det dog, efter hans egen Lære, kun det første Stød, de kunne give; senere hen optræde de ikke som Enkelte, men som Korporationsmedlemmer, ikke som selvstændige Atomer, men som Elementer i en sammensat Molekule, hvis Bevægelser ikke afhænge af det enkelte Atom alene. Der findes ingen *rene* Individer; alle Individer ere uvilkaarligt socialt bestemte. Kontraktteorien staar fra Begyndelsen *[47]* af ved sin Antagelse af rene Individer i Modsætning til den historiske Opfattelse af Samfundslivets Udvikling, der betragter Individerne som Samfundets *Produkter,* ikke blot som dets *virkende Kræfter.* Althusius har villet forene begge Synspunkter. Ogsaa her kom det afgørende Problem senere frem.

I Forbindelse hermed staar et andet Spørgsmaal: er den oprindelige, samfundsstiftende Kontrakt indgaaet med Bevidsthed eller ikke? Det er klart, at kun hvis den var indgaaet med Bevidsthed, kan der med den menes en virkelig historisk Begivenhed, foregaaet til bestemt Tid og Sted. Althusius synes ikke at opfatte Forholdet saaledes.

Samfundet, siger han, er dannet ved en *udtrykkelig eller stiltiende* Pagt (pacto expresso vel tacito). Men hvad ligger der i en »stiltiende« Pagt? Antagelsen af en Kontrakt er efter Althusius ikke blot nødvendig til at forstaa Samfundets Opstaaen, men ogsaa til at forstaa Overdragelsen af Regeringsmyndigheden til Øvrighedspersonerne. Det er altsaa først en Samfundskontrakt, saa en Herskerkontrakt, hin mellem de Enkelte indbyrdes, denne mellem hele Folket og dem, der skulle regere. Med Hensyn til denne sidste Kontrakt siger nu Althusius (og det maa ogsaa gælde for den første Kontrakt), at de Rettigheder, Folket ikke udtrykkeligt har overdraget Fyrsten, beholder det selv, og at selv hvor Folket uden udtrykkelige Betingelser underkaster sig en Øvrighed, maa man dog underforstaa Billighedens og Retfærdighedens almindelige Fordringer og de ti Buds Indhold: »ti det er ikke sandsynligt, at Folket til sit eget Fordærv har givet Fyrsten tøjlesløs Frihed, og Folket har ikke villet berøve sig selv Evnen til Selvopholdelse eller give en Enkelt en Magt, der var større end alle Andres tilsammen.« Med andre Ord: Althusius slutter fra hvad der *fornuftigvis* maa være Folkets Mening til den *oprindelige* Kontrakts Indhold, og han forudsætter altsaa, at Folket har baaret sig fornuftigt ad, da Kontrakten blev til. Men des værre bærer Folket sig lige saa lidt altid fornuftigt ad, som Fyrsterne gøre det, og Berettigelsen af at antage en »stiltiende« Fornuft ved hin Lejlighed, er derfor ubevislig. Det er da aabenbart, at hin Kontrakt
[48] (især i dens »stiltiende« Del) snarere udtrykker Althusius' Ideal af et Samfund end en historisk Begivenhed. Naturretten, og især dens Kontraktteori, er et mytologisk Udtryk for den ideale Fordring, der maa stilles til Samfundets Ordning og Udvikling. Den lægger sit Fremtidsideal tilbage i Fortiden. Det er maaske et Spørgsmaal, om de fleste af Naturretslærerne virkeligt have opfattet den oprindelige Kontrakt som et historisk Faktum. Allerede Bodin indsaa, at Ideen om Guldalderen hvilede paa en Illusion, og saaledes gaar det med enhver Forestilling om en absolut Naturtilstand. Naturrettens store Betydning beror paa, at den i Ideen om den oprindelige Kontrakt havde en Form, i hvilken Individets Ret over for Samfundet og dets Autoriteter kunde gøres gældende med Klarhed og Eftertryk. Men det var først Kant, der lærte, at der er Forskel paa en ledende, regulativ Ide og et faktisk Givet. Ved Hjælp af denne Distinktion kan man paa én Gang se Naturrettens Mangler og dens store Betydning. —

Bodin og Althusius fortsætte Machiavellis Arbejde paa at gøre Statslæren til en rent menneskelig Videnskab. Althusius støtter sig vel, som allerede Titelen paa hans Værk viser, til den bibelske Historie, lige saa vel som til Profanhistorien. Men det er kun rent historiske Exempler, han henter derfra. Han opererer ikke med teologiske Argumenter. Han antager med Paulus, at al Øvrighed er af Gud; men Guds Virken er her ikke

umiddelbar, men middelbar: de Kræfter og Drifter, der føre til Samfundsdannelse og Indsættelse af Øvrighed, stamme gennem Naturen fra Gud. Fyrstens og Eforernes Myndighed stammer *umiddelbart* fra Folket, *middelbart* fra Gud. Ikke Fyrsten alene, men ogsaa Eforerne eller Stænderne har Gud overdraget Omsorgen for Staten. Den teologiske Hypotese er altsaa skudt længere i Baggrunden. Som ivrig Kalvinist sætter Althusius dog Religionens Fremme som et Hovedformaal for Staten. Han udtaler sig bestemt mod Religionsfrihed under Henvisning til 5. Mosebog 13, 12, der fordrer Dødsstraf for den, der tager Ordet for en anden Tro end Fædrenes. Religionsfriheden vilde, mener han, gøre Troen usikker og ophæve den Enhed, som bør herske i Staten; hvo som ikke er med mig, er imod mig. Althusius' teologiske Standpunkt lægger sig ogsaa for Dagen ved, at han negter den individuelle Etiks Selvstændighed over *[49]* for Teologien. Hvad den Enkelte er forpligtet til, lærer han af de ti Bud, for saa vidt det ikke hører til det, som Statslære og Retslære indskærper. Tilbage bliver da for Etiken kun Reglerne for værdig Optræden i Tale og Gerning, hvilke Althusius har behandlet i sit Skrift om »dannet Omgængelse« (civilis conversatio). Han fastholder altsaa konsekvent den af Melanchton fastslaaede Modsætning mellem det indre og det ydre Menneske, skønt han nærer en betænkelig Interesse for det ydre Menneskeliv og anser dettes Ordning efter rent naturlige Love for mulig. Han anerkender de naturlige Kræfter i Samfundslivet med en Energi, der vilde have vakt Forargelse hos Melanchton. Hvad Emdener-Raadsherren formulerede i sin »Politik«, var Ideer, som vare fostrede under den nederlandske Frihedskrig, og som siden, efter at være gaaede gennem Rousseau's lidenskabelige Sind og dér tilspidsede til deres yderste formale Konsekvens, kom til at udgøre den Dogmekreds, der beherskede det franske Nationalkonvent. Det var den politiske Friheds Evangelium. Melanchton og hans Skole vilde aldrig have indrømmet, at der var et saadant Evangelium. I skærende Modsætning til dette Evangelium staar Althusius' egen Forkastelse af Religionsfriheden, et Vidnesbyrd om den indre Splid i Tankegangen, som var arvet fra Middelalderen, og som selv den mest frejdige Retning inden for den kirkelige Protestantisme ikke kunde komme ud over.

At det ikke blev Althusius, men Hugo Grotius, der for den følgende Tid kom til at staa som Naturrettens egentlige Grundlægger i nyere Tid, havde dels sin Grund i det radikale, demokratiske Standpunkt, som Forfatteren af »Politica« repræsenterede, og som var højst forskelligt fra det, det 17. Aarhundredes ledende Statsmænd og Statsretslærere indtog, dels i den større og fyldigere historiske Begrundelse, som Grotius gav af de naturretlige Principer, dels, og ikke mindst deri, at Grotius i sit berømte Værk »Om Retten i Krig og i Fred« *(De jure belli ac pacis* 1625) tog til

Udgangspunkt Spørgsmaalet om Krigens Berettigelse og om den Ret, der gælder i
[50] Krigen. Derved knyttede han Naturretten til Folkeretten og gik ud fra et Fænomen, der optog Statsmændenes Tanker og berørte Alles Interesser. Det var ikke det indre Forhold mellem Øvrighed og Folk, men det ydre Forhold mellem suveræne Stater, der var Udgangspunktet for hans Betragtning. Hvad der gav ham Pennen i Haanden, var Synet af de mange Krige, der ofte begyndtes uden skellig Grund, og som slap alle vilde Lidenskaber løs, som om Menneskene, naar Krigen var begyndt, bleve forvandlede til rasende Dyr. Han førtes da til at undersøge, hvor vidt al Ret her virkelig maatte forsvinde, og dette Spørgsmaal førte ham tilbage til Rettens sidste Grundlag.

Hugo de Groot var født i Delft 1583. I sin Studietid i Leyden vandt han allerede stort Ry for Lærdom. 16 Aar gammel ledsagede han Oldenbarneveldt til Paris, hvor Henrik IV skal have forestillet ham for sine Omgivelser som Vidunderet fra Holland. Han opnaaede tidligt høje Poster i sit Fædreland som Retslærd og Statsmand. Da Moritz af Oranien ved Hjælp af det ortodoxe Præsteskab styrtede Oldenbarneveldt og lod ham henrette, blev Grotius dømt til livsvarigt Fængsel, fra hvilket han flygtede ved sin Hustrus List. Han opslog nu sin Bolig i Paris, hvor han en Tid fik Understøttelse af den franske Regering. Her udarbejdede han det Værk, til hvilket hans Navn er knyttet. Senere blev han svensk Gesandt i Frankrig. Han døde i Rostock 1645, paa Hjemvejen fra et Besøg i Sverig.

Grotius bemærker, at det er lettere at sige hvad Uret er, end hvad Ret er. Uret er Alt hvad der strider mod Naturen af det Samfundsliv, som føres af fornuftige Væsener. — Det ses her, at Grotius staar Erfaringen og Historien nærmere end sine Forgængere. Ti at det menneskelige Samfundsliv hviler paa bestemte Betingelser, ses bedst, naar disse mangle; der foreligger da en Art Experiment. Dersom hine Betingelser altid vare til Stede, vilde man ikke lægge Mærke til dem. — Det er en uvilkaarlig Trang, der fører Mennesket til Samliv med Andre. Selv om vi ikke ligefrem trængte til Andre, vilde vi dog søge Samkvem og Fællesskab med dem. Vel er det saa, at vi ikke kunne undvære Andres Hjælp; men deri ligger ikke Samfundslivets egentlige Grund. Allerede hos Børn
[51] kan man spore en Tilbøjelighed til at gøre Andre vel og have Medlidenhed med dem i Ulykken. Denne Naturtrang (appetitus societatis) udvikles og klares, naar Fællesskabet med Andre ved Sprogets Hjælp bliver et aandeligt Samkvem, og naar Mennesket faar Evne til at lægge almindelige Principer til Grund for sin Erkendelse og sin Handlen, saa at han behandler lignende Tilfælde paa lignende Maade. I Omsorgen for at bevare et Samfundsliv af denne Art har Naturretten sit Udspring. De menneskelige Handlinger bedømmes nu efter deres Overensstemmelse med eller Modstrid mod, hvad et saadant

Samfundsliv kræver. Naturretten udspringer altsaa af Principer, der ligge i Mennesket selv (ex principiis homini internis), og vilde gælde, selv om der ingen Gud var. Dog kan Gud kaldes den naturlige Rets Ophav, da han er Naturens Ophav og altsaa har villet, at denne Ret skulde gælde.

Den første og vigtigste Bestemmelse i Naturretten er det, at Overenskomster og Løfter skulle holdes. Dette er indeholdt i selve den oprindelige Villie, der bringer Samfundet i Stand. Enhver Forpligtelse har sin Grund i en forudgaaende Overenskomst eller i et givet Løfte. Den positive Lov (jus civile) udspringer her af den naturlige Lov. Ti Samfundslivet kunde ikke bestaa, dersom Menneskene ikke kunde forpligte sig overfor hverandre. Det hele borgerlige Liv hviler da her paa en evig og uforanderlig Retfærdighed, som gælder for Gud saa vel som for alle Fornuftvæsener. Den menneskelige Natur, som er den naturlige Rets Moder, er altsaa den positive Rets Stammoder, da den positive Rets Kilde er den naturretlige Nødvendighed af at staa ved sit Ord.

Men hvad er det da, der giver Principet om Løfters og Pagters Overholdelse dets oprindelige Kraft? Her viser det sig, hvorledes Kontraktteorien ligger til Grund hos Grotius saa vel som hos Althusius. Selve det Princip, at Pagter skulle gælde, fastsættes nemlig ved en oprindelig Pagt! Kun at denne oprindelige Pagt ikke behøver at være indgaaet med fuld Bevidsthed. Den kan være stiltiende, underforstaaet, ligge i Forholdenes Natur, det vil sige: den er kun et andet Udtryk for Villien til at holde Samfundet oppe, som igen er Betingelsen for alt Samfundsliv. Samfundet betragtes *[52]* som Produkt af en fri Sammenslutning, hvor Enhver sætter sin Villie ind som Del af den fælles Villie. Alle enkelte Forhold bør bedømmes efter denne oprindelige Villie (ex primæva voluntate). Staten er et Legeme, der har en vilkaarlig Oprindelse (corpus voluntate contractum). Deraf udledes blandt Andet den vigtige Bestemmelse, at den Enkeltes Ret aldrig ganske kan forsvinde over for Samfundet: det kan jo dog ikke have været hans Villie at tilintetgøre sig selv! Han kan ikke opgive den Selvopholdelsesret, han havde, før han tiltraadte Samfundet.

Lige som hos Althusius optræder her den mytologiske Forestilling om Naturtilstanden og dens Afløsning af Statslivet gennem en Villiesakt. Dog benytter Grotius, hvor han ved Hjælp af denne Forestilling udleder specielle Retsforhold (som Løgnens Uretfærdighed[7]), Privatejendommen, Hævd, Sædvaneret), gerne Ideen om en *stiltiende* Overenskomst, et Udtryk for, hvad Forholdets gavnlige Ordning kræver (aut expresse, aut ex negotii natura tacite promittere, silentio convenire), saa at det kan være tvivlsomt ogsaa for hans Vedkommende, hvor vidt han har opfattet Samfundskontrakten som en historisk Begivenhed. Men mærkeligt er det, at uagtet Grotius gaar ud

fra Uretten og Ufreden som ledende Kendsgerninger, har han dog en meget idyllisk Opfattelse af Menneskelivet, saaledes som det vilde se ud, naar det ikke ordnedes af Samfundet. Han opfatter den sociale Trang som direkte, uinteresseret, og dens Forhold til Selvopholdelsen staar, lige som hos Althusius, uklart hen. Først Hobbes bragte her det Røre, hvoraf større Klarhed i Rettens psykologiske Forudsætninger kunde opstaa.

Fra Althusius skiller Grotius sig ved at hævde, at Folket, efter at det er blevet konstitueret ved Samfundskontrakten, kan overdrage Suveræniteten for bestandigt til en Fyrste eller en Stand, lige saa vel som den Enkelte kan give sig selv i Slaveri. Han polemiserer direkte mod Althusius' Lære om Folkesuveræniteten, skønt han ikke, uvist af hvad Grund, nævner ham. Han gør gældende, at det her ikke drejer sig om, hvilken Statsform der er den bedste — Noget, hvorom der stedse kan være forskellige
[53] Meninger, — men om den Villie, der er Rettens Udspring (ex voluntate jus metiendum est). Og hvad skulde der være i Vejen for, at Folket ganske kunde give sig en Enkelts eller Fleres Magt i Vold? Selv i en demokratisk Stat maa jo Minoriteten underordne sig Majoriteten, og Kvinder, Børn og Fattige have ikke Del med i Afgørelserne, altsaa heller ikke i Suveræniteten. Den oprindelige Villie kan frembringe en Nødvendighed, der binder for alle Tider. Det nytter ikke at sige, at Staten er til for hele Folkets, ikke for de Regerendes Skyld; ti et Formynderskab er til for Myndlingenes, ikke for Formynderens Skyld, og dog har denne Myndighed over hine. — Ved saaledes at give den Kontrakt, ved hvilken Magten overdrages til de Regerende, en anden Karakter end den, ved hvilken Folket konstitueres som Folk, bliver Grotius Forgænger for Hobbes; det bliver derved muligt, at ogsaa det absolute Monarki kan støtte sig til Kontraktteorien. Hans Argumenter rokke dog ikke ved Althusius' Paastand, at det neppe er sandsynligt, at Folket skulde have villet fraskrive sig sin Frihed til evige Tider. Althusius' Opfattelse stemmer aabenbart bedst med Kontraktteorien, baade efter dennes mytologiske og efter dens fornuftige Mening.

Det er, som allerede bemærket, Krigen, der giver Grotius Anledning til sin Undersøgelse af Rettens Begreb og Oprindelse. Krig kan der for det Første være mellem Enkelte indbyrdes. Men under Forudsætning af en social Tilstand og et Statsliv er den retfærdige Krig mellem Enkelte indskrænket til Nødværge, og Straffemagten er i Regeringens Haand. Der kan for det Andet rejses Krig af den Enkelte mod Staten. Dette er Oprør, og Utilstedeligheden af det staar fast for Grotius, som ogsaa her polemiserer mod Althusius. Han mener, at de, der have tilkendt Folkets Repræsentanter Ret til Oprør, have lempet sig for meget efter Forholdene paa bestemt Tid og Sted. Til

Gengæld synes Grotius selv for lidet at have taget Hensyn til sine Landsmænds, paa »Naturens Ret« grundede Kamp mod deres Hersker. For det Tredje kan der føres Krig fra Statens Side mod den Enkelte. En saadan er retfærdig, naar den gælder den, der selv har øvet Uret. Undersøgelsen af dette Punkt fører altsaa til en Undersøgelse af Straffens Natur og Berettigelse. Grotius behandler dette Punkt paa en meget interes- *[54]*
sant Maade. Han er en afgjort Modstander af Gengældelsesteorien. Straffen har ikke sit Formaal i sig selv; kun et vildt og umenneskeligt Sind kan finde Tilfredsstillelse ved, at der tilføjes nogen som helst Smerte, naar derved ikke opnaas et yderligere Gode for Vedkommende selv eller Andre eller hele Samfundet. For det Fjerde kan der være Krig mellem Stater indbyrdes. Dette Emne behandles vidtløftigst. Betingelserne for en Krigs Retfærdighed og de Humanitetshensyn, der bør tages under Krigen, udledes af Naturrettens Principer. Hovedprincipet er, at Menneskene ikke høre op at være Mennesker, fordi de blive Fjender, og at Krigen, der kun er til for Fredens Skyld, maa føres paa saa ærlig og menneskelig en Maade, at den ikke gør en Fred umulig. Grotius er sig fuldt bevidst, at Folkeretten savner den Sanktion, som Statsmagten yder inden for det enkelte Folk. Store Stater synes at kunne tillade sig Alt. Men selv de trænge dog til ordnet Samkvem med andre Folk, og den offentlige Mening i Menneskeheden kan ikke være dem ligegyldig, lige som ogsaa Krigen kun kan føres med Kraft, naar der hos Folket selv er Tro paa Sagens Retfærdighed. Ved denne Indskærpen af Humanitetens Fordringer og ved Paavisningen af Analogien mellem Betingelserne for Folkenes Samkvem og Betingelserne for Samkvemmet inden for det enkelte Folk, gjorde Grotius et overordentligt Indtryk paa det 17. og 18. Aarhundredes Statsmænd. Gustav Adolf skal stedse have havt hans Bog med sig i sit Telt. Det skal have været Grotius' Autoritet, der afholdt Ludvig XIV fra at gøre Alvor af sin Trusel om ikke at ville give Pardon i sin Krig med Hollænderne, lige som ogsaa den Harme, Ødelæggelsen af Pfalz vakte, vel neppe havde rejst sig med saadan Styrke forud for den Stemning, Grotius' Værk vakte. Og endnu den Dag i Dag ere de fleste Staters Instruktioner for deres Officerer i Krigstid for en væsentlig Del byggede paa de af Grotius opstillede Regler[8]), som det dog her ikke er vor Opgave at forfølge i det Enkelte. Det gjaldt kun om at vise, at den berømte Retsfilosof og Folkeretslærer har sin Plads blandt dem, der have opdaget det Menneskelige. *[55]*

Et vigtigt Spørgsmaal i Statsret og Folkeret var det den Gang, hvor vidt Mennesker burde straffes for deres religiøse Meninger, og hvor vidt den ene Stat turde bekrige den anden for Religionens Skyld. Althusius stod hvad det første Punkt angaar paa et snevert konfessionelt Stade, og Religionskrigene vidnede om, hvilken den almindelige

Opfattelse var af det andet Punkt. Grotius begynder med at spørge, hvad der skal forstaas ved den sande Religion. Det maa være den, der er fælles for alle Tider, og dennes Indhold finder han at være: Guds Enhed og Usynlighed, Gud som Ophav til alle Ting og som den, der drager Omsorg for Alt. Disse Antagelser, mener han, kunne bevises ad naturlig Vej, og deres almindelige Udbredelse vidner desuden om gamle Traditioner. I det Mindste Guds Tilværelse (hvad enten man saa antager én eller flere Guder) og Forsynsstyrelse ere selvindlysende, almindeligt udbredte og i moralsk Henseende nødvendige Sandheder. De, der negte dem, krænke det menneskelige Samfund og bør straffes. Et andet Folk bør kun bekriges af religiøse Grunde, naar dets Gudsdyrkelse har en usædelig og umenneskelig Karakter. Naar der spørges, om man skal bekrige et Folk, fordi det ikke vil antage Kristendommen, svarer Grotius, at afset fra, af hvad Beskaffenhed den Kristendom er, man byder det, kan Forkastelsen af en Tro, der støtter sig til historiske Vidnesbyrd og kun opstaar ved overnaturlig Indvirkning, ikke falde ind under menneskelig Dom. Der er her en videre Horizont end hos Althusius, og der opstilles en naturlig Teologi. Paa dette Punkt viser Grotius sig beslægtet med de Bestræbelser, vi nu gaa over til at omtale.

7. DEN NATURLIGE RELIGION.

Det kunde ikke være andet end, at den stærke aandelige Bevægelse i Renaissancetiden og den Udvidelse af den aandelige Horizont, som fandt Sted, maatte gribe ind i det religiøse Liv. Allerede Reformationen er et Vidnesbyrd derom. Men Reformationen er dog tillige netop et Forsøg paa at sætte bestemte Grænser for den religiøse Bevægelse. Til de mærkeligste Fænomener i Renaissancetiden, især hen ad dens Slutning, høre
[56] derimod Bestræbelsen for at finde en i selve Menneskets Natur nedlagt, af ydre Former og Traditioner uafhængig Religion. Og lige som ved Naturretten gaa her to Ideer Haand i Haand: ti det, der virkeligt har sin Grund i den menneskelige Natur, det maa ogsaa genfindes i de forskellige historiske Former, under hvilke det menneskelige Aandsliv fremtræder. Sammenligningen mellem de forskellige stridende Konfessioner, hvis Tal jo netop paa den Tid blev forøget, arbejdede sammen med den nyvakte Tro paa den menneskelige Naturs selvtilstrækkelige Kraft. Allerede inden for den italienske Humanisme ytrer sig Bestræbelser for at udvikle en Kreds af religiøse Ideer, der skulde være uafhængig af den kirkelige Lære. Det var især Platons Lære, man lagde til Grund, saaledes som den blev opfattet af Nyplatonikerne. Det platoniske Akademi i Florents blev her af stor Indflydelse, ogsaa ud over Italiens Grænser. I den inderlige Tro paa en personlig Gud og paa Sjælens Udødelighed fandt den Enkelte

en Tilfredsstillelse for sin religiøse Trang, som paa en Gang stillede ham frit over for saa mange af Kirkens Dogmer og Ceremonier og dog gjorde ham det muligt at finde en dybere symbolsk Betydning i dem. I Tyskland og Nederlandene forbandt sig med denne humanistiske Strømning den mystiske Retning, der allerede i Middelalderen havde virket i Stilhed for en inderligere og friere Religiøsitet. Svaberen Sebastian Franck og Hollænderen Coornhert optraadte i denne Aand mod den nye protestantiske Dogmatisme. De pegede hen paa en indre religiøs Erfaring, der kan gennemleves under meget forskellige konfessionelle Former. Den usynlige Kristus var for Franck Et med det naturlige Lys, hvortil Gnisten findes i ethvert menneskeligt Sind, og som derfor ogsaa kunde tændes hos Hedningene. Man kan, sagde Coornhert, følge Kristi Lov uden at kende hans Navn. Disse to Mænd ere Forgængere for en senere Tids Religionsfilosofi, der søgte Forstaaelsen af den positive Religion og af dens Betydning ikke ved ydre Kritik af de færdige Dogmer, men ved Fordybelse i den aandelige Naturgrund og de indre Erfaringer, som er alle Dogmers sidste Kilde og stadige Tilhold. Selv fik de den konfessionelle Fanatisme at føle. Det Navn, hvormed man plejede at *[57]* benævne dem, der stillede sig selvstændigt over for Konfessionerne, heftedes særligt paa Coornhert, hvem de hollandske Prædikanter kaldte »Libertinernes Fyrste«[9]).

Til endnu bestemtere Former udvikledes den naturlige Religion i Frankrig og England. De lange og voldsomme Religionskrige i Frankrig maatte vække Trangen til at komme ud over Konfessionernes Strid og aabne Øjet for den menneskelige Side ved enhver af dem. I Aaret 1577 skrev Henrik af Navarra (den senere Henrik IV): »De, som ligefrem følge deres Samvittighed, høre til min Religion, og jeg hører til den Religion, som alle brave og gode Mennesker have«. Montaigne var samtidigt ad sin Vej naaet til Forestillingen om en universel Religion, som kunde findes hos Alle, ligegyldigt hvorledes de opfattede Guddommen. Det mærkeligste Indlæg i denne Retning er dog givet af Jean Bodin, hvis Ideer paa Statslærens Omraade allerede ere fremdragne. Han efterlod sig en Dialog mellem syv Mænd *(Colloqvium heptaplomeres),* som hver staa paa sit religiøse Standpunkt, hvilket de udvikle hver for sig uforbeholdent, men i den største Venskabelighed og med den fineste Forstaaelse af det personlige Forhold til religiøse Forestillinger. En rig Katolik i Venedig samler en Kreds af Venner om sit Bord til Samtaler over forskellige Emner, blandt hvilke da for en Tid Religionsspørgsmaalet kommer til at indtage første Plads. Blandt Deltagerne findes foruden Værten, som er Katolik, en Luteraner, en Kalvinist, en Jøde, en Muhamedaner og to Mænd, der hver paa sin Maade hylde en universel Teisme. Mærkelig er den objektive, dramatiske Maade, paa hvilken de forskellige Standpunkter føres frem. Kun Lutheraneren træder

maaske noget i Skygge; i hvert Tilfælde glimrer han ikke ved Skarpsindighed. Da Værten en Dag havde blandet kunstige Æbler blandt de naturlige, der vare satte paa Bordet, var den lutherske Gæst den eneste, der trøstigt bed i et af dem uden at mærke Uraad. Værten, som selv stedse henholder sig til den ufejlbarlige Kirkes Lære, men ikke er nogen Fanatiker, uddrager deraf den Moral, at naar Synet, den skarpeste af vore Sanser, saaledes kan tage fejl, hvorledes skulde da vor til Sanserne bundne Aand
[58] kunne naa til en sikker Erkendelse af de højeste Ting! — Efter at alle Standpunkter ere komne frem, paa flere Punkter med Udfoldelse af stor Lærdom, ender Dialogen uden bestemt Afslutning. Et Kor afsynger Hymnen: »Se, hvor godt og yndigt det er, naar Brødre bo endrægtigt tilsammen!« Derefter omfavne Deltagerne hverandre og skilles ad. »Siden have de i beundringsværdig Endrægtighed øvet Fromhed og Hæderlighed under Samliv og fælles Studier men ikke oftere holdt nogen Debat om Religionen, skønt Enhver hævdede *sin* Religion i hellig Vandel.«

Bodin har forfattet dette Skrift i sit 63. Aar, altsaa 1593. Det blev ikke udgivet, men udbredtes i Afskrifter og var meget kendt blandt det 17. og 18. Aarhundredes Lærde. Det omtales ikke sjeldent, og i Regelen med den største Afsky. Kun Enkelte, som Leibniz i sine senere Aar, udtalte sig for, at det burde udgives. Men først i Aaret 1841 blev det (i en noget forkortet Oversættelse) udgivet af Guhrauer, 1857 fuldstændigt paa Latin af Noack, og kan nu tjene til Maalestok for, hvad man for et Par Aarhundreder siden var temmeligt enig om at kalde Ugudelighed.

Da Bodin selv ikke direkte har ladet forstaa, hvilken af Personerne der udtaler hans egne Anskuelser, har der været forskellige Meninger derom. Man var en Tid tilbøjelig til at mene, at Bodin sympatiserede med Jødedommen, hvis Repræsentant er tegnet særligt kraftigt og kyndigt. Men lægger man Mærke til, hvad der ellers vides om Bodins religiøse Retning, og sammenholder det med, hvad der fremføres i Løbet af Samtalerne, kommer man til et andet Resultat. Der haves fra Bodin et Brev fra en tidligere Tid til en Ven, i hvilket han udtaler sig i den universelle Teismes Aand, saaledes som vi allerede kende den. »Lad dig ikke,« siger han, »forvirres af de forskellige Meninger om Religionerne. Hold blot fast i dit Sind, at den sande Religion ikke er Andet end en renset Sjæls Henvendelse til den sande Gud.« »Dette er min, eller rettere Kristi Religion.« Derefter udvikles, hvorledes Menneskene vilde ligge i evigt Mørke, naar ikke fra Tid til Tid ophøjede Mennesker fremtraadte som Forbilleder. Til deres Tal hørte foruden de jødiske Patriarker og Profeter ogsaa de græske og romerske
[59] Vismænd. Platon prises særligt som den, der har forkyndt Ideen om Gud og den udødelige Sjæl. Hvad han antydede, har Kristus fuldført, og efter ham have udvalgte

Mænd virket i hans Aand. Denne samme Ide om en fortsat Aabenbaring gennem en Række af Vismænd, baade forud for og ved Siden af den mosaiske, kristelige og muhamedanske Religion, fremtræder nu ogsaa som karakteristisk for Toralba, den ene af de to Personer i »Heptaplomeres«, der hævde den universelle Teisme. Han udvikler, at den bedste Religion maa være den ældste. Det første Menneske har faaet sin Kundskab og sin Fromhed fra Gud selv. Troen paa én Gud gaar, efter Bibelens Vidnesbyrd, tilbage forud for den jødiske Religion; det var Abels, Enochs og Noahs Religion; det var Jobs Religion. Da man forlod denne naturlige Religion, der sammen med Fornuften er indplantet Menneskene (cum recta ratione mentibus humanis insita), forvildede man sig i indviklede Labyrinter. Den naturlige Lov og den naturlige Religion ere tilstrækkelige; de andre Religioner — hos Kristne, Jøder, Muhamedanere og Hedninge — ere overflødige. Naturreligionen behøver man ingen særlig Lærdom og Opdragelse til; den skabes man til, den har man given i sin egen Natur. Den Fornuft, som er os indplantet, skønner og dømmer, hvad der er godt og hvad der er slet. Men hos nogle Udvalgte fremtræder denne religiøse og moralske Evne med større Kraft end hos Andre. Toralba priser (lige som Bodin i hint Brev) Platon, fordi han — »ikke uden guddommelig Hjælp og Oplysning« — naaede saa høj en Visdom om de guddommelige Ting. Guddommens Væsen er uendeligt, kan ikke omfattes af Tanken, end sige udtales i Ord. Nærmest kommer man det ved at kalde Gud det evige Væsen, som er ophøjet over alt Legemligt, uendelig Visdom, Godhed og Magt. Og heri mødes græske Filosofer med Hebræer og Ismaeliter, saa at denne Ide maa antages at være indplantet af Naturen.

Hertil kommer endnu et andet Træk hos Toralba, der minder om Bodin selv. Saa vidt fremskreden Bodin i flere Henseender var i Forhold til sin Tid, saa stak han dog i én Henseende dybt i den. Han troede af et overbevist Hjerte paa Trolddom og Dæmonbesættelse, og han har endog skrevet en Bog mod de ugudelige Mennesker, *[60]* der anbefalede Varsomhed og Skaansel ved Afstraffelsen af Hexe. Det var Djævelen selv, mente han, der fik saadan Mildhed over for de Besatte frem. I Dialogens anden Bog berøres dette Punkt i en Diskussion mellem Toralba og Senamus, som ellers er den af de Samtalende, der staar Toralba nærmest. Toralba udtaler, at det er en Fejl hos de nyere Fysikere, at de ville forklare Alt af naturlige Love og ikke anerkende nogen Indgriben af Gud eller Dæmonerne. Senamus svarer hertil, at derved omstyrtes al Naturvidenskab, da denne forudsætter bestemte Naturlove. Toralba anfører som Bevis for sin Opfattelse flere Dæmonhistorier, og kan her glæde sig ved Lutheranerens fulde Tilslutning. Senamus svarer, at selv om der gaves Dæmoner, der kunde gribe ind i

Legemverdenen, var det dog ikke sagt, at vidunderlige Fænomener var at forklare ved dem; og paa den anden Side: naar man antager Dæmoners Indgriben, hvorfor forklarer man saa ikke Alt i Naturen ved Dæmoner? Desuden indskærper han Nødvendigheden af Kritik over for Hexehistorierne.

Toralbas Standpunkt er Bodins eget, som det kendes fra hans personlige Udtalelser. Og dog lægger han Senamus en Kritik i Munden, som Toralba ikke formaar at gendrive. Senamus er i det Hele den kritiske Aand i Dialogen. Paa Spørgsmaalet om, hvem der skal være Dommer i Religionsstridigheder, svarer Lutheraneren: Kristus, som er Gud! Senamus gør ham opmærksom paa, at Striden jo netop blandt Andet angaar Kristi Guddom. Kalvinisten henviser til Vidnerne og Dokumenterne. Senamus spørger, hvor de ægte Vidner og Vidnesbyrd findes. Katoliken henviser til Kirken, — men Senamus spørger, hvilken af de mange Kirker der er den sande. Lutheraneren appellerer til Bibelen, Muhamedaneren til Koranen; Toralba afviser denne Appel til Autoriteter og mener, at de Vise maa afgøre Sagen; men Senamus spørger saa, hvem der er vis. Og da endelig Katoliken vil have skelnet mellem det Væsentlige og det Uvæsentlige i Religionen, viser Senamus, at den store Strid netop kommer frem, naar denne Grænse skal drages.

Senamus stiller sig over for Toralbas naturlige Religion paa samme Maade som
[61] over for den hedenske, den muhamedanske, den jødiske og den kristelige Religion. Han mener, at de alle ere Gud velbehagelige, naar de øves med oprigtigt Sind. Selv besøger han gerne alle Slags Templer, hvor som helst de findes. Han vil Ingen støde, den, der tror Mest, Katoliken, som er »religiosissimus«, lige saa lidt som dem, hvis Religion blot er Troen paa én Gud. Han opstiller altsaa ikke den naturlige Religion som en særegen Religion i Modsætning til de positive Religioner. Bodin har i Senamus ladet Tanker komme frem, der indeholde et Korrektiv til den Dogmatisme, til hvilken, som Historien viser, den naturlige Religion lige saa vel som de positive Religioner kan henfalde. Selv om hans eget Standpunkt falder sammen med Toralbas, saa har han antydet en videre gaaende Betragtning end dennes. Ikke umuligt er det, at Bodin i sine sidste Aar er begyndt at nære Tvivl om sine egne tidligere Antagelser paa Teologiens og Dæmonologiens Omraade, og at han har ladet den faa Ordet gennem Senamus, uden at han har kunnet forme en ny Opfattelse paa Grundlag af, hvad han lader denne udtale.

Ideen om den naturlige Religion bragtes i fuldt færdig Form frem for større Kredse af Lord Herbert Af Cherbury, i hans Bog *De veritate* (1624). Lige som Althusius, Grotius, Coornhert og Bodin var han en Statsmand, der tog Del i sin Tids offentlige

Anliggender og havde Lejlighed til at gøre udstrakte Erfaringer og anstille Sammenligninger. Han tilhørte en Adelsslægt i Wales; hans Forfædre vare drabelige Riddersmænd, og han selv fornegtede ikke deres krigeriske Aand. Krig og Dueller ere et Hovedemne i hans Selvbiografi. Han var snar til at faa Sværdet af Skeden, skønt han paastaar, at det altid var for Andres Skyld, han drog det. Han fødtes 1582 eller 1583 og fik en omhyggelig Opdragelse, som han senere stadigt fortsatte paa egen Haand. Det var hans Ønske at uddanne sig til en Verdensborger. Efter allerede i sit 16. Aar at være bleven gift med en rig Arving, studerede han i Oxford og kom derefter til Hoffet. Senere var han i Moritz af Oraniens Lejr, gjorde Rejser i Tyskland og Italien og var derefter i en Række af Aar engelsk Gesandt i Frankrig. Men hverken ved Hoffet, i Lejren eller i sin diplomatiske Stilling glemte han sine »elskede Studier«. Sin berømte *[62]* Bog gjorde han færdig i Paris, hvor han lod Grotius læse den. Skønt Grotius' Dom var særdeles gunstig, nærede han endnu Betænkeligheder ved at udgive den, da han vidste, den vilde møde megen Modstand. Da han en Gang sad tvivlraadig i sit Værelse, der var aabent mod Syd, besluttede han at faa en overnaturlig Afgørelse af sine Betænkeligheder. Med Bogen i Haanden kastede han sig paa Knæ og anraabte Gud, der ikke blot er Ophav til det ydre Lys, men fra hvem al indre Oplysning stammer, om et Tegn, der kunde tilskynde ham til Udgivelse; udeblev Tegnet, vilde han undertrykke Bogen. Strax hørte han en svag Tone, der kom fra den klare Himmel og ikke lignede Noget paa Jorden; og nu lod han trøstig Bogen udgaa[10]). Denne Begivenhed staar ikke, som man har ment, i nogen Modstrid med den Opfattelse, Herbert udvikler i sin Bog. Han antager nemlig, at Gud ikke blot virker i den menneskelige Fornuft, men ogsaa gennem særegne Tilkendegivelser svarer paa Menneskenes Bønner. Lige som Bodins Toralba antager han Undere. Kort efter Bogens Udgivelse kaldtes han tilbage fra sin Gesandtskabspost, fordi hans raske Fremfærd ikke passede til Jakob I's tøvende Politik. Resten af sit Liv tilbragte han dels i London, dels paa sin Borg i Wales, beskæftiget med historiske og filosofiske Studier. Under Borgerkrigen var hans Optræden vaklende; men tilsidst sluttede han sig til Parlamentet. Helst havde han som tidligere forbundet offentlig Virksomhed med sine Studier, og han kunde ikke forvinde sine politiske Skuffelser. Han døde i Aaret 1648.

Herbert baner sig Vej til sin Lære om den naturlige Religion ved en Erkendelsesteori, der ikke er uden historisk Interesse. — Skal Sandheden kunne gribes af os, maa der findes Evner hos os dertil. Foruden den drøftende Fornuft og den indre og ydre Sans er der et naturligt Instinkt, der leder til Udviklingen af visse, for alle Mennesker fælles Sandheder (notitiæ communes). Denne stoiske Lære have vi allerede

fundet hos Melanchton og hans Skole. Den tjener hos Herbert til Grundlag for de universelle Sandheder, som Sammenligningen af de forskellige Religioner førte til at antage. Men ejendommelig for ham er den Maade, paa hvilken han sætter disse
[63] fælles Forestillingers Udspring i Forbindelse med de Instinkter, der føre til Individets og Artens Selvopholdelse. Det naturlige Instinkt, af hvilket de udspringe, er nemlig Grundkraften i ethvert Menneske og i hele Verden: Selvopholdelsesinstinktet i videste Forstand, igennem hvilket det guddommelige Forsyn lægger sig for Dagen. Uden bevidst Fornuft stræber Alt i Verden efter, hvad der er bedst for det. Og da nu de »fælles Forestillinger« tjene til Opholdelse og til Fredens Bevarelse, fører Opholdelsesinstinktet til at udvikle og anerkende dem. Det er altsaa de for Individet og Samfundet vigtigste Sandheder, som blive Genstand for instinktmæssig Anerkendelse. Naar de udskilles fra urene Tilsætninger og ordnes metodisk, udgøre de et Indbegreb af guddommelig Visdom. Saadanne Sandheder ere følgende: indbyrdes modstridende Paastande kunne ikke alle være sande; der er en første Aarsag til Alt; Naturen gør Intet forgæves; du skal ikke gøre mod Andre, hvad du ikke vil, at de skulle gøre mod dig. Altsaa de vigtigste logiske, etiske og religiøse Ideer skulle paa den antydede Maade grunde sig paa naturlige Instinkter. Mere end Antydninger giver Herbert ikke. Forholdet mellem Grundsandhederne og det naturlige Instinkt staar uklart hen. Der er aabenbart en hel Del psykologiske Mellemled at underforstaa mellem Instinktet og Grundsandhederne. Det gælder — for at bruge moderne Udtryk — at forstaa, hvorledes Kampen for Tilværelsen kan føre til at slaa visse Forestillinger fast som selvgyldige. Men disse Mellemled opsøger Herbert ikke, hvorimod han undertiden gør de naturlige Instinkter og Grundsandhederne ganske til Et.

Herbert gør Front mod tre Sider. For det Første mod dem, der sætte Troen over Erkendelsen, og ved Tro forstaa, hvad deres Sekt antager, idet de søge at skaffe denne Tro Indpas ved Trusler om Straffe i et andet Liv. Hermed staar da gerne Antagelsen af Naturens Fordærvelse i Forbindelse. En ugudelig Tro, ti den strider mod det Forsyn, der ytrer sig i de naturlige Instinkter! For det Andet mod dem, der ville bevise Alt ad Ræsonnementets Vej (ved discursus luxuriosus). Dette Skolepedanteri ser ikke, at det naturlige Instinkt, lige saa vel som den indre og den ydre Sans, staar over Fornuften.
[64] Det ytrer sig, før Evnen til at ræsonnere rører sig, og virker uafhængigt af den; det findes hos Alle, virker uden Tøven og Usikkerhed og er en nødvendig Betingelse for Selvopholdelse. For det Tredie vender han sig mod dem, der udlede al Erkendelse af Sanserne og antage vor Aand for oprindeligt at være en ubeskreven Tavle (tabula rasa). Hine Grundforestillinger ere netop Betingelserne for, at vi kunne gøre Erfaringer!

Og det kan jo dog ikke være Genstandene selv, der gøre, at vi virke tilbage paa dem! Overensstemmelsen mellem Menneskenes Forestillinger godtgør Tilværelsen af et naturligt Instinkt, som desuden ogsaa kunde sluttes af Guds Godhed, der ikke kunde lade Mennesket staa hjælpeløst.

Den naturlige Religion grunder sig nu netop paa et saadant instinktivt Grundlag. I sin Selvbiografi udvikler Herbert lejlighedsvis dette nærmere. Der opstaar hos os Evner og Drifter, som ikke kunne faa fuld Anvendelse eller naa fuld Tilfredsstillelse ved Noget, som Erfaringen kan yde; kun det Fuldkomne, Evige og Uendelige vilde kunne bringe Hvile. Guddommen selv er deres egentlige Genstand. Hos ethvert sundt og normalt Menneske findes der derfor samme Evne til Religion, selv om den udvikles paa højst forskellig Maade og maaske ikke faar Udtryk i nogen ydre Kultus. Til Grund for al Religion ligge fem Sætninger, som have Gyldighed overalt: der er et højeste, guddommeligt Væsen; det bør dyrkes; den vigtigste Del af dets Dyrkelse bestaar i Dyd forbunden med Fromhed; Fejl og Forbrydelser skulle sones ved Anger; der kommer Løn og Straf efter dette Liv. Hvad der i de enkelte Religioner ikke strider mod disse Sætninger, men tjener til at bekræfte dem, det kan man antage. Naar der er dem, der negte dem, er det at forklare af, at der er fremkommet saa mange falske og uværdige Forestillinger i Religionerne, at Nogle derved ledes til at forkaste al Religion uden at undtage den naturlige. De fem Sætninger ere i sig selv tilstrækkelige; til dem bør man holde sig og lade de omtvistede Spørgsmaal ligge. Gennem de Instinkter, paa hvilke den naturlige Religion grunder sig, finder der en stadig indre Aabenbaring Sted til de Enkelte, saa at de blive uafhængige af, hvad Præsten siger.

Det ligger nær at anvende over for Herbert Senamus' Ytring, at det ingenlunde er *[65]*
let at drage Grænsen mellem det Væsentlige og det Uvæsentlige i Religionen. Det vilde ogsaa være umuligt at føre et Bevis for, at hine fem Punkter virkeligt komme igen i alle Religioner. Selv om de kunde godtgøres som universelle, fulgte jo desuden ingenlunde, at de grunde sig paa naturlige Instinkter. Og selv om de havde en saadan instinktiv Oprindelse, vilde det — som allerede berørt — endnu være at paavise, *hvorledes* de udvikle sig. Herbert gaar for rask og dogmatisk frem. Han gaar paa sin Vej forbi en hel Række erkendelsesteoretiske, psykologiske og religiøse Problemer. Men den Synsmaade, han i store Træk har udkastet, var formet med kraftig Haand og blev af stor historisk Betydning. Det blev slaaet fast, at der gives en religiøs Bevidsthed, som er uafhængig af alle bestaaende Kirkesamfund og stiller sig kritisk prøvende over for dem.

8. RELIGIØS SPEKULATION (JAKOB BÖHME).

Lord Herbert syslede skiftevis med Sværd og med Bog, og fra diplomatiske Forhandlinger ved Pariserhoffet gik han tilbage til sit Lønkammer for at arbejde paa sit Værk »om Sandheden«. Men Tidens Trang til nye Tanker og til at sprænge de stive kirkelige Former, i hvilke den reformatoriske Bevægelse saa tidligt havde lagt sig til Hvile, ytrede sig ogsaa under mindre glimrende Forhold. Jakob Böhme lod Syl og Læst ligge for at skrive sin »*Morgenröte im Aufgang«.* Ogsaa han havde set sig om i Verden, før han greb til Pennen. Som Skomagersvend havde han rejst paa Professionen; senere nedsatte han sig i Görlitz, og i det stille Værksted arbejdede Tanken omkaps med Haanden. Han har ikke været en helt ulærd Mand; han kalder sig selv Naturkyndig og Filosof, og har gjort Bekendtskab med astronomiske Skrifter; mærkværdigt nok er han Kopernikaner, for saa vidt han lader Jorden og de fleste Planeter bevæge sig om Solen; han har gjort Bekendtskab med Lægen Paracelsus' naturfilosofiske Skrifter og sandsynligvis ogsaa med Mystikeren Valentin Weigels i Afskrifter udbredte Værker, i hvilke paracelsiske Ideer vare sammenarbejdede med
[66] tidligere Mystikeres Lærdomme. Han var tillige en from Mand, der kendte sin Bibel og den lutherske Lære. Men sine Problemer stillede han sig selv, og han behandlede dem med en aandelig Frihed og Kraft, der endnu gør hans Skrifter værdifulde, og som førte ham ud over de dogmatiske Skranker. Medens Bodin og Herbert mere ude fra komme til det religiøse Problem, stiller dette sig for Böhme inden for selve de konfessionelle Forestillinger; han vedbliver at arbejde med disse, indtil Tankestrømmen bryder gennem alle Dæmninger. I sin naive, men kraftige Selvfølelse bærer ogsaa Skomageren fra Görlitz Renaissancetidens Præg, lige som de Dannelseselementer, han benytter til sin Tankebygning, vise tilbage til Tidens filosofiske og naturvidenskabelige Bevægelser, som ogsaa havde fundet Vej ind til ham gennem mange Mellemled og Forvandlinger. Han bruger hvad der staar til hans Raadighed for at løse de Problemer, der en Tid var ved at bringe ham til Fortvivlelse. Et mærkeligt Exempel paa, hvorledes den filosofiske Aandsretning kan bryde frem selv der, hvor indre og ydre Forhold synes at maatte udelukke den! Saa længe og saa haardt havde han kæmpet med de plagende Tanker, at det stod for ham som en Aabenbaring, en højere Oplysning, da han fik Øje paa Muligheden af en Løsning. I 19. Kapitel af »Morgenröte« har han skildret sine Tvivl, og hvorledes saa Lyset gik op for ham, og det var ham, »som om Livet var bleven født midt i Døden«. Han var da 25 Aar gammel, og det skal efter Sagnet have været under en ekstatisk Tilstand, i hvilket Synet af et skinnende Metalfad satte ham, at

han først saa sine Grundtanker klart for sig. Og endnu maatte de modnes i tolv Aar, indtil hans første Værk (Morgenröte) forfattedes (1612). At Skomageren vovede at filosofere saa dristigt, vakte stor Forargelse hos Sognepræsten, der havde faaet fat i en Afskrift af Bogen. Han forkætrede Böhme fra Prædikestolen og fik Øvrigheden til at forbyde ham at skrive. Kun i nogle Aar overholdt Böhme Forbuddet. I sin sidste Levetid udfoldede han en frugtbar Forfattervirksomhed. Han døde i Görlitz 1624.

Det religiøse Problem stiller sig for Böhme under to Hovedformer. — Han faldt i »haard Melankoli og Sørgmodighed« ved at se, hvor ringe en Plads Mennesket *[67]* indtager i den ydre Verden. Der er højt til Himlen, hvor de Lærde sige, at Gud bor. Og Kloder og Elementer, som opfylde Rummet, synes at gaa deres Gang, uden at der agtes paa, hvorledes det staar til med Mennesket! Guds Fjernhed og Menneskets forsvindende Plads i Naturen var altsaa den ene Anstødssten. Men dertil kom endnu: Kampen mellem det Gode og det Onde, baade i den menneskelige Verden og i Naturen, samt Synet af, hvorledes det gaar de Ugudelige lige saa godt i Verden som de Fromme, og hvorledes de barbariske Folkeslag have de bedste Dele af Jorden inde og bedre Lykke med sig end de troende. Det var den anden Anstødssten: Hvorledes er det Ondes Tilværelse forenelig med Guds Tilværelse? —

Det første Problem, det, som stilles ved, at Materiens Verden er saa stor, og Aandens Verden saa fjern eller saa lille, løser han ved Hjælp af Tanken om, at det er Guds Kraft og Væsen, der rører sig i Alt, i os, saa vel som i de ydre Masser. Gud er ikke sondret fra Naturen, men forholder sig til den, som Sjælen til Legemet. Himlen er ikke deroppe over det Blaa; den er i dit eget Inderste, hvor det guddommelige Liv rører sig i dig. Gud er ikke fjern; du lever i Gud, og Gud i dig, og er du ren og hellig, er du Gud. De samme Kræfter røre sig i dig, som i Gud, og som i hele Naturen. Ild, Luft, Vand, Jord — Alt er Gud. Eller ogsaa er du ikke Guds Billede. Du kan ikke være anden Materie end Gud selv. Naar du ser Stjernerne, Kloderne og Dybderne, ser du Gud, og i den samme Gud lever og er du ogsaa. Vel ere Kloderne og Elementerne ikke selve den klare Guddom; men den Kraft, fra hvilken de hente deres Liv, raader ogsaa i dig. De indre Bevægelser i Menneskets Væsen ere af samme Natur som de, der foregaa i Gud. I alle Naturprocesser er Gud skjult, kun i Menneskets Aand erkendes han. Man forstaar Intet om Gud, saa længe Sjælen sondres fra ham, som var den et særskilt Væsen.

Vil man kalde denne Tankegang hedensk, saa svarer Böhme dertil: »Hør og se, og mærk Forskellen. *Jeg skriver ikke hedensk, men filosofisk.* Heller ikke er jeg en Hedning, men jeg har den dybe og klare Erkendelse af den ene, store Gud, der er Alt.« Og han véd, hvor meget det har kostet ham at naa til denne Tanke, der har *[68]*

gjort Verden levende for ham og lært ham, at Aanden ikke er fjern og fremmed i den, men Et med det, der rører sig inderst i Alt. Han har prøvet at skyde saadanne Tanker til Side, men stor Angst og Anfægtelse har da paa ny ført ham til at opsøge dem. (Morgenröte im Aufgang. Kap. 19 og 25). Den religiøse Trang til inderlig Enhed med Guddommen, til at ophæve Guds Fjernhed, mødes her med den filosofiske Trang til at finde Sammenhæng i Alt, og begge støttes ved den af Naturfilosofen Paracelsus opstillede Lære, at Mennesket bestaar af de samme Elementer som Universet.

Men Böhme bliver ikke staaende ved Naturen som den nu er. Spørgsmaalet rejser sig hos ham, hvorledes denne udvortes, sanselige Verden er opstaaet? hvorfor er Alt ikke i saa inderlig og harmonisk Sammenhæng, at Anfægtelser som de, han havde erfaret, ikke vilde kunne opstaa? Allerede Paracelsus, den revolutionære Kemiker og Læge, som Böhme øjensynligt er stærkt paavirket af, maatte lede ham paa Vej her, idet han havde lært, at Elementernes Forskellighed var opstaaet ved en Udskilnings- og Spaltningsproces. Böhme forfølger dette Spor med sin sædvanlige Dristighed, og det fører ham tillige til en Løsning af det andet og alvorligste Problem. Men Problemet om det Ondes Oprindelse var skærpet for ham ved, at han ikke vil have Gud skilt fra Verden og fra Sjælene, men opfatte disses Liv som en Del af Guds eget Liv. Det Onde bestaar for Böhme netop i at ville skille sig ud fra den hele Sammenhæng, at ville være en Helhed, skønt man kun er en Del. Derved opstaar den haarde Spaltning, Udvortesheden, Striden og Kvalen i Verden.

Sin Udredning af dette Spørgsmaal giver Böhme i mytologisk Form, idet han benytter bibelske og alkymistiske Forestillinger, ofte i barok, men ogsaa ofte i storartet poetisk Sammensætning. Denne mytologiske eller symbolske Fremstillingsform er han sig klart bevidst. At han i det Hele kan løse de høje Spørgsmaal, der paatrænge sig ham, forklarer han ved, at den samme Aand og de samme Elementer, der røre
[69] sig i Verden og have rørt sig der fra al Evighed, ogsaa røre sig i ham. Det er med andre Ord sine egne indre Erfaringer og Kampe, han benytter til at fortolke Naturen og dens Historie og til at forstaa det inderste Bevægende i Alt. Og naar han skildrer en Række af Processer og Katastrofer, et helt Verdensdrama i anskuelige Billeder, er det ikke dermed hans Mening, at Sligt skulde være foregaaet bogstaveligt saaledes, paa bestemt Tid og Sted, — heller ikke, at det skulde være Noget, der historisk og successivt har udfoldet sig. Han vil skildre, hvad der foregaar overalt og til enhver Tid, et evigt Grundforhold mellem Verdenskræfterne, en Strid, der ikke er bleven ført en Gang for alle, men som stadigt føres, og i hvilken han føler, at han selv staar. Hans Udtalelser herom ere overraskende klare. »Meningen er ikke, at der i Himlen

er et særligt Sted eller et særligt Corpus, hvor det guddommelige Livs Ild gaar op . . . men *jeg taler paa korporlig Maade for Læserens Uforstands Skyld* . . . Ti du kan ikke nævne noget Sted hverken i Himlen eller i denne Verden, hvor den guddommelige Fødsel ikke gaar for sig.« »Og skønt jeg her har skrevet, hvorledes Alt bliver til, og hvorledes Alt formes og dannes, og hvorledes Guddommen gaar op, saa maa du ikke tænke, at der først skulde være Ro og Udslukthed og derefter saa Opgangen ske. O nej, men *jeg maa skildre stykkevis for Læserens Uforstands Skyld.*« »Naturens Fødsel gaar for sig den Dag i Dag, paa samme Maade som i dens første Begyndelse.« »I de guddommelige Kræfter (Qualitäten) er der hverken Begyndelse, Midte eller Ende.« »Du skal vide, at hvad jeg her skriver, ikke er en Historie, der er fortalt mig af Andre, men jeg maa selv staa i denne Kamp, og ofte faar jeg, lige som andre Mennesker, et brudt Ben.« — Det er da ved Fremstillingen af Böhmes Tanker berettiget at lade den mytologiske Form spille en underordnet Rolle.

Böhme erklærer sig bestemt mod Skabelsen af Intet. »Vel have mange Skribenter skrevet, at Himlen og Jorden ere skabte af Intet; men det undrer mig, at der blandt saa mange fortræffelige Mænd ikke fandtes Nogen, som kunde beskrive den rette Grund, da jo dog den samme Gud, som nu er, er fra Evighed. Hvor Intet er, der bliver heller Intet til; Alt maa have en Rod, ellers voxer der Intet frem, og havde ikke Naturaanderne været til fra Evighed af, saa var der ingen Engel, ingen Himmel og ingen Jord bleven *[70]* til.« Det er Böhmes Overbevisning, at af en absolut Enhed kan Intet forklares. Der maa i Guddommens Væsen ligge en Flerhed af Momenter, der maa gøre sig en Forskel gældende deri, som ikke fra først af kan være vilkaarligt frembragt, men netop er som en dunkel Kilde for det universelle Liv. I rent logisk eller psykologisk Form udtrykker Böhme dette (i sine »Theosophiske Fragen«) ved, at Gud ikke blot er et Ja, men at et Nej maa træde i Modsætning til dette positive Moment, da der ellers ikke vilde være Glæde og Fornemmelse, i det Hele Intet, der kunde træde bestemt frem (ingen *Erheblichkeit).* Der vilde uden en saadan indre oprindelig Modsætning mellem et positivt og et negativt Moment heller ingen Villie være; den rene Enhed har Intet i sig selv, som den kan ville. Dette oprindelige Modsætningselement kalder Böhme i sit mytologiske Sprog Guds Vrede og Helvedes Fundament. Der er i Gud oprindeligt lige saa vel Vrede, som Kærlighed, lige saa vel Fundament for Helvede som for Saligheden. Hvor skulde Vreden, alt det Skarpe, Bitre, Haarde og Giftige i Verden ogsaa komme fra, naar det ikke havde sin Rod i Gud? Men oprindeligt er Vreden kun et Moment, der tjener til at lade Kærligheden træde bevidst frem. Livet kræver saadan Modsætning; kun fordi der er forskellige »Kvaliteter« i Naturen, er der Bevægelighed, Vækst og

Drift i Alt. Ordet Kvalitet fortolker Böhme ved en naiv Etymologi, der udtrykker en genial Tanke, som kommende af quallen, Quelle: »Qualität ist die Beweglichkeit, quallen oder treiben eines Dinges.« »Qualificirung« er Et med »Bewegung«. Han vil ikke standse ved at tillægge Tingene døde og hvilende Egenskaber, men opløser Alt i virkende Kræfter og Tendenser. At Varme f. Ex. er en »Kvalitet«, vil altsaa sige, at den lyser, opvarmer, opløser, smelter. Kvaliteternes — d. e. Grundkræfternes — Flerhed staar altsaa fast for Böhme, da ingen Bevægelse, intet Liv og ingen Bevidsthed vilde være mulig uden en saadan Differens. Men fra først af ere Grundkræfterne i harmonisk Sammenspil. Bitterheden i Naturens Rod tjener kun til at lade Sødmen træde saa meget des stærkere frem. Den bitre Kvalitet er ogsaa i Gud, men som »en
[71] triumferende Glædeskilde«.

Men selv om denne oprindelige Modsætningsenhed anerkendes, bliver Gaaden ved at staa der. Hvorledes kan dermed forenes Erfaringen om en Haardhed og en Bitterhed i Verden, der ingenlunde blot ere Momenter i en indre Harmoni, og især om den skarpe Strid mellem det Gode og det Onde i den indre og i den ydre Verden? Her er Knudepunktet i al religiøs Spekulation. Lige saa lidt som det er muligt at udlede Flerheden af den absolute Enhed, lige saa lidt er det muligt at udlede Disharmonien af den absolute Harmoni. Intet Under, at Böhmes mytologiserende Fantasi paa dette Punkt, hvor hans Følelse tilmed er i saa stærk Bevægelse, faar fuldstændigt Bugt med hans Tænken. Det vil ikke være muligt at give en anskuelig Fremstilling af det Drama, i hvilket Personerne i Treenigheden, de oprindelige »Qualitäten« og »Quellengeister« og Erkeenglenes Skare optræde. Hovedsagen er, at et af Elementerne i Guddommens oprindelige Natur, Vredeselementet, Nejet, trænger sig frem med Tendens til at brede sig over det Hele. Det var ikke tilfreds med at være Moment, men vil være Totalitet. Det var Lucifer, som blændedes af sin Glans og sin Kraft og sit Sæde i det højeste Centrum, og nu vilde triumfere over den hele Guddom, have en stoltere og prægtigere »Kvalificering« end Gud selv. Da fødtes Striden og Kvalen i Verden; der antændtes en Brand der aldrig siden er slukt. Modsætningerne løsnedes af den oprindelige harmoniske Forbindelse, den haarde Materie udslyngedes i Rummet, og da først blev Verden til, som vi nu kende den. Det Onde var altsaa til før Mennesket; dette fik Spirerne dertil i sin Natur. Nu først er Böhme kommen paa det Punkt, hvor Skabelseshistorien i I. Mosebog begynder, en Historie, han iøvrigt ikke har megen Respekt for, da der er Adskilligt deri, der strider »mod Filosofi og sund Fornuft«, hvorfor han heller ikke kan tro, at »den kære Mand Moses« har skrevet den. Han følger i det Hele sine Tanker, i Tillid til Aandens indre Vidnesbyrd. Heller ikke af de

Lærde lader han sig imponere: »Jeg behøver ikke Filosofers, Astronomers og Teologers Formel og Kunst, da jeg ikke har lært af dem, men har en anden Læremester, som er den hele Natur.«

Især er Böhme oprørt over dem, der lære, at Gud med Forsæt har udvalgt Nogle til *[72]* Salighed og bestemt Andre til Fordømmelse. Om saa Paulus eller Petrus har skrevet det, vil han ikke tro det. Gud vil ikke det Onde. Han har heller ikke forud vidst, at det vilde gaa som det gik. Og dog maa det Onde have sin Rod i Gud, der er Ophav til Alt! Denne Rod er det negative Moment, »Helvedes Fundament«, — det i Gud, som ikke er Gud, naar man ved Gud blot forstaar Kærligheden (ikke Vreden). Og dog er det jo et guddommeligt Element, der løsner sig fra den oprindelige Harmoni — det var »Gud mod Gud«, som Böhme (Morgenröte. Kap. 14 § 72) udtrykkeligt siger. Derved bliver Striden i Verden saa alvorlig og saa heftig; der er guddommelige Kræfter paa begge Sider. Deraf den Angst og Vaande, som Kampen medfører, og som Böhme kun frelste sig fra ved at ty hen til Tanken om Guddommens Hjerte, der stadigt virker for at trænge Haardheden og Bitterheden tilbage inden for deres Grænser.

Böhme anvender i sin teologiske Spekulation den psykologiske Sandhed, at det Uvilkaarlige gaar forud for og danner Grundlag for det Vilkaarlige. Han finder Udspringet til det Onde, ikke i Guds vilkaarlige Villen, men i den uvilkaarlige Naturgrund, som indeholdt forskellige Elementer. Men det store Spring fra Forskel til Strid, fra Modsætning til Spaltning oversaa han. Hvorledes Hovmodet hos Lucifer bliver til, kan han ikke forklare. Her fortæller han i Stedet for at begrunde. Og dog har hans Tanke vovet sig saa langt, som et saa inderligt religiøst Menneskes Tanker sjeldent vove sig. Fra teologisk Side maa man konsekvent betragte ham, som han betragter Lucifer. Han har sat en farlig »Kvalitet«, Tanken, i Bevægelse, og naar denne Kilde er begyndt at rinde, vil den ikke kunne stanses igen. Dog er det ikke Hovmod, men inderlig Trang til Forstaaelse, der fører ham frem fra Skridt til Skridt. Den nyfødte Tænknings naive Selvfølelse gør, at han ikke vakler og stanser. Han betragter udtrykkeligt, som vi allerede i en karakteristisk Udtalelse have hørt, sin Opgave som en rent filosofisk. »Hvad er endnu skjult?« spørger han et andet Sted, »Kristi rene Lære? Nej, men Filosofien.« Den vil han da bringe, og han tillægger den Forstaaelse, han har vundet, saa stor Betydning, at han kalder sin første Bog »Morgenrøden i *[73]* Frembrud«; Fuldendelsens Tid maa nu være nær! Der er i Virkeligheden Morgenrøde i hans Tænkning. Han mærkede de nye Kræfter, selv om han ikke saa, hvorhen de førte.

To store Love har Böhme lagt til Grund for sine Spekulationer: Loven om Modsæt-

ningen som Betingelse for al Bevægelse og for al Bevidsthed, og Loven om Udviklingen som fremskridende Udfoldelse af Forskelle. Ved Modsætningsloven er det tydeligt nok psykologiske Erfaringer, han gaar ud fra, som det især kan ses af den karakteristiske Sætning: »Kein Ding ohne Widerwertigkeit mag ihm selbst offenbar werden.« Ved Tanken om Udviklingen som Opstaaen af Forskelligheder er han paavirket af Paracelsus. Ordet Udvikling har han indført i det tyske Sprog[11]). — Ved konsekvent Brug af disse Love har han ført den religiøse Tanke til dens Grænse, en Grænse, som intet senere Forsøg af lignende Art har kunnet flytte.

Der kunde synes at være stor Forskel mellem Böhmes religiøse Spekulation og den af Bodin, Cherbury og Grotius hævdede naturlige Religion. Böhme var, eller mente at være, positivt troende Lutheraner. Men han saa konsekvent, at naar der virker guddommeligt Lys og Liv i hele Naturen som Modvægt mod Haardheden og Bitterheden, kan Adgangen til Lyset ikke være begrænset. Enhver kan arbejde sig eller voxe frem gennem »Vreden« til »Kærligheden«. Jøder, Tyrker og Hedninger, der Intet vide om Kristus, staa dog lige med de Kristne. »Hvo som har Kærlighed i sit Hjerte og fører et barmhjertigt og sagtmodigt Liv og strider mod Ondskaben og trænger gennem Guds Vrede ind til Lyset, han lever med Gud og er én Aand med Gud. Ti Gud behøver ikke nogen anden Tjeneste.« Disse Ord kunde Bodin meget vel have lagt sin Toralba i Munden. Martensen finder dem »besynderlige og fundamentløse«. Men de have et sikkert Fundament i Böhmes egne Grundtanker. Senere »spekulerende« Teologer kunde ønske sig hans støtte Gang som Tænker. Her interesserer det, at vi midt paa den lutherske Ortodoxis Territorium hos en ulærd Haandværker finde den samme universelle Retning i religiøs Henseende, som er ejendommelig for Renaissancens
[74] Filosofi, og som hænger saa nøje sammen med, at man igen tror paa de naturlige Kræfter og vover at bruge sine egne Tanker.

B. DEN NYE VERDENSANSKUELSE.

9. DET ARISTOTELISK-MIDDELALDERLIGE VERDENSBILLEDE.

Lige saa lidt som Mennesket og Verden kunne skilles fra hinanden, lige saa lidt kan Opfattelsen af Mennesket skilles fra Verdensanskuelsen. Der er derfor noget Kunstigt i at forfølge den Ændring, Opfattelsen af Mennesket undergaar, uden at tage Hensyn til Ændringerne i Verdensanskuelse. Der er en stadig Vexelvirkning mellem dem. Böhmes religiøse Spekulation er saaledes aabenbart for en Del betinget ved den nye Verdensanskuelse (især ved paracelsiske og kopernikanske Ideer) og kan

egentligt kun forstaaes, naar man ogsaa tager Hensyn til den, skønt det Overvejende hos ham er hans religionspsykologiske Opfattelse. Omvendt vil der hos flere af de Tænkere, som vi her ville betragte som Grundlæggere af den nye Verdensanskuelse, findes værdifulde Ideer og Synsmaader i psykologisk og etisk Henseende, der i og for sig kunde berettige dem til en Plads blandt dem, der have opdaget Mennesket. Men det maa være tilladt at give dem deres Plads under det Synspunkt, der angiver deres afgørende Betydning i Tænkningens Historie.

For at forstaa den storartede Forandring i Verdensanskuelse, der er Renaissancetidens største Daad ved Siden af dens Kunst og dens Opdagelse af Mennesket, maa vi først fremdrage Hovedtrækkene af det Verdensbillede, der endnu i det 15. Aarhundrede stod urokket fast for Lærd og Læg. Det stammede fra den aristoteliske Fysik og den ptolemæiske Astronomi og var blevet sammenvævet med bibelske Forestillinger, en Forbindelse, der meget let var mulig, da det hele Verdensbillede holdt sig til, hvad Sanserne umiddelbart lærte og blot gav det en nøjagtigere Bestemmelse og en systematisk Gennemførelse.

Allerede for den sædvanlige Opfattelse er der en stor Forskel mellem Bevægelserne *[75]*
paa Himlen og det, der sker her paa Jorden. Her synes at herske en stadig Omskiften. Fænomenerne aftage og tiltage, opstaa og forgaa. Der opstaar Bevægelser, men de ophøre igen efter kortere eller længere Tid. Anderledes hist oppe: Stjernerne gaa deres regelmæssige Gang, uden at nogen Forandring mærkes, og deres Bane fører dem stedse tilbage ad de samme Veje i en evig Kredsbevægelse uden Hvile. Aristoteles lagde denne Modsætning mellem den himmelske og den jordiske eller sublunariske Region til Grund for sin Verdensanskuelse. Han støttede sig til, hvad Iagttagelsen syntes at lære, idet han tillige henviste til den gamle Tro baade hos Hellener og Barbarer, der lader Himlen være de evige Guders Sæde. Den himmelske Region er uforkrænkelig; Bevægelsen i den er evig og absolut regelmæssig. Den sublunariske Region er derimod Forkrænkelighedens Hjem, hvor Bevægelse og Hvile, Opstaaen og Forgaaen afløse hinanden.

De to Regioner maa da ogsaa bestaa af forskelligt Stof. De himmelske Legemer maa bestaa af et Stof, der ikke hører hjemme paa noget bestemt Sted og derfor evigt kan fortsætte sin Bevægelse. Dette Stof, »det første Legeme«, kalder Aristoteles Æteren. Det er det, der opfylder Himmelrummet, og i hvilket den evige Kredsbevægelse finder Sted. Kun Kredsbevægelsen kan være evig, idet den stedse gaar tilbage i sig selv og fra ethvert Punkt i Kredsen gaar til ethvert andet Punkt. I den sublunariske Region stanser enhver Bevægelse paa et vist Punkt, nemlig naar Legemet har naaet sit »naturlige

Sted«. Her hersker den retliniede Bevægelse, som enten gaar fra Verdens Midtpunkt udad og opad, eller til Verdens Midtpunkt indad og nedad. Det, hvis naturlige Sted er i Verdens Midtpunkt eller i Nærheden af dette, kaldes tungt; det, hvis naturlige Sted ligger opad mod den øvre Grænse for den sublunariske Verden, kaldes let. De stadige Forandringer i de jordiske Regioner komme nu af, at Elementerne ikke altid ere paa deres naturlige Sted. Det tunge Element er Jord, det lette Ild; mellem begge ligge Vand og Luft. Ilden stiger jo stadig til Vejrs, og den i Vejret kastede Sten falder stedse ned igen. Hvert Element har en Higen efter sit bestemte Sted i Verdensrummet.
[76] De fire Elementer kunne gaa over i hverandre indbyrdes, men kunne ikke selv opløses i simplere Bestanddele, hvorimod alle Legemer ere sammensatte af dem.

Der kan kun gives én Verden. Tænkte man sig et Øjeblik, at der gaves flere, maatte de tunge Elementer tilsidst samles om ét Midtpunkt, og der vilde da kun være én Verden. Jorden er, som Iagttagelsen viser, i Verdens Midte, og fra den komme vi ved at gaa udad og opad først gennem de tre andre sublunariske Lag og derefter til Æterregionen, hvis Stof er des renere, jo længere det er fjernet fra Jorden. Himmellegemerne, først Maanen, Solen og de andre Planeter, derefter Fixstjernerne, sidde fastgjorte i solide, men gennemsigtige Sfærer, der dreje sig om deres Axer. Denne Antagelse har Aristoteles optaget fra Astronomen Eudoxos. At Kloderne kunde svæve frit i Himmelrummet, kunde de Gamle ikke tænke sig. Alle Sfærer bevæge sig om Jorden som Midtpunkt; Maanen, Solen og de andre Planeter have hver sin Sfære; alle disse Sfærer og altsaa det hele Verdenssystem omsluttes af »den første Himmel«, Fixstjernesfæren, der umiddelbart bevæges af selve Guddommen, medens lavere Principer eller Aander lede de lavere Sfærers Bevægelser. Det Højeste er det Omsluttende og Begrænsende. Den øverste eller yderste Del af Verden er den fuldkomneste[12]).

Det aristoteliske Verdensskema frembød en Ramme, som ikke blot svarede til, hvad sanselig Iagttagelse synes at lære, men som ogsaa kunde optage i sig de nye Iagttagelser, den senere Oldtids Astronomer gjorde. Vel viste det sig, at man maatte tænke sig Planetsfærernes Bevægelser meget indviklede, naar man tog Hensyn til Planeternes frem- og tilbagegaaende Bevægelser; men det hjalp man paa ved at tænke sig hver enkelt Planet knyttet paa én Gang til flere Sfærer, hver svarende til sin Bevægelse. Man tænkte sig Bevægelserne foregaa, ikke i simple Kredse, men i mindre Kredse, Epicykler, hvis Midtpunkter bevægede sig paa større Kredse. Og dette Epicykelsystem blev da, efter som Forskningen skred frem, stedse mere indviklet. Ptolemaios fra Alexandria (i det 2. Aarh. efter Kristus) har givet en Fremstilling af Verdenssystemet,
[77] der blev Autoriteten paa det astronomiske Omraade hele Middelalderen igennem, lige

som Aristoteles blev det paa det filosofiske Omraade.

Da det aristotelisk-ptolemæiske System lige som Bibelens Verdensopfattelse stillede sig paa den sanselige Iagttagelses Standpunkt, for hvilket Jorden staar stille, medens Solen og Stjernerne bevæge sig, egnede det sig godt til at forbindes med de i Middelalderen raadende religiøse Forestillinger. Som Aristoteles havde bemærket, stemmede det jo ogsaa med den gamle Tro paa Himmelen som Guddommens Sæde. En væsentlig Forskel gjorde sig dog gældende mellem den antike og den middelalderlige Verdensopfattelse. Aristoteles anbragte ingenlunde Jorden i Verdens Midte, fordi han mente, at alt Andet i Verden var til for dens eller dens Beboeres Skyld. Tvertimod, for ham var det Højeste det Omsluttende og Begrænsende, og Jorden var Stedet for det laveste Stof. Men for den middelalderlige Verdensopfattelse var det netop Jorden og Begivenhederne paa den, som Alt drejede sig om. Alligevel kunde den godt bruge det aristoteliske Skema og Ideen om den sublunariske Verdens Ufuldkommenhed, idet den lod de himmelske Kræfter stige ned for at gribe ind i de jordiske Forhold og føre dem til det rette Maal.

Den hele Forestillingsmaade var — afset fra de Bryderier, de sammensatte Sfærer og Epicyklerne voldte — klar og anskuelig. Den gik ud paa, at det sanselige Rum var det absolute Rum, og at der i dette Rum gaves absolute Steder. Den Klode, Filosofen eller Astronomen befandt sig paa, antog han, lige som det praktiske Menneske stadigt gør det, for det absolute Centrum i Verden. Og den Verden, der formede sig om dette Midtpunkt i de forskellige Sfærer, havde sin Grænse i den yderste Sfære, ud over hvilken der Intet var. Det hørte med til den antike Naturopfattelse at tænke Alt formet og begrænset. Det Ubegrænsede var Et med det Dunkle og Uformede, om ikke med det Onde. Ogsaa her kunde Skemaet støtte sig til den sanselige Anskuelse og Fantasi, der stedse stanser paa et vist Punkt uden Trang til at spørge, hvad der er hinsides det.

Et Verdensbillede som dette kunde angribes fra to Sider. Først og fremmest ved, *[78]*
at der fremføres Iagttagelser og Beregninger, der stride imod det eller dog gøre en anden Opfattelse mulig eller sandsynlig. Men ogsaa — og det interesserer os her ikke mindst — ved, at selve den naive Tillid til det sanselige Rums absolute Gyldighed bestrides. Dersom det viser sig, at enhver Selvbestemmelse afhænger af Iagttagerens Sted, bortfalder den absolute Forskel mellem den himmelske og den jordiske Region og mellem de naturlige Steder indenfor den jordiske Region. Ad begge Veje blev i Renaissancetidens Forskning det aristotelisk-middelalderlige Verdensbillede angrebet. Og som det vil vise sig, slog man ind paa den sidste Vej først.

10. NICOLAUS CUSANUS.

Allerede ved Oldtidens Slutning ytrede der sig inden for Filosofien en Trang til at sprænge det klart leddelte og begrænsede aristoteliske Verdensbillede. Plotinos, Grundlæggeren af den nyplatonske Skole, udtalte en Tanke, der ved sin videre Udførelse maatte føre ud over enhver dogmatisk Begrænsning og Udstykning af Naturen. For ham var ikke, som for Platon og Aristoteles, harmonisk Begrænsning det Højeste. Men det Højeste var Noget, der laa ude over eller førte ud over enhver Skranke. Det Uendelige blev altsaa ikke mere noget Negativt, men blev Udtryk for en positiv, uoverskuelig Fylde, over for hvilken Tanken og Sproget tilsidst ere afmægtige. De endelige Former, Væsener, Regioner ere da hver for sig kun begrænsede Aabenbaringer af det Uendelige. Skønt Plotinos endnu staar paa den græske Tænknings Grund, truer dog Tanken hos ham ofte med at tabe sig i Mystik. Han blev Stamfaderen til Middelalderens Mystik, en Retning, der atter og atter fremtraadte med sin Indsigelse mod Skolastikens Begrebsdogmatisme. I Naturopfattelsen førte denne Retning til at fremhæve de indre Kræfters Sammenhæng trods de ydre Fænomeners Forskelligheder og til at føle Utilfredsstillelse ved de faste Former og Grænser paa alle Omraader. Derved har Mystiken banet Vej for Udviklingslæren. Det var da af stor Betydning, at
[79] særligt den nyplatoniske Filosofi i Renaissancetiden blev dyrket med Iver. Akademiet i Florents har her især stor Fortjeneste.

Nicolaus Chryffts, efter sin Fødeby kaldet Cusanus, kom ikke først ved disse nye Studier under Indflydelse af nyplatoniske Ideer. Han blev opdragen i Deventer hos »Brødrene af det fælles Liv«, der vare stærkt paavirkede af den tyske middelalderlige Mystik. Han var født 1401 i Cues, en lille By i Nærheden af Trier, men flygtede som Dreng derfra paa Grund af Faderens Mishandlinger. En Adelsmand, til hvem han tog sin Tilflugt, lod ham da studere i Deventer. Senere studerede han i Padua Retsvidenskab, Matematik og Filosofi. Men den mystiske Grundtone og de Problemer, den satte i Bevægelse hos ham, forlode ham aldrig. En Tidlang syntes det, som han skulde gaa helt over i det praktiske Liv. Han var nemlig først Sagfører, blev derefter Gejstlig og optraadte med Iver i Forhandlingerne om Kirkens Reform, idet han først sluttede sig til Kirkeforsamlingen i Basel, men siden saa den eneste Mulighed for en Kirkereform i Pavedømmets Befæstelse. Senere havde han som Biskop i Brixen en haard Kamp at bestaa med Landsherren, Erkehertug Sigismund af Østerrig. En Tid sad han endog i Fængsel. Af Pius II blev han udnævnt til Kardinal og sendt til Tyskland for at visitere Kirker og Klostre. Ogsaa her fik han haarde Kampe at bestaa

ved sin Iver for at reformere Gejstlighedens og Klostrenes Sæder. Særligt bekæmpede han Overtroen paa en Maade, der røber stor aandelig Overlegenhed i Forhold til hans Tid. Han dadlede, at man benyttede sig af Overtroen til kirkelige Formaal, og at man skaffede sig kirkelige Indtægter ved Hjælp af Relikvier og blødende Hostier. Hexevæsen og Trolddom betragtede han som Levninger fra Hedenskabet, der bleve holdte oppe ved selve de Forfølgelser, man hjemsøgte dem med. Han fandt, at der var flest Hexe dér, hvor man mest troede paa Hexe. To gamle Kvinder, der havde Ry som Hexe, undersøgte han selv; de vare halvt vanvittige, og »hvad de troede, virkeligt var hændt dem, det havde Djævelen indskudt dem i Drømme«. — Men under al denne Deltagelse i Tidens Kampe syslede han med sine Problemer. Grundtanken til hans interessanteste og mest bekendte Skrift *(De docta ignorantia)* fik han, efter hvad han *[80]* selv fortæller, da han sejlede tilbage til Italien fra Konstantinopel, hvor han havde været i paveligt Ærinde. Det efterfulgtes af en hel Række andre Skrifter, i hvilke han dels nærmere udviklede, dels modificerede sine Ideer. Han døde i Livorno i Aaret 1464, under Forberedelserne til det af hans Ven Pius II paatænkte Korstog mod Troens, Videnskabens og Literaturens Fjender.

Cusanus staar paa Grænsen mellem Middelalder og Renaissance og mellem Teologi og Filosofi. Hans inderste Interesse er ganske vist teologisk. Det er Treenighedens Problem, han vil løse. Men han behandler det paa en saadan Maade, at han kommer til at udvikle erkendelsesteoretiske og naturvidenskabelige Tanker af stor Interesse. Det hænger netop sammen med hans mystiske Retning, at den skarpe Sondring mellem Begrebsomraaderne ikke existerer for ham. Det Dunkle og Abstruse, som ved Siden af de mange fortræffelige Ideer findes i hans Skrifter, fremkommer ved denne Sammenblanding. — Det har for os ingen Interesse at gennemgaa hele Cusanus' Filosofi. Det gælder kun om at paavise, hvorledes han kom ind paa Tanker, der rokkede ved det af Sansernes Vidnesbyrd, Oldtidens Forsken og Kirkens Autoritet støttede Verdensbillede.

Cusanus opfatter Erkendelsen som en forbindende og assimilerende Virksomhed. Sansningen opfatter de spredte Indtryk, men allerede i denne Opfattelse ytrer Tanken sig, dels idet de særskilte Indtryk sammensættes til et Hele, og dels derved, at der opstaar en Undren, som ansporer til at gaa videre. De forskellige Sansebilleder forbindes af Forestillingsevnen (phantasia), de forskellige Forestillingskomplexer af Fornuften (ratio); men paa alle disse Trin virker Tanken (intelligentia), der tilsidst søger at føre alle Forskelligheder tilbage til absolut Enhed. Men paa dette Punkt kommer Vanskeligheden, ti uden Flerhed og Forskel (alteritas) kan vor Tanke ikke

erkende. Paa sit Højdepunkt finder Tanken altsaa netop sin Grænse. Den kan kun nærme sig til den absolute Enhed, idet en mystisk Skuen, for hvilken alle Tilværelsens Radier løbe sammen i ét Centrum, afløser den erkendende Proces og skaffer Tanken
[81] Hvile. Tankens Fuldkommenhed er altsaa dens Ophør.

Denne Opfattelse af Erkendelsen (som udvikles i Skriftet *De conjecturis* Kap. 16) gør tydeligt, hvad Cusanus mener med »bevidst Uvidenhed« (docta ignorantia), et Udtryk, som allerede forekommer hos Bonaventura. Det er Tankens Bevidsthed om sin egen Grænse, forbunden med den mystiske Forudsætning, at det Bedste og Højeste ligger ude over denne Grænse, skønt i Fortsættelse af den Proces, der førte til Grænsen. I selve det Skrift, der fører Navnet De docta ignorantia, udvikles Sagen saaledes: Vor Erkendelse søger at naa ud over de Modsætninger og Modsigelser, Erfaringen frembyder. Den opdager ved nærmere Undersøgelse, at selv de største Modsætninger, selv de indbyrdes modsigende Tilstande falde sammen i Et, naar Enhedspunktet kun kan paavises. Saaledes falde Maximum og Minimum sammen ved Hjælp af Størrelsesbegrebet: begge ere absolute Kvantiteter, hver i sin Retning; begge ere Superlativer, og det paa en og samme Skala. Selve Størrelsesbegrebet omfatter dem begge. Men alle Mellemleddene paa Skalaen kan vor Erkendelse ikke finde. Den bliver stedse stikkende i Modsætninger. Den arbejder sig frem fra Led til Led, men kan ikke naa Modsætningernes fuldkomne Enhed, lige saa lidt som man ved at give Polygonen nok saa mange Sider kan frembringe en fuldkommen Cirkel. Vor Tanke forholder sig til Sandheden, der er Modsætningernes fuldkomne Enhed, lige som Polygonen forholder sig til Cirklen.

Det Uendelige er det Endeliges Maalestok og Ideal. I det mødes Modsætningerne. En uendelig Kurve er det Samme som en uendelig ret Linie. Men enhver Linie, vi opfatte, er enten ret eller krum. Vi kunne ikke naa ud over de endelige Bestemmelser. Og det er dog nødvendigt, hvis der skal være en Gudserkendelse. Gud kan kun tænkes ved Ophævelse af alle enkelte Bestemmelser: men for os bliver der Intet tilbage, naar alle enkelte Bestemmelser fjernes. Gud som Enhed i Alt, som indbefattende Alt, selv det indbyrdes Modsigende (omnium rerum complicatio, etiam contradictoriarum), er derfor ubegribelig. Intet Navn kan tillægges ham. Ti ethvert Navn skriver sig fra en Skelnen og Sondren, hvorved det Ene modsættes det Andet. Men Gud har ingen
[82] Modsætning, saa lidt som Størrelsesbegrebet har nogen Modsætning paa den hele Skala fra Maximum til Minimum. I den religiøse Kultus afløses den bevidste Uvidenhed af den hellige Uvidenhed (docta ignorantia af sacra ignorantia), den negative Teologi af den positive. Der tillægges da Gud bestemte Prædikater og Navne; men ingen af

disse kunne da tages i egentlig Betydning. Naar Gud f. Ex. kaldes Lys, menes dermed ikke et Lys, der danner Modsætning til Mørke; i det uendelige Lys er selv Mørket Lys, lige som Minimum ligger paa samme Skala som Maximum.

Den aristoteliske Skole har miskendt denne Sandhed, uden hvilken ingen Adgang staar aaben til en mystisk Teologi. Derfor har den ikke kunnet begribe Treenighedslæren ret; ti den har ikke set Nødvendigheden af et Princip, der kan forbinde de ved Faderen og Sønnen udtrykte Modsætninger: Spiritus sanctus est nexus infinitus! Og derfor har den ikke ført til nogen sand Naturerkendelse. Den stanser ved Forskellen mellem Mulighed og Virkelighed, mellem Stof og Form, mellem det Frembringende og det Frembragte, og søger ikke et Baand, der kan omfatte alle disse Modsætninger og udtrykke deres Enhed. Dette Baand er Bevægelsen. Bevægelsen er hverken blot frembragt eller blot frembringende, men begge Dele paa én Gang, og saaledes forholder det sig ogsaa med de andre Modsætninger. Og denne Sammenstilling af det forbindende Princip i Treenigheden og i Naturen er for Cusanus ikke tilfældig: den hellige Aand er Naturens Baand, er Et med Naturen som Indbegrebet af Alt, hvad der sker ved Bevægelse. — Cusanus skelner ikke mellem Sammenfalden (coincidentia), Sammenfatten (complicatio) og Forbindelse (connexio) af Modsætningerne, skønt det jo er højst forskellige Forhold, der betegnes ved de tre Udtryk. Hans Exempler pege mest hen til en Forbindelse af Extremer gennem Overgange og Mellemled og til en Sammenfatten af dem gennem den saaledes til Veje bragte Kontinuitet. Men det er noget Andet end en fuldstændig Ophævelse af Modsætningerne. Her mangler der fuld Klarhed over Beskaffenheden af selve det Begreb, der betegner hans højeste Synspunkt. Og det hænger sammen med den før omtalte Mangel paa Sondring mellem de forskellige Erkendelsesomraader. *[83]*

Det er særligt karakteristisk for Cusanus, at han fra mystisk Gransken over de guddommelige Processer let glider over til Naturprocesserne og kan bruge de samme Synspunkter begge Steder. At de to Processer, Guddommens Liv og Naturens Liv, dog ikke falde sammen, staar ham ganske vist klart. Forholdet mellem dem er, som mellem den sluttede Enhed (coincidentia, complicatio, connexus) af Modsætningerne og disses sondrede Fremtræden i Tid og Rum. Naturen er en Udfoldelse (explicatio, evolutio) af hvad der var forbundet til fuldstændig Enhed i Guddommen, lige som Linien er Punktets Udfoldelse (ved gentagen Sætten), og lige som Virkeligheden er Mulighedens Udfoldelse Men hvorledes denne Omsætning fra komplikativ til explikativ Form sker, — hvorledes Modsætningernes absolute Sammenfalden afløses af deres Fremtræden som stridende Magter, — hvorledes Mangfoldighedens Forvirring afløser Enhedens

Harmoni, — det er en Gaade, som vor Tanke ikke kan løse. Enhver endelig Existens er en Begrænsning, og den store Gaade er netop, hvorledes det Uendelige kan begrænse sig selv. Et Sted siger Cusanus, at der ikke er nogen positiv Aarsag til Mangfoldigheden, da kun Enheden i Tingene kan skrive sig fra Gud. Beraaber du dig paa Almagten til Forklaring af Mangfoldighedens Tilbliven, da er det det Samme som at sige, at du ikke forstaar det![13])

Men selv om Cusanus paa dette Punkt ender i Dualisme, idet der bliver et Svælg mellem hans Gudserkendelse og hans Naturerkendelse, saa har han dog i Ideen om Bevægelsen som forbindende Princip i Naturen og som det, der gør Verden til en Helhed, og ikke mindre i Ideen om Verdensudviklingen som en fremskridende Komplikations- og Explikationsproces[14]) udtalt frugtbare Synspunkter, som foregribe senere Filosofers Tanker. De gjorde ham det muligt paa én Gang at hævde de individuelle Væseners Ejendommelighed (som særegne Komplikationer eller Kontraktioner) og tillige den kontinuerlige Sammenhæng og Overgang mellem dem. Medens baade for Oldtid og Middelalder den fuldendte Virkelighed var det Højeste, begyndte Mulighedernes og Udviklingens Betydning nu at komme til sin Ret. Og det hang igen nøje sammen
[84] med den Forandring, Uendelighedsbegrebet var undergaaet. I Stedet for de endelige, fast begrænsede Former blev nu Vægten lagt paa den uendelige Varieren, de stadige Overgange, der lade Modsætningerne staa som de yderste Tilfælde eller Stadier paa en sammenhængende Skala.

I religiøs Henseende kom der en Vanskelighed for Cusanus ved hans principielle Negtelse af Retten til at anvende noget som helst Begreb paa Guddommen. Konsekvent maatte han da være kommen til at erklære alle religiøse Forestillinger for symbolske eller mytologiske; men dette Skridt kunde han som troende Katolik ikke gøre. I Docta Ignorantia hjælper han sig med at gøre en vis Forskel paa Prædikaterne. Naar alle Prædikater maa negeres om Guddommen, saa skal dog Negationen af de største Ufuldkommenheder være »sandere« end Negationen af de højeste Prædikater. Det skal saaledes være sandere at sige, at Gud ikke er en Sten, end at han ikke er Liv eller Aand; — og deraf følger saa igen, at man med større Ret kan kalde Gud Liv eller Aand end Sten. Det er klart, at, naar *alle* Modsætninger skulle falde sammen eller bort i Guddommen som i det uendelige Princip, saa bliver selv den største Forskel mellem Prædikater, som vi fra vort Standpunkt kunne gøre, af aldeles forsvindende Betydning. I sine senere Skrifter har Cusanus derfor ogsaa søgt mere positive Bestemmelser og lagt mere Vægt paa den positive Teologi i Forhold til den negative, uden at det dog er lykkedes ham at ophæve de Vanskeligheder, han selv havde paavist.

Inden for Naturerkendelsen finde Cusanus' Grundtanker flere saare vigtige Anvendelser. Idet han ophæver de absolute Modsætninger gennem de stadige Overgange, føres han til at opdage Relativiteten i vore Forestillinger. Den erkendelsesteoretiske Forholdslov har i ham en af sine første Repræsentanter. Saaledes hævder han Atombegrebets Relativitet. *I vor Tanke,* siger han, kunne vi stedse føre Tingenes Deling videre; men den *virkelige* Deling standser altid ved en Del, der for os faktisk er udelelig. En saadan paa Grund af sin Lidenhed faktisk udelelig Størrelse er et Atom. Denne faktiske Stansning er altsaa ikke Bevis paa, at et absolut Minimum er naaet, lige saa lidt som den faktiske Stansning ved Opsummering af Størrelser er Bevis paa et absolut *[85]* Maximum. — Lige som en uendelig Deling er umulig i Virkeligheden, fordi vi stedse stanse paa et vist Punkt i Delingsprocessen, saaledes er en uendelig Bevægelse ogsaa umulig, fordi ethvert Legeme paa Grund af sin egen og Omgivelsernes Beskaffenhed stedse vil møde Modstand. En fuldkomment rund Kugle paa et fuldkomment glat Grundlag vilde stedse vedblive med den Bevægelse, den én Gang var kommen i, naar der Intet forandredes i dens Tilstand. Den vilde være at betragte som et Atom, og den dette meddelte Kraft vilde ikke kunne høre op at virke. En Kugle, der ikke var fuldkomment rund, vilde ikke kunne optage den meddelte Bevægelse saaledes, at den blev til en naturlig Bevægelse, der som saadan ikke kunde ophøre. Dette er en af de mærkeligste Antydninger af Inertiloven, som forekommer før Galilei. Og den udspringer af Cusanus' store Evne til at tænke enhver Ting i de bestemte Relationer, ved hvilke den først faar sin fulde Ejendommelighed. — Af endnu større Interesse er hans ved samme Synsmaade opstaaede Lære om Stedbestemmelsens og Bevægelsens Relativitet. Verden kan hverken have Centrum eller Omkreds, ti saa maatte den staa i Forhold til Noget uden for den, ved hvilken den begrænsedes, og den vilde ikke være hele Verden. Hvor saa et Menneske befinder sig: paa Jorden, paa Solen eller paa en anden Stjerne, vil han mene at være i Centrum. Sammenfat nu disse forskellige mulige Synspunkter, og du vil se, at det er umuligt at tillægge Verden nogen Figur, lige saa lidt som at tillægge den Bevægelse. Ethvert Punkt i Verden kan med lige Ret kaldes Centrum og siges at ligge i Periferien. Og da Jorden ikke staar i Verdens absolute Centrum, kan den ikke være i Hvile. Men vi mærke ikke dens Bevægelse, da vi ikke have noget absolut fast Punkt at sammenholde den med. Det gaar os som den, der er ombord paa et Skib, som driver med Strømmen, naar han ikke véd, at Vandet flyder, og ikke kan se Kysterne: hvorledes skulde han opdage, at Skibet bevæges? — Cusanus flytter altsaa Jorden ud af Verdens Midtpunkt, fordi der i det Hele intet absolut Midtpunkt kan gives, og med den centrale Stilling maa ogsaa den absolute

Hvile falde bort. Derimod lærer han ikke, at Jorden bevæger sig om Solen; han ophæ-
[86] ver den geocentriske Teori, men fastslaar ikke den heliocentriske. Dem, der maatte mene, at Jorden derved mister i Værdighed, trøster han med, at Fuldkommenheden ikke beror paa Størrelsen. Jordens Beboere ere des fuldkomnere jo mere de nærme sig til det Ideal, der stemmer med deres Natur; men det er ikke sagt, at dette Ideal er det samme som det, der gælder for Beboerne af andre Kloder. Mennesket stræber ikke efter en anden Natur, men blot efter at blive fuldkomnere i sin Natur. Heller ikke kan Forkrænkeligheden paa Jorden bevise dens Ufuldkommenhed, ti Intet er absolut forkrænkeligt. Det er kun den ejendommelige Tilværelsesform, der ophører, idet den opløses i sine Elementer. Og saadanne Opløsningsprocesser kunne lige saa vel ske paa andre Stjerner som paa Jorden, da de jo ikke mindre end Jorden maa antages at være ydre Indflydelser underlagte[15]). Ved denne Lære bibragtes der det aristotelisk-middelalderlige Verdensbillede et afgørende Stød. Den Tryghed, som dette Billedes Afsluttethed forudsatte, var brudt. Reflexionen havde løftet Verdenskuglen fra dens Fundament og sat den i en Bevægelse, der nu ikke mere kunde stanse. Tillige ophævedes inden for Billedet den skarpe Modsætning mellem Himmel og Jord; Muligheden af, at de samme Love og Forhold gælde i begge Regioner, var udtalt. Et vigtigt Bidrag var dermed givet til den nye Verdensanskuelse, og et Bidrag, der udsprang fra den inderste Kærne i den dybsindige Tænkers System. Naar de Gamle ikke naaede til Læren om Bevægelsens Relativitet, da var det, siger Cusanus, fordi de manglede Docta Ignorantia. De saa ikke, at alle vore Begreber kun gælde i visse Relationer og falde bort med disse. Altsaa den samme Tanke, som efter Cusanus gør en Gudserkendelse umulig, gør det muligt at erkende, at Verdensbilledet ikke kan være saa begrænset og saa hvilende, som man hidtil havde tænkt sig.

11. BERNARDINO TELESIO.

Den dybsindige Kardinals Filosofi er det største Tankearbejde, det 15. Aarhundrede har ydet. Det har banet Vejen for en ny Verdensanskuelse ved at opløse den
[87] Stivnethed, hvortil Begreberne under Skolastikens Herredømme vare henfaldne. Men ikke blot fra Tankens eget indre Værksted, ogsaa fra den ydre Erfarings Verden skete der vigtige forberedende Skridt. I det 16. Aarhundrede begyndte Erfaring at blive Slagordet. Man vil ikke længere læse i gamle Bøger, men i selve Naturens evigt unge Bog. Denne Trang ytrede sig, som naturligt var, fra først af paa uklar, men saa meget des lidenskabeligere Maade. Man vilde stampe den Indholdsfylde frem af Jorden, som man savnede i Bøgerne. Og man havde ikke Kritik nok til at skille de ægte Erfaringer

ud, heller ikke til at holde sine egne mystiske Indskydelser eller Yndlingsideer borte. Som Repræsentanter for denne titaniske Erfarings- og Naturerkendelsestrang kunne nævnes den tyske Læge og Kemiker Paracelsus og den italienske Læge og Matematiker Cardanus, begge uroligt omtumlede Mænd, der foruden geniale Ideer paa deres Fagvidenskabers Omraade ogsaa have udtalt filosofiske Anskuelser. De have paa flere Punkter bestridt den aristoteliske Naturopfattelse, særligt Læren om de fire Elementer, og de have hævdet Enheden i Universets forskellige Dele, hvad Stoffer og Kræfter angaar, i Modsætning til den aristotelisk-middelalderlige Dobbelthed af en himmelsk og en sublunarisk Verden. Men skønt de selv anse sig for Banebrydere, særligt hvad Metoden angaar, saa er deres Forsken dog langt fra videnskabelig og metodisk. De kende endnu ikke de strengere Fordringer til Naturerkendelsens Metode, som indskærpedes af Leonardo da Vinci, Galilei og Baco[16]). Heller ikke ordne deres Tanker sig til et let overskueligt Hele, saaledes som det — trods alle metodiske Mangler — var Tilfældet hos Bernardino Telesio, hvem vi derfor ville betragte som Repræsentant for den til Erfaringen støttede Filosofi, der gaar forud for den moderne Naturvidenskabs Grundlæggelse og dog har frigjort sig for den aristotelisk-middelalderlige Opfattelse.

Med Telesio betræde vi Syditaliens Jord, der i Oldtiden fostrede saa mange Tænkere, og som atter skulde vinde dette Ry i Renaissancetiden. Det var Telesios, Giordano Brunos og Campanellas Hjemstavn. Disse tre Tænkere ligge i samme Række; Retningen i deres Ideer er den samme, saa karakteristiske Forskelligheder de ellers frembyde. Telesio har paavirket de to Andre. Han fødtes i Cosenza ved Neapel af en adelig *[88]* Slægt og benyttede sine heldige ydre Forhold til at foretage omfattende Studier. Efter at have studeret i Mailand kom han til Rom, hvor han led Mishandlinger, da Byen blev indtagen af de Kejserlige under Connetablen af Bourbon. Senere drog han til Padua, og her skal Bruddet med Aristoteles være foregaaet hos ham. Der blev derved lagt Grunden til en skarp Modsætning mellem de norditalienske og de syditalienske Skoler. Medens man i Padua og Bologna vedblev at dyrke Aristoteles og mere eller mindre blindt sværge paa hans Ord, slog man i Syditalien ind paa nye Retninger og aabnede nye Veje, idet man tillige søgte saa vidt muligt at bygge paa den opvaagnende Naturvidenskab. Telesio kom efter et Ophold i Rom hos Pave Paul IV, der satte stor Pris paa ham og endog vilde have gjort ham til Erkebiskop, tilbage til Syditalien. Han holdt Forelæsninger i Neapel og stiftede et Akademi i Cosenza. I Aaret 1565 udkom den første Del af hans Hovedværk »Om Tingenes Natur« (de rerum natura); senere (1587) udkom den Del, der omhandler Mennesket i psykologisk og i etisk Henseende. Telesio døde i Aaret 1588. I sine sidste Aar var han Genstand for skarpe Angreb fra

Munkene, der mente, at Alt faldt med de aristoteliske Begreber, og faa Aar efter hans Død bleve hans Værker satte paa Listen over de forbudte Bøger.

Telesio stiller sin Bestræbelse i Modsætning til alle Forgængernes: de have i deres store Selvtillid villet udgrunde Naturen med deres Fornuft, ret som om de vare Guds Ligemænd i Visdom; han selv har større Ydmyghed og vil kun naa en menneskelig Visdom, der er begrænset til hvad Sanserne lære og hvad der af Ligheden med sansede Ting kan sluttes. Han vil altsaa støtte sig til sanselig Erfaring, og kun til den. Derved mener han at kunne naa en sikrere Erkendelse end Forgængerne. Non ratione, sed sensu! er hans Valgsprog. Men han er overbevist om, at Sansningen aldrig vil føre ham i Modsigelse med sig selv, og heller ikke (hvad han dog først — maaske belært ved Erfaring — tilføjer i en senere Udgave) i Strid med Kirken. Aristoteles derimod
[89] modsiger jo baade Erfaringen, sig selv og Kirken!

Det betydningsfuldeste Træk i Telesios Naturfilosofi er hans Bestræbelse for at sætte Forholdet mellem Stof og Kraft i Stedet for det hos Aristoteles gennemgaaende Forhold mellem Stof og Form. Det var karakteristisk for Oldtidens æstetiske Naturopfattelse, at den fandt Forklaringen af Naturfænomenerne i de Former, med hvilke de fremtraadte; de naturlige Processer forstodes gennem de fuldt udviklede Resultater, til hvilke de førte. Den nye Naturopfattelse gaar længere tilbage og spørger om de virkende Kræfter. Der er efter Telesio to saadanne Kræfter (principia agentia), en udvidende, som han kalder Varme, og en sammentrækkende, som han kalder Kulde. Varme og Kulde ere altsaa for ham ikke Stoffer eller blotte Egenskaber, men Kræfter, der ytre sig i to forskellige Arter af Bevægelse. Det vilde altsaa ikke have ligget Telesio fjernt at opfatte Alt, der foregaar i Naturen, som Bevægelse. Disse to Kræfter virke paa Stoffet, som hverken forøges eller forminskes nogensinde, men under deres Indflydelse antager højst forskellige Former, alt efter det forskellige Forhold mellem Sammentrækning og Udvidelse. Derhos er det ensartet overalt, uden at der er Grund til at gøre Forskel mellem himmelsk og jordisk Materie.

Dernæst træder han ogsaa i bestemt Modsætning til Aristoteles ved at lære, at Rummet er noget fra Materien Forskelligt, hvorved altsaa den aristoteliske Lære om de naturlige Steder for de forskellige Elementer fik sit Banesaar. De forskellige Steder i Rummet have ingen forskellige Egenskaber. Der skal endog kunne gives et absolut tomt Rum; det er en ren Indbildning, naar Aristoteles tror, at Naturen gyser for det Tomme. Aristoteles' Lære om Elementerne faldt ikke blot bort ved, at deres »naturlige Steder« faldt bort, men ogsaa derved, at der kun blev den ene og uforgængelige Masse (moles) tilbage, der paa Grund af de forskellige Forhold mellem Udvidelse og

Sammentrækning antager forskellige Skikkelser. Hvis der skal antages forskellige Elementer, burde det kun være to: et, i hvilket den udvidende, et andet, i hvilket den sammentrækkende Kraft virker. Det første har sit Midtpunkt i Solen, det andet i Jorden. Telesio slutter sig paa dette Punkt til det aristoteliske Verdensbillede, kun at han opfatter Massen som ensartet i begge og kun Kræfterne forskellige og antager en *[90]* mere levende Vexelvirkning mellem det Himmelske og det Jordiske end Aristoteles. Han opponerer desuden udtrykkeligt mod den Maade, paa hvilken Aristoteles lader de himmelske Sfærer ledes af særegne Aander. Ikke tvungen af et fremmed Princip, og ikke af Higen efter Noget, som ligger ud over den, men fordi det er dens egen Natur, bevæger Himlen sig rundt. Og ligeledes holder Jorden sig stille, fordi det er dens Natur, kold og mørk som den er. Gud griber ikke ind i Naturen paa de enkelte Punkter; men han har begavet ethvert Væsen med dets Natur og Maade at virke paa. Og der er Harmoni mellem de enkelte Væseners Selvopholdelsestrang, lige som der i en Organisme er Harmoni mellem de enkelte Organer, idet de tjene det Hele ved at virke hvert efter sin Naturs Ejendommelighed. Der gives derfor ingen særegne Hensigtsaarsager, men det er for hver Aarsag en Tilfredsstillelse at følge sin egen Natur, og derved kommer der Harmoni mellem de enkelte Væsener. I Stedet for en ydre Afpasning og Indgriben fra Guds Side antager Telesio, at den guddommelige Visdom netop viser sig i, at hvad der sker efter de nødvendige Love, i sig selv er formaalstjenligt. Himlen bevæger sig ikke rundt for Jordens Skyld, men i Følge sin egen Natur; og dog kommer dens Bevægelse Jorden til Gode.

Der er hos Telesio aabenbart Bestræbelse for en rigtigere og frugtbarere Begrebsopstilling, end den aristoteliske Naturfilosofi frembød. Men han giver ingen metodisk, induktiv Paavisning af sine Grundbegrebers Gyldighed og Nødvendighed og fornegter for saa vidt sit eget Program, efter hvilket han blot vilde bygge paa Sansningen. Mod selve Grundbegreberne kunde der gøres og blev der gjort Indvendinger. En samtidig Filosof, Platonikeren Patrizzi, som i væsentlige Punkter var afhængig af Telesio, rettede i en interessant Diskussion dels med denne selv, dels med en af hans Disciple[17]) forskellige træffende Indvendinger mod ham og bemærkede bl. A., at det, Telesio kaldte Materien, ikke kunde opfattes ved Sansningen, som kun viser os de enkelte, skiftende Kvaliteter, ikke den absolute, passive Materie. Desuden spurgte han, hvorledes det var muligt af de to Kræfter at udlede Fænomenernes hele Mangfoldighed. Disse Indvendinger ramte begge, og den sidste bekræftedes særligt ved de højst *[91]* vilkaarlige og naive Forklaringer, Telesio giver af de enkelte Naturfænomener. Der var endnu ikke Materiale til videnskabelige Forklaringer i det Enkelte, og Telesio viste

paa dette Punkt ikke den samme kritiske Aand som ved Opstillingen af de for hele Naturerkendelsen gældende Grundbegreber. Det var ogsaa vilkaarligt, naar Telesio kaldte Grundkræfterne Varme og Kulde. Det medførte bl. A. den Konsekvens, at Varmens Opstaaen ved Bevægelse altid skulde betragtes som sekundær eller som Vækkelse af en præexisterende Varme, medens Bevægelsens Opstaaen ved Varme skulde være det oprindelige Faktum, hvad der — som Patrizzi ligeledes paaviste — er en vilkaarlig Paastand. Naar endeligt Varmen centraliseredes i Solen, Kulden i Jorden, saa skulde dette efter Telesio ikke udelukke, at Jorden under Solens Indflydelse frembragte Varme; men saa maa Jorden jo — erklærer Patrizzi — ogsaa kunne bevæge sig, da Varme frembringer Bevægelse. Telesio selv svarede ikke paa denne Bemærkning; en af hans Disciple udtalte derimod, at vel var der nu dem, der mente, at Jorden bevæger sig, men de have ikke bevist Andet end deres egen Skarpsindighed. Tiden, da den kopernikanske Teori kunde faa afgørende Indflydelse paa Verdensanskuelsen, var endnu ikke kommen. Telesios Naturfilosofi maatte i sine Enkeltheder radikalt ændres for at stemme med den nye Astronomi, der lod Jorden, det »kolde« Legeme, bevæge sig, og Solen, det »varme« Legeme, staa stille! Men det udelukker ikke, at Telesio paa vigtige Punkter arbejdede den nye Verdensanskuelse i Hænderne. Det ses bedst af den Forargelse, han vakte hos Aristotelikerne. Gennem hele Italien afholdtes der store Disputationer, hvor »Kræfterne« stredes med »Formerne«, og hvor Kampen under Tiden — som ved en Disputats i Venedig i Aaret 1573 mellem Telesianere og paduanske Studenter — var lige ved at blive udfægtet med legemlige Vaaben. Syditaliens og Norditaliens Filosofi stod her over for hinanden. —

Den aandelige Natur staar efter Telesio i et inderligt Forhold til den materielle, ja er egentligt slet ikke forskellig fra denne. De materielle Kræfter, »Varmen« og
[92] »Kulden« maa have Evne til Fornemmelse, ti ellers vilde de ikke kunne bestaa, da de, for at kunne samle sig til Modstand mod hinanden, hver for sig maa mærke den modsatte Kraft nærme sig og føle Tilfredsstillelse ved deres egen Bestaaen og Virken. Enhver materiel Ting har desuden en Trang til Berøring med andre Ting, hvorfor den følger efter disse, naar de fjernes; ogsaa dette forudsætter Sansning og Følelse. Særlige Sanseorganer behøver man derfor ikke at tillægge Tingene; et Sanseorgan er jo kun en Vej, ad hvilken et Indtryk ledes, og som kan undværes ved umiddelbar Berøring. Telesio finder saaledes paa mytologisk, animistisk Vis i Legemernes Besjæling den nødvendige Forudsætning for deres Vexelvirkning. Af mere blivende Betydning er et andet Argument, han støtter sin Besjælingsteori til, nemlig det, at hvis Grundkræfterne og Grundstoffet ikke besad Fornemmelse, vilde dennes Opstaaen hos de Væsener, der

bestaa af dem, være aldeles uforklarlig, ti hvad man ikke har, kan man heller ikke give. Han hævder altsaa Umuligheden af at forklare Bevidsthedens Opstaaen af Materien, naar man ikke antager Bevidstheden som oprindelig Evne ved Materien. Men han aflægger da derved tillige Vidnesbyrd om, at det Grundstof og de to Grundkræfter, han begyndte med, ingenlunde ere tilstrækkelige til Forklaring af Alt i Verden. Her kommer jo en ny Kraft til! Og dog — Telesio vilde ikke indrømme Berettigelsen af denne Kritik. Ti lige som han tillægger Materien Bevidsthed, saaledes opfatter han Sjælen som et materielt Væsen. Hvis Sjælen ikke var materiel, hvorledes kunde den saa paavirkes af materielle Kræfter? Hvorledes skulde den kunne mærke Udvidelse og Sammentrækning, naar den ikke selv udvidedes eller sammendroges? Ved Lyst udvides Sjælen, ved Ulyst trækkes den sammen. Og da dette kan ske hurtigt og let, maa den bestaa af et meget fint Stof. Dette Sjælestof (spiritus) har sin Plads i Hjernens Huler, hvilket dels bevises ved, at Nerverne udspringe fra Hjernen, ikke, som Aristoteles troede, fra Hjertet, og ved at Nervernes Stof ligner Hjernens, ikke Hjertets, dels ved at Døden indtræder, naar Hjernehulerne opfyldes af for tykt Stof, eller naar Hjernen paa anden Maade forulempes, lige som ogsaa Bevidstløshed ved Apoplexi, Afmagt og Søvn kan indtræde uden Forandringer i de andre Dele af Legemet. Allerede hos Vives *[93]* og Melanchton have vi truffet denne Livsaande, der snart er Sjælens Sæde, snart som her hos Telesio selve Sjælen, en Forestilling, der var overleveret fra græske Læger og Filosofer. — Det er jo indlysende, at naar Telesio tænker sig al Materie begavet med Bevidsthed, kan han ikke have saa meget imod at tænke sig selve Bevidstheden som noget Materielt. Dog viser det sig, at han gør en Forskel mellem selve Bevidstheden og det, der foregaar i hin »Aande«, som bevæger sig i Nerver og Hjerne. Ti idet han gør opmærksom paa, at en ensformig Bevægelse i »Aanden« aldrig er forbunden med Sansning, men at der maa indtræde en ved Tingenes Indvirken bestemt Forandring i »Aandens« Bevægelse, for at Sansning skal blive mulig, bemærker han: Altsaa er Sansningen (sensus) en Opfattelse (perceptio) af de ydre Indtryk og de indre Forandringer, først og fremmest af de indre Forandringer, da det kun er gennem dem, vi kende de ydre Paavirkninger[18]). Naar saaledes Sansningen ikke uden Videre er Et med Bevægelsesforandringerne i den indre Sjælematerie, men er »Opfattelsen« af dem, opstaar jo det nye Spørgsmaal: hvorledes bliver da denne Opfattelse mulig? Ved den indskudte »perceptio« har Telesio udtrykt en uvilkaarlig Indrømmelse af, at Sagen ikke er saa simpel endda. Han mener at have løst Problemet ved at gøre Sjælen materiel; men Nissen flytter med og spørger, hvorledes da det, der foregaar i den materielle Sjæl, *opfattes!* —

Paa en interessant Maade søger Telesio at paavise, at al Erkendelse er Sansning. Han negter Forskellen mellem Sansning og Tænkning saaledes, at han gør al Tænkning til Sansning. Naar der én Gang er vakt en Bevægelse i »Aanden», kan den senere fremkaldes igen, idet der danner sig en Vane til at komme i denne Bevægelse, eller maaske selve Bevægelsen til Dels holder sig. Den med saadan tilvant eller gentagen Bevægelse forbundne Erkendelse er Erindringen. Naar nu en Ting, der tidligere er bleven sanset i sin Helhed, senere kun frembyder os enkelte af sine Egenskaber til umiddelbar Opfattelse, kunne vi dog formedelst Ligheden med det tidligere Opfattede supplere det Manglende og anskue Tingen i dens Helhed, skønt den kun er given
[94] som Brudstykke. Vi kunne forestille os Ilden med alle dens Egenskaber, skønt vi maaske kun se den lyse, ikke mærke Varmen eller den fortærende Kraft. I en saadan Opfattelse som Helhed af det brudstykkeagtigt Givne bestaar efter Telesio Forstanden (intelligere), som han derfor hellere vil kalde en Erindring eller et Skøn. Selv den højeste og fuldkomneste Erkendelse indeholder ikke Mere end Evnen til at opdage Tingenes ubekendte Egenskaber og Betingelser ved Hjælp af Ligheden med et Tilfælde, der er os bekendt som Helhed. Det absolut Ubekendte kan ikke erkendes. Der maa stedse være et Berøringspunkt med et Givet og altsaa et Tilknytningspunkt for Sansen og for Erindringen, hvilken sidste ikke er andet end forlænget Sansning. At slutte er kun at erkende de manglende Egenskaber paa den omtalte Maade. Selv den rene Logik og Matematik har sit Udspring af Sansningen, idet denne viser os noget Lignende som det, de logiske og matematiske Grundsætninger indeholde. Sanseiagttagelse giver mig umiddelbare Exempler paa, at det Hele er større end Delen, og at jeg ikke paa én Gang kan bekræfte og benegte det Samme, lige saa vel som den umiddelbart viser mig, at Sneen baade er hvid og kold, og at Mennesket er tobenet. Gennem alle Grader af Tilnærmelse hænge de simpleste Sanseiagttagelser sammen med de ideale videnskabelige Principer. Der er da ingen Grund til at spalte vor Erkendelsesevne i to. Den er i sit Væsen én og beror helt igennem paa Lighedsforholdet — eller maaske paa flere meget sammensatte Lighedsforhold — mellem de ved umiddelbar Sansning opfattede Genstande, og derfor er den helt igennem Sansning.

Forudsætningen for hele denne Lære er, at Lighed og Forskel »sanses« lige saa vel som andre Egenskaber. »Aanden«, siger Telesio, »mærker de sansede Tings Lighed og Forskel; hvad der har samme Virkning, mærker den som ét, hvad der har forskellige Virkninger, mærker den som forskellige Ting.« Spørgsmaalet er, om dette nu er ganske simple Sanseakter. Der er i hvert Tilfælde den Uoverensstemmelse mellem Lighed og Forskel og andre Egenskaber, at hine — mere end disse — forudsætte en

Sammenligningsproces, saa at man maa skelne inden for Sansningen mellem en passiv *[95]*
og en aktiv Side. Ved Opfattelsen af Lighed og Forskel har den aktive Side Overvægten over den passive. Det er da kun et terminologisk Spørgsmaal, om man vil bruge Ordet Sansning om begge Sider, eller man vil sige (med Cusanus), at der i al Sansning er en Tænkning. Dog kom Telesio selv undertiden til at stille Lighedsopfattelse i Modsætning til Sansning. Da Patrizzi bebrejdede ham, at han foragtede Fornuften (ratio), svarede han: »Jeg foragter ingenlunde Fornuften, det vil sige: den Erkendelse af Tingene, som *ikke Sansning, men Ligheden mellem de ved Sansning opfattede Ting* yder os, og jeg vilde heller ikke nogensinde mene, at den bør foragtes. Men jeg vil stedse hævde, at man maa tro Sansningen mere end Fornuften.« Dertil svarer saa Patrizzi igen meget rigtigt: »Men om denne Lighed synes du altsaa ikke at paastaa, at den kan opfattes ved Sansning; hvorved opfattes den da, om ikke netop ved Fornuften?« — I Lighedsopfattelsen kommer der altsaa Noget til, som ikke ligger i de simpleste Sanseakter. Telesios Forsøg paa at gøre Erkendelsen absolut ens paa alle Trin er altsaa ikke lykkedes, men det var i og for sig et berettiget Forsøg, et Sidestykke til det af Cusanus gjorte Forsøg. Begge Udkast indeholde frugtbare Tanker i psykologisk og erkendelsesteoretisk Henseende. —

Lige som al Materie søger ogsaa Sjælen at opholde sig selv. Den tragter efter mange forskellige Goder og har mange forskellige Drifter; men naar den træffer et Valg og underordner alle Goder under ét eneste, viser det sig altid klart, at Maalestokken ved dette Valg er Selvopholdelsen og dens Betingelser. Alle Goder faa deres Værdi fra deres Forhold til Selvopholdelsen, og der er til den naturlige Virksomhed, hvorved et Væsen bevares og opholdes, knyttet en umiddelbar Lystfølelse. Intet Væsen, derfor heller ikke »Aanden«, kan stræbe efter noget andet Maal end Selvopholdelsen. Det viser sig særligt, at al Erkendelse er Middel for denne. Visdom bliver Indbegrebet af al Dyd, da den rette Erkendelse er af saa stor Betydning for at kunne finde Midlerne for Selvhævdelsen. De forskellige enkelte Dyder ere de forskellige Evner, Selvhævdelsen har Brug for. Den Enkelte kan ikke leve sikkert og bekvemt uden i Vexelvirkning *[96]*
med Andre, og for at denne Vexelvirkning kan blive inderlig og frugtbar, maa de Enkelte forbindes saa nøje, som om de udgjorde ét eneste sammensat Væsen, saa at de arbejde sammen som Organerne i en Organisme. Paa denne Maade motiveres de sociale Dyder, hvis Indbegreb er Menneskelighed (humanitas), og hvis Mulighed beror paa Trangen til Samfundsliv, Fortrolighed og Velvillie. Men den højeste af alle Dyder[19]) er dog Højsindet (sublimitas), der regulerer Ærestrangen. Mennesket vil ikke foragtes; det taaler ikke at blive betragtet som uskikket til at gøre Fyldest, eller som

urent eller som skadeligt. Det søger da en Støtte i Andres Omdømme, idet dets egen Kraft ikke altid aflægger tilstrækkeligt Vidnesbyrd. Højsindet fastholder nu, at kun den Ære skal søges, der grunder sig paa Individets egne indre Goder, og at selve disse Goder ere at foretrække for den Ære, der kan være forbunden med dem. Æren er for Højsindet ikke et nødvendigt, et indre Gode; hvad det gælder om, er at være Ære værd; der er tilstrækkelig Kilde til Tilfredsstillelse i selve Renheden og Dygtigheden. —

Men alt dette, baade Erkendelsen og Selvopholdelsen, angaar efter Telesio blot den materielle Sjæl, den, der udvikler sig af Sæden (spiritus e semine eductus). Men nu ytrer der sig hos Mennesket foruden denne sanselige Erkendelse og naturlige Selvopholdelse ogsaa en højere Trang og Sans, der peger ud over det nærværende Liv og dets Opholdelse, og som derfor maa forklares ved, at Gud har indplantet en anden Sjæl, der som en ulegemlig Form forbinder sig med den naturligt udviklede, naar Legemet er fuldt dannet. Kun derved forstaas, at Mennesket i sin Kontemplation kan glemme de sanselige Fornødenheder, og i det Hele, at det ikke er tilfredsstillet ved det nærværende Liv. Hvorledes denne »oven fra tilføjede Form« (forma superaddita) forholder sig til den naturlige Sjæl, forklarer Telesio ikke nærmere. Han bryder ved denne Lære, som maaske blot skyldes en Akkomodation efter Teologien, sin Filosofis helstøbte Karakter. Og han overser, at han allerede inden for den naturlige Etik har skildret en Karaktertilstand, der er hævet over den blot fysiske Selvopholdelse. Der
[97] mangler adskillige psykologiske Mellemled til Forstaaelse af, hvorledes Højsindet kan udvikle sig af den oprindelige Selvopholdelsestrang. Bestræbelsen skulde hellere have rettet sig mod Udfyldningen af disse Huller end mod at optage Supplementer, der ikke passe med det hele Grundlag. —

Med alle sine Ufuldkommenheder staar Telesios, System dog som et af de mærkeligste, Renaissancetiden har frembragt. Jordbundet og sanseligt i sit Grundlag hæver det sig dog dristigt mod det Høje. Det har draget Konsekvenser og antydet Synsmaader, der først langt senere skulde, kunne udvikles med fyldig Begrundelse. Og dog satte det tillige Samtiden i stærk Bevægelse og fik betydelig Indflydelse paa Tænkere som Bruno, Campanella og Bacon.

12. DET KOPERNIKANSKE VERDENSBILLEDE.

Den overleverede Verdensopfattelse var rokket ved Cusanus' Kritik af Læren om den absolute Bevægelse og ved Paracelsus' og Telesios Polemik mod de aristoteliske

Elementer og Former. Men Grunden blev dog først dragen bort under den ved Kopernikus' nye Verdensbillede. Han viste, at der var al Grund til at betragte Tingene paa den omvendte Maade af den, man var vant til. Det var det, Luther, der dog selv havde vendt op og ned paa saa mange Ting, klagede over: at Kopernikanerne vilde stille Verden paa Hovedet. Intet Under, at det nye Verdensbillede vakte den største Begejstring hos Nogle, formedelst den uendelige Horizont, det syntes at aabne, og den største Forargelse hos Andre, fordi man syntes at miste den klare og overskuelige Ramme, inden for hvilken hidtil Alt, hvad man troede at vide om Verden og Verdenskræfterne, havde passet ind. En haard Kamp, der kostede ædelt Blod og det, der er dyrere end Blod, begyndte. Det var ikke blot en Kamp mod religiøse Betænkeligheder, men det var tillige en Kamp mod Tilliden til den umiddelbare Sanseopfattelse. Den menneskelige Erkendelse skulde lære, at Tilværelsen i sig selv kan være helt anderledes beskaffen, end den umiddelbart fremstiller sig for os. Det var en Lektion i at distingvere mellem den subjektive Opfattelse og selve Tilværelsen, som blev af stor filosofisk Betydning. Der blev da særlig Brug for Aandsfrihed i denne Sag, for Evne *[98]* til at se bort fra, hvad Sanserne umiddelbart synes at lære, og hvad religiøse Ideer synes at fordre. Hos den nye Hypoteses Forkæmpere fremhæves Nødvendigheden af en »fri Aand« da ogsaa stadigt. Kopernikus' første Discipel, Joachim Rheticus, siger med Henblik paa sin Mesters Forhold til de gamle Astronomer: »Hvo som vil forske, maa have en fri Aand«; Kepler betragtede ogsaa Kopernikus' frie Aand (animus liber) som en væsentlig Betingelse ved hans Værk; og Galilei brugte igen det samme Udtryk (ingegno libero) om Kepler[20]). Det var en Frigørelsesproces, det gjaldt.

Grundlæggeren af den nye Verdensopfattelse stod paa Humanismens Grund. Nikolaus Kopernikus (hvis egentlige Navn skal have været Coppernick) blev født af en velhavende Slægt i Thorn den 19. Februar 1473. Polakker og Tyskere have stridt om hans Nationalitet; sandsynligvis stammer han fra en tysk Familie, der længe har boet i polske Lande. Han vides ikke at have talt eller skrevet Polsk. I Krakau, hvor der var et blomstrende Universitet, studerede han Humaniora, Matematik og Astronomi. Han blev ved sin Onkel, Biskoppen af Ermlands Indflydelse optagen som Kannik eller Domherre i Stiftet Frauenburg. Dermed fulgte vel en lavere Grad af gejstlig Værdighed, men der krævedes ingen teologisk Fordannelse, og kun meget faa af Domherrerne vare i Stand til at udøve gejstlige Funktioner. De levede mere som Adelsmænd og Humanister end som Gejstlige. Det er et urigtigt Billede, man har dannet sig om Kopernikus, naar man har tænkt sig ham som en Munk i sin Celle. Foreløbig tilbragte den unge Domherre ti Aar i Italien, hvor han i Bologna, Rom og Padua dyrkede

astronomiske, medicinske og humanistiske Studier. Om hans Lærer i Bologna berettes, at han allerede skal have havt sine Tvivl om det aristotelisk-ptolemæiske Systems Rigtighed. Efter sin Hjemkomst fra Italien opholdt han sig i nogle Aar hos Biskoppen af Ermland, dels som Læge, dels som Hofmand. I denne Tid, mellem hans 33. og 36. Aar, ere Grundtrækkene af hans System blevne til for ham. Han siger selv, at han fra 1506 af begyndte at optegne den videnskabelige Fremstilling og Begrundelse af sin
[99] Lære. Efter Onkelens Død boede han den største Del af sit Liv paa Slottet Frauenburg; en Undtagelse danne nogle Aar, i hvilke han bestyrede nogle af Stiftets Ejendomme. Ikke blot astronomiske Studier sysselsatte ham altsaa. Han var Administrator og Læge, og deltog desuden i Forhandlinger om Møntreformer og sine humanistiske Studier havde han ikke lagt helt til Side. 1509 udgav han en latinsk Oversættelse af Theofylakts Epistler. Altsaa var han i alsidig Virksomhed. Han fulgte desuden med, hvad der foregik i Verden. Som Læge hørte han ganske vist til den gamle Skole og lagde Avicenna til Grund. Men han og flere af hans Kolleger stode frit og sympatisk over for den religiøse Bevægelse. Man ønskede en Reform, og man vilde i hvert Tilfælde have Kampen ført med aandelige Vaaben. Det synes at have været Erasmus' Aandsretning, som har raadet hos de ermlandske Kanniker.

I mange Aar lod Kopernikus sit Værk hvile. Stadigt filede han paa det, og han følte stor Betænkelighed ved at udgive det. Hans Ideer bleve dog bekendte rundt om, især maaske ved et lille Uddrag (commentariolus), som han forfattede, og som man i de seneste Aar har fundet som Manuskript. Det afgørende Stød til Udgivelsen kom fra en ung begejstret Tilhænger, Joachim Rheticus, der var Lærer ved Wittenbergs Højskole. Han rejste (1539) til Frauenburg og opholdt sig i to Aar hos Kopernikus for at studere hans Værk. Fra hans Haand fik den lærde Verden den første udførlige Efterretning om det nye System (Narratio prima de libris revolutionum. Trykt i Danzig 1539—40). Han fik desuden Mesteren til at overvinde sine Betænkeligheder og tilstede Trykningen.

Kopernikus' sidste Aar vare ikke gode. Den katolske Reaktion begyndte, og den friere, humanistiske Aand, der hidtil havde raadet blandt Kannikerne, blev nu hæmmet og forfulgt af en ny Biskop, Johannes Dantiscus, tidligere Verdensmand og erotisk Digter, nu fanatisk Kirkemand. Trods sit tidligere Venskabsforhold til Kopernikus syntes han nu særligt at lægge an paa at fortrædige denne. Kopernikus blev tvungen til at afbryde Forbindelsen med forskellige ham nær staaende Personer, som Biskoppen
[100] ansaa for kætterske. Han levede sine sidste Aar i aandelig Ensomhed. I Foraaret 1543 blev han ramt af Blodstyrtning og Lamhed og døde den 24. Maj 1543. Paa sin Dødsdag

fik han et Exemplar af sit Værk, men da var Bevidstheden allerede borte.

Det hører ikke her hen at fremdrage alle astronomiske Spørgsmaal, som Kopernikus kommer til at berøre. Hvad der interesserer Tænkningens almindelige Historie, er de Forudsætninger, fra hvilke Astronomiens Reformator gaar ud, og de store Træk, i hvilke hans nye Verdensbillede fremtræder. Ved sine Forudsætninger bærer hans System Tidens aandelige Præg, og ved Verdensbilledets Karakter greb det ind i Tidens fremskridende Udvikling.

Blandt Forudsætningerne er der to, som især ere af Interesse.

Det var det Kunstige og Indviklede i det gamle Verdensbillede, som bragte Kopernikus til at tænke over Muligheden af at opfatte de himmelske Fænomener paa en anden Maade. Hele dette System af mangfoldigt forbundne Sfærer og Epicykler syntes ham at stride mod den Enfold og Hensigtsmæssighed, Naturen ellers lægger for Dagen. Naturens Kløgt (naturæ sagacitas) opnaar ellers sit Maal ad de simpleste Veje, uden Omsvøb og med harmonisk Sammenhæng mellem de virkende Elementer. Den søger hellere at knytte mange Virkninger til én Aarsag end at mangfoldiggøre Aarsagernes Antal. Denne Sætning om Naturens Simpelhed var for Kopernikus og hans Efterfølgere ikke blot et metodologisk, men et metafysisk Princip. De vilde være komne i Forlegenhed, hvis de vare blevne spurgte, hvorfra de da vidste, at Naturen altid handler paa den simpleste Maade. Det var for dem en umiddelbar Forvisning, en religiøs Tro. De følte sig endnu Naturens Hjerte nær. Det blev en væsentlig Opgave for den følgende Tids Filosofi at drøfte Berettigelsen af saadanne Forudsætninger. Foreløbigt greb man dristigt til, og det viste sig, at Forudsætningen i dette Tilfælde var lykkeligt greben. Den stillede den Opgave at finde et Synspunkt, fra hvilket Verdens Ordning kunde overskues og det nuværende Virvar ophæves. Særligt maatte det i Kraft af Simpelhedens Princip staa som absurd, at hele Universet skulde bevæge sig *[101]* om Jorden, den store Masse om den lille. Var det ikke simplere, om den store Masse hvilede og kun de smaa bevægede sig?

Med Simpelhedens Princip kombineredes det Princip, som allerede havde ført Cusanus ud over det gamle Verdenssystem (uden dog at føre ham til et nyt), Relativitetens Princip. Naar der finder en Bevægelse Sted i Rummet, saa kan — siger Kopernikus — Sansningen ikke umiddelbart sige os, hvad det er, der bevæger sig. Det kan være den sansede Ting, der bevæger sig. Men det kan ogsaa være, at den Sansende selv bevæger sig. Og det kan endeligt være baade Tingen og den Sansende, der bevæge sig med forskellig Hurtighed eller i forskellig Retning. Naar vi sejle, synes jo Kysterne at fjerne sig fra os, skønt det i Virkeligheden er os, ikke dem, der bevæge sig. Lad os da

nu tænke os, at Jorden, det Sted, fra hvilket vi sanse, hvad der foregaar i Universet, bevæger sig, og lad os saa se, om vi ikke faa en simplere og naturligere Verdensopfattelse ud af det, end naar vi antage, at det er Sansningens Genstande, der bevæge sig![21]) — Kopernikus' hele Værk er en matematisk Paavisning af, at Fænomenerne under denne Forudsætning ville tage sig ud, netop som Sansningen viser os dem.

Det nye Verdensbillede har da Solen som Verdens Midtpunkt og Lyskilde. Om den bevæge sig, hæftede til koncentriske Sfærer, Planeterne, i hvis Række nu Jorden indtager sin Plads mellem Venus og Mars. Jorden bevæger sig desuden om sin egen Axe. Yderst ude omsluttes det hele Univers af den faste Fixstjernesfære, som er ubevægelig. Om Verden er endelig eller uendelig, derom vil Kopernikus Intet afgøre. Men saa meget staar fast for ham, at Jordbanens Diameter maa være forsvindende i Forhold til Jordens Afstand fra Fixstjernesfæren, da der ikke hos Fixstjernerne iagttages saadan tilsyneladende Frem- og Tilbageskriden som hos Planeterne, der ere nærmere ved Jorden. Denne uhyre Udvidelse af Universet, som dog for Kopernikus selv ikke var en Sprængning af den gamle Ramme, var en af de store Anstødsstene ved den nye Teori[22]), og Kopernikus følte det selv. Han trøster sig med, at man dog hellere maa indrømme
[102] den end antage et saadant Mylr af Kredse, som det vilde være nødvendigt, hvis Jorden antoges at være i Centrum. Og er det dog ikke rimeligere, at det Omsluttede bevæger sig, end at selve den Alt omsluttende Ramme skulde være i Bevægelse? Fixstjernesfæren er for Kopernikus det absolute Sted, det, i Forhold til hvilket ethvert Sted og enhver Bevægelse bestemmes (communis universorum locus). Himlen er jo desuden det Ærværdigste i Universet; den maa derfor ogsaa Ubevægeligheden tilkomme. Og skulde den bevæge sig, maatte det ske med saa voldsom Fart, at der var langt større Grund til at frygte for, at den skulde gaa i Stykker, end til med Ptolemæus at nære en saadan Frygt for Jordens Vedkommende, naar den skulde bevæge sig. At Vandet og Luften ikke blive tilbage under Jordens Omløb, kommer af, at de udgøre et Hele med selve Jorden og derfor ere delagtige i dens Bevægelse. Lige saa gaar det med Genstandene paa Jorden. — Saaledes søger Kopernikus i Korthed at svare paa de fysiske Indvendinger, der kunde gøres mod hans Teori. Om Aarsagen, der gør, at Planeterne bevæge sig om Solen, siger han Intet. Han antager med de Gamle Kredsbevægelsen for Legemernes naturlige Bevægelse. En retliniet Bevægelse forekommer kun, naar en Del løsnes fra Sammenhængen med det Hele, hvortil den hører[23]). Den er da altid Tegn paa, at Noget er, som det ikke skal være. — Kopernikus' Teori har en beskrivende Karakter. Den er et Forsøg paa at vise, hvorledes Tingene i Verden maa tage sig ud fra et bestemt Stade. Men den tvingende Nødvendighed af at indtage dette Stade kunde

han ikke godtgøre. Og mange Vanskeligheder i det Enkelte stode endnu uopklarede hen.

Og dog har en af de Største blandt hans Efterfølgere netop prist ham for det Mod, hvormed han udviklede sin Anskuelse uden at lade sig stanse ved nogen Vanskelighed, idet han stolede mere paa Fornuften end paa Sansningen. Galilei finder det endog forstaaeligt, at han ikke vidtløftigere gik ind paa Modgrundene; han agtede dem ikke mere, end Løven agter Hundenes Bjæffen. Uden et saadant Mod vilde den nye Anskuelse ikke være kommen frem og vilde ikke være bleven prøvet. Kopernikanismen staar i Tænkningens Historie som et stort Exempel paa, hvor nødvendigt det er, at der *[103]* opstilles Ideer og Hypoteser, som kunne vise Undersøgelsen Vej. Vovestykket har sin Ret ogsaa i Videnskaben.

Dog har Kopernikus ikke opfattet sin Lære som en blot Hypotese. — Han besørgede ikke selv Udgivelsen af sit Værk. Den blev overdragen til Præsten Osiander i Nürnberg, som, for at Bogen ikke skulde vække Forargelse, satte en Fortale foran i den, i hvilken den nye Lære blev fremstillet som en blot og bar Hypotese, man rent matematisk kunde have sin Fornøjelse af at prøve paa at lægge til Grund. De nye Antagelser, siger han, kunne være lige saa gode som de gamle, og Ingen maa vente, at Astronomien kan lære Noget, som er sikkert. Denne Fortale, som Læseren maatte tro, skrev sig fra selve Forfatteren, gjorde vistnok Meget til, at Teorien foreløbigt ikke vakte stor Opsigt. Naar det ikke var Forfatterens Alvor med den, havde den jo ikke stor Interesse. Luther spottede over den i sine Bordtaler, og Melanchton udtalte paa sine Forelæsninger over Fysik (Initia physices), at det kun var af Trang til noget Nyt og til at vise sin Skarpsindighed, at man fandt paa disse sære Ting, men at det dog ikke var sømmeligt (honestum) og kunde afgive et skadeligt Exempel, naar man blot for at øve sin Aand indlod sig paa den Slags absurde Antagelser, i Stedet for med Ærbødighed at modtage den Sandhed, Gud aabenbarer, og slaa sig til Ro ved den, især da den nye Lære aabenbart strider mod Bibelens Udsagn. Melanchton betragtede derfor ogsaa sin unge Kollega Rheticus som et uroligt Hoved. Kun forholdsvis Faa sluttede sig endnu i Løbet af det 16. Aarhundrede til den nye Lære. Til de mest Begejstrede af disse hørte Giordano Bruno og Kepler, medens Galilei endnu holdt sig tilbage af Frygt for Spot, og Tyge Brahe kun lod Planeterne, men ikke selve Jorden bevæge sig om Solen. Bruno protesterede allerede i stærke Ord imod, at den forsagte Fortale skulde kunne skrive sig fra Kopernikus selv. Han antyder, at der var dem, der lod sig nøje med at læse Fortalen og saa slog Sagen hen, naar de saa, det kun drejede sig om matematiske Spekulationer. Bruno paastaar, at hin Fortale maa være sat til af »et

[104] eller andet uvidende og selvtillidsfuldt Æsel«, der vilde lægge Bogen til Rette for de andre Æsler, og han beraaber sig paa Kopernikus' eget Forord, af hvilket det ses, at Teorien var hans alvorlige Mening, lige som han jo ogsaa i selve Bogen taler ikke blot som Matematiker, men ogsaa som Fysiker. Og senere førte Kepler, støttet til Breve fra Osiander selv, et udtrykkeligt Bevis for Fortalens Uægthed[24]).

Selv i Italien, hvor dog nu den kirkelige Reaktion var i fuld Gang, varede det endnu en Stund, inden det nye Verdensbillede blev saa bekendt, at det kunde vække en Forfølgelse. At det kom saa vidt, dertil bidrog maaske ikke mindst den begejstrede Tænker, som ikke blot optog det nye Verdensbillede og vævede det ind i sin Tankerække, men samtidigt udvidede det og drog de vigtigste Konsekvenser af det med Hensyn til almindelig Verdensanskuelse, medens saa til Gengæld hans Kamp for de nye Ideer førte til hans Undergang.

13. GIORDANO BRUNO.

a. Biografi og Karakteristik.

Hos Bruno finde vi Cusanus', Telesios og Kopernikus' Ideer forbundne til et ejendommeligt Hele, den største filosofiske Tankebygning, Renaissancen opførte, og i flere Henseender af profetisk Karakter. Den nyere Tids videnskabelige Verdensanskuelse grundlagdes i nogle af sine væsentligste Træk. Paa den anden Side ofrer Bruno paa sin Tids Alter og deler dens Overtro og dens Fantasteri, hvad hans lidenskabelige og utaalmodige Sind stemte ham til. Klar metodisk Tænken var ikke hans Sag; kun de store Linier formede sig tydeligt og fulgtes med en Begejstring, der stod sin Prøve. Men i det Enkelte var han ikke klar over sig selv eller sin Tanke, havde ikke Rede paa, hvor langt den havde fjernet sig fra det Gamle, som han endnu følte sig bunden til, saa meget han end kunde spotte og haane det. Det er en Skikkelse, hvor hverken det intellektuelle eller det moralske Fysiognomi tegner sig rent og tydeligt. Han følte
[105] selv Modsigelserne og de indre Kampe hos sig. De udsprang af hans Natur, men de næredes ved de Forhold, under hvilke han og hans Tænkning udviklede sig.

Hans Skæbne blev tidligt afgjort. Han har selv sagt, at naar man har knappet den første Knap paa sin Kjortel galt, kan ingen af de andre blive knappet rigtigt. Dette passer paa det Skridt, Filippo Bruno, der var født i Nola i Syditalien i Aaret 1548[25]), gjorde, da han 15 Aar gammel gik i Kloster i Neapel. Hans Familie synes at have været adelig, og han havde faaet en god forberedende Undervisning; ellers vides der Intet om hans Barndomsaar, og navnligt ikke, hvad der bestemte ham til at blive Munk. Det har

maaske været i en exalteret Stemning, han tog denne Beslutning. Stærke Svingninger mellem uendelig Begejstring og dyb Nedslagenhed og mellem mystisk Sværmeri og kritisk Undersøgelse hørte til hans Karakters Ejendommeligheder. Han gjorde et Skridt, som ikke kan gøres om, og dog var hele hans følgende Liv et Forsøg paa at gaa dette Skridt tilbage. I Klosteret, hvor han antog Navnet Giordano, røbede det sig snart, hvor lidet han kunde bøje sin Aand ind under Tugten. Han blev gentagne Gange beskyldt for Kætterier. Først gjorde han sig mistænkt ved at fjerne alle Helgenbilleder fra sin Celle og kun beholde et Krucifix, senere, da han allerede var viet til Præst, ved at forsvare den arianske Lære. Han udtalte senere, under Inkvisitionsforhøret i Venedig, at han lige fra sit 18. Aar af havde næret Tvivl om Treenighedsdogmet. Da han mærkede, at man forberedte en Anklage imod ham, flygtede han, for at undgaa Fangenskab, til Rom, og da Anklagen fulgte ham i Hælene dertil, flygtede han, efter at have aflagt sin Munkedragt, ogsaa fra Rom. Det var i Slutningen af Aaret 1576. Og nu begyndte hans urolige Omstrejfen fra Sted til Sted, under lidenskabeligt Tankearbejde og ikke mindre lidenskabelig Kamp for de nye Ideer, han var naaet til. Der er dog Meget, som tyder paa, at det ikke blot var den intellektuelle Side i hans Natur, der gjorde Oprør mod Klostertugten. Han var en stærkt sanselig Natur og har selv udtalt, at end ikke Kaukasus' Sne vilde kunne svale hans Ild. Han har havt en haard Kamp at bestaa for at adle sine Drifter, saa en »heroisk Affekt« kunde udvikle sig af den »dyriske Affekt«, og det har ikke været gennem Askese, han har kunnet stræbe efter *[106]* dette Maal. En Række Digte, som han senere udlægger allegorisk (i De gl' heroici furori), men som sikkert oprindeligt vare Elskovsdigte, vidne herom. I en Komedie, hvis Stof maa være samlet under Opholdet i Fødeegnen, skildres der Forhold og bruges der Udtryk, hvis Drøjde er paafaldende, selv naar man véd, at Indbyggerne i Nola vare bekendte for deres frie Tale. Gik han end tidligt i Kloster, saa har han ikke derved gjort sig fremmed for Livet, som jo ogsaa rørte sig saa stærkt i ham selv, at det snart drev ham ud igen. Væsentligt har det dog været intellektuelle Anfegtelser, der førte ham til et Brud. — Han vankede efter sin Flugt fra Rom nogle Aar omkring i Norditalien. I Noli ved Genua ledede han en Tid en Pogeskole og underviste samtidigt nogle unge Adelsmænd i Astronomi. Sandsynligvis har han allerede paa denne Tid været en Tilhænger af Kopernikus; Bekendtskabet med denne henfører han selv til sine ganske unge Aar. Først kunde han ikke betragte den nye Lære som Andet end Afsind, men snart gik dens Sandhed og Betydning op for ham, især da han havde lært tilstrækkelig Matematik til at følge Begrundelsen i det Enkelte. Han følte da Trangen til at gaa videre end sin Lærer, der endnu med den antike og middelalderlige Astronomi

hyldede Verdens Begrænsning og den 8. Sfæres Ubevægelighed. For Bruno er Universet ubegrænset, da ethvert Forsøg paa at statuere en absolut Grænse er uberettiget, og det indbefatter i sig en Uendelighed af Verdener i Lighed med vor, hver med sit Midtpunkt. Guddommen virker paa hvert Punkt af dette uendelige Univers som den indre Sjæl, der omfatter og levendegør Alt. Saadanne vare de Tanker, der nu udviklede sig hos Bruno. Foruden af Kopernikus er han, som allerede bemærket, stærkt paavirket af Cusanus og Telesio. Hvorledes disse Tænkeres Indflydelse fremtræder hos ham, vil blive klart ved Fremstillingen af hans Lære i dens specielle Motivering. Her skal blot fremhæves, at denne forandrede Verdensopfattelse bragte ham i skarp Modsætning til den herskende aristoteliske Filosofi, til hvilken ogsaa Tidens Teologi støttede sig, og som stod og faldt med det gamle Verdensbillede. Da han ikke i Norditalien fandt
[107] noget blivende Sted, skønt han gennemstrejfede det lige til Venedig, drog han over Alperne og kom til Genf (1579). Her synes han at være bleven regnet til den reformerte Kirke, skønt han selv under Inkvisitionsforhøret i Venedig nægtede at være traadt over. Man har nemlig fundet ham indskreven ved Universitetet, endog med hans egen Haand, og en Betingelse derfor var Tilslutning til den kalvinske Trosbekendelse. Desuden har man fundet Akter, der vise, at han har ført en heftig Strid mod en Professor ved Gymnasiet og Byens Præster; det lægges ham særligt til Last, at han har kaldt disse sidste »Pædagoger«; tillige har han ført kættersk Lære. Han bliver derfor exkommuniceret og maa — for at Exkommunikationen kan blive hævet — udtale Anger over hvad han har gjort. Denne Episode forudsætter jo aabenbart, at Bruno i hvert Tilfælde i det Ydre har sluttet sig til den reformerte Kirke. Han har da strax faaet Kalvinismens teokratiske Regimente at føle, og dette har sikkert, i Forbindelse med andre Erfaringer fra hans Ophold i protestantiske Lande, lagt Grunden til den skarpe Dom, han senere fælder over Protestantismen, særligt i dens kalvinske Form. Hvad der historisk skulde udvikle sig af Kalvinismen, anede Bruno ikke; han fik kun Skyggesiderne at mærke, og de gjorde, at han efter faa Maaneders Ophold forlod Genf og drog til Sydfrankrig. I Toulouse begyndte han at læse paa Universitetet under stort Bifald og blev ansat som Professor, i hvilken Stilling han virkede i to Aar. Ogsaa her læste han over Astronomi og over den aristoteliske Filosofi. Det var hans roligste Tid, skønt han ogsaa her kom i Strid med de Lærde, sandsynligvis formedelst det Nye, han førte i sit Skjold. Det er værdt at mærke sig, for at forstaa Brunos Forhold til Katolicismen ret, at han allerede her i Toulouse gjorde Skridt for at blive genoptagen i den katolske Kirke, Skridt, som han siden igen foretog i Paris. Han mente at kunne leve i Forstaaelse med Kirken uden at vende tilbage til Klostret. Han har neppe opfattet

sit Forhold til Kirken som brudt. Det Væsentlige i Kristendommen mente han at kunne forene med sine nye Ideer, og den Fortolkning af de dogmatiske Forestillinger, som var Forudsætningen for denne Forsoning, troede han, Kirken kunde tilstede. *[108]* Det frastødende Indtryk, han havde faaet af Protestantismen, har næret Trangen til Forening med den Kirke, han havde forladt, selv om han mente, at den trængte til en grundig Reform. Men man nævnte ham — baade i Toulouse og i Paris — som første Betingelse, at han skulde begive sig tilbage i sit Kloster, og det kunde han ikke indlade sig paa. Hans Ønske var at leve i Stilhed for sine Studier, uden igen at gaa ind under Klosterregelen. — Denne Opfattelse af Brunos Forhold til Katolicismen støttes ved hans Udtalelser under Inkvisitionsforhørene, lige som i det Hele hans Tilbagevenden til Italien kun bliver forstaaelig under denne Forudsætning.

Da Borgerkrigen stansede Brunos Universitetsvirksomhed i Toulouse, drog han til Paris (1581), og optraadte her som akademisk Lærer med stort Bifald. Han fremstillede her foruden skolastiske Emner dels den saakaldte lulliske Kunst, en Slags Tankeskematisme, som han var meget optagen af og behandlede i en hel Række Skrifter, dels Hukommelseskunsten, som han ogsaa tillagde stor Betydning. Kong Henrik III lod ham kalde for at faa Oplysning af ham om hans Ideer. Ved Kongens Gunst og Anbefaling kom han, da han i Aaret 1583 var dragen over til England, i Huset hos den franske Gesandt. I de Skrifter, han udgav i London, priser han i høje Toner Gesandtens (Marquien af Castelnaus) og hans Families Gæstfrihed og høje Dannelse. Mindre tilfreds var han med Englænderne, der gjorde Indtryk paa ham af Barbarer. Selv de Lærde dannede gennemgaaende for ham ingen Undtagelse herfra. Især i det første af en Række italienske Skrifter, han udgav i London, *Cena de le ceneri* (Askeonsdagsdineren), fik hans Uvillie over den lærde og ulærde Pøbel Luft. Sagen var, at han her i England første Gang optraadte som en Verdensanskuelsens Reformator og nu, efter sit eget Udtryk, fik at vide, hvad det er at kaste Perler for Svin. Bruno var nu ikke blot begejstret for de nye Ideer, der mere og mere formede sig for ham, og hvis Forkyndelses Tid nu var kommen, men han havde ogsaa en Følelse af sin Betydning, som han gav Luft paa en vel bombastisk Maade. Ikke blot konservative Pedanter kunde føle sig irriterede over det Brev til Vicekansleren ved Universitetet i Oxford, *[109]* med hvilket han bebudede sin Optræden der. Han melder sig her som Lærer i ren og skyldfri Visdom, som en ved de andre europæiske Akademier berømt Filosof, der kun er fremmed hos Barbarer og Brutale, en Vækker af de sovende Sjæle, Uvidenhedens Betvinger, hvis Blik kun er rettet mod aandelig Dannelse, hadet af de Dumme og Hyklerne, hilst med Jubel af de Redelige og Alvorlige o. s. v. o. s. v. Meget i den-

ne Bombast maa naturligvis skrives paa Tidssmagens Regning. Oxforduniversitetet aabnede sine Døre for ham, og han holdt i nogen Tid Forelæsninger der over sine psykologiske og astronomiske Teorier. Hans Ideer om Sjælelivets Enhed under de mange forskellige Former, under hvilket det samtidigt og successivt fremtræder i Verden, og om Universets Uendelighed, idet Jorden, langt fra at være det absolute Midtpunkt, kun var en af de uendeligt mange Kloder i stadig Bevægelse, af hvilke ingen som helst har nogen Ret til at staa som absolut Midte, — disse Ideer kunde nok faa Skolastikerne i Oxford til at svimle og forarges. Forelæsningerne maatte afbrydes. Ogsaa ved en offentlig Disputation i Oxford, hvor han efter eget Sigende femten Gange bragte sin Modstander, »Universitetets Koryfæ«, til Tavshed, mente han at have faaet Beviser paa de Faglærdes Uvidenhed. Og paa samme Maade gik det ved den Disputation, han udførligt har skildret i »Cena de le ceneri«. Dog opgav han ikke Haabet om Fremgang for sine Ideer, men benyttede sit Ophold i den franske Gesandts Hus til Udarbejdelse af en Række Skrifter paa Italiensk og i dialogisk Form, i hvilke han har givet det fyldigste og mest storartede Billede af sine Anskuelser. Saa uroligt og saa hurtigt afbrudt hans Liv end var, saa opnaaede han dog den største Lykke, en Tænker kan naa, at faa sine Ideer udviklede saa udførligt og klart, som det var muligt paa det Trin, han stod paa. Trods al Modstand var Londoneropholdet derfor en lykkelig Tid for Bruno. Enkelte udmærkede Mænd som Phillip Sidney og Fulco Greville have vist ham Venskab; han er kommen i Berøring med adelige Kredse og blev endog modtagen af Dronning Elisabeth, hvem han i sine Skrifter priser som Amfitrite, Havdronningen. Sin strenge Dom over Englænderne giver han da ogsaa
[110] i et senere Skrift en nærmere Begrænsning. Dog vilde det sikkert være for dristigt at antage, at der selv inden for snevrere, mere udvalgte Kredse dannede sig nogen virkelig Forstaaelse af hans Anskuelser. Deraf kan der aldeles ingen Spor paavises; om Brunos Englandsophold vide vi i det Hele taget kun Noget gennem hans egne Beretninger. Den filosofiske Interesse i England gik i en anden Retning end Brunos, baade nu og i den følgende Tid; Tiden for Forstaaelsen af Bruno kom først senere. De med Bruno beslægtede Ideer, som findes hos Shakespeare, især i Hamlet, ere snarest at udlede fra Montaigne og andre samtidige Forfattere, for saa vidt de ikke skyldes den store Digters egen Tænkning[26]).

Det var en forbausende Produktivitet, Bruno udviklede under sit Londonerophold. Foruden et mnemoteknisk Skrift (med det omtalte Introduktionsbrev til Oxforderkansleren) udgav han her fem betydelige italienske Dialoger, der indeholde en Fremstilling af hans filosofiske Ideer. I den første, » Askeonsdagsdineren«, omhandles den ko-

pernikanske Teori med den Begrundelse og den Udvidelse, Bruno gav den. Derefter fulgte »Om Aarsagen, Principet og Enheden« *(De la causa, principio et uno),* Brunos Hovedværk, i hvilket hans spekulative og religionsfilosofiske Ideer udvikles. Det fortsættes i Dialogen *Om det uendelige Univers og Verdenerne,* der nærmere fremstiller hans Lære om det uendelige, guddommelige Princip, der aabenbarer sig i en Uendelighed af Verdener og Væsener. Efter at han i disse Skrifter havde udviklet sine Anskuelser fra den teoretiske Side, giver han i »Forjagelsen af det triumferende Dyr« *(Spaccio de la bestia trionfante),* hvortil slutter sig *det pegasiske Æsels hemmelige Lære* og »Om de heroiske Affekter« *(De gl' heroici furori),* sin Moralfilosofi og sin praktiske Livsanskuelse. Disse Skrifter udmærke sig i mange Partier ved Dybsindighed og ved stemningsfuld og poetisk Fremstilling. Men hermed afvexle Partier, hvor den gamle Skolastik stikker Hovedet frem endnu, eller hvor Fantasien gaar over til Fantasteri, eller hvor der kæmpes med Sproget for at udsige det Uudsigelige. Maaske dette Sidste er det mest Karakteristiske for Bruno. Hans Verdensanskuelse er væsentligt motiveret ved den nye Synsmaade, Kopernikus fremsatte. Men Bruno ser, at Konsekvensen fører *[111]* langt videre, og at man i samme Øjeblik, man fjerner Jorden fra dens Hvilested i Universets Midtpunkt, egentligt mister Retten til at statuere Hvile og Grænse noget Steds i Verden. Sammen med Bestræbelsen for at grunde Verdensanskuelsen paa given Erfaring følger da en Bevægelse, der fører ud over Erfaringens Grænser. Og saa overbevist Bruno var om, at det Højeste aabenbarer sig i Naturen, saa overbevist var han tillige om, at enhver som helst Aabenbaring eller Række af Aabenbaringer er utilstrækkelig til at udtrykke dets Fylde og dets Enhed, saa at ingen Modsætninger gælde for det og intet Ord passer for det. Ingen Tanke, intet Tal og intet Maal slaa her til, skønt Naturen helt igennem er bestemt ved Tanke, Tal og Maal. Han er lige overbevist om den videnskabelige Opfattelses Nødvendighed og om dens Utilstrækkelighed. I et af sine filosofiske Digte siger han: »Min Tanke og min Sans lære mig, at ingen Tankeakt, ingen Maaling og ingen Beregning kan omfatte en Kraft, en Masse og et Tal, som strækker sig ud over enhver nedre Grænse, enhver Midte, enhver øvre Grænse.«

Con senso, con raggion, con mente scerno,
Ch'atto, misura, et conto non comprende
Quel vigor, mole, et numero, che tende
Oltr' ogn' inferior, mezzo et superno.

Den »bevidste Uvidenhed« (docta ignorantia), vi kende fra Nicolaus a Cusa, er ogsaa Brunos sidste Ord. Men han staar Erfaringsverdenen nærmere og har større

Interesse for den end Teologen, for hvem Undersøgelsen af Tænkningens Væsen og Grænse væsentlig var en Stige til mystisk Fordybelse i Tanken om Guddommen. Bruno bruger de Ideer, han skylder Cusanus, især til Begrundelse og Udvikling af det nye Verdensbillede. Han taber sig dog ikke i Anskuelse af den ydre Verden. Han har den Overbevisning, at Guddommen virker i Verdens Inderste, og at dette Inderste findes paa ethvert Punkt. De ydre, barnlige Forskelle mellem Himmel og Jord ere faldne bort, men kun for (lige som senere hos Böhme) at give Plads for Følelsen af, at
[112] det Højeste er alle Vegne, hvor Sansen er aaben for det. Men saa begynder Arbejdet paany paa det indre Livs Omraade. Ogsaa her røre sig de stærke Modsætninger, en Bølgegang uden Grænser, en Higen mod et uendeligt Maal. Især i Skriftet om »de heroiske Affekter« er dette udtalt i en Rigdom af Poesier, Allegorier, psykologiske Reflektioner og etiske Ideer. Lyst og Smerte ere knyttede sammen, saa den ene ikke kan vælges uden den anden; kun gennem Fare og Undergang gaar Vejen til Sejr; og Faren er ikke blot ydre, ogsaa indre; Villien maa falde for at kunne hæve sig højt nok; i Angeren svinger Sjælen sig opad som Svanen fra Sumpen. Der er for Bruno et tragisk Forhold mellem Erkendelsen og Sandheden, og mellem Villien og dens Maal. Men det Højeste er for ham at føle dette Misforhold under den stadige Stræben. »Selv om det attraaede Maal ikke naas, og selv om Sjælen fortæres ved den stærke Higen, saa er det den nok, at en saa ædel Ild er tændt i den«:

Eh bench' il fin bramato non consegua,
E'n tanto studio l'alma si dilegua.
Basta che sia si nobilmente accesa!

I sin egen Natur og i sin egen Skæbne havde Bruno Modsætninger i rigt Maal. Ideal Higen og lidenskabelig Erkendelsestrang paa den ene Side, fantastisk Selvfølelse og sanselig Brynde paa den anden Side: her var stillet Opgaver nok, og her var Skær nok, paa hvilke Karakterudviklingen kunde strande, selv afset fra de ydre Forhold. Og hvor sammensatte og skiftende vare ikke disse? En bortløben Munk, der ikke kunde finde sig til Rette i de protestantiske Lande, hvor han færdedes, men fældede en langt strengere Dom over Protestantismen end over den Kirke, i hvis Ban han var! En Tænker, der vilde omstyrte alle overleverede Systemer til Bedste for et nyt, som hans Tanke stadigt stræbte at udforme, og som ingen Forstaaelse kunde finde hos Samtiden! En Sydbo, der følte sig i Nordeuropa som i Udlændighed blandt Barbarer!

—

Efter to Aars Ophold i England drog Bruno med den franske Gesandt tilbage til Paris, hvor han gjorde sit andet forgæves Forsøg paa Tilnærmelse til den katolske

Kirke. Paa Universitetet holdt han en offentlig Disputation, ved hvilken han angreb *[113]*
den aristoteliske Filosofi og forsvarede den nye Verdensopfattelse. Tænkningens Frihed hævdedes her i stærke og klare Ord. Indbydelsesskriftet til denne Disputats *(Acrotismus,* sandsynligvis trykt først i Paris 1586, senere i Wittenberg 1588) er et af Brunos klareste Skrifter. Det giver i koncis Form de vigtigste Ideer, som vare udviklede i de italienske Dialoger. Han forlod snart efter Disputatsen Paris, sandsynligvis paa Grund af de politiske Uroligheder. Derefter drog han omkring ved forskellige tyske Universiteter. I Marburg nægtede man ham Ret til at docere, hvilket havde et heftigt Optrin til Følge mellem ham og Universitetets Rektor, som derefter strøg ham af Listen over de Studerende, paa hvilken han allerede var optagen. Sandsynligvis var det som Katolik, han udelukkedes; hans Skrifter har man neppe kendt. I Wittenberg fik han derimod Lov at læse, og han levede her to rolige Aar. Men der kom en ny Hertug, og han maatte saa fortrække. I sin Afskedstale priser han den tyske Videnskab, repræsenteret ved Cusanus, Paracelsus og Kopernikus, og forherliger Luther for hans Kamp mod Kirkens Magt: som en ny Herkules havde han bekæmpet Kerberos med den tredobbelte Krone! —

Atter begyndte det omflakkende Liv. Efter korte Ophold i Prag og Helmstädt drog han til Frankfurt, hvor han slog sig ned et Aars Tid for at trykke en Række af Skrifter, der, til Dels i Form af Læredigte, skulde give en systematisk Fremstilling af hans Lære. Til Forskel fra Londonerskrifterne ere disse Skrifter forfattede paa Latin, sandsynligvis fordi de vare beregnede paa de tyske Lærde. Denne Række af Værker er desuden mærkelig ved, at Bruno nærmer sig til en atomistisk Naturopfattelse (i Skriftet *De triplici Minimo),* og at han i sin Fremstilling af det nye Verdensbillede (i Skriftet *De Immenso)* benytter Tyge Brahes Undersøgelser om Kometbanerne, der fortræffeligt støttede hans tidligere udviklede Ideer. Men ved Siden deraf findes i disse Skrifter adskillige abstruse og symboliserende Udviklinger, som kun have Interesse ved at vise, hvad man paa den Tid kunde ty til i Mangel af videnskabelige Data. Bruno har paa dette Punkt som paa andre Punkter en vis Lighed med Kepler, hos hvem ogsaa store videnskabelige Ideer og symboliserende Spekulationer forbandt sig paa en mærkelig *[114]*
Maade.

Før Trykningen af disse Bøger var endt, maatte han forlade Frankfurt. I Fortalen til De triplici Minimo, som han ikke naaede at faa besørget, sige Forlæggerne, at Forfatteren blev dem berøvet ved et pludseligt Tilfælde (casu repentino avulsus). Sandsynligvis er han bleven udvist; man har fundet Aktstykker, der godtgøre, at Magistraten i Frankfurt lige fra hans Ankomst af har været ham ugunstigt stemt. Det

Udtryk, Forlæggerne bruge, tyder ikke paa en frivillig Bortrejse. Dog havde han faaet en Indbydelse til at komme til Italien, som han vist havde fulgt i hvert Tilfælde. Han har i en Sonet sammenlignet sig med Sommerfuglen, der flagrer mod Lyset. Derved tænkte han paa den uimodstaaelige, men smertebringende Trang til Sandhed. Men en lignende Trang synes at have rørt sig hos ham ved Tanken om hans Fædreland. Et nyt Fædreland havde han ikke kunnet finde under sin lange Omvanken Nord for Alperne. Men hvor megen Fare maatte der ikke true den forløbne Munk, naar han vendte tilbage? Maaske den Omstændighed, at Indbydelsen kom fra Venedig, har gjort ham tryg. En ung venetiansk Adelsmand, Giovanni Mocenigo, der havde studeret et af Brunos mnemotekniske Skrifter, fik af sin Boghandler at vide, at Forfatteren opholdt sig i Frankfurt. Han indbød ham da til Venedig for at kunne faa Undervisning af ham. Det synes, som om han har troet, at Bruno ogsaa forstod sig paa hemmelige Kunster, og at det egentlig var dem, han vilde sættes ind i. Bruno tog imod Indbydelsen. Efter sin pludselige Afrejse fra Frankfurt opholdt han sig en Tid i Zürich, hvor han holdt Foredrag for nogle unge Mænd, og derpaa gik han paa den skæbnesvangre Rejse over Alperne (Efteraaret 1591). I Venedig underviste han Mocenigo og havde tilsidst sin Bolig i hans Hus. Men hans Elev klagede, da nogen Tid var gaaet, over, at han ikke lærte Alt, hvad han ønskede. Og han fik tillige Samvittighedsskrupler over at huse en Kætter. Efter sin Skriftefaders Bud anmeldte han da Bruno for Inkvisitionen og indespærrede ham i sit Hus, indtil han blev hentet til Inkvisitionens Fængsel (23. Maj
[115] 1592).

I Forhøret faldt Bruno sammen. Han protesterede mod adskillige løsrevne og kaade Udtalelser, der efter Mocenigos Angivelse tillagdes ham; han erklærede, at han stedse havde fastholdt Kirkens Tro i sit Inderste, selv om han som bortløben Munk havde været hindret i at deltage i Kirkens Gudstjeneste, og selv om han i sin Filosofi lærte Ting, der indirekte førte til Strid med Dogmerne, — og tilsidst afbad han knælende alle sine Vildfarelser og udtalte Ønsket om en Bod, der kunde aabne Kirkens Skød for ham igen. — For at forstaa denne Fornegtelse af, hvad han selv saa begejstret havde proklameret, maa man fastholde, at Bruno aldrig selv har ment, at Broen mellem ham og den katolske Kirke var afbrudt. Derom vidne hans gentagne Forsoningsforsøg. Og det frastødende Indtryk, han havde faaet af Protestantismen, maatte ogsaa stemme ham forsonligt. Endnu i Venedig havde han udtalt til forskellige Personer, der bekræftede det for Inkvisitionen, at han havde et Skrift under Arbejde, som han vilde forelægge Paven, og som han haabede, skulde gøre det muligt for ham at bo i Rom, beskæftiget med literære Sysler. Han vilde tillige forelægge Paven de

Skrifter, han nu vedkendte sig, og haabede at kunne faa Absolution for, hvad han havde forbrudt. Han har maaske ment, at den symbolske Sandhed, han kunde tillægge de kirkelige Forestillinger i sin Filosofi, kunde gøre, at denne blev taalt, tilmed da han i Kraft af den »bevidste Uvidenhed« indrømmede Troen en selvstændig Plads uden for Videnskabens Omraade. Han begynder derfor frejdigt at fortælle Inkvisitorerne sit Liv og fremstille sin Filosofi for dem; han meddeler dem f. Ex., at hvad Kirken kalder den hellige Aand, for ham er Verdenssjælen, der sammenholder Universet, og at medens Sjælene »catholicamente parlando« efter Døden gik til Paradis eller Skærsild eller Helvede, lærte han »seguendo le raggion filosofiche«, at Sjælelivet var uforgængeligt og stedse antog nye Former, hvad han fandt udtrykt i den gamle Lære om Sjælevandringen. Han beraaber sig egentligt ikke, som Pomponazzi, paa, at Noget kan være sandt i Teologien, som ikke er sandt i Filosofien. Han antog ikke en dobbelt Sandhed, men en dobbelt Form for Sandheden. Forholdet mellem hans Filosofi og Kirkelæren har staaet for ham omtrent som Forholdet mellem den kopernikanske *[116]* Teori og Sanseanskuelsen. Dog maa det indrømmes, at til fuld Klarhed med sig selv er han ikke kommen. Des lettere er det at forstaa, at han — Stemningsmennesket, der svingede mellem Exaltation og Nedslagenhed — kunde falde sammen, og at han for at redde Udsigten til et stille literært Liv som det, han efter de urolige Aar som vandrende Skolastikus havde tænkt sig, har — lige som senere Galilei — aflagt den Bekendelse, man ønskede, i Stedet for at sætte sin Forstaaelse af Kristendommen mod den kirkelig-dogmatiske.

Maaske var han sluppen hermed, og han var da ikke kommen til at staa i Historien som den Helteskikkelse, vi nu kende. Men den romerske Inkvisition havde faaet Efterretning om hans Sag og krævede ham udleveret, dels fordi han var skyldig i saa svare Kætterier, dels fordi han ved Flugt havde unddraget sig tidligere Anklager i Rom og Neapel. Efter nogen Betænkelighed udleverede den venetianske Regering ham, og en ny Proces begyndte nu i Rom. Af Akterne fra denne Proces kendes kun enkelte Brudstykker, og Resten skal, uden at det vides hvorledes, være forsvunden fra det pavelige Arkiv[27]). Man véd derfor ikke, hvorledes det gik til, at Bruno sad over 6 Aar i Fængsel i Rom. Kun ses det, at de romerske Inkvisitorer, blandt hvilke den senere Kardinal Bellarmin især udmærkede sig, viste mere Iver end de venetianske. Man gennemgik Brunos Bøger og affattede en Liste paa otte svare Kætterier, som man forlangte tilbagekaldte. Sandsynligvis har bl. a. Antagelsen af, at der gives uendeligt mange Verdener, været lagt ham til Last[28]). Den var kættersk, fordi den syntes at stride mod Aabenbaringen, der ikke kan have fundet Sted mere end én Gang. Af

samme Grund havde man i Middelalderen fundet Antagelsen af Antipoder kættersk. Dog ses det af de Rester af Forhørene, man kender, at Paven har villet indskrænke den Tilbagekaldelse, der skulde fordres af Bruno, til saadanne Sætninger, som Kirken fra gammel Tid af havde fordømt; de Sætninger, der hang umiddelbart sammen med Kopernikanismen, har man da villet lade staa hen. Men Bruno stod fast overfor
[117] denne præciserede Opfordring. Han negtede, at han havde gjort sig skyldig i noget Kætteri; det var Inkvisitorerne, der havde udlagt hans Meninger i kættersk Retning; han havde Intet at tilbagekalde. Ved denne hans Holdning bekræftes den ovenfor fremstillede Opfattelse af hans Forhold til Katolicismen. Han har med Døden for Øje fastholdt sin Opfattelse af Kristendommen i Modsætning til Kirkens, og han har lige saa lidt villet afsværge sine religiøse som sine filosofiske Anskuelser. Han forfattede et Forsvarsskrift, som han ønskede forelagt Paven; det blev aabnet, men ikke læst. Den 9. Februar 1600 blev Dommen forkyndt Bruno. Han blev degraderet, exkommuniceret og overgiven til den verdslige Magt, Guvernøren i Rom, med den sædvanlige hykleriske Anmodning om, at han maatte blive straffet mildt og uden Blodsudgydelse. Hertil svarede Bruno med en truende Mine: »I, som fælde Dommen over mig, føle maaske større Skræk end jeg, over hvem den fældes!« Han mente vel, at de følte Skræk for Sandheden, medens han selv nu havde overvundet Skrækken for, hvad der kan være at lide i Sandhedens Tjeneste. Nu saa han klart, hvad han ikke saa i Venedig, at det var selve den frie Sandhedssøgen, det gjaldt at hævde. Nu vaklede han ikke. Den 17. Februar 1600 blev han brændt paa Campo di fiore og led Døden med Standhaftighed. Han afviste en Præst, der vilde række ham et Krucifix, og døde uden noget Udraab. Hans Aske spredtes for Vinden. — Men paa det Sted, hvor han blev brændt, er i Aaret 1889 hans Billedstøtte rejst ved Bidrag fra hele den civiliserede Verden, og den italienske Stat bekoster nu en Pragtudgave af hans Værker. —

Efter at have lært denne den største Renaissancefilosofs Liv og Personlighed at kende, gaa vi nu over til at fremstille hans Filosofi i det Enkelte.

b. Det nye Verdensbilledes Begrundelse og Udvidelse.

Giordano Bruno er en af de første Tænkere, som have en klar Bevidsthed om, at de store Tanker skyldes en lang, successiv Erfaringsrække. Han mener at have udtalt store Tanker, men han er sig ogsaa bevidst, hvad han skylder sine Forgængere, især
[118] de store Astronomer, paa hvis Iagttagelser han bygger. Medens man endnu i Renaissancen var tilbøjelig til at se tilbage til Oldtiden som Sandhedernes Kilde, ligesom Kirken saa tilbage til den Tid, da Aabenbaringerne skete, hævder Bruno, at det er

de Nulevende, der ere ældre end »de Gamle«, da de have flere Erfaringer at bygge paa end disse. Eudoxos vidste ikke saa Meget som Hipparchus, og denne ikke saa meget som Kopernikus. Og Kopernikus priser han ikke blot som den, der fortsatte sine Forgængeres Værk, men især som den, der havde Højhed (magnanimita) og Kraft nok i Sindet til at hæve sig over Mængdens Fordomme og Sansernes Illusioner og fremstille et nyt Verdensbillede. I det latinske Læredigt »om det Umaalelige og de utallige Verdener« udbryder han i en Hymne til Kopernikus' Ære. Men han bebrejder Kopernikus, at han stansede for tidligt og ikke drog alle Konsekvenserne af sin Tanke. Der behøvedes da en Fortolker, som kunde udfinde Alt, hvad der laa i Kopernikus' Opdagelse, og denne Værdighed tillægger han sig selv. Han har aabnet Blikket for Universets Uendelighed, vist, at der ikke kunde være absolute Grænser for det, saa lidt som der kunde være faste »Sfærer«, som afgrænsede Verdens forskellige Regioner fra hverandre, — vist, at én Lov og én Kraft raader i det hele Univers, saa at vi, hvor vi gaa, ikke komme bort fra den Guddom, der raader i det, saa lidt som vi over Hovedet behøver at søge den uden for os. — Det vil nu være Opgaven at finde de Grunde, til hvilke Bruno støtter sin Opstilling og Videreførelse af det kopernikanske Verdensbillede. De lade sig føre tilbage til to Hovedbetragtninger, den ene af erkendelsesteoretisk, den anden af religionsfilosofisk Art.

Det gamle Verdensbillede med Jorden i Midten og med Fixstjernesfæren som yderste Grænse kan ikke med Rette beraabe sig paa Sansernes Vidnesbyrd. Tage vi de forskellige Sansebilleder for os, som vi faa, naar vi bevæge os, saa se vi, at Horizonten stadigt flyttes, naar vi skifte Stade. Det er da saa langt fra, at Sansningen godtgør et absolut Verdenscentrum og en absolut Verdensgrænse, at den, ret fortolket, snarere godtgør det Modsatte: nemlig Muligheden af bestandigt at ændre og udvide Grænsen for vor Verden. Og med dette Sansningens Vidnesbyrd stemmer vor Fantasis og vor Tankes Evne til stadigt at føje Tal til Tal, Størrelse til Størrelse, Form til Form, lige *[119]* som der ogsaa rører sig hos os en Drift og Higen, der aldrig slaar sig til Ro ved, hvad der er opnaaet. Det vilde — mener Bruno — være utænkeligt, at vor Fantasi og vor Tanke skulde overgaa Naturen, og at der ikke til denne stadige Mulighed af ny Anskuen skulde svare Realiteter i Verden. Af den subjektive Umulighed af at sætte en Grænse og statuere et absolut Midtpunkt, slutter han da, at der ingen Grænse og intet Midtpunkt er. Ved dette Bevis støtter han sig, som han selv siger, til vor Erkendelses Grundbetingelse (la conditione del modo nostro de intendere). Det er i god Konsekvens af denne Betragtning, — en Konsekvens, han dog kun lejlighedsvis antyder, — at Bruno et Sted bemærker, at man egentlig ikke kan opfatte Universet

som Totalitet, naar det ikke har nogen Grænse.

Da Horizonten stedse danner sig paany om Beskuerens Sted som Midtpunkt, maa enhver Stedbestemmelse være relativ. Universet tager sig forskelligt ud, alt efter som man tænker sig det beskuet fra Jorden, fra Maanen, fra Venus, fra Solen o. s. v. Et og samme Punkt vil efter de forskellige Punkter, fra hvilke det kan ses (respectu diversorum), være Centrum, Pol, Zenith, Nadir. Bestemmelser som oppe og nede betyde derfor ikke, som det gamle Verdensbillede forudsætter, noget Absolut. Kun ved at fastslaa bestemte Synspunkter kan man give saadanne Udtryk en bestemt Betydning. — Og med Stedets Relativitet følger Bevægelsens Relativitet. Bevægelsen opfattes kun i Forholdet til et fast Punkt, og det kommer da an paa, hvor man tænker sig dette faste Punkt. En og samme Bevægelse vil tage sig forskelligt ud, set fra Jorden og Solen, og hvor jeg saa tænker mig hen, vil mit Stade stedse staa for mig som ubevægeligt. Absolut Sikkerhed kan Forskellen mellem, hvad der er i Hvile, og hvad der er i Bevægelse, derfor ikke faa. Det gamle Verdensbillede forudsætter givet, hvad der netop skulde bevises, at Jorden er det faste Punkt, efter hvilket enhver Bevægelse skal maales. — Med Bevægelsens Relativitet følger Tidens Relativitet. Ti en absolut regelmæssig Bevægelse kan ikke paavises, og vi have intet Tegn, der kan godtgøre, at
[120] alle Stjernerne have indtaget netop den samme Stilling i Forhold til Jorden, som de før have havt, og at deres Bevægelser ere absolut regelmæssige. En absolut Tidsmaaler kunne vi derfor ikke faa. Da Bevægelsen tager sig forskelligt ud fra de forskellige Stjerner, vil der, naar den skal tjene til Tidens Maal, blive lige saa mange Tider i Universet, som der er Stjerner.

Lige saa lidt som Stedbestemmelserne kunne Begreberne Tyngde og Lethed have absolut Betydning. Tyngden var jo for Aristoteles en Tendens til at søge mod Verdens Midtpunkt, og da Jord er det tungeste Element, maatte Jorden være i Verdens Midtpunkt! Men Egenskaberne tung og let tilkomme hver enkelt Klodes Dele i Forhold til den hele Klode. Naar det Tunge falder, er det, fordi det søger tilbage til det Sted, hvor det hører hjemme, og hvor det bedst kan opholde sig. Solens Partikler ere tunge i Forhold til den, lige som Jordens Partikler i Forhold til den. I Forhold til Universet som Helhed gælde Begreberne Tyngde og Lethed lige saa lidt som Tids- og Stedsbestemmelser og Bevægelser. De faa kun Betydning i Forhold til en bestemt Klode eller et bestemt System. — Det er den samme Teori om Tyngden, vi allerede have truffet hos Kopernikus, kun at Bruno lægger Hovedvægten paa, at Dele søge tilbage til deres Helhed af Selvopholdelsestrang. Kopernikus støttede sig ogsaa til Relativiteten i vore Bestemmelser; men han stansede paa Halvvejen. Brunos Fortjeneste er at have

gennemført dette Princip og vist, hvilke Konsekvenser det fører til. Hos Bruno finde vi ogsaa for første Gang et afgørende Svar paa en af de vigtigste Indvendinger mod Kopernikus, nemlig den, at Ting, som falde ned paa Jorden, ikke vilde kunne træffe denne lodret under det Sted, fra hvilket de falde, men maa træffe den et Stykke mod Vest. Bruno viser nemlig, at en Sten, der kastes ned fra Mastens Top, vil falde ned ved Foden af Masten, fordi den fra først af ved meddelt Kraft (virtu impressa) har Del i Skibets Bevægelse. Hvis Stenen derimod kastedes ned fra et Punkt, som ikke selv hørte med til Skibet, vilde den falde et Stykke længere tilbage. Bruno anslaar her den betydningsfulde Tankegang, der senere førte Galilei til Opdagelsen af Inertiloven. *[121]*

I nøje Sammenhæng med Relativitetsprincipet staar hos Bruno det Princip, at Naturen overalt væsentligt er sig selv lig (indifferenza della natura). Fra Forholdene, som de ere her hos os, slutter han til Forholdene andre Steder i Universet. En Erfaring fra Barndomsaarene førte ham ind paa denne Vej. Fra Bjerget Cicada ved Nola, der laa for ham bedækket med Skove og Vinranker, saa han over mod det fjerne Vesuv, der baade syntes ham lidet, bart og ufrugtbart. Men da han en Gang var vandret derhen, saa han, at de to Bjerge havde byttet Karakter; nu var Vesuv det store og skovrige, og Cicada det lille og nøgne. Det samme Princip, der fører ham til at begrunde Kopernikanismen og til at udvide den ved Hævdelsen af Universets Uendelighed, fører ham ganske naturligt ogsaa til at antage væsentligt de samme Forhold overalt, hvor ikke særegne Erfaringer tale derimod. Han tænker sig da de andre Kloder i Lighed med Jorden, og de andre Systemer i Lighed med Solsystemet, saa at Fixstjernerne blive Sole omgivne af Planeter. Der er ikke Grund til at antage Andet, end at de samme Kræfter virke overalt. Det er da uberettiget, naar Kopernikus med den sædvanlige Opfattelse lader alle Fixstjernerne være i lige stor Afstand fra os, siddende i en og samme Sfære. Det er maaske kun tilsyneladende, at de stedse bevare samme Afstand fra os og fra hverandre indbyrdes. Fjerne Skibe synes os ubevægelige, og bevæge sig dog ofte med ikke ringe Hastighed. Om det forholder sig saaledes med Fixstjernerne, vil ganske vist først meget langvarige Iagttagelser, der endnu ikke ere begyndte, kunne vise. Men at man ikke er begyndt paa saadanne Iagttagelser, kommer netop af, at man har været saa overbevist om, at Fixstjernerne ikke skiftede Sted i Forhold til os og til hverandre. — Saaledes viser ogsaa Princip et om »Naturens Indifferens« (eller som man nu til Dags kalder det, Aktualitetsprincipet), sig, ikke mindre end Relativitetsprincipet, af hvilket det kan udledes, frugtbart ved at lede til nye Undersøgelser. — Bruno har et langt klarere Blik for, at teoretiske og subjektive Betragtninger trænge til Bekræftelse ad Erfaringens Vej, end de sædvanlige Fremstillinger tilskrive ham. »Hvad kunde vi

[122] tænke, naar ikke de mange Iagttagelser forelaa?« spørger han. Han er ingenlunde blot en begejstret Sværmer for det Uendelige. Han har ved et kritisk Tankearbejde søgt at paavise, hvilke dogmatiske Forudsætninger det gamle Verdensbillede hvilede paa, og at godtgøre Berettigelsen og Naturligheden af at anlægge andre Forudsætninger. Og Bevisbyrden paahviler, mener han, her snarest den, der hævder Universets Begrænsning, da Erfaring viser, at Grænsen stedse flytter sig for os, hvor vi gaa. Hvorfor skulde Universet ogsaa just holde op ved den ottende Sfære, som endnu Kopernikus mente? Hvorfor ikke antage en niende og tiende, og saa fremdeles? Fordi vor Sansning har en Grænse, har man ikke Lov at slutte, at ogsaa Universet er begrænset. — Brunos store Fortjeneste er den Energi, med hvilken han har tænkt sig ind i den nye Verdensanskuelse og fordret den prøvet i det Enkelte. Derved blev hans Lære Mere end en genial Antecipation. Det erkendelsesteoretiske Grundlag, han bygger paa, har sin blivende Betydning. Derfor skal det dog ikke negtes, at den lidenskabelige Konsekvens, med hvilken han gaar frem, faar ham til ofte at udtale sig med større Sikkerhed, end han strengt taget har Ret til. Det er intet Under, at den Fart, han kommer med, og som er nødvendig for at kunne overvinde Modstanden, fører ham ud over Maalet.

Ved Stedbestemmelsernes Relativitet havde Bruno, som vi have set, fældet den gamle Lære om Elementerne, der karakteriserede disse ved Tyngde og Lethed som absolute Egenskaber og henførte dem hvert til sit »naturlige« Sted i Universet. Forskellen mellem den himmelske og den sublunariske Verden var dermed ogsaa ophævet, og tillige den Fordom, at der i Himlen ingen Forandringer skulde kunne ske. Men hvad der laa Bruno særligt paa Hjerte var at omstyrte Antagelsen af de faste Sfærer. Han viser, hvorledes denne Antagelse hænger sammen med Antagelsen af Jorden som absolut Midtpunkt. Saa snart man tænker sig ind i, at hver Klode i en vis Forstand er Midtpunkt og kan bevæge sig frit i Rummet, lige som Jorden, falder Nødvendigheden af at antage Sfærerne bort. Og hvorfor skulde Kloderne behøve ydre Kræfter til at
[123] bevæges? Enhver af dem har, som ethvert Væsen i Verden, en indre Bevægelsestrang, der fører dem af Sted; enhver Klode og enhver lille Verden har en Kilde til Liv og Bevægelse i sig selv, og Rummet er det store Ætermedium, i hvilket den alt omspændende Verdenssjæl virker, uden at der behøves særegne Sfæreaander til at sætte de enkelte Regioner i Bevægelse. En Bekræftelse paa sin Opfattelse fandt Bruno i TYGE BRAHES Undersøgelse af Kometerne. Det latinske Læredigt »om det Umaalelige og de utallige Verdener« har han maaske endog udarbejdet for at kunne vise, hvorledes disse Undersøgelser bekræfte de Antagelser, han af andre Grunde havde udviklet i den italienske Dialog »om det uendelige Univers og Verdenerne«. Han priser her den

danske Forsker som den Første blandt Tidens Astronomer (Ticho Danus, nobilissimus atque princeps astronomorum nostri temporis) og som den, der har gjort Ende paa de faste Sfærer, der lagvis skulde omslutte vor Verden[29]). Kometerne gik jo tvers gennem de »Sfærer«, hvis Krystalmasser skulde sondre Verdensregionerne fra hverandre! —

Saa vidt de Betragtninger hos Bruno, der kunne sammenfattes under Synspunktet af en erkendelsesteoretisk Begrundelse af det nye Verdensbillede. Vi gaa nu over til, hvad man kunde kalde den religionsfilosofiske Begrundelse. Denne hentes fra Ideen om Guddommens Uendelighed, der fra først af staar fast for Bruno, og som han vel ogsaa kunde forudsætte, at hans Læsere og Modstandere delte med ham, selv om de ikke gjorde sig klart, hvad der laa i denne Ide. For Bruno stod det som en Modsigelse, at der ikke til den uendelige Aarsag skulde svare en uendelig Virkning. Naar Guddommen, der i sin oprindelige Enhed omfatter Alt, hvad der udfolder sig i Universet, er uendelig, maa Universet, som er den udfoldede Form for Guds Væsen, ogsaa være det. Ingen Kraft begrænser sig selv, og den uendelige Kraft har Intet, der kan begrænse den. Naar Guddommen opfattes som det Godes Princip, maa det da ikke antages, at den vil meddele Alt, hvad den formaar? Skulde den være misundelig eller karrig? Den uendelige Fuldkommenhed maa lægge sig for Dagen i uendeligt mange Væsener og Verdener. Det er ikke berettiget at tillægge Guddommen en Kraft eller en Mulighed, som ikke bliver til Virkelighed. Denne Modsætning mellem Mulighed og Virkelighed *[124]* gælder kun for endelige Væsener og tør ikke overføres paa Guddommen. Vi vilde da faa to Guder, en mulig og en virkelig eller virkende, i Modsætning til hinanden, og det vilde stride mod Guds Enhed og være blasfemisk. — Denne Blasfemi var Jacob Böhme, som vi allerede have set, ikke bange for. Hans religionsfilosofiske Spekulationer minde i flere Henseender om Brunos, lige som ogsaa den nye Verdensanskuelse spiller en Rolle med hos ham. Men det var det Ondes Problem, ikke Problemet om Verdenssammenhængen, som især beskæftigede Böhme. — Det religionsfilosofiske Bevis, som Bruno støtter sig til, er han iøvrigt ikke første Ophavsmand til. Det var, som han selv omtaler, allerede fremsat af Pietro Manzoli fra Ferrara, der under Navn af Palingenius udgav et latinsk Læredigt *(Zodiacus vitæ,* trykt i Lyon 1552), i hvilket Universets Uendelighed læres (se Digtets 12. Bog), med en lignende religiøs Motivering som Brunos, skønt Verdensbilledet iøvrigt tænkes paa den overleverede Maade med faste Sfærer; uden for den ottende Sfære forestiller Palingenius sig en ulegemlig og uendelig Lysverden. Det forringer ikke Brunos Originalitet, at han saaledes benytter tidligere Tænkere, her Palingenius, som paa andre Punkter Cusanus, Kopernikus og de gamle Atomikere (se LUCRETIUS: *De rerum natura* I, v. 944—1013).

Overalt bringer han deres Tanker ud i en større Sammenhæng og gennemfører dem med større Konsekvens og paa en fyldigere Erfaringsbasis, end de havde formaaet.

For Bruno var det, som om han først aandede frit, da Universets Grænser havde udvidet sig for ham i det Uendelige, og da de faste Sfærer vare faldne bort. Der var ikke mere nogen Skranke for Aandens Flugt, intet »hertil og ikke videre«; og det snevre Fængsel, i hvilket den gamle Tro havde holdt Aanderne, maatte nu aabne sine Døre, og et nyt Livs rene Luft kunde indaandes af ham. Disse Tanker har han udtalt i nogle Sonetter foran Dialogen om »det uendelige Univers«. Det Billede af Virkeligheden, som hans Tanke havde arbejdet saa begejstret og ihærdigt paa at forme, fik for ham
[125] selv symbolsk Betydning. Den ydre Uendelighed blev for ham Symbol paa den indre. Det er ikke al Symbolisme, der opbygges paa saa fast Grund.

c. Filosofiske Grundtanker.

Brunos Stordaad som Tænker er den Begrundelse, han ud fra vor Sansnings og Tænknings Natur giver af det nye Verdensbillede, og den Udvidelse af det, han samtidigt paaviser som nødvendig. Men i nøje Sammenhæng med denne hans Verdensanskuelse staa hans almindelige Grundtanker, hans Lære om de sidste Principer i Tilværelsen. Paa Grundlag af indgaaende Studium af Brunos latinske Skrifter og Sammenligning mellem dem og de italienske Skrifter har Felice Tocco søgt at vise, at der med Hensyn til Brunos filosofiske Grundopfattelse er at skelne mellem tre Stadier. Paa det første Stadium staar han Nyplatonikerne nær, idet han i Verden saa vel som i den menneskelige Erkendelse ser en Udstrømning af Guddommen. Dette Stadium repræsenteres især af Skriftet De umbris idearum (Ideernes Skygger). Paa det andet Stadium opfatter han Guddommen som den uendelige Substans, der bestaar under al Fænomenernes Skiften, som Enheden af alle Tilværelsens Modsætninger. Dette Stadium repræsenteres ved hans Hovedskrifter, de i London udgivne italienske Dialoger. Paa det tredie Stadium opfatter han det, der ligger til Grund for Fænomenerne, som en Uendelighed af Atomer eller Monader, uden dog derfor at opgive Tanken om den i Alt sig rørende Substans. I de i Frankfurt udgivne latinske Læredigte, især De minimo, fremtræder dette Stadium. Denne Opfattelse af Brunos filosofiske Udvikling i de sidste ti Aar (1582—1592), i hvilke han var paa fri Fod, kan jeg i det Hele slutte mig til, især naar der lægges tilstrækkelig Vægt paa, hvad Tocco udtaler, at Overgangene og Forskellene mellem disse Stadier ikke vare Bruno selv bevidste. I det Enkelte tror jeg, at flere Punkter maa opfattes noget anderledes end den utrættelige italienske Brunoforsker opfatter dem.

Bruno er begyndt som Platoniker. I en evig Ide, der er Et med Guddommens Væsen, har Alt sin sidste Grund. Det er vor Erkendelses Opgave at hæve sig fra det *[126]* Sanseliges forvirrede Mangfoldighed til den Enhed, der rører sig i Alt, selv om den højeste Erkendelse, vi kunne naa, kun er Afskygning af de guddommelige Ideer. Men paa et, og vistnok meget væsentligt Punkt, adskiller Bruno sig fra Platon. Medens Platon ved Ideer mener Almenbegreberne, det for de enkelte Fænomener Fælles, det Universelle, saa erklærer Bruno udtrykkeligt, at de Begreber, ved hvilke vi hæve os over Sansernes forvirrede Mangfoldighed, ikke ere en Trinrække af Almenbegreber (universalia logica), men Begreber, som udtrykke den reale Sammenhæng mellem Fænomenerne, saa at man i Stedet for en uformet Mangfoldighed af Dele faar en fast forbunden og formet Helhed, hvorved de enkelte Dele blive mere forstaaelige, end saa længe de holdes hver for sig, ligesom vi kun forstaa Haanden i dens Sammenhæng med Armen, Foden i dens Sammenhæng med Benet, Øjet i dets Sammenhæng med Hovedet. Den højeste Enhed, der stilles som Erkendelsens ideale Maal, er altsaa ikke en abstrakt Ide, men Principet for den reale, lovmæssige Sammenhæng, der ene giver de enkelte Fænomener Bestaaen og gør dem forstaaelige for os. Bruno fremsætter her en Tanke, som under forskellige Former strækker sig gennem hele den nyere Filosofis Historie. Medens den antike Filosofi især vender sin Opmærksomhed mod *Ideen* eller *Formen,* vender den moderne Filosofi især sin Opmærksomhed mod *Loven.* Tilværelsens lovmæssige Sammenhæng er det Grundfaktum, den vil gennemtænke og udtyde. Bruno rører kun ved denne Tanke i Skriftet om »Ideernes Skygger«. Han gaar ikke nærmere ind paa den, fordi hans Hovedinteresse er mnemoteknisk: han anbefaler i Hukommelsen at knytte Forestillingerne sammen paa samme Maade, som de tilsvarende Fænomener høre sammen i Realiteten, da denne Forbindelse baade gør Erindring og praktisk Anvendelse lettere. — Det bliver herved ikke vanskeligt at forstaa Brunos Overgang til den Opfattelse, han udvikler i de italienske Dialoger i nøje Sammenhæng med det nye Verdensbilledes Konsekvenser. Hvad han egentlig søger, er allerede paa hans første Stadium det indre Princip, som ligger til Grund for den reale Sammenhæng mellem de enkelte Ting saa vel som for disse selv. Indad, ikke *[127]* Udad eller Opad er hans Løsen fra først af.

I Dialogerne »om Aarsagen, Principet og Enheden« finde vi den fyldige Udvikling af Brunos Grundtanker. Den gennemgaaende Bestræbelse er at fatte Universet som et af indre Kræfter bevæget Hele, inden for hvilket Alt staar i nøje Sammenhæng, og som selv er Udfoldelsen af, hvad det uendelige Princip, som er den højeste Tanke, til hvilken vi kunne komme, indeholder i sig. Naar Bruno skelner mellem Aarsagen og

Principet, mener han dermed, at den uendelige Enhed dels kan ses i sin Modsætning til det, der udspringer af den, — og da kalder Bruno den Aarsag, — dels som det, der rører sig i Fænomenernes Mangfoldighed, — og da kalder han den Principet eller Verdenssjælen. I hin første Form er den ikke tilgængelig for vor Tanke, men kun Genstand for Tro. Den sande Filosof og den troende Teolog adskille sig fra hinanden derved, at denne søger Guddommen uden for og over Naturen, hin i Naturen. Som det allerede ved Drøftelsen af Verdensbilledet viser sig, lægger Bruno stor Vægt paa, at den uendelige Aarsag maa have en uendelig Virkning. Men netop fordi Virkningen er uendelig, kan den ikke overskues, og den Erkendelse, der kan haves af Guddommen, selv naar denne betragtes som Princip (iboende Aarsag) eller Verdenssjæl, maa derfor altid blive ufuldkommen. At en Erkendelse i det Hele er mulig, grunder sig paa, at dette Princip rører sig i os lige saa vel som i alt Andet i Verden. Det nye Verdensbillede godtgør det Illusoriske i at søge Guddommens Sæde udenfor os, og belærer os om, at inderst inde i os, »i et inderligere Forhold til os, end vi staa til os selv« (di dentro piu che noi medesmi siamo dentro à noi), er den at søge. Guddommen er Sjælen i vor Sjæl, som den er Sjælen i den hele Natur.

Verdenssjælen er hos Bruno det Princip, der forbinder og ordner Alt i Naturen; gennem Rummet, der ikke er tomt, men et uendeligt Ætermedium, fremkalder den Vexelvirkning mellem de enkelte Ting. Lige som Rummet ikke udelukker Legemerne, men netop gør den anskuelige Sammenhæng mellem dem mulig, saaledes virker
[128] Verdenssjælen som Bærer af Verdensideerne (mundus intelligibilis. De immenso VIII, 10 fr. De la causa ed. Lag. p. 267) ikke ude fra eller som noget for Tingene Fremmed, men netop som deres eget Væsens Lov. Det er en Kunstner, der inde fra udvikler og frembringer de Former, Naturfænomenerne antage: ikke en Aand, der ude fra sætter Verden i Bevægelse, men Bevægelsens indre Princip. Den virker i sin Helhed paa hvert enkelt Sted, i hver enkelt Del. Universet er ikke som Helhed i dets enkelte Dele; men i enhver af disse Dele rører Verdenssjælen sig som Helhed: Anima tota in toto et qvalibet totius parte![30]) Der rører sig en indre Bevægelsestrang, en Livskraft i enhver Ting, en Villie, som fører Tingene ad de Veje, der gøre Selvopholdelse mulig for dem. Det er denne indre Trang, der fører Jernet til Magneten, — der lader Vanddraaben saa vel som hele Jorden antage Kugleformen, som bedst holder Delene sammen. Dette indre Bevægelsesprincip, i hvilket Verdenssjælen kundgør sig i hvert enkelt Væsen i Verden, staar hos Bruno i Modsætning til de ydre bevægende Aander i den gamle Naturfilosofi, og betegner et Fremskridt, for saa vidt som det afviser ydre Aarsager, hvor de indre ere tilstrækkelige. Det forbereder til Opdagelsen af Inertiloven, som

Bruno i sine astronomiske Dialoger antyder. Men det er tillige for ham, hvad der allerede er klart af det Anførte, et hensigtsmæssigt, teleologisk virkende Princip. Det fører med indre Nødvendighed til Opholdelse og Udvikling. Teleologi og Mekanik ere forenede i det. De forskellige Væsener og Verdener bevæges af det indre Princip paa en saadan Maade, at deres Bestaaen sikres og Verdenssystemerne ikke opløses i Utide. Forsynet og den virkende Kraft i Naturen (la provida natura) ere altsaa ikke forskellige, men Et og det Samme. I det latinske Læredigt De immenso (V, 3) viser Bruno nærmere, hvorledes denne Enhed af Teleologi og Mekanik fremtræder i Naturen. De Forbindelser af Elementerne, som ikke ere hensigtsmæssige, gaa hurtigt til Grunde: male adorta cito pereunt. Gennem stadig Tumlen (exagitatio) af Elementerne maa der da tilsidst fremkomme Forbindelser, som have Bestaaen og Levedygtighed i længere Tid. Paa denne Maade kan det forklares, at der kan dannes Verdenssystemer, der bestaa i Aarhundreder. Idet Bruno ved denne mekaniske Forklaring slutter sig til Oldtidens *[129]* Atomister, der — som det ses af Lucretius' Læredigt — havde lignende Ideer, er det dog hans bestemte Overbevisning, at et Forsyn ikke udelukkes derved: i den Tendens, der driver til stadigt nye, tilsidst sejrrige Forsøg, ser han Udtryk for en styrende Villie, sporer han en mens paterna cuncta moderans. Dette er karakteristisk for Brunos Forsøg paa at forene den platoniske Idealisme med en realistisk Naturopfattelse. Paa det første Stadium (i »Ideernes Skygger«) var det Natursammenhængen, i hvilken han fandt Ideen; her gaar han et Skridt videre og finder Ideen i selve Kampen for at bestaa. — Dog beholder Brunos Naturopfattelse ved sin Betonen af den indre Kraft en poetisk Karakter. Han nærmer sig paa enkelte Punkter til en rent naturvidenskabelig Betragtningsmaade, men hans Trang til overalt at genfinde de samme Motiver, som han kendte fra sig selv, hindrede ham i at gøre Skridtet fuldt ud. Han har udtalt Synsmaader, som kunne være af Interesse ogsaa *efterat* en mekanisk Naturvidenskab er grundlagt, men som ikke selv kunde føre til dens Grundlæggelse. Til de Punkter, hvor han nærmer sig den mekaniske Naturopfattelse, hører særligt hans Udtalelse om, at Bevægelse i Rummet er Principet for al Forandring. Det er den Tanke, paa hvilken den moderne Naturvidenskab hviler.

Et realistisk Præg faar Brunos Filosofi ved hans skarpe Polemik mod Platon og Aristoteles, der stillede Ideen eller Formen i Modsætning til Materien. Derved bleve disse fantastiske, og Materien nedværdiges til et rent passivt og ufrugtbart Princip. I Tilslutning til de ældre græske Naturfilosofer (maaske ogsaa paavirket af Paracelsus) udtaler Bruno Læren om Materiens Bestaaen. Af Frøet kommer Straa, af Straaet Ax, af Axet Brød, af Brødet Chylus, af Chylus Blod, af Blodet Sæd, af Sæden et Foster,

af Fosteret et Menneske, af Mennesket et Lig, af Liget Jord! Der foregaar saaledes en stadig Metamorfose af Materien. Den bestaar under »Formernes« Skiften. Og de Former, den antager i de enkelte Tilfælde, faar den ikke ude fra, men af sit eget Skød. Kunsten frembringer Formerne ved at sammenføje eller opløse Stoffet; Naturen
[130] frembringer derimod sine Former ved at udfolde, hvad der findes som Anlæg i den, ved at explicere, hvad der i Naturens oprindelige Princip er kompliceret. Langt fra at være noget Lavt og Ringe er Materien derfor et guddommeligt Væsen (cosa divina), Naturtingenes Ophav og Moder, ja er Et med selve Naturen. Bruno siger, at denne Betragtning af Materiens Betydning og Oprindelighed en Tid endog førte ham over imod den Opfattelse, at Formerne vare noget blot Ydre og Forsvindende i Naturen. Formodentlig har det været Telesios Naturfilosofi, der da har paavirket ham. Men han indsaa dog, at der maa være et oprindeligt Princip, hvorved Formerne finde deres Forklaring. Form og Stof, aktuel Virken og passiv Modtagen maa oprindeligt være forenede i det Væsen, der ligger til Grund for Alt. Den guddommelige Virken har ikke sit Stof udenfor sig og behøver heller ikke at sættes i Gang ude fra. Mulighed og Virkelighed falde her sammen, lige som Stof og Form, Passivitet og Aktivitet. Bruno skelner mellem to Slags Substans, som han snart kalder Form og Stof, snart aandelig og materiel Substans, og begge have evig Bestaaen. Verdenssjælen er baade den evige Form, der i sig indbefatter de enkelte opstaaende og forsvindende Former, og den uendelige Aand, der bestaar under de endelige Aanders Skiften. Besjælet og formet er Alt, hvad der existerer, i forskellige Grader og Arter, idetmindste efter Anlæg (secondo la sustanza), om ikke i virkelig Udvikling (secondo l'atto). Men begge Substanser ere dog for ham tilsidst kun én og samme Substans; de udspringe fra én Rod, ere at føre tilbage til ét Væsen. Der kan ikke antages flere Substanser i Verden, men kun *una originale et universale sustanza,* som ligger til Grund for alle de Forskelligheder, Tilværelsen frembyder. Ja, han erklærer endog, at det, der frembringer Forskellighederne i Tingene, ikke høre til Tingenes Væsen, men kun til deres sanselige Fremtræden. I den højeste Enhed, som er Erkendelsens Maal, skal altsaa Forskellen mellem Aand og Materie være overvunden saa vel som Forskellen mellem Form og Stof, Virken og Liden, Virkelighed og Mulighed[31]). Kort sagt, alle Modsætninger og Forskelle i Tilværelsen ere i det evige Væsen forbundne til Enhed og Overensstemmelse (unità et convenienza), uden at nogen Forandring i den ene
[131] eller den anden Retning er mulig, og uden at Noget kan stille sig i Modsætning til det, lige saa lidt som Noget kan staa i Lighedsforhold til det, da der ikke er Andet end det. I dets evige Bestaaen falder Forskellen mellem Time, Dag, Aar og Aarhundrede bort, og

lige saa blive Forskellene mellem de endelige Væsener indbyrdes, — mellem Myre og Menneske, mellem Menneske og Stjerne, — forsvindende i Forhold til det uendelige Væsen, som omfatter Alt. Men denne uendelige Enhed og Fylde kan vor Tanke derfor heller ikke fatte. Kun et *negativt* Begreb kunne vi danne os derom, idet vi stræbe at holde Forskelligheder og Modsætninger ude. Alt hvad vi begribe, forme vi som Enhed, men den absolute Enhed overgaar vor Evne. — Ved denne negative Teologi viser Bruno sig som Discipel af Cusanus, lige som i sin Lære om Erkendelsens Relativitet. Han stanser (De la causa. ed. Lagarde. p. 268) ved den Vanskelighed, hvorledes Guddommen kan være *baade* Mulighed *og* Virkelighed, naar den skal være en absolut Enhed. Han bestræber sig, lige som Cusanus, for at bringe Liv i Guddommens Begreb ved at tillægge det Mulighed og ikke blot den en Gang for alle afsluttede Virkelighed, men han tager denne Bestemmelse tilbage ved den mystiske Erklæring, at Mulighed og Virkelighed skulle være Et. Derved bryder tillige Dualismen frem i hans System; ti i den endelige Verden ere Mulighed og Virkelighed sondrede, og der bliver da en stærk Modsætning mellem denne endelige Verden og den evige Substans, hvor Modsætningen mellem Mulighed og Virkelighed ikke existerer. Dersom den evige Substans, som i sin Enhed (complicamente et totalmente) indbefatter alt Tilværelsens Indhold, er fuldkommen, hvilken Betydning har da den gennem Modsætningrenes Bølgegang og den stadige Overgang fra Mulighed til Virkelighed fremskridende Udfoldelsesproces? Kun naar man indrømmer en oprindelig Ufuldkommenhed eller Ufærdighed (den, som bestaar i *kun* at have Indholdet komplikativt, ikke ogsaa explikativt) eller — med Jakob Böhme — et Fald i Guddommen, kan den endelige Udvikling blive forenelig med Gudsideen. Det er Fortjenesten hos Böhme, at han klart har set det. Bruno svinger, uden ret selv at mærke det, mellem mystisk Skuen af Enheden og begejstret Hengivelse til *[132]* Mangfoldigheden. Dog er hans Tanke mest optagen af at spore den evige Enhed under den stadige Udvikling og gennem alle Modsætninger. Han henviser til en Række Erfaringsbekræftelser (verificationi) for sin Lære. Den stadige Omsætning af Materien i nye Former er Udtryk for den uendelige Enhed, der ikke kan realiseres udtømmende i nogen enkelt Form. Kun formedelst et fælles, til Grund liggende Princip kunne Modsætninger som Minimum og Maximum, svimlende Lykke og brat Undergang, Fødsel og Død, Kærlighed og Had, gaa over i hinanden. Gennem kontinuerlige Overgange staa den højeste Varmegrad og den højeste Kuldegrad i Forbindelse med hinanden, hvilket tyder paa, at ét eneste Princip ligger til Grund (en Betragtning, som Bruno retter imod Telesio). I det Hele maa den, der vil forstaa Naturens største Hemmeligheder, agte paa, hvorledes Modsætningerne i deres Minima

og Maxima gaa over i hinanden. Overalt i Naturen virke Modsætningerne sammen, og ved nærmere Betragtning viser der sig stedse en fælles Grund, til hvilken de hver for sig føre tilbage. — Naar man lægger Mærke til den Maade, paa hvilken Bruno saaledes »verificerer« sin Lære om Modsætningernes Enhed, taber denne Lære Adskilligt af sin mystiske Karakter. Det er Kontinuiteten mellem Modsætningerne, ikke disses absolute Identitet, han godtgør. Derved faar hans Lære en realistisk Karakter, opfordrer til at søge alle Mellemled og Mellemaarsager og til at finde det Højeste i det, som gør deres Forbindelse og Samvirken mulig. Dette er ogsaa Betydningen af hans Lære om Verdenssjælen, lige som det var den samme Tanke, der kom frem allerede i Skriftet De umbris idearum. Denne hele Tankegang sætter ham i en optimistisk Stemning. Al Undergang, Opløsning, Misdannelse og Lidelse angaa ikke det, der har sand Bestaaen. De høre hjemme i den sanselige Verden, hvor Mulighed og Virkelighed ikke altid følges ad, og hvor Modsætningerne træde frem i skarp Strid. De forsvinde, naar Blikket rettes mod det evigt Bestaaende. Men de forsvinde tillige, naar man opfatter enhver Ting i sin individuelle Natur, efter den bestemte Maade, paa hvilken den udfylder
[133] en Plads i den store Sammenhæng, hvor selv det mindste Led har sin Betydning: »Alt er fuldkomment, fordi det i sin egen Ejendommelighed (De imm. II, 12: in sua individuitate) er et Væsen, der ikke begrænses af noget Andet; dette er den indre Maalestok for Fuldkommenhed«. Og selv det, der i visse Henseender og for nogle Væsener er ondt, er for andre Væsener og i andre Henseender godt. For den, der vender sit Blik mod den hele Sammenhæng, opløser Spliden sig derfor i Harmoni. Naturen er som en Syngemester, der har mange Stemmer i sit Kor, men ogsaa formaar at faa dem til at klinge harmonisk sammen. — Dog er det kun, naar Brunos Tanker dvæler i disse høje Regioner, at han formaar at fastholde denne Harmoni. Hvor han fordyber sig i Livets faktiske Modsætninger, føler han dem saa stridende, at Grundstemningen bliver mere sammensat og faar en tragisk Karakter eller i hvert Tilfælde bærer Resignationens Præg. Fra denne Side opfatter han Tilværelsen i sit Skrift »om de heroiske Affekter«.

De Udtalelser af Bruno, i hvilke den individuelle Ejendommelighed sættes som Maalestok for Fuldkommenhed og de smaa Elementers Betydning for de store Resultater fremhæves, findes i Frankfurterskrifterne, altsaa i den sidste Gruppe af Værker, der efter Felice Toccos Paavisning udtaler Brunos tredie Standpunkt. Her fjerner han sig endnu mere end i Londonerskrifterne fra den nyplatoniske Opgaaen i et overnaturligt Princip. Og medens han i Londonerskrifterne især betonede Sammenhængen og Vexelvirkningen, betoner han her især de enkelte Elementer, mellem

hvilke Vexelvirkningen finder Sted. Det Individuelle fremhæves i sin Egenhed: der findes, paastaar han f. Ex., ikke to Ting, to Tilfælde, to Tider, som ere aldeles ens. Og disse Elementer, af hvilke Alt tilsidst bestaar, er det egentligt Substantielle. Hvad der fremstiller sig for vore Sanser som et Sammenhængende, bestaar af Smaalegemer, lige som Tallet bestaar af Enere. Atomet (eller Minimum eller Monas) er det, som ikke har nogen Del, og som selv er den første Del af et Fænomen. Inden for hvert Omraade maa vi gaa tilbage til disse konstituerende Elementer, som ere det, der ikke opløses, naar det hele Fænomen opløses. Et sammensat Væsen kan ikke være Substans. Bruno udtaler bestemt, at Delingen ikke kan gaa i det Uendelige, og han bebrejder ikke *[134]* blot Fysikerne, men ogsaa Matematikerne, at de antage en saadan uendelig Deling. Imidlertid er det ikke egentlig hans Mening at fastslaa absolute Atomer. Han tænker sig Atomer af forskellig Art, og Atomer af den ene Art kunne omslutte Atomer af en anden Art. Det er da klart, at Atombegrebet hos ham er et relativt Begreb. Af de to Led, hvoraf hans Definition af Minimum bestaar:

Est minimum, cujus pars nulla est, prima qvod est pars, kan han egentlig kun fastholde det andet. Atomet er det første konstituerende Element, vi behøve til Forklaring af et sanseligt Fænomen; men der er ingen Grund til at slaa fast, at det selv ingen Dele har; at vi ikke tage Hensyn til dem er en anden Sag. Bruno bruger da ogsaa selv Begrebet Minimum om store Helheder: saaledes er Solen med hele sit Planetsystem et Minimum i Forhold til Universet. Ja, selv Universet kaldes en Monade. Og fremdeles: Minimum er ikke blot Stofdel, men virkende Kraft, Sjæl og Villie. Formaalet ligger anlagt i det — hvorved det bliver muligt at fastholde Enheden af Teleologi og Mekanisme. Ogsaa fra denne Side set skelner Bruno mellem Atomer (eller Minima eller Monader) af forskellige Grader: ogsaa Verdenssjælen, Gud selv, kaldes Monade. Denne Bestemmelse er nødvendig: ti hvad der ikke er ét, er ikke. Gud er Monadernes Monade, det vil sige, han er Væsenet i alle enkelte Væsener. Hermed siges det Samme, som naar Gud i de italienske Skrifter kaldtes Sjælen i Sjælene. Bruno har da ikke opgivet sin Grundtanke fra de tidligere Stadier om en eneste Substans, der rører sig i Alt. Selv om han har set Atombegrebets Nødvendighed for en exakt Naturopfattelse, anvender han det dog kun paa de materielle Fænomener, og det staar som et uløst Problem, hvorledes de individuelle sjælelige Væsener forholde sig til den aandelige Substans, hvis enkelte Former de ere[32]). Af hans Interesse for den gamle Lære om Sjælevandringen kunde man slutte, at han antog, at de individuelle Sjæle efter Døden gik over i nye Legemer. Men denne fantastiske Forestilling har han dog ikke for Alvor hyldet. Han er stanset ved den Tanke, at den aandelige Substans lige saa vel som den

[135] materielle bestaar under stadigt skiftende Former, men de nye Former behøve ikke at være identiske med de tidligere. Han lægger stor Vægt paa Trangen til Fortsættelse af Livet og til stadig Udvikling; og denne Trang skuffes ikke, mener han, selv om det er en Illusion, naar vi tro at vide Besked om den Existensform, til hvilken vi gaa over[33]). —

Ved Siden af mange Ideer, ved hvilke Digteren faar Overhaand over Tænkeren, og ved Siden af mange allegoriserende og vilkaarlige Spekulationer (især i Skriftet De monade), som vi her ikke have fremdraget, fordi de ikke mere have nogen Interesse, frembyder Brunos Filosofi et for hans Tid mærkeligt Forsøg paa at forene en ideal Grundopfattelse med den videnskabelige Verdensanskuelse. Vel kendte Bruno ikke den exakte Begrundelse af denne Verdensanskuelse, som først Galilei og Kepler bragte; men han har i flere af sine Tanker nærmet sig dem.

d. Erkendelseslære.

Den Bestræbelse, som hersker hos Bruno, er at komme til at kende Naturen. Og det er for ham at komme til at kende Guddommen. Et Fremskridt i Naturerkendelse er for ham som en Aabenbaring. Deraf hans Begejstring over Kopernikus og Tyge Brahe og hans Iver for at gennemtænke Konsekvenserne af deres Opdagelser. Tænkningen, Fornuften er for ham kun Midlet til at finde Naturens Væsen; den maa ikke stille sig selv og sine Former i Stedet for Naturen. Det er hans Anke mod Platon og Aristoteles, at de have opstillet logiske Forskelligheder, Tankemodsætninger og Distinktioner, som om det var reale Modsætninger i Naturens eget Væsen. Det er, som han flere Gange udtaler, Grundlaget for al »naturlig og guddommelig Erkendelse« at skelne mellem logisk Modsætning og real Enhed, saa at man ikke — som Aristoteles f. Ex. gør ved sin Distinktion mellem Form og Stof — deler med Fornuften, hvad der er udelt efter Naturen og Sandheden. Fornuften skal rette sig efter Naturen, Naturen ikke efter Fornuften. Det er navnlig efter Brunos Opfattelse rent vilkaarligt, naar man
[136] mener, at i Naturen ere Modsætningerne lige saa skarpt sondrede som i vor Tænkning. I Naturen selv gaa Modsætningerne jo netop over i hinanden og vise sig derved nær beslægtede, medens de i et logisk System stilles saa fjernt fra hinanden som muligt.

Ogsaa for den sanselige Erkendelses Vedkommende indskærper Bruno den kritiske Sondren mellem, hvad der kun tilhører vor Erkendelsesvirksomhed og hvad der tilhører Naturen. Især paa hans sidste Stadium, hvor den atomistiske Vending i hans Synsmaade gav særlig Anledning dertil, kommer denne Sondren frem. I Skriftet De minimo, hvor Atomlæren opstilles, læres, at de Minima (Atomer eller Monader), som

ere det egentlige Reale, ikke selv mærkes som saadanne. Det er altsaa kun ved deres forenede Virken, at Sansningen opstaar. Til de Forskelligheder, vore Fornemmelser frembyde, behøver der altsaa ikke at svare lige saa store Forskelligheder mellem de fysiske Elementer. Dog vil Bruno ikke gaa saa vidt kun at antage én ensartet Materie (communis materia), fordi det da vilde være vanskeligt at forstaa, hvorledes Forskellighederne for Sansningen kunde opstaa. At Lyset, det Flydende og det Tørre (Atomerne) skulde bestaa af en og samme Materie, kan han ikke tænke sig. Det hænger sammen med, at hans Atomistik kun gælder for den »tørre« eller faste Materie (materia arida), ikke for Lyset og for det Æterfludium, der bringer Forbindelse til Veje mellem Smaalegemerne. Han ser ikke, at Vanskeligheden ved at forstaa Fornemmelsesforskellighedernes Opstaaen dog i hvert Tilfælde maa frembyde sig for den »tørre« Materies Vedkommende, til hvilken jo forskellige Fornemmelseskvaliteter svare. Han nærmer sig Principet om Sansekvaliteternes Subjektivitet, men han antager det ikke helt. Kun hvad de til Fornemmelserne knyttede Følelseselementer angaar, lærer han, at de blot have subjektiv og relativ Betydning. Deres Gyldighed beror paa det opfattende Subjekt, hvis Vurdering de udtrykke. De gælde *ex latere potentiarum,* ikke *ex latere objectorum.* (De minimo. ed. 1591. p. 59). Den samme Betragtning kan til Dels anvendes paa de moralske og æstetiske Begreber; dog fastholder Bruno, at der gives noget i og for sig (simpliciter) Godt, som det er Tænkningens Sag at finde, idet den forlader det begrænsede menneskelige Synspunkt. Det Gode kan, mener han, *[137]* bestemmes saaledes, at det ikke blot udtrykker et Forhold til den menneskelige Natur (ad speciem humanam contractum). Konsekvensen af Brunos Naturopfattelse synes dog at maatte være den, at lige saa lidt som der i Universet er nogen absolut Stedbestemmelse — det vil sige nogen Stedbestemmelse uden Relation — mulig, lige saa lidt er moralsk eller æstetisk Vurdering mulig uden i Relation til et bestemt subjektivt Grundlag. Paa dette Punkt er Bruno endnu ikke Kopernikaner,

Og det hænger sammen med, at han ikke kan opgive den Forudsætning, at selve vor Erkendelse dog i sig udtrykker Tilværelsens inderste Natur og er et Vidnesbyrd om den. Det er, siger han, en og samme Skala, ad hvilken Naturen i sin Frembringen stiger ned til de enkelte Ting, og ad hvilken vi i vor Erkendelse stige op til de almindelige Love. Naturens Frembringen er en Udfoldelse, en Explikation; vor Erkendelse er en Sammenfatten, en Komplikation. De to Processer svare ganske til hinanden. At forstaa Noget er at give det et forkortet, simplificeret Udtryk. Al Erkendelse er en Simplificeren, fordi den søger Enhed — og deraf, siger Bruno, ses tydeligt, at Tingenes Væsen bestaar i Enheden! — Det er klart, at han her selv overfører sin Tankeform paa

selve Tilværelsen, kun at det ikke er Distinktionsformen, men Enhedsformen. Denne antager han for mere væsentlig end hin. Ingen af dem kan dog undværes. Her ligger et stort Problem, som først blev optaget langt senere.

Erkendelsens højeste Genstand betegner for Bruno tillige dens Grænse. Den absolute Enhed er utilgængelig for vor diskursive og distingverende Tænken. Vi kunne ikke forme noget Begreb, som kan udtrykke den. Den er Troens Genstand. Kun som aabenbaret i Naturen, som Verdenssjæl, er den Genstand for Filosofien. Og dog — ogsaa Verdenssjælen, Gud som Sjælen i Naturen, Væsenet i alle Væsener, skal jo være hævet over alle Modsætninger (mellem Form og Stof, Virkelighed og Mulighed, Aand og Materie o. s. v.)! Ogsaa den maa da unddrage sig Erkendelsen. — Medens Nicolaus a Cusa, af hvem Bruno her er stærkt paavirket, paa dette Punkt svinger over i
[138] positiv Teologi, og stedse mere, jo ældre han bliver, stanser Bruno kun et Øjeblik for at udtale, at »de dybeste og guddommeligste Teologer« have lært, at Gud æres og elskes mere ved Tavshed end ved Tale, og for at prise den negative Teologis Fortrin for den skolastiske, — og derefter vender han igen tilbage til Naturen. Den Erkendelsesstige, han bygger, naar ikke helt op, og Bruno selv befinder sig ogsaa bedst midt paa Stigen, hvor de Stræbendes Plads er.

Den positive Teologi har efter Bruno kun praktisk, ikke teoretisk Betydning. Det nye astronomiske System, han kæmpede for, og som mødte saa stor Modstand fra de Bibeltroendes Side, forsvarede han (lige som senere Galilei og Kepler) med, »at de hellige Bøger ikke handle om Beviser og Spekulationer angaaende de naturlige Ting, som om det var Videnskab, det drejede sig om, men derimod til Bedste for vor Aand og vort Hjerte ville lede den moralske Handlen ved deres Bud«. Derfor maatte de, tilføjer han, tale et Sprog, som Alle forstaa. Hermed vilde han stoppe Munden paa en eller anden »utaalmodig og strix Rabbiner«. Selv er han overbevist om, at den nye Filosofi, han lærer, vil støtte den sande Religion langt mere end nogen anden Filosofi ved at lære, at Tilværelsen er uendelig som dens Aarsag, og at der trods al Omskiften ingen absolut Undergang finder Sted. Denne Udtalelse (Cena. p. 169—173) indeholder den tydeligste Fremstilling af Brunos Forhold til den positive Religion, som findes. Andre Steder (De l'infin p. 318. De gl' her. fur. p. 619) udtaler han sig mere aandsaristokratisk, som naar han siger, at Troen er for de raa Mennesker, som skulle regeres, men Tænkningen for de kontemplative Naturer, der forstaa at styre baade sig selv og de Andre. Det er intet Under, at Forholdet maatte frembyde forskellige Sider for ham, især under den heftige Kamp, han havde at føre mod Fordomme, der støttede sig til religiøse Forestillinger. — Hvor han lejlighedsvis angriber eller sigter til

Kristendommen, er det mere Protestantismen end Katolicismen, der maa holde for. Og det vist netop, fordi han frygter for, at den positive Religions gavnlige praktiske Følger skal gaa tabt ved Protestantismen (især ved Kalvinismen), der fremkalder et oprørsk Sindelag, Strid mellem Nærbeslægtede, Borgerkrig og evindelig dogmatisk Polemik. Enhver Pedant sidder jo inde med sin Katekisme, som han pønser paa at udgive, om *[139]* han ikke allerede har udgivet den, og som han forlanger, at alle Andre skulle rette sig efter. Hvad der ikke mindst støder Bruno, er Protestanternes Lovprisning af Troen i Modsætning til Gerningen. Den aabner Vejen for Barbari, mener han. Den fører til, at man tilegner sig og forbruger, hvad Forfædrene have stiftet, uden at forøge det. Hospitaler og Fattighjem, Skoler og Universiteter skyldes ikke den nye, men den gamle Kirke, og det er uberettiget, naar disse Gerningens Forkætrere tilegne sig dem. I Stedet for at reformere tage de netop det Gode bort af Religionen. Disse Udtalelser (i Spaccio p. 446 f. 466 f.) ere aabenbart fremgaaede af Brunos Erfaringer i Genf, Frankrig og England. De nye Livsspirer i den protestantiske Aand har han ikke faaet Øje for, og det var vel ogsaa midt i Gæringen og under de gensidige Forkætrelser vanskeligt at faa Øje derfor. Hans Sympati er aabenbart paa den gamle Kirkes Side, og man forstaar, at han følte sig hjemløs. Saa frit hans Tanke bevægede sig i det uendelige Verdensrum, saa vanskeligt havde den ved at finde sig til Rette i den brogede, menneskelige Verden. Han saa ikke, at Protestantismen var en Kopernikanisme paa det aandelige Omraade: at den vilde gøre hver Enkelt til et Verdensmidtpunkt. De protestantiske Teologers Fanatisme og Pedanteri gjorde ham blind for den Frigørelsesproces, som her var indledet. Ganske vist ogsaa kun indledet.

I sine symboliserende Skrifter (Spaccio og Cabala) satiriserer Bruno over flere dogmatiske Forestillinger, saaledes over Inkarnationen og Transsubstantiationen. Det var jo netop dette, der fældede ham, hvor meget han end paastod, at han i sin Filosofi fik den sande Religions Synspunkter frem. Interessant er det at se, hvilken bestemt Forskel han gør mellem den dogmatiske Forestilling om Kristus og den historiske Kristus. I »Spaccio«, hvor Stjernebillederne skulle reformeres, kommer ogsaa Kentauren Keiron under Behandling. Spotteguden Momus siger adskillige Vittigheder i Anledning af hans dobbelte Natur, der dog skal udgøre én Person, men han faar Ordre til smukt at tage Forstanden fangen. Zeus mindes, at denne Keiron, medens han levede paa *[140]* Jorden, var det retfærdigste Menneske, at han lærte Menneskene Lægekunsten og Tonekunsten og viste dem Vejen opad til Stjernerne. Derfor forjages han ikke fra Himlen, men faar sin Plads ved Altaret som dettes eneste Præst. Dette Træk er oplysende med Hensyn til Brunos Forhold til Kristendommen. At det ikke betød noget

i Kardinal Bellarmins Øjne, forstaar sig af sig selv.

e. Etiske Ideer.

En sammenhængende Etik har Bruno ikke givet, skønt han (i Fortalen til Spaccio) siger, at det er hans Agt at give en Moralfilosofi, »grundet paa det indre Lys«. Vi møde atter her »det naturlige Lys«, som i det 16. Aarhundrede blev draget frem i sin Selvstændighed. Denne Plan kom Bruno ikke til at udføre. Derimod har han givet hvad han kalder »Præludier« i to symboliserende Skrifter: Spaccio (Fordrivelsen af det triumferende Dyr) og De gl' heroici furori (Om de heroiske Affekter).

Disse to Skrifter staa, skønt de ere udkomne kort efter hinanden, i en vis indbyrdes Modsætning. Spaccio er mere optimistisk, mere rettet mod det menneskelige Liv i dets Helhed, særligt mod dets sociale Liv. Skriftet om de heroiske Affekter fører os derimod ind i den indre Kamp og Modsætning i det enkelte stræbende Individ; Smerten ved den stadige Stræben betones, skønt den netop ses som Vidnesbyrd om, at man stiller ideale Fordringer; det er den Enkeltes, ikke Samfundets og Slægtens Stræben, der skildres. Det sidste Skrift er Etik for de faa Udvalgte, hvis indre Liv gaar i Dybden og Højden; det første for Alle.

I Spaccio er Rammen den, at Zeus, hvorved ikke menes den højeste Guddom, men Enhver af os, for saa vidt der er guddommelige Kræfter i ham, fatter den Beslutning at reformere Himlen. Han siger til Guderne: Vore skandaløse Historier staa at læse i Stjernebillederne. Lad os nu vende tilbage til Retfærdigheden, det vil sige, til os selv.
[141] Lad os reformere den indre Verden, saa vil ogsaa den ydre blive reformeret. — Og denne Reformation skildres nu i den Form, at Stjernebillederne faa nye Navne, idet de forskellige Dyder indtage de mere eller mindre tvetydige Gude- og Dyreskikkelsers Plads. Ved Drøftelsen af, hvilke Dyder der skulde repræsenteres paa Himlen, faar Bruno Lejlighed til at foretage en »Omvurdering af Værdierne« (for at bruge et moderne Udtryk). Fremstillingen heraf er meget vidtløftig, men har adskillige interessante Episoder. Der er her kun Anledning til at dvæle ved et Par karakteristiske Træk.

Paa første og højeste Plads i den nye Ordning sættes Sandheden, ti den raader for Alt, og den bestemmer enhver Tings Plads; af den afhænger alle Ting. Hvis man vil tænke sig Noget, der kunde overgaa Sandheden og bestemme dens Gyldighed, saa vilde dette Noget netop være den egentlige Sandhed! Altsaa kan Intet gaa forud for Sandheden. Den attraas af Mange, men skues kun af Faa. Den bekæmpes ofte, men trænger dog ikke til Forsvar; den voxer netop, jo mere den bestrides. — Denne Værdsættelse hænger aabenbart sammen med Brunos Kamp for den nye Verdensanskuelse

og med hans Overbevisning om, at de nye Ideer ville udvide Blikket og forædle Sindet.

I Brunos Verdensanskuelse spiller Modsætningernes nødvendige Sammenhæng og Overgang i hinanden en stor Rolle. Den samme Lov finder han paa Sjælelivets, navnlig paa Følelsens Omraade. Hvis der ingen Forandring gaves, vilde der ingen Lyst kunne føles. Enhver Lystfølelse bestaar i en Overgang, en Bevægelse. Og Lysten forudsætter Ulysten som sin Baggrund. Derfor ingen Lyst uden iblandet Sorg. Denne Modsætningernes Slægtskab er det, der gør Angeren mulig. Det afføder Trangen til et højere Livstrin end det, man hidtil har staaet paa. Det er i Kraft heraf, at Zeus beslutter at reformere sig selv og hele Gudeverdenen. Under alle Omskiftelser bebestaar kun Sandheden, og det er i dens Lys, Reformen skal finde Sted. Det er jo de to Tanker, Bruno (lige som i Oldtiden Heraklit) stadigt fastholder: alle Tings Svingning gennem Modsætninger og Verdenslovens Evighed under al Omskiften. Derved forstaas, hvorledes baade Sandheden og Angeren faa en Plads i hans Etik. Angeren skal indtage *[142]* Svanens Plads i den nye Ordning. Som Svanen dukker den op af Floder og Sumpe og stræber efter ved Renselse at naa den skinnende Renhed. Den bestaar i et Mishag ved den nærværende Tilstand, Sorg over at have fundet Tilfredsstillelse ved den, og Trang til fra de lavere Regioner at hæve sig op ad mod Solen. Skønt Vildfarelsen er dens Fader og Uretten dens Moder, saa har den dog guddommelig Natur i sig; den er som Rosen, der plukkes mellem Torne, eller som den lysende Gnist, der farer ud af den mørke Flint. —

Blandt dem, der søge Plads paa Himlen ved den nye Ordning, er ogsaa Friheden for Arbejde (ocio). Den priser Menneskeslægtens lykkelige Barndomstid, da den ikke behøvede at arbejde og var fri for alle Bekymringer og for Bestræbelsens Uro, og da der hverken var Ulykke eller Last og Synd. Men til denne Lovprisning af Guldalderen svarer Zeus, at Mennesket har Haand og Tanke for at bruge dem, og at det er dets Opgave ikke blot at følge Naturens Indskydelser, men at frembringe en anden Natur, en højere Ordning ved sin Aands Kraft og Frihed, uden hvilken det ikke kan opretholde sin Værdighed som Jordens Gud. I Guldalderen med dens Frihed for Arbejde vare Menneskene ikke mere dydige, end Dyrene nu ere, ja, de vare maaske endnu mere sløve end disse. Nød og Trang have frembragt Industrien, skærpet Tanken og ført til Opdagelse af Kunsten, og saaledes udvikles der fra Dag til Dag under Fornødenhedernes Tryk stedse nye og vidunderlige Opfindelser af den menneskelige Aands Dyb. Derved fjerner den sig fra det Dyriske og nærmer sig til det Guddommelige. Uretfærdighed og Ondskab voxe samtidigt, det er sandt. Men i den dyriske Tilstand mangle Dyderne saa vel som Lasterne; ti man maa ikke forvexle Dyd

med Fraværelsen af Last. Selvbeherskelse er kun til Stede, hvor der er Modstand at overvinde; ellers bliver dyrisk Sløvhed en Dyd. Kyskheden er ingen Dyd hos en kold og sløv Natur. I Nordevropa er den derfor neppe Dyd; men i Frankrig, endnu mere i Italien, allermest i Libyen. — Resultatet bliver, at Friheden for Arbejde kun kan anerkendes
[143] som nødvendig Modsætning til Arbejdet (ocio — negocio). Arbejde og Hvile bør danne en naturlig Rytme. For en højbaaren Aand vil Friheden for Arbejde være det største Besvær, naar den ikke kommer som Afløsning af anstrengt Virksomhed. —

Ogsaa i Skriftet om de heroiske Affekter lægges der Vægt paa, at da Tilværelsen er sammensat af store Modsætninger, maa Følelseslivet hos dem, der ikke ere dyrisk bornerede, være af sammensat Beskaffenhed, og dette gøres til en Maalestok for Følelsens Udvikling. Den Dumme holder sig til den nærværende Tilstand uden at tænke paa hvad der gaar forud og følger efter, paa det Modsatte, som dog ligger saa nær, paa det Fraværende, der dog altid er en Mulighed. Hans Glæde kan derfor være uden Bekymring, uden Frygt og uden Anger. Uvidenheden er Moder til den sanselige Lyksalighed og det dyriske Paradis. Hvo som øger sin Viden, øger sin Smerte. Ved stigende Viden ser man flere Muligheder, stiller sig et højere Maal, — og det bliver da saa meget des vanskeligere at naa det. Den heroiske Affekt opstaar, naar man ikke lader sig afholde fra at hige mod et højt Maal, fordi der er Smerte og Fare forbundet med denne Stræben. Sommerfuglen, som tiltrækkes af Lyset, véd ikke, at det er Døden; det heroiske Menneske véd det, og søger dog Lyset, fordi det véd, at Smerte og Fare kun ere Onder for den begrænsede og sanselige Betragtning, ikke sete fra Evighedens Synspunkt (ne l'occhio de l'eternitade). Det er endog en Nødvendighed, at der ved al højere Stræben maa følge en Ulyst med, da Maalet stedse højner sig, jo længere man kommer frem. Man gaar sorgløs i Baaden for at begynde Farten — og snart er man ude paa det uendelige Hav, som overvælder Sans og Tanke. Jo længere man naar, des mere ser man, at absolut Tilfredsstillelse er umulig. Man opdager, at dens Genstand er uendelig, og derved kommer der Strid og Uro i den endelige Natur. Men man føler da Tilfredsstillelse ved, at den ædle Ild er tændt, selv om der er Smerte forbunden med den. Det er en højere Form for Selvopholdelse, der fører til at fortsætte den ideale Stræben trods den ophævede Harmoni. Hvad der binder Villien (vinculum voluntatis), er paa alle Trin en Kærlighed, men denne Kærlighed kan angaa Noget, der ligger højt ud over Individets endelige Existens.

[144] — Denne hele Tankegang har ikke blot Interesse ved at indeholde Svar paa Indvendinger, man ofte lige til den nyeste Tid har rettet mod den Etik, der benytter Lykke eller Velfærd som Maalestok, men ogsaa ved den Modsætning, i hvilken Bruno her

staar baade til den antike og den middelalderlige Opfattelse. Det at stedes i Modsætningernes Strid og være ude paa den uendelige Stræbens Ocean er for Bruno det Højeste. Det medfører en Rigdom og Fylde i det indre Liv, som han ikke kan tænke sig, at nogen som helst hvilende Tilstand, der kunde opnaas, vilde føre med sig. Saa meget end Skriftet om de heroiske Affekter minder om Platon og Plotin, til hvilke han selv henviser, saa karakteriserer det dog netop Bruno som moderne Tænker. Han er her Forgænger for Lessings og Kants Ide om den evige Stræben som det Højeste, lige som hans Stilling til Forestillingen om Guldalderen ogsaa minder om en senere Tids kulturhistoriske Opfattelse. Som i sin Verdensopfattelse arbejder han ogsaa i sine etiske Ideer med vid Horizont — og med den Forestilling, at den stedse kan blive videre.

14. TOMMASO CAMPANELLA.

Som Bruno var ogsaa Campanella en Munk, der kom i Berøring med Tidens nye Tanker og havde et modtageligt Sind for dem. Men han hører allerede Reaktionen til. Med Renaissancefilosoferne fordrer han, at der skal komme en ny Videnskab og en ny Filosofi, fordi Naturens Bog nu er aabnet som ingensinde før. Men han har tillige en anden Grund til sin Fordring, den nemlig, at den gamle Filosofi er hedensk. Det var umuligt, mente han, at forene den aristoteliske Filosofi med Kirkens Tro, skønt man jo i Middelalderen havde anset det for muligt. En ny Naturlære og en ny Statslære, en hel ny Filosofi maa grundes, for at Kirken kan bestaa, og for at den ikke overfor de nye Folk i de andre Verdensdele skal skamme sig ved at komme med en Kultur, der ikke er frembragt inden for Kirken selv. Renaissancetænkerens dristige Forhaabninger ere hos Campanella forenede med den troende Katoliks Ydmyghed overfor Kirken. Han negter, at Bruno blev brændt for sine videnskabelige Antagelsers Skyld; han *[145]* opfordrer i sit Forsvarsskrift for Galilei Kirken til at lade den paa Erfaring grundede Forsken gaa sin frie Gang, da Naturens Bog, naar den bliver grundigt studeret, nok vil stemme med den hellige Skrift. Men da Kirken fordømmer den nye Astronomi i Galileis Lære, bøjer han sig. Det er ham vel ogsaa en Tilfredsstillelse, at han nu ikke behøver at opgive den Naturopfattelse, han havde lært af Telesio og udtalt i sine tidligere Skrifter. Ved sit Forsøg paa at opstille en anden Filosofi end den skolastiske, paadrager han sig alligevel et bittert Fjendskab, der sandsynligvis var medvirkende Aarsag til hans lange Fangenskab. Der er noget Tragisk i hans Skikkelse, idet hans Kamp mod Skolastiken af Magthaverne i Kirke og Stat betragtes med Uvillie, fordi de nu havde lært at frygte for enhver Forandring i det Overleverede. Al hans Begejstring

for Kirkens Sag hjalp ham ikke. Heller ikke i sit Indre formaaede han at sejre over Fortidens Kræfter. Der er betydningsfulde Tanker, der arbejde sig frem hos ham; men de indklædes i skolastiske og mystiske Former; og da han var naaet til at faa dem frem, vare de allerede ad anden Vej, i klarere Form og i bedre Sammenhæng med Tidens Videnskab udtalte af Descartes.

Campanella er født i Stilo i Calabrien i Aaret 1568. Hans Fornavn var Giovan, som han ombyttede med Tommaso, da han fjorten Aar gammel traadte ind i Dominikanerordenen. Det var efter hans eget Udsagn ikke blot religiøs Trang, men maaske nok saa meget Haab om i Klosteret bedre at kunne dyrke sine Studier, der førte ham til at foretage dette Skridt. Ved sin Iver og sin Skarpsindighed vakte han snart Opmærksomhed og Frygt hos Munkene. Han angreb den aristoteliske Filosofi med saa gode Argumenter, at man mente, han ikke var kommen til dem ad naturlig Vej, og hans Hang til de »hemmelige Videnskaber« kunde bestyrke denne Mening. Telesios Naturfilosofi vakte hans Begejstring, og det var ham en Sorg, at han ikke fik Lov at besøge den gamle Tænker; først da Telesio laa paa Ligbaaren, fik han ham at se. I væsentlige Punkter følger han den telesianske Filosofi, som hvis ivrige Forsvarer han optraadte. For at unddrage sig de Fjendskaber, han havde vakt, rejste han til
[146] Rom og derfra til Florents og Padua. Det lykkedes ham ikke at opnaa en Lærestol, fra hvilken han kunde forkynde sine Ideer. Man var betænkelig ved den nye Lære. Hans Manuskripter blev ham endog frastjaalne, — og han gensaa dem først, da han paa Hjemvejen fra Norditalien maatte møde for Inkvisitionen i Rom. Han synes dog at være sluppen nogenlunde let fra den Prøvelse, han her blev underkastet. En haardere forestod ham i hans Hjemstavn. Under den herskende Gæring i Sindene og Utilfredsheden med det spanske Regimente udbrød der Uroligheder i Calabrien. Campanella, der allerede ved sin filosofiske Opposition havde henledet Opmærksomheden paa sig, maatte blive Genstand for Mistanke ved de socialistiske Ideer, han tidligt kom ind paa, og ikke mindre ved den Maade, paa hvilken han af Naturens og Tidernes Tegn troede at kunne forudsige store Omvæltninger i Aaret 1600. Han blev beskyldt for statsfjendtlige Planer og for Kætteri, blev gentagne Gange underkastet den forfærdeligste Tortur og holdt i Fængsel i 27 Aar. Den bedste Tid af hans Liv gik hen paa denne Maade. Den kraftige Mands Begejstring kuedes dog ikke. I Fængslet digtede og tænkte han, og da han fik sit underjordiske Hul ombyttet med et bedre Opholdssted, hengav han sig til ivrige Studier. Hans Manuskripter besørgedes trykte af Venner, der besøgte ham. Tilsidst blev han dog fri ved at blive udlevet til Rom. Paven beskyttede ham og lod ham flygte til Frankrig, hvor han levede sine sidste Aar i Ro, med en

Understøttelse af den franske Regering. Han døde 1639, to Aar efter at Descartes' første epokegørende Skrift var udkommet.

Campanella vil en Filosofi, der gaar ud fra Erfaringen. Derfor begejstredes han af Telesios Program og oversaa den ufuldkomne Maade, paa hvilken dette Program var fyldestgjort. Derfor interesserede han sig ogsaa levende for Tyge Brahes og Galileis Jagttagelser og var, som allerede berørt, en Tid vaklende i sin Anskuelse af Universet. Hvis Galilei har Ret i sine Slutninger, sagde han, maa vi filosofere paa en ny Maade. Og da Galilei stedse støtter sig til Iagttagelser, kan man kun gendrive ham med andre Iagttagelser. Det ligger Campanella som Katolik meget paa Hjerte, at Kirken ikke udsætter sig for Spot ved at fordømme den nye Lære. Derfor skrev *[147]* han i Fængslet sin *Apologia pro Galileo,* som en af hans Venner besørgede trykt i Frankfurt 1622. Men Kirken vilde (som vi senere ville faa Lejlighed til udførligere at omtale) ikke gaa den Vej, Campanella saa indtrængende opfordrede til at slaa ind paa: at lade Naturens Bog og Aabenbaringens Bog blive fortolkede hver efter sine Regler, i den Overbevisning, at de nok tilsidst vilde stemme overens, især naar man fastholder, at Bibelen ganske naturligt holder sig til den sanselige og populære Verdensopfattelse. Da saa Dommen over Galilei kom, var Campanella saa ivrig Katolik og tillige saa ivrig Telesianer, at han bøjede sig for den[34]). Kun forkastede han i Henhold til Tyges og Galileis Undersøgelser de faste Sfærer. Lige som Telesio antog han to mod hinanden kæmpende Verdenskræfter, den udvidende (Varmen) og den sammentrængende (Kulden), og den første havde sin Kilde i Solen (som centrum amoris), den anden i Jorden (som centrum odii). Solen med de andre Stjerner som sine Hjælpere bevæger sig om Jorden.

Campanellas Naturopfattelse har lige som Telesios en animistisk Karakter, idet han mener, at Tingenes Vexelvirkning og især de modsatte Kræfters gensidige Tiltrækning vare utænkelige, naar de ikke vare besjælede. For at kunne virke paa hinanden, maa de mærke hinanden. Han gentager Telesios Argumenter med nærmere Udførelse. Af størst Interesse er den Betragtning, at Fornemmelse ikke kan opstaa af Elementernes Samvirken, da en saadan helt ny Evnes eller Egenskabs Opstaaen vilde være en Skabelse af Intet. I Oldtiden var der (hos Lucretius) dertil svaret, at Naturen dog frembyder saa mange Exempler paa, at Produktet har andre Egenskaber end de frembringende Elementer. Men Campanella gensvarer, at i alle saadanne Tilfælde er det ogsaa for os en Frembringelse af Intet, da vi ikke forstaa, hvad det er i Elementerne, der indeholder Muligheden af den nye Egenskab. At Fornemmelse opstaar af materielle Elementer, er altsaa ligesaa vel en Skabelse af Intet, som at det Legemlige opstaar af

det Ulegemlige. Det i Elementerne, der indeholder Muligheden af den nye Egenskab,
[148] maa være væsensbeslægtet (ejusdem rationis) med den, uden at denne derfor behøver at præexistere paa samme Maade, som den fremtræder i Resultatet (eodem modo qvo nunc). — Opfattet paa denne Maade har Ideen om alle Tings Besjæling en Betydning, der er aldeles uafhængig af Animismen og netop først kommer til sin Ret, naar Animismen giver Plads for den mekaniske Naturforklaring. — Det er dog kun den sanselige eller legemlige Sjæl, Campanella paa denne Maade vil sætte i Forbindelse med den øvrige Natur. Den højere, aandelige Del af Sjælen antager han skabt af Intet, lige som Telesio antog.

Campanellos Naturfilosofi udvikler sig, lige som Brunos, til en hel Metafysik, som igen sættes i Forbindelse med religiøse Ideer. Alt, som er, fremtræder som Kraft (potestas), Viden (sapientia) og Drift (amor). — At være er først og fremmest at evne, at formaa at gøre sig gældende. I sin højeste uendelige Grad og Form findes Kraften i Guddommen, begrænset hos ethvert endeligt Væsen, hos hvem Værens Fylde stedse er indskrænket i større eller mindre Grad ved Ikke-Væren: der er Intet, som Gud ikke er; med sit Væsen, ikke ved ydre Paavirken (essentiando, non exterius agendo) rører han sig i Alt; — men der er Meget, som et endeligt Væsen ikke er. De endelige Væseners Mangfoldighed viser denne relative Ikke-Væren; de begrænse hverandre og negere for saa vidt hverandre. — Hvad der gælder Kraften, gælder ogsaa Viden og Driften. Uden Viden kan Kraften ikke virke. Men denne Viden er Kraften iboende, er Et med Kraften. Evnen til at mærke det, der skal virkes imod, kan ikke skilles fra selve Evnen til at virke. Dyrenes Selvopholdelsesinstinkt viser os tydeligt dette; men det gælder for Alt i Naturen. Derfor maa Viden være oprindelig, ikke først Produkt af ydre Paavirken. Forudsætning for al anden Viden er Viden af sig selv. En saadan oprindelig Selvviden findes hos enhver Ting, men »skjult« (som intellectio abdita), idet ingen Modsætning og Forandring gør sig gældende. Campanella forsøger at vise, hvorledes Selverkendelse er mulig, over for Telesios Sætning, at al Erkendelse forudsætter en Forandring. Denne Sætning, mener Campanella, gælder kun for den ved ydre Erfaring erhvervede Erkendelse. Forat kende andre Ting, maa man paavirkes af dem og derved
[149] forandres. Men for at kende sig selv behøver man ikke at paavirkes eller forandres: ti hvad man her skal kende, det *er* man jo og behøver ikke at blive det. Om sig selv har det enkelte Væsen en »oprindelig, skjult Tanke« (notio abdita innata), som er Et med dets Natur. Naar der indvendes, hvorfor vi da ikke strax have Klarhed over os selv, men maa lære vor Natur at kende af vore Handlinger, svarer Campanella, at denne i vor Natur liggende Selverkendelse stadigt hindres eller hæmmes ved Paavirkninger

ude fra. Det er nødvendigt for Selvopholdelsen at lære andre Ting at kende og altsaa stadigt at forandres. Derved fordunkles den oprindelige Viden: Sjælen henfalder til Selvforglemmelse og Uvidenhed om sig selv. Særligt de lavere Dyr ere sig selv fremmede og leve som i stadigt Afsind formedelst den stadige Paavirkning ude fra. Men hin »skjulte« Selvviden er dog den nødvendige Forudsætning for, at der kan vides Noget om andre Ting. At jeg mærker Varmen, vil sige, at jeg mærker mig selv som varmet. Enhver Erkendelse af andre Ting er en særegen Bestemmelse, Modifikation af min Bevidsthed og forudsætter denne. Kun hos det uendelige Væsen kan den oprindelige Selvviden udfolde sig frit og klart, fordi ydre Paavirkning her falder bort. Men hos de endelige Væsener har Læren om den oprindelige Selvviden den Betydning, at al Erkendelse bygges paa vor umiddelbare Fornemmelse. Skeptikerne kunne faa Ret med Hensyn til al afledet Erkendelse; men denne forudsætter stedse en Bevidsthed om vore egne umiddelbare Tilstande og deres Modifikationer, og denne Bevidsthed er en Realitet, som ikke kan betvivles. Det gaar med vor Viden som med vor Kunnen: naar jeg kan løfte en Byrde, er det, fordi jeg kan løfte min Arm; og saaledes kan jeg kun vide Noget om andre Ting, fordi jeg kan kende min egen Tilstand som bestemt ved disse andre Ting. Jeg kan tage fejl i Fortolkningen af min Tilstand, men ikke i, at jeg opfatter den paa en bestemt Maade. Campanella henviser til Augustinus, der allerede havde vist, at den umiddelbare Bevidsthed ikke skuffer. »For mig,« sagde Augustinus, »er det det Sikreste af Alt, at jeg er. Selv om du negter, at jeg er, og siger, at jeg fejler, saa indrømmer du dog derved netop, at jeg er; ti jeg kan ikke tage fejl, *[150]* hvis jeg ikke er.« — Ved denne Lære er det, at Campanella naar til det Punkt, der hos Descartes blev Udgangspunktet for den hele nyere Filosofi. Campanellas Metafysik, i hvilken denne Lære udtaltes, udkom vel først Aaret efter Descartes' *discours sur la methode,* men den var sikkert for største Delen forfattet allerede i hans Fængselstid. Iøvrigt findes Tanken om den umiddelbare Bevidsthed som Grundlag for al Viden allerede tidligere hos flere af Renaissancetidens Tænkere, hos Cusanus, hos Montaigne, hos Charron og hos Sanchez (hvilken Sidste vi endnu ikke have havt Lejlighed til at omtale). — Men Campanella gaar længere tilbage endnu. Hans »skjulte« Viden er hvad man nu kunde kalde potentiel Bevidsthed; det er snarere Bevidsthedsmulighed end virkelig Bevidsthed, og Campanella lærer ogsaa, at den stadigt hindres af den ydre Erfaring. Den virkelige Selverkendelse vindes jo dog ogsaa, ikke ved at trække sig tilbage fra alle Forandringer (ti en uforanderlig Væren kunne vi ikke tænke os som bevidst), men ved at lægge Mærke til, hvorledes vort Væsen udfolder sig formedelst Forandringerne og gennem vore Handlinger. Og det indrømmer da Campanella ogsaa,

naar han siger, at »de mangfoldige Forandringer tilsløre vort oprindelige Væsen og gøre os stadigt til nye Væsener, hvorved Sammenligningen med det Forbigangne og Enheden i vort Væsen, altsaa ogsaa Kendskaben til os selv hindres.« Her antydes en anden Art Selverkendelse end hin halvt mystiske, der skal være uafhængig af al Forandring. —

Som der rører sig Kraft og Viden i Alt, rører der sig ogsaa Drift. Det viser sig i, at enhver Ting søger at opholde sig selv. Stenen vil vedblive at være Sten, og naar den slynges til Vejrs, søger den tilbage til Jorden, hvor den hører hjemme. Planter og Dyr søger endog gennem Forplantningen en Selvopholdelse, der strækker sig ud over det enkelte Individs Liv. Ja, i Lysets og Varmens Trang til at udbrede sig over og i Alt, ser Campanella den samme evige Drift eller »Kærlighed« (amor) virke. Og lige som Kraft til at bevæge sig selv er Forudsætningen for Kraft til at bevæge alt
[151] Andet, og Viden om sig selv for Viden om alt Andet, saaledes er ogsaa Kærlighed til sig selv Forudsætning for Kærlighed til alt Andet. De specielle Former, Kærligheden antager overfor forskellige Genstande, forudsætte den »skjulte« Kærlighed (amor abditus), med hvilken ethvert Væsen fastholder og hævder sin egen Væren. Lykken for Mennesket som for ethvert Væsen bestaar i en saadan Selvopholdelse; dersom den bestod i noget Andet, vilde Selvtilintetgørelse blive Følgen. Dyden er den Regel, der maa følges, for at det højeste Formaal, den fulde Selvopholdelse, kan opnaas; hvad Loven er for Samfundet, det er Dyden for det enkelte Menneske. Ad tre Veje kan Maalet naas her i Verden; ved at bevare sin egen Personlighed, ved at fortsætte sit Liv i sine Børn og ved at efterlade sig Ære og Ry. En fjerde Vej fører til det evige Liv i Gud, hvor Mennesket faar Del i den uendelige Væren, af hvilken hans egen Existens er bleven udskilt ved Iblanding af Ikke-Væren. Al Moral og Religion sætter altsaa Campanella i nøje Forbindelse med Selvopholdelsen. Inderligst er Forholdet for Religionens Vedkommende: ti den ubevidste eller »skjulte« Kærlighed til sig selv, der ligger til Grund for Alt, hvad vi ellers elske, er atter i sin inderste Grund Kærlighed til den uendelige Væren, der rører sig i alle Tings begrænsede Væren, og kun ved Delagtighed i den kan den højeste Salighed naas. Derfor gives der en oprindelig »skjult« Religion (religio abdita) i Alle, lige saa vel som en »skjult» Viden og Drift, og egentlig som Et med disse. De enkelte, positive Religioner kunne fejle, men ikke hin indre, oprindelige Religion, der er deres fælles Forudsætning. En Aabenbaring er kun Nødvendighed, fordi de positive Religioner (religiones superadditæ) frembyde Forskelligheder og Vildfarelser.

I sin individuelle Etik minder Campanella ganske om Telesio. Lige som denne

sætter han Højsindet (sublimitas) som Tinden af al Dyd, idet det udtrykker den sande Adel, den indre Selvbevarelse, der ser ned paa ydre Ære og i sin Tragten efter at vinde Frihed for sig selv og Andre ikke fornegter sig selv under de haardeste Pinsler eller det langvarigste Fængsel. I sin sociale Etik gennemgaar han de forskellige Samfund, fra de snevreste, Familie og Husstand, gennem Kommune og Stat til Verdensriget, et almindeligt Menneskesamfund, hvis højeste Leder er Paven, og hvis Senat udgøres af *[152]* de verdslige Fyrster. Campanella beskæftigede sig ivrigt med Politik. Maaske har han endog i sin Ungdom næret dristige Planer for sit Fædrelands Fremtid og betragtet sig selv som kaldet til religiøs-politisk Reformator. Der hviler endnu stor Dunkelhed over den Sammensværgelse, han beskyldtes for at have taget Del i. Ytringer, der forekomme i hans Skildring af den Højsindede, kunde tyde paa, at han havde havt store Planer, som han ikke *vilde* bekende. Men hvorledes det end dermed forholder sig, senere saa han hen mod et teokratisk Verdensherredømme med Paven i Spidsen, udbredt over hele Jorden, saaledes at Spanien (hvad der særligt udvikles i Skriftet *Om det spanske Monarki)* har den Opgave at bringe de andre Verdensdeles Folkeslag ind under Kirken, medens Frankrigs »allerkristelige« Konge (efter Fortalen til *Universalis philosophia)* har det Hverv at undertvinge Kætterne i Europa. Campanellas reaktionære Stilling træder her frem i hans Politik, som ovenfor i hans Naturopfattelse. Han staar især i skarp Modsætning til Machiavelli, hvem han (især i *Atheismus triumphatus* 1636) betragter som det onde Princips Repræsentant.

Men det Mærkelige er, at Campanella her, lige som paa Naturopfattelsens Omraade, er overordentligt stærkt paavirket af de Tanker, han vil eller maa bekæmpe. Som et Tillæg til hans Etik og Politik er hans ideale Fremtidsskildring »Solstaten« (*Civitas solis)* bleven udgivet. Den er bleven til i Fængslet, medens Nutidens Tryk hvilede tungt over ham. Et Aarhundrede forud havde den engelske Kansler Thomas Morus og omtrent samtidigt med Campanella Bacon af Verulam givet saadanne Samfundsidealer; det fælles Forbillede for dem alle har Platon givet i sin »Stat«. Campanella beskriver en Ordning af Samfundet, hvor Videnskaben, det vil sige Naturvidenskaben og Filosofien, raader, og hvor det materielle Arbejde er kommet til sin Ret. Der er intet Præsteskab og ingen Adel. De Regerende ere de, der have faaet den bedste teoretiske og praktiske Dannelse. Solstatens Beboere finde den Tanke latterlig, at Haandværkerne ikke skulde være en nok saa ædel Klasse som andre Medlemmer af Samfundet. Ingen Privatejendom, ingen sondrede Boliger og intet privat Familieliv *[153]* tilstedes, da derved Egoismen begunstiges og den brændende Fædrelandskærlighed, som besjæler Solstatens Beboere, vilde forringes. Øvrigheden regulerer de kønslige

Forbindelser efter fysiologiske Hensyn, for at Staten kan faa sunde og vel begavede Borgere. Det er jo dog, mener man, Slægten og ikke Individet, der skal bevares gennem Forplantningen! Hovmod betragtes som den værste Last. Enhver sættes til den Virksomhed, der passer bedst efter hans Evner, og af Arbejsudbyttet faar Enhver hvad han behøver og fortjener. Tilfældet skal ikke have Lov at raade hverken for Avlingen, for Kaldsvirksomheden eller for Fordelingen. Det vilde kun have Uretfærdighed og Manges Nød til Følge. »Der bor nu 70,000 Mennesker i Byen Neapel; af dem arbejde neppe ti eller femten Tusinde, og disse opslides og ødelægges af det overdrevne, stadige og daglige Arbejde, medens de øvrige hengive sig til Lediggang og forfalde til Sløvhed, Gerrighed, Sygelighed, Vellyst og Nydelsessyge. Men i Solstaten, hvor Tjenester, Kunster, Arbejder og Beskæftigelser fordeles til Alle, behøver hver Enkelt knap at arbejde fire Timer om Dagen; den øvrige Tid kan han bruge til at skaffe sig Kundskab paa en behagelig Maade, til at diskutere, læse, fortælle, skrive, spadsere eller øve Aand og Legeme paa fornøjelig Vis.«

Dette Fremtidsbillede, som foresvævede Campanella, medens han sad i sit Fængsel »i Lænker og dog fri, ensom og dog ikke ene, tavs og dog opløftende sit Raab« — som det hedder i en af hans Sonetter, staar i en vis Modsætning baade til den filosofiske og til den politisk-religiøse Anskuelse, han i sine andre Skrifter udvikler. Med den stærke Betoning af Selvhævdelsen stemmer det ikke, at den Enkelte i »Solstaten« saa ganske maa give Afkald paa at finde sin egen Vej til sit Maal. Blandt Andet glemmer Campanella, at han udtrykkeligt har betragtet Forplantningen som en Form for *Individets* Opholdelse; her skal det *kun* være Slægtens Opholdelse, det gælder. Endnu mærkeligere er Modsætningen mellem »Solstaten« og det Teokrati, Campanella i sine filosofiske og politiske Skrifter ser som Maalet. Alt Hierarki og al Enevælde er her
[154] forsvundet. Der bliver egentligt heller ingen Plads for positiv Religion. Den »skjulte« Religion synes her at være nok, og det udtales endog, at Kristendommen jo egentligt kun sanktionerer det, den naturlige Tænkning fører til at antage, — en Sanktion, der ved en saa fuldkommen social Ordning som Solstatens ikke længere synes at være nødvendig. Vel kan man, som Sigwart bemærker i sin fortrinlige Afhandling om Campanella og hans politiske Ideer, finde en Overensstemmelse mellem Planen om Teokratiet og Planen om den videnskabeligt ledede Fremtidsstat; men det er dog karakteristisk, at Campanella har udarbejdet sine Ideer i denne dobbelte Form, og det saaledes, at ikke Teokratiet, men den socialistiske Stat, hvor Arbejdets og Videnskabens Ret staar i første Linie, er det endelige Ideal. Samtidens Magter, selve Reaktionens Repræsentanter i Stat og Kirke, har han da betragtet som Midler og som

opdragende Kræfter, der skulde føre fremad mod det ideale Maal, der var diametralt modsat den bestaaende Ordning. Uagtet Campanella i saa Meget er en Reaktionens Mand, saa har han dog endnu Renaissancens Blod i sig, og han ser ud over den givne sociale Verdens Grænser med samme Begejstring som Giordano Bruno over den ydre sanselige Himmels Grænser.

[155]

ANDEN BOG.

DEN NYE VIDENSKAB.

1. OPGAVEN.

Praxis gaar forud for Teori, og Kunst gaar forud for Videnskab — selv om der saa senere af Teorien kan udvikle sig en ny Praxis, af Videnskaben en ny Kunst. Humanismen udviklede sig, som vi have set, af de politiske og sociale Forhold i de italienske Stater, og af Humanismen som en Retning i den praktiske Livsførelse udviklede sig igen en ny Lære om Mennesket. Paa tilsvarende Maade udviklede den mekaniske Naturvidenskab sig af den i de italienske Stæder blomstrende Industri. For at skaffe sig Magtmidler og Glans maatte Herskerne begunstige Haandværk og Industri, og den personlige Kraft og stærke Selvfølelse hos Borgerne i Stæderne fandt Udslag i ivrig og kløgtig Virksomhed paa det industrielle Arbejdes og de industrielle Opfindelsers Omraade. Der var en Væddekamp mellem Stæderne i denne Henseende. Man søgte at overfløje hverandre i faglig Kløgt og rugede skinsygt over nye Opfindelser og Maskiner. Den praktiske Anvendelse af Naturens Kræfter forøgede Kendskabet til deres Virkemaade og maatte vække Interessen for at finde deres Love. Hverken Leonardos eller Galileis Optræden er forstaaelig uden i Sammenhæng med den italienske Industri, ligesaa lidt som Pomponazzi og Machiavelli ere forstaaelige uden i Sammenhæng med den italienske Aandsudvikling og den italienske Politik.

For at tage et enkelt Exempel. Galilei begyndte sine berømte *Undersøgelser om*
[156] *to nye Videnskaber* med at lade Hovedpersonen i Dialogen, Salviati, udtale: »Den uudtømmelige Virksomhed i Eders berømte Arsenal, mine Herrer fra Venedig, synes mig at frembyde Tænkerne et stort Omraade for Spekulation, især paa Mekanikens Omraade, da der stadigt af talrige Kunstnere udføres Maskiner og Apparater.« Hertil svarer Sagredo: »De har ganske Ret, min Herre, og da jeg af Naturen er videbegærlig, kommer jeg ofte herhen, og den Erfaring, som de, vi paa Grund af deres fremragende Mesterskab kalde »de Første«, raade over, har ofte aabnet for mig Aarsagssammenhængen af vidunderlige Fænomener, som tilforn holdtes for uforklarlige og utrolige.«

Udviklingen af det nye Verdensbillede virkede ogsaa forberedende i denne Retning. Den førte til at søge en anden Sammenhæng i Naturen end den, Sansningen umiddelbart frembød, og maatte lede til at spørge, ved hvilke Kræfter og Love det

Verdenssystem, Tænkningen konstruerede paa Iagttagelsens Grundlag, holdtes sammen og holdtes i Virksomhed. Dette Spørgsmaal besvarede den nye Verdensanskuelse ikke selv, eller naar den forsøgte det, var det paa fantastisk, poetisk, animistisk Vis. Vel var det et betydningsfuldt Fremskridt, at Telesio satte Kraftens Begreb i Stedet for den aristoteliske Form. Derved blev det slaaet fast, at Forklaringen ikke kunde søges i selve Fænomenets Kvalitet, dets fuldendte Skikkelse, som ved en Kunstners Arbejde, der forstaas, naar man opdager, hvilket Forbillede der har foresvævet ham. Men Begrebet Kraft er endnu for vagt og ufrugtbart, saa længe det ikke konstrueres paa Grundlag af Indsigt i den regelmæssige Sammenhæng mellem Fænomenerne. Véd man, efter hvilken Lov Fænomenet B følger efter Fænomenet A, saa véd man ogsaa, hvilken Kraft og hvor megen Kraft man skal tillægge A; ti Kraft betyder da kun de Betingelser, A indeholder for Bs Indtræden. Men for at opdage dette er Iagttagelse og Beskrivelse ikke nok. Man maa gaa tilbage til de simpleste Forhold og ad experimental Vej undersøge de Betingelser, af hvilke Fænomenernes Indtræden afhænger. Det gælder ikke længere blot om et Billede. Billedet maa analyseres i sine enkelte Træk og disses Sammenhæng undersøges. Derved kan først den fulde Sikkerhed for Billedets Gyldighed vindes. Flere af de Forskere, der staa som Grundlæggere af *[157]* den nye mekaniske Naturvidenskab, have derfor ogsaa arbejdet videre paa det nye Verdensbilledes Udvikling, ligesom de for en Del fik Opgaverne for deres mekaniske Undersøgelse fra dets Forhold.

Ogsaa her var det en Oldtidstanke, der blev tagen op. Arkimedes, Statikens og Hydrostatikens Grundlægger, havde allerede i det tredie Aarhundrede før Kristus udtalt Tanker, der indeholdt Spiren til en mekanisk Naturopfattelse. Ved Tidernes Ugunst udvikledes denne Spire ikke før efter Aartusinders Forløb. Arkimedes hørte nu, da hans Aandsretning havde fundet gunstige Livsvilkaar, til de Forfattere, der med Iver studeredes, udgaves og oversattes i det 16. Aarhundrede. Det var dog i Virkeligheden en ny Videnskab, der skulde grundlægges. Den filosofiske Interesse ved denne Begivenhed beror paa dens Betydning for Aandslivet, og denne Betydning er af flersidig Art. — For det Første udvikledes her en ny Metode og dermed en ny Anvendelse af den menneskelige Erkendelsesevne, der greb dybt ind i Aandsudviklingens Karakter og Retning. Nye aandelige Fornødenheder og Vaner opstod. Experiment og Analyse trængte sig frem foran Kontemplation og Konstruktion, om de ikke ligefrem fortrængte dem. — For det Andet var det særligt den materielle Side af Tilværelsen, den nye Metode kunde finde Anvendelse paa. Det Spørgsmaal maatte da opstaa, hvilken Rækkevidde de her fundne Resultater havde, — om de indeholdt

en Erkendelse af hele Tilværelsen, eller hvorledes deres Forhold til Tilværelsens aandelige Side var. Den Revolution, som foregik ved den nye Verdensanskuelse, havde allerede ført dybsindige Tænkere til at se, at Verdensgaaderne ikke blot, som den naive Opfattelse mente, væsentligt ligge udenfor os og udover os, i de store kosmiske Forhold, men skjule sig i vort eget Indre og i de aller mindste Naturfænomener, der ere os tilgængelige. Ved den nye Metode og dens Resultater blev dette endnu mere indlysende. — Endeligt kunde det ikke være Andet, end at den nøjagtigere Kundskab om Naturen og den med Indsigten i Naturlovene følgende Evne til at forudse og til
[158] Dels beherske Fænomenernes Gang maatte styrke den menneskelige Selvfølelse og føre videre, hvad Humanismen i mere æstetisk og teoretisk Form havde indledet.

2. LEONARDO DA VINCI.

Med denne store Kunstner komme vi igen tilbage i Renaissancen. Han bør nævnes i Filosofiens Historie, fordi der i de Strøtanker, som ere uddragne af hans efterladte Manuskripter, findes den første tydelige Udtalelse af den exakte Naturvidenskabs Princip og Metode. Ikke blot i Billedkunsten, men ogsaa i Anatomi, Ingeniørvidenskab og Mekanik var denne Renaissancens mest alsidige Aand hjemme, og han havde Trangen til i filosofiske Ideer at gøre sig Rede for den Vej, han gik i sin Forsken, saavel som for de Indtryk, han fik af Menneskelivet omkring sig. Han fødtes ved Florents i Aaret 1452 og modtog Undervisning i Malerkunsten af Verocchio, der selv ved Siden af Billedkunsten dyrkede Væveri, Metalstøbning og Guldsmedkunst. Af Ludvig Moro blev han kaldet til Mailand, hvor han stiftede et Videnskabernes Akademi. Man har antaget, at en Del af hans Optegnelser vare bestemte til at meddeles her. Leonardo virkede i Mailand ikke blot som Maler og Billedhugger, men ogsaa som Ingeniør, Musiker og Arrangør af Hoffestligheder. Efter Ludvig Moros Fald virkede han især i Florents og Rom. Sine sidste Aar tilbragte han i Frankrig, hvor han døde 1519. Hans omflakkende Liv og mangesidige Virksomhed har gjort, at han ikke kom til at udarbejde de Værker over naturvidenskabelige og filosofiske Emner, som han havde gjort Udkast til. De vilde have grebet dybt ind i den videnskabelige Tænkens Udvikling og fremskyndet den betydeligt. Tanker, man har været vant til at henføre til Galilei eller Bacon, findes allerede udtalte af Leonardo, men laa begravede i hans Manuskripter, der først i den nyeste Tid ere blevne nøjere kendte. De Hovedtanker, som i denne Sammenhæng interessere os, gaa dels ud paa at fremhæve Erfaringens Betydning, dels paa at indskærpe, at uden Anvendelse af Matematik naas der ingen fuld Sikkerhed for Resultaterne af vor Erkendelse. Visdommen er Erfaringens Datter,

og derfor er den ogsaa et Produkt af Tiden. Han afviser Spekulationer, der ikke *[159]* finde deres Bekræftelse i Erfaringen, der er alle Videnskabers fælles Moder. Men ved blot Iagttagelse vil han ikke blive staaende. Det er hans Overbevisning, at der til ethvert virkende Element (potentia) i Naturen er knyttet Virkninger af bestemt Beskaffenhed, som udfolde sig i en bestemt Orden. Nødvendigheden er det evige Baand, den evige Regel i Naturen (freno e regola eterna). Til den gælder det at trænge ind, og — saaledes maa vel Leonardos Mening opfattes — det er i Kraft af den, at den matematiske Erkendelse kan anvendes paa Erfaringen: den gør det muligt, at der fra de foreliggende Fænomener kan sluttes til andre, som staa i Betingelsesforhold til dem. I Mekaniken viser dette sig klarest og simplest: den er »de matematiske Videnskabers Paradis«. — I de Tanker, der saaledes ved Kombination af Leonardos Aforismer fremtræde for os, indeholdes allerede Grundproblemerne for den moderne Erkendelsesteori. Ved sin praktiske Anvendelse af dem blev han en af Grundlæggerne af den moderne Mekanik og Ingeniørvidenskab.

Hvad der ellers foreligger af Leonardos Ideer, bærer Præget af en djærv Naturalisme. Han betragter Sjælen dels som Princip for Sansning, Erindring og Tænkning, dels ogsaa som Organismens formende Princip. Forsaavidt vi ville vide Noget om Sjælen ud herover, henviser han os til Munkene, »disse Folkets Fædre, der ved Inspiration kende alle Hemmeligheder«. Han udtaler (lige som senere Montaigne og Bruno) Ideen om Stoffets Kredsløb gennem den organiske og uorganiske Verden og drager deraf en ejendommelig Slutning, som først efter lang Tids Forløb igen dukker op hos Diderot: »I det Stof, som dør, vedbliver Livet at bestaa, uden at det mærkes; og naar det saa igen optages i levende Væseners Ernæringsorganer, vaagner det atter til sanseligt og aandeligt Liv«. I Overensstemmelse hermed finder han i Menneskets stadige Higen og Forventning et Vidnesbyrd om hvad der rører sig i selve Naturen, hvis Forbillede Mennesket er. Hans Haab om at opnaa en klar Naturerkendelse støttes ved den Tanke, at Naturen følger de simpleste Veje, en Tanke, som i det Hele spillede en stor Rolle i den moderne Forskens første Tider. *[160]*

Saa interessante disse Antydninger ere, saa er det dog ikke dem, men Ideen om Forbindelsen af Erfaring og exakt Tænken, der stiller Leonardo paa en fremragende Plads i Tænkningens Historie. Et Aarhundrede skulde gaa, før denne Ide af store Forskere, som ad deres egen Vej maatte opdage den, kunde faa en videre Gennemførelse.

3. JOHANNES KEPLER.

Der er allerede gjort opmærksom paa, hvorledes den nye Verdensanskuelse i

mystisk Spekulations Form rørte sig ved Begyndelsen af det 17. Aarhundrede selv i Böhmes stille Værksted. Hans Samtidige og i visse Punkter Aandsbeslægtede Johannes Kepler lykkedes det at finde et mere exakt Grundlag for den nye Anskuelse, end den hidtil havde kunnet støtte sig til. Ved en sjælden Forening af tilsyneladende modstridende Evner og Interesser førtes han gennem begejstret og trofast Arbejde fra højt svævende Spekulationer til Grundlæggelse af en exakt Erfaringsvidenskab. Fælles med Bruno har Kepler den store Trang til vid Horizont og til at udtale de Tanker, der bevæge hans Sind. »Jeg kender«, siger han, »ingen større Pine end ikke at kunne komme frem med, hvad jeg føler i mit Indre, — end sige da at udtale det Modsatte af, hvad jeg tænker«. Han fik da ogsaa Modstanden at føle fra Ortodoxiens Side; den i Forbindelse med Tidens ringe aandelige Sans og store Overtro kastede mørke Skygger ind i hans Liv. Men hans Sandhedskærlighed og utrættede Arbejdsiver holdt ham oppe trods alle Genvordigheder.

Kepler blev født i Aaret 1571 i Weil i Würtemberg. Han er en Svaber, som saa mange af Tysklands dybsindigste Aander. Sin Opdragelse fik han paa Tübingens teologiske Seminarium, hvor Humaniora, Filosofi, Matematik og Astronomi studeredes i ikke ringe Omfang. Han førtes her ind i den aristoteliske Naturfilosofi, som han i lang Tid holdt fast ved. I Astronomien havde han Maestlin til Lærer, der privat tvivlede om det ptolemæiske Systems Rigtighed, skønt han officielt vedblev at foredrage
[161] det. Teologien blev lagt til Side, da han modstræbende overtog en Post som Lærer i Matematik ved Gymnasiet i Graz. Denne Kaldelse blev afgørende for hans — og for Videnskabens — Fremtid. Han fattede nu den Plan at give en ny Naturfilosofi, der forbandt Kopernikus' System med den gamle Lære om sjælelige Væsener som Bevægere af Himmellegemerne. Han skiller sig *(Epitome Astronomiæ Copernicanæ.* Op. ed. Frisch. VI, p. 136 f.) udtrykkeligt fra Bruno ved at antage Fixstjernesfæren som Universets Grænse, idet han mener, at efter Brunos Teori maa Fixstjernerne være saa langt fjernede fra hinanden, at vi kun kunde se langt færre af dem, end vi virkeligt se. Fixstjernesfæren omslutter en Hulhed, i hvis Midte Solen findes, om hvem Planeterne, blandt andre Jorden, bevæger sig. Bruno har her set rigtigere end Kepler. Men til Gengæld formaaede denne at underkaste sine Ideer — trods deres oprindeligt mystiske Form — en nøjagtigere Verifikation, end Bruno havde kunnet. Keplers første Skrift *(Mysterium cosmographicum.* 1597) gaar ud fra teologiske og pytagoræiske Forudsætninger. Han vil opfatte Universet som et Afbillede af Treenigheden: til Faderen svarer Centrum, til Sønnen den omgivende Sfære og til Aanden Forholdet mellem begge, udtrykt i de geometriske Forhold mellem de forskellige Sfærer, i hvilke Planeterne

bevæge sig. Den guddommelige Aand aabenbarer sig nemlig i de harmoniske Størrelsesforhold i Universet. Kepler søger at vise, at man i de forskellige Kugleflader, i hvilke Planeterne bevæge sig, kan indlægge de fem af Pythagoras opstillede regulære Legemer, det vil sige, de Legemer, der have lutter lige store Flader med lige store Sider og lige store Vinkler. Geometriens Grundformer og Klodernes Fordeling i Rummet skulle ogsaa nøjagtigt svare til hverandre. Dette er det kosmografiske Mysterium, som Kepler var begejstret over, og som han medtog som ledende Ide, der dels fremmede, dels hæmmede hans følgende Undersøgelser. Den udtrykte hans aldrig svigtende Overbevisning om, at der i Universet maatte kunne paavises bestemte matematiske Forhold, og ledede ham derfor stedse til fornyet Forsken; men den voldte ham langvarigt Bryderi ved den Forudsætning, han med hele Oldtiden og Middelalderen gik ud *[162]* fra, at Himmellegemerne bevægede sig i Cirkler, da Cirklen var den fuldkomneste Figur.

Blandt de Mænd, til hvilke Kepler sendte sit Skrift, var ogsaa Tyge Brahe, hvem han hilste som »Fyrsten blandt Aarhundredets Matematikere«. Tyge svarede venligt, men erklærede, at han, støttet til 35 Aars Iagttagelser, ikke kunde gaa ind paa Keplers Spekulationer, hvor meget Sindrigt han end fandt deri. Særligt fremførte han sine Indvendinger mod den kopernikanske Teori. Den saaledes indledte Forbindelse mellem de to Mænd førte til, at Kepler — da Tyge kort efter drog til Prag — ogsaa opslog sin Bopæl i Prag og senere, efter Tyges Død, fik overladt hans store Materiale, om hvilket han tidligere havde skrevet til sin Lærer Maestlin: »Min Mening om Tyge er, at han besidder Rigdomme, han — som saa mange Rigmænd — ikke benytter paa rette Maade«. Nu havde han selv arvet disse Rigdomme og dermed Muligheden for en videre Udvikling og Bekræftelse af sine Ideer. Det var paa Grundlag af Tyges Iagttagelser, at han fandt de efter ham benævnte Love og — hvad der i denne Sammenhæng interesserer os mest — tillige førtes til at opstille den mekaniske Naturopfattelse i Stedet for den animistiske, han hidtil havde hyldet.

Kepler levede sine senere Aar i Linz, under haard Kamp mod protestantisk og katolsk Fanatisme og under pinlige Bestræbelser for at skaffe Midler til Udgivelse af sine Arbejder. Til sin Hjemstavn i Würtemberg maatte han for et Aars Tid vende hjem for at redde sin Moder, der var anklaget for Hexeri og truedes af Baalet. Han døde 1630 i Regensburg, hvor han var dragen hen for at kræve et Tilgodehavende hos Rigsdagen. —

Ved sin Ide om de kvantitative Forholds Betydning i Naturen blev Kepler en af Grundlæggerne for den exakte Naturvidenskab. Til denne Ide er han kommen dels ad

teologisk, dels ad psykologisk, dels ad naturfilosofisk Vej. — Den teologiske Vej kende vi allerede. For at Universet kunde blive det skønne Afbillede af Guddommens Væsen, blev det ordnet i bestemte kvantitative Forhold. Kepler havde ligesom Kopernikus og
[163] Leonardo den Overbevisning, at Naturen virker efter simple og klare Regler. Simpelhed og ordnet Regelmæssighed (simplicitas atque ordinata regularitas) i en Naturopfattelse tale derfor i hans Øjne paa Forhaand til Gunst for den. Det gælder at føre Alt tilbage til saa faa og simple Principer som muligt. — Den psykologiske Begrundelse ligger i, at den menneskelige Aand klarest gennemskuer kvantitative Forhold; den synes ret egentligt at være skabt til at opfatte disse. I kvalitativ Henseende tage Virksomhederne i Naturen sig højst forskellig ud for de forskellige Subjekter (pro habitudine subjecti); fuld Sikkerhed opnaas kun ved at holde sig til den kvantitative Side; denne bringer derfor den egentlige Sandhed. — Endeligt den naturfilosofiske Begrundelse ligger i selve Materien, saaledes som vi kende den af Erfaringen: »hvor der er Materie, dér er der Geometri« (ubi materia, ibi geometria). Verden viser sig faktisk at være delagtig i Kvantitet (mundus participat quantitate).

Det Spørgsmaal, *hvilke* de kvantitative Forhold da ere, som ligge til Grund i Universet, troede Kepler først (i Mysterium cosmographicum) at kunne besvare rent apriorisk. Fra denne Vildfarelse kom han bort ved Fordybelse i Tyge Brahes Erfaringsmateriale og i sine egne Iagttagelser. Det er bekendt, hvor ufortrødent han arbejdede, indtil han havde fundet det Forhold, der ganske stemmede med Iagttagelserne, og at han derved ledtes til at stille Ellipsen i Stedet for den fra Oldtiden af forgudede Cirkel.

I sin Lære om Hypotesen har Kepler givet en klar Fremstilling af sin Opfattelse af den videnskabelige Forskens Natur. Han fik paa flere Maader Anledning til at opstille en saadan Lære. Tyge havde skarpt afvist Kopernikus' Hypotese som ren Fantasi (imaginatio) og protesteret mod enhver Metode, der gik frem a priori (eller som man den Gang ogsaa sagde: ab anteriore). Men desuden bleve baade Tyges og Kopernikus' Teorier betragtede af Modstandere (f. Eks. Ditmarskeren Ursus) som rent vilkaarlige Antagelser, der kun sigtede til at holde Folk for Nar. Og Osiander havde jo i sin Tid for at afværge Forargelse erklæret Kopernikus' Verdensopfattelse for en Hypotese, der blot skulde anskueliggøre de matematiske Forhold, men ikke
[164] fastholdes for Alvor. I sin ufuldendte *Apologia Tychonis contra Ursum* (cap. 1) drøfter Kepler nu hele Spørgsmaalet om Hypotesers Betydning, og han kommer tilbage til det mange Aar efter, i første Bog af *Epitome astronomiæ Copernicanæ.* Al Videnskab — siger han — hviler paa visse Forudsætninger, og man venter ikke med at forske, til man har fundet absolut første Forudsætninger, ligesaa lidt som man venter med

at bygge sit Hus, til man har undersøgt, om Jordens Indre er solidt. Hypotese betyder i Ordets videste Betydning det, man ved en Bevisførelse antager som sikkert. I denne Betydning hviler ogsaa Geometrien paa Hypotese, og den Iagttagelse, man bygger paa i Naturvidenskaben, er ogsaa en Hypotese. I snevrere Betydning er en astronomisk Hypotese det Indbegreb af Forestillinger, ved hvis Hjælp en Forsker paaviser Ordningen af Himmellegemernes Bevægelser. Saadanne Forestillinger kunne ingenlunde formes vilkaarligt. De skulle staa deres Prøve derved, at de Slutninger, der drages fra dem, stemme med de virkelige Fænomener og ikke føre til Absurditeter i fysisk Henseende. Og de kunne lige saa lidt undværes, som en Læge kan undgaa at danne sig en Forestilling om Sygdommen i Stedet for at blive staaende ved de blotte Symptomer. Videnskaben begynder med Iagttagelser, bygger paa dem sine Hypoteser og søger dernæst de Aarsager, der bevirke den antagne Sammenhæng. Der er hos Kepler endnu nogen Usikkerhed angaaende Forholdet mellem første og andet Led i denne Tredeling. Ti naar han betragter Tyge som den, der har ydet de Iagttagelser, paa hvilke Astronomien bygger, og Kopernikus som den, der har ydet den bedste Hypotese, saa er jo Hypotesen kommen forud for Iagttagelserne. Dette kan ogsaa godt lade sig gøre, naar det er den paa foreløbig Undersøgelse grundede Hypotese, der vejleder til Forstaaelse af de fundne Kendsgerninger og til at søge nye Kendsgerninger. Saaledes er det gaaet Kepler selv: det var hans kopernikanske Forudsætninger og hans Ideer om Kvantitetens Betydning i Verden, der gav ham Blik for, hvad der laa i de Rigdomme, Tyge selv ikke ret vurderede.

Hvad det tredie Led angaar, Paavisningen af Aarsagerne, stillede Kepler efter *[165]* Haanden strengere Fordringer, end han i sin første, animistiske Periode havde gjort. Han begyndte (i Mysterium cosmographicum) med at lade Planeterne ledes af Sjæle, eller ogsaa det hele System af Verdenssjælen i Solen. Men senere brød han med Animismen. I sin epokegørende Afhandling om Mars (*Astronomia nova s. physica coelestis,* tradita commentariis de motibus stellæ Martis. 1609) erklærer han, at det er fysiske Aarsager, det gælder at paavise. »Sande« Aarsager *(veræ causæ)* eller sandsynlige Aarsager blive nu en hyppig Fordring hos ham. Han nærmer sig den Overbevisning, at de Aarsager, der antages for Naturfænomenerne, selv skulle kunne paavises virkende i Naturen. I anden Udgave af sit animistiske Ungdomsskrift føjer han til Udtrykket »bevægende Sjæle« (animæ motrices) følgende Note: »I min Afhandling om Mars har jeg vist, at saadanne ikke gives,« og bemærker, at man i Stedet for Ordet Sjæl bør sætte Ordet Kraft. »Forhen,« fortsætter han, »troede jeg, at den Kraft, der bevæger Planeterne, virkeligt var en Sjæl . . . . Men da jeg overvejede, at denne

bevægende Kraft aftager med Afstanden, ... sluttede jeg, at den maatte være noget Legemligt.« (Opera I. p. 176). — I Stedet for Mysterium cosmographicum traadte nu for Kepler Ideen om en Physica coelestis, som han dog endnu savnede Midler til at gennemføre. Den blev ført et mægtigt Skridt videre ved Keplers store Samtidige

4. GALILEO GALILEI.

Naar Galilei i et Brev nogle Aar efter Keplers Død siger, at »han stedse har agtet Kepler som en fri (maaske altfor fri) og skarpsindig Aand, men at hans egen Maade at forske paa er forskellig fra Keplers«, saa tænker han ved denne Karakteristik vistnok væsentligt paa Keplers tidligere, animistiske Teorier. Han har neppe havt det Vendepunkt klart for sig, der kom for Kepler ved den Undersøgelse, som førte til de berømte Love. De to store Forskere arbejde i Virkeligheden i samme Aand: de søge at forbinde Deduktion og Induktion, Matematik og Erfaring, og de staa derved
[166] som Grundlæggere af den exakte Erfaringsvidenskab. Kun at Kepler begynder mere fra den aprioriske, deduktive Side, Galilei mere fra den experimentale, induktive Side. Hos Galilei foretages det egentligt afgørende Skridt, hvorved Naturvidenskaben konstitueredes som selvstændig Videnskab og et stort Ideal for al Forsken blev opstillet.

Galilei blev lige som Bruno Martyr for den nye Verdensanskuelse. Der er hos ham en interessant Vexelvirkning mellem hans astronomiske og fysiske Undersøgelser. Hans Experimenter og hans Studium af Arkimedes førte ham til at finde Vanskeligheder ved det aristotelisk-ptolemæiske System, og omvendt førtes han ved sin Iver for at begrunde det nye Verdensbillede til at finde nye fysiske Love. Kun langsomt og tøvende traadte han op som erklæret Kopernikaner. Han var født i Pisa 1564 og studerede her Filosofi, Fysik og Matematik, ligesom han ogsaa var en begejstret Dyrker af den poetiske Literatur. Han foretrak Platon og Arkimedes for Aristoteles, og derved lagdes allerede i hans Studietid Grunden til hans senere Anskuelser. Som Professor først i Pisa, senere i Padua foredrog han det gamle System, efter at han forlængst i sit Indre var overbevist om det nyes Sandhed. Han skriver i et Brev til Kepler (i August 1597): »Det er en Ulykke, at de, som søge efter Sandheden, og som ikke følge en forkert Metode, ere saa sjeldne. For mange Aar siden er jeg kommen til Kopernikus' Mening, og jeg har ud fra dette Standpunkt fundet Aarsagerne til mange Naturfænomener, der sikkert ere uforklarlige ved den sædvanlige Hypotese. Jeg har nedskrevet mange Grunde og Gendrivelser, som jeg dog ikke har vovet at lade komme for Lyset, da jeg afskrækkes ved selve vor Lærer Kopernikus' Skæbne, han, som vel har vundet udødeligt Ry hos nogle Faa, men hos Utallige (saa mange Taaber er der i

Verden) er bleven Genstand for Latter og Spot.« Først da han havde konstrueret sig en Kikkert og opdaget Jupiters Maaner, udtalte han sig (i Aaret 1610) offentligt for det kopernikanske System. Dermed var Signalet til Forfølgelse givet. Uagtet Galilei gjorde den ene glimrende Opdagelse, som kunde støtte hans Hypotese, efter den anden — saaledes opdagede han Solpletterne og Venusfaserne — udtalte Munke og Teologer sig dog imod ham med stigende Heftighed. Aristoteliske Filosofer vilde end ikke selv se i *[167]* Galileis Kikkert, for ikke at se det forargelig Syn af Forandringer i Himlen og derved miste Troen paa det gamle Verdensbillede. Galilei havde Ret, naar han sagde, at om end Stjernerne selv kom ned paa Jorden og vidnede, vilde hans Modstandere ikke lade sig overbevise. Han søgte forgæves at vise, at hans Anskuelser ikke stred mod Bibelen. Var han bleven i Padua, som stod under Venedigs Herredømme, havde han vistnok været i Sikkerhed for sin Person. Men for at faa mere Fritid og en gunstigere pekuniær Stilling, tog han mod en Stilling i Florens som Storhertugens »Matematiker«, og her kunde man let naa ham fra Rom. Inkvisitionskollegiet gjorde nu (i Aaret 1616) det betydningsfulde Skridt at sætte Kopernikus' Værk paa Listen over forbudte Bøger (»indtil det var blevet forbedret«) og at erklære hans Lære for kættersk. Galilei blev kaldt for Kardinal Bellarmin og skal — efter hvad der paastaas fra katolsk Side — have faaet et udtrykkeligt Paalæg om ikke at hylde og udbrede den forkætrede Lære; et Bevis for, at et saadant Paalæg virkeligt er givet, kan dog ikke føres. Galilei opgav imidlertid ikke derfor sin Forsken. Ved sine Undersøgelser om Kometerne kom han i Strid med Jesuiterne, og den mægtige Orden stod som én Mand imod ham. Han arbejdede desuden stadigt paa en fuldstændig Fremstilling af Kampen mellem de to Verdenssystemer, som han i tidligere Skrifter oftere havde bebudet. Naar han blot udtrykte sig hypotetisk, mente han, der ingen Fare var. Han brugte altsaa samme Metode, som Osiander havde brugt, da han udgav Kopernikus' Værk. I Aaret 1632 udkom hans berømte Værk, der paa Titelbladet betegnes som *»Dialog, i hvilken der i Samtaler fire Dage i Rad drøftes de to vigtigste Verdenssystemer,* det ptolemæiske og det kopernikanske, saaledes at der, uden at nogen Afgørelse træffes (indeterminatamente), fremsættes de filosofiske og naturlige Grunde for den ene og den anden af de to Parter«. De samtalende Personer ere Salviati og Sagredo, to af Galileis Venner, og Simplicio, der er Repræsentant for den aristoteliske Filosofi. Salviati er den besindige, kritiske Forsker; han fremstiller Grundene, men drager helst ingen bestemt Slutning *[168]* og søger at holde igen paa den fyrige Sagredo, gennem hvilken Galilei faar Luft for de frieste af sine Ideer, for saa, om fornødent, at lade Salviati kalde dem tilbage. Dog er det for enhver Læser tydeligt nok, i hvilken Retning Forfatterens Sympati gaar,

og i Rom lod man sig ikke narre. Bogen blev forbudt, og Galilei blev stevnet til Rom. Han synes ikke at være bleven virkeligt pint, men kun truet med Pinebænken, og maatte saa den 22. Juni 1633 knælende afsværge »den falske Lære, at Solen er Verdens Midtpunkt og ubevægelig, Jorden ikke Midtpunktet, men bevægelig«, og sværge, »at han ikke i Fremtiden hverken mundtligt eller skriftligt vilde udtale Noget, hvoraf denne Lære kunde udledes, men tvertimod angive for Inkvisitionen, naar han lærte en Kætter eller en for Kætteri Mistænkt at kende!« — At han svor falsk Ed, derom er der ingen Tvivl. Sin Overbevisning opgav han ikke. I Stedet for at brænde ham legemligt, straffede man ham med den brændende Smerte, som voldes ved at maatte fortie sin Overbevisning. Selv om Galilei efter sin Natur ikke følte denne Smerte saa stærkt, som en Kepler vilde have følt den, saa var den dog stærk nok til at forbitre hans Liv. Dertil kom Sorg og Blindhed. Han levede under stadig Opsigt i Nærheden af Florens, stedse sysselsat med videnskabelige Ideer. Det Liv, han reddede ved sin falske Ed, blev endnu af overordentlig Værdi ved Udgivelsen af hans andet Hovedværk: *Undersøgelser (Discorsi) om to nye Videnskaber,* der — for at undgaa Censuren — tryktes i Holland (1638). Dette Værk, der indeholder Grundlæggelsen af den moderne Fysik, maatte, som man træffende har sagt, snige sig ind i Literaturen. Galilei døde 1642; han var aandeligt virksom lige til sit sidste Øjeblik. — Vi skulle nu fremdrage de vigtigste Synspunkter, fra hvilke Galilei har Betydning for Tænkningens almindelige Historie[35]).

a. Metoden og Principerne.

Galilei indvender mod den gamle Logik, at den er fortræffelig til at regulere og korrigere Tankegangen, men ikke er et Middel til Opdagelse af nye Sandheder. Saadan
[169] Opdagelse sker ved, at man udleder en Antagelse af visse Erfaringer, og derefter ad deduktiv Vej søger at vise, at den opstillede Antagelse stemmer med andre Erfaringer. Den analytiske Metode (metodo risolutivo) og den syntetiske Metode (metodo compositivo) supplere saaledes gensidigt hinanden. Dersom man ved Induktion vilde forstaa en Undersøgelse af alle mulige Tilfælde, vilde induktiv Slutning enten være umulig eller unyttig: umulig, naar man ikke kunde faa fat i alle Tilfælde, unyttig, naar man kunde overkomme alle Tilfælde. Det gælder derfor blot om at undersøge de mest karakteristiske Tilfælde; fra dem slutter man saa til de andre. Men man maa opstille en Sætning som Formodning, før man kan finde det egentlige Bevis for den. Tilliden til, at Sætningen er rigtig, bidrager Meget til, at man finder Beviset for den. Paa den anden Side maa det, man slutter af almindelige Principer, bevises i det Enkelte ved Forsøg. Saaledes beviste Galilei ved Forsøg paa Skraaplanet sin a priori udledte

Antagelse, at de med ensformigt voxende Hastighed gennemløbne Baner forholde sig som Tidernes Kvadrater.

Men naar saaledes Deduktion og Induktion skulle virke sammen, opstaar der en Vanskelighed ved, at vi ved vore deduktive Ræsonnementer antage Forholdene simplere, end de i Virkeligheden ere. De matematiske Sætninger gælde kun for ideale Figurer. Det er ingen Fejl ved de virkelige Ting, at deres Figur aldrig falder ganske sammen med nogen af de Figurer, Geometrien konstruerer. Den uregelmæssige Figur, Stenen har, har den til Fuldkommenhed. Men ved Anvendelsen af det abstrakte Ræsonnement paa konkrete Forhold, maa de mangfoldige og indviklede Betingelser tages med i Beregning. Det er vor Regnekunst, ikke Tingenes Figur, der er ufuldkommen. I det tomme Rum ville — antage vi — alle Legemer falde med samme Hastighed. Da vi nu ikke kunne frembringe et absolut tomt Rum, undersøge vi, hvorledes Forholdene ere ved tættere og ved tyndere Medier, og naar vi se, at Hastighederne nærme sig til hverandre, jo tyndere Medierne ere, anse vi Sætningen for bevist. At et Legeme, som kastes hen ad en horizontal Flade, vil vedblive at bevæge sig, naar alle Hindringer holdes ude, bevises ved, at jo mere man formaar at udelukke Hindringerne, des længere *[170]* fortsættes Bevægelsen.

For at kunne finde Tilknytningspunkter for Deduktionen i Erfaringerne og for at kunne godtgøre, i hvilken Grad Erfaringerne nærme sig til de ideale Forudsætninger, Deduktionen hviler paa, lægger Galilei — ligesom Kepler — stor Vægt paa de kvantitative Forhold. Kun ved Maaling af Fænomenerne bliver det muligt at afgøre, hvorvidt de stemme med, hvad Deduktionen fordrer. Derfor er det Galileis Princip at maale Alt, hvad maaleligt er, og gøre det maaleligt, som ikke er det.

Galileis Hovedmetode er den, Stuart Mill langt senere kaldte de proportionale Forandringers Metode, og som man ogsaa kunde kalde Grænsemetoden. Den gør det muligt at forbinde abstrakt Tænkning med konkret Iagttagelse. Gennem Tilnærmelser faa de konkrete Tilfælde Del i de abstrakte Reglers Idealitet. Som hos Platon »Ideen« var Forbilledet for de reale Ting, saaledes er hos Galilei Loven det ideale Udtryk for Sammenhængen mellem Tingene.

Naar saaledes Loven findes ved Analyse af det i Erfaringen Givne, følger det af sig selv, at de Aarsager, ved hvilke Fænomenerne forklares, selv maa være givne i Erfaringen. Galilei hylder det samme Princip, som Kepler udtrykte i Fordringen om »sande Aarsager« (veræ causæ). Paa en meget træffende Maade viser Galilei, at Beraabelsen paa den guddommelige Villie aldeles Intet forklarer, netop fordi den lige let forklarer Alt. Det er for Gud lige saa let at lade Universet bevæge sig om

Jorden, som at lade Jorden bevæge sig om Solen. Her bliver det Ene lige saa simpelt som det Andet. Men holde vi os til det, som bevæges, er der aabenbart stor Forskel i Simpelhed paa de to Antagelser; den ene fordrer en langt større Kraftanvendelse end den anden. Overfor det Uendelige forsvinde de endelige Forskelle, men de bestaa, naar man sammenligner to endelige Ting indbyrdes. Til en saadan Sammenligning maa Videnskaben holde sig. Beraaber man sig paa et Under, kan lige saa godt det Ene som det Andet antages; ethvert Kriterium mangler. Derhos overser man, at alle
[171] Naturens og Guds Gerninger ere Undere, selv om de kunne forklares paa naturlig Maade.

Ikke blot den teologiske, ogsaa den animistiske Naturforklaring udelukkes ved den anvendte Metode. At forklare Tingenes gensidige Paavirkning, f. Ex. Magnetens Tiltrækning, ved »Sympati«, er kun med et velklingende Ord at affærdige en hel Mængde Spørgsmaal. Saaledes er ogsaa Tyngden kun et Navn. Vi vide ikke, hvad det er, der drager Stenen nedad mod Jorden, ligesaa lidt som hvad det er, der holder Maanen i dens Kredsgang omkring Jorden, eller det, der holder Stenen i Bevægelse, efterat den har forladt den kastende Haand. Galilei forkaster derfor den af Kepler fremsatte Antagelse, at Maanen har Indflydelse paa Ebbe og Flod. Her leder hans Angst for »skjulte Egenskaber« ham paa Vildspor.

b. Det nye Verdenssystem.

Saa ofte end Galilei i sine Dialoger siger, at han ikke vil slaa nogen Anskuelse fast, saa er dog hans eget Standpunkt tydeligt nok, selv om vi ikke kendte det gennem hans Breve. Han beundrer Kopernikus, fordi han trods Sansernes Vidnesbyrd har formaaet at vinde og fastholde sin Overbevisning om Jordens Bevægelse. Og han selv fremfører ved sine astronomiske Opdagelser en Række Beviser for, at Universet ikke, som Aristotelikerne mente, kan deles i en uforanderlig, himmelsk, og en foranderlig, jordisk Verden: Solpletterne og de nye Fixstjerner vise, at der ogsaa sker Forandringer i Himlen. Og — bemærker Galilei — med hvilken Ret tillægger man egentligt det Uforanderlige en højere Værdi end det Foranderlige? »Jeg for min Del«, lader han Sagredo sige, »anser netop Jorden for højst fornem og beundringsværdig paa Grund af de mange forskelligartede Forandringer og Frembringelser, der uden Ophør foregaa paa den«. Simplicio indvender herimod, at medens de Forandringer, der foregaa paa Jorden, kunne være til Bedste for Menneskene, vilde de himmelske Forandringer være aldeles hensigtsløse. Et lignende Ræsonnement anvender han overfor den uhyre
[172] Udstrækning, Universet (som allerede Tyge Brahe havde gjort opmærksom paa) maa

faa efter Kopernikus' System: til hvad Nytte er det uhyre Rum mellem den yderste Planet og Fixstjernesfæren? I sit Svar anvender Salviati samme Betragtning paa Hensigtsaarsagerne, som Simplicio andet Steds anvender paa de naturlige Aarsager: hvor tør vi driste os til at kende den Almægtiges Formaal! Der er jo saa Meget i vort eget Legeme, hvis Betydning vi ikke kende; hvor skulde vi da kunne kende det Fjerneres Betydning? Og hvor vanskeligt er det ikke at opdage, hvorledes en Ting griber ind i den hele Sammenhæng, hvortil den hører, naar man ikke har Mulighed for at se, hvilken Virkning dens Bortfjernelse vil gøre? Det er at sætte Grænser for den guddommelige Magt, naar man tror, at Universets uhyre Dimensioner skulde umuliggøre dens Virken paa alle Punkter. Solen skinner paa Druen og modner den, som om det var det Eneste, den havde at gøre, og saaledes kan vel ogsaa Gud og Naturen sørge for alt Enkelt, selv om Universets Indhold gaar i det Uendelige. Galileis Standpunkt her minder om Brunos og Böhmes Tankegang overfor det samme Problem. — Galilei er nærmest tilbøjelig til (lige som Bruno) at antage Universets Uendelighed; han betvivler Retten til at tale om et Verdensmidtpunkt; og naar han ikke udtaler sig bestemt herom, er det maaske, fordi Brunos Skæbne gjorde ham betænkelig.

Man har med Rette undret sig over, at Galilei ikke i sin Drøftelse af Verdenssystemerne har omtalt Keplers Love, hvis Udledning af Tyngdeloven i Newtons Haand skulde blive en saa mægtig Støtte for det nye System. Galilei har vel kun tillagt dem rent matematisk Interesse og ikke tænkt sig, at de kunde vidne om Universets fysiske Sammenhæng.

c. Bevægelseslærens første Sætninger.

Til Støtte for det nye Verdensbillede beraaber Galilei sig, ligesom sine Forgængere, paa Simpelhedens Princip. Naturen gør Intet forgæves, og derfor gaar den stedse de simpleste Veje og søger ved faa og simple Aarsager at naa en Mangfoldighed af Virkninger. Dette Simpelhedens Princip, som han i Astronomien stillede over for *[173]* Ptolemæus' og Tyges komplicerede Systemer, ledede ham i Fysiken til at opstille de første Love for de materielle Fænomeners Forandringer. Det forekom ham at være det Simpleste, at en Ting forblev i den Tilstand, i hvilken den var, naar ingen Forandring indtraadte. Allerede Kepler havde opstillet den Sætning, at et Legeme ikke af sig selv kunde gaa over fra Hvile til Bevægelse. Galilei opdagede nu, at et Legeme heller ikke af sig selv kan forandre sin Bevægelse eller gaa over fra Bevægelse til Hvile. Det er den Lov, der senere (med et af Kepler brugt Udtryk) kaldes Inertiens Lov. Dog opstiller Galilei den ikke som en almindelig Sætning. At baade Retningen og Hastigheden

bevares, har han intet Steds udtalt. I »Dialogerne« er det Hastighedens Bevarelse, han især dvæler ved; han tænker her især paa den horizontale Bevægelse, og han antager, at Kredsbevægelsen lige saa vel vil vedblive som den retliniede Bevægelse. I »Discorsi« fremtræder Sætningen tydeligere. En Bevægelse, siges her, kan kun voxe, naar ny Kraft (impeto, momento), tilføres, og kun aftage, naar der anbringes en Hindring (impedimento), i begge Tilfælde altsaa kun under Indflydelse af ydre Aarsager. Holdes ydre Aarsager borte (dum externæ causæ tollantur), vil Bevægelsen fortsættes med den en Gang opnaaede Hastighed[36]). At dette er et Tankeexperiment, udtaler Galilei udtrykkeligt; men han beviser Sætningens Rigtighed ved Forsøg, der godtgøre, at jo mere ydre Aarsager holdes borte, des længere fortsættes Bevægelsen uforanderligt. Her viser sig Vexelvirkningen mellem Deduktion og Induktion ved Hjælp af Grænsetilfældene, og Galilei afgiver her tillige selv et Exempel paa sin Paastand om, at Bevisførelsens Vej er en anden end Opdagelsens. Ti at beraabe sig paa Naturens Simpelhed er intet Bevis, selv om denne Tanke kan lede til betydningsfulde Opdagelser.

Ogsaa ved sine Undersøgelser over Faldbevægelsen bruger Galilei Simpelhedens Princip som Udgangspunkt. »Til Undersøgelsen af den naturligt fremskyndede Bevægelse er jeg bleven ledet ved opmærksom Betragten af Naturens sædvanlige Fremgangsmaade og Ordning ved alle sine Virksomheder, idet den plejer at anvende de
[174] simpleste og letteste Hjælpemidler . . . Naar jeg derfor bemærker, at en fra Hvilestillingen fra betydelig Højde faldende Sten efterhaanden faar nye Tilvæxter i Hastighed, hvorfor skal jeg da ikke tro, at saadanne Tilvæxter komme i Stand paa den aller simpleste Maade? Og vi ville ikke kunne finde nogen Tilvæxt simplere end den, der stedse træder til paa samme Maade«. — Men ogsaa her er det kun ved Udfindelsen og Opstillingen, ikke ved den egentlige Bevisførelse, at de almindelige Principer bruges. —

Idet Galilei begynder sine Undersøgelser over Bevægelsen, siger han: »Om en meget gammel Genstand bringer jeg en ganske ny Videnskab«. Han fremhæver navnligt, at Ingen endnu har undersøgt de kvantitative Variationer af Bevægelsen ved det frie Fald eller af Kastebevægelsen. Ved at udfinde Love for disse Variationer er Galilei sig bevidst at have grundet en ny Videnskab, »i hvis dybere Hemmeligheder det er forbeholdt mere overlegne Aander at trænge ind.« Men allerede Galilei selv indsaa tydeligt, at dersom Bevægelsen skal tænkes i kontinuerlig Sammenhæng, maa der ikke blot tages Hensyn til den virkelige, sanselige Bevægelse, men ogsaa til den Kraft eller Tilskyndelse (energia, momento, impeto) til Bevægelse, som i hvert Øjeblik

— hvad enten et Legeme er i Hvile eller Bevægelse — er til Stede (Discorsi III).

Det Skridt, der blev gjort ved denne Grundlæggelse, var af overordentlig Betydning. Naturvidenskabens senere Historie har vist, at Bevægelsens Love indeholde Nøglen til al videnskabelig Kundskab om den materielle Natur. Galilei har selv anet dette. I »Dialogerne« udtaler han, at han aldrig har kunnet begribe, hvorledes en Forvandling af Stoffer til hverandre var mulig. Naar et Legeme frembyder Egenskaber, det ikke før har havt, anser han det ikke for umuligt, at dette sker ved en blot Ændring af Delenes Ordning, uden at der tilintetgøres Noget eller bliver Noget til. Hermed var det klart udtalt, at Forstaaelsen af de kvalitative Forandringer i Naturen kun bliver mulig, naar disse kunne opfattes som kvantitative Ændringer, det vil her sige, som Bevægelser i Rummet. Det store Spørgsmaal for den nyere Tids Filosofi blev nu, hvorledes den vilde stille sig til det store Princip, som hermed blev opstillet, og som sejrrigt godtgjorde *[175]* sin Anvendelighed paa det ene Naturomraade efter det andet.

d. Sansekvaliteternes Subjektivitet.

Allerede hos Kopernikus og Bruno viste det sig, at den nye Verdensopfattelse førte til at stille Erkendelsesproblemet paa en ny Maade, derved at der i Stedet for det Billede af Verden, som den umiddelbare Iagttagelse gav, maatte stilles et helt andet, naar Tænkningen drog sine Konsekvenser. Hos Galilei fremtræder dette endnu klarere.

Naar han ved saa mange vigtige Spørgsmaal lægger Simpelhedens Princip til Grund, saa skelner han udtrykkeligt mellem den Lethed og Simpelhed, hvormed Naturen virker, og den ofte indviklede og møjsommelige Fremgangsmaade, vi maa anvende for at overbevise os om Naturens Simpelhed. Hvad der for os er vanskeligt at forstaa, er for Naturen saare let at gøre. Der fremtræder altsaa her en bestemt Modsætning mellem Tilværelsen og Erkendelsen. Det var Galileis Anskuelse, at i den klareste Erkendelse, vi have, den matematiske, falder denne Modsætning paa en vis Maade bort. Her har den menneskelige Erkendelse Del i den Nødvendighed, med hvilken Guddommen tænker de Sandheder, der ligge til Grund for Tilværelsens Sammenhæng, — kun at hvad vi tænke successivt, møjsommeligt arbejdende os frem fra Slutning til Slutning, det erkender Guddommen ved en simpel Skuen (di un semplice intuito, i Modsætning til: con discorsi). For saa vidt bliver ogsaa paa dette Punkt den samme Modsætning mellem Simpelhed og Mangfoldighed tilbage. Og det er kun i Intensitet, i Strenghed og Nødvendighed, at den menneskelige Erkendelse saaledes paa sit Højdepunkt gaar i Et med den guddommelige. I Omfang staar den

uendeligt langt tilbage, og det Ubetydeligste, der gaar for sig i Naturen, er det umuligt at gennemskue selv for den dybeste Gransken. Sokrates har klart set denne vor Videns Ufuldkommenhed, og dog pristes han som den Viseste af Alle. — Altsaa baade ved sin
[176] Simpelhed og ved sin Uendelighed staar Tilværelsen i Modsætning til vor Erkendelse. Galilei lærer en docta ignorantia lige som Cusanus og Bruno.

Modsætningen mellem Erkendelsen og Tilværelsen træder ikke mindre frem ved den Forskel, Galilei som alle Kopernikanere indskærper mellem absolut og relativ Bevægelse. Kun i Forhold til et Ubevæget opfatte vi Bevægelse. Den for flere Ting fælles Bevægelse er — hvad deres indbyrdes Forhold angaar — som om den ikke var til Stede. Medens den antike Verdensopfattelse trygt forudsatte det synlige Rum som Et med det absolute Rum, maatte nu den Tanke bane sig Vej, at det absolute Rum som ubevægelig Beholder for alle materielle Ting slet ikke var Genstand for Sansning, da den tilsyneladende hvilende Ramme jo selv kunde være i Bevægelse i Forhold til et udenfor liggende Punkt, og saa fremdeles. Kopernikanismen indøvede i det Hele, særligt under Galileis skarpsindige Behandling, Anvendelsen af den erkendelsesteoretiske Forholdslov. Medens den peripatetiske Filosofi ellers vilde holde Forandring ude fra Himlen, ansaa den dog Solens og Stjernernes Opgang og Nedgang, Omvexlingen af Dag og Nat for reale Forandringer. Galileis Repræsentant i Dialogerne svarer hertil: »Alt dette er kun Forandringer fra Jordens Synspunkt. Tænk Jorden borte: da gives der ingen Solopgang eller Solnedgang, ingen Horizont, ingen Meridian, ingen Dag og ingen Nat!«

Naar saaledes en hel Række Forandringer paa Himlen mistede deres absolute Karakter og blot forklaredes ved Beskuerens Standpunkt, saa fandt Galilei ogsaa for jordiske Fænomener Anledning til en lignende Overflytning af Forskellighederne fra det objektive til det subjektive Omraade. Vi have allerede set, at han negtede Stoffernes Forvandling og kun vilde antage en Omlejring af Dele; dermed var egentlig allerede Principet om Sansekvaliteternes Subjektivitet givet. Men Galilei har i endnu bestemtere Form udtalt dette Princip. I et mærkeligt Afsnit af et astronomisk Stridsskrift *(Il Saggiatore.* 1623) har han udtalt, at de eneste Egenskaber, vi med Nødvendighed maa tillægge Legemerne, ere Figur, Størrelse, Bevægelse eller Hvile. Disse Egenskaber, som han derfor kalder de første og de reale Egenskaaer (primi e reali accidenti), kunne vi
[177] end ikke ved nok saa stærk Anstrængelse af Indbildningsskraften skille fra Tingene. Derimod skyldes det kun en af Sanserne næret Fordom, naar vi betragte Smag, Lugt, Farve, Varme o. s. v. som absolute Egenskaber ved Tingene. De ere kun Navne, vi give Tingene, naar disse fremkalde visse Fornemmelser hos os. De have i Virkeligheden

deres Sæde ikke i Tingene, men i det sansende Legeme (nel corpo sensitivo). Tag det sansende Væsen bort — og alle hine Kvaliteter falde bort med det Samme[37]). — Parallelismen mellem denne Betragtning og den ved Forsvaret for det nye Verdensbillede anvendte Tankegang ses let. Den blev af stor Betydning for den moderne Erkendelsesteori, saa snart denne kunde arbejde sig helt ud af Dogmatismens Svøb.

5. FRANCIS BACON AF VERULAM.

a. Forgængere.

Den nye Videnskab, som grundlagdes under Indflydelse af det praktiske Livs Erfaringer og Opfindelser, maatte føre til en Udvidelse af den overleverede Logik. Men ogsaa hos dem, der ikke særligt stode under den Indflydelse, der kaldte den nye Videnskab til Liv, selv i Humanisternes Kreds, ytrede sig Trangen til en ny Logik, og det stedse mere levende, gennem det femtende og sextende Aarhundrede. Deraf udsprang en Række Reformforsøg, Programmer og Bebudelser, med mangehaande Anelser om, hvad der skulde sættes i Stedet for den skolastiske Logik, der egentligt kun egnede sig til at drage formelle Slutninger af Forudsætninger, der i Forvejen vare givne ved Autoritet. Det var jo i Middelalderen overvejende Teologien og Retslæren, som benyttede Logiken, og de gik begge ud fra autoritetsfæstnede Forudsætninger. Hele denne Række af Reformforsøg kulminerer i Francis Bacon af Verulam. Denne Mand, hvem man ofte har fremstillet som Erfaringsvidenskabens Grundlægger, fortjener neppe en Gang Navn af en Moses, der ser ind i det forjættede Land. Der er ganske vist noget Profetisk ved ham, og han har ofte paa genial Maade udtalt Tanker, der belyse den menneskelige Forsknings Gang og Vilkaar, ligesom han ogsaa er sig *[178]* Modsætningen til Skolastiken klart bevidst; men det forjættede Land var — uden at han havde mærket det — blevet erobret af Vinci, Kepler og Galilei. Han erklærer beskedent, at han ikke selv er Kriger, men Herolden (buccinator), der opflammer til Striden. Men de Forskere, der have grundlagt den moderne Erfaringsvidenskab, behøvede ikke Tonerne fra hans Horn for at begejstres til Kampen. Derfor mister Bacon ikke sin Betydning i Filosofiens Historie. Han har i sjelden Grad optaget i sig de Tanker og Forhaabninger, der maatte røre sig i den Tidsalder, i hvilken den nye Videnskab blev til. Var han ikke med at grundlægge den, saa var han berørt af det Medium, i hvilket den udviklede sig, og han profeterede om den Maade, paa hvilken en saadan ny Videnskab maatte gribe ind i det menneskelige Liv. Han har Bevidstheden om en fundamental Ændring i Tankegang og Interesser, langt klarere

end nogen anden af Overgangstidens Tænkere. Derfor vil han beholde et stort Navn, selv om der maa trækkes Adskilligt fra den Forgudelse, hans Landsmænd have drevet med ham, og som hverken hans Værker eller hans Personlighed fortjene. — Førend vi gaa til at betragte Manden og hans Værk nærmere, maa vi dvæle et Øjeblik ved hans Forgængere i det 16. Aarhundrede.

Fra Humanisternes Kreds er PIERRE DE LA RAMÉE (Petrus Ramus) fremgaaet. Han førte ved Midten af det 16. Aarhundrede en voldsom Kamp mod den aristoteliske Logik. Vel fortsatte han[38]) derved kun de Bestræbelser, der allerede fra det foregaaende Aarhundrede af søgte at nærme Logiken mere til praktisk Anvendelighed, navnligt for Retoriken. Og han erklærede selv, at han havde de tyske Humanister og Pædagoger Agricola og Sturm til Lærere. Men den hele Retning faar dog i ham sin mest begavede og formfuldendte Repræsentant, og han førte Kampen med en Energi, der mægtigt bidrog til at rokke Skolastikens Enevælde ved Universiteterne i Vestevropa.

Ramus blev født 1515 som Søn af en Kulsvier i det nordøstlige Frankrig. At han var en Kulsviersøn, maatte han — efter den Tids Maade at polemisere paa — ofte
[179] høre af sine Modstandere. Men han skammede sig ikke derover. Ikke fordi hans Slægt var adelig (skønt det var gaaet tilbage for den); men fordi han ved sin lidenskabelige Lærelyst havde arbejdet sig frem til en høj videnskabelig Stilling. Han begyndte som Tjener hos en rig Studerende i Paris, og naar han havde gjort sit Dagværk, studerede han om Natten. Det var først den skolastiske Logik, han førtes ind i; men han følte sig utilfredsstillet ved den og lærte med Begejstring Platons Dialoger at kende, der i langt højere Grad syntes ham at beskrive den levende, virkelige Tankevirksomhed. Ved sin Magisterdisputats 1536 forsvarede han den radikale Sætning, at Alt, hvad Aristoteles har sagt, er galt. Aristotelikernes Forbitrelse var stor, og den voxede ved hans udførlige Kritik af den gamle Logik. Universitetet fordrede Ramus' Bøger undertrykte, da han var en Fjende af Religionen og den offentlige Ro ved at bibringe Ungdommen en farlig Kærlighed til det Nye. Frants I forbød da ved et Edikt Ramus' Bøger og forbød tillige Ramus at angribe Aristoteles og andre gamle Forfattere! Under Henrik II fik Ramus dog Lærefrihed igen og virkede nu ved Collége de France, hvor hans Foredrag samlede henved 2000 Tilhørere. Det var en Bevægelse, som man ikke havde kendt den siden Abailards Dage. Ramus udgav 1554 sin Logik *(Institutiones dialecticæ)* paa Latin, Aaret efter paa Fransk. Grundtanken i hans Lære er, at man først maa undersøge, hvorledes Tænkningen bruges af Naturen, førend man opstiller Regler for den. Han henviser derfor til de første Filosofer, der endnu ingen kunstig Logik havde. Og ikke blot disse Filosofer, men ogsaa de store Statsmænd, Talere og Digtere saavel som Oldtidens

Matematikere vise os i deres Værker Tænkeevnens uvilkaarlige Brug. Her finde vi Reglerne ubevidst anvendte. Ramus' humanistiske Interesse faar Tilfredsstillelse ved, at Studiet af Oldtidsforfatterne saaledes kan tages i Logikens Tjeneste. Han opstiller, lige som sine humanistiske Forgængere, to logiske Hovedfunktioner: Udfindelsen (inventio) af Argumenter og Dømmekraftens Brug af disse Argumenter (judicium) til nærmere Begrundelse og Belysning af Emnet. Dømmekraften kaldes derfor i den følgende Tids Skolesprog ofte secunda pars Petri. Ramus har mest beskæftiget sig *[180]* med denne sidste Del og især udført Slutningslæren, og det Paafaldende viser sig her, at han i Grunden ikke afviger meget fra den aristoteliske Logik. Den rent formale Karakter af Ramus' Reform viser sig i den store Vægt, han lægger paa Tvedelinger (Dichotomier). Uden Hensyn til Emnets Beskaffenhed deles Fremstillingen paa ethvert Punkt i to Led, idet (efter hvad Logiken lærer) et vist omspurgt Prædikat enten gælder eller ikke. Herved indførtes egentligt en ny Skolastik. — Der har dog rørt sig hos ham en levende Trang til at vende tilbage til Naturen, og han har gjort Gavn ved at simplificere Fremstillingen og ved at indskærpe, at Kunsten altid bygger paa Naturen. Men Naturen fandt han i Oldtidens Bøger i Stedet for i den stedse levende Tanke. Han fordybede sig ikke i Studiet af Tænkningens Psykologi, og han kunde endnu ikke benytte den nye Videnskabs Fremgangsmaade som Model ved sin Beskrivelse af Tænkningens Metode.

Ramus, der var gaaet over til Protestantismen, blev myrdet i Bartholomæusnatten 1572. Det er ikke umuligt, at en fanatisk Skolastikers Had har vist Morderne Vej. Hans Lig blev mishandlet af de katolske Studenter.

Men hans Reform af Undervisningen i de frie Kunster banede sig Vej i Udlandet. Ramismen blomstrede i Tyskland, Schweiz og Skotland. I Danmark repræsenteredes den af Anders Krag 1558—1600), som efterat have studeret i Frankrig blev Professor i København. Ved Universitetet i Cambridge i England bekæmpedes Ramismen af den ivrige Skolastiker og Mystiker everard digby, der sandsynligvis har været Bacons Lærer. Men den fandt tillige her en ivrig Forsvarer i William Temple (den Ældre), der førte den til Sejr og ved sine Stridsskrifter mod Skolastiken lagde Grunden til en friere Retning i Filosofien, der siden den Tid stedse har karakteriseret Cambridge i Modsætning til det konservative Oxford. Den heftige Strid om Metoden mellem Digby og Temple maatte vække stor Opmærksomhed og har sikkert været af ikke ringe Betydning for Bacons Udvikling[39]).

Medens Ramismen gik sin Sejrsgang i det nordlige og vestlige Evropa, rørte der sig samtidigt hos Mange en dyb Trang til real Viden, en Tørst efter begrundet Kendskab til *[181]*

den virkelige Natur. Telesios og Campanellas, ogsaa for en Del Brunos Skrifter vidne herom. Et mærkeligt Exempel paa dybt gaaende Kritik af den overleverede Viden, paa klar Forestilling om, hvor Meget der hører til for ret at vide Noget, men tillige paa Afmagt til at finde positiv Virkeliggørelse af dette Ideal frembyder Franz Sanchez, Forfatteren til »Afhandlingen om den ædle og høje Videnskab, at der Intet vides« *(Qvod nihil scitur),* der udkom 1581. Sanchez var Søn af en spansk Læge, der var flyttet til Bordeaux, og han virkede selv som medicinsk Professor først i Montpellier, senere i Toulouse. Skønt Titelen paa hans Hovedværk kunde synes at stemple Sanchez som Skeptiker, vilde det dog sikkert være uberettiget blot at betragte ham fra denne Side. Han har en levende Følelse af den menneskelige Naturs og særligt den menneskelige Videns Ufuldkommenhed. Men Tvivlen er for ham ikke Maal, men Middel. Hans skeptiske Værk er kun Indledning til en Række Arbejder af speciel og empirisk Art. Det var ogsaa hans Hensigt at udarbejde en særlig Afhandling om Metoden. Han priser Iagttagelse og Experiment i Forening med Dømmekraft som de rette Veje til Erkendelse. Hans Motto er: Gaa til Tingene selv! Men han har ikke det store Haab om, hvor langt der vil kunne naas frem ad denne Vej, som besjæler hans Samtidige Bacon. Han ser, hvor mange Gaader selv den mindste Ting indeholder, — og tillige, at alle Ting i Verden hænge nøje sammen, samt at Verden strækker sig i det Uendelige: derfor staar en fuldkommen Erkendelse af Tingene som et uopnaaeligt Ideal for ham. De Forsøg, han selv gjorde i naturfilosofisk Retning, og som minde om Telesios og Bacons, føler han ikke den Tilfredshed ved, som disse to Tænkere følte ved deres lignende Forsøg.

Paa et enkelt Punkt gaar Sanchez dybere end baade Bacon og Ramus. Han gaar nemlig tilbage til al Visheds Kilde i selve den menneskelige Aand. Ingen ydre Kundskab, siger han, kan være saa sikker som den, jeg har om mine egne Tilstande og mine egne Handlinger; denne er saa umiddelbar, som hin aldrig kan blive. Jeg er sikrere paa,
[182] at en Tanke, en Drift eller en Villen rører sig hos mig, end jeg kan være paa, at jeg ser en vis Genstand eller en Person udenfor mig. Derimod staar den indre Erfaring i Tydelighed og Nøjagtighed tilbage for den ydre. — Ved denne Tankegang staar Sanchez som Forgænger for Campanella og Descartes. Men han formaaede ligesaa lidt som Campanella at gøre den frugtbringende. Dette var forbeholdt Descartes.

Hos Bacon fremtræder baade Paavisningen af Erkendelsens Mangler og af den rette Metode langt fyldigere end hos nogen af de Humanister og Empirikere, der før ham havde søgt at reformere Logiken. Og Forklaringen heraf har man med Rette søgt ikke blot i Bacons ejendommelige Personlighed, men ogsaa i hans Stilling midt i det

frodigt pulserende engelske Liv. Han har — som det med Rette er blevet sagt — til sine Forgængere ikke blot Filosofer og Videnskabsmænd, men praktiske Naturforskere, Ingeniører, Sømænd og Eventyrere.

b. Bacons Liv og Personlighed.

Der har været ført en langvarig Strid om Bacons Karakter. Hans Ære som Menneske, ikke blot som Tænker, er skiftevis bleven tilintetgjort og reddet. Denne Strid falder bort for den, der opmærksomt læser hans *Essays* og hans for nogle Aar siden udgivne Dagbøger. Han har her været saa oprigtig, at vi ikke kunne tage fejl af ham, især naar vi med disse direkte eller indirekte Selvbekendelser forbinde de Karaktertræk, der lægge sig for Dagen i hans filosofiske Skrifter.

Francis Bacon blev født 1561. Han var en Søn af Dronning Elisabeths Storseglbevarer Nicolas Bacon og Neveu af Førsteministeren Lord Burleigh. Efter at have studeret i Cambridge, hvor han sandsynligvis har studeret Skolastik under Digby, fulgte han med et Gesandtskab til Paris. De glimrende Udsigter, der aabnede sig for ham, faldt bort ved hans Faders tidlige Død. Han var yngste Søn og maatte nu selv bane sig sin Vej; hans mægtige Onkel vilde Intet gøre for ham. En stærk Attraa efter Magt, Rigdom og Ære besjælede ham, men var dog ikke det eneste Motiv, der drev ham frem. I en af sine tidligste Afhandlinger siger han: »Er ikke Følelsernes Lyst større end Sansernes *[183]* Lyst, og er ikke Tankens Lyst større end Følelsernes? Er Tankens Lyst ikke den eneste, man ikke bliver overmæt af, og er det ikke Erkendelsen, der befrier Sindet for al Uro?« Trangen til Erkendelse og Attraaen efter Magt, Rigdom og Ære gik ikke blot Side om Side hos ham, men han fandt en Retfærdiggørelse for dette sidste Motiv ved at underordne det under det første: han søgte Magt og Rigdom for at kunne have Midler til at udføre de store videnskabelige Planer — intet Mindre end en hel Fornyelse af Videnskaben (instauratio magna) —, han rugede over. Og her maa nu et tredie Moment i hans Karakter — et, om hvilket især hans Skrifter vidne — mærkes, nemlig hans store Sangvinitet og hans ikke mindre Selvfølelse. Han saa et stort Værk for sig, og det behøvede store Midler. Derved undskyldte han for sig selv de moralske Krogveje, han gik, og selv Nederdrægtighed fortonede sig for ham i det glimrende Lys, i hvilket han saa sin Stræben. For at kunne gennemføre sin Plan behøvede han Fritid og Midler til at samle Iagttagelser og gøre Experimenter. Derfor kastede han sig ind paa den politiske Løbebane. Men hos ham som hos Machiavelli fik Midlet Overmagten over det Formaal, der skulde have helliget det. Havde han istedet for at lægge sin Plan saa stort an, baade hvad Maal og Midler angaar, opmærksomt fulgt sine store Samtidige Tyge

Brahes, Gilberts, Keplers og Galileis Arbejder, saa vilde han der have fundet nok at tænke over og tilstrækkeligt Grundlag for Udarbejdelsen af et Fremtidsprogram. Hans Sans for det Grandiose ledte ham paa Vildspor og viklede ham under Magtsygens Medvirken ind i Forhold, der fordærvede hans Karakter og styrtede ham i Ulykke. Han manglede en levende moralsk Sans til at danne regulerende Modvægt overfor de andre Motiver. I sine »Essays« siger han: »Den bedste Karakter bestaar i at have Ry for Aabenhed, men Øvelse i at gaa hemmeligt til Værks og i paakommende Tilfælde at kunne forstille sig.« Og et andet Sted: »Der gives ikke to heldigere Egenskaber end at have lidt af Taaben og ikke for Meget af et ærligt Menneske.« Bacons Ærgerrighed
[184] førte ham ind i det verdslige og politiske Liv, og han fik derved Stof til Iagttagelse og Menneskekundskab, som han har benyttet i sine Skrifter (især i »Essays« og i syvende og ottende Bog af *De dignitate et augmentis scientiarum).* Han priser Machiavelli, fordi han saa aabent og ærligt fremstiller, hvad Menneskene pleje at gøre, ikke hvad de bør gøre. Kundskab herom er nødvendig, for at Duens Enfoldighed ikke skal komme til at mangle Slangens Kløgt. Men atter her blev Midlet til Formaal for ham. Ti for at komme frem i Verden maa man rette sin Færd efter Menneskenes faktiske Færd, og han advarer derfor imod at vedblive at være den Samme, naar Forholdene skifte; det gælder om at lade Sindet lempe sig efter Lejlighed og Bekvemmelighed (ut animus reddatur occasionibus et opportunatibus obseqvens, neqve ullo modo erga res durus aut obnixus). Og han opfordrer til stedse at have flere Formaal for sig, saa at man kan opnaa Biformaalet, selv om Hovedformaalet ikke opnaas. Et særligt for hans egen Karakter meget farligt Raad! —

Bacon forsøgte først at bane sig sin Vej som Ansøger. Det lykkedes ikke. I Parlamentet optraadte han mod et Regeringsforslag og faldt derved i afgjort Unaade hos Dronningen. Hans Venskab med Essex (om det kan kaldes Venskab) hjalp ham for en Tid ud af vanskelige pekuniære Forhold. Men da Essex stod for Fald, trak Bacon sig tilbage fra ham. Ja, under hans Proces tilbød Bacon endog Dronningen sin Tjeneste, der blev modtagen. Og da Essex havde gjort sit fortvivlede Oprørsforsøg, optraadte Bacon som Vidne imod ham og skrev efter hans Henrettelse et Skrift til Retfærdiggørelse af Regeringens Handlemaade. En Iver, der ikke kan forklares af Omhu for, at Retten faar sin Gænge, men som forstaas, naar man læser følgende Udtalelse i et Essay (of followers and friends), der blev trykt 1597, altsaa faa Aar før Essex' Katastrofe: »Der er kun lidet Venskab i Verden, og mindst af Alt mellem Ligemænd. Det Venskab, som findes, er mellem Overmand og Underordnet, hvor den Enes Skæbne omfatter den Andens.«. Af denne Art har Bacons »Venskab« for Essex været, og han har i Tide

sørger for, at »Vennen«s Skæbne ikke paa en ubehagelig Maade kom til at omfatte hans. Om Menneskene virkeligt pleje at bære sig saaledes ad, er et Spørgsmaal for *[185]* sig. Den tidligere omtalte William Temple, der havde været Essex' Sekretær, bar sig i hvert Tilfælde ikke saaledes ad og maatte derfor ogsaa gaa i Landflygtighed.

Trods alle Bacons Forsøg paa at lempe sig efter Forholdene havde han dog ingen Fremgang under Dronning Elisabeth. Bedre gik det under Jakob I, især da han forstod at indynde sig hos Kongens forskellige Yndlinge. Skyggesiderne i Bacons Karakter fik her ulykkelige og vidt gribende historiske Følger. Han havde selv den Overbevisning, at Kongen burde rette sig efter Underhusets berettigede Ønsker, men saa benytte sin suveræne Magt til at gennemføre Lovenes Kodifikation og Irlands Kolonisation, samt til udadtil at optræde energisk ved at gøre sig til Hoved for en protestantisk Liga. Derved vilde Folkets Opmærksomhed blive afledet fra Forfatningsspørgsmaalene. Men med den ustadige og svage Konge, der var opblæst af Magtfølelse, var det umuligt at gennemføre en saadan Holdning. Herbert af Cherbury, der havde en lignende Opfattelse af den ydre Politik, maatte jo lidt senere af denne Grund miste sin Gesandtskabspost i Frankrig. Bacon lempede sig efter Kongens Luner — om ganske ubevidst, som hans Biograf Edwin Abbot mener, er vist et stort Spørgsmaal. Og dog havde en kraftig Optræden fra hans Side kunnet være af stor Betydning. For ham selv havde Lempelsen foreløbigt gunstige Følger. Han avancerede tilsidst til Lordkantsler, Lord af Verulam og Viscount af St. Albans. Men for at naa dette høje Maal maatte han ikke blot lempe sine politiske Anskuelser, men ogsaa virke til Gunst for Kongens Yndlinge. Dette voldte hans bratte Fald (1621). Bacon havde erklæret nogle Monopoler, der vare gunstige for Buckinghams Slægtninge, lovmæssige og gavnlige. Da Parlamentet forbitredes herover, skød Kongen Skylden paa sine Raadgivere. Man vendte sig da mod Bacon og ramte ham med en Anklage for Bestikkelse. Bacon erklærede sig strax for skyldig og blev af Overhuset fradømt sine Værdigheder og dømt til en stor Bøde og til at sidde i Fængsel, saa længe Kongen vilde det. Da han — fraset sin egen Skyld — faldt som et Offer for Kongens og hans Yndlinges Færd, slap han mildt. Han sad kun et Par Dage fængslet og betalte aldrig Bøden. Sine sidste *[186]* Aar levede han i Stilhed, beskæftiget med videnskabelige Arbejder. Denne Stilhed havde han kunnet skaffe sig tidligere og for en billigere Pris. Han opnaaede, hvad han i sine Essays udtalte som det Ønskeligste: at dø midt i et alvorligt Arbejde, da Saaret ikke mærkes, naar man falder i en heftig Kamp. 1626 døde han. — Af sine Venner og sine Tjenere var han afholdt og beundret. Det hører, ved Siden af den store Interesse for Studium og den store Tro, han havde til, at den menneskelige Kultur vilde kunne

udvikle sig saa rigt og herligt, som man hidtil ikke havde anet, til de Træk, der kaste et forsonende Lys over hans Karakter efter alt det Uhyggelige, der ellers er at berette om ham.

Under sin Virksomhed som Dommer, Statsmand og Hofmand havde han ikke glemt Studierne. Planerne til hans Hovedværker opstod tidligt hos ham. Et Skrift fra 1607 *(Cogitata et Visa)* er det første udførlige Udkast til Bacons berømteste Værk, *Novum Organum* (»Den nye Logik«), der udkom 1620, efter at Bacon havde omarbejdet det tolv Gange. Det undersøger Grundene til Videnskabernes Ufuldkommenhed, fremstiller de Hindringer for sand Erkendelse, der ligge i selve den menneskelige Aands Beskaffenhed og de Forhold, under hvilke den udvikler sig, og gaar dernæst over til at beskrive den induktive Metode. Værket er ufuldendt, og det er anlagt efter en Maalestok, som det paa Bacons Tid var umuligt at gennemføre. Først to Hundrede Aar efter gjorde Stuart Mill i sin Logik det Arbejde, Bacon med sit ufuldkomne Materiale havde dristet sig til at paatage sig. — Et Skrift fra 1605 *(Advancement of learning)* er første Udkast til *De dignitate et augmentis scientiarum* (Om Videnskabernes Værd og Fremgang), som udkom 1623. Dette Værk er en encypklopædisk Oversigt over Videnskaberne, som indeholder mange træffende Bemærkninger, især angaaende de Huller, der endnu vare at udfylde. — De øvrige af Bacons Værker ere for største Delen Materialsamlinger, der nu saa godt som ingen Interesse have.

Som Forfatter er Bacon kraftig og træffende i Udtryksmaade og ofte overordent-
[187] ligt heldig i Valget af Billeder. Men det er uforstaaeligt, hvorledes man har kunnet sammenligne ham med Shakespeare[40]). Hans Fantasi er abstrakt anskuende og symboliserende og mangler Shakespeares glødende Energi, individuelle Nuancering og stemningsfulde Inderlighed.

c. Erkendelsens Hindringer, Betingelser og Metode.

Videnskaben har, siger Bacon, kun været dyrket i saare kort Tid, og især gælder dette om Naturvidenskaben, der er al Videnskabs Moder. Grækerne gave sig mest af med Moralfilosofien, Romerne med Retslæren, og efter Kristendommens Fremstaaen kastede de bedst Begavede sig over Teologien. Kun i ledige Timer og som Tjenerinde dyrkedes Naturvidenskaben, ikke som Hovedopgave, ikke med det Formaal for Øje, ved hvilket den først ret kan blive frugtbar: at gøre det menneskelige Liv rigere og bedre. Og desuden anvendte man urigtige Metoder. Man mente, at den menneskelige Aand var for ophøjet til at beskæftige sig med Experimenter, tilmed da den antoges

i Stand til at spinde Sandheden ud af sit eget Indre. Man var tilfreds med det Overleverede. Man havde for stor Ærbødighed for Fortiden og dens store Tænkere, som man kaldte de Gamle, skønt det dog netop er os, som ere de Gamle, da vi kunne se tilbage paa en langt større Erfaring end de. Dertil kom en falsk Religionsiver, som ikke saa, at Naturvidenskaben lærer os Guds Magt at kende, ligesom Religionen lærer os Guds Villie at kende. Som Troen skal gengive os den Uskyldighed, vi mistede ved Syndefaldet, skal Videnskaben gengive os den Magt over Naturen, vi da mistede. Men allermest har dog Menneskenes Kleinmodighed og Mistvivl om egen Kraft skadet. Man har manglet Mod og Haab til at stille sig store Opgaver.

Der er Grund til nu at have et godt Haab, netop fordi vore egne Fejl ere Skyld i den Ufuldkommenhed, vi lide under. Den rette Metode maa kunne findes. Det er den, der ikke som Edderkoppen vil spinde Alt ud af sig selv, heller ikke som Myren blot vil samle Stof, men som i Lighed med Bien optager Stoffet i sig og forarbejder det. Er Stoffet samlet, og formaar man at holde Fordomme og forudfattede Meninger borte, saa vil den rette Fortolkning af Naturen snart findes. Det allervigtigste Skridt, der *[188]* maa gøres, er da at tilvejebringe en saa rig og alsidig Samling af Fakta som muligt. Saa vil den menneskelige Aand af egen, uvilkaarlig Drift bearbejde og fortolke dem. — Ved denne Hævden af den uvilkaarlige Aandsvirksomhed, der træder i Kraft, saasnart Stoffet blot foreligger, er Bacon maaske paavirket af Ramus, som han omtaler med Anerkendelse, skønt han indvender mod ham, at hans Metode er for simpel. Forskellen mellem dem beror paa, at Bacon har indset Nødvendigheden af et stort Erfaringsstof, for at Opfindelsesevne og Dømmekraft kunne virke paa en frugtbar Maade. — Den vigtigste Fejl, som kan begaas, er efter Bacon den at gaa for hurtigt frem, at haste til de almindelige Grundsætninger i Stedet for at stige langsomt op til dem gennem mange Mellemled. Den menneskelige Aand behøver Bly, ikke Vinger.

Formaalet er at berige det menneskelige Liv gennem de Opfindelser, der kunne gøres, naar man kender Naturen. Viden er Magt; ti vi have Mulighed for at frembringe Tingene, naar vi kende deres Aarsager. Ved Hjælp af Opfindelser og mekaniske Færdigheder have Menneskene efterhaanden arbejdet sig ud af Barbariet og have naat et civiliseret Liv. Kun ad denne Vej kunne den Elendighed og Ulykke, Menneskene endnu lide under, afhjælpes. Det gælder at faa større Herredømme over Naturen; men det faar man kun ved at adlyde den. — Dog vilde man gøre Bacon Uret ved at tillægge ham den Mening, at Videnskaben kun skal dyrkes for den praktiske Nyttes Skyld. Over det ydre Udbytte, Kundskaben kan skaffe, sætter han selve Betragtningen af Tingene (comtemplatio rerum over fructus inventio). Vi glæde os ved Lyset, fordi vi

kunne arbejde, læse og se hverandre ved dets Hjælp; men selve Synet af Lyset er dog herligere end dets mangfoldige Brug.

Men der er kun Haab om at naa det store Maal, naar man møder uden Fordomme. Ligesom i Himmeriges Rige kan man kun ved at blive som Børn indtræde i det menneskelige Rige, der skal grundes paa Videnskab. Fordomme og forudfattede Meninger maa aflægges. Det gælder jo om at fortolke Naturen, ikke om at foregribe
[189] Naturen, om interpretatio, ikke om antecipatio. Bacon søger derfor at give en samlet Lære om de uberettigede Antecipationer. Det er hans berømte Lære om Aandens Illusioner (idola mentis), som det gælder at udrense, for at Aanden kan blive en ren og glat Tavle (tabula abrasa), paa hvilken Tingene kunne skrive deres ægte Natur. Bacon skelner mellem fire Klasser af saadanne Illusioner.

Nogle Illusioner ere grundede i selve den menneskelige Natur og derfor fælles for hele Slægten (idola tribus). Til disse Slægtillusioner høre de, der fremkomme ved, at vi opfatte Tingene efter deres Forhold til os og i Lighed med os selv (ex analogia hominis), og ikke i Forhold til og i Lighed med Tilværelsen (ex analogia universi). Vor Opfattelsesmaade, vor Maade at sanse og tænke paa, kan dog ikke være Maalestok for Tingene! Særligt have vi en Tilbøjelighed til at forudsætte større Orden og Regelmæssighed i Tingene, end der virkeligt findes. Vor egen Aands Ligelighed (æqvalitas) forudsætte vi ogsaa i Tingene. Og hvad der strider mod vore én Gang fattede Antagelser, have vi Tilbøjelighed til at overse. De negative Tilfælde gaar man let forbi, naar man drager Slutninger fra Erfaring. Hvad der virker pludseligt og umiddelbart paa os, tillægge vi størst Betydning og ere tilbøjelige til at antage det Fjernere for at være af samme Beskaffenhed. Paa den anden Side lægge vi ogsaa vor egen Aands Uro og bestandige Higen over i Naturen, saa at vi ingen Grænser ville statuere for dens Udstrækning eller for Aarsagernes Række. Eller man slaar sig til Ro ved at finde Forklaringen i et Formaal og statuere Hensigtsaarsager (causæ finales), en Forklaring, der aabenbart er hentet fra vor egen Natur, ikke fra Universets. Saare let bestemmes endeligt vore Resultater af vore Følelser og Drifter, af vort Haab eller vor Frygt, og denne Følelsens Indflydelse paa Erkendelsen sker ofte paa aldeles umærkelig Maade.

En anden Klasse af Illusioner udspringer af den Enkeltes individuelle Natur. Bacon kalder dem (med Hentydning til et Sted hos Platon) »Huleillusioner« (idola specus), idet hver Enkelts Individualitet ligesom er den Hule, fra hvilken han ser paa Tilværelsen, og i hvilken Naturens Lys brydes paa særegen Maade. Disse Individua-
[190] litetsillusioner bestemmes ved oprindelig Natur, Opdragelse, Omgang og Læsning.

Der gives Nogle, som ere mest tilbøjelige til at dvæle ved Tingenes Forskelle, Andre, som ere mest tilbøjelige til at dvæle ved deres Ligheder, — Nogle, som mest elske det Gamle, Andre, der med Forkærlighed vende sig mod det Nye, — Nogle, som søge Tingenes Elementer, Andre, som stanse ved de sammensatte Fænomener, saaledes som de umiddelbart ere givne.

Som de værste af alle Illusioner anser Bacon dem, der skyldes Ordenes Indflydelse paa Tænkningen. Han kalder dem »Torvets Idoler« (idola fori). Ordene dannes efter det praktiske Livs Behov og efter den populære Forstaaelse (ex captu vulgi), og de Grænselinier, de fastsætte mellem Tingene, kan den skarpere Tænkning ofte ikke bruge. Der dannes Ord for Noget, som slet ikke existerer, og paa den anden Side mangler der Ord for Ting, som Erfaringen virkeligt frembyder. Deraf følger megen Ordstrid.

Medens de tre første Klasser af Idoler have deres Grund i Menneskets Natur, skyldes den sidste Klasse, »Skuepladsens Idoler« (idola theatri), overleverede Teoriers Indflydelse. Disse Teorier kunne være meget geniale og skarpt udtænkte og dog forfejle Maalet. Den, der følger den rette Vej, kommer med ringe Begavelse hurtigere og sikrere til Maalet end den bedste Løber, naar han en Gang er uden for den rette Vej; ja, netop ved sin Dygtighed som Løber vil han fjerne sig mere og mere fra Maalet. Den Erfaringsmetode, som Bacon anbefaler i Modsætning til tidligere Tiders glimrende Spekulationer, lader — efter hans Opfattelse — ikke stort Rum tilbage for Skarpsindighed og Aandskraft at øve sig paa. Den rette Metode udligner Forskellen mellem Aanderne. Naar en Cirkel skal slaas med fri Haand, kan forskellig Begavelse blive af Betydning; men naar der bruges Passer, falder saadan Forskellighed bort. — Denne fjerde Klasse af Idoler er vanskelig at holde ude fra den anden, idet Bacon lader Læsning, Overlevering og Autoritet være medvirkende ved den individuelle Ejendommeligheds Tilbliven.

Bacons Lære om Idolerne er et lille Stykke kritisk Filosofi, et Forsøg paa at skelne mellem, hvad der blot hører Erkendelsens subjektive Beskaffenhed til, og hvad der *[191]* hører Tilværelsen til. Hos Montaigne, Cusanus, Bruno og Galilei have vi truffet Tilløb i samme Retning. Desværre mangler Bacon det storartede Synspunkt, som især hos Galilei fremkommer ved den kopernikanske Teori, der indskærper Standpunktets Relativitet. Og Bacon er tilbøjelig til at betragte de Synsmaader, vi uvilkaarligt anlægge, som rent bedrageriske. Det er saaledes for ham et Sansebedrag (fallacia sensuum), naar Sanserne vise os Tingene anderledes, end Videnskaben forklarer dem. Han har desuden ikke nærmere undersøgt, hvorledes det er muligt at udrense Aanden, saa

den bliver en ubeskreven Tavle. De Betingelser og Former, der ligge i vor oprindelige Individualitet og i den fælles menneskelige Natur, kunne vi dog ikke ophæve, selv om vi kunne opdage dem. Der kommer paa dette Punkt en Modsigelse frem hos Bacon. Ti som vi have set, er det hans Overbevisning, at naar Stoffet er lagt til Rette, bearbejder Aanden det uvilkaarligt efter sin egen indre Evne (vi propria atqve genuina). Men føjes da her ikke Noget til Stoffet — og med hvilken Ret føjes det til? Hvilken Garanti haves for, at vor Aands egen indre Kraft kan føre os til at se Tingene, ikke længere efter deres Forhold til os selv, men efter deres Forhold til Universet? Hvorledes overbevise vi os om, at vi virkeligt have naat analogia universi? — Her tog den senere Erkendelsesteori fat. Bacon er dens Forløber ved sin Lære om Idolerne. Og særligt er den Tanke interessant, at den Forudsætning, fra hvilken Leonardo, Kopernikus, Bruno og Galilei saa trygt gik ud, den: at Naturen stedse følger de simpleste Veje, kunde have en rent menneskelig og subjektiv Oprindelse, saa at dens Berettigelse maa drøftes. —

Den Metode, der maa følges ved Stoffets Bearbejdelse, er Induktionen. Denne Metode havde man ganske vist længe anvendt, men Bacon fandt i den sædvanlige Anvendelse af den en væsentlig Fejl, som han henførte under Slægtsillusionerne, den nemlig, at man holder sig til de Tilfælde, i hvilke et Fænomen har vist sig, og anser dem for tilstrækkelige til at begrunde en Indsigt i dets Natur. Denne Art Induktion kalder
[192] Bacon Induktion ved simpel Opregning (inductio per enumerationem simplicem). Han fordrer den suppleret ved en Undersøgelse af de »negative Instanser«, det vil sige de Tilfælde, i hvilke Fænomenet ikke indtræder, skønt Forholdene ere beslægtede med dem, under hvilke det indtræder. Og desuden fordrer han en Gradetavle, der viser, under hvilke Forhold Fænomenet aftager eller tiltager. Ved denne Fremgangsmaade kunne vi komme saa vidt, at vi kunne danne os en foreløbig Opfattelse af Fænomenets Natur, eller som Bacon kalder det, dets »Form«. Ved Formen forstaar Bacon den Beskaffenhed, som altid er til Stede, naar Fænomenet er til Stede, altid mangler, naar det mangler, og som aftager eller tiltager i samme Forhold som det. Efter at have udskilt de Beskaffenheder, der ikke fyldestgøre disse Fordringer, beholde vi Formen tilbage. Ved Undersøgelse af Dødens Natur, maa vi saaledes se bort fra, om den sker ved Drukning, ved Opbrænding, ved Gennemboring, ved Slagtilfælde, ved Mangel paa Næring o. s. v. Ved Varmen maa vi se bort fra de specielle Maader, paa hvilke Varmen frembringes, fra de varme Stoffers Sammensætning o. s. v.

Naar man ofte beskylder Bacon for at opfatte Induktionen som en blot Opsamling af Stof, maa det mærkes, at han lægger stor Vægt paa Dannelsen af foreløbige Hy-

poteser til Oversigt og Orientering. Den første Fortolkning er kun et Forsøg. Det er den »første Vinhøst«, der tjener til blot Prøve (Nov. Org. II. 20). Den foretages, fordi Sandheden lettere vindes gennem en Vildfarelse, naar den blot klart gennemtænkes, end gennem kaotisk Ophoben af Stof. Det er en af Bacons berømteste Aforismer: citius emergit veritas ex errore qvam ex confusione. Som en saadan foreløbig Hypotese opstiller Bacon, hvad Varmens »Form« angaar, den Sætning: Varme er Bevægelse. — Og hans Induktionsmetode fortsættes nu efter Opstillingen af denne foreløbige Hypotese og med denne som Vejleder. Det gælder nu at finde eller experimentalt at frembringe saadanne Tilfælde, der særligt egne sig til at belyse og nærmere begrunde den opstillede Antagelse. Af saadanne »prærogative Instanser« opregner Bacon en hel Mængde. Blandt Andet omtaler han (som instantiæ solitariæ) Tilfælde, der frembyde den drøftede Beskaffenhed under Forhold, der ellers aldeles Intet have fælles med alle *[193]* de andre Tilfælde, i hvilke den forekommer, eller som ikke frembyde den, uagtet de ellers have alle andre Omstændigheder fælles med de Tilfælde, i hvilke den forekommer. Det er de Metoder, Mill senere kaldte Overensstemmelses- og Forskelsmetoden. Som instantiæ viæ betegner han Tilfælde og Experimenter, der vise os Fænomenet »under Vejs«, i dets Tilbliven, under hvilken dets Natur (»Form«) snarest vil aabenbare sig. Som instantiæ irregulares et deviantes betegner han Tilfælde, i hvilke Fænomenet ligesom er kommen »paa Afveje«, varierer, antager uregelmæssige Former. Gennem saadan Variation afslører Tingen lettere sin egentlige Natur. Beslægtede hermed ere Overgangsformerne (instantiæ limitaneæ), der frembyde nogle Egenskaber, der kunne henføres under én Form, andre, der kunne henføres under en anden Form.

Bacon antyder, at der til fuldstændig Gennemførelse af Induktionsmetoden endnu hører en hel Række videre gaaende Operationer. Men Novum organum slutter med Opregningen af de forskellige Arter af prærogative Instanser. —

Den udførlige Beskrivelse af Induktionsmetoden, Bacon giver, var for sin Tid et virkeligt Fremskridt. Den røber en klar Forstaaelse af væsentlige Punkter. Hvad han har overset, og hvad der stiller ham i Skygge overfor den nye Videnskabs Grundlæggere, er den underordnede Stilling, han anviser den kvantitative Bestemmelse og Deduktionen. Den exakte Erfaringsvidenskab bliver kun mulig ved, at man ved nøjagtig Maaling af Fænomenerne faar et Grundlag for matematisk Deduktion. Han giver vel den kvantitative Bestemmelse en Plads i den induktive Proces; en særegen Art prærogative Instanser er instantiæ qvanti, ogsaa kaldet doses naturæ. Men han har ikke set deres afgørende Betydning. Og dermed hænger hans Undervurdering af Deduktionen sammen; de mest glimrende Deduktioner ere de matematiske. Selv

om Bacon ikke, som han er bleven beskyldt for, aldeles har miskendt Deduktionens Betydning (derimod taler »den første Vinhøst«), saa giver han dog den deduktive Proces en aldeles underordnet Plads i sin Erfaringsmetode. Han har ikke anet, at en
[194] Deduktion giver det egentlige Bevis for den induktive Slutnings Rigtighed.

Hvad Bacon vil naa ad Induktionens Vej, er en Bestemmelse af Tingenes Natur eller »Form«, af deres ejendommelige Væsen hver for sig. Men egentligt talt er en saadan Bestemmelse ikke en Induktion i moderne Betydning af Ordet. Den angiver ikke et Fænomens Afhængighed af et andet, ikke en Lov, men et Begreb. Den er (som allerede FRIES har bemærket i sin Filosofiens Historie) snarere at kalde Abstraktion end Induktion. Og Bacon selv henviser her til Platon som sit Forbillede. Der er, siger han, Forskel paa den menneskelige Aands Idoler og den guddommelige Aands Ideer. Det er disse sidste, han vil søge: de ere Tingenes evige Former. Formen er Tingens Definition, selve Tingen (ipsissima res). Han priser Platon, fordi han har set, at »Formen« er Videnskabens sande Genstand. Fejlen hos Platon var, dels at han sondrede Formerne eller Ideerne fra Tingene selv, medens de dog netop ere at søge i selve de enkelte Fænomener, dels at han ikke opløste de sammensatte Former eller Naturer i de simpleste, rent elementære. Hvad det gælder at fastsætte, er efter Bacon netop de simpleste, uopløselige Egenskaber (naturæ simplices) ved Tingene[41]). Saadanne simple Egenskaber ere Farve, Tyngde, Opløselighed, Udvidelighed o. s. v.

Fra denne Side set viser Begrebet »Form« hos Bacon tilbage til den antike og den skolastiske Filosofi. Men han vakler ikke lidet i sin Opfattelse af dette Begreb. Enkelte Steder betyder »Formen« ikke en Definition eller en Bestemmelse af Tingens Beskaffenhed, men den Lov, efter hvilken den Virksomhed foregaar, som Fænomenet bestaar i. »Formerne«, siger han et Sted, »ere Opdigtelser (commenta) af den menneskelige Aand, hvis man da ikke vil kalde Virksomhedens eller Bevægelsens Love for Former«. Varmens Form er altsaa det Samme som Varmefænomenernes Lov. Herved vilde han adskille sine »Former« fra dem, man hidtil havde antaget. Denne Lov maa man kende, hvis man skal kunne frembringe Fænomenet. Baade i Teori og i Praxis er det da Loven, det gælder at finde. Denne praktiske Side faar Bacon vel ogsaa udtrykt, naar han taler om Formen som Udtryk for Tingenes Væsen, idet han
[195] kalder Formen Tingens virkende Natur (natura naturans), den Kilde, af hvilken dens enkelte Egenskaber udspringe (fons emanationis). Ogsaa Platon betragtede jo Ideerne som de sande Aarsager. Men den Nuance, der — uden at Bacon selv mærker det — kommer frem i Begrebet Form derved, at det snart betegner Tingens Væsen, snart Loven for dens Frembringelse, er dog karakteristisk for hans Metodelære. Han viser

sig her at staa paa Overgangen mellem den gamle og den nye Filosofi. Han gaar — ligesom Platon og Skolastikerne — ud fra, at der er et vist Antal »simple Naturer«, hvis Forbindelse udgør de forskellige Fænomener. Men den Forudsætning, at Tingene ere bestemte Love underlagte, opstiller og undersøger han ikke.

En Forbindelse mellem de to Betydninger af Begrebet Form fremkom der for Bacon ved, at han saa bestemt hævdede, at man kun kunde lære Tingenes Væsen at kende ved at undersøge den Proces, ved hvilken de blive til, ligesaa vel som den indre Sammenhæng mellem de Dele, af hvilke de bestaa. Men begge Dele fører os ud over det Sanselige. Ti Forandringerne i Naturen ske gradevis, gennem smaa Overgange (per minima) saa smaa, at vi ligesaa lidt mærke dem, som vi kunne sanse de Smaadele, af hvilke Tingene maa antages at være sammensatte, og hvis Sammensætnings Art (schematismus) frembringer de Egenskaber (Former!), de frembyde for os. Forskningens Opgave er da at finde den skjulte Proces (latens processus), der kontinuerligt forbinder de forskellige Udviklingstrin, vor springende og periodiske Iagttagelse opfatter, og den skjulte Ordning (latens schematismus), der ligger til Grund for de sanselige Egenskaber. Naturen er for subtil for vore Sanser. Den Bevægelse, i hvilken Varmens Væsen bestaar, sanse vi ikke som saadan. Den skjulte Proces undgaar os her. Paa lignende Maade gaar det med Organismens Udvikling, med Ernæringsprocessen (naar man skal have alle Stadier med lige fra Næringsstoffets Optagelse til den fuldstændige Forarbejdelse til Kød og Blod), med den vilkaarlige Bevægelse (naar man skal have alle Led med lige fra den første Bevægelse i Forestillingen gennem de indre Processer til Lemmernes Bøjning og Bevægelse). Og Opgaven bliver særligt vanskelig at løse, naar man paa ethvert Punkt skal finde, hvad der tabes, hvad der bliver tilbage, og hvad der kommer til; ti Bacon anser det for sikkert, at Materiens *[196]* Totalsum hverken forøges eller forminskes. — Denne Lære (Nov. org. I, 10, 50; II, 5—7. 40—41) om den kontinuerlige Proces og om dens enkelte Led som Omsætning i ny Form af hvad der er givet i en anden Form, uden at der, hvad Kvantum angaar, tabes eller vindes, hører til de genialeste Antecipationer hos Bacon — skønt han selv jo ved sin Metode vilde udelukke Antecipation og sætte Interpretation i Stedet. Han har opstillet Kontinuitetsprincipet, der senere har vist sig at være saa frugtbart. Bacon kommer her uvilkaarligt til at indrømme, at enhver Fortolkning maa gaa ud fra visse Principer. Hele sin Lære om den skjulte kontinuerlige Proces og den skjulte Ordning fremsætter han rent dogmatisk, blot oplysende den med nogle enkelte Exempler.

Ved at drage Konsekvensen af Læren om den skjulte Proces opdager man, at de to Betydninger af Begrebet Form hos Bacon staa i Strid med hinanden. Efter den første

Betydning (Form = simpel Natur = Egenskab, der udgør Tingens Væsen) gaa vi ud fra, at de Egenskaber, Iagttagelsen godtgør, ogsaa tilkomme selve Tingene. Ved den anden Betydning (Form = Lov for den Proces, ved hvilken Tingene blive til) viser det sig, at Tingene i Virkeligheden bestaa af Smaadele og opstaa ved Smaaændringer, der hver for sig ikke kunne iagttages. Med den sidste Betydning stemmer Sansekvaliteternes Subjektivitet (idet Varmen i sig selv eller in ordine ad universum er Bevægelse), medens den strider mod den første Betydning (Varmen som natura simplex, ligesom Farve o. s. v.). Ligesom Bacon ved den første Betydning minder om Platon og Skolastiken, minder han ved den anden Betydning om Demokrit, uden at han dog egentlig har været Atomist. Det er karakteristisk, at den ovenfor anførte Udtalelse, at »Formerne« ere Opdigtelser og Slægtsillusioner, naar man ikke ved Form forstaar Lov, netop forekommer i en Sammenhæng, hvor han lige i Forvejen har prist Demokrit paa Grund af hans Fordring om at opløse Naturen i dens Elementer, hellere end at foretage Abstraktioner. — Det er atter her Forholdet mellem Kvalitet og Kvantitet, Bacon stanser
[197] ved. Hildet i platoniske og skolastiske Forudsætninger har han ikke konsekvent gennemført, hvad der ligger i hans geniale Ide om den kontinuerlige Proces, ved hvilken kvalitative Forskelle opløses i kvantitative; og derfor anerkender han ikke Sansekvaliteternes Subjektivitet paa den resolute Maade som Galilei.

d. Videnskabslære, Teologi og Etik.

Den induktive Metode skal gælde for alle Videnskaber, for Aandsvidenskaberne (Etik, Politik, Logik) saavel som for Naturvidenskaberne. Bacon fremhæver i det Hele stærkt Videnskabens Enhed trods Sondringen i specielle Fag. Det enkelte Fags fuldstændige Isolering vil fordømme det til Ufrugtbarhed. Spørger man, hvor det fælles Grundlag for de forskellige Videnskaber findes, svarer han noget forskelligt i sine to Hovedværker. I Novum organum kaldes Naturvidenskaben alle Videnskabers store Moder. Men i Skriftet om Videnskabernes Fremskridt (De augmentis scientiarum) benævnes den Videnskab, som indeholder de for de forskellige Videnskaber fælles Grundsætninger, med Æresnavnet af Videnskabernes Moder. Denne Videnskab om de fælles Grundsætninger kalder Bacon prima philosophia. Men en saadan er endnu ikke udviklet, skønt den vilde være af stor Betydning, da der i et System af saadanne fælles Grundsætninger vilde ligge et Vidnesbyrd om Naturens Enhed. Som saadanne fælles Grundsætninger nævner Bacon (Nov. org. I, 80. 127. De augm. III, I): Lige Stort lagt til ulige Stort frembringer ulige Stort; hvad der stemmer med et og samme Tredje, stemmer indbyrdes; Naturen aabenbarer sig især i Minima; Alt ændres, men Intet

forgaar. Det er til Dels Sætninger, som Bacon trygt opererer med i sin Metodelære. Om deres Oprindelse og Begrundelse taler han ikke nærmere, men det er naturligvis hans Mening, at de selv ere en Frugt af Induktion. Derved fremkommer der unegteligt en Cirkel i hans Tankegang, idet han paa den ene Side bruger disse Grundsætninger som Forudsætninger for den induktive Metode, paa den anden Side betragter dem som Resultater af Induktion, en Cirkel, der er uundgaaelig for alle Former af ren Empirisme. Og Bacon vilde jo, som vi have set, have Aanden gjort til en ubeskreven *[198]* Tavle, før Erkendelsesarbejdet begynder.

Om de første Grundsætningers Begrundelse ved Induktion taler han ikke i sin Lære om prima philosophia, men i en helt anden Sammenhæng, nemlig der, hvor han vil drage Grænsen mellem Filosofi og Teologi. Bacon advarer stærkt mod at sammenblande Filosofi og Teologi; derved faar man en fantastisk Filosofi og en kættersk Teologi. Deres Kilder ere helt forskellige. Filosofien gaar ud fra Sanseiagttagelse, Teologien bygger paa guddommelig Inspiration. I Videnskaben paavirkes den menneskelige Aand af Sansningen; i Troen paavirkes den af en anden Aand; derfor er Troen ædlere end Videnskaben. Og jo urimeligere og utroligere et guddommeligt Mysterium er, des større Ære viser man Gud ved dog at tro det, des herligere er Troens Sejr. Har man saa én Gang antaget Religionens Principer, kan man drage logiske Konsekvenser fra dem, ligesom fra de første filosofiske Principer. Men den betydningsfulde Forskel er, at i Filosofien underkastes selve Principerne en nærmere Prøvelse ved Induktion, ligesom alle andre Sætninger; men i Religionen staa de første Principer fast ved guddommelig Autoritet, ligesom i Skakspillet, hvor Spillets første Regler ikke kunne diskuteres. Dog mener Bacon, at der endnu savnes en nøjere Undersøgelse af, hvor langt Fornuften kan anvendes paa det religiøse Omraade, saavel som af det Spørgsmaal, hvor langt Enighed i religiøse Antagelser er nødvendig.

Foruden den kirkelige Teologi, som Bacon ved disse Bestemmelser nærmest har for Øje, antager han dog ogsaa en naturlig Teologi for mulig, selv om den ikke har noget stort Omfang. Den kan kun gendrive Ateismen og vise Nødvendigheden af at antage en første Aarsag. Naar man begynder at finde naturlige Aarsager (causæ secundæ) bliver man ofte saa betagen deraf, at man mener ingen første Aarsag at behøve. Men senere viser netop Aarsagernes faste indbyrdes Sammenhæng en Guddoms Tilværelse. Herhen hører det ogsaa, at selv om Naturvidenskaben ingen Brug har for Hensigtsaarsager, der tvertimod fordærve Videnskaben ved at anvende et blot menneskeligt Motiv paa Naturen, saa falder Berettigelsen til at antage Hensigtsaarsa- *[199]* ger ikke bort, og disse kunne meget vel forenes med den kontinuerlige Proces, som

det er Naturvidenskabens Opgave at finde. Hensigtsaarsagen er som en Nonne; den er ufrugtbar i Videnskaben, men har religiøs Betydning.

I sine Essays drøfter Bacon Forholdet mellem Ateisme og Overtro. Han siger ogsaa her, at begyndende Forsken fører til Ateisme, men dybere Forsken til Antagelse af en Gud. Hovedaarsagerne til Ateisme finder han dog i religiøse Tvistigheder, i Præsteskandaler, i Hang til Spot, og i oplyste, fredelige og lykkelige Tidsforhold (ti Ulykke og Modgang bøjer Sindet til Religion). Ateismen nedværdiger Mennesket, da dette trænger til en Støtte for sit aandelige Væsen, at ikke det Legemlige skal drage det for meget ned til Dyret, og da Mennesket forædles ved Forholdet til en højere Natur, ligesom Hunden forædles ved sit Forhold til Mennesket. Men Overtro er dog værre end Ateisme. Hellere ingen Mening om Gud end en Mening, der er Gud uværdig; hint er kun Vantro, dette er Fornærmelse. Overtroen frembringer langt snarere end Vantroen umoralske Egenskaber. Den er farlig for Staten, da den grundlægger en Magt i Folket, der kan overgaa Regeringens Magt. Da tvinges de Vise til at følge Daarerne. Det er især i barbariske Tider, at Overtro opstaar.

Den Dobbelthed, som fremtræder i Bacons Lære om Tro og Viden, og som tydeligt bærer Præget af at være et Kompromis, kaster konsekvent sin Reflex ind i hans Psykologi og hans Etik. — Menneskets sanselige Sjæl er ligesom Dyrets materiel. Den bestaar i en fin ildagtig Luft (aura ex natura flammea et aërea conflata), som fra Hjernen strømmer ud gennem Nerverne og næres af Blodet. Bacon slutter sig her til Telesio. Han savner dog en nærmere Paavisning af, hvorledes denne fine Luft kan bevæge det tætte og haarde Legeme. Med Telesio er han ogsaa enig i at tillægge alle Ting en Modtagelighed for Indtryk, som han hellere vil kalde Opfattelse (perceptio) end Fornemmelse (sensus). Han savner en nærmere Undersøgelse af, hvorledes hin kan gaa over til denne, altsaa hvorledes den almindelige Modtagelighed for Indtryk
[200] kan blive til Fornemmelse, eller hvorledes det ubevidste Sjæleliv kan gaa over til det bevidste Sjæleliv. — Foruden den sanselige og materielle Sjæl antager Bacon, ligesom Telesio, en aandelig, af Gud indplantet Sjæl; men om den kan kun Religionen, ikke Filosofien lære os Noget. — Den særegne psykologiske Iagttagelse af Sjælelivets Fænomener, som gaar sin Gang uafhængigt af Materialisme og Spiritualisme, kender Bacon ikke. Her staar han tilbage for Sanchez og Campanella, endsige for Descartes. Kun i Forbigaaende antyder han den i den Sætning, at vi kende Naturen gennem direkte Lys, Gud gennem et i Verden som Medium brudt Lys, og Mennesket, der er sin egen Genstand, ved tilbagekastet Lys (radio reflexo).

Hvad Etiken angaar, skelner Bacon mellem Læren om Forbillederne og Læren

om Midler og Veje til at nærme sig disse Forbilleder. Denne sidste Lære (de cultura animi) er, mener han, bleven i høj Grad forsømt, og det af samme Grund, der i det Hele forklarer Videnskabernes Ufuldkommenhed; man har hellere villet svælge i Forestillingerne om Idealet end møjsommeligt efterforske, hvorledes det kan virkeliggøres. Hvad Forbilledet angaar, saa hører det i sin højeste Form hjemme i Religionen, ikke i Filosofien, da det er overnaturligt aabenbaret. Den filosofiske Lære om Forbilledet er i det Hele godt fremstillet allerede af de gamle Filosofer. Bacon savner dog Undersøgelser om de første Kilder til det Etiske (fontes ipsi rerum moralium). Han fordrer altsaa en Lære om det Etiskes psykologiske Udvikling. Og han giver selv Grundtræk af en saadan. I enhver Ting findes en dobbelt Trang: formedelst den ene søger den at hævde sig selv som et Hele; formedelst den anden søger den at virke som Del af et større Hele. Den første har det individuelle Gode, den anden det fælles Gode til Genstand. De gamle Filosofer lagde med Urette størst Vægt paa det individuelle Gode, idet de satte Erkendelse, Kontemplation som det Højeste, medens det virksomme Liv dog er at sætte højest. Vor Opgave her i Livet er ikke at være blotte Tilskuere. — Statslæren vil Bacon ikke gaa nærmere ind paa. Ti det Værk (De augmentis sc.), af hvilket den skulde udgøre en Del, er dediceret til Kong Jacob I — og overfor en saadan Mester i Regeringskunsten var for ham Tavshed det Sømmeligste! — *[201]*

Vi træffe her tilsidst Bacon igen som Hofmand. Det var hans Livs Ulykke, at han kom ind paa den Bane, ligesom det var Ulykken i Brunos Liv, at han blev Munk. Men desuagtet har han formaaet at udvikle Tanker, som vare gode Udtryk for de nye Veje, Forskningen var ved at slaa ind paa, og som særligt varslede om den filosofiske Forskning, der skulde bidrage mægtigt til at give hans Fædreland en fremragende Plads i den moderne Aandsudviklings Historie.

[202]

TREDIE BOG.

DE STORE SYSTEMER.

Efter de nye Ideers og Opdagelsers Tid kommer der en Tid med Forsøg paa at ordne og systematisere, at føre de mange Tanker og Kendsgerninger tilbage til simple og faste Grundtanker. Disse Forsøg gjordes med stor Tillid til, at det rette Grundlag var fundet. I Stedet for Analysen satte man Konstruktionen. Det fik den store Betydning for Tænkningen, at det nu kunde blive fuldstændigt klart, hvad der laa i de Synspunkter, som Renaissancen og den nye Naturvidenskab havde bragt frem. Man slog dem fast med en dogmatisk Tilforladelighed, som den foregaaende Tids Aander ikke havde tænkt paa, fordi de ikke gjorde sig saa tydeligt Rede for de enkelte Principer og deres Rækkevidde. Man formulerede med udtrykkelig Bevidsthed, hvad der tidligere havde foresvævet mere eller mindre dunkelt. Og af de saaledes formulerede Forudsætninger opbyggede man Systemer, der hvert for sig gjorde Fordring paa at træde i Stedet for det gamle skolastiske System, der nu først helt omstyrtedes. Fra Skolastiken arvedes dog Bestræbelsen for at faa en absolut Afslutning af Erkendelsen, at bringe Tanken til Hvile i et Princip, som selv ikke skulde indeholde noget Problem. Man vilde bygge ligesaa højt, som den Bygning havde naat, der var reven ned. Den naturlige Trang, der stedse rører sig mere eller mindre stærkt i den menneskelige Aand, efter at bringe Sammenhæng i alle Forestillinger, der antages for gyldige, ytrede sig her saa levende og energisk og tillige paa en saa genial Maade, som ikke i nogen anden Periode
[203] af den nyere Filosofis Historie. Det hang sammen med, at der var stillet Opgaver, der hverken før eller senere have været stillet med samme Nyhed og Skarphed. Det var det nye Verdensbillede og den nye Videnskab, der skulde samarbejdes med det øvrige for Bevidstheden faststaaende aandelige Indhold. Det maatte derfor være Tilværelsesproblemet, der kom til at staa i første Række. Bruno havde behandlet det paa Grundlag af det nye Verdensbillede. Men nu var den nye mekaniske Naturforklaring kommen til, og det store Spørgsmaal om Forholdet mellem det Materielle og det Aandelige blev derved stillet Tænkningen. De vigtigste af de Hypoteser, der ere mulige angaaende dette Forhold, opstilledes af det 17. Aarhundredes Systemer med en Klarhed og Energi, der giver disse Tankeforsøg en blivende Værdi. Men andre Problemer væve sig sammen med dette. Spørgsmaalet om Forholdet mellem Gud og Verden trænger sig endog en Stund frem foran det. Med det hænger igen Spørgsmaalet om Tilværelsens

Enhed eller Mangfoldighed sammen. Og endeligt bliver det et vigtigt Problem, hvorvidt den mekaniske Naturforklaring gør det muligt at tillægge Formaalsbegrebet nogen real Betydning.

Erkendelsesproblemet og Vurderingsproblemet træde tilbage for Tilværelsesproblemet, skønt de stadigt øve deres Indflydelse som mere eller mindre bevidst motiverende og fremaddrivende Kræfter. Hos Descartes, den første i Rækken af de store Systematikere, er der endnu, ogsaa i Fremstillingen, en tydelig Bestræbelse for at finde Vejen til konstruktiv Tænkning gennem Analyse. Hos Hobbes og Spinoza overskygger Konstruktionen Analysen. Hos Leibniz begynder igen den analytiske Tendens at arbejde sig frem som en Overgang til den fremherskende Betydning, Erkendelsesproblemet og Vurderingsproblemet skulde faa i det 18. Aarhundrede.

De kulturhistoriske Forhold i det 17. Aarhundrede frembyde en Analogi til den afsluttende, systematiske Tendens, der i denne Tid udgjorde Hovedstrømningen i Filosofien. Der er én Grundstemning, som gennemtrænger de forskellige Omraader, Politik, Kirke og Tænkning. Det er den absolute Statssuverænitets Tid. Staten har frigjort sig fra kirkeligt Formynderskab og fordrer nu absolut Underkastelse af de *[204]* Enkelte og af de mindre Kredse. Suverænitetens Princip gennemføres endog netop i sine skarpeste Former af de to Tænkere, der betegne Konstruktionens Højdepunkt. Den Enkelte søger nu Ly og Ro, efter Renaissancens og Reformationstidens Storme. Intellektuel Kontemplation og Mystik drage Mange til sig. En Tendens til Kvietisme gør sig gældende. Men i de filosofiske Systemer fyldestgøres disse Tendenser gennem tænkende Bearbejdelse af de nye Ideer og Opdagelser. Derved fik de Betydning af Experimenter til Prøvelse af vigtige Tankerækkers Bærekraft.

1. RÉNÉ DESCARTES.

a. Biografi og Karakteristik.

Denne Mand, den nyere Filosofis Grundlægger, er født i Touraine den 31. Marts 1596 i en adelig Familie. Den sygelige Dreng røbede tidligt usædvanlige Anlæg, og hans Fader plejede at kalde ham »min Filosof« paa Grund af de mange Spørgsmaal, han havde at gøre. Forat han kunde faa en omhyggelig Opdragelse, kom han til det nyligt af Henrik IV stiftede Jesuiterkollegium La Flèche. Han mindedes senere stedse sine jesuitiske Lærere med Taknemlighed, og det var ham en stor Sorg, at Jesuiterne optraadte som Modstandere af hans Filosofi. I La Flèche lærte han Naturlære og Filosofi efter det skolastiske System, men var mest optagen af Matematiken, og meget

tidligt synes han at have syslet med Ideer, der førte ham til hans store matematiske Opdagelse, Grundlæggelsen af den analytiske Geometri, Algebraens Anvendelse paa Geometrien. Sin Udvikling i Ungdomsaarene har han selv skildret i sit epokegørende Værk *Discours de la méthode,* da det tillige er hans Filosofis Tilblivelseshistorie. Ved Udgangen af Skolen følte han sig utilfreds, trods det Meget, han havde lært. Mange Fakta kendte han, og mange smukke Tanker vare ham meddelte; fremfor Alt beundrede han Matematikens stringente Metode. Men hine Fakta og Tanker stode for ham som usammenhængende Brudstykker, og Matematiken var ham kun unyttigt Hjernespind.
[205] Han lagde da Studierne paa Hylden og kastede sig ind i det parisiske Verdensliv. Sin teoretiske Interesse kunde han dog ikke ganske fornegte: mellem hans Papirer fandtes en Afhandling om Fægtekunsten, der stammer fra denne Tid. Snart blev han led ved det tanketomme Liv og forsvandt pludseligt for sine Venner, idet han trak sig tilbage til en ensom Del af Paris for at studere i Ro. Det blev nu mere og mere hans Ideal at føre et tilbagetrukket, til Eftertanke og Studium viet Liv. Hans Valgsprog blev: »Lykkelig den, der leved i Skjul!« (Bene vixit, qvi bene latuit!). Hans Venner fandt ham efter to Aars Forløb, og han blev reven ud af sin Ensomhed. Da besluttede han at lære »Verdens store Bog« at kende. Maaske havde det praktiske Liv, der sætter alle Tanker paa Prøve, lært Menneskene Sandheder, som lærd Spekulation ikke kunde opdage! Og desuden ønskede han at prøve sig selv under Livets Tilskikkelser. Han gik da som Frivillig paa egen Bekostning i Krigstjeneste hos Moritz af Oranien, idet han dog benyttede enhver roligere Tid til Studier, især matematiske. Fra Holland drog han til Tyskland, hvor Trediveaarskrigen var ved at bryde ud. Han sluttede sig til den Hær, Kurfyrsten af Bayern samlede mod de oprørske Bøhmere. Medens han laa i Vinterkvarter (1619—20) i Neuburg ved Donau, skete der et videnskabeligt Gennembrud hos ham, idet han fandt den almindelige Metode, der senere ledede ham baade ved hans filosofiske og hans matematiske Studier. I en Optegnelse fra den Tid, der fandtes mellem hans Papirer, har han endog angivet en bestemt Datum for den afgørende Tankes Opstaaen: — »den 10. November 1619, da jeg var opfyldt af Entusiasme og fandt Grundlaget for en vidunderlig Videnskab!«[42]) Han levede indelukket i sit Værelse og hengav sig til Tanker, der førte ham til hans almindelige Metodelære. Han kom til at tænke paa, at som i det Hele et Værk af Mange i Fællesskab vil være ufuldkomnere end det, der øves af en Enkelt, saaledes skriver vor ufuldkomne Viden sig fra de mange forskellige Lærere, der hver indgiver os sine Meninger, fra de forskellige Drifters Indflydelse, fra de forskellige modstridende Domme, vi høre af
[206] Lærde og af praktiske Folk. Lad os da, for at raade Bod paa denne Ufuldkommenhed,

begynde forfra, se bort fra det Overleverede og langsomt opføre vor Bygning paa ét eneste Fundament! Den rette Metode bestaar i kun at antage, hvad der tænkes klart og tydeligt, at opløse enhver Vanskelighed i dens enkelte Dele og at gaa ud fra det Simpleste og det, som lettest forstaas, for saa Skridt for Skridt at komme ind paa de mere sammensatte Spørgsmaal. Det var den analytiske Metode, som i sin hele Almindelighed stod for hans indre Syn. Paa det matematiske Omraade førte denne Metode ham til Ideen om en Videnskab, der var mere almindelig end de enkelte matematiske Videnskaber, idet den undersøger Forhold, Proportioner i Almindelighed, ligegyldigt om de finde Sted mellem Figurer eller Tal eller andre Ting. Det var en almindelig Størrelses- eller Funktionslære, af hvilken den analytiske Geometri var en speciel Anvendelse. — Hans Tanker arbejdede saa ivrigt med disse Ideer, at han kom i en exalteret Tilstand. Han havde mærkelige Drømme, og han lovede næste Dag den hellige Jomfru at ville gøre en Valfart til Loreto, for at hun skulde give hans Tanker Fremgang. (Dog opfyldte han først dette Løfte, da der kom en bekvem Lejlighed dertil). Dette Valfartsløfte er en ejendommelig Introduktion til den nyere Filosofi — et Sidestykke til den overnaturlige Stemme, i hvilken Herbert af Cherbury faa Aar senere hørte en Sanktion af sin »naturlige Religion«! — Endnu mente han dog, det var for tidligt at skride til Udarbejdelsen af sin Filosofi. Efter at have været med ved Prags Indtagelse og i et Felttog til Ungarn vendte han hjem til Frankrig og overtog nogle Godser, der ved Arv vare tilfaldne ham. Hans Familie vilde gerne have ham gift og anbragt i en Embedsstilling; men dertil stod hans Hu ikke. Han fattede den Beslutning at vie sit Liv til Videnskaben, og for at kunne dyrke denne i Ro, flyttede han til Holland (1629). Forinden havde han gentagne Gange faaet Lejlighed til at udvikle sine filosofiske Ideer, især om Metoden, i literære Kredse i Paris. To mærkelige ufuldendte Afhandlinger, der først udgaves længe efter hans Død: »Regler til at lede Tænkningen« og »Forsken efter Sandheden ved Hjælp af det naturlige Lys«, skrive sig vistnok fra denne Tid. De give en betydningsfuld Fremstilling af den analytiske *[207]* Metode. I den første Tid i Holland har han (som det ses af Discours de la méthode, 3. og 4. Del) beskæftiget sig med de spekulative Ideer, han senere udførligt fremstillede i sine »Meditationer«. Han har grundlagt sin Teologi og sin Psykologi og fundet en Vej, der gennem selve Tvivlen fører ham til Udgangspunktet for al sammenhængende filosofisk Erkendelse.

Naar Descartes bosatte sig i Holland, var det sikkert ikke blot, fordi han søgte Ro, og fordi han — som han sagde — bedre kunde filosofere i et køligere Klima. En medvirkende Grund har været, at han der ventede at finde større Frihed for sin

Forsken. Den reaktionære Bevægelse, der bragte Bruno paa Baalet og Galilei under sjælelig Tortur, havde forplantet sig til Frankrig. Da nogle unge Forskere i Paris i Aaret 1624 i en offentlig Disputats vilde forsvare Atomlæren mod den aristoteliske Fysik, erklærede det teologiske Fakultet Læren om, at Alt bestod af Atomer, for kættersk, da den stred mod den katolske Nadverlære. Disputatsen blev forbudt i sidste Øjeblik, efterat næsten tusind Mennesker havde forsamlet sig for at overvære den. Forfatterne arresteredes og sendtes bort fra Byen. Og den 6. September 1624 forbød Parlamentet — under Dødsstraf! — at opstille Grundsætninger, der strede mod de gamle og prøvede Autorer, og at afholde Disputatser, som ikke vare billigede af det teologiske Fakultet! — Dette maatte ganske vist gøre Atmosfæren i Paris mindre behagelig for en Filosof. I Holland kunde han vente at finde friere Luft. Foruden med de omtalte rent filosofiske Spekulationer beskæftigede han sig i sit nye Opholdssted med naturvidenskabelige Studier og udarbejdede et Skrift, der skulde hedde »Universet« (le Monde) og give en Fremstilling af Verdens Udvikling og Bygning efter rent mekaniske Love. Han tænkte sig, at Gud havde skabt Materien som et Kaos og derefter ordnede den efter de samme Love, som han nu stadigt følger ved Verdens Opholdelse. Paa denne Maade forligede han sin Tro paa Skabelsesdogmet med Ideen om en Udvikling efter naturlige, endnu paaviselige Love, ved hvis Anvendelse paa vort Verdenssystems Tilblivelse
[208] han staar som Kants og Laplaces Forgænger. Men da kom Efterretningen om Galileis Domfældelse og Inkvisitionskollegiets Fordømmelse af den kopernikanske Lære, som Descartes havde forudsat i sin Hypotese, — og han lagde da Værket hen. Han vilde, skrev han til sin Ven Pater Mersenne, ikke lære Noget, der stred mod Kirkens Tro, og desuden var det jo hans Valgsprog, at man levede bedst i det Skjulte (bene vixit, qvi bene latuit); han vilde fremfor Alt have Ro og være fri for Frygt og Fortrædelighed; og derfor vilde han da under de nærværende Forhold indskrænke sig til at studere for sig selv alene. — Descartes' smukke Valgsprog fik herved en styg Anvendelse, og hele denne Sag er med Rette bleven kaldt en Plet paa hans Karakter. Af hans Breve ses, at han er fuldt enig med Galilei i hans Resultater. Og selv om man nu har al Grund til at antage, at Descartes var en oprigtig Katolik, saa er der dog neppe Spørgsmaal om, at Frygten og maaske allermest Trangen til Ro har været det overvejende Motiv til hans Tilbageholdenhed. Senere (i »Principia philosophiæ«) fremstillede han sin kosmiske Udviklingshypotese — men i forklædt Skikkelse. Han strøede, som hans første Biograf siger, Sand i Øjnene paa Inkvisitionen.

Endnu havde Descartes ikke ladet Noget trykke. Og dog vare hans filosofiske og naturvidenskabelige Ideer kendte i større Kredse, dels i Paris, dels ogsaa i Holland.

Den kartesianske Filosofi er, som det med Rette er sagt, bleven doceret, før den kunde studeres paa Tryk. Flere af hans Disciple bragte den frem paa de hollandske Universiteter, hvor den voldte haarde Kampe, der ogsaa foraarsagede dens Grundlæggere megen Ufred. Først i Aaret 1637 lod han efter sine Venners indtrængende Opfordringer fire Afhandlinger udkomme (*Essays philosophiques.* Leyden 1637), der skulde afgive karakteristiske Exempler paa hans Forsken og dens Resultater. Han gav her i den første Afhandling (Discours de la méthode), den eneste, der har direkte filosofisk Betydning, sine Ideers Historie og Grundtrækkene af en ny Erkendelsesteori og Metafysik. I den anden og tredie Afhandling (Dioptrique, Météores) gav han Exempler paa strengt mekanisk Naturforklaring, og i den fjerde (Géometrie) grundlagde han den analytiske Geometri. — Den fuldstændige Fremstilling af sin Filosofi gav han *[209]* nogle Aar efter i sine *Meditationes* (1641) og i *Principia Philosophiæ* (1644). Meditationerne havde han i Manuskript ladet sende til flere af Tidens Tænkere, f. Ex. den berømte Jansenist Antoine Arnauld, Gassendi, Hobbes, og disses Indvendinger med Descartes' Gensvar bleve trykte sammen med selve Værket, hvorved dette faar en interessant dialogisk Karakter. Diskussionen med Gassendi fortsattes i længere Tid og antog en ret bitter Karakter. Medens Oppositionen fra Gassendis og Hobbes' Side var rent filosofisk og derfor stadigt meget lærerig, mødte den nye Filosofi Modstand af helt andre Grunde fra Jesuiternes og den ortodoxe Protestantismes Side. I Utrecht, Gröningen og Leyden førtes haarde Kampe, idet Teologerne holdt paa den skolastiske Filosofi som et Bolværk for Troen. Tilsidst udstedtes der Forbud mod nye Meninger. Hollænderne, siger Descartes i et Brev, ære Teologernes Skæg, Røst og Miner mere end deres Retskaffenhed. Han ansaa de protestantiske Teologer for værre end de katolske. Han var kommen i en dobbelt Ild. De protestantiske Teologer beskyldte ham for Skepticisme, Ateisme, Opløsning af Universiteter og af Kirke og Stat, men advarede desuden mod hans Filosofi som Papisme; og de katolske Teologer beskyldte ham ikke blot for kætterske Meninger, f. Ex. Antagelsen af Jordens Bevægelse (som han dog havde søgt at skjule), men ogsaa for at helde til Protestantisme og besøge protestantisk Gudstjeneste.

Det sidste Værk af Descartes, der udkom i hans Levetid, var den interessante Afhandling om Sindsbevægelserne *(Les passions de l'âme),* som udkom 1649. Dets Tilblivelse skyldes Prinsesse Elisabeth af Pfaltz (en Datter af den ulykkelige Bøhmerkonge Frederik af Pfaltz), med hvem han stod i livlig Korrespondance. I sine Breve til hende udviklede han sine etiske Ideer. Ogsaa en anden begavet Fyrstinde kom han i Brevvexling med, nemlig Dronning Kristine af Sverig. Paa hendes Opfordring

rejste han til Stockholm for personligt at sætte hende ind i sin Filosofi. Dette Ophold »i Bjørnenes, Isens og Klippernes Land« (som han kalder det i et Brev) saavel som
[210] Hoflivet har ikke været hans Helbred gunstigt. Aaret efter sin Ankomst paadrog han sig en Sygdom, der voldte ham Døden (1650).

Hovedtrækkene i Descartes' Karakter fremtræde klart i hans Liv. En Kærlighed til Studium og Tænkning, der trofast bevaredes gennem hele hans Liv, og som i enkelte Øjeblikke, naar nye Ideer gik op for ham, kunde gaa over til Affekt og Entusiasme, var det vigtigste og smukkeste Træk i hans Natur. Hans gunstige og uafhængige Forhold gjorde ham det muligt at gennemføre den Livsplan, han havde lagt, og som gik ud paa fremfor Alt at bevare Ro og Sindsligevægt for sine Studiers Skyld. Han manglede ikke Mod, som han viste paa sine Rejser; men han var for ængstelig og hensynsfuld overfor Autoriteter. Det mindst tiltalende Træk hos ham er hans Mangel paa Evne til at anerkende Andres Fortjenester. Han havde en stor Følelse af det Nye i sit Standpunkt og nægtede bestemt at have lært af sine Forgængere, idet han fastholdt, at selv de Antagelser, han havde fælles med dem, hos ham fik en helt anden Begrundelse. Han nævner Platon, Aristoteles, Epikur, og af Nyere bl. A. Telesio, Campanella, Bruno som Forfattere, han har kendt, men — trods al Overensstemmelse — dog ikke lært af, da hans Principer var helt andre. Kun Kepler vedkender han sig at have lært af; navnlig har den tyske Forskers mekaniske Naturopfattelse, hans Fremhæven af Kvantitetsbegrebets Betydning og hans delvise Opdagelse af Inertiloven været af stor Indflydelse paa Descartes' Naturfilosofi. Men ogsaa dette Træk hænger sammen med hans fuldstændige Opgaaen i sine egne Tanker. Som Tænker var den skarpe Sondren, den klare Tilbageføren til simple Synspunkter hans Hovedegenskab. Han har derved gjort en Gerning af blivende Betydning, definitivt gjort Ende paa Vilkaarlighed og Fantasteri, hvad Metoden angaar. Begaas der Fejl i hans Tænkning, er det i hvert Tilfælde let at se, hvor Fejlen ligger. Descartes fandt en væsentlig Forskel mellem Geometri og Metafysik deri, at hist er der ingen Vanskelighed ved de første Principer, hvorimod det gælder om at uddrage Konsekvenser af dem, medens derimod i Metafysiken den store Strid netop staar om selve Principerne, eller om den rette
[211] Bestemmelse af Grundbegreberne, idet det kræver stor Tankeanstrengelse at arbejde sig ud af de Fordomme, vi ere tilbøjelige til at nære. Dette anfører han selv (Resp. ad sec. obj.) som Grund til, at han i sine Meditationer har fulgt den analytiske Metode. Men hans sidste Formaal var dog en Konstruktion, en Syntese, der kunde fremstille vor Videns hele System i dets logiske Begrundelse. Og han foretager ofte altfor hurtigt Overgangen fra Analyse til Konstruktion, antager Grundbegreberne færdige, før

de ere det. Tilmed var det hans Overbevisning, at vi angaaende Naturens specielle Forhold kun kunne naa til Hypoteser, naar vi ikke ville blive staaende ved de enkelte Erfaringsdata. I Opstillingen af saadanne Hypoteser var han meget dristig, og hans historiske Betydning beror for en Del netop paa den Begejstring og den Modstand, han derved vakte.

b. Erkendelsens Metode og Forudsætninger.

Da vi ved al Erkendelse, hvilken Genstand den end angaar, bruge vor Forstand, er det, mener Descartes, af Vigtighed nøje at undersøge denne selv. Forstanden virker overalt ens; derfor bliver Videnskaben om den den universelle Videnskab, og den sande Metode kan derfor kun være én. Den bestaar væsentligt i, at man gaar ud fra det, der er simpelt og klart, og ud fra det søger at forstaa det Sammensatte og Dunkle. Allerførst maa man ved Erfaring (*Induktion* eller Enumeration) sammenstille Alt, hvad der behøves for at belyse det Spørgsmaal, der skal behandles. Dette Stof ordnes da saaledes, at de simpleste, umiddelbart indlysende Forhold lægges til Grund. At finde Noget umiddelbart indlysende er den første Betingelse for at kunne tænke. Enhver Tankeovergang sker ved umiddelbar Anskuelse, *Intuition.* Det er ved Intuition, jeg lærer, at en Triangel begrænses af tre Linier, at en Kugle kun har én Overflade, at naar jeg tænker, maa jeg være til. Ved saadan umiddelbar Anskuen opfattes de første Principer. Der gives Sætninger, som ere saa simple, at vi ikke kunne tænke dem uden at anse dem for sande. Til disse høre, at det Samme ikke baade kan være og ikke være, at Intet ikke kan være Aarsag til Noget, og at der i Virkningen ikke kan være Mere *[212]* end der er i Aarsagen. Det er dog ikke Descartes' Mening, at saadanne Sætninger umiddelbart ere *givne.* Han hævder udtrykkeligt, at Intuitionen støtter sig til enkelte Tilfælde; men i det enkelte Exempel kan findes indeholdt en almindelig Sandhed, og vi erkende den da umiddelbart som selvindlysende (simplici mentis intuitu), selv om den endnu ikke formuleres som almindelig Sætning. Det store Spørgsmaal, hvorledes almindelige Principer kunne udledes af enkelte Tilfælde, saa at Intuitionen kan gaa over til Grundsætning, gaar Descartes ikke nærmere ind paa. Han formaner kun til at være meget varsom ved Opstilling af Principer[43]).

Af de i sig selv klare Sætninger udlede vi ved *Deduktion* videre Konsekvenser. Den bestaar i en Række af Intuitioner, idet man ved en kontinuerlig Tankebevægelse gaar fra Led til Led og saaledes knytter det sammen, hvis Forbindelse ikke var umiddelbart indlysende. Støder man herved paa Noget, som ikke kan begribes, maa man stanse,

da det vilde være frugtesløst at gaa videre. Enten savner man tilstrækkelige Erfaringer, eller man staar ved Spørgsmaal, som efter den menneskelige Aands Natur ikke kunne besvares. Lykkes det at gennemføre Deduktionen, have vi ført det Ubekendte tilbage til det Bekendte, og de første, simple Sandheder ere blevne udstrakte til at gælde for et større Omraade. De Kundskaber, som ere os tilgængelige, ere indbyrdes forbundne ved et vidunderligt Baand og kunne ad Slutningens Vej udledes af hverandre, saa at man vil kunne finde dem, naar man blot skrider gradvis frem fra de allersimpleste Kundskaber af. — Descartes er, som det ses af den Maade, hvorpaa Deduktionen betinges ved Intuitioner af simple Erfaringsforhold, ingen Modstander af Erfaringsmetoden, som han da ogsaa stadigt var ivrig for at indsamle Erfaringer og gøre Experimenter. Men han hævder, at videnskabelig Kundskab kun naaes ved streng Tænkning, og at Erfaringen har sin egentlige Betydning ved at give Anledning til den. Derimod drøfter han ikke indtrængende, hvorvidt det er muligt at naa en fuldstændig Opstilling af Alt, hvad der kan belyse Emnet (fuldstændig Induktion eller
[213] Enumeration), og han undervurderer desuden Nødvendigheden af, at Deduktionens Resultater verificeres. Videnskaben opstod for ham ved Slutninger fra Erfaringsdata og bestod i logisk deducerede Hypoteser. —

Men hvor langt skal jeg nu gaa tilbage for at finde det Allersimpleste? Hvor finder jeg et urokkeligt Grundlag for min Erkendelse? Disse Spørgsmaal besvarer Descartes i Discours de la méthode (Chap. 4) og — udførligere — i Meditationerne. Om ethvert Erkendelsesindhold, enhver Erkendelsesgenstand kunne vi tvivle. Alle Antagelser og Sansninger kunne bero paa Illusion. Lad os tænke os, at et ondt Væsen havde skabt os og uafbrudt indskød os Vildfarelser! Selv da vilde der dog være Et, vi ikke kunde tvivle om: vor egen Tænken, vor egen Bevidsthed. Al Tvivl, al Vildfarelse er jo en Tænken, en Bevidsthedsvirksomhed. Hvor mange urigtige, ikke existerende Ting jeg saa end forestiller mig, saa godtgør dog selve Forestillingsevnen (vis imaginandi) stadigt sin Realitet. Forsaavidt jeg tænker (eller: har Bevidsthed), er jeg til: Je pense, donc je suis (Cogito, ergo sum). Det er, som allerede bemærket, en umiddelbar Intuition, der ikke nærmere kan begrundes, ligesaa lidt som det nærmere kan defineres, hvad Tænkning eller Existens er. Den har en umiddelbar Klarhed og Tydelighed, der er Forbillede og Maalestok for enhver anden Indsigt. — Descartes erklærer det for en Misforstaaelse at opfatte hin Sætning som en Slutning, men han har unegteligt selv givet Anledning til denne Misforstaaelse ved at sige *donc* (ergo)[43 b]).

Hin simple Intuition, der ikke kan rokkes ved nogen Tvivl, er endnu ikke nogen Erkendelse. Hvorledes komme vi videre? Hvorledes kunne vi begrunde vor Erkendel-

ses objektive Gyldighed, Realiteten af det, vi forestille og tænke? — Til Besvarelsen af disse Spørgsmaal benytter Descartes Aarsagssætningen, eller rettere den Sætning, at Virkning og Aarsag maa svare til hinanden. Denne Sætning hører, som vi have set, efter Descartes til dem, der kunne opdages ved Intuition. Det naturlige Lys lærer os, at der ikke kan være Mere i Virkningen, end der er i Aarsagen. Deraf følger, at Intet kan opstaa af Intet, og at det Fuldkomne ikke kan opstaa af det Ufuldkomne. Anvende *[214]* vi dette paa vore Forestillinger, saa er det klart, at nogle af disse kunne forklares som opstaaede af ydre Aarsager, andre som frembragte af os selv. Men paa ingen af disse Maader kan Forestillingen om Gud som det uendelige Væsen, Indbegrebet af al Fuldkommenhed og Realitet, forklares. Da jeg selv er et endeligt Væsen (hvilket min Tvivl og min Attraa overbevise mig om), kan jeg ikke have frembragt en saadan Forestilling. Den kan ikke være opstaaet ved Kombination af enkelte iagttagne Fuldkommenheder; ti saa vilde den ikke indeholde den Enhed og Uopløselighed, som er Gudsforestillingens Særkende. Enhver ydre Aarsag er ogsaa endelig. Der staar da kun tilbage, at Gud selv er dens Ophav. Den er os medfødt i den Betydning, at vor Tænkeevne, saasnart den vaagner til Klarhed, ved egen Kraft kan fatte denne Forestilling som sand. — Ved en medfødt Forestilling (idea innata) forstaar Descartes altsaa ikke en Forestilling, der fra først af er *given,* men en saadan, som vi have Evne til at udvikle. Gudsideen, siges Descartes, er medfødt i samme Betydning, som Forestillingen om mig selv er det. »De medfødte Forestillinger fremgaa af selve Tænkeevnen«[44]). — Men Ordet »medfødt« var skæbnesvangert; det gav Anledning til mange Misforstaaelser.

Naar Gudsforestillingens Realitet saaledes (vel at mærke: i Kraft af Aarsagsaxiomet) er sikret, er der efter Descartes vundet et fast Grundlag for vor Erkendelses Realitet. Alt, hvad jeg erkender, hører til den uendelige Realitet, som denne Forestilling udtrykker, er en af de Fuldkommenheder, Gudsbegrebet indeholder, og staar derved fast for mig. Kun et endeligt Væsen kan fejle; Muligheden for at fejle falder bort i det uendelige Væsen, i hvis Fuldkommenhed jeg har Del gennem mine klare og tydelige Forestillinger. Populært udtrykker Descartes dette ved, at Gud, der er sidste Aarsag til alle vore Fornemmelser og Forestillinger, ikke kan bedrage, da han er et fuldkomment Væsen. Men han antyder, naar man ser nøjere efter, en mindre udvortes Sammenhæng mellem Gudsforestillingen og vor Erkendelses Realitet. Da jeg kun kan indse min Ufuldkommenhed ved Hjælp af en mere eller mindre tydelig Forestilling om Fuldkommenheden, og da Gudsforestillingen er Forestillingen om *[215]* den højeste Fuldkommenhed, der omfatter Alt, saa tjener denne Forestilling mig som et Ideal, efter hvilket jeg kan maale og berigtige min ufuldkomne Erkendelse[45]).

Naar Descartes drager Gudsbegrebet ind i Erkendelsesteorien, saa er det egentligt ikke Gud i religiøs Betydning, han mener; Ideen om Gud er for ham Et med Ideen om den kontinuerlige og altomfattende Sammenhæng i Tilværelsen, i hvilken Alt, hvad der skal have Realitet, maa kunne finde sin Plads. Saaledes hedder det i den 6. Meditation: »Ved Naturen i det Hele (natura generaliter spectata) mener jeg ikke Andet end enten Gud selv eller ogsaa den af Gud stiftede Sammenhæng (coordinatio) af de skabte Ting«. Hvad jeg skal anerkende som sandt, maa kunne finde sin Plads i denne Sammenhæng, der altsaa ligesaa godt kunde kaldes Naturen som Gud. Det er ved Sammenhængen med alt Andet, at det Enkelte faar Realitet for mig. Kriteriet til at sondre mellem Drøm og vaagen Tilstand er, at det vaagne Livs Erfaringer kan jeg forbinde med alle mine Erfaringer og Erindringer uden Brud paa Sammenhængen (perceptionem earum absqve ulla interruptione cum tota reliqva vita connecto). — Dette er den dybere Mening med Descartes' teologiske Begrundelse af Erkendelsens Gyldighed. Men saa interessant denne Tankegang er, saa kunde dog den teologiske Vending helt være undgaaet, da allerede Aarsagssætningen, der jo igen er en Forudsætning for Gudsforestillingens Realitet, er tilstrækkelig til at slaa Bro mellem det erkendende Subjekt og Tilværelsen. Aarsagssætningen og de andre første Grundsætninger undtager Descartes (i Responsiones secundæ) udtrykkeligt fra den Erkendelse, der først skal begrundes ved Gudsforestillingen. Ved nærmere Udvikling af, hvad der ligger i Aarsagssætningen, vilde det vise sig, at den netop fører til Antagelsen af en Sammenhæng, indenfor hvilken de enkelte Fænomener have deres bestemte Plads. Men Tiden til Aarsagsforholdets og Aarsagssætningens nærmere Drøftelse kom først
[216] et Aarhundrede efter Descartes' Tid.

c. Teologisk Spekulation.

Descartes begynder analytisk og kritisk, men springer meget hurtigt over i teologisk og spiritualistisk Spekulation. I sit »Je pense, donc je suis« finder han Udgangspunktet for begge; foreløbigt holde vi os til hans teologiske Ideer, der have Interesse for os ved, at de yde en strengere Udvikling og Begrundelse af den »naturlige Religions« Indhold.

Descartes negter, at Guds Tilværelse kan bevises ved den i Erfaringen givne Verden. Aarsagernes Række kunde jo gaa i det Uendelige, og vi maa ikke forvexle vor Forstands Afmagt til at følge en saadan uendelig Række med Nødvendigheden af at antage en første Aarsag. Tilmed forudsættes Gudsbegrebet kendt i Forvejen, naar jeg skal godtgøre Retten til at kalde en saadan første Aarsag Gud. Hans Bevis er mere

direkte. Det bestaar, som vi allerede have set, i Umuligheden af, at Forestillingen om et uendeligt Væsen skal kunne dannes af et endeligt Væsen. Denne Forestilling er jo endog Forudsætning for Forestillingen om mig selv som et endeligt, begrænset Væsen; ti det Endelige forudsætter en Begrænsning af et Uendeligt; det Uendelige er Posiviteten, ved hvis Begrænsning det Endelige bliver til. Gudsbegrebet dannes da ved Borttagelse af Begrænsningen (altsaa ved Negationen af en forefunden Negation). Ved denne sidste Bestemmelse nærmer Descartes sig betydeligt til den Opfattelse, at Gudsbegrebet dannes som vi danne alle vore Idealer: ved Udvidelse og ved Ophævelse af Skranker (foruden ved Kombination af Træk fra forskellig Sammenhæng). Gassendi henviste overfor Descartes til, at vi faktisk ved Udvidelse og Kombination danne ideale Forestillinger; men Descartes svarede, at selve denne Evne til at udvide Forestillingen om det i Erfaringen givne relativt Fuldkomne forudsætter, at vi have vort Udspring fra Gud. I Stedet for at følge Gassendi til Studiet af Idealdannelsens Psykologi (et Emne, der endnu den Dag i Dag er saare lidet behandlet) holder Descartes sig til den *færdige* Gudsforestilling: da den angaar noget Uendeligt, skal den ikke kunne være frembragt af et endeligt Væsen. Selve denne Slutning vilde jo kun være rigtig, dersom det var *[217]* selve Forestillingen, og ikke blot dens Genstand, der skulde være uendelig. —

Dog har Descartes endnu et Bevis, det ontologiske. Medens han hist gik fra Forestillingen om Gud tilbage til denne Forestillings Aarsag, søger han her at vise, at naar vi klart og tydeligt tænke Begrebet om et uendeligt og alfuldkomment Væsen, maa vi ogsaa antage et saadant Væsens Existens: ti ved at fraskrive det Existens vilde vi fraskrive det en Fuldkommenhed og saaledes modsige os selv. Mod dette Ræsonnement (der findes i den femte Meditation) indvendte allerede Gassendi, at Existens ganske vist er Betingelsen for, at Noget kan have Fuldkommenheder eller Ufuldkommenheder, men i sig selv ikke er nogen Fuldkommenhed. Descartes holdt sig til, at vi jo dog tillægge Tingene Existens paa samme Maade, som vi tillægge dem Egenskaber. —

Descartes er klar over, at det Gudsbegreb, hvis Gyldighed han mener at have godtgjort ved de to anførte Beviser, ikke er det populære. De fleste Mennesker betragte ikke Gud som et ophøjet og uendeligt Væsen, eneste Ophav til Alt, men tænke sig ved Ordet Gud et endeligt Væsen, som kan dyrkes af Mennesker. Det er intet Under, at der findes dem, der negte en saadan Guds Existens. Sit eget højere Gudsbegreb udvikler Descartes nærmere ved at bestemme Gud som den absolute Substans. At Gud er en Substans, vil sige, at han er et Væsen, som er i Stand til at existere ved sig selv (per se), ikke behøver nogen anden Ting for at existere. Begrebet Substans bruger

Descartes vel ogsaa om endelige Væsener (saaledes om Sjæl og Materie, hvad vi i det Følgende nærmere komme ind paa); men han erklærer, at det ikke i en og samme Betydning (univoce) kan bruges om det uendelige Væsen og om de endelige Væsener. Da de endelige Væsener alle afhænge af det uendelige, kunne de kun uegentligt kaldes Substanser. Især i sine Breve gennemfører Descartes det strenge Substansbegreb. »Man kan«, skriver han, »ikke bevise Guds Existens uden at betragte ham som det aller fuldkomneste Væsen; men det vilde han ikke være, dersom der i Verden skete
[218] Noget, som ikke udgik fra ham. Allerede den naturlige Filosofi lærer, at der i den menneskelige Aand ikke kan opdukke den mindste Tanke, uden at Gud vil det og fra Evighed af har villet, at den skulde dukke op.« Dette er ogsaa en af Grundene til, at Descartes forkaster Atomlæren: et Atom vilde være Noget, der bestod ved sig selv; men kun ét Væsen, det højeste af alle, kan være uafhængigt af ethvert andet Væsen! — I sine Skrifter udtrykker Descartes sig mere vagt, idet en videre og mere populær Definition af Begrebet Substans skyder sig ind ved Siden af den strenge. Efter den laxere Sprogbrug betyder Substans det Samme som Ting eller Væsen. Substans er det, der har visse Egenskaber. Fra Egenskaberne slutte vi til en Substans. I denne Betydning (som Bærer af Egenskaber) kan et endeligt Væsen meget godt være Substans. Det er klart, at det maa føre til Uklarhed, naar de to Betydninger af Ordet ikke holdes skarpt ude fra hinanden. Men Descartes opfatter Sjæl og Materie som Substanser ogsaa i Betydning af absolut selvstændige Væsener. Og ligesom han saaledes anvender det strenge Substansbegreb paa endelige Væsener, saaledes anvender han ogsaa omvendt det løse Substansbegreb paa det uendelige Væsen, idet dette Begrebs Indhold jo er al mulig Realitet og Fuldkommenhed — altsaa alle mulige Egenskaber! Det var derfor en Kritik, der skar dybt ind i Descartes' System, da Hobbes og Gassendi indvendte mod ham, at vi slet ikke have noget positivt Begreb om Substans som Bærer af Egenskaber, da vi kun kende Egenskaber (Accidenser, Attributer — eller, som vi nu vilde sige, Fænomener). Descartes indrømmede, at vi ikke opfatte Substansen umiddelbart, men slutte os til den fra Egenskaberne; men han hævder, at vi kunne tænke den, selv om vi ikke kunne danne os noget Billede af den[46]). Ogsaa her laa et Problem, der kom til at spille en stor Rolle i den følgende Filosofi. —

Det var ved Aarsagssætningens Hjælp, at Descartes kom til Antagelsen af Guds Existens. Men denne samme Sætning kunde synes at føre ud over Gudsbegrebet: ti maa Gud da ikke ogsaa have en Aarsag? Fra denne Vanskelighed søger Descartes at fri sig ved at skelne mellem det, der har sin Aarsag udenfor sig, og det, der har
[219] sin Aarsag i sig selv. Gud maa i Forhold til sig selv være, hvad Aarsagen er i Forhold

til Virkningen, altsaa være Aarsag til sig selv (causa sui). Som det uendelige Væsen har Gud en uudtømmelig Kraft i sig, saa at han ikke behøver noget Andet end sig selv for at existere. Paa denne Maade hænge Begreberne Substans og Aarsag til sig selv nøje sammen. Antoine Arnauld, den store jansenistiske Teolog, der senere blev en ivrig Kartesianer, indvendte (med en Tankegang, der allerede forekommer hos Thomas Aqvinas), at Begrebet Aarsag til sig selv indeholdt en Selvmodsigelse og i hvert Tilfælde ikke kunde anvendes paa Gud. Ti, sagde han, Ingen kan give, hvad han ikke har, og for at Nogen skulde kunne frembringe sig selv, maatte han allerede være til i Forvejen. Og hvis Gud er Aarsag, er han ogsaa Virkning; Aarsagen gaar i Tiden forud for Virkningen; men i Gud kan der ikke skelnes mellem Fortid og Fremtid eller mellem Mulighed og Virkelighed. Descartes svarer, at naar vi bevise Guds Existens ved Hjælp af Aarsagssætningen, maa vi ogsaa anvende denne Sætning paa Gud selv, hvilket kun er muligt ved at opfatte ham som Aarsag til sig selv. Men han tilføjer, at Udtrykket Aarsag om Gud kun bruges ved Analogi, paa Grund af den menneskelige Erkendelses Ufuldkommenhed, og at man nok tør kalde Gud Aarsag til sig selv, men ikke Virkning af sig selv, da derved Noget i ham vilde komme til at staa lavere end Andet! Tidsforholdet har tilmed slet ingen Gyldighed for Gud, da det kun skyldes menneskelig Opfattelse, er en modus cogitandi. — Der synes da unegteligt ikke at blive Meget tilbage af Aarsagsbegrebet i den teologiske Anvendelse. Den kartesianske Religionsfilosofi maatte afføde en Trang til at drøfte Berettigelsen og Betydningen af vore Grundbegrebers Anvendelse i Teologien.

Den Sætning, at Tidsforholdet ikke har nogen Gyldighed i Gud, maa særligt erindres, naar Descartes lærer, at de evige Sandheder (som f. Ex. at en Ting ikke kan baade være og ikke være, — at Vinklernes Sum i en Triangel er lig to Rette) afhænge af Guds absolute Villie. Guds Fornuft og hans Villen ere ikke sondrede. Gud har ikke først indset de evige Sandheder og har saa fastslaaet dem. Hans Villen er evig og uforanderlig som hans Væsen. Ogsaa her viser den store Forskel sig mellem Descartes' *[220]* Gudsbegreb og det gængse. Der er egentligt ikke et eneste psykologisk Udtryk, som kan overføres paa Gud. Men denne Konsekvens drog Descartes endnu ikke.

En Vanskelighed staar tilbage, selv om man giver Descartes Ret i alle hans Antagelser. Gennem vor Tvivl indsaa vi vor Ufuldkommenhed, og dennes Begreb forudsatte Begrebet om det Fuldkomne. Saaledes steg vi op til Gudsbegrebet. Men efterat vi ere stegne op i denne Højde, vedbliver dog Ufuldkommenheden at bestaa, — og hvorledes er det idethele muligt, at Ufuldkommenheden har kunnet blive til, naar det er et idealt og fuldkomment Væsen, der ligger til Grund for Alt? Descartes svarer, at Ufuld-

kommenheden nødvendigvis klæber ved alt Endeligt, og alt Skabt er endeligt. Det er desuden kun en Negation, der bevirker Ufuldkommenheden; og denne Negation gør Verden fuldkomnere, end den ellers vilde være, idet derved Mangfoldigheden i Verden bliver større. Selv om Øjet er det Skønneste i Legemet, have de andre Dele af Legemet dog ikke Grund til at beklage sig, da Legemet ikke kunde bestaa af lutter Øjne. Descartes antyder i disse Bemærkninger en Teodicé i Lighed med den, Leibniz senere udførligt fremstillede.

d. Naturfilosofi.

I Kraft af det Sandhedskriterium, Descartes havde fundet, slutter han, at vore Sansefornemmelser maa skrive sig fra Noget, der er forskelligt fra vor Bevidsthed. Men dette Noget behøver — efter Descartes — ingenlunde at være saaledes beskaffent, som Sanserne fremstille det for os. Sansningens Betydning er først og fremmest praktisk; den skal underrette os om, hvad der er gavnligt eller skadeligt for os. Og selv om vi betragte det som Sansningens Opgave at hjælpe os til en Erkendelse af Tingene, er det ikke nødvendigt, at vore Fornemmelser *ligne* Tingene, naar de blot svare til dem, som Ordet svarer til Tanken. Se vi hen til den Maade, paa hviken Sansningen sker, finde vi, at alle Sansepaavirkninger ere Berøringer; det er altsaa kun Tingenes
[221] Overflade, vi komme i Forhold til. Ville vi tænke os, hvorledes Tingene ere beskafne afset fra den Maade, paa hvilken de paavirke os, saa bliver der kun Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed tilbage som Egenskaber, vi ikke — selv i vor Fantasi — kunne tænke borte. De ere de simpleste og klareste Forestillinger, vi kunne have om Materien, og det viser sig, at vi ved at holde os til dem — altsaa til de rent geometriske Egenskaber — kunne naa en simpel og klar Forstaaelse af Alt, hvad der gaar for sig i den materielle Verden. Det er Bevægelsens Fænomen, som indeholder Forklaringen af alle andre Fænomener. Derimod forklares der Intet ved at antage »Former« eller Kvaliteter i Materien. Kvaliteterne tilhøre vor Bevidsthed; men hvad der virkeligt gaar for sig i den materielle Verden, er kun Bevægelser udenfor vor Organisme eller i denne. I Videnskaben maa vi tænke os den materielle Verden saaledes, som den vilde være, om intet Menneske sansede den. — Det er Simpelhedens Princip, der spillede saa stor en Rolle ved Kampen for det nye Verdensbillede, og som nu benyttes til at begrunde Tilbageførelsen af alle Materiens Egenskaber til Udstrækning og Bevægelse. En Konsekvens af denne Tilbageførelse er det, at Kvaliteterne henlægges til det subjektive Omraade. Da Descartes neppe har kendt Galileis »Saggiatore«, er han vistnok kommen til Principet om Sansekvaliteternes Subjektivitet ad sin egen Vej, gennem For-

søget paa at gennemtænke Betingelserne for en rent objektiv og stringent nødvendig Forklaring af de materielle Processer. Af Optegnelser fra Descartes' Haand fra Aarene 1619—20 ses, at han endnu den Gang ikke hyldede den mekaniske Naturforklaring. Overgangen til denne maa være foregaaet hos ham i Aarene 1620—29, i Sammenhæng med hans naturvidenskabelige Studier, især paa Optikens og Fysiologiens Omraade. Foruden Keplers Indflydelse har her sandsynligvis ogsaa virket Indflydelsen af en Kreds af yngre franske Forskere, der hyldede atomistiske Anskuelser og især vare paavirkede af Sebastian Basso, den egentlige Fornyer af den atomistiske Lære i nyere Tid; Descartes nævner selv Basso blandt sine Forgængere. Det var to unge Mænd af denne Kreds, der vilde afholde den tidligere omtalte Disputats i Paris og derved gav Anledning til det terroristiske Dekret mod nye Meninger. Da Sebastian *[222]* Basso igen synes at være bleven paavirket af Giordano Brunos Skrifter, viser der sig her en historisk Sammenhæng mellem Descartes og Renaissancens Filosofi. — Ogsaa Harvey's Opdagelse af Blodets Kredsløb har (som vi skulle se senere) grebet stærkt ind i Descartes' Tankegang.

Ved Forsøget paa at forklare alle materielle Fænomener ved Hjælp af Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed som Materiens Grundegenskaber gaar Descartes deduktivt frem. Han gaar fra Aarsag til Virkning. Han er sig fuldt bevidst, at der ad denne Vej kun kan naas en Hypotese, da der stadigt er Mulighed for, at de givne Fænomener kunne være frembragte af andre Aarsager end dem, vi gaa ud fra. Her maa da Erfaring og Experiment træde til som bekræftende, og Descartes udtaler, at der dertil behøves en saa stor Mængde af Experimenter og saa kostbare, at de langt overstige hans Evne og kun ved Samvirken mellem Mange kunne komme i Stand. Descartes har da i ikke mindre Grad end Bacon Blik for Erfaringens Betydning, men han lægger større Vægt end denne paa de ledende Principer og Hypoteser. Fra Galilei adskiller han sig ligeledes ved sin Interesse for Principer og Deduktioner. Han ansaa den deduktive Fremgangsmaade for den egentligt videnskabelige og manglede Galileis Evne til gennem Enkeltundersøgelser at kaste Lys over store og omfattende Forhold, — og det uagtet han selv i sin Metodelære sætter den til Enkeltiagttagelse knyttede Intuition som Tænkningens Udgangspunkt. Men hans Opgave var en anden end Galileis. Hans Mission var at bringe til fuld Klarhed og Bevidsthed, at den Tid var forbi, da en Naturforklaring kunde naaes ved Antagelse af mystiske Kræfter eller overnaturlig Indgriben. Han opstillede Idealet for al Naturvidenskab: Fænomenernes Udledning af deres Aarsager med samme gennemskuelige Nødvendighed, som en matematisk Slutning følger af opstillede Forudsætninger. Simpelhedens Princip, som

han appellerer til, er egentligt tillige Gennemskuelighedens Princip. I det saaledes opstillede Ideal tog han ikke fejl. Men han tillagde den deduktive Anvendelse af
[223] almindelige Principer og de derpaa grundede Hypoteser større Betydning, end de i Virkeligheden have, og hans Naturfilosofi fik derved en dogmatisk Karakter, der især i Kartesianernes Hænder traadte udpræget og udæskende frem. En mekanisk Skolastik traadte hos Mange i Stedet for de substantielle Formers og Kvaliteters Skolastik. —

Af Materiens Grundegenskaber følger, at der ingen absolute Atomer kan gives, da der ingen Grænse kan sættes for Deleligheden, — at der intet tomt Rum kan være, ti Rum betyder Udstrækning, og Udstrækning forudsætter et udstrakt Væsen, altsaa Materie, — at den materielle Verden er uendelig, ti det er os umuligt at sætte Grænser for Udstrækningen, og hvor der er Udstrækning, er der ogsaa Materie. Fremdeles følger det, at naar der indtræder materielle Forandringer, maa disse alle forklares efter Bevægelsens Love, der altsaa blive de højeste Naturlove. Ogsaa disse Love søger Descartes at udlede ved Deduktion, og Grundlaget for denne Deduktion finder han i Gudsbegrebet, der i hans Naturfilosofi kommer til at spille en Rolle analog med den, den spiller i hans Erkendelsesteori. Af Guds Uforanderlighed, der er en Del af hans Fuldkommenhed, udleder Descartes, at den Sum af Bevægelse, der er frembragt ved Skabelsen, bevares under Opholdelsen (hvilken efter Descartes er en stadigt fortsat Skabelse). Bevægelsen kan fordeles forskelligt paa de forskellige Dele af Verden, men ingen Bevægelse gaar tabt og ingen begynder fra ny. — Der ligger i den teologiske Begrundelse, Descartes giver af den gamle Sætning om Bevægelsens Konstans, en uvilkaarlig Indrømmelse af, at de Grundegenskaber ved Materien, han gaar ud fra i sin Naturfilosofi, ere for simple og abstrakte. Ti det viser sig, at det jo egentligt er den i Verden stadigt virkende guddommelige Kraft, som er konstant; Bevægelsens Konstans udledes af denne Krafts Konstans. Havde Descartes set dette klart, vilde han ogsaa have fundet en rigtigere Sætning end den, han opstiller. Ti det er ikke Bevægelsen, men Kraften, Energien, der er konstant. Descartes kommer med sin Sætning i Forlegenhed ved enhver Overgang fra Bevægelse til Hvile eller omvendt. Men selv i sin ufuldkomne Form er hans Sætning en interessant Forgænger for
[224] den moderne Sætning om Energiens Bestaaen. — Ogsaa specielle Bevægelseslove udleder Descartes af Guds Uforanderlighed. Saaledes først og fremmest Inertiloven, der hos ham for første Gang bliver bevidst og systematisk opstillet. Det vilde, mener Descartes, stride mod den guddommelige Uforanderlighed, hvis nogen Ting, der kan betragtes som enkelt og udelt, uden ydre Aarsag kunde miste den Tilstand, den er i. Derved afvises den Mulighed, at en saadan Ting af sig selv (sua sponte) og uden ydre

Paavirkning kunde gaa over fra Bevægelse til Hvile eller omvendt. Sandsynligvis er Descartes kommen til Inertisætningen under Paavirkning af Kepler, der opstillede dens ene Halvdel, men uafhængigt af Galilei. Allerede i Skriftet »Le Monde«, der var udarbejdet før Galileis Dialoger udkom, havde han nemlig opstillet den. — Descartes gør ved Inertisætningens Opstilling et Forbehold, idet han lader den Mulighed staa aaben, at Sjæle og Engle kunne virke ind paa Materien. Dette Forbehold sker i Interesse af hans spiritualistiske Psykologi, som vi senere ville betragte.

Descartes' Materiebegreb har Simpelhedens og Klarhedens Præg og er jo ogsaa begrundet ved Simpelhedens Princip. Det er et naturligt Udslag af den Retning, der ogsaa kom til Orde hos Kepler og Galilei, og som søgte at føre alle Kvaliteter tilbage til kvantitative Forhold, hvorved exakt Naturvidenskab blev mulig. Men ligesom han er tilbøjelig til at overse sine deduktive Resultaters hypotetiske Karakter, saaledes er han ogsaa tilbøjelig til at betragte sine ved Abstraktion og i Kraft af Simpelhedens Princip opstillede Definitioner som udtømmende. Han mener at erkende Materiens Væsen fuldstændigt ved Bestemmelserne Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed, uden at han dog kan give nogen Garanti derfor. Naar han taler om Materien som *den udstrakte Substans,* mærker han ikke, at det er en Abstraktion, han har gjort til et for sig bestaaende Væsen. Han har ikke godtgjort Berettigelsen af at betragte Tingenes geometriske Egenskaber som absolute. Det følger nemlig ikke nødvendigvis af, at disse Egenskaber ere de vigtigste for Naturerkendelsen. Egenskaber som Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed kunne meget vel skyldes Tingenes Indvirkning paa os (ligesom Farver, Smag, Lugt o. s. v.), uden at de derfor *ligne* selve Tingene. Og desuden *[225]*
er der — som allerede paavist — en Bestemmelse, der er endnu mere fundamental end de tre Egenskaber, Descartes holder sig til, nemlig Kraften, Energien. — Det blev den følgende Forskens Sag at drøfte de her antydede Spørgsmaal. Descartes' Naturfilosofi betegnede foreløbigt, i al sin Ensidighed, et uhyre Fremskridt i Klarhed. Vi skulle nu i Korthed betragte nogle af de vigtigste Anvendelser, han gør af de opstillede almindelige Principer. Det er stedse Grundtankerne, vi holde os til; i det Enkelte ere hans Forklaringer ofte meget uheldige og vilkaarlige. Hypotesespinderi var hans Fejl; hans Storhed var det lykkelige Greb af almindelige Synspunkter.

Naar Alt i den materielle Natur skal forklares ud fra Udstrækning, Delelighed og Bevægelighed som Materiens eneste Egenskaber, følger det af sig selv, at Hensigtsaarsager ikke kunne anvendes. Men Descartes giver dog snarere en teologisk end en erkendelsesteoretisk Begrundelse af Udelukkelsen af den teleologiske Naturforklaring. Da Gud er et uendeligt Væsen, maa der være Meget i hans Virken, vi ikke kunne fatte;

hans Formaal vilde det være formasteligt at ville udforske. Der er jo i den ubegrænsede Verden uendeligt Meget, der aldeles ikke paavirker os; hvilken Mening kan man da forbinde med, at det skulde være skabt for vor Skyld? Det eneste Formaal, som kan tænkes for Alt, hvad der sker, maa være Gud selv. Det er altsaa, fordi vi ikke tør sætte Grænser for Verdens og for Guds Væsen, at den teleologiske Betragtning forkastes.

Skulle vi nu forstaa Naturen i det Enkelte, saa maa vi efter Descartes gaa ud fra de simpleste, lettest gennemskuelige Fænomener, fra de Processer, vi stadigt se foregaa for vore Øjne, og ved Hjælp af dem forklare, hvad der foregaar i det Smaa og i det Skjulte, og hvad der er foregaaet i Fortiden. Simpelhedens Princip gaar altsaa for Descartes over i Aktualitetsprincipet, der fordrer det Fjerne og Ubekendte forklaret ved det Nære og Bekendte. Allerhelst maa vi lægge Indsigten i vore Maskiners Bygning og Virkemaade til Grund, da vi derom have de tydeligste Forestillinger. Derfor, siger
[226] Descartes, beskriver jeg Verden, som om den var en Maskine (terram totumqve hunc mundum *instar machinæ* descripsi). Universets nuværende Tilstand forklare vi os ved at tænke os, at Materiens Dele lige fra først af (ti Materie og Bevægelse skabtes samtidigt) vare i hvirvlende Bevægelse om visse Centra. I disse Centra maatte de mindre Dele samle sig, der under den hvirvlende Bevægelse opstod ved de større Deles Gnidning mod hverandre. Saaledes opstod de forskellige større og mindre Kloder. Nogle af disse Kloder mistede efter Haanden deres Selvstændighed og reves med af de Hvirvler, der foregaa om større Kloder. Saaledes er det gaaet Jorden. Descartes mener efter sin Teori at kunne kalde Jorden ubevægelig, da den ikke forandrer Plads indenfor det Medium, der hvirvler den med sig om Solen, og da der desuden udenfor den Del af Universet, vi kunne iagttage, kan gives Stjerner, i Forhold til hvilke Jorden er ubevægelig! Ved saadan spidsfindig Anvendelse af Bevægelsens Relativitet søger Descartes — som det viste sig: forgæves — at slippe for at staa som kopernikansk Kætter. Tyngden forklares som Følge af Hvirvelstrømmenes Tryk mod Delene i Rummet, hvorved de presses imod Kloderne eller i hvert Tilfælde holdes i Nærheden af dem.

Descartes er den Første i nyere Tid, der har forsøgt at give en mekanisk Evolutionsteori om Verdenssystemet. Han gør vel et høfligt Forbehold overfor Teologien, idet han indrømmer, at Verden er skabt fuldkommen og færdig; han vil blot vise *Muligheden* af, at den nuværende Tilstand af Verden efter naturlige Love kan have udviklet sig af en ufuldkomnere Begyndelsestilstand. Spørger man, hvorledes denne Begyndelsestilstand da skal tænkes, svarer han, at det ikke vil gøre stort til Sagen, om vi tænke os den paa den ene eller den anden Maade: ti i Kraft af de naturlige Love vil Materien gennemløbe alle de Tilstande, den har Mulighed for at antage,

saa at efter Udtømmelse af flere eller færre ufuldkomnere Tilstande den nuværende Tilstand i hvert Tilfælde vil naas. Denne Erklæring (Princ. phil. III, 47), der indeholder Programmet for al mekanisk Evolutionsteori, er af større Interesse end Descartes' Forsøg paa at skildre den kosmogoniske Proces i det Enkelte. — En Hovedmangel ved *[227]* hans Hypotese var, at den ikke gjorde noget Forsøg paa at forklare den Sammenhæng, de Keplerske Love godtgjorde. Disse Love vedbleve at staa som et ligegyldigt Faktum, indtil Newtons geniale Tanke udfandt den fysiske Sammenhæng, af hvilken de kunne udledes, og som kunde udledes af dem. —

Ligesom Descartes søger at forklare Verdens Sammenhæng og Udvikling efter Naturens almindelige Love, saaledes søger han ogsaa at forklare Organismen og det organiske Liv efter rent mekaniske Love. Ikke blot Astronomien, ogsaa Fysiologien skulde efter hans Opfattelse være en rent mekanisk Videnskab. Ligesom han i sin kosmogoniske Hypotese abstraherer fra Teologien, abstraherer han i sin organiske Mekanik fra Psykologien og tænker sig det menneskelige Legeme dannet af materielle Dele og virkende efter Varmens og Bevægelsens Love, uden at nogen Sjæl (hverken »vegetativ« eller »sensitiv« eller »rational«) griber ind. Denne Opfattelse, som er en Konsekvens af Descartes' almindelige naturfilosofiske Principer (idet Organismen som et materielt Væsen maa falde ind under Materiens almindelige Love), fik for ham en Erfaringsbekræftelse ved William Harveys Opdagelse af Blodets Kredsløb (1628). Harvey staar i første Linie blandt den moderne Naturvidenskabs Grundlæggere; han er for Fysiologien, hvad Galilei var for Fysiken. Han har givet de mystiske Kræfter Dødsstødet paa Fysiologiens Omraade ved at vise, at Blodets Bevægelse ikke skyldes dets egen eller Sjælens Kraft, men bestemmes ved Hjertets Sammentrækning, der presser det ud i Kroppen. Bevægelsens almindelige Love gælde altsaa i Organismen som udenfor den. Descartes var en af de første fremragende Mænd, der sluttede sig til Harveys Lære, og hans Tilslutning, der blev udtalt i Discours de la méthode (chap. 5), var en kraftig Støtte for den nye Lære, der havde saa megen Modstand at overvinde, da den stod i skarp Strid med den gamle Opfattelse af det organiske Liv[47]). Descartes skildrer i forskellige Skrifter (især i Traité de l'homme), hvorledes det menneskelige Legeme kan opfattes som en ren Maskine. Ogsaa her har hans almindelige Synsmaade bragt Klarhed til Veje, selv om hans specielle Forklaringer vare uheldige. En af den *[228]* nærmest følgende Tids største Anatomer, Niels Steensen, anerkendte, at den Metode, Descartes har indført, tjener til at godtgøre Utilstrækkeligheden af, hvad man tidligere har lært om de forskellige Organers Betydning og til at stille Spørgsmaalene herom paa en klarere Maade. Descartes udstrakte den mekaniske Opfattelse, Harvey

havde gennemført for Blodomløbets Vedkommende, til det nervefysiologiske Omraade. I Nerverne antager han i Overensstemmelse med antik Fysiologi Strømninger af »Livsaander« (esprits animaux), som dannes ved, at de fine Dele af Blodet efter Opvarmningen i Hjertet føres op til Hjernen og fylde dennes Hulheder, medens den øvrige Blodstrøm fortsætter sin Vej gennem Aarerne. Fra Hjernen strømme de ud gennem Nerverne til Musklerne. Disse Strømninger kunne nu efter Descartes sættes i Fart ved Indtryk, der ikke blive os bevidste; det sker ved uvilkaarlige Bevægelser, som naar vi ved et Fald gribe for os, eller naar vi fortsætte vor Gang uden at tænke paa det. Slige uvilkaarlige Bevægelser kunne ske rent mekanisk, endog mod vor Villie (mente invita et *tanqvam in machina).* Descartes udtrykker det, der her foregaar, ved, at »Livsaanderne« reflekteres (esprits réfléchis), og han giver en tydelig Beskrivelse og Forklaring af, hvad man nu kalder Reflexbevægelse. Hos Dyrene er der, mener han, ikke Grund til at antage Andet, end at alle Funktioner og Handlinger foregaa paa den uvilkaarlige og maskinmæssige Maade. Der er ingen Grund til at tillægge dem en Sjæl. Naar Lammet flygter ved Synet af Ulven, er det, fordi Lysstraalerne, der fra Ulvens Legeme ramme Lammets Øje, gennem de »reflekterede« Strømninger af »Livsaander« sætte dets Muskler i Bevægelse. Og naar Svalerne komme om Foraaret, er det at forklare i Analogi med, at et Ur slaar sine Slag til bestemt Tid. Man ser jo ogsaa, at Dyrene ikke kunne lempe sig efter nye og mere indviklede Forhold, ligesaa lidt som en Maskine kan det. I hvert Tilfælde: naar vi kunne forklare Dyrenes Adfærd rent mekanisk, er der ingen Grund til Antagelsen af en Dyresjæl. Og naar Mennesket kan forfærdige vidunderlige Automater, skulde saa ikke Naturen kunne frembringe endnu
[229] vidunderligere? — Antagelsen af, at Dyrene ere blotte Maskiner, anbefaler sig for Descartes ogsaa af den Grund, at man efter hans Opfattelse ellers maatte tillægge dem Udødelighed, — og skulde en Østers eller en Svamp være udødelige? Anderledes hos Mennesket, hvor vi paa Grund af Bevidstheden, som kundgør sig i Enhver af os, maa antage en Sjæl, en tænkende Substans i Vexelvirkning med den materielle Substans, med Evne til at gribe dirigerende ind i »Livsaandernes« Bevægelser. Umiddelbart staar Sjælen efter Descartes kun i Forbindelse med en enkelt Del af Hjernen, Koglekirtlen (glandula pinealis), som tildrog sig Descartes' Opmærksomhed, fordi den ikke, som saa mange andre Dele af Hjernen, er et Dobbeltorgan, og fordi den syntes ham at være anbragt omtrent i Hjernens Midte og over den Ledning, gennem hvilken »Livsaanderne« fra de forreste Hjernehuler staa i Forbindelse med de bageste. »Livsaanderne« støde paa Koglekirtlen og paavirke derved Sjælen, vække Fornemmelse, Følelse og Drift i den, og Sjælen svarer igen — ligeledes ved at støde (!) til Koglekirtlen og derved

dirigere Livsaanderne i en vis Retning. Ofte (som ved Selvbeherskelse) gaa Stød og Modstød i modsat Retning, og det kommer da an paa, hvem der kan støde stærkest![48])

Descartes har den Fortjeneste at have beskrevet og analyseret Reflexbevægelsen og derved kastet klart Lys over den uvilkaarlige Aktivitet i os. Han har tillige den Fortjeneste at have hævdet, at Sjælevirksomheden er knyttet til Hjernen, og umiddelbart kun til den. Og endeligt har han — trods de ufuldkomne anatomiske Forudsætninger, der stode til hans Raadighed — den Fortjeneste at have fremstillet den spiritualistiske Psykologi med stor Anskuelighed og i dens fulde Konsekvens. Hans psykologiske Teori skulle vi nu betragte noget nærmere.

e. Psykologi.

Kun hos Mennesket antager Descartes en Sjæl, og han opfatter denne som et fra Legemet forskelligt Væsen, en egen Substans, Bæreren af de aandelige Egenskaber, ligesom Legemet er Bæreren af de materielle Egenskaber. Idet han nu, som vi have set, gennemfører sin mekaniske Naturopfattelse ogsaa paa det organiske Livs Omraade, *[230]* maa han antage, at der i Organismen ligesaa lidt som i den øvrige materielle Natur kan opstaa nogen Bevægelse, der ikke er en Fortsættelse af tidligere Bevægelse, eller forsvinde nogen Bevægelse, der ikke fortsættes i en følgende Bevægelse: ti Sætningen om Bevægelsens Konstans er jo en Hovedsætning i hans Naturfilosofi. Men naar han nu lader Sjælen »støde« til Koglekirtlen for at sætte »Livsaanderne« i Bevægelse, og atter selv modtage »Stød« ved »Livsaandernes« Indvirken paa Koglekirtlen, saa maa der jo paa dette Punkt opstaa eller forsvinde Bevægelse uden Erstatning! Selv om man kunde forbinde nogen Mening med, at Sjælen støder eller bliver stødt, saa kommer Descartes' spiritualistiske Psykologi dog her i aabenbar Modsigelse med hans Naturfilosofi. I Virkeligheden tænker han sig Sjælen som et materielt Væsen, naar han lader den støde og stødes; saaledes gaar det altid Spiritualismen, naar den gennemtænkes med fuld Klarhed. Descartes' begavede Korrespondentinde, Prinsesse Elisabeth af Pfaltz, bemærkede meget rigtigt, at det var lettere at opfatte Sjælen som materiel end at forstaa, hvorledes den, naar den ikke er materiel, kan bevæge Materien og bevæges af den. Et enkelt Sted synes Descartes at ville indskrænke Sjælens Indvirken til Fremkaldelse af en Retningsændring af »Livsaanderne«, der i sig selv ligesaa godt kunne bevæge sig i den ene som i den anden Retning; men selv denne blotte Dirigeren vilde da staa i Strid med Inertisætningen og kunde kun opstilles som en vilkaarlig Undtagelse fra denne.

Naar Descartes idethele opstiller Sjælen som et særegent, fra Legemet forskelligt Væsen, da er det, fordi Bevidsthed og Udstrækning ere saa helt forskellige Egenskaber, at han kun kan tænke sig dem baarne af forskellige Væsener. Je pense, donc je suis! var hans Udgangspunkt, og ved Tænken mente han, som han udtrykkeligt forklarer, Bevidsthed idethele (omnia, qvæ nobis consciis in nobis fiunt). Han kunde, bemærker han, derfor ligesaa godt sige: jeg føler, altsaa er jeg, eller: jeg vil, altsaa er jeg. Det er Bevidsthedens Grundkendsgerning, han vil have frem. Og han har den Fortjeneste af Psykologien at have stillet Bevidstheden (mens) som Udgangspunktet, medens
[231] Begrebet Sjæl (anima) er — og især var — et flertydigt og mystisk Begreb. Han har derved banet Vejen for den moderne Erfaringspsykologi. Umuligt er det ikke, at han herved er paavirket af Vives, der saa klart skelnede mellem de sjælelige Fænomener som det virkeligt Givne og Sjælens Væsen i og for sig; Vives' psykologiske Værk citeres flere Steder af Descartes. Men Descartes mener, at han i Tænkningen eller Bevidstheden har et aldeles klart og udtømmende Begreb om Sjælens Væsen, ligesom han i Udstrækningen mener at have et aldeles klart og udtømmende Begreb om Materiens Væsen. Naar jeg nu, siger Descartes, kan tænke Sjælens Begreb klart og fuldstændigt uden at behøve at forudsætte Materiens Begreb, og kan tænke Materiens Begreb klart og fuldstændigt uden at behøve at tænke paa Sjælens Begreb, er det saa ikke Bevis for, at vi her have to helt forskellige, af hinanden uafhængige Væsener eller Substanser for os? (Det er — som Descartes selv et Sted udtrykkeligt bemærker — ikke det enkelte Legeme, der er Substans i streng Betydning, men Materien som Helhed betragtet: corpus generaliter sumptum). — Vi have tidligere omtalt den dobbelte Betydning, i hvilken Begrebet Substans optræder hos Descartes. Det betegner ikke blot en Bærer af Egenskaber, et Noget, der »har« de Ejendommeligheder, Erfaringen frembyder. Selv i denne vagere Betydning af Ordet slutter Descartes for Meget, naar han lader Tænkningens »Noget« være forskelligt fra Udstrækningens »Noget«; det kunde jo være samme »Noget«, der havde begge Egenskaber! Men i den strengere Betydning er Substans et aldeles selvstændigt og uafhængigt Væsen. Det ligger, siger Descartes, i Substansernes Natur, at de *gensidigt udelukke hinanden.* Og det antager han om Sjæl og Materie, fordi han kan tænke sig dem hver for sig alene uden at behøve at tænke den anden Part med. Mennesket skal altsaa bestaa af to Væsener, der gensidigt udelukke hinanden! Derved bliver Vexelvirkningen mellem dem ubegribelig. Naar den ene Substans paavirker den anden, kunne de ikke være aldeles uafhængige af hinanden; der foregaar da Noget i den ene, som ikke kan forstaas, uden at jeg
[232] tænker paa den anden. Forholdet bliver ubegribeligt, og Descartes indrømmer det selv.

De, der aldrig filosofere, siger han i et Brev, have ingen Tvivl om, at Sjæl og Legeme staa i Vexelvirkning og udgøre ét Væsen. Men filosofisk er det umuligt paa én Gang at tænke Forskellen og Forbindelsen mellem Sjæl og Legeme. Ingen Slutning og ingen Sammenligning, siger han et andet Sted, kan lære os, hvorledes Bevidstheden, der er ulegemlig, kan sætte Legemet i Bevægelse; men en sikker og øjensynlig Erfaring lærer os det dagligt; det er en af de Ting, som maa forstaas ved sig selv, og som fordunkles, naar vi sammenligne dem med andre Ting. — Descartes taler her, som om han havde set Sjælen støde til Koglekirtlen og modtage Stød igen! Knuden i Problemet er netop, at umiddelbar Erfaring ikke kan afgøre Sagen, men at Slutning og Sammenligning er vor eneste Udvej til en forstaaelig og modsigelsesfri Hypotese.

Det er en gængs Antagelse, at den middelalderlige Dualisme gaar igen i Descartes' Teori om Sjæl og Legeme. Men hvad der egentligt har ført Descartes til hans Teori, er hans Bestræbelse for at danne klare og tydelige Begreber. Fra Begrebernes Uafhængighed af hinanden slutter han saa til de tilsvarende Væseners Uafhængighed af hinanden. Det er den klare og skarpe Karakteristik af Forskellen mellem aandelige og materielle Fænomener, der er Descartes' store Fortjeneste; men det er ogsaa den, der leder ham vild. Som Dogmatiker stoler han paa sine Begrebers Fuldstændighed og paa, at Tilværelsen stemmer med hans Begreber. Den psykologiske Dualisme, som vi have truffet hos Telesio, Bacon og Campanella, fører Descartes igennem i extrem Form — og har derved bidraget Meget til at føre ud over den. Han har formuleret den populære Metafysik om Sjæl og Legeme saa skarpt, at dens Vanskeligheder og Modsigelser springe frem med Klarhed. — Gassendi og Arnauld indvendte med Rette imod ham, at fordi Bevidsthed og Udstrækning ere Sjælens og Legemets Hovedegenskaber, er det ikke sagt, at deres Væsen dermed er udtømt. De have hermed netop ramt det afgørende Punkt i Descartes' Teori. —

Konsekvensen af Descartes' skarpe Sondren mellem Sjæl og Legeme mærkes i hans specielle Psykologi. Han undersøger omhyggeligt, hvilke aandelige Virksomheder og *[233]* Fænomener der skrive sig fra selve Sjælen, og hvilke der skyldes Legemets Indflydelse paa Sjælen.

Sansningen skyldes Legemet; den opstaar ved, at »Livsaanderne« gennem Koglekirtlen paavirke Sjælen. Dog fremhæver Descartes, at man populært regner Mere med til Sansningen end man bør. Der maa nemlig skelnes mellem den ved Indtrykket frembragte Bevægelse i Hjernen (som ogsaa kan findes hos Dyrene), — denne Hjernebevægelses Indvirken paa Sjælen, hvorved Fornemmelsen (f. Ex. af Farve) opstaar, — og for det Tredie de Domme, som uvilkaarligt fældes om de ydre Ting

paa Foranledning af de legemlige Organers Bevægelser. En saadan uvilkaarlig Dom ligger til Grund for Opfattelsen af Tingene som ydre og som beliggende paa bestemte Steder i Rummet. Det er Øjets og Hovedets Bevægelser, der gennem de tilsvarende Bevægelser i »Livsaanderne« foranledige Sjælen til at fælde en saadan Dom. Dette tredie Moment i Sansningen skyldes selve Sjælen.

Ligeledes er der to Slags Erindring: en om materielle Ting, der beror paa Eftervirkninger eller Spor af Indtrykkene i Hjernen, og en om aandelige Ting, der beror paa blivende Spor i selve Bevidstheden. — Egentlig Tænkning (intellectio) og Forestilling (imaginatio) skelnes fra hinanden ved, at i egentlig Tænkning virker Sjælen alene, men ved Forestillingen benytter den legemlige Billeder. Forestillingen hører, ligesom Sansning og materiel Erindring, kun Sjælen til, forsaavidt denne er forbunden med Legemet; Sjælen i sin Renhed (anima pura) kan tænkes uden Forestilling og Sansning. — Forskellen mellem Drift og Villie beror ligeledes paa, at Driften fremkaldes af Legemet, men Villien hører selve Sjælen til. Descartes tillægger os en umiddelbar Bevidsthed om Villiens Aarsagsfrihed, skønt han indrømmer, at Villiens Indifferens snarere er en Ufuldkommenhed i vor Erkendelse end en Fuldkommenhed i vor Villie. Villien har et større Omfang end Forstanden; vi kunne vælge og fastholde Noget, som vi ikke forstaa. Villien er ubegrænset, Forstanden begrænset: derved forklarer Descartes Vildfarelsens Mulighed. — Sindsbevægelserne (passions) skyldes Legemets
[234] Indflydelse paa Sjælen, men de indre Følelser (êmotions intérieures) opstaa i Sjælen som Følge af dens egne Tanker og Domme. Den indre, rent aandelige Følelse er vel, saalænge Sjælen er forbunden med Legemet, ledsaget af en Sindsbevægelse, en sanselig Følelse: men da skyldes denne Sjælens Indvirken paa Hjernen, idet f. Ex. ved intellektuel Kærlighed Sjælens Stemning paavirker Koglekirtlen. Ved Sindsbevægelse gaar Glæde forud for Kærlighed, ved indre Følelse omvendt. Skønt Descartes ved denne dualistiske Opfattelse egentligt spærrer sig Vejen til en sammenhængende Udviklingshistorie af Følelserne, har han dog stor Fortjeneste af Følelsernes Psykologi ved sit Forsøg paa at føre de forskellige Følelser tilbage til visse elementære Former, af hvilke de opstaa ved Kombination. Som elementære Følelser antager han Forundring, Kærlighed, Had, Attraa, Glæde og Sorg. Af disse og deres Kombinationer giver han en rent beskrivende og analyserende Fremstilling, idet han stadigt gør Brug af sin fysiologiske Teori. Han lægger til Forklaring af Sindsbevægelsernes fysiologiske Forhold Hovedvægten paa Vexelvirkningen mellem Hjerne og Hjerte. Kun ved Beundringen, hvilken han opfatter som en rent intellektuel Følelse, mener han ikke, at der finder nogen Indflydelse Sted af Hjernen paa Hjertet. Han fremhæver Sindsbevægelsernes

Sammenhæng med Instinkterne: de stemme Sjælen til at ville det Nyttige og sky det Skadelige; selv uden Sjælens Indgriben fører den Bevægelse i »Livsaanderne«, der fremkalder Sindsbevægelsen, til Udførelse af hensigtsmæssige Handlinger. Men den Hensigtsmæssighed, der her viser sig, er ikke absolut; derfor maa Erfaring og Fornuft gribe korrigerende ind. Af Vigtighed for Følelsernes Udvikling er Forbindelsen mellem en Forestilling i Sjælen og en vis Tilstand af »Livsaanderne«; kun gennem en saadan Forestilling, ikke aldeles direkte, kan Villien gribe bestemmende ind i den legemlige Bevægelse. Kampen mellem Fornuften og Sanseligheden føres efter Descartes ikke indenfor selve Sjælen, men er en Kamp mellem Sjælen eller Villien paa den ene Side, Legemet eller »Livsaanderne« paa den anden Side, og Kampen staar om, hvem der kan støde stærkest til Koglekirtlen! (Passions de l'âme. I, 47). — Ogsaa her finde vi *[235]* den spiritualistiske Teori hos Descartes gennemført med al ønskelig Konsekvens.

f. Etik.

Da Descartes opstillede den universelle Tvivl som Udgangspunkt for sin Filosofi, undtog han foreløbigt det moralske Omraade, skønt han indsaa, at hans Filosoferen ogsaa maatte faa Konsekvenser for det. For at hans Livsførelse ikke skulde blive uden Vejledning, medens han teoretisk analyserede Alt, opstillede han (i Discours de la méthode, chap. 3) følgende foreløbige Regler for sin Færd: 1. At holde sig til sit Fædrelands Religion og Sæder. 2. Konsekvent at udføre, hvad han én Gang har besluttet. 3. At stræbe snarere at overvinde sig selv end Skæbnen, at underordne sine Ønsker under Verdensordenen og at erindre sig, at vore egne Tanker er det Eneste, der ganske staar i vor Magt.

Senere, da han havde udviklet og offentliggjort sine filosofiske Anskuelser, var han betænkelig ved at vove sig ind paa det moralske Omraade. Teologerne, siger han, der vare saa vrede paa ham paa Grund af hans Fysik, vilde sikkert ikke lade ham i Ro, naar han skrev om Etik. Afset fra nogle Udtalelser i Skriftet Passions de l'âme, er det i hans Breve til Prinsesse Elisabeth, til Dronning Kristine og til Chanut (fransk Gesandt i Sverig), at vi finde hans etiske Ideer udviklede. De ere kun en videre Udfoldelse af de provisoriske Regler fra Discours de la méthode; de røbe Indflydelse af den stoiske Filosofi, særligt af Seneca.

Hvilke Midler, spørger Descartes, kan Filosofien lære os til at opnaa den højeste Lykke, som vulgære Sjæle forgæves vente af Tingenes Gang, men som vi kun kunne faa fra os selv? Tre Midler frembyde sig: klar Erkendelse af det Rette, fast Villen af det, og Tilbagetrængen af ethvert Ønske og ethvert Savn, som gaar ud paa, hvad

der ikke staar i vor Magt. Kun ved Villiens Indgriben bliver Erkendelsen raadende i os, saa at »Livsaandernes« Bevægelse følger den. Medens den sanselige Følelse eller
[236] Sindsbevægelsen forvirrer vor Tanke og lader den overvurdere de ydre Goder, bliver det nu muligt at fastholde Sjælens indre Nydelser, der ere evige som den selv, fordi de ere byggede paa Sandhedserkendelsens faste Grund. Den vigtigste Erkendelse er Erkendelsen af Gud som Ophav til Alt, som det alfuldkomne Væsen, af hvem vor Aand er en Udstraaling, og Erkendelsen af Sjælen som et fra Legemet forskelligt Væsen. Derefter kommer Erkendelsen af Verdens Uendelighed, der udrydder Troen paa, at Alt skulde være til for Jordens Skyld og Jorden for vor Skyld. Erkendelsen lærer os at betragte os selv som Dele af et Hele (Familie, Samfund, Stat) og at foretrække det Heles Interesse for vore egne Interesser. Men fremfor Alt gælder det om at skelne mellem, hvad der staar i vor Magt, og hvad ikke. Kun Brugen af vor Villie staar ganske i vor Magt. I Følelsen heraf bestaar *Højsindet* (générosité), der er Nøglen til alle Dyder. Den Højsindede føler paa én Gang sin egen Magt til at udrette store Ting og sin egen Begrænsning. I Stedet for Forestillingen om en lunefuld Skæbne, der er et rent Gøglebillede, gælder det at fastholde den Overbevisning, at Alt beror paa Forsynets evige og uforanderlige Villie. Derved udrenses Lidenskaberne, og der bliver Plads for den aandelige Kærlighed (amor intellectualis) til Gud, den lifligste og gavnligste af alle Følelser, vi kunne have i dette Liv (skønt det maa overlades Teologerne at afgøre, om den, saaledes som det naturlige Menneske kan have den, er tilstrækkelig til at skænke Mennesket den evige Salighed). Ved tilstrækkelig Anspændelse af Sind og Tanke kan denne Følelse tillige blive den stærkeste af alle. — Som i Descartes' Erkendelsesteori og i hans Naturfilosofi kulminerer ogsaa i hans Etik Tænkningen i Ideen om det uendelige Væsen som sidste Grundlag. En Blanding af Rationalisme og Mystik er karakteristisk for Descartes, som i det Hele for det 17. Aarhundrede. Denne
[237] Side af Descartes' Filosofi blev særligt udviklet af hans nærmeste Efterfølgere.

2. KARTESIANISMEN.

Den kartesianske Filosofi maatte øve stor Indflydelse paa Tiden. Ved sin Fordring om metodisk Tvivl og Analyse, om Bortseen fra alle overleverede Forudsætninger maatte den vække den frie Forsken og føre til Selvtænkning. Paa dette Punkt ligger vel dens vigtigste Betydning. Den har herved øvet Indflydelse paa mange Flere end dem, der blev Kartesianere i Ordets snevrere Betydning. Ved sin Fordring om rent mekanisk Naturforklaring greb den reformerende ind i Naturvidenskaben, især i Fysiken og Medicinen, selv om adskillige af dens specielle Hypoteser snart viste sig uheldige. Den

har udtalt Mekanismens Princip med en Energi, der har været af blivende Betydning. Ved sin spiritualistiske Psykologi og sine teologiske Spekulationer tiltalte den den gængse Opfattelse, for hvilken den resolute og absolute Distinktion mellem Sjæl og Legeme var meget klar og tiltalende, og som tillige i de kartesianske Beviser fandt en ny Grundvold for Overensstemmelse mellem Teologien og Videnskaben i Stedet for den, der stod for Fald med den skolastiske Filosofi. I den sidste Del af Aarhundredet se vi da ogsaa den franske Kirkes største Aander, Bossuet og Fénélon som ivrige Kartesianere. I fremragende Jansenister, som Arnauld og Nicole, fandt den ligeledes Tilhængere, skønt Jansenismens største Skikkelse, Pascal, her indtog en Særstilling, som senere skal karakteriseres. Under Arnaulds Ledelse udarbejdedes i denne Kreds en udmærket Fremstilling af Logiken *(La logique ou l'art de penser.* 1662), som endnu er af Interesse og Værdi. Ogsaa i Oratoriets lærde Orden fandt Kartesianismen stor Tilslutning. I større Kredse udbredtes den ved populære Foredrag i Paris og Provinserne. Af Madame de Sevignés Breve ser man, hvilken Interesse den vakte i det høje Aristokrati, ogsaa hos Kvinder. Den fik ikke ringe Udbredelee i Holland ved flere yngre Universitetslæreres Optræden. Men baade i Frankrig og Holland mødte den tillige voldsom Modstand. Jesuiterne og den ortodoxe protestantiske Gejstlighed søgte paa alle Maader at kue den. Den nye Filosofi tillagde den frie, menneskelige Fornuft for Meget og gav Tvivlen *[238]* en farlig Betydning. Den lærte Sansekvaliteternes Subjektivitet, der ikke var forenelig med Nadverdogmet (især i dettes katolske Form), og desuden antog den Jordens Bevægelse og Universets Uendelighed. Teologiens Sag syntes at være knyttet til den gamle skolastiske Lære. Paa flere hollandske Universiteter blev Kartesianismen forbudt; i hvert Tilfælde holdtes Kartesianerne borte fra teologiske Lærestole og Præsteembeder. I Rom sattes 1663 Descartes' Værker paa Listen over forbudte Bøger, og i Frankrig forbød gentagne kongelige Dekreter, at Kartesianismen lærtes paa Universiteterne. Alt dette hindrede ikke, at den blev den herskende Filosofi, hvis Herredømme først blev brudt ved den fra Locke og Newton udgaaende Retning, en Retning, den iøvrigt selv havde forberedt.

Hos de mere selvstændige Kartesianere maatte efter Sagens Natur Vanskelighederne og Modsigelserne i Descartes' Lære medføre Forsøg paa at udvikle Mesterens Tanker videre. I den dogmatiske Del af det kartesianske System var der især to Punkter, der indeholdt Brodde. Det ene var Forholdet mellem den absolute Substans, der spillede saa stor en Rolle i Descartes' Erkendelseslære, Naturlære og Etik, og de endelige Substanser, den endelige Verden i det Hele. Hvorledes kan et absolut Væsen have en endelig Verden udenfor sig, og hvilken Realitet kan en saadan endelig Verden have?

Dette Problem maatte særligt trænge sig frem i en Tid, der havde Hang til Mystik og til Anerkendelse af absolute Magter; det er jo Enevældens Tid i Politiken, og blev det ved en naturlig Analogi ogsaa i Filosofien. Snart glider den kartesianske Filosofi over i Mysticisme. Det andet Punkt var Forholdet mellem Sjæl og Legeme som Substanser, der gensidigt udelukkede hinanden og dog skulde staa i Vexelvirkning med hinanden. Mesteren selv havde jo endog erklæret, at dette kun kunde forstaas, saalænge man ikke filosoferede. Der var nogle af Disciplene, som vedblev at filosofere paa dette Punkt, og som her fandt en Ubegribelighed, der for dem kom igen overalt i Erfaringen, hvor forskellige Ting skulle paavirke hinanden. Ad denne Vej førtes Kartesianismen over til at indskrænke Erkendelsen til at godtgøre Fænomenernes Succession og ydre
[239] Sammenhæng, medens den indre Forbindelse mellem dem erklæredes for ubegribelig. Derved forbedredes den senere Erkendelsesteoris Behandling af Aarsagsproblemet. — Begge Punkter virke sammen i den saakaldte *Okkasionalisme,* dog saaledes, at det mystiske Element, Tendensen til at samle al Realitet og al Kausalitet i den absolute Substans er den overvejende. Vi betragte i al Korthed de vigtigste Repræsentanter for denne Retning.

Louis De La Forge, en fransk Læge, udtalte klart (i hans *Tractatus de mente humana,* 1669, paa Fransk allerede 1661), at ligesaa vanskeligt som det er at indse, hvorledes Aanden bevæger Legemet, ligesaa vanskeligt er det at begribe, hvorledes et Legeme kan bevæge et andet Legeme. Maaske har dog (smlgn. *L. Stein* i Archiv für Gesch. d. Philos. I. p. 56) før ham en anden Kartesianer, Géraud De Cordemoy, en parisisk Advokat, der senere blev Opdrager for Dauphin, udtalt denne Tanke; i saa Fald maa han betragtes som Okkasionalismens egentlige Grundlægger. Og medens de la Forge erklærer, at Forholdet mellem Sjælen og Legemet kun er forstaaeligt ved den Antagelse, at Gud oprindeligt har sat dem i Forbindelse med hinanden, gaar Cordemoy videre og lærer, at det er ligesaa umuligt for Sjælen at faa nye Forestillinger, som for Legemet at faa nye Bevægelser, naar Gud ikke griber ind. De endelige Væsener, Sjæle saavel som Legemer, ere kun Anledninger for Gud til at gribe ind. Saaledes er f. Ex. vor Villie Anledning for Gud til at bevæge vor Arm. Hvorledes Tendensen til at koncentrere al Aktivitet i et absolut Væsen virker med til Okkasionalismens Udvikling ses af følgende Udtalelse af Kartesianeren Sylvain Régis (i hans *Cours de philosophie)*:»For at frembringe egentlige Handlinger maa man handle af sig selv og ved sig selv, d. v. s. ved sin egen Kraft, og det er sikkert, at kun Gud kan handle saaledes. Deraf følger, at kun Gud er en i Sandhed virkende Aarsag.«

Disse Tanker kom til konsekvent Udvikling hos den nederlandske Kartesianer

Arnold Geulincx (Navnet udtales Gölinks). Han fødtes i Antwerpen 1623 af katolske Forældre, studerede i Louvain og blev Professor her. Som Kartesianer var han ilde set, og man vidste at fortrænge ham fra hans Plads. Han drog da til Leyden, hvor han *[240]* traadte over til Protestantismen. Ogsaa i Leyden kæmpede Kartesianismen med den gamle Skolastik, og Geulincx mødte megen Modstand. Efter en Række trange Aar, i hvilke han virkede som Lærer i Filosofi, døde han af Pesten 1669, kort efter at have faaet et Professorat ved Universitetet. Det vigtigste af Geulincx' Værker, som udkom i hans Levetid, er *Ethica* (1665) (der dog først senere, 1675, udkom fuldstændigt). Den okkasionalistiske Lære fremtræder dels som Baggrund for hans Etik, dels — udførligere — i den efter hans Død udgivne Metafysik (1695). — Hans samlede Værker ere nyligt (1891—93) udgivne af *Land,* der ogsaa har skrevet en interessant Monografi om ham. *(Arnold Geulincx und seine Philosophie.* Haag 1895). I den følgende Karakteristik ville vi især holde os til de Tanker, der ere af Betydning for Geulincx' etiske Standpunkt.

Det er en ejendommelig Blanding af Rationalisme og Mystik, der karakteriserer Geulincx' Filosofi. Og tillige viser det sig klart hos ham, hvorledes Aarsagsproblemet voxer ud af den kartesianske Substanslære.

Geulincx sætter sin Etik i skarp Modsætning til den herskende, aristoteliske Etik, der byggede paa Menneskets Stræben efter Lykke og lagde stor Vægt paa Øvelse og ubevidst Vane. Det Etiske bestaar efter Geulincx i Lydighed mod den Fornuftlov, Gud har nedlagt i os. Ikke i Lydighed mod Guds Villie; ti denne opfyldes, hvad vi saa end gøre, og desuden: Alt, det være nok saa ophøjet og helligt, er underlagt Fornuftens Drøftelse. Etiken forudsætter Naturerkendelsen. Ti Mennesket maa lære sin Stilling i Verden at kende for at kunne handle ret. Selvundersøgelse (inspectio sui) er Grundlaget for Etiken. Den lærer mig, at kun min Tanke og min Villie hører mig til, hvorimod mit Legeme er en Del af den materielle Verden. Og i den materielle Verden har jeg Intet frembragt og kan jeg Intet frembringe. Med hvilken Ret tør jeg nemlig paastaa, at jeg frembringer Noget, naar jeg slet ikke véd, hvorledes det bliver til? Og desuden: min Virken kan ikke naa ud over mit Væsens Grænse, kan ikke strømme ud til andre Ting. Min Villie har kun Betydning for min egen Sjæl. Ligesaa lidt kunne Tingene *[241]* virke paa hverandre eller paa mig. Hvorledes kan en Tings Handlen, som er dens egen indre Tilstand, faa Betydning for andre Ting? Den véd jo ikke selv, hvorledes Forandringen udenfor den frembringes; dens indre Tilstand strækker sig jo ikke helt over i de andre Ting! — Naar du mener, at du selv bevæger dine Lemmer, skønt du ikke véd, hvorledes det gaar til, kunde du ligesaa gerne mene, at det er dig, der har digtet Illiaden, eller der lader Solen gaa over Himlen, og Barnet i Vuggen kunde med

samme Ret tro, at dets Villie direkte sætter Vuggen i Gang, naar Moderen opfylder dets Ønske om at blive vugget. Hvis min Villen og Virken skal have Betydning udover mit eget Væsen, maa Guddommen, den eneste sande og virkelige Aarsag, gribe ind. Den Samme, der lagde Bevægelse ind i Materien og gav den Love, dannede ogsaa min Villie og forbandt den saaledes med det materielle Legeme, at Villie og Bevægelse komme til at svare til hinanden, ligesom to Ure, der gaa ens og slaa paa samme Tid, ikke fordi det ene virker ind paa det andet, men fordi de ere frembragte af den Samme. Bedre end dette Billede, der allerede er brugt af Cordemoy og er bleven klassisk i Diskussionen om Forholdet mellem Sjæl og Legeme, er et Billede, Geulincx bruger i sine *Annotata majora in principia Cartesii.* Naar jeg for Penge kan skaffe mig Føde og Klæder, saa er det ikke Metallets egen naturlige Kraft, der bevirker dette, men dets Værdi beror paa menneskelig Indstiftelse (ex hominum instituto, qvo valor iste ei consignatus est); paa lignende Maade er det ikke selve den materielle Bevægelse, der formaar at frembringe Fornemmelser og Forestillinger hos mig, men det sker i Kraft af guddommelig Indstiftelse (nulla vi sua, sed instituto qvodam decretoqve divino). — Saa stærkt fremhæver Geulincx Guddommen som det *eneste virkende* Væsen, at *Land* vistnok har Ret i, at Udtrykket Okkasionalisme ikke ganske passer paa hans Opfattelse, da det, der *foranlediger,* dog til en vis Grad *medvirker.* Han staar i hvert Tilfælde Spinozas og Leibniz' Standpunkt nærmere end de andre »Okkasionalister«.

Ved den skarpe Udhæven af de enkelte Væseners Forskellighed og Afsluttethed
[242] træder Aarsagsproblemet, der angaar Muligheden af en Overgang og Sammenhæng mellem dem, tydeligt frem. Og idet den guddommelige Villie opfattes som den Enhedsmagt, der omspænder alle de enkelte Væsener og virker i dem, er det tillige antydet, at Problemet bliver aldeles uløseligt, naar der ikke antages en Enhed i Tilværelsen bag alle Forskelligheder, en Kontinuitet, der strækker sig gennem dem alle og ud over dem alle. Idet det endeligt siges, at ikke Bevægelsen selv, men et Element, der er lagt ind i den eller knyttet til den, formaar at frembringe de sjælelige Tilstande, er der antydet en dybere Løsning af Problemet om Sjæl og Legeme end den kartesianske. Vel fremtræder alt dette hos Geulincx i en teologisk eller mytologisk Form, der hindrer fuld Klarhed og Konsekvens. Men hans Filosofi frembyder stor Interesse ved den energiske Fremhæven af, at en Tings Virken og dens Væsen ikke kunne skilles ad.

Geulincx selv drager af sin Lære den etiske Konsekvens, at vi staa som Tilskuere overfor Verden, eller snarere overfor Gud (ti Verden kan ikke selv frembringe et Verdensbillede hos mig; det kan kun Gud, og som Tilskuer ved det, der foregaar i Verden, er jeg derfor et stadigt Mirakel: ego ipse spectator mundi maximum sum et

juge miraculum!). Vi ere absolut afhængige af Guddommens Villie. Det øverste Princip i Etiken bliver da, at hvor jeg Intet kan udrette, skal jeg heller Intet ville: ubi nihil vales, ibi nihil velis! Hoveddyden i Geulincx' Etik bliver derfor Ydmyghed. En karakteristisk Modsætning til Højsindet hos Descartes og hos Telesio og Campanella! Renaissancens kraftige Selvhævdelse havde givet Plads for sin Modsætning. Jeg har, siger Geulincx, ikke Ret til Noget, end ikke til mig selv. Det kan da ikke være min Opgave at fremme min Lykke, men kun at gøre min Pligt. Dog fremmes maaske Lykken derved netop paa bedste Maade; ti, mener Geulincx, vore Ulykker komme egentlig af vor altfor ivrige Stræben efter Lykke. — Paa Enkeltheder i denne den gennemførte Resignations Etik kunne vi heller ikke gaa ind. I mange af Geulincx' etiske Bemærkninger lægger en fin og inderlig Stemning sig for Dagen. —

Sin extreme Form faar Okkasionalismen hos Nicolas Malebranche. Den mystiske Side ved Kartesianismen trænger sig her afgjort frem i Forgrunden. Malebranche, Søn af en høj Embedsmand i Paris, traadte i Aaret 1660, 22 Aar gammel, ind i Oratoriet. Hans svage Helbred havde allerede, medens han var Barn, næret Lysten til et stille, kontemplativt Liv hos ham, og den sidste Del af sit Liv tilbragte han for største Delen i sin Celle. Tilfældigt stødte han en Dag paa et af Descartes' Skrifter (Traité de l'homme), og den klare Tankeudvikling interesserede og begejstrede ham i den Grad, at han for Sindsbevægelse neppe kunde fuldende Læsningen. Fra det Øjeblik var hans Liv viet Filosofien. Hans Hovedværk er *Recherche de la vérité,* hvoraf første Bind udkom 1674. Af hans andre Værker er især *Entretiens sur la Métaphysique* (1687) at nævne, der af Mange betragtedes som hans ypperste Arbejde. Som Forfatter er Malebranche klar, elegant og aandrig, men tillige noget ordrig. Den religiøse og den filosofiske Interesse gaa hos Malebranche sammen, og han mente at have fundet Vejen til en fuldstændig Forsoning mellem dem. Han saa ikke, at hans Tænkning førte ham til lignende Resultater som Spinoza, hvem han afskyede (le misérable Spinoza, som han kalder ham), allerede tidligere var kommen til. Ligesaa lidt som Spinoza synes Malebranche at have kendt de tidligere Okkasionalister (Cordemoy og Geulincx), et Bevis paa, at der her rørte sig en naturlig Udviklingstendens. Malebranche bevarede sin aandelige Friskhed til sin høje Alderdom og døde 1715. *[243]*

Malebranche begynder i sin Recherche de la vérité med at undersøge Aarsagerne til Vildfarelserne og Midlerne til at befri sig for dem. En Hovedkilde til Vildfarelse er den Tro, at Sanserne, der ere givne os i praktisk Øjemed, skulde kunne lære os Tingenes Væsen at kende, og at vi med Rette overføre de sanselige Kvaliteter, vi fornemme, til Tingene selv. De materielle Ting ere i sig selv kun udstrakte, ikke farvede,

haarde, bløde o. s. v. Indbildningskraften leder os vild, idet den staar under Sansningens Indflydelse og tillige er afhængig af vore Følelser. Malebranche anstiller en interessant Undersøgelse af Følelsernes psykologiske og fysiologiske Natur og udtaler
[244] her Anskuelser (særligt om den Rolle, Nervesystemets Indflydelse paa Blodkarrene spiller ved Sindsbevægelse), som endnu den Dag i Dag have vakt Opmærksomhed. — Baade Sansningens og Indbildningskraftens Vildfarelser stamme fra Legemets Indvirkning. Men ogsaa Forstanden, der dog tilhører Sjælen i sig selv, maa underkastes en Kritik. Hovedspørgsmaalet er, hvorfra vore Forestillinger (Ideer) komme. Kun vore egne aandelige Tilstande og Virksomheder opfatte vi umiddelbart; andre Ting kende vi kun gennem de Forestillinger eller Ideer, vi have om dem. Disse Ideer kunne nu hverken frembringes af Tingene eller af os selv: ti intet endeligt Væsen kan være absolut Aarsag. At være Aarsag er noget Guddommeligt, og det er derfor Hedenskab at tillægge de endelige Ting Kausalitet. Der kan kun være én Aarsag, Guddommen; de naturlige Aarsager ere kun Lejlighedsaarsager (causes occasionelles — deraf Navnet paa hele denne Retning af Filosofien). Naar en Kugle kommer i Bevægelse, fordi en anden støder til den, er denne anden Kugle ikke Aarsag. Der er ingen nødvendig Sammenhæng mellem de to Kuglers Bevægelser[49]). Kuglernes Sammenstød er kun *Anledning* for al materiel Bevægelses Ophav til at udføre sin Villies Bestemmelse ved at meddele den stødte Kugle en Del af den stødendes Bevægelse. Legemernes bevægende Kraft er kun dens Villie, som opholder Legemerne. Og ligeledes forholder det sig med den menneskelige Aand: uden Guds Indvirken kan den hverken sanse eller ville. Man kan ikke hjælpe sig med at antage, at Gud har givet Legemerne og Sjælene Evne til at virke, meddelt dem en Del af sin Magt. Ti det kan Gud ikke: Gud kan ikke skabe Guder! Ligesom den sande Religion lærer, at der kun er én Gud, saaledes lærer den sande Filosofi, at der kun er én Aarsag.

Vor Erkendelse er da kun at forklare ved, at vi ere afhængige af Gud med Hensyn til alle vore Tanker. Gud staar i umiddelbart Forhold til enhver Aand; han er »le lieu des esprits«. Gennem denne Forbindelse med Gud, alle Tings Ophav, skuer vor Aand de skabte Ting: Forestillingerne om dem maa jo være i Gud, da han ellers ikke kunde have skabt dem. Egentligt talt ere alle de særskilte Forestillinger, vi have, kun
[245] Begrænsninger af Forestillingen om Gud, det uendelige Væsen. Enhver Tankeakt er en nærmere Bestemmelse af en ubestemt Forestilling om det Værende, som aldrig slipper os. Paa lignende Maade er al vor Stræben i Grunden en Stræben hen imod Gud; kun i Foreningen med ham er den sande Lykke, og det er ham, der vækker Lykketrangen i os; men vi stanse ofte ved et endeligt, begrænset Gode og betragte det som det højeste

Gode — ligesom vi betragte de endelige Væsener som sande Aarsager. Malebranches Etik danner altsaa en fuldstændig Analogi til hans Erkendelseslære.

En Vanskelighed ved Malebranches Lære om, at vi skue Alt i Gud, er den: hvorfor det da egentligt er nødvendigt at antage en virkelig materiel Verden. Vor Naturerkendelse finder jo i Følge Malebranche sin fulde Forklaring ved Guds Indvirken paa os, og den virkelige materielle Verden behøves aldeles ikke: Guds Forestilling om den (den intelligible Udstrækning, som Malebranche kalder den) er nok. Efter en Beretning skal Berkeley ved et Besøg hos Malebranche kort før dennes Død have gjort denne Indvending mod ham. Den samme Indvending kom ogsaa frem i en Korrespondance, Malebranches tidligere Elev, Matematikeren Mairan, førte med ham. Mairan stiller Malebranche det Alternativ: enten existerer den materielle Udstrækning ikke (da den efter Malebranche ikke behøves for at forklare vor Erkendelse af den), eller ogsaa hører den materielle Udstrækning, som Spinoza lærte, med til selve Guds Væsen (idet det saa ikke blot er den intelligible Udstrækning, ikke blot Forestillingen om Udstrækning, men selve den virkelige Udstrækning, vi skue i Gud). Den gamle mystiske Filosof var ilde tilpas ved disse Indvendinger, og Korrespondancen med Mairan afsluttes med, at han appellerer til den religiøse Tro som sidste Grundlag for al Vished. —

Medens Kartesianismen i den Række af Tænkere, vi her have omtalt, førte over i en teologisk Idealisme, medvirkede den hos en anden Kreds af Tænkere til at frembringe nye Former for Skepticisme. Den indeholdt flere Elementer i sig, der kunde lede i denne Retning. For det Første Principet om den metodiske Tvivl, den hele kritiske Tendens, som Descartes' Filosofi begyndte med. Det var ikke Alle, der med samme Fart *[246]* som Kartesianismens Grundlægger kunde gaa over fra Tvivl og Analyse til dogmatisk Fastsættelse. For det Andet maatte selve Dogmatismen hos Descartes udæske Kritiken, især da de dogmatiske Resultater selv stillede nye Problemer eller gamle Problemer i en ny Form. For det Tredie fastholdt Descartes selv en Modsætning mellem den positive Religion og den videnskabelige Erkendelse, en Modsætning, der ved skarpere Betoning kunde føre til at frakende de filosofiske Resultater, Descartes maatte have naaet, enhver afgørende Værdi, idet de jo ikke førte til den højeste Sandhed. Disse Motiver virkede i forskellig Grad og Form paa en Række af Mænd i Slutningen af det 17. Aarhundrede, som trods alle Forskelligheder have det fælles, at de idetmindste en Tidlang have staaet under Indflydelse af den kartesianske Filosofi og senere ere gaaede over til en mere eller mindre udpræget Skepticisme i filosofisk Henseende. Kun en ganske kort Karakteristik kan her gives af dem.

Joseph Glanvil (1636— 1680) arbejdede sig i sin Ungdom ud af Puritanismen og

den skolastiske Filosofi, som herskede i Oxford under hans Studietid. Han blev en stor Beundrer af Bacon og Descartes, især af den sidste, og nærede store Forhaabninger om Erfaringsvidenskabens Fremtid. I sit Hovedværk *(Scepsis scientifica* 1665), som han dediderede til Royal Society, tog han Ordet for uhildet Undersøgelse; han regnede sig kun for Skeptiker i dette Ords oprindelige Betydning, i hvilken det betegner En, som søger. Han slutter sig ganske til Descartes i Fordringen om en mekanisk Naturforklaring (the mechanical hypothesis) i Modsætning til den skolastiske Lære om Kvaliteter og Former. Naturen er for ham den store Maskine (the great automaton). Men han betoner stærkere end Descartes, at al vor Naturerkendelse er hypotetisk; han efterspører med stor Iver alle Grunde, som tyde paa, at vor Viden stedse vil være behæftet med Ufuldkommenhed; og han viser, hvorledes netop den fremskridende Erfaring bringer nye Fænomener, der kunne nødvendiggøre en Ændring af vore
[247] tidligere formede Hypoteser. Ligesom Okkasionalisterne, men uafhængigt af dem, fremhæver han meget stærkt Vanskelighederne ved at tænke sig en Vexelvirkning af Sjæl og Legeme, og ligesom Geulincx og Malebranche, men før dem, kommer han til at se de Vanskeligheder, der ligge i et hvilket som helst Aarsagsforhold. »Ingen Aarsag«, siger han (Scepsis scientif. cap. 23), »kende vi ved umiddelbar Anskuelse, men kun gennem dens Virkninger. Naar vi slutte, at en Ting er Aarsag til en anden, bygge vi kun paa, at den stadigt følger sammen med den; ti *Aarsagsforholdet selv kan ikke sanses* (causality it self is unsensible). Men en Slutning fra Medfølge til Aarsagsforhold er ikke tvingende.« Glanvil anteciperer her Hume. Han lægger særligt Vægt paa saadanne Tilfælde, i hvilke Aarsag og Virkning ere hinanden højst ulige, og hvor vi derfor ikke kunne have nogen klar og nødvendig Indsigt i Forholdet mellem dem. Naar han trods al sin kritiske og empiriske Sans forsvarede Hexetroen, var det, fordi han antog det for dogmatisk at negte Hexeri, da man ikke a priori kunde vide, hvilke Aarsagsforhold der fandt Sted i Verden. Hans Skepsis førte ham altsaa til ikke at fæste fuld Lid til den »mekaniske Hypotese«. Han er her, ligesom de aandsbeslægtede Mænd, der i det nærmest Følgende skulle nævnes, Vidnesbyrd om, at det ikke var lykkedes den nye Tænkning at forjage de middelalderlige Forestillinger.

Højt over alle Mænd i denne Gruppe, og højt op i de fremragende Aanders Sfære idethele rager Blaise Pascals Skikkelse. Ogsaa Pascal (1623—1662) var paavirket af Descartes og beholdt stedse nogle kartesianske Anskuelser i sin Idekreds. Men hans voldsomt og dybt bevægede indre Liv førte ham til at vende Filosofien Ryggen. Og dog er der stadigt et vist Slægtskab mellem Pascals religiøse Tænken og Descartes' Filosoferen: begge proklamere den autoritetsfrie Overbevisning. I sit *Fragment d'un*

traité du vide udtaler Pascal sig mod Autoritetens Magt paa det videnskabelige Omraade, og i Afhandlingen *De l'esprit géometrique* giver han klare Antydninger af en Metodelære, med udtrykkelig Anerkendelse af Descartes' Discours de la méthode. Senere, efter sit religiøse Gennembrud, kæmper han paa Jansenisternes Side mod den pavelige Autoritets Gyldighed overfor Kendsgerninger. Fra Rom appellerer han til *[248]* Himlen. Og i Anledning af Galileis Fordømmelse udtaler han (i 18. Provinsialbrev) det ofte gentagne Ord, at dersom Jorden virkeligt gaar rundt, vil intet Dekret kunne hindre det; den vil gaa rundt med alle Mennesker, hvad enten de tro det eller ikke. Han antager ligesom Bruno og Descartes Universets Uendelighed og bruger i sin religiøse Agitation denne Tanke til at faa Sjælen til at svimle ved Følelsen af at være et forsvindende Element. Han er enig med Descartes i hans Opfattelse af Sjæl og Legeme. Legemet er ham kun en Maskine, en Automat. Den skarpe Modsætning mellem Tanke og Udstrækning benytter han til at indskærpe Menneskets aandelige Værd: vel er Mennesket som materielt Væsen for Intet at regne overfor de uhyre Masser; han er kun et Siv — men et *tænkende* Siv! Dette er en ægte kartesiansk Tanke. Men selv om denne Tanke kunde fylde Pascal med Begejstring, rummede den for ham ikke det Højeste. Over Materiens og Aandens Verden stod for ham Kærlighedens overnaturlige Verden, der bliver til for Mennesket gennem Guds umiddelbare Aabenbaring. Religion er Hjertets umiddelbare Erfaring om Gud (dieu sensible au coeur). Hvad filosofisk Bevisførelse kan føre til, er i bedste Tilfælde en abstrakt Gud, maaske Sandhedens Gud, men ikke Kærlighedens Gud, den ene sande Gud. Deisme og Ateisme komme for Pascal omtrent ud paa Et. Hvad han higer efter, er at faa sit Hjerte fyldt, og det kunde ingen Forsken hjælpe ham til. Men foruden denne direkte Trang til at knytte sin Følelse til en uendelig Genstand virker hos Pascal ogsaa et andet psykologisk Motiv, som betinger den afgørende Forskel mellem ham og en Skikkelse som Malebranche. Det er den Angst, hvormed han føler sig existerende i en Verden uden Grænser, uden Stadighed, en Verden, angaaende hvilken Erkendelsen ingen faste Resultater kan komme til. Skeptikere og Dogmatikere strides; intet af de to Partier kan faa Ret — og dog maa et af dem have Ret; selve Striden mellem dem viser, at Skeptikerne i Grunden have Ret. Det nytter ikke at ville grunde Erkendelsens første Principer paa den menneskelige Natur: ti hvor findes den menneskelige Natur? Den skifter stadigt, eller ogsaa beherskes den af Vanen. I praktisk Henseende drives Mennesket frem af *[249]* Rastløshed og Forfængelighed, eller det følger Skik og Brug. Mennesket er fuldt af Modsætninger og Modsigelser. Tvivl og Usikkerhed raade i dets Indre. »Det skal være Dommer over Alt og er dog en uselig Orm; det skal være Sandhedens Bærer og er

dog en Kloak af Uvished og Vildfarelse; det er paa én Gang Universets Ære og dets Skænsel!« — Overfor alle disse Modsigelser kender Pascal kun én Redning: at henfly til den historisk aabenbarede Kristendom. Der fandt hans egen kærlighedsfulde og bævende Sjæl Hvile. For at føre Andre derhen havde han udtænkt en Fremstilling, der støttede sig til den bibelske Historie og skulde vise, hvorledes alle Modsætninger og Modsigelser i Menneskets Natur og Vilkaar faldt bort ved den i de bibelske Skrifter givne Aabenbaring. Det er sikkert et Held for Pascals Minde, at den positive Del af hans Apologi for Kristendommen ikke blev udført, saa at hans Tanker *(Pensèes)* om Menneskenaturen og dens Vilkaar, som kun skulde udgøre den forberedende Del af Apologien, nu kunne virke ved deres egen Magt. Det er den stærke Følelse af Livets Vægt og Værdi, der besjæler Pascal. I Modsætning til den rationalistiske Retning, som i Descartes' Filosofi fik saa god en Støtte, appellerer Pascal til den levende Personlighed, til Hjertet, til Samvittigheden som det sidste afgørende Motiv ved Livsanskuelsen. Et Aarhundrede før Rousseau opkaster han Spørgsmaalet om den videnskabelige Erkendelses Værdi for det personlige Liv. Overfor hans Kærlighedstrang og hans Sjæleangst bliver Svaret, at »den hele Filosofi ikke er en Times Umage værd!« Og han havde den Plan at ville skrive mod dem, der gaa for dybt ind paa Videnskaberne (qui approfondissent trop les Sciences). At han selv fandt Løsningen i den kristne, særligt den katolske, særligst den gallikanske og allersærligst den jansenistiske Lære, vilde han ikke betragte som Følge af Vane eller Overlevering; han vilde ikke se, at han her stadigt lod en Plads aaben for de skeptiske Argumenter, han selv havde ført i Marken. Og naar man spurgte ham, hvad man da skulde gøre, — hvad man skulde gribe til for at bringe de tvivlende Tanker til Ro, svarede han som god Kartesianer:
[250] Vi ere Automat, ligesaa vel som vi ere Aand. Begge maa bringes til at tro, denne ved Overbevisning, hin ved Vane. Og naar Overbevisningen ikke vil komme, saa begynd med Vanen: lad, som du tror; tag Vievand og lad læse Messe; det vil bestialisere dig og faa dig til at tro (cela vous fera croire et vous abêtira)! Det er at hugge Knuden over — ved Hjælp af den Filosofi, han paa én Gang bruger og bekæmper. —

Ogsaa Pierre Daniel Huet, Biskop af Avranches (f. 1630, d. 1721) vilde ophæve den frie Forsken til Fordel for den religiøse Tro, der hos ham mere udpræget end hos Pascal fremtræder som Kirkens Tro. (Smlgn. *Barach: Huet als Philosoph.* Wien 1862). Han holder ogsaa endnu paa væsentlige Dele af den skolastiske Filosofi. En Tid havde han været Kartesianer, og han har følt stor Begejstring over den nye Filosofis klare og simple Metode. Men han kom senere til at tvivle, om der i det Hele kunde gives noget rationelt Sandhedskriterium: vi maa da igen have et Kriterium paa, at dette er

det rette Sandhedskriterium — og saaledes i det Uendelige! Descartes opfordrer til at begynde med det Simple, og fra det gaa over til det Sammensatte; men der gives ikke Noget, som er saa let og simpelt, at det skulde kunne staa som utvivlsomt! Descartes mener, at om selve Tanken kunne vi ikke tvivle; hvorfor ikke? Tanken kende vi jo kun paa samme Maade som alt Andet: ved at henvende Opmærksomheden paa den — altsaa ved en ny Tanke. En absolut Begyndelse naas altsaa ikke. Descartes' »Cogito, ergo sum« er en Slutning, hvis Berettigelse kan drages i Tvivl, og hans Bevis for Guds Tilværelse falder bort, naar man indser, at Existens ikke er nogen Egenskab. Kun Traditionens og Kirkens Autoritet kunne afgive Grundlag for Erkendelsen, og Huet, som var en lærd Humanist, der forargedes over Kartesianernes Ringeagt for de Gamle, søger derfor at vise, at Oldtidens Religioner og filosofiske Systemer skyldes en fra Jødefolket stammende Tradition.

Pierre Bayle (1647—1706) havde i sin Studietid i Genf lært Kartesianismen at kende, som nu hos ham fortrængte den skolastiske Filosofi, han var bleven indført i paa et Jesuitkollegium. Han beundrede især den kartesianske Fordring om klare og tydelige Begreber og om at føre indviklede Spørgsmaal tilbage til simple og umid- *[251]*
delbart indlysende Principer. Til flere af Kartesianismens Lærdomme stillede han sig senere (under sin Universitetsvirksomhed i Sedan og i Rotterdam) i et kritisk Forhold. Han var nok saa meget Lærd og Literat som Filosof; han interesserede sig for literære Fænomener og spekulative Meninger i deres brogede Mangfoldighed, og Trangen til klare og tydelige Begreber førte ham til skarp Pointering af Standpunkternes Forskellighed, til bestemt Fremhæven af Problemernes Brod og til Afsløring af illusoriske Løsninger. I sin mesterlige Karakteristik af Bayle viser Ludwig Feuerbach, at Bayle ingenlunde var systematisk Tvivler, men at det var de enkelte Emners Vanskelighed og Mangfoldighed, der fødte Tvivlen hos ham. Filosofien var for ham væsentligt Kritik, dens Betydning mere negativ end positiv. Dens Resultater stride afgjort mod Teologiens, hvilket Bayle for et enkelt Dogmes (Syndefaldets) Vedkommende viser ved at opstille en Række teologiske og filosofiske Grundsætninger, der vise sig at være aldeles uforenelige med hverandre. Bayle indledede ved denne Opstilling (i hans *Réponse aux questions d'un provincial)* den vigtigste Debat om det Ondes Problem efter Jakob Böhmes » Aurora«. Allerede i sit *Dictionnaire historique et critique* havde han (især i Artiklen om Manikæerne) hævdet, at Antagelsen af to Principer i Verden, et godt og et ondt, vilde være meget vanskeligt at gendrive, naar den blev forsvaret af uhildede og skarpsindige Tænkere. Hvis Augustinus ikke havde forladt Manikæismen, vilde han, mente Bayle, have kunnet faa Noget ud af den, som kunde have forvirret de

Ortodoxe. Ad Fornuftens Vej kunde efter hans Opfattelse denne Lære ikke gendrives. Der maa efter Bayle vælges mellem Fornuften og Troen, og Troen viser sig saa meget des herligere, jo mere fornuftstridigt det Dogme er, der skal tros. Bayle selv havde sikkert truffet sit Valg og mente det oprigtigt med sin skarpe Distinktion. Men dette Valg har ikke hindret ham i at anerkende en af al Dogmatisme uafhængig Humanitet. Han lægger (især i *Pensées diverses à l'occasion de la comète)* stor Vægt paa de naturlige
[252] Instinkter, der holde Individ og Slægt oppe uden bevidst Ræsonnement. Og hvad i det Hele Menneskenes Handlemaade i det offentlige og private Liv angaar, hævder han, at den langt mere bestemmes ved deres naturlige Temperament og deres Karakter end ved deres Tro eller Ikke-Tro. Han kan derfor (hvad der vakte stor Forargelse) meget vel tænke sig en Stat af Ateister. Ludvig Holberg bemærkede senere netop i Anledning af denne Bayles Tankegang, at derved blev »den hele Disputatz« om hvorvidt Fritænkere kunde leve moralsk, »forgæves« (Ep. 210). Denne Tankegang staar i naturlig Sammenhæng med Bayles ivrige Kamp for Tolerancen, og ikke mindre med hans Hævden af Etikens Selvstændighed overfor Teologien. Den kartesianske Metode anvendes her af ham paa en interessant Maade: ligesom den Sætning, at det Hele er større end Delen, er saa klar og tydelig, at ingen Aabenbaring kan antages, naar den strider imod den, — saaledes ere ogsaa de simpleste etiske Domme, ved hvilke vi skelne mellem Godt og Ondt, saa klare, at ingen Aabenbaring kan ophæve dem, men enhver Aabenbarings Gyldighed og Værdi omvendt maa prøves med dem som Maalestok. Forkaster man her det naturlige Lys, saa har man slet ingen Maalestok. Paa dette Punkt kommer der hos Bayle en Mulighed frem, der vilde lade Striden mellem Tro og Viden tabe sin Betydning: den nemlig, at de naturlige Instinkter og den umiddelbare Sans for det Sande og Gode vare tilstrækkelige til at bære Livet! Det blev det 18. Aarhundredes Sag at udvikle denne Mulighed, som allerede Renaissancen havde grebet i sin Opdagelse af Mennesket, men som den sejrende Reaktion ikke havde ladet komme ud over Tænkernes snævre Kreds. Tanken trængte ogsaa endnu til fyldigere Udvikling. —

3. PIERRE GASSENDI

dannede en Modvægt mod Descartes, især i den franske Verden; dog mere ved sin Metode end ved sine Resultater. Han vilde være Erfaringsfilosof og tale Sansningens
[253] Sag mod Descartes' intuitive og deduktive Metode. Medens Descartes med større Fart, end hans egen Metode tillod, hævede sig op til de højeste Ideer og havde Tendens til at tillægge dem umiddelbar Begrundelse i den menneskelige Aand, hævdede Gassendi

den empiriske Oprindelse af vore Begreber. Selve det Stridskrift *(Disqvisitio metaphysica.* Amsterodami 1644), som han udgav mod Descartes, hører til et af de interessanteste Dokumenter i Debatten mellem den empiriske og den deduktive Skole. Naar Gassendi alligevel ender i spiritualistiske Resultater, saa skyldes det hans gejstlige Stilling, der gjorde det nødvendigt for ham at forbinde Teologi og empirisk Filosofi. Han var født ved Digne i Sydfrankrig 1592, blev Præst 1617 og senere Professor i Filosofi i Aix, hvilken Stilling han senere ombyttede med et Professorat i Matematik i Paris, i hvilket han virkede til sin Død 1655. Gassendi udgav i sin Ungdom en skarp Kritik af den skolastiske Filosofi; derefter bevirkede det strenge Dekret af 1624 mod de nye Lærdomme og Galileis Fordømmelse, at han holdt sig tilbage. Han syslede med fysiske og astronomiske Studier, men vovede ikke at erklære sig for den kopernikanske Lære. I sine senere Skrifter har han udviklet den atomistiske Lære til Dels i Form af en Fornyelse af den epikuræiske Lære. Han forsvarer Epikurs Personlighed og Filosofi mod de gængse Angreb. Disse Arbejder bleve af stor Betydning, idet den atomistiske Teori, som Bruno og Basso havde forberedt, egnede sig fortrinligt til Benyttelse af den moderne Naturvidenskab. Gassendi var en Beundrer af Galilei, og de Grundsætninger, han opstiller for Naturerkendelsen, røbe Galileis Indflydelse *(Opera omnia.* Lugd. 1658). Idet han gaar ud fra, at Intet kan blive til Intet eller opstaa af Intet, og at der derfor maa bestaa Noget under alle Forandringer, viser han, at naar Forandring i det Hele skal være forklarlig, maa det Noget, der bestaar under alle Forandringer, d. v. s. Materien, være en Mangfoldighed af solide og udelelige Elementer, d. v. s. Atomer. Matematisk kan Delingen fortsættes i det Uendelige, men fysisk har Deleligheden en bestemt Grænse. Ved Atomernes Bevægelser ere alle Forandringer i Naturen at forklare: alle Aarsager ere Bevægelsesarsager. Mellem Atomerne er der et tomt Rum; ellers vilde deres Bevægelse ikke være mulig. Rummet er, ligesom Tiden, en Ting af *[254]* egen Art, hverken at kalde Væsen eller Egenskab. Kun ved Berøring kan Bevægelse opstaa og ophøre; derfor maa alle Aarsager være materielle. Sjælen bevæger kun Legemet, forsaavidt den (som vegetativ og sansende Sjæl) selv er materiel. Fra Descartes adskiller Gassendi sig ved at hævde, at der maa tillægges Materien Soliditet, ikke blot Udstrækning og Bevægelighed, og ved at sætte en Grænse for den fysiske Delelighed. Tillige lærer han (under tydelig Paavirkning af Galilei), at det ikke er selve Bevægelsen, men Bevægelsestrangen (impetus), som er konstant; Bevægelsestrangen falder ikke bort, fordi Bevægelsen gaar over til Hvile. Disse Forbedringer af den nye mekaniske Naturopfattelse betegne et betydningsfuldt Fremskridt. Derimod minder Gassendi om Descartes' og Galileis Forgængere, især om Telesio, ved at antage Fornemmelse hos

alle Atomer og benytte denne Antagelse, saavel som Forestillingen om en Verdenssjæl, i sin Naturfilosofi. En lignende Halvhed fremkommer ved hans Forsøg paa at kombinere spiritualistiske Forestillinger med sine atomistiske og mekaniske Lærdomme: Atomerne ere skabte af Gud; og fra Sætningen om, at alle Aarsager ere materielle, danner Gud og den overnaturligt indplantede Sjæl eller Del af Sjælen (anima rationalis eller intellectus) en Undtagelse. Dette Kompromis var endnu mere inkonsekvent end det kartesianske, idet selve Sjælen spaltedes i to Dele, en materiel og en immateriel. Men det medførte den Fordel, at man i den lærde, og især i den teologiske Verden vænnede sig til ikke at betragte Atomistiken som en absolut ugudelig Lære. Saa kunde Naturvidenskaben uforstyrret benytte den atomistiske Hypotese efter sit Tarv.

4. THOMAS HOBBES.

a. Biografi og Karakteristik.

Da den spanske Armada i Aaret 1588 var ved at stikke i Søen for at angribe England,
[255] bevirkede de skrækindjagende Krigsrygter, at Præstens Hustru i Malmesbury nedkom for tidligt med en lille Søn. Hun fødte, siger denne senere i en versificeret Selvbiografi, Tvillinger, nemlig mig og Frygten. Han udledte heraf sit frygtsomme, fredelskende Temperament, der dog — som hans Liv udviser — ikke udelukkede energisk Tænken og literær Fejdelyst. Drengen, Thomas Hobbes, fik den første Undervisning i sin Fødeby og kom 15 Aar gammel til Oxford, hvor han lærte den skolastiske Logik og Fysik, der saare lidet interesserede ham. Han forlod tidligt Universitetet og blev Hovmester for en ung Adelsmand af Familien Cavendish. Til denne Familie vedblev han at være knyttet hele sit Liv igennem. Hans Stilling gav Anledning til gentagne Rejser rundt i Europa. Han samlede Verdenserfaring og dyrkede med Iver Literaturen, især de klassiske Historieskrivere og Digtere. Han fulgte Begivenhederne i sit Fædreland med agtsomt Blik, og en Oversættelse af Tukydid, han udgav 1629, er ikke bleven udarbejdet uden Henblik paa de politiske Uvejrsskyer, der allerede under Karl I.s første Regeringsaar truede i Horizonten. En Tidlang blev dog hans Interesser dragne i en helt anden Retning. Ved et Tilfælde stødte han paa Euklids Geometri og opdagede derved, at der gaves en stringent deduktiv Videnskab. Det havde han hidtil ikke anet, ti Matematik hørte endnu ikke til de stadige Undervisningsgenstande i England, ja blev endog betragtet som Djævelskab. Han fik nu et Forbillede for sin Tænkning. Matematiker af Faget blev han vel ikke; hans senere Forsøg i den Retning faldt højst uheldigt ud og indviklede ham i langvarige literære Fejder, i hvilke han afgjort trak

det korteste Straa. Men Grunden til hans filosofiske Retning var nu bleven lagt. Den store Vægt, han lægger paa deduktiv Tænkning, stiller ham Descartes nær, medens den stiller ham i afgjort Modsætning til Bacon, til hvem han havde staaet i personligt Forhold, idet han i Bacons sidste Aar havde været ham behjælpelig som Sekretær og ved Oversættelsen af hans Bøger paa Latin. Af Bacon har han ingen afgørende filosofiske Impulser faaet, selv om man maaske paa enkelte Punkter kan vise, at han, efterat hans ejendommelige Filosoferen ved Impulser fra andre Sider var kommen i Gang, har optaget Baconiske Ideer og indvævet dem i sit System. Det Problem, der *[256]* satte hans Tænkning i Gang, skal han, efter hvad hans første Biograf beretter, have faaet ved en Samtale, der sandsynligvis har fundet Sted i en videnskabelig Kreds i Paris, og i hvilken der lejlighedsvis blev opkastet det Spørgsmaal, hvad Sansning er. Da dette Spørgsmaal ikke besvaredes, gav Hobbes sig til at tænke over det. Det gik da op for ham, at dersom de materielle Ting og alle deres Dele stedse vare i Hvile eller i ensformig Bevægelse, vilde al Forskel (discrimen) mellem Ting og følgeligt al Sansning falde bort. Deraf uddrog han da, at Bevægelsesforskel (diversitas motuum) er Aarsag til Alt. Nu tænkte han, efter eget Udsagn, ikke paa Andet end Bevægelse Dag og Nat, i Vaagen og i Søvne. Det er gaaet op for ham, at den deduktive Metode, han for ikke længe siden havde lært at kende i dens fuldkomneste Form, egnede sig fortrinligt til Anvendelse ud fra den Grundsætning, at Alt er Bevægelse. Sandsynligvis er han herved ogsaa samtidigt (c. 1630) ad sin egen Vej kommen til Overbevisningen om Sansekvaliteternes Subjektivitet[50]). At Galilei allerede 1623 havde udtalt dette Princip, vidste Hobbes ikke. Først efterat det var gaaet op for ham, synes han at være bleven opmærksom paa Galileis Skrifter, og siden lærte han paa en Rejse til Italien den Mand at kende, om hvem han selv senere (i Dedikationen af De Corpore) sagde, at »han først har aabnet os den første Port til den hele Fysik, nemlig Bevægelsens Natur«. Derved har hans allerede indledede Tankegang faaet en bestemtere Form og en fastere Basis. Galilei skal ogsaa have henledet hans Opmærksomhed paa Muligheden af at behandle Etiken deduktivt i Analogi med Fysiken. Hvis denne Beretning er rigtig, saa har derved Hobbes' hele System fundet sin foreløbige Afslutning for ham. Endnu længe dog kun i hans Sind og Tanke og under den fortrolige Udvexling af Ideer, som fandt Sted indenfor en Kreds af Mænd, som Munken Mersenne, Descartes' og Gassendis Ven, samlede om sig i Paris, og til hvilken ogsaa Hobbes hørte. »Fra det Øjeblik,« siger Hobbes i sin Selvbiografi, »jeg havde meddelt Mersenne mine Ideer, og han igen havde gjort Andre bekendt med dem, regnedes ogsaa jeg blandt Filosoferne. Hans *[257]* Celle var bedre end alle Skoler.« Det var ogsaa Mersenne, der senere sendte Descartes'

Meditationes omkring til forskellige Tænkere, blandt Andre Gassendi og Hobbes, og derved fremkaldte en af de mærkeligste filosofiske Diskussioner i det 17. Aarhundrede. Hobbes' Kritik af Kartesianismen er et interessant Dokument til Belysning af hans egen Filosofi. Hobbes, hvem den afdøde Lord Cavendish havde sikret økonomisk Uafhængighed, tænkte nu, da han i Aaret 1637 kom tilbage til England efter flere Aars Fraværelse, at sammenarbejde sine Ideer til et treleddet System: Corpus — Homo — Civis, en Lære om Materiens, Menneskets og Samfundets Love, saavidt muligt efter deduktiv Metode paa Grundlag af Bevægelsens almindelige Love. Men denne store Plans Udførelse hindredes for en lang Tid af den engelske Borgerkrigs Udbrud. Hans Temperament gjorde, at han med Ængstelse saa paa den i Lidenskabelighed voxende politiske Strid. Den syntes ham at rokke ved Grundvolden for alt ordnet Samfundsliv. Han frygtede for, at de elementære Drifter skulde røre sig med ubunden og ubetinget Voldsomhed. Hans Verdenserfaring havde lært ham, hvormeget Selvopholdelsestrang og Egoisme kunne virke ikke blot til det Gode, men ogsaa til det Onde, og at der behøves en stærk Myndighed for at holde disse Kræfters Strøm indenfor det rette Leje. Han var ultra-konservativ, netop fordi han i sin Teori var ultraradikal og gik tilbage til de rent elementære Forudsætninger. Men sikkert har ogsaa hans Færden i højadelige Kredse bidraget meget til at bestemme hans politiske Sympatier. Han miskendte derfor Betydningen af den engelske Revolution, skønt hans Motivering af Fordømmelsen var rent naturalistisk og derved diametralt modsat den Motivering, der holdt Stuarternes Tilhængere samlede. For Hobbes var Autoritetsprincipet et afledet Princip; for dem var det et absolut, guddommeligt, overnaturligt Princip: det var den store Modsætning, der kom frem, saasnart Hobbes udarbejdede sin politiske Teori. Og det er Motiveringen, ikke Resultaterne i Hobbes politiske Teori, som har givet den blivende og i en vis Forstand enestaaende Betydning i den nyere Etik og
[258] Statslære. I Aaret 1640 udarbejdede han et Skrift, der indeholdt hans psykologiske og etisk-politiske Teori i dens Grundtræk. Dette Skrift, der cirkulerede i Afskrifter og senere blev udgivet i to Dele: Human Nature og De Corpore politico, er nyligt (1888) udgivet af TØNNIES efter de ældste Haandskrifter og med den oprindelige Titel *Elements of Law.* Det er et af hans friskeste og lærerigste Værker og bør danne Grundlaget ved ethvert Studium af Hobbes. Det er affattet med de urolige Tidsforhold for Øje og som et advarende Ord. Hobbes mente, at han vilde have været udsat for personlig Fare fra Oppositionens Side, dersom Kongen ikke havde opløst Parlamentet. Da Uroligheden tog til, og da det nye Parlament begyndte at gaa strengt frem mod Kongens Mænd, flygtede han (i Slutningen af 1640) over til Frankrig for der i Ro at

kunne fortsætte sine Studier. Men de alvorlige Tidsforhold gave ham ikke Ro til at vende sine Tanker bort fra politiske Problemer, og han udarbejdede da den sidste Del af »Elements of Law« til et selvstændigt Skrift *(De cive),* som 1642 udkom i et lille, 1647 i et større Oplag. Det var bestemt til at være tredie Del af hele Systemet. Fra den tidligere Afhandling adskiller det sig ved langt stærkere at fremhæve Modsætningen mellem Naturtilstanden og Livet i Staten og ved at indskærpe Nødvendigheden af Statsmagtens Enemyndighed i religiøse Sager. Hobbes var en principiel Modstander af alt Hierarki, det protestantiske saavel som det katolske. Dette gjorde hans Ophold i et katolsk Land og i en Kreds af landflygtige klerikale Royalister usikkert. Der kom et formeligt Brud, da han atter havde lagt sine naturfilosofiske Studier til Side for at skrive et politisk Værk. Det var det berømte Skrift *»Leviathan* or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiatical and civil«, som udkom i London 1651. Det var opkaldt efter det mægtige Havuhyre, som omtales i Hjobs Bog, og om hvilket det siges: »Paa Jorden er Ingen hans Lige; han er skabt uden Frygt«. Med denne Vældige sammenligner Hobbes den absolute Statsmagt. Han gennemfører her den af Bodin og Althusius grundlagte Lære om Suveræniteten i dens yderste Konsekvenser — men paa naturalistisk Basis og i antihierarkisk Aand. At det ikke særligt var Kongemagtens, men Statsmagtens Absoluthed, han hævdede, udlagde man, som om han med dette *[259]* Skrift anglede efter Cromwells Gunst. Og de biskoppelige Royalister harmedes over den Udtalelse (i et Slutningsafsnit, som blev udeladt i den senere latinske Udgave af 1670), at ligesom Elisabeth havde styrtet det katolske Hierarki, havde Presbyterianerne styrtet de Episkopale for selv at blive styrtede af Independenterne — »og saaledes ere vi førte tilbage til de første Kristnes Uafhængighed (independency)«. Følgen var, at Hobbes mistede sin Stilling som Lærer i Matematik for den unge Kong Karl II og blev forment Adgang til Hoffet. I England vare nu Tilstandene roligere; der var igen en fast og ordnet Statsmagt, en Udøver af Suveræniteten, og Hobbes mente, at det nu var sikrest for ham at vende hjem. Efter en besværlig Rejse ved Vintertid kom han hjem til England i Slutningen af 1651, og han kunde nu nyde godt af den fuldstændige Trykkefrihed til at arbejde i Fred paa sine Værkers Udgivelse, som han aldrig havde tabt af Syne. 1655 udkom *De corpore,* der indbefatter Logiken, Læren om Grundbegreberne (philosophia prima), Læren om Bevægelser og Størrelser og Læren om de fysiske Fænomener. 1658 udkom *De homine,* der for største Delen er en Optik (til Belysning af Synssansens Natur) og iøvrigt kun giver korte Omrids af Sprogets og Følelsernes Psykologi. Denne anden Del af Systemet kan hverken i Indhold eller Form maale sig med den første Del af Elements of Law eller med Begyndelseskapitlerne

af Leviathan. Systemets tredie Del var det tidligere udkomne Skrift De cive, og hele Systemet var altsaa nu færdigt. Da kom Restaurationen, som Hobbes hilste med Glæde. Han kom i Gunst hos sin tidligere Elev Karl II, der ofte samtalede med ham. Han levede hos den Cavendishske Familie som en gammel Studiosus, meget optagen af matematisk og teologisk Polemik. Hans Antihierarkisme gjorde man til Ateisme, og en Hobbist gjaldt for det Samme som hvad man senere kaldte en Fritænker. Skønt han tilskrev Statsmagten Eneret til at bestemme, hvad der skulde læres, fortolkede han selv Bibelen i kritisk og rationalistisk Aand. For ham var Kristendommens oprindelige Tro kun den, at Jesus var Messias, ikke nogensomhelst spekulativ Lære. Helvedstraffenes
[260] Evighed forkastede han. Han antog ingen ulegemlige Aander. Men for det Meste henviste han til Troslærdommenes Ubegribelighed og raadede til at optage dem uden at tænke over dem, ligesom man gør bedst i at sluge bitre Piller hele uden at tygge dem. Hobbes bevarede sin fysiske og aandelige Energi i sin høje Alderdom; 87 Aar gammel oversatte han hele Homer i jambisk Versemaal. Han døde 91 Aar gammel (1679).

Hobbes er en skarpsindig og energisk Tænker. Tænkning vil, siger han i Fortalen til De corpore, agtes for den højeste Nydelse, naar man kun én Gang erfarer den Glæde, der voldes ved Mødet mellem vor Aand og det herlige Univers (pulcherrimi mundi cum anima congressus). Han har gjort det bedst gennemtænkte Forsøg i nyere Tid paa at gøre den naturvidenskabelige Erkendelse til Grundlag for al vor Viden om Tilværelsen. Det er det mest dybtgaaende materialistiske System, som er opstillet i nyere Tid. Men desuden indeholder Hobbes' Skrifter, som udmærke sig ved deres kraftige og tydelige Fremstilling, mange interessante Bemærkninger i logisk og psykologisk Henseende. Han kan kaldes Grundlæggeren af den engelske Psykologi, og dermed af den egentligt engelske Skole i Filosofien. Fremfor Alt var det dog hans etiske og politiske Synsmaader, der bleve af indgribende Betydning. Ved sin djærve, skønt ensidige Naturalisme bragte han Folks Tanker paa Gled, til Dels ved at ægge dem. Han brød med Skolastiken paa Aandsvidenskabens Omraade, ligesom Kopernikus havde brudt med den paa Astronomiens, Galilei paa Fysikens og Harvey paa Fysiologiens Omraade. Ved Siden af disse Mænd stiller Hobbes med berettiget Selvfølelse sig selv som Grundlægger af Samfundsvidenskaben: denne er (siger han i Fortalen til De corpore) ikke ældre end hans Bog De cive. Ved sin naturalistiske Begrundelse af Etik og Politik vakte han en Bevægelse, som man træffende har sammenlignet med den, Darwin vakte i det 19. Aarhundrede.

b. Første Forudsætninger.

Videnskab staar for Hobbes i Modsætning dels til Sansning og Hukommelse, dels til Teologien. Den bliver ikke som Sansning og Hukommelse staaende ved de enkelte *[261]* Fænomener, men søger at erkende dem ud fra deres Aarsager; snart gaar den fra Aarsag til Virkning, snart fra Virkning til Aarsag. Deraf følger, at Videnskab kun kan angaa det, der har en Oprindelse; derved udelukkes Teologien, Læren om den evige Gud, som ikke er bleven til. — Saaledes definerer jeg i det Mindste Videnskab, siger Hobbes. Maaske ønsker Nogen en anden Definition; det maa han om. Definition er en fri og vilkaarlig Sag, en blot Forklaring af, hvad vi mene med et Navn, og Navnenes Brug er vilkaarlig. Videnskaben begynder med Definition af de til Grund liggende Begreber. Man naar til disse Begreber ved Analyse (resolutio) af det for Sansningen Givne (a sensibus ad inventionem principiorum). Selve Principernes, Grundbegrebernes Gyldighed kan ikke være Genstand for Bevisførelse, kun for Definition. De ere i sig selv bekendte — ellers ere de ikke Principer. Da de fastsættes ved den vilkaarlige Navngivning, ere de frembragte af os selv. Det er Kunst eller Konstruktion, ikke Videnskab, som fastsætter Principerne: vi frembringe her selv Sandheden: ratiocinationis prima principia, nempe definitiones, *vera esse facimus nosmet ipsi* per consensionem circa rerum appellationes (De corpore. cap. 25, 1., kfr. cap. 3, 8—9).

Denne skarpe Fremhæven af det rent Vilkaarlige i de første Forudsætningers Opstilling foretager Hobbes først ret i Skriftet De corpore; i Elements of Law fremtræder den ikke saa tydeligt. Den skyldes den stedse mere fremherskende deduktive Metode: naar al sand Videnskab er Deduktion, maa Deduktionens Forudsætninger, der ikke selv kunne deduceres, komme til at staa som rent vilkaarlige. Men det er da ikke til at forstaa, hvad Hobbes mener med, at Principerne maa være »kendte ved sig selv« (per se nota), dersom det skal betyde Mere end, at man er sig bevidst, hvad der menes med de anvendte Ord. Og selve denne umiddelbare Bevidsthed er da en Forudsætning, som egentligt burde opstilles for sig. Det er en Slags Intuition eller, som Hobbes selv et Sted[51]) kalder det, en Reflexion. Desuden erklærer Hobbes jo, at vi komme til Principerne ved Opløsning eller Analyse (resolutio, analysis) af det Givne; det er da ikke aldeles vilkaarligt, hvilke Principer vi opstille, og der er *[262]* Mere i Opstillingen end den blotte Navngivning. Ja, Hobbes siger udtrykkeligt, at Analysen er en Slutning fra det Givne til Principerne eller Definitionerne (analysis est ratiocinatio a supposito ad principia, id est, ad definitiones. De corp. cap. 20, 6): altsaa Slutningens første Principer opstilles selv ved Slutning, forsaavidt de opstilles

ved Analyse. Det viser sig altsaa, at Forholdet ved Principernes Opstilling er mere indviklet, end den rene Vilkaarlighedsteori antager.

Hobbes har ogsaa paa anden Maade begrænset Vilkaarligheden ved Principernes Opstilling eller ved Navngivningen. Man kan saaledes ikke give en og samme Ting to hinanden modsatte Navne. Om dette Princip erklærer Hobbes (De corp. cap. 2, 8), at det er Principet for al Slutning, altsaa for al Videnskab. Men det er jo dog ikke selv vilkaarligt opstillet; det indskrænker netop Vilkaarligheden: har jeg givet en Ting et Navn, kan jeg ikke dertil føje et *hvilketsomhelst* andet Navn. Det Samme gælder overalt, hvor vi konstruere: kun det første Skridt kan være rent vilkaarligt; de følgende bestemmes ved det første. — Afset fra den Vaklen og Ensidighed, der her viser sig hos Hobbes, er det hans store Fortjeneste saa skarpt at have fremhævet det aktive og konstruktive Element i Erkendelsen. Hverken hos Descartes eller hos Bacon kom dette tilstrækkeligt frem, og det afgørende Punkt, hvor man fra Induktion og Analyse bøjer om til deduktiv Tænkning, fik derfor ikke hos dem tilstrækkelig Belysning. —

Naar vi nu ad Analysens Vej ere komne til de første Principer, gælder det at udlede Fænomenerne af dem. Som almindeligt Princip opstiller Hobbes, at der er en eneste Aarsag til alle de Egenskaber, Fænomenerne frembyde, nemlig *Bevægelse.* Denne Paastand mener han ikke behøver noget Bevis; den vil indrømmes af Enhver, der gennemtænker den uden Fordom (De corp. cap. 6, 5). Til denne Sætning, at al Forandring er Bevægelse, slutter sig en Række af andre Sætninger, som Hobbes lejlighedsvis opstiller uden at undersøge deres nærmere Forhold til hverandre eller til den først opstillede. Saaledes den almindelige Aarsagssætning (der opstilles i Skriftet om Frihed
[263] og Nødvendighed), Inertisætningen, den Sætning, at Bevægelsens Aarsag stedse maa ligge i et berørende Legemes Bevægelse, og Sætningen om Materiens Bestaaen. Et enkelt Sted beviser Hobbes dog den Sætning, at al Forandring er Bevægelse, ved Hjælp af Aarsagssætningen og Inertisætningen, og ogsaa for disse to Sætninger opstiller han lejlighedsvis Beviser, der dog ved nærmere Undersøgelse vise sig at forudsætte netop det, der skulde bevises[52]).

Ud fra den Sætning, at al Forandring er Bevægelse, og de Sætninger, der mere eller mindre nøje hænge sammen med den, vil nu Hobbes ad deduktiv Vej opbygge sit System. Efterat først Logiken har undersøgt Metoden og Philosophia prima de vigtigste Grundbegreber, drøfter Geometrien Bevægelsens matematiske Love, Mekaniken Virkningerne af et Legemes Bevægelse paa et andet Legeme, Fysiken Virkningerne af de Bevægelser, der foregaa i Legemernes Smaadele, Læren om Mennesket og Staten (hvad man nu vilde kalde Aandsvidenskaben) de Bevægelser, der foregaa i

Menneskenes Sind og bestemme deres Færd overfor hverandre. Dersom Systemet kunde udvikles rent deduktivt, vilde vi i disse forskellige Fag blot have fremskridende Specialanvendelser af de almindelige Bevægelseslove, ud fra de første selvskabte Forudsætninger gennem Trinrækken Corpus — Homo — Civis. Og dette er aabenbart det Ideal, der staar for Hobbes. Men ligesom vi have set, at Læren om den selvskabende Virksomhed ved Forudsætningernes Fastsættelse efter hans egen Fremstilling er underkastet betydelige Indskrænkninger, saaledes viser det sig ogsaa, at der paa tre Steder i Systemet er et Brud paa den strenge deduktive Sammenhæng, idet Forholdene ere for indviklede til, at en enkelt, fremskridende Metode kan klare dem. Disse tre Punkter ligge ved Overgangen fra Geometri til Mekanik, fra Mekanik til Fysik og fra Fysik til Psykologi.

For det Første vilde Systemet udgøre en streng Enhed, dersom Mekaniken uden videre kunde udledes af den rene Geometri, uden at helt nye Forudsætninger optoges. Men i Mekaniken kommer Aarsagen eller Kraftbegrebet frem, medens Geometrien kun forudsætter Udstrækning og de almindelige logiske Principer. At Hobbes ikke *[264]* lægger Vægt paa Forskellen mellem Geometri og Mekanik, hænger sammen med, at han ikke skelner mellem Grund og Aarsag. Dog indrømmer han forsaavidt Forskellen, som han slutter det geometriske Afsnit af De corpore med den Bemærkning: »I dette Afsnit have vi betragtet Bevægelse og Størrelse i sig selv, og paa abstrakt Maade. Det næste Afsnit handler om Naturens Fænomener, d. v. s. om de virkelige Legemers Bevægelse og Størrelse«. (De corp. XXIV, 9).

Skønt Hobbes dels lader Videnskaben gaa fra Virkningerne til deres Aarsager, dels fra Aarsagerne til deres Virkninger, er han dog klar over, at kun naar der gaas fra Aarsag til Virkning, har Erkendelsen streng Nødvendighed. Naar vi begynde med et givet Fænomen og betragte det som Virkning, vil Erkendelsen af Aarsagen altid kun kunne være hypotetisk: hvad man kan udfinde, kan kun være den Maade, paa hvilken Fænomenet *kunde* være frembragt; men om det virkeligt *er* frembragt paa denne Maade, kan ikke afgøres rent deduktivt. Naar vi gaa ud fra det Givne og søge dets virkelige Aarsager, frembringe vi ikke selv Principerne, men skulle se at finde de Principer, der af Naturens Ophav ere anvendte ved Frembringelsen. Herved adskiller Fysiken sig fra Geometrien og Mekaniken (De corp. cap. 25, 1. De homine, cap. 10, 5). — Vi maa altsaa ved Overgangen fra Mekanik til Fysik standse vor Deduktion for at undersøge, hvilke Fænomener der ere givne, og danne vore Hypoteser ved Analyse af dem. Spørgsmaalet er, om noget Analogt ikke allerede gælder for Logikens, »den første Filosofis«, Geometriens og Mekanikens Forudsætninger, saa at heller ikke disse

ere apodiktiske, men af hypotetisk Karakter. Det synes at fremgaa af, at Analyse er nødvendig for at finde dem[53]).

Det tredie Punkt, hvor den successive Fremskriden i Systemet giver Plads for mere indviklede Forhold, er ved Aandsvidenskabens Begyndelse. Ti, siger Hobbes, Aarsagerne til de sjælelige Bevægelser kunne ikke blot findes deduktivt, altsaa ud fra Mekanikens og Fysikens Læresætninger; Enhver har her ved Selviagttagelsen (per uniuscujusqve proprium animum examinantis experientiam) Adgang til at kende
[265] de Principer, paa hvilke Statslæren bygger: de menneskelige Følelser og Drifter og deres Tendenser. Til Statslæren kan man derfor komme ikke blot ad Deduktionernes lange Række fra Geometri gennem Mekanik og Fysik, men ogsaa direkte, induktivt, ud fra Selviagttagelsens Kendsgerninger, der opstilles som nye Udgangspunkter for Deduktion. (De corp. cap. 6, 7). Det er Erfaringspsykologiens Selvstændighed overfor Videnskaben om den materielle Natur, Hobbes her anerkender. Han havde saa meget des mere Anledning til at gøre opmærksom paa dette Punkt, som han jo selv havde udgivet psykologiske og statsfilosofiske Skrifter (Elements of Law, De cive og Leviathan) forud for det Værk, der i Systemet gaar forud for Aandsvidenskaberne (De corpore). Han burde her være gaaet et Skridt videre. Ti hvad der deduktivt maatte kunne begribes ud fra Fysiken, det kan dog i hvert Tilfælde kun være de fysiologiske Processer, der hænge sammen med de sjælelige Fænomener. Som Bevidsthedsfænomener kunne de sjælelige Fænomener kun kendes ad Selviagttagelsens induktive Vej, og Bruddet paa den deduktive Proces er altsaa større, end Hobbes ser.

De to sidste Punkter hænge iøvrigt ved nærmere Undersøgelse sammen. Ti Grunden, hvorfor vi ved Overgangen fra Mekanik til Fysik maa afbryde Deduktionen, er egentligt den, at de fysiske Fænomener fremtræde for os som Kvaliteter, men disse skyldes som saadanne det sansende Subjekt. Det ved de fysiske Fænomener Givne er altsaa subjektive Fænomener, hvis objektive Aarsag skal søges, hvilken Aarsag nødvendigvis — efter Hobbes' Forudsætninger — maa være Bevægelse. (De corp. cap. 25, 3). Det er altsaa de sjælelige Fænomener, der paa begge Punkter bryde Metodens og Systemets Enhed.

c. Videnskabens Genstand.

I Overensstemmelse med sin første Grundsætning, at al Forandring var Bevægelse, erklærer Hobbes, at Videnskabens Genstand er det Legemlige. Ved Legeme (corpus) forstaas Alt, hvad der er uafhængigt af vor Tænkning og udfylder en Del af Rummet.
[266] Som uafhængigt af os kaldes det Substans. Legeme og Substans ere Et og det Samme. En

ulegemlig Substans er for Hobbes en Modsigelse. Men Substanser og Legemer opfatte vi ikke umiddelbart, kun ved Slutning. Det er kun Egenskaberne (Accidenserne), vi iagttage; om Substansen som saadan have vi egentligt ingen Forestilling, skønt vi slutte os til, at der er Noget, som ligger til Grund for Egenskaberne. Legemets væsentlige Egenskaber ere Udstrækning og Bevægelse. Alle andre Egenskaber ere kun subjektive Fænomener i den sansende Bevidsthed. Ogsaa Rum og Tid ere efter Hobbes subjektive, idet han da ved Rum og Tid forstaar saadanne Forestillinger, som Legemernes Udstrækning og Bevægelse fremkalde hos os, og som vi kunne beholde, selv om alle Legemer forsvinde.

Man kunde udlægge dette saaledes, at Hobbes fraskriver sig Erkendelse af Tingenes Væsen og kun holder sig til deres Egenskaber, forsaavidt disse kunne opfattes ved Sansningens Hjælp. Og Hobbes har endog en meget levende Forstaaelse af, at selve det, at Noget kan fremtræde for os og opfattes af os, for Filosofen er den mærkeligste af alle Kendsgerninger. »Af alle Fænomener er selve det, at Noget fremtræder for os som Fænomen (id ipsum *τὸ φαίνεσθαι)* det aller vidunderligste, saa at naar Fænomenerne ere Principer for Erkendelsen af alt Andet, er Sansningen Principet for Erkendelsen af selve Principerne, og al Videnskab afledes af den, medens dens egne Aarsager kun kunne findes ved at begynde med den«. (De corp. cap. 25, 1). Her er den sansende Bevidsthed sat som første Udgangspunkt for al Erkendelse. Det er en Udtalelse, der minder om Descartes' »Cogito, ergo sum«, og som kunde synes at stride mod den Antagelse, at Hobbes' System er materialistisk. Det er ogsaa kun, forsaavidt Hobbes gaar strengt deduktivt frem fra sine oprindelige Postulater eller Definitioner, at han kan kaldes Materialist. Hans Materialisme falder bort, hver Gang den strenge deduktive Fremgangsmaede, der vil udlede Alt af den ene Sætning, at Forandring er Bevægelse, brydes. At Hobbes vil en saadan Udledning, er sikkert, skønt det ogsaa er sikkert, at han ikke kan naa den, og at han ser, at han ikke kan naa den. Om man vil kalde ham Materialist eller ikke, bliver derfor let en Strid om Ord. Edv. Larsen opfatter (i sin *[267]* Monografi om Hobbes, København 1891. Pag. 186) Sagen saaledes, at Hobbes kun er Materialist i sin Metodelære, fordi vor Erkendelse efter hans Mening kun kunde gøre Rede for Bevægelse, men at han ikke vil give en materialistisk Metafysik. Herved lægges der, tror jeg, en Distinktion mellem Metode og System ind hos Hobbes, som han ikke kender. Han er for meget Dogmatiker til at skelne saaledes. Han stoler paa, at Tingene ere saaledes, som de efter vore Definitioner maa være. Han er Materialist i samme Forstand som Descartes er Spiritualist. Begge hilde sig i Modsigelser ved deres Antagelser; men disse Modsigelser have de ikke været sig bevidste.

Vi se derfor ogsaa Hobbes, lige efter at han med stort Eftertryk har fremhævet, hvilket Problem der ligger i selve den Kendsgerning, at Noget bliver Kendsgerning for os, med stor Sindsro gaa over til at spørge, hvorfra da Sansningen, Principet for al Erkendelse, kommer, og besvare dette Spørgsmaal i Konsekvens af sin første Grundsætning: da al Forandring er Bevægelse, maa ogsaa Sansningen, som skyldes en Forandring, være Bevægelse. Sansningen, siger han, er *ikke Andet end* en Bevægelse i det sansende Legemes Smaadele. (De corp. cap. 25, 2, kfr. Leviathan, cap. 6). Og hvad han her siger om Sansningen, siger han i Indvendingerne mod Descartes om Bevidstheden i det Hele (mens *nihil aliud erit* præterqvam motus in partibus qvibusdam corporis organici). Saaledes hører for Hobbes Sjælelæren egentligt fuldstændigt ind under Bevægelseslæren. Og selv om han skelner mellem selve Bevægelsen og dens Tilsyneladelse (apparition) for os, som naar han indskærper Sansekvaliteternes Subjektivitet, hævder han dog, at *det, der virkeligt existerer,* naar vi have Fornemmelser eller Følelser, kun er Bevægelse. Lystfølelse er f. Ex. ikke Andet end en vis Bevægelse i Hjertet (pleasure is nothing *really* but motion about the heart, Elements of Law, VII. 1). Tilsyneladelsen, Opfattelsen, Følelsen, Bevidstheden bliver for Hobbes, hvor han taler strengt deduktivt, kun et Skin (nothing really, El. of Law, I. 2, 5). —
[268] Men et Skin, maa vi føje til, der afgiver et stort Problem: ti Bevægelse kan i Følge Hobbes kun frembringe Bevægelse, og det staar da som et uforklarligt Under, at der paa visse Punkter foruden Bevægelsen bliver det Skin, den »Apparition« til, som vi kalde Bevidsthed. Det er Hobbes' store Betydning, at han saa klart har godtgjort den materialistiske Hypoteses Begrænsning. Hans energiske deduktive Tænkning har her ført ham til det afgørende Punkt. Intet senere materialistisk Forsøg er gennemført med den Klarhed og Uhildethed som hans. Han har derved givet et Bidrag af blivende Værdi til Opklaring af de sjælelige Fænomeners Plads i Tilværelsen. Det Helstøbte fører altid sin Løn med sig. —

Hvad Hobbes' specielle Naturlære angaar, skal kun bemærkes, at han ligesaa lidt som Descartes antager et tomt Rum, men tænker sig de mindste faste Smaadele bevæge sig i et Æterfluidum. Bevægelsen forsvinder ligesaa lidt for ham, som for Gassendi, ved Overgangen til Hvile. Han tænker sig Rum og Tid sammensatte af smaa Dele, hver for sig mindre end nogen Del, Erfaringen kan vise os (minus qvam datur); selv i saadanne forsvindende smaa Rums- og Tidsdele er der en Bevægelse, men kun som Bevægelsestendens (conatus, endeavour). Og denne Bevægelsestendens forsvinder ikke, fordi en lige stor modsat Bevægelsestendens holder den Stangen; den bliver da til Spænding (nixus). Ved Hjælp af disse (De corpore, 15, 2; 22, 1) opstillede Begreber

bliver det Hobbes, der her (ligesom Gassendi ved sine tilsvarende Ideer) staar under Indflydelse af Galilei, muligt at hævde Bevægelsens Kontinuitet paa fuldkomnere Maade end Descartes. Og han har (som det ses af en Afhandling, der først blev trykt i Tillægget til Tønnies' Udgave af Elements of Law) anvendt disse Tanker i en Polemik mod Descartes (El. of Law p. 215).

d. Erkendelsens Grænser. Tro og Viden.

Enhver Forestilling, vi kunne danne os, er efter Hobbes endelig og begrænset. En Viden om det Uendelige er derfor udelukket. Naar man hører Ordene »evig og uendelig«, maa man være belavet paa at høre Absurditeter. »Uendeligt« kan kun bruges i negativ Betydning, om det, for hvilket vi ingen Grænser kunne sætte. Dette *[269]* Ord betyder ikke Noget i Tingen selv, men en Mangel paa Evne (impotentia) i vor Aand. Vi udtrykke ved det vor egen Begrænsning, ikke en positiv Egenskab ved noget Væsen. — For Descartes var omvendt det Uendelige det positive Begreb: det Endelige fremkom ved Begrænsning af det Uendelige. Det er to forskellige Livsanskuelser, der udtrykke sig i denne Modsætning.

Ligesaa lidt, som der kan gives en Viden om det Uendelige, ligesaa lidt kan der gives en Viden om Verden som Helhed. Kun faa Spørgsmaal kunne opkastes om Verdenshelheden — og ingen af dem kan der gives Svar paa. Videnskaben kan ikke sige Noget om Verdens Størrelse, Varighed eller Oprindelse, end ikke, om den i det Hele taget har en Oprindelse. Kundskaben om de første Ting, Visdommens Førstegrøde (primitiæ sapientiæ) er forbeholdt Teologerne, ligesom i Israel Høstens Førstegrøde ofredes til Præsterne. Saaledes udtrykker Hobbes sig i De corpore (cap. 26, 1). Han udvikler her fremdeles, at vi ikke kunne afslutte Aarsagsrækken saaledes, at vi bestemt kunne vide, at den ikke skulde kunne fortsættes længere tilbage. Selv om vi antoge en første Aarsag, kan denne ikke være et Ubevæget, ti Intet kan sættes i Bevægelse af Noget, der ikke selv er i Bevægelse; det, vi stanse ved, maa da være et evigt Bevæget. Men der er i sig selv aldeles ingen Modsigelse ved at antage, at Verden ingen Begyndelse har. Derfor, siger Hobbes, kan jeg ikke rose dem, der gøre sig til af, at de med naturlige Grunde have bevist, at Verden har en Oprindelse. — I en mærkelig Modsætning hertil staar den Maade, hvorpaa Hobbes udtaler sig i sine statsfilosofiske Skrifter, (El. of Law I, 11, 2; De cive, cap. 14—16; Leviathan, cap. 11—12). Han anerkender her vel Guds Ubegribelighed, men han finder ingen Vanskelighed ved at slutte tilbage fra Verden til Gud: ved stadigt at gaa tilbage, maa vi nødvendigvis komme til en evig Aarsag, der ikke igen har nogen Aarsag! Dog er det ikke blot teoretiske, men især

praktiske Grunde, der føre til den naturlige Religion, idet Mennesket paa Grund af sin
[270] Svaghed og Afhængighed yder Gud Lydighed. — Denne Modsætning er saa meget des mere paafaldende, som den ikke kan forklares ved, at de statsfilosofiske Skrifter ere ældre end De corpore. Ti i Indvendingerne mod Descartes, der omtrent forfattedes samtidigt med De cive, hævdes det udtrykkeligt, at Verdens Skabelse ikke kan bevises. Sagen kan neppe forklares paa anden Maade end ved, at Hobbes i sine statsfilosofiske Skrifter af praktiske Motiver har tillagt Fornuftgrundene større Beviskraft, end han strengt taget kunde. — Men stedse hævder han, at vi ingen Forestilling kunne danne os om Gud. Det gaar os her som den Blinde, der varmer sig ved Baalet: om Varmens Aarsag kan han ingen Forestilling danne sig. Vi tør ikke overføre vore Egenskaber og Tilstande paa Gud — hverken Smerte eller Trang eller Forstand eller Villie; ti de forudsætte alle et begrænset Væsen for at have nogen Betydning. Kun negative, superlative og ubestemte Udtryk ere tilladelige, og de bruges da til at udtrykke vor Lydighed og Beundring, ikke hvad Gud i sig selv er. Ogsaa Ordet ulegemlig er, anvendt paa Gud, kun et Æresprædikat. Ti da Alt, hvad der er, er Legeme, maa Gud ogsaa være det, hvilket ogsaa stemmer med de gamle Kirkelæreres Meninger. — Den naturlige Religion er ikke tilstrækkelig, ti Fornuften er ufuldkommen, og Affekterne ere stærke. En Aabenbaring er da nødvendig. Men Omtalen af den hører hjemme i Statslæren. Ti da den gaar ud over menneskelig Fatteevne, kan den kun grunde sig paa Autoritet, og Autoritet kan en Privatmand kun faa ved at gøre Mirakler; da nu Miraklernes Tid er forbi, bør Staten afgøre alle religiøse Spørgsmaal. Religion er ikke Filosofi, men en Lov; den kræver ikke Diskussion, men Lydighed.

e. Psykologi.

Hobbes aabner Rækken af de fremragende Forskere paa Psykologiens Omraade, som ere den engelske Filosofis Stolthed. Med sit sædvanlige kraftige Greb og sit Blik for de store, elementære Linier har han givet værdifulde Bidrag til Forstaaelsen af Sjælelivet. Det var egentligt Bestræbelsen for at faa et Erfaringsgrundlag for Etik og
[271] Statslære, der førte ham ind paa Psykologi; men denne vinder i hans Fremstilling selvstændig Interesse. — Vi fremdrage først Hobbes' fysiologiske Teori, forsaavidt den angaar Opfattelsen af Bevidsthedslivet. — Hvad der gaar for sig i den ydre Verden, er, som vi have set, kun Bevægelse. Naar denne Bevægelse forplanter sig ind gennem Sanseorganer og Nerver til Hjernen og fra denne til Hjertet, mødes den her af en vis Modstand og Tilbagevirken, idet de indre Organer selv stadigt ere i en vis Bevægelse. Det er paa Grund af denne Tilbagevirken, der er som en Stræben udad, at vi henlægge

Sansefornemmelsens Genstand udenfor os. Hvorledes Forholdet nærmere er mellem disse indre Processer (Aktion og Reaktion) og Sansefornemmelsen, gaar Hobbes, som vi allerede have set, ikke ind paa. — Som det ses, staar Hobbes den antike og skolastiske Fysiologi noget nærmere end Descartes, idet han (dog først i De corpore, cap. 25, 4, ikke i Elements of Law, I, 2, 8) betragter Hjertet som Sansefornemmelsens Tilblivelsessted. Denne Antagelse er vist fremkaldt ved de til Sansefornemmelsen knyttede Følelsesvirkninger, ved hvilke Hjertet spiller en væsentlig Rolle. I Hjertet er Livets Udspring, og efter den Maade, paa hvilken Indtrykket udefra ændrer Livsbevægelsen, der er Et med Blodets Bevægelse, nemlig enten letter eller vanskeliggør den, opstaar henholdsvis Lyst eller Ulyst. Derved fremkaldes igen en uvilkaarlig Stræben efter at fastholde den Bevægelse, der fører Lyst med sig, eller at hæmme den Bevægelse, der fører Ulyst med sig. Allerede i Fosterets Bevægelser kundgør sig denne oprindelige Trang (conatus primus).

Hvad der virkeligt foregaar i Verden, er, som vi have set, efter Hobbes kun Bevægelse — Bevægelse udenfor os og i os. Sansekvaliteternes Subjektivitet er derfor hos Hobbes en Konsekvens af hans Bevægelsesmetafysik. Men ikke blot ad deduktiv, men ogsaa ad induktiv Vej søger han at godtgøre Kvaliteternes Subjektivitet. Han henviser til, at vi se Billeder af Tingene paa Steder, hvor de faktisk ikke ere, som ved Spejling, i Drømme og ved Sanseillusioner, — at forskellige Personer kunne opfatte Tingenes Egenskaber forskelligt, — at vi under Tiden se Tingene dobbelt, — at der ved Slag paa Øjet eller Tryk paa Synsnerven opstaar Lys, som dog faktisk ikke er et ydre Lys. *[272]* Deraf slutter han, at vore Sansefornemmelsers Indhold altid kun er »Tilsyneladelse« af Bevægelser i Hjerne og Nerver, intet Virkeligt.

Sansning opstaar, naar der fra Organismens Indre reageres mod Indtrykket (a reactione cordis versus exteriora). Men, siger Hobbes, man kan ikke vende Sætningen om og lære, at Alt, hvad der reagerer, sanser. Saa vilde alle Legemer kunne sanse! Selv om der stedse ved en saadan Reaktion opstod et Sanseglimt (phantasma), vilde det strax forsvinde, naar der ikke var Evne til *at fastholde det og genkalde det,* og det vilde ikke være egentlig Sansning (sensio). Til egentlig Sansning hører en Dom om Genstandene, bygget paa Sammenlignen af Sanseindtrykkene. (Nam per sensionem vulgo intelligimus aliqvam de objectis per phantasmata judicationem, phantasmata scilicet comparando et distingvendo, De corp. XXV, 5). Sansningen forudsætter altsaa Erindring og Sammenligning. De enkelte Fornemmelser maa kunne skelnes fra hverandre. Det er derfor en nødvendig Betingelse for Sansning, at Sanseindtrykkene *variere.* Ved aldeles ensformig Paavirkning falder al Fornemmelse bort. Ligesaa lidt

som jeg har nogen Fornemmelse af Knoklerne i mine Arme, skønt de ere omgivne af meget sensible Hinder, ligesaa lidt vilde et Menneske kunne have Fornemmelse, naar han ubevægeligt stirrede paa en og samme uforanderlige Ting. At fornemme det Samme bestandigt og slet ikke at fornemme, det kommer ud paa Et. — Dette var, som vi have set, det Punkt, hvormed Hobbes' hele Filosoferen begyndte: at der uden Forandring ingen Sansning vilde være. Gennem den Sætning, at al Forandring er Bevægelse, kom han saa over i sin Bevægelsesfilosofi, fra hvilken han (hvad han ganske vist ikke selv mærker) har Vanskelighed ved at komme tilbage til Sansningen. Intet Under, at han saa stærkt betoner, at selve det, at Noget opfattes af os (eller kan være Fænomen for os), er det Mærkeligste af alle Fænomener; om det drejer hele hans Filosofi sig, idet den dels konstruerer Aarsagerne til Sansningen, dels Virkningerne af Sansningen. —

[273] Ligesom flere forskellige Sanseindtryk fordunkle hverandre, saaledes ville Erindringsbillederne, der ikke ere Andet end Sansefornemmelser, der ere svækkede ved Genstandens Fjernelse, yderligere svækkes ved de nye Sanseindtryk, som komme. I Drømme, hvor saadanne nye Indtryk ikke komme, træde Erindringsbillederne frem som Udtryk for noget Nærværende, ofte tillige med Træk og Egenskaber, som ere hentede fra andre Forestillinger. — Erindringsbillederne opstaa efter visse Love. De følge samme Orden som de oprindelige Sanseopfattelser. Bevægelserne i Hjernen forbindes saaledes, at naar den første gentages, følge de andre efter paa Grund af Kohæsion, ligesom Vand paa et glat Bord drages efter Fingeren, der leder en Del af det i en vis Retning. Saaledes kan Forestillingen om Apostelen Andreas bringe os til at tænke paa Apostelen Peter, dennes Navn kan bringe os til at tænke paa en Sten o. s. v. Det er den Lov, man nu kalder Berøringsloven. Men Hobbes lægger ogsaa stor Vægt paa, hvad man kunde kalde Interessens Lov. Forestillingernes Løb reguleres ikke blot ved Sammenhængen mellem de oprindelige Sansefornemmelser, men ogsaa ved Indflydelsen af Følelse og Drift. Der kommer en vis Orden og Sammenhæng i vore Forestillinger derved, at vi stedse have et Formaal, vi søge at naa, og som faar os til at søge efter Midler til at naa det. Det er det stadige Henblik til vore Formaal (freqvens ad finem respectio), som bringer System i vore Tanker. I Drømme mangler (foruden de ydre Indtryk) denne Bevidsthed om Formaalet, og derved forstaas bedre Drømmeforestillingernes Lunefuldhed. — Ved Sprogets Opstaaen er for Hobbes den uvilkaarlige Association mellem en Genstand, der sætter Følelsen i Bevægelse, og et lydeligt Udbrud eller en Handling, i hvilken Følelsen faar Luft, ikke en tilstrækkelig Forklaring. Sproget opstaar, som allerede omtalt, efter Hobbes ved vilkaarlig

Navngivning. Mennesket sætter et Mærke for at kunne kende en Ting igen, som naar Søfarende sætte et Mærke paa en Klippe, de komme forbi, for at kunne kende Stedet igen. Sproget er Mærke (nota) for den Enkelte, før det er Meddelelsestegn (signum) for ham overfor Andre. Og først naar saaledes Meddelelsestegn ere indførte, — bliver et Samfund muligt. — Der laa i Hobbes' egen Associationslære Betingelser for en naturligere og rigtigere Sprogpsykologi end denne Teori, der tilskriver bevidst *[274]* Ræsonnement og Vilkaarlighed for Meget. — Den vilkaarlige Navngivning spiller, som vi have set, en stor Rolle i hans Erkendelsesteori. Den gør Konstruktion af de første Grundsætninger eller Definitioner mulig. Og naar saadan Konstruktion først er sket, foregaar efter Hobbes al Tænkning som en Addition eller Subtraktion af Navne. Han søger at gøre al Tænkning til en Slags Navnealgebra. Ved en Dom f. Ex. udtrykkes, at et Navn betegner den samme Ting som et andet Navn. Da Hobbes ikke har set Lighedsforholdets Betydning ved Forestillingernes uvilkaarlige Association, stanser han konsekvent ved denne helt udvortes Opfattelse af Tænkningen, der tillige passer saa godt til hans deduktive Tendens. —

Lyst og Ulyst ere, som vi have set, nøje knyttede til Livsprocessens Lettelse eller Hæmning. Selvopholdelsestrangen er den fundamentale Trang i Mennesket. Lyst og Ulyst opstaa ved dens øjeblikkelige Tilfredsstillelse. Naar der er gjort Erfaringer og er Evne til at danne sig Forestillinger om det Fremtidige, opstaa de mere sammensatte Følelser. Disse kunne efter Hobbes føres tilbage til Magt- eller Afmagtsfølelse. Naar jeg føler Lyst ved Noget, der i Fremtiden kan volde Lyst, forudsætter det, at jeg har Magt til at skaffe mig det. Denne Magt kan være min egen aandelige eller legemlige Kraft, eller mine Venners, paa hvis Bistand jeg stoler, eller en Autoritet, af hvem jeg føler mig beskærmet; maaske endog Gud den Almægtige ene raader over den Magt, der gør, at jeg kan føle Lyst ved Forestillingen om det Fremtidige. Ulystfølelse opstaar derimod ved Forestillingen om Afmagt til at skaffe fremtidige Goder eller afværge fremtidige Onder. Alle Mennesker have en stadig og rastløs Higen efter Magt, som kun Døden gør Ende paa. Det er ikke altid, at man venter sig større Glæde end den, man besidder; men man vil bestandigt bedre sikre sig det, man har. De specielle Følelser opstaa under Kampen eller Kapløbet mellem Menneskene. Der opstaar Hoveren hos dem, der komme før Andre, Ydmyghed hos dem, der blive tilbage, Haab, naar man er i Aande, Fortvivlelse, naar man er træt, Vrede overfor en pludselig Hindring, Stolthedsfølelse, naar en stærk Hindring gennembrydes, Graad, naar man pludseligt falder, Latter, naar *[275]* man pludseligt ser Andre falde, Medlidenhed, naar vi se En, vi ønske vel, blive tilbage, Harme, naar vi se En, vi ønske ilde, vinde frem, Kærlighed, naar vi hjælpe en Anden

under Løbet, Lykkefølelse, naar vi stadigt naa foran vore Formænd, Ulykkefølelse, naar vi stadigt blive tilbage, — og først med Døden ender Løbet! Saalænge vi leve, sætte vi os Formaal og føle Higen. Al Lystfølelse er knyttet til en Higen mod et Maal. Tænke vi os et højeste Maal, og at det er naat, saa vil ikke blot al Higen, men ogsaa al Følelse falde bort. Uhindret Fremgang til stedse fjernere Maal vilde være det største af alle Goder. Selve Nydelsen af, hvad der er naat, er en Higen: den Nydendes Sjæl bevæger sig gennem Delene af det, der nydes. Ti Livet er Bevægelse, og kan denne ikke skride lige fremad, bliver den til Kredsbevægelse.

I sin nærmere Forklaring af Medlidenheden og Kærligheden fører Hobbes disse Følelser tilbage til Selvopholdelsestrang og Magtfølelse. Medlidenhed opstaar ved, at vi ved at se Andres Ulykke komme til at tænke paa en mulig Ulykke for os selv; Kærlighed bestaar i den Følelse af sin egen Magt, man har ved at kunne hjælpe Andre. Ogsaa Glæden ved Erkendelse er en Art af Magtfølelse, ligesaavel som Glæden ved Rigdom og Rang; kun giver Videnskab meget ringe Magt, da saa Faa forstaa den. Dog antager Hobbes ogsaa en umiddelbar Erkendelsesglæde, hvad der er en Inkonsekvens. — Grusomhed, forklarer han, er Foragt for fremmed Smerte og Sorg; den udspringer af Forvisningen om selv at være i Sikkerhed; derimod antager Hobbes det for umuligt, at Nogen, uden at Noget opnaas for ham derved, direkte glæder sig over Andres Lidelse. Hobbes' Forklaring af alle Følelser ud fra Selvopholdelsestrangen bliver i det Enkelte kunstig og ensidig. Men han har dog stedse fast og naturlig Grund under Fødderne ved at betragte Følelserne i deres Optræden og Motivering under Kampen for at bestaa og vinde frem. Der er ikke det Raffinement hos ham som hos hans Samtidige La Rochefoucauld, der i sine »Maximer«, i hvilke han nedlagde sine »Erfaringer« fra
[276] Fronden og fra Salonlivet, stedse opererer med det Fif at lægge en bevidst Bagtanke ind i enhver Følelse. Hobbes har langt mere Sans for det Uvilkaarlige. Han vilde neppe have kunnet nedskrive en Paastand som den, La Rochefoucauld har fremført, at man kun græder, enten for at faa Ord for Inderlighed, eller for at blive beklaget, eller for at undgaa Skammen ved ikke at græde! —

Hvad Villiens Psykologi angaar, findes hos Hobbes gode Bemærkninger om Forholdet mellem Drift, Overvejelse og Villen, rettede mod den skolastiske Psykologi, der gør »Villien« til en særegen, abstrakt Evne, uden Sammenhæng med de mere elementære Ytringer af Aktivitet. Desuden har Hobbes givet et glimrende Indlæg til Forsvar for Determinismen i det lille Skrift »Om Frihed og Nødvendighed«, der fremkaldtes ved en Diskussion med en engelsk Biskop. Biskoppen mente, at hvis Villien ikke var aarsagsfri, vilde Lovene være uretfærdige, naar de forbyde Hand-

linger; Overvejelse vilde være unyttig, Paamindelse, Ros, Dadel og Straf forgæves, og Bøger, Vaaben, Instrumenter og Lægemidler uden Gavn! Hobbes svarede: Loven virker afskrækkende, altsaa motiverende; Straffen skal ikke plage Forbryderen for, hvad der ikke kan blive anderledes, men gøre ham bedre og afskrække Andre; uden Overvejelse bliver Handlingen ofte slet, bliver ikke, hvad den ellers kan blive, og af samme Grund kunne Instrumenter og Lægemidler o. s. v. ofte ikke undværes; Ros og Dadel betinges ved Handlingens Godhed eller Fordærvelighed og have Intet med Nødvendighed eller Ikke-Nødvendighed at gøre.

f. Etik og Statslære.

Med samme Energi, med hvilken Hobbes grunder hele sin Opfattelse af Tilværelsen paa den mekaniske Bevægelses Love, grunder han hele sin Opfattelse af det etiske og det sociale Liv paa Selvopholdelsestrangen. Spørges der om Forholdet mellem Hobbes' Etik og Statslære paa den ene Side, og hans øvrige System paa den anden Side, saa har Hobbes allerede indrømmet, at man kan komme til Etik og Statslære ad to Veje, dels gennem Deduktioner ud fra Læren om Legemerne, dels gennem umiddelbar *[277]* psykologisk Erfaring. Men den deduktive Vej har han slet ikke forsøgt, hvilket hænger sammen med, at hans etisk-politiske Skrifter forfattedes før hans naturfilosofiske. Han gør intet Forsøg paa at udlede Selvopholdelsestrangen af Mekaniken; han ser ikke Selvhævdelse som almindelig Tendens hos alt Existerende, saaledes som før ham Telesio og Bruno og senere Spinoza. Han lader sig nøje med at konstatere den som Faktum. Derimod er der endnu en tredie Vej, ad hvilken Etik og Statslære efter Hobbes kunde indledes: ved vilkaarlig Definition, vilkaarlig Fastsættelse af de første Principer. I Etik og Statslære have vi jo med vort eget Liv at gøre; dets Vurdering og Ordning beror paa vor Villie. Derfor kunne efter Hobbes Etik og Statslære være konstruktive Videnskaber ligesom Geometri og Mekanik. Alle moralske og politiske Love forudsætte nemlig en Kontrakt mellem Menneskene om at føre et Samfundsliv paa visse Betingelser. Af denne Kontrakt kunne de enkelte moralske og politiske Regler deduceres. Ligesom ved de almindelige videnskabelige Forudsætninger spille dog ogsaa her Hensyn til Erfaringen en væsentlig Rolle ved Principernes Opstilling; denne er ikke umotiveret. Tvertimod, det er ikke den mindst interessante Del af Hobbes' etisk-politiske Teori, der gaar ud paa at vise, hvorledes Menneskene komme til at konstruere sig et Samfundsliv.

Det er Erfaring om bitter Nød og Fare, der fører dem dertil. Det er urigtigt at antage (med Aristoteles og Grotius), at Mennesket har en oprindelig Trang og Evne

til Samfundsliv. Tvertimod. Idet hver Enkelts Trang og Magtfølelse fører ham til at bemægtige sig saa Meget som muligt af, hvad Naturen byder, kommer han til at støde sammen med de Andre, der have lignende Trang og Magtfølelse. Frygten vil maaske endog føre dem til at søge at komme hverandre i Forkøbet med at øve Vold for ikke selv at blive overraskede. At det forholder sig saaledes, vise Efterretningerne om vore barbariske Forfædre og om de Vilde; og det ses af de Sikkerhedsforanstaltninger, vi Alle træffe, og af Staternes indbyrdes Forhold. Naturtilstanden, d. v. s. Menneskets Tilstand, som den er, afset fra Statslivet, er en *Krig af Alle mod Alle* (bellum omnium contra
[278] omnes). Her gælder ingen anden Regel end den Enkeltes Trang og Magt. Hvor Magten er ringe, træder Listen i Stedet. — Dette vil ikke sige, at alle Mennesker ere onde af Naturen. Det er ikke selve Menneskenaturen, der er ond; men der kan udspringe fordærvelige Handlinger af den. Og selv om der fandtes færre onde Mennesker end gode, maatte disse dog træffe Sikkerhedsanstalter overfor hine.

Der vilde ingen Udgang være af denne uhyggelige Tilstand, dersom Fornuften ikke ligesaa vel som Lidenskaben havde sin Rod i den menneskelige Natur. Den rette Fornuft leder Menneskene til at søge bedre Midler for deres Opholdelse, end de have, saa længe de fægte hver for sig. De opdage, at Ondet er fælles, og at der er fælles Midler at anvende imod det. Derved bliver *den første og mest fundamentale moralske Naturlov* til: Freden bør søges, og hvis den ikke kan opnaas, bør der søges Bistand til Krigen! Men Betingelsen herfor er, at den Enkelte opgiver den ubetingede Ret, som han har i Naturtilstanden. Det er Selvopholdelsestrangen, der dikterer denne Opgivelse. Deraf følger fremdeles: Ordholdenhed, Taknemmelighed, Tjenstvillighed, Overbærenhed og Billighed bør øves, men Hovmod og Overgreb undgaas; hvad der ikke kan deles, bør bruges i Fællesskab; indbyrdes Strid bør bilægges ved Voldgift; hver Enkelt bør bevare sine aandelige Evner usvækkede (ti ellers kan den rette Fornuft og dens Bud ikke komme til at raade). Alle disse Konsekvenser kunne sammenfattes i det gamle Ord: Gør ikke mod Andre, hvad du ikke vil, skal gøres mod dig selv. — Dersom Nogen mener, at disse Fornuftbud ikke ville kunne have Magt overfor Lidenskaberne, indrømmer Hobbes, at Frygt og Haab, Vrede og Ærgerrighed, Havesyge og Forfængelighed ganske vist kunne forhindre Anerkendelsen af dem; men — tilføjer han — der er dog Ingen, der ikke undertiden har Ro i Sindet (sedatus animus), og da vil han anerkende dem i deres nødvendige Sammenhæng med Selvopholdelsestrangen. Alle Pligter og Dyder følge af den ene Sætning, at der skal skaffes Fred; de ere Midler til Fred. Derfor er den naturlige Morallov ogsaa Guddommens Villie; Fornuften er indplantet af Gud, og
[279] Kristus, Apostlene og Profeterne forkynde de samme Bud, der kunne udledes af den

rette Fornuft.

Det er ikke umuligt, at Hobbes ved denne Tankegang er paavirket af Herbert af Cherbury, der jo saa den naturlige Lovs Betydning i, at den hindrede gensidig Ødelæggelse, og i den rette Opstilling af de »fælles Forestillinger« saa et Middel til Fred. Det vides fra Hobbes' Biografi (Vitæ Hobbianæ Auctarium), at Hobbes har staaet Lord Herbert personligt nær. —

Naar Hobbes appellerer til den rette Fornuft, er han sig fuldt bevidst, at han ikke med Platon og Skolastikerne antager en særegen mystisk Evne, der skulde kunne afgive en fælles Maalestok ved alle Afgørelser af, hvad der er godt og ondt. Han afviser udtrykkeligt (Elements of Law, II, 10, 8), at der skulde gives en saadan fuldt færdig recta ratio i Verden: Right reason is not existent. Hvad der staar fast, er kun det Maal, alle levende Væsener stræbe efter, og naar Fornuften vaagner til Klarhed, vil den ogsaa finde de nødvendige Midler til at naa dette Maal. Hobbes giver Fornuften Basis og Indhold i Selvopholdelsen og dens Midler, og er fuldt klar over, at Fornuften kun virker, naar Sindet er roligt (De cive III, 26: sedato animo). Han lægger ved Konstruktionen af Etikens og Statslærens Forudsætninger en saadan rolig Sindstilstand til Grund. Og det er Erfaring, der har lært ham, at kun ved Foreningen af Selvopholdelsestrangen med den Sindsro, der gør Overvejelse mulig, kan der blive Tale om etiske Love for de menneskelige Handlinger. En Idealisation af det Givne er altsaa nødvendig, ti baade lidenskabelig Ophidselse, Kortsynethed og Inkonsekvens maa holdes borte, hvis Fornuften skal være »ret«. De ideale og konsekvente Fordringer, Freden udkræver, maa tillige holdes oppe af en stadig Villie. Det gælder ikke blot om i det Ydre at overholde Buddene, men om inderlig Tilslutning til dem for deres egen Skyld. Den naturlige Morallov forpligter den Enkelte for hans egen Samvittigheds Domstol (in foro conscientiæ). — Hobbes har unegteligt ikke lagt Mærke til, i hvor høj Grad han her idealiserer. Hvis Selvopholdelsestrangen i dens elementære Form stadigt skal være det eneste Motiv, bliver en saadan Samvittighed, som Hobbes her tænker sig, en Følelse eller Villie, der holder Fredens nødvendige Betingelser fast for deres *egen* *[280]* Skyld, ikke mulig. Det gaar ham her, som naar han antager en Videbegærlighed som umiddelbar Lystfølelse; heller ikke den kan direkte udledes af Selvopholdelsestrangen. Hobbes mangler Ideen om Motivforskydning, hvorved det, der først staar som Middel, kan gaa over til at blive Formaal. En saadan Metamorfose er meget vel tænkelig paa Basis af Selvopholdelsestrangen: det kunde jo være, at man benyttede Midlerne bedst, naar man ikke benyttede dem *som* Midler!

Det nytter nu lidet, at den Enkelte anerkender den naturlige Lov for sin Samvittig-

heds Domstol. Der maa tilvejebringes en Myndighed, for hvilken Alle bøje sig. Den Enkelte maa overgive sin naturlige Ret til en saadan Myndighed under Forudsætning af, at alle Andre ogsaa overgive deres til samme Myndighed, og denne Myndighed, Statsmagten, koncentrerer da i sig al den Ret, der i Naturtilstanden var fordelt hos de Mange. Denne Kontrakt, hvorved Statslivet afløser Naturtilstanden, indeholder paa én Gang en Overenskomst mellem de Enkelte indbyrdes og en fælles Underkastelse under en Myndighed (hvad enten nu denne er en enkelt Person eller en Forsamling af flere Personer). Herved adskiller Hobbes' Lære sig fra Althusius', der skelnede mellem Samfundskontrakten og Myndighedens Konstitueren; for Hobbes falde begge sammen. Men Hobbes antager ligesaa lidt, som de tidligere Naturretslærere, at denne Kontrakt indgaas med fuld Bevidsthed. Den kan være underforstaaet eller forudsat (a supposed covenant, pactum subauditum), behøver ikke at være udtrykkelig (pactum expressum). Exempler paa underforstaaede Kontrakter haves i Forholdet mellem Sejrherren og den Overvundne, hvem han har skænket Livet: stolede han ikke paa hans Lydighed, vilde han ikke have skænket ham Livet. Ligeledes indgaas der en stiltiende Pagt mellem det spæde Barn og den, der opfostrer og beskytter det, i Regelen Moderen. At Kontrakten har fundet Sted, *slutter* Hobbes sig til af Forholdets Natur. Naar Kontrakten er underforstaaet eller stiltiende, er den lige ved at være et blot Synspunkt, der bruges til Belysning og Vurdering. Men det er da ejendommeligt for
[281] Hobbes, at han netop bruger dette Synspunkt. Kontrakten forudsætter (hvor den er udtrykkelig) Individerne staaende overfor hverandre som selvstændige Væsener, hvert med sin Selvopholdelsestrang, og Samfundet skal nu være Produktet af deres Vexelvirkning. Det bliver ved dette Synspunkt muligt for Hobbes at deducere Statslivet ud fra den individuelle Selvopholdelse. Han tænker sig Menneskene skudte op af Jorden som Paddehatte, hvert paa sit Sted, og derefter slutte sig sammen. Dette er et Tankeexperiment, som er nødvendigt for den konstruktive Metode. Men Hobbes undersøger ikke udtrykkeligt, hvorledes Erfaringen forholder sig til denne Tanke, som jo i det Hele Forholdet mellem Erfaringen og den konstruktive Tænknings vilkaarlige Forudsætninger staar uklart hen hos ham.

Ved Kontraktteorien skal vises, at det er i enhver Enkelts velforstaaede Interesse at lyde. Den Myndighed, der skal lydes, maa være ubetinget. Statsmagten maa være saa stærk som muligt, saa at hver Enkelt overfor den er aldeles forsvindende. Den maa have Straffemyndighed, Ret til at føre Krig og slutte Fred, Disposition over al Ejendom, Afgørelse af, hvilke Meninger og Lærdomme der maa forkyndes. Til den absolute Myndighed paa den ene Side svarer absolut Lydighed paa den anden Side. Kun det,

der vilde være værre end Døden — f. Ex. at dræbe sig selv eller sine Nærmeste — kan Statsmagten ikke byde. Naar denne uhyre Magt misbruges, foreligger der et Brud paa den moralske Naturlov, hvilken ogsaa Statsmagtens Ihændehavere ere bundne til for deres Samvittigheds Domstol, — men derimod ikke et Brud paa Statens Love, der ikke kunne forpligte selve den Myndighed, hvis Villie hævder dem. Synes man, at dette er haarde Betingelser, svarer Hobbes, at med Magten til at beskytte følger uundgaaeligt Magten til at undertrykke. Det menneskelige Liv kan nu engang ikke være frit for Ulemper. Naturtilstandens Frihed er forbunden med Usikkerhed og Strid, Statslivets Bundethed med Sikkerhed og Fred. Det er umuligt at begrænse Statsmagten. Ti Magt kan kun begrænses af Magt, og at begrænse Magten er derfor det Samme som at dele den. Indskrænker man Suverænens Magt, saa er Suveræniteten i Virkeligheden hos den eller dem, der kunne straffe eller afskedige den saakaldte Suveræn. Dette gælder, hvad enten man vil skelne mellem gejstlig og verdslig Magt, *[282]* eller mellem udøvende og bevilligende Magt. — Hobbes anser Monarkiet for den bedste Regeringsform. Demokratiet er i Virkeligheden et Aristokrati af Talere. Monarkiet har det Fortrin, at der kun er En, der kan øve Misbrug, men især, at Partistridigheder undgaas og Hemmeligheder lettere bevares. Det er (i Kraft af den oprindelige Kontrakt) i Virkeligheden Folket, der regerer; dets Villie fuldbyrdes gennem Monarken, til hvem i den oprindelige Kontrakt Enhvers naturlige Ret er overdragen.

I alle religiøse og moralske Spørgsmaal har Suverænen at træffe Afgørelse. Suverænen skal bestemme, hvorledes Gud skal dyrkes: ellers vilde det, der for den Ene er Dyrkelse, blive Bespottelse for den Anden, og en stadig Kilde til Strid og Opløsning være til Stede. Ligesaa lidt kunne de Enkelte afgøre, hvad der er godt og ret i Praxis; det vilde være en stadig Spire til Oprør. Det er jo ogsaa klart, at kun naar Definitionerne ere fælles, kan der være Sikkerhed for, at Slutningerne blive fælles. Naar Hobbes kalder Etik og Politik konstruktive Videnskaber, fordi »vi selv« fastsætte de første Principer, saa bliver i Praxis disse »vi selv« Et med Suverænen. Her træder det Forunderlige i Hobbes' hele Standpunkt klart frem. Hans frie, naturalistiske Forsken har ført ham til at se Nødvendigheden af en absolut Autoritet, hvis Fornuft skal anerkendes som recta ratio. Men han giver saa dog selv en Begrundelse af denne Autoritet, begrunder dens recta ratio ved sin egen recta ratio og benytter sig ved denne Begrundelse af den Tænke- og Ytringsfrihed, hvis Udryddelse han forlanger. De Kundskabens Frugter, han selv har plukket, bruger han til at indskærpe Nødvendigheden af et Forbud mod at spise af Kundskabens Træ. Han benyttede Trykkefriheden under Independenternes Herredømme til at udgive første Udgave af Leviathan (1651), og senere, under

Restaurationen, tog han sin Tilflugt til den hollandske Trykkefrihed for at faa anden Udgave af Leviathan (1670) frem; Karl II negtede ham udtrykkeligt Tilladelse til en ny Udgave af det kætterske Værk. Som saa mange af det 17. Aarhundredes bedste
[283] Mænd, forener Hobbes i sig Renaissancens kraftige Selvfølelse og Frihedsfølelse med Overbevisningen om de store, bærende Magters Absoluthed. Han betegner i sin Lære den stærke Reaktion mod Renaissancen og Reformationen. Den oprørske Mening om Samvittighedsfriheden og om den individuelle Erkendelses Ret paa det moralske og politiske Omraade udledte han dels fra Studiet af de romerske og græske Forfattere (især Aristoteles) paa Universiteterne, dels fra den med Reformationen følgende frie Adgang til Læsning og Fortolkning af Bibelen. Han opstillede herimod den strammeste Cæsareopapisme: Kristi Rige begynder først med hans Genkomst til Dommen; indtil da taler Gud kun gennem sine Viceguder: Statsmagtens Ihændehavere. Han erklærer sig baade mod Katoliker, Anglikanere og Puritanere. Skal Paven være de Troendes Hyrde, saa bliver han deres virkelige Suveræn, og Staten opløses. Skal hver enkelt Troende anses delagtig i den guddommelige Visdom, bliver der Strid af Alle mod Alle. Skulle Biskopperne have nogen Myndighed udover hvad der følger af kongelig Indsættelse (Anglikanerne mene, at de have »something more, they know not what, of divine right«), saa vil der ogsaa blive Strid mellem Kirke og Stat — og tillige et gejstligt Tyranni. Den protestantiske Gejstlighed mente, at Pavedømmet var styrtet, for at den kunde træde i dets Sted. Men — spørger Hobbes — hvad have vi da vundet ved Befrielsen fra Pavens Tyranni, naar disse ubetydelige Mænd (these petty men) skulle afløse ham? Tilmed da det er Folk, hvis aandelige Egenskaber ikke ere gunstige for et fredeligt Samfundsliv (qvorum ingenium paci et societati aptum non est)! Hobbes begynder altsaa med Polemik mod den frie Drøftelse, men ender med Polemik mod de smaa Autoriteter, der havde trængt sig frem i den stores Sted. Det er egentlig dem, han vil ramme. Og i dette Forhold ligger Forklaringen af hans forunderlige Stilling.

Hobbes deler den Tendens til Midtpunktsøgen, Koncentration og Resignation, som er ejendommelig for det 17. Aarhundrede, og som i Filosofien ikke blot faar Udtryk i hans Statslære, men fremtræde i analoge Træk i Fenelons og Malebranches Mystik og i Spinozas Panteisme. Og han har den store Fortjeneste af Statslæren at
[284] have slaaet fast, at der i en Stat kun kan være ét Tyngdepunkt. Men han forser sig paa Tyngdepunktet: alle andre Kræfter end Tyngdens forsvinde for ham, og konsekvent samle da alle Masser sig i Centrum. Magt og Lydighed blive Et og Alt. Det uvilkaarlige Livsindhold, Sæd og Skik, offentlig Mening, de stille og skjulte Veje, ad hvilke selv Magtens Indehavere ere afhængige af det, der bevæger sig hos de Mange, og paa

den anden Side hele den Udfoldelse af Livet, som det er Magtens Opgave at hegne om og at underordne sig under som tjenende Grundlag — alt dette har Hobbes ikke Blik for. Hans Blik er fængslet af hint ene Punkt. Og hans Tænkning er i Lapidarstil; de finere Nuancer undgaar ham. Des større Sans har han for de store, elementære Livsbetingelser for det menneskelige Samfund. Han hører til den samme Side i den engelske Aand, af hvilken Malthus og Darwin, der begge kunne siges at fortsætte Hobbes' Tanke, ere udsprungne.

Alligevel findes der, som allerede berørt, Antydninger hos ham, der føre ud til en videre Horizont.

Den Regerendes Pligt sammenfattes i den Sætning, at Folkets Vel er den højeste Lov. Staten er jo ikke indstiftet for Regenternes, men for Borgernes Skyld. Den Despotisme, Hobbes tager Ordet for, er af samme Art, som den, der træder frem hos de oplyste, reformatoriske Statsmænd i det 18. Aarhundrede (Frederik II, Joseph II). Han er ikke blot en ivrig Modstander af Hierarki under alle Former, men ogsaa af al Slags Klasseherredømme, som det jo kan findes selv i »frie« Lande. Ved det absolute Tyngdepunkt, han slaar fast, vil han ophæve de smaa Tyngdepunkter, for at alle Elementer kunne komme til at bevæge sig i naturlige Baner. Og selve den absolute Autoritet begrundes ad Fornuftens Vej. Hobbes gør Brug af den frie Diskussion. Han haabede paa, at hans »Leviathan« vilde »falde i Hænderne paa en Fyrste, der vilde overtænke den selv uden Hjælp af en interesseret eller misundelig Fortolker, og dernæst anvende sin suveræne Myndighed til at beskytte den offentlige Forkyndelse af den Lære, den indeholder, for at den teoretiske Sandhed kunde blive overført til praktisk Nytte«[54]). Men han haaber ikke blot paa Fyrsternes, ogsaa paa Folkets *[285]* Oplysning. Overfor Hierarkiet stoler han ikke blot paa Statsmagtens Skinsyge, men ogsaa paa Folkets fremskridende aandelige Dannelse og Kritik: Paulatim eruditur vulgus! (De homine, XV, 13). Selvmodsigelse mellem Lærens Sætninger eller mellem Forkyndernes Lære og Liv ville tidligt eller sent blive opdagede. Der aabner sig her en vid Horizont, videre endog end den, der stod for Oplysningens Heroer i det 18. Aarhundrede; ti Voltaire og Diderot fralagde sig udtrykkeligt Tanken om en Oplysning af vulgus. Og denne vide Horizont fremkommer, naar man gaar tilbunds i Hobbes' Forudsætninger, egentligt ikke ved en Inkonsekvens. Ti ved den »Kontrakt«, gennem hvilke de Enkelte opgive deres Egenvillie, skal denne jo egentligt ikke forsvinde, men blot optages i en højere Sammenhæng. Hvad der savnes hos Hobbes, er Midler til at vise, hvorledes den isolerede Villie kan undergaa en Metamorfose ved saaledes at indarbejdes i en større Helhed. Men ved sit første og sit sidste Ord peger han udover

sin egen Læres Ufuldkommenhed, en Ufuldkommenhed, der opvejes ved Naturkraften og Skarpsindigheden i Lærens Grund og Bygning.

g. Modstaaende Retninger i den engelske Filosofi.

Den engelske Filosofis Historie i det 17. Aarhundrede er ikke udtømt med Bacon, Herbert af Cherbury og Thomas Hobbes og med den Retning, de betegne. Foruden denne Retning, der tager sit Grundlag i, hvad der er givet i den ydre eller indre Natur, og arbejder paa dette Grundlag ved Hjælp af den induktive eller den deduktive Metode, gives der ogsaa en anden Retning, som historisk viser tilbage til Nyplatonismen, og som antager et over al Erfaring ophøjet Grundlag for de højeste Ideer, særligt for de etiske Ideer. Herhen hører Robert Greville, Lord Brooke, der i sit 35. Aar faldt ved Lichfield (1643), kæmpende for Parlamentets Sag. I sit Skrift om »Sandhedens Natur«, der udkom to Aar før hans Død, og til hvilket han maaske har faaet Impulsen ved Lord Herberts Skrift, protesterede han imod, at Erkendelsen blot skulde være en
[286] menneskelig Evne, der i sig selv var tom og først skulde til at søge sit Indhold: kun Lys er modtageligt for Lys, og Erkendelsen er en Straale af selve den guddommelige Natur. Den sande Erkendelse hæver os over Sansningen — hvad det kopernikanske System er et Exempel paa. Al Flerhed, alle Rums- og Tidsforhold ere kun Skin; Tænkningen faar kun Ro i Erkendelsen af den ene Aarsag til Alt. Erkendelsen af alle Tings Enhed i Gud befrier fra Misundelse, viser mig Andres Lykke som min egen, adspreder Sjælens Mørke og læger al Smerte. Erfaringen kan derimod ingen virkelige Aarsager vise os; den kan kun vise os, at det ene Fænomen gaar forud for det andet[55]).

Den platoniske Retning, Lord Brooke tilhørte, fandt ved Midten af Aarhundredet et Stade ved Universitetet i Cambridge, medens Oxford vedblev at holde paa Skolastiken. Et Aar efter at Leviathan var udkommet, udkom (1652) Nathaniel Culverwel's »Afhandling om Naturens Lys«. Culverwel var død 1651; han var Master of Arts og Fellow i Cambridge. Hans Skrifter ere platoniserende ligesom Brookes, men ikke saa mystiske, og han lægger større Vægt paa psykologisk Erfaring. Men han antager evige og almengyldige Sandheder baade paa det praktiske og det teoretiske Omraade. Disse Sandheder ere Et med Guds Væsen og hævdes i Verden af Guds Villie. Saaledes gaar for ham, ligesom for Brooke, Filosofi og Teologi i Et, medens Bacon og Hobbes satte en skarp Grænse mellem dem[56]). I mere systematisk Form træder den samme Retning, hvis Karaktermærke er en nøje Forbindelse af platonisk Filosofi og kristelig Teologi, frem hos Ralph Cudworth († 1688) og Henry More († 1687), begge knyttede til Cambridges Universitet. Medens det for Bacon og Hobbes var en Hovedsag, at

Sandheden maa arbejde sig frem i Verden, blive til i Menneskets Bevidsthed gennem anstrengt Arbejde, vendte disse Mænd tilbage til den platoniske Lære om den evige Sandhed, som ikke vorder, og som Menneskets Bevidsthed blot skal aabne sig for, saa har den Del deri. Denne Retning vendte sig baade mod Puritanismen, der var fjendsk mod filosofisk Tænkning, og mod Hobbes (og for Mores Vedkommende ogsaa mod Spinoza), der stillede Filosofien i Modsætning til Teologien. Betegnende er det, *[287]* at Henry More førtes ind paa filosofiske Studier gennem Tvivlen om Kalvinismens Sandhed; han var opdragen strengt kalvinsk, og det: at han formaaede at arbejde sig ud af den Lære, der var indprentet ham, ved sin egen Tænknings Energi, var ham et Vidnesbyrd om Tankens Selvstændighed overfor alt Ydre, en Selvstændighed, han saa gjorde gældende ikke blot overfor den snevre puritanske Teologi, men ogsaa overfor Bacons og Hobbes' realistiske Retning. More stod i Berøring med Descartes og optog adskillige af hans Ideer, kun ikke den skarpe Sondring mellem Aand og Materie; for ham var det Aandelige udstrakt, skønt ikke Genstand for Berøring. I sit Skrift *De anima* (Rotterdam 1678. cap. 1) definerer han en Aand som en Substans, der vel kan gennemtrænges, men ikke sønderdeles (substantia penetrabilis et indiscerpibilis), medens Legemet er en Substans, der kan sønderdeles, men ikke gennemtrænges (substantia impenetrabilis et discerpibilis). Det for Legemet Karakteristiske er ikke, at det er udstrakt, men at det er uigennemtrængeligt. Alt, hvad der existerer, har Udstrækning i Længde, Bredde og Dybde, Aanden saavel som Legemet. *(De anima.* cap. 8: Responsiones ad Hobbesiana). Paa denne Maade mægler han mellem Hobbes og Descartes og mener at have gendrevet Hobbes' Indvending mod Spiritualismen, at vi ikke kunne danne os noget Begreb om en immateriel Substans. Udstrækning skal være fælles for begge Arter af Substans, og More gaar endog et Skridt videre, idet han, ligesom flere af Renaissancens Filosofer, betragter Rummet som et guddommeligt Attribut: at Gud har Udstrækning, følger af hans Allestedsnærværelse. *(De anima.* cap. 2, § 4—5). Forskellen mellem Gud og den enkelte Sjæl er kun, at Gud er ubegrænset, Sjælen begrænset. Ved denne dristige Mystik er More paavirket af den kabbalistiske Lære. Hans mystiske Opfattelse af Rummet kommer igen hos Newton, der idethele har været paavirket af More. — Fra Descartes skiller More sig ikke blot ved at antage, at al Substans er udstrakt, men ogsaa ved at optage Aktivitet (for Aandens Vedkommende oprindelig Aktivitet, for Materiens Vedkommende meddelt Aktivitet) i Substansens Begreb. *(De anima.* cap. 1 § 3). Herved forbereder han (ligesom Gassendi og Hobbes) Leibniz's Naturfilosofi. — Nærmere kunne vi ikke her gaa ind paa denne Retning, der *[288]* mere er en lærd Mystik end ny filosofisk Tænkning. Den har havt en stor Betydning

for den aandelige Udvikling i England, men ikke ført nye Tanker ind i Filosofiens Historie.

En større Interesse knytter sig i denne Henseende til en Forfatter, der mødte Hobbes paa hans egen Grund, Undersøgelsen af det psykologiske Grundlag for Etik og Samfundsliv. Richard Cumberland (født 1632, studerede i Cambridge, død som Biskop i Petersborough 1718) udgav i Aaret 1672 et i Etikens Historie mærkeligt Skrift: »Filosofisk Undersøgelse af de naturlige Love« *(De legibus naturæ disqvisitio philosophica),* der udtrykkeligt er rettet mod Hobbes. Han erklærer, at han vil fortsætte Hugo Grotius' Værk ad en anden Vej end den, den berømte Nederlænder fulgte. I Stedet for at undersøge, hvorledes de moralske Naturlove kundgøre sig i Erfaringen og Historien, vil han undersøge deres Udspring og deres Aarsager. Ved denne Undersøgelse vil han gaa ud fra Erfaringen og slutte sig frem fra de nærmere til de fjernere Aarsager. Han er sikker paa, at han ad denne Vej tilsidst vil komme tilbage til en guddommelig Kilde til hine Love; men han vil ikke anvende Platonikernes lette Metode, der umiddelbart lader de medfødte Ideer vidne om dette høje Udspring: »Jeg har,« siger han, »ikke været saa heldig, paa saa bekvem en Maade at naa til Erkendelsen af de naturlige Love.« Og han vil i hvert Tilfælde ikke bygge sin Etik paa en saadan Hypotese, skønt han anerkender »vore Platonikeres« sunde og gode Indflydelse i moralsk Henseende. Overfor Hobbes henviser han derimod til de uvilkaarlige Tendenser i den menneskelige Natur, medens Hobbes havde lagt den vilkaarlige Tillempelse af Villierne til Grund. Ligefra Fødselen af sker der en Udfoldelse af de menneskelige Evner og Kræfter, en uvilkaarlig Brug af Organerne, som er forbunden med en umiddelbar Tilfredsstillelse. Sanseindtrykkene mødes med en uvilkaarlig Tilbøjelighed til at tage imod dem, vende sig imod dem. Paa denne Maade gøres de første Erfaringer og foretages de første
[289] aandelige Operationer, Erindring, Sammenligning og Tælling. I denne umiddelbare Trang (impetus), der ikke er frembragt af Indtrykkene, men kun udløses af dem, have de naturlige og selvindlysende Fornuftsandheder (naturalia rationis dictata) deres Grund. Og en saadan umiddelbar Trang ligger ogsaa til Grund for den første Stræben efter at frembringe Goder og sky Onder — og det uden at strax Individets egne Goder og Onder skilles fra de fælles: tvertimod anerkendes det uvilkaarligt, at det Gode, der er fælles for alle Fornuftvæsener, staar over det, der kun tilfalder et enkelt Væsen, og at det enkelte Væsen netop opnaar sin ejendommelige Lykke ved at stræbe efter, hvad der er godt for den Helhed, til hvilken det hører. Den klare Bevidsthed og den vilkaarlige Villen kunne kun nærmere udvikle, hvad de uvilkaarlige Tendenser allerede føre til; Kunsten kan arbejde paa Naturens Grundlag, men kan ikke træde i Stedet for den.

— Medens Cumberland saaledes betoner det oprindelige Naturinstinkt i Modsætning til Hobbes' Konstruktion af Samfundet ud fra klart bevidste, selvstændige Individer, hævder han paa den anden Side, at det Naturlige ikke blot er det, der kan spores i de første Livsytringer, men ogsaa det, der efter Væxtens og Udviklingens Fuldendelse fremtræder som moden Frugt. Menneskets Natur er derfor ikke blot at søge i de elementære Drifter, men ligesaavel i det, den højeste aandelige Udvikling fremviser. Selv om Mennesket altsaa fra først af begrænser sin Interesse til sig selv, er det dog derfor ikke unaturligt for det at knytte sin Interesse til det, der er lykkebringende for Alle. Naturtilstanden opgives ikke, fordi der udvikler sig et Højsind (generositas), for hvilket det Gode er det, der virker til Bevarelse og Fuldkommengørelse af hele den menneskelige Slægt, ja maaske endog af hele Universet, forsaavidt vi have et Begreb om det. — Hvad Cumberland indskærper, er altsaa dels Muligheden af en Udvikling fra de elementære Drifter til Højsindet, uden at den udvortes og mekaniske Kontraktforestilling behøver at danne Mellemleddet, dels Harmonien mellem de individuelle og de fælles Goder. I begge Henseender har han fremført Tanker, som bleve nærmere begrundede og udviklede indenfor den engelske Filosofi i det 18. Aarhundrede, og som allerede samtidigt med Cumberland i Stilhed udformedes i Spinozas Etik og Leibniz' *[290]* Retsfilosofi. Cumberlands Fremstilling er endnu uklar og ufuldkommen, men han har peget paa afgørende Punkter. Selv om hans Skrift (efter Titelblad og Fortale) nærmest er fremkaldt som Indlæg mod Hobbes, har det dog selvstændig Betydning i Etikens Historie.

5. BENEDIKT SPINOZA.

a. Biografi og Karakteristik.

Spinoza er det 17. Aarhundredes centrale Tænker. Alle Tanketraadene løbe sammen i ham: Mystik og Naturalisme, teoretisk og praktisk Interesse, der hos Aarhundredets andre Tænkere træde i større eller mindre Modsætning til hinanden, og — hvor de optræde hos samme Personlighed — vække indre Splid, søges her konsekvent gennemførte, og Forsoningen mellem dem findes netop ved den konsekvente Gennemførelse. Medens saa Mange ikke kende anden Maade at forbinde Tanketraadene paa end at klippe dem over hver for sig og saa binde dem sammen paa udvortes Maade, er det Store ved Spinozas Tænkning, at han ingen vilkaarlige Grænser vil sætte, men stoler paa Tankerækkernes Harmoni i deres inderste Væsen. Ved det stille Tankearbejde, til hvilket han viede sit Liv, søgte han at forme et Værk, der kunde optage den nye

Verdensanskuelse og den nye Videnskab i sig og lade dem udfolde alle deres Konsekvenser, og dog hævde det Aandeliges Realitet og Selvstændighed i Tilværelsen, — et Værk, i hvilket Fænomenernes Mangfoldighed og Individualitet kunde blive fuldtud anerkendt, og dog Enheden, den altomfattende Verdensorden ses som den Magt, der inderst inde bærer Alt og virker i Alt. Og dette Værk var for ham ikke et rent teoretisk Arbejde; det var ham Fyldestgørelsen af en personlig Trang til Klarhed og Selvforstaaelse, og det hjalp ham til den frejdige Grundstemning, som vindes ved at arbejde sig gennem Tilværelsens Uro og Mørke til Forstaaelsen af evige Love. Hans Hovedværk (*Ethica*) er derved blevet et Kunstværk, ikke blot et rent spekulativt Værk.

[291] Man har træffende sammenlignet det i sine fem Bøger med et Drama i fem Akter. Og denne Sammenligning kan gennemføres i det Enkelte. I første Bog gives de mest almindelige Sætninger, der oprulle for Blikket en stor, uendelig Baggrund for det menneskelige Liv. I anden Bog føjes hertil en Række Laanesætninger fra Naturlæren, ved hvilke den strengt mekaniske Naturopfattelse fastsættes, og der gaas derefter over til at undersøge den menneskelige Erkendelse. En foreløbig Afslutning frembyder Slutningen af anden Bog — og efter en ikke ubegrundet Formodning have de to første Bøger oprindeligt udgjort et Hele for sig. Der viser sig Udsigt til at opnaa, hvad Spinoza havde stillet som sit Maal: Erkendelsen af den Sammenhæng, i hvilken vor Aand staar med hele Naturen. I denne Erkendelse saa han (i et selvbiografisk Fragment) det eneste Gode, der var nøje knyttet til hans Personlighed, og som ydre Tilfælde ikke kunde berøve ham. Men Dramaets saa snare Afslutning hindres ved, at en Sky viser sig over Horizonten: det er ikke blot Tankeløshed og falske Forestillingsforbindelser, der hindrer den sande Erkendelse; det er først og fremmest de Følelser og Lidenskaber, af hvilke vi omtumles. Her er en ny og alvorlig Modstand at overvinde — og for at kunne overvindes maa den først og fremmest kendes. I tredie Bog giver da Spinoza en mesterlig Følelsernes Naturhistorie. Han paaviser Følelsernes Sammenhæng med Selvopholdelsestrangen, viser, hvorledes de omformes under Forestillingernes Indflydelse. Det er Hovedbestræbelsen hos ham at finde en fast Aarsagssammenhæng paa det aandelige saavel som paa det materielle Omraade. Han vil finde Loven for den Bølgegang, af hvilken vi omtumles. I selve denne Lov finder han Redningen. I fjerde Bog begynder Lyset at bryde frem igen. Vel kan ingen Lidenskab direkte udryddes; men den kan hæmmes ved en anden Lidenskab, der er stærkere. Har man indset dette, da gælder det at gøre Erkendelsen af det Gode, det vil sige, af Betingelserne for vort Væsens Bevarelse, til en Magt i Sindet, og det sker ved, at selve denne Erkendelse vækker Lyst hos os, baade ved det Maal, den viser os, og ved

at den selv er en aandelig Virksomhed, en Ytring af vor Kraft. Denne Erkendelse vil forbinde os med væsensbeslægtede Individer, da det viser sig, at vi ere fælles Vilkaar *[292]* underlagte, og at kun fælles Stræben fører Enhver af os til Maalet. Derved nærmer Dramaet sig for anden Gang sin Afslutning. Men der staar endnu et Spørgsmaal tilbage: om den Enkeltes fuldstændige Gennemarbejdelse af sin Personlighed ved Forening af den videnskabelige Erkendelse, som de to første Bøger viste Muligheden af, med den praktiske Udviklingsgang, den Optugtelse gennem Tilværelseskampen, som tredie og fjerde Bog skildrede. I femte Bog vises, hvorledes den klare Forstaaelse af vore Lidenskaber i deres Natursammenhæng hæver os over dem og forener sig med al vor øvrige Erkendelse af Naturen til en umiddelbar Skuen af vort Væsen som en enkelt af de Former, i hvilke den evige Guddom, der virker i Aandens som i Materiens Verden, udfolder sit Væsen. Idet vi saaledes se os selv — og Alt — »under Evighedens Synspunkt«, forsvinder al Tidens og Endelighedens Uro og Dunkelhed, og med den aandelige Frihed, hvis Udvikling fjerde Bog skildrede, forener sig nu den inderlige Følelse af at være Et med det evige og uendelige Væsen. — Saaledes faar Spinoza indenfor én Ramme Plads til Religionsfilosofi, Fysik, Erkendelseslære, Psykologi, Etik, ligesom Realismens Gennemførelse ved den strenge Anvendelse af Aarsagsloven ikke hindrer, men for ham netop muliggør den mystiske Enhed med Guddommen. Kommer nu dertil, at hele denne store og mangfoldige Tankesammenhæng er fremstillet i Form af Læresætninger og Beviser efter matematisk Forbillede (more geometrico), saa faa vi Billedet af et i sin Art enestaaende Værk. Intet Under, at det ikke blev forstaaet i Samtiden; ja, at Forstaaelsens Tid først begyndte 100 Aar efter dets Fremkomst, hvad den idealistiske Side af dets Indhold angaar, og først kom i vore Dage, hvad den realistiske Side af Indholdet angaar. For Filosofiens Historie er Opgaven overfor et Værk som dette først og fremmest at undersøge, hvorledes det er blevet til, hvilke historiske Forudsætninger det hviler paa. Det staar for os som et slebet Krystal; om muligt skulde vi opdage Noget af Krystallisationsprocessen. Hertil vil maaske Spinozas Personlighed og personlige Forhold og hans filosofiske Udvikling kunne hjælpe os. Der kan neppe være Tvivl om, at det mangeartede Indhold, som her er *[293]* sammenfattet i en saa ejendommelig Ramme, først og fremmest holdes sammen ved Forfatterens Personlighed. Derefter vil en Analyse af selve Systemet vise os, hvorledes de Forudsætninger og Elementer, Forfatteren har optaget i sig, ere anvendte af ham, og hvorvidt han har naaet sit Maal. —

Baruch Spinoza blev født den 24. November 1632 i Amsterdam, til hvilken By hans Forældre, spanske Jøder, der vare flygtede for Inkvisitionen, havde taget deres Tilflugt.

Sine første Studier gjorde den begavede Dreng paa den jødiske Højskole i Amsterdam, hvor han indførtes i Talmud og i den middelalderlige jødiske Filosofi. Der blev herved lagt Grunden til en væsentlig Side af hans Tænkning, Bestræbelsen for at fastholde og gennemføre Tanken om Guddommen som det ene uendelige Væsen, saaledes som denne Tanke kommer frem i de højere Folkereligioner, især i Jødedommen. Under hans Studier synes især Maimonides (en jødisk Filosof fra det 12. Aarhundrede) og Leo Hebræus (en jødisk Mystiker fra Renaissancens Tid) at have været af Betydning for ham. Deres Bøger fandtes i hans Bibliotek. Den orientalske eller mystiske Tendens laa stadig til Grund hos ham og gav ham det Helstøbte, den bestemte Retning mod ét Punkt, som udmærker hans Tænkning. Tidligt har han næret Tvivl med Hensyn til den mosaiske Teologi, og han blev derfor Genstand for Mistanke fra de jødiske Teologers Side, hvilket igen medførte, at han trak sig tilbage fra Synagogen. Han følte Trang til en udvidet aandelig Horizont og begyndte at studere Humaniora og Naturvidenskab. I Latin fik han Undervisning af Lægen van Ende, der havde Navn som Fritænker. Den vigtigste Kilde til Spinozas Biografi, Præsten Colerus, der — trods sin store Afsky for Spinozas Lære — med stor Sandhedskærlighed har samlet Efterretninger om hans Liv, mener, at Spinoza i denne »Satans Skole« nok har lært Andet end Latin. Efter Colerus' Fortælling skal Spinoza have været forelsket i van Endes begavede Datter, der hjalp Faderen med Undervisningen, men være bleven vraget for en Kammerat, der bedre vidste at gøre sig gældende som Bejler. Der er dog
[294] nogen Vanskelighed ved at forene denne Beretning med, hvad der vides om de to Personers Alder. — Colerus siger, at Spinoza paa dette Tidspunkt forlod Teologien og helt hengav sig til »Fysiken«. Det er sandsynligt, at blandt de Forfattere, han har studeret for at lære den nyere Naturopfattelse at kende, har Giordano Bruno været en af de vigtigste. Vel nævnes Bruno aldrig hos Spinoza, og hans Bøger fandtes ikke i Spinozas Bibliotek, men dennes første Skrift (især en lille Dialog, som er indlemmet i Skriftet *Om Gud, Mennesket og dets Lykke*) minder tydeligt om Bruno. Her har han fundet en filosofisk Opfattelse, der gjorde ham det muligt at forbinde det, der for ham var det Væsentlige i de religiøse Ideer, med en videnskabelig Forstaaelse af Naturen. Brunos Lære om Naturens Uendelighed og Guddommelighed gjorde det muligt for ham at forbinde Gudsbegrebet og Naturbegrebet paa en inderlig Maade. Denne Indflydelse af Renaissancens Filosofi paa Spinoza er først bleven sandsynlig efter Opdagelsen (for omtrent 30 Aar siden) af Spinozas første Skrift. Tidligere holdt man sig til Colerus' Bemærkning om, at Spinoza, efter at han havde opgivet Teologien for »Fysiken«, længe var i Beraad med sig selv om, hvilken Lærer han skulde følge,

men at saa Descartes' Værker vare faldne ham i Hænde og havde tiltalt ham ved Bestræbelsen for at bygge Alt paa klare og tydelige Grunde. Man mente, at Spinoza begyndte i Filosofien som Kartesianer og først efterhaanden vendte sig kritisk mod Descartes. Herimod strider, at allerede det første Skrift, vi kende fra Spinozas Haand, kriticerer Kartesianismen paa nogle af de mest afgørende Punkter. Spinoza har aldrig været Kartesianer, men han har lært Meget af Descartes og har benyttet adskillige af hans Begreber og tildels fulgt ham i hans Terminologi. Men han maa ogsaa i denne Overgangsperiode, inden hans eget System tegnede sig bestemtere for ham, have studeret de nyere skolastiske Forfattere, der paa den Tid — før Bacons og Descartes' Filosofi var trængt igennem — beherskede den filosofiske Undervisning i Tyskland og Nederlandene. Mange Udtryk og Læresætninger i Spinozas senere saavel som i hans tidligere Værker pege hen paa en saadan skolastisk Indflydelse, ligesom Spinoza selv paa flere Steder henviser til Skolastikerne. Det viser sig — naar man tager alt dette *[295]* sammen — at det er meget omfattende og forskelligartede Tankekredse og en ikke lille Literatur, Spinoza har gennemvandret under sin filosofiske Udvikling. Saa sluttet og helstøbt hans Hovedværk staar for os, saa har det dog sine Rødder forgrenede til mange Sider indenfor den filosofiske Tradition[57]). Dette forminsker ikke hans Originalitet; det er Geniets Særkende at kunne optage og bearbejde som ingen Andre. Bygningens Ejendommelighed og Originalitet lider ikke ved, at Stenene ere hentede mange Steder fra.

Under Indflydelse af alle disse Tankemotiver, der strømmede ind paa ham fra mange Sider, fjernede Spinoza sig i sine Anskuelser mere og mere fra Synagogen. Man forudsaa hans aabenbare Frafald og søgte — for at undgaa dette — at holde ham tilbage ved at tilbyde ham en Pension. Men hverken dette eller en Fanatikers Forsøg paa at snigmyrde ham holdt ham fra at følge sin Tankes Vej. Da blev han højtidelig udstødt af den jødiske Gejstlighed (1655). Man fik ham — da ogsaa den protestantiske Menighed betragtede ham som en farlig Mand — endog en Tid forvist fra Amsterdam. Han tog foreløbigt Ophold hos en Ven paa Landet i Nærheden af Amsterdam. Han ernærede sig ved at slibe optiske Glas, en Færdighed, han skyldte sin rabbinske Opdragelse, da enhver vordende Rabbiner maatte lære et Haandværk. Hans Venner i Byen hentede hans Glas og solgte dem for ham. Det synes, at der allerede paa denne Tid har samlet sig en Kreds af yngre Mænd om ham og hans Tanker. Paa denne Tid ere Skriftet om Gud og Mennesket (den »korte Traktat«) og maaske det første Udkast til den senere »teologisk-politisk Afhandling« blevne til. Spinoza har vendt sig med Indignation fra de positive Kirkesamfunds Fanatisme og har

med stedse større Inderlighed og Selvforstaaelse fundet sit Livs Opgave i selvstændig Udarbejdelse af en Kreds af Tanker, der kunde sprede Klarhed over Menneskets Natur og dets Stilling i Tilværelsen. Erfaringen havde (som han siger i Begyndelsen af den ufuldendte Afhandling »om Forstandens Forbedring«) lært ham, at hverken Rigdom,
[296] sanselig Nydelse eller Ære kunde være et sandt Gode for Mennesket, men at det Eneste, der kunde fylde Sindet med stedse ny Tilfredsstillelse var den stadige Stræben efter Erkendelse, hvorved Sjælen knyttes til det, der bestaar, medens Alt skifter. Spinozas Tænkning havde — saa spekulative og abstrakte Former den end antog, og saa fjernt den kunde synes at ligge fra det sædvanlige Menneskeliv — et afgjort personligt og praktisk Motiv. Fuld aandelig Klarhed var ham en Livsfornødenhed.

I Aaret 1661 flyttede han til Rhynsburg, en lille By ved Leyden. Her har han begyndt Udarbejdelsen af sit berømte Hovedværk. Det omtales i Breve til hans Venner (især i Brevene til Oldenburg og til Vries). Der har tidligt existeret Afskrifter af den udarbejdede Del af Værket, og Spinozas unge Venner i Amsterdam, mest Medicinere, have studeret Bogen i Fællesskab og i Tvivlstilfælde henvendt sig til Mesteren om Forklaring. Hans Liv har ikke været saa ensomt, som det ofte er blevet skildret. Hans Korrespondance, som man først efter det Fund af Manuskripter, der gjordes for omtrent 40 Aar siden, og ved hvilket ogsaa den »korte Traktat« opdagedes, har fyldigere Kendskab til, viser os ham i Berøring med en ikke ringe Kreds af Mænd af forskellig Stand og Aandsretning. Studiet af denne Korrespondance har betydelig Interesse for Forstaaelsen af Spinoza og hans Tanker saavelsom af Tidens aandelige Tilstand; i min populære Skildring af Spinoza har jeg behandlet dette Emne i et særligt Kapitel: »Spinoza og hans Korrespondenter«, som jeg her maa henvise til. I den nærliggende Universitetsby Leyden har han havt adskillige Venner. Saaledes er han her kommen i fortroligt Forhold til den danske Naturforsker Niels Stensen, der paa denne Tid studerede i Leyden. Senere, da Stensen var gaaet over til Katolicismen, rettede han i et Sendebrev (Epistola ad novæ philosophiæ reformatorem) en Opfordring til Spinoza, hvem han kalder sin tidligere meget fortrolige Ven (admodum familiaris), om at følge ham til den ene saliggørende Kirkes Skød. Niels Stensens Biograf, Rigsarkivar A. D. Jørgensen, forklarer Spinozas Tavshed overfor sin tidligere Vens Opfordring paa
[297] følgende Maade: »Kristendommens urolige Kærlighedsaand drev Steno til et Forsøg paa at gøre sin Ven delagtig i dens Lykke; Filosofiens uendelige Ligegyldighed for den enkelte Personlighed med dens Attraa og dens Bekymringer lod Spinoza se, at denne Mand var redningsløst fortabt for Sandhedens Erkendelse, og at det rette Svar paa hans Tiltale derfor var Tavshed.« Jeg tror, at den fortræffelige Historiker

(som først har fremdraget det interessante Forhold mellem Steno og Spinoza) her gør baade Spinoza og Filosofien stor Uret. Jeg nærer stor Ærbødighed for Stenos Skikkelse, for hans religiøse saavelsom for hans videnskabelige Personlighed. Men jeg tror dog, at i enhver Propaganda, med hvor ædelt et Navn den end kalder sig, virker der andre Motiver foruden Kærlighedens Aand (hvis denne altid er med); og i hvert Tilfælde har denne Kærlighedens Aand ikke hindret Steno og mange Andre i at glæde sig til en Salighed, fra hvilken de troede at vide, at saare Mange vilde være udelukkede. Uretfærdigt er det i hvert Tilfælde at negte Spinoza Kærlighedens Aand, fordi han ikke vil paatvinge Andre sine Anskuelser. Hans kærlighedsfulde Tro gjaldt Mennesket, og han fandt det Menneskelige bag meget forskellige Trosformer. Det berettes om ham af et uvilligt Vidne, Præsten Colerus, hvor deltagende han var overfor Andre, og hvorledes han trøstede og opmuntrede sine Husfæller, naar de hjemsøgtes af Sorg eller Sygdom. Da hans Værtinde i Haag spurgte ham, om hun kunde blive frelst i den Religion, hun havde, svarede han hende, at hendes Religion var god, og at hun ikke skulde søge nogen anden; hun vilde sikkert blive frelst ved den, naar hun førte et fromt og stille Liv. Han har mest sympatiseret med de friere Retninger indenfor Protestantismen. Han har havt et andet Blik paa Protestantismens Betydning end hans Aandsfrænde Bruno, og det ganske naturligt, da han levede i det frieste Land i Europa, hvad der ganske vist den Gang ikke betød meget. Da senere en ung Mand, Albert de Burgh, der havde været Spinozas Husfælle og som var gaaet over til Katolicismen, gentog Stenos Omvendelsesforsøg, svarede Spinoza ham i et Brev, i hvilket han hævder den frie Erkendelses Gyldighed og sætter Retfærdighed og Kærlighed som det Væsentlige i al sand Religion. Det maa ikke glemmes, at hvad *[298]* der ikke mindst forargede Steno hos Spinoza, var, at denne havde taget Ordet for Religionsfrihed. At arbejde for Religionsfrihed var for Steno at tage Skade paa sin Sjæl! Skulde der ikke i Spinozas Overbevisning om, at en sand Tro ikke kan paatvinges hverken ved aandelig eller legemlig Vold, og i hans Varsomhed med at rokke ved Andres Tro, naar der blot var Alvor i denne, ligge større og sandere Interesse for den enkelte Personlighed end den, som faar Udslag i lidenskabelig Propaganda?[58]) —

Efter et Par Aars Ophold i Rhynsburg flyttede Spinoza til Voorburg ved Haag (1663) og senere (1670) til selve Haag. Ogsaa her havde han mange Venner, tildels Mænd i høje Stillinger, som Brødrene de Witt. Hans Levevis var tarvelig, og han viste stor Uegennyttighed overfor Slægtninge og Venner i Pengeforhold. En lys og oprømt Stemning betegnede hans Maade at tage Livet paa. »Hvorfor«, spørger han et Sted i sin Etik, »skal man snarere stille Sult og Tørst end forjage Tungsind? Efter min

Overbevisning kan ingen Guddom og idethele Ingen, som ikke er misundelig, glæde sig ved min Afmagt og min Ulykke eller regne Taarer, Hulken og Frygt til Fortjeneste; men tvertimod, jo større Glæde vi føle, des større Fuldkommenhed gaa vi over til, det vil sige, desmere faa vi Del i den guddommelige Natur. Derfor vil den Vise vederkvæge og styrke sig ved Spise og Drikke, saavelsom ved Vellugt, Blomster, Musik, smagfuld Dragt, Legemsøvelser og Skuespil«. Trods sin mystiske Aare var Spinoza ingen Asket. I hans Liv som i hans Filosofi gik energisk Søgen efter at gaa op i én Tanke Haand i Haand med Sansen for den mangfoldige Virkelighed, hvis indre Lov denne Tanke efter hans Opfattelse netop udtrykker. Baade hans Liv og hans Filosofi fortegnes, naar man ikke fastholder de forskellige Strømninger, der faktisk bevægede sig hos ham, selv om han maaske ikke (som han troede) havde fundet det forløsende Ord, der kunde lade alle disse Strømninger komme til deres fulde Ret og til indbyrdes Forsoning.

Det første Skrift, Spinoza udgav, var en Fremstilling af den kartesianske Filosofi (1663), fra først af beregnet for en ung Mand (den nævnte Albert de Burgh), som
[299] han endnu ikke vilde indvie i sin egen Filosofi. Det er karakteristisk, at han saaledes betragter Kartesianismen som en Indledning til sin egen Lære. »Etiken« har han stadigt arbejdet og filet paa. Han har været meget varsom med at meddele Andre den; før han tillod sine Disciple at vise Manuskriptet til Fremmede, indhentede han omhyggelige Efterretninger om disses Karakter og Forhold. Han negtede saaledes sin Ven Tschirnhausen Tilladelse til at vise Leibniz Etiken; først efter længere personlig Forhandling med Leibniz viste han ham selv sit Hovedværk. Efter en af TØNNIES[59]) opstillet Hypotese ere Etikens to første Bøger udarbejdede for sig, hvorimod den realistiske Psykologi i tredie Bog, der røber Indflydelse fra Hobbes, som ogsaa i Statslæren har paavirket Spinoza stærkt, synes at skyldes en senere Udarbejdelse. Derved forklares flere Uoverensstemmelser mellem Opfattelsen i anden og i tredie Bog. I Forhold til den »korte Traktat« betegner »Etiken« det Fremskridt, at Spinoza nu ikke længere opfatter Forholdet mellem Aand og Materie som et Aarsagsforhold, men som et Identitetsforhold. Spinoza gjorde flere Tilløb til Udgivelse af dette sit Hovedværk, men opgav den igen, da allerede Rygtet om Udgivelsen vakte stor Bevægelse. Han var ilde set efter Udgivelsen af sin teologiskpolitiske Afhandling (1670), skønt han der endnu ikke havde udviklet sit egentlige System. Bogen forsvarede Religionsfriheden som Menneskerettighed, med særlig Henvisning til, at Personlighedernes Forskellighed ogsaa maa medføre Forskellighed i Tro. Desuden anstillede den en rent historisk Undersøgelse af de bibelske Skrifter (særligt de gammeltestamentlige, hvis sene Oprindelse hævdes) og en psykologisk Karakteristik af Forfatterne. Der gjordes en bestemt

Forskel mellem Religionen, hvis Formaal er praktisk, idet den gaar ud paa at bøje Menneskenes Sind til Lydighed og Sædelighed, og Videnskaben, som har et rent teoretisk Formaal; og paa Basis af denne Forskel hævdedes Videnskabens fuldstændige Frihed. Endeligt polemiseredes der mod Antagelsen af Mirakler, da Naturens Love ere Guds eget Væsens Love. — Dette Skrift, der indeholdt saa mange Fremtidstanker, blev betragtet som Indbegrebet af al Ugudelighed. De Erfaringer, Spinoza herved gjorde, fik ham ikke blot til at holde sin »Etik« tilbage, men tillige til at afslaa en Opfordring *[300]* til at overtage et Professorat i Heidelberg; han frygtede for, at han — trods alle Løfter — ikke vilde faa tilstrækkelig Lærefrihed. — En Brystsygdom, der var arvelig i hans Familie, og som havde tæret paa ham i en lang Aarrække, medførte Døden (21. Februar 1677). Om hans Død som om hans Liv var der udspredt vilde Rygter, som den sandhedskærlige Præst Colerus har gendrevet efter nøjagtig Undersøgelse — skønt han selv er forundret over, at en Fritænker kunde leve saa smukt og dø saa roligt, og skønt han er forarget over, at Spinozas Barber i en til Boet indgiven Regning kalder sin afdøde Kunde »salig Hr. Spinoza!« —

I Spinozas personlige Udvikling se vi saaledes de forskellige Elementer i hans System komme frem fra forskellige Sider. Det vil nu være Opgaven gennem Analyse af det færdige System at se, hvorledes han har forbundet disse Elementer, og hvorvidt Forbindelsen virkeligt er lykkedes ham.

b. Erkendelseslære.

Hvis man ved Fremstillingen af Spinozas System vilde følge hans egen »Etik«, maatte man begynde med visse Definitioner og Grundsætninger og af dem igen udlede en Række Læresætninger. Det Spørgsmaal vilde da staa ubesvaret, hvorledes Spinoza er kommen til sine Definitioner og Grundsætninger, der indeholde hele Systemet i sig, — og det er jo dog egentligt dette Spørgsmaal, som historisk har størst Interesse. Begynder man med Definitionerne og Grundsætningerne paa bar Grund, ligesom Spinoza selv gør i sit Hovedværk, ligger den Formodning nærmest, at disse første Principer enten opstilles rent vilkaarligt (saaledes som Hobbes mente det) eller ogsaa ere Genstand for en umiddelbar Anskuen. Ingen af Delene var Spinozas Mening. Ved at følge Tidens Mode, der fordrede en streng deduktiv Fremstilling, har han derfor givet Anledning til Misforstaaelser af sit System. Af den desværre ufuldendte Afhandling »om Forstandens Forbedring«, ses, at han har ofret den videnskabelige Metode alvorlig Eftertanke og havde i Sinde at skrive en Art induktiv Logik. I en *[301]* vis Forstand kan det siges, at de Principer, paa hvilke Spinoza bygger den deduktive

Fremstilling i »Etiken«, for ham fremkom ved Besindelse over og Konstruktion af de Forudsætninger, paa hvilke vor Erfaringserkendelse af Tilværelsen beror.

Hvis man ved Erfaring blot forstaar en Opfattelse af Tingene, saaledes som de uvilkaarligt og tilfældigt fremstille sig for os, giver den os ingen sand Erkendelse. Den bliver staaende ved det Givne, som det fremtræder paa bestemt Tid og Sted, og en Antagelse sætter sig da fast i Bevidstheden, blot fordi der ingen modstridende Fakta hidtil have vist sig, uden at der er nogen Garanti for, at saadanne ikke findes. Denne Art Erfaring kalder Spinoza experientia vaga; den svarer til Bacons inductio per enumerationem simplicem. Den sande Erkendelse maa være en Fornufterkendelse, der ikke bliver staaende ved det enkelte givne Fænomen, men ser det som Følge af en almindelig Lov, som enkelt Udtryk for en almindelig Tingenes Orden, der strækker sig langt ud over det. Fornufterkendelsen betragter de i Erfaringen givne Fænomener i deres bestemte indbyrdes Sammenhæng og finder i denne Forklaringen af hvert enkelt Fænomen. Fornufterkendelsen (ratio) gaar ud fra det Givne. Spinoza indskærper Nødvendigheden af, »at vi altid udlede vore Begreber af reale Væsener ved saavidt muligt at gaa frem efter Aarsagernes Række«. Der maa da først tilvejebringes en Fremstilling af Fakta, og derefter maa af dem Grundbegreberne og Grundsætningerne udledes. I sin »teologisk-politiske Afhandling« drager Spinoza en Analogi mellem Fortolkningen af en Bog (Bibelen) og Forklaringen af Naturen. Først maa det godtgøres, hvad det givne Indhold er. Dernæst maa man sikre sig visse almindelige Forhold og Love, som gøre sig gældende paa ethvert Punkt. Det er for den fysiske Naturs Vedkommende Bevægelsens Love; for den aandelige Naturs Vedkommende vilde Spinoza nærmest nævne Lovene for Forestillingernes Association. Det er med et Ord Ideen om den i Alt raadende Lovmæssighed, der aabenbarer sig i de enkelte skiftende Fænomener og gør hvert enkelt af disse forklarligt for os. I denne Lovmæssighed
[302] aabenbarer sig for Spinoza Tingenes sande, evige Væsen. Ikke til Fordel for Klarheden skelner han mellem »de faste og evige Ting, af hvilke de foranderlige Enkeltting afhænge paa saa inderlig og væsentlig en Maade, at de uden dem hverken kunne være eller begribes«, og »de Love, der ere skrevne i hine faste og evige Ting som i Lovbøger«. Hvad han kalder de faste og evige Ting, kan ikke være Andet end selve Naturordenen paa det materielle og paa det aandelige Omraade, altsaa selve det Faktum, at bestemte Love gælde for Fænomenerne. Disse Love aabenbare sig lige fuldstændigt i Naturen som Helhed og i dens enkelte Dele. Det er til dem, man maa gaa tilbage, naar man vil naa en Afslutning af Erkendelsen. Fænomenernes Række er uendelig, uudtømmelig; der kunne vi blive ved at gaa fra Led til Led. Men den sande

Erkendelse angaar det, der forbinder Leddene, og som derfor er overalt til Stede, — hine faste og evige Ting, som Tanken formaar at gribe, medens Fænomenernes Række strækker sig i det Uendelige, uden Afslutning. — Spinoza skelner udtrykkeligt mellem den reale Sammenhæng, som hine faste og evige Ting (entia realia) udtrykke, og de blotte Almenbegreber (abstracta et universalia), der ingen objektiv Realitet have.

Vor Erkendelses Sandhed og Gyldighed beror efter Spinoza ikke paa noget ydre Kendemærke, ikke paa Overensstemmelse med Noget udenfor den. Det er den Klarhed og Tydelighed, der følger med fuldkommen Konsekvens, som giver Forvisningen om Sandheden. Vildfarelsen beror altid paa, at et Begrænset og Isoleret er gjort til et Hele. Vildfarelsen forsvinder, naar man blot ud fra de urigtige Forudsætninger, man er hildet i, gaar frem med streng Konsekvens. Intellectio fictionem terminat. I den strenge logiske Følgerigtighed har vor Tænkning altsaa en Sandhedsnorm, som den overalt kan anvende, selv hvor den er vildfarende. Sandheden, siger Spinoza, belyser baade sig selv og Vildfarelsen (veritas norma sui et falsi est), ligesom Lyset kundgør baade sig selv og Mørket. Udgangspunktet for al vor Forsken bliver da naturligt Undersøgelsen af den Sandhedsregel, som er given i selve vor Forstands Natur. Det er det Grundlag, paa hvilket vi bygge i vor Forsken efter det Evige og Nødvendige i Tingene, efter det, *[303]* der ligger til Grund for Alt (res omnium prima).

Spinoza antyder her, at vi kun formedelst vor subjektive Fornuft kunne finde »de evige Ting«, »den første af alle Ting« i Naturen. Havde han forfulgt denne Antydning videre, vilde Erkendelsesproblemet i hele dets Skarphed have stillet sig for ham: med hvilken Ret antage vi, at selve Tilværelsen følger den Norm, som gælder for vore Tankers indbyrdes Forhold? Men dette Problem bliver ikke til for ham. Det staar for ham fast, at vore fornuftige Forudsætninger ogsaa ere Tingenes, ja, at det Evige i Tingene svarer til dem; en objektiv Verdensorden svarer til den subjektive Tankeorden. Der er samme Forhold mellem vore Tankers objektive Genstande (hvilke Spinoza betegner med det skolastiske Udtryk essentiæ formales) som mellem vore Tanker indbyrdes. Til det, der for os er den første Tanke, af hvilken alle andre Tanker udledes, svarer det, der i Tilværelsen er den første Ting, Ophav og Kilde til alt Andet. Naar Spinoza lader de Love, der forklare de enkelte Fænomener, være »skrevne i de faste og evige Ting som i deres Lovbøger«, vil han dermed (kunne vi fra vort Standpunkt sige) udtrykke, at den Sammenhæng, der gør Tingene forstaaelige, ligesaavel er en Realitet som de enkelte løsrevne »Ting« hver for sig, ja, at den langt snarere end disse fortjener Navn af Realitet, da den er evig og altomfattende. Og heri maa vi ogsaa se Oprindelsen og Betydningen af det, han i sin deduktive Fremstilling kalder Substans.

Ti ved Substans forstaar han det, som bestaar i sig selv og forstaas ved sig selv, og ved hvilket alt Andet bestaar og forstaas. Spinozas Substans, Grundbegrebet for hele hans Filosofi, er altsaa egentligt den som en Ting eller et Væsen forestillede Kausalitet. Ti Kausaliteten, Aarsagsforholdet, forstaar sig efter Spinoza af sig selv og er det, der gør alt Andet forstaaeligt for os. Og da nu Aarsagsforholdet er Forudsætning for en Erkendelse af den reale Tilværelse, der kundgør sig for os gennem Erfaringen, se vi, at Spinozas hele Filosofi kan siges at være en Konstruktion af de for al videnskabelig Erfaring gældende Forudsætninger, saaledes at disse Forudsætninger gøres til Et med
[304] Tingenes inderste Væsen. Men Kausaliteten eller Aarsagsforholdet, der saaledes af Spinoza tænkes som en real Magt, af hvilken de enkelte Ting afhænge, og i hvilken de bestaa, svarer nu igen for ham til den Nødvendighed, med hvilken vi aflede Slutninger af Præmisser, eller med andre Ord: Spinoza skelner ikke mellem Grund og Aarsag; Aarsagsforholdet er for ham ikke et Tidsforhold, hvor Aarsagen gaar forud og Virkningen følger efter, men er et evigt Grundforhold; Forholdet mellem »de faste og evige Ting« (eller »den første af alle Ting«) og de enkelte Fænomener er ikke det, at hine først vare, og saa opstod disse som deres Virkninger. For den sande Erkendelse falder efter Spinoza Tidsforholdet bort. Fornufterkendelsen er efter Spinoza en Opfattelse af Tingene »under Evighedens Synspunkt« (sub specie æterni): den holder sig til det i Tingene, i hvilket den evige Nødvendighed kundgør sig i dem, og ser dem kun som Exempler paa denne. Selve Aarsagssætningen betragter Spinoza som en nødvendig Forudsætning. Han opstiller i Etiken som Grundsætning, at en Ting enten maa have sin Aarsag i sig selv eller i noget Andet. Da nu Substansen, det, som bestaar ved sig selv og forstaas ved sig selv, ikke kan have sin Aarsag i noget Andet, maa den have sin Aarsag i sig selv og altsaa existere med Nødvendighed. Negter man denne Sætning, saa maa man ogsaa negte den Sætning, at der nødvendigvis maa være en Aarsag til enhver Ting (enten i den eller udenfor den). Og at det er en Fornuftsætning, indlyser ogsaa af, at det, at to Ting forholde sig som Virkning og Aarsag, betyder, at den ene Tings Begreb kan udledes af den andens; Erkendelsen af Virkningen er kun Erkendelsen af en særlig Egenskab ved Aarsagen; der er noget Fælles i deres Begreb. Kun naar saaledes Tidsforholdet og idethele *Forskellen mellem Aarsag og Virkning falder bort,* saaledes at Virkningen ses som Aarsagens logiske Konsekvens (hvad der ganske vist vilde være den ideale Fuldendelse af Erkendelsen), kan Substansen eller »de evige Ting« kaldes Aarsag til Fænomenerne. Og kun under Forudsætning af denne Forvexling af Grund og Aarsag bliver det forstaaeligt, hvorledes Spinoza
[305] kunde haabe at opbygge en rent rationel Erkendelse af Tilværelsen, eller, som man

ogsaa kan udtrykke det, at erkende Tilværelsen som den, der er rationel i sit inderste Væsen. Modstykket til Spinoza dannes her af den Opfattelse, som allerede Brooke og Glanvil (saavel som Okkasionalisterne) antydede og senere Hume gennemførte: at Aarsag og Virkning ere *helt forskellige* Ting, hvilken Antagelse maa føre til at betvivle Tilværelsens Forstaaelighed. —

Fornufterkendelsen (ratio) fører os vel til at se det Evige og Nødvendige i Tingene, men den er dog efter Spinoza ikke den højeste Erkendelsesform. I den staar endnu den universelle Lov og de enkelte Fænomener i Modsætning til hverandre, og Tænkningen er her endnu diskursiv, vinder sit Resultat ved Sammenligning og Slutning. Den højeste Erkendelsesform er efter Spinoza den intuitive, hvor det enkelte Fænomen umiddelbart ses ligesom gennemstraalet af den almindelige Tingenes Orden, som naar jeg umiddelbart ser, at to Linier ere parallele med hinanden, naar de hver for sig ere parallele med en og samme tredie, eller som naar jeg i den Viden, jeg har om Noget, tillige umiddelbart ser, hvad der hører til for at vide Noget. Forskellen mellem det Universelle og det Individuelle er her ganske falden bort; deres Enhed ses med ét Blik. Det er Spinozas højeste Maal at forstaa saa Meget som muligt paa denne umiddelbare, intuitive Maade; han erklærer dog, at det er meget Lidet, han hidtil har kunnet forstaa saaledes. I sidste Bog af »Etiken« søger han at forstaa den enkelte Sjæl i dens inderlige Enhed med det evige Væsen: en Intuition, der danner Afslutningen paa al hans teoretiske og praktiske Stræben. Hovedbetingelsen for at hæve sig til denne Intuition er, at man løsriver sig fra den udvortes, tilfældige Erfaring og finder den nødvendige Sammenhæng ved Fornufterkendelsens Hjælp. — Dog er det ikke let at fastholde en skarp Forskel mellem Fornufterkendelse og Intuition; ti begge vise os Tingene »under Evighedens Synspunkt«, og desuden: i sin Beskrivelse af den intuitive Viden siger Spinoza, at den *»skrider frem* fra et fuldkomment Begreb om visse guddommelige Egenskabers Væsen til en fuldkommen Erkendelse af Tingenes Væsen«: her er da det Diskursive ikke helt faldet bort. — Hvad Spinoza tilsigter, er intet Mindre *[306]* end al Erkendelses højeste Maal: at forene Individualitet og Kontinuitet, det Enkelte og den hele Sammenhæng paa saa inderlig en Maade som muligt. Det lykkes ham kun ved at postulere en Anskuelse, der snart kan minde om den kunstneriske Opfattelse, snart om den mystiske Skuen, alt eftersom Vægten lægges paa det individuelle eller paa det universelle Moment. —

Det er stor Skade, at Spinoza ikke fik fuldendt sin Erkendelseslære. Men det Fragment, vi have, viser dog, at de grundlæggende Definitioner og Axiomer hos ham ikke komme som skudte ud af en Kanon, men konstrueres paa Grundlag af en

Reflexion over Forudsætningerne for al Forstaaelse af Tilværelsen. Det Dogmatiske hos Spinoza fremtræder i den Tryghed, hvormed han opstiller disse Forudsætninger og behandler dem som Realiteter, ikke i, at han aldeles skulde have overset saadanne Forudsætningers Existens.

c. Systematiske Grundbegreber.

α. Naar Spinoza begynder sin deduktive Fremstilling med at definere hvad han forstaar ved Aarsag til sig selv og ved Substans, og med at opstille som Grundsætning, at hvad der ikke har sin Aarsag i noget Andet, maa have den i sig selv, saa har han egentligt derved kun postuleret Muligheden af en afsluttende Erkendelse af Tilværelsen. Tilværelsen vilde ikke kunne erkendes, dersom Aarsagssætningen ikke gjaldt, og Aarsagserkendelsen vilde ikke kunne fuldendes, naar der ikke var Noget, som havde sin Aarsag i sig selv og ikke atter viste den forskende Tanke udover det selv, saaledes som ethvert enkelt Fænomen gør det. Naar Spinoza definerer Substans som »det, der bestaar i sig selv og forstaas ved sig selv, det vil sige, hvis Begreb ikke trænger til nogen anden Tings Begreb, af hvilket det skulde dannes« (per substantiam intelligo id, qvod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a qvo formari debeat), saa har han dog derved efter sin Opfattelse ikke givet
[307] en rent subjektiv Begrebsbestemmelse, men formuleret en objektiv Kendsgerning, en Realitet. Der er for ham ingen Tvivl om, at Substansen existerer. Dens Existens er given; men naar vi besinde os paa, hvad Substans er, indse vi, at dens Existens ogsaa er nødvendig, da der ikke er Noget, som kan udelukke den, eftersom den har sin Aarsag i sig selv. Ligeledes følger det af Substansens Væsen, at den ikke kan frembringes eller forgaa; at den ikke kan deles; at den ikke kan begrænses; at der ikke kan være flere end én Substans. Alt Andet, som vi tillægge Existens, kan da kun være Egenskaber (attributa) ved den ene Substans eller enkelte Fænomener (modi, Maader), i hvilke den aabenbarer sig. Det at der i Tilværelsen viser sig forskellige Egenskaber (som Bevidsthed og Udstrækning), vi ikke kunne reducere til en fælles Form, berettiger ikke (som Descartes mente) til Antagelsen af forskellige Substanser: de maa opfattes som forskellige Egenskaber eller Attributer ved den ene og samme Substans. Ligesaa lidt berettiger det, at Erfaringen viser os en Mangfoldighed af endelige Ting eller Fænomener, der ere sondrede i Tid og Rum, os til at antage en Mangfoldighed af Substanser. De endelige Tings eller Fænomeners Existens er helt igennem betinget, og sand Bestaaen (Substantialitet) kan kun tillægges den almindelige Tingenes Orden, det omfattende Væsen, som bærer dem alle.

β. Med Substansbegrebet falder for Spinoza Gudsbegrebet og Naturbegrebet sammen. Ved Substansbegrebet viser han tilbage til Kartesianismen og Skolastiken, ved Naturbegrebet tillige til Bruno og Renaissancen, og ved Gudsbegrebet til de religiøse Ideer, der allerførst satte hans Tænkning i Bevægelse. Gud kaldes Substansen som det uendelige Væsen, der aabenbarer sig under en Uendelighed af Attributer. Alt hvad der udsiges om Substansen, maa da ogsaa gælde om Gud, saa at Alt, hvad der er, er i Gud og hverken kan være eller begribes uden Gud. Baade Materie (Udstrækning) og Aand (Bevidsthed) ere da guddommelige Attributer, betegne ikke Væsener udenfor Gud, og ligesaa lidt ere de enkelte Ting eller Fænomener (modi) udenfor Gud. Ligesaa lidt som Gud har Noget udenfor sig, ligesaa lidt findes der Forskelle eller Modsætninger i Guds Væsen; her er ingen Forskel mellem Mulighed og Virkelighed, ingen Tidsforskel. Alt *[308]* hvad der følger af hans Væsen, følger med evig Nødvendighed; Guds Frihed bestaar netop i denne ved hans Væsen bestemte Nødvendighed. Naar Gud kaldes Aarsag til Tingene, maa det vel mærkes, at Aarsag og Virkning her ikke ere to forskellige Ting, men Virkningen en Aabenbaring af Aarsagens Væsen. Guds Værk er ikke forskelligt fra ham selv, saaledes som en menneskelig Mesters Værk er det. Gud er Tingenes Aarsag i samme Forstand, som han er sin egen Aarsag; han er iboende (immanent) ikke overskridende (transscendent) Aarsag; hans Værk bliver i ham, og han i det; udover sit Væsens Omfang kan han ikke komme. Vel maa der skelnes mellem Gud og alle Enkeltfænomenernes (modi's) Sum: Fænomenerne udgøre den frembragte Natur (natura naturata); Gud er den frembringende Natur (natura naturans). Men en ydre Sondring existerer ikke. Det er ifølge Spinoza en rent *abstrakt* Betragtningsmaade, naar vi betragte de enkelte Fænomener isolerede fra »hele Naturens Orden«, altsaa fra Substansen, den frembringende Natur. Vi bortkaste derved Betingelsen for at forstaa dem. At se Tilværelsen *abstrakt og overfladisk,* som den viser sig for Sanserne og Fantasien, ved Fænomenernes isolerede Fremtræden, er for Spinoza Modsætningen til at se den *som Substans* og ved Forstandens Hjælp. Hvert enkelt Fænomen er kun en begrænset Form for den ene uendelige Substans, fremkommen ved en Negation, en Ophæven af alle de andre Former, hvorunder den fremtræder. Enhver særlig Bestemmelse er en Negation[60]).

γ. Substansen, Gud eller Naturen fremtræder under forskellige Egenskaber eller Attributer. »Ved Attribut forstaar jeg,« siger Spinoza, »det, som Forstanden opfatter om Substansen som udgørende (konstituerende) dens Væsen«. Af de uendeligt mange Attributer, som det uendelige Væsen, vi kalde Gud eller Naturen, har, kende vi kun to, Aand og Materie. Guds eller Naturens Væsen fremtræder for os kun under disse to

Former, som virkende dels i de materielle, dels i de aandelige Fænomeners Verden. Spinozas Forhold til Erfaringen fremtræder her klart. Ikke blot er det en Erfaringssag,
[309] at vi kun kende to Attributer, men ogsaa selve Definitionen af Attributets Begreb hviler paa Erfaringen, nemlig paa den Kendsgerning (som maa være gaaet op for Spinoza i Mellemtiden mellem den »korte Traktat« og den definitive Udarbejdelse af »Etiken«), at det Aandelige og Materielle forstaas hvert efter sine Love. Forskellen mellem dem er da irreduktibel; vi kunne ikke udlede det Aandelige af det Materielle eller det Materielle af det Aandelige, men indenfor den aandelige Verden for sig og inden for den materielle Verden for sig kunne vi paavise Sammenhæng og Aarsagsforhold. Det Faktum, at det Aandelige og det Materielle ere irreduktible Forskelligheder ved Tilværelsen, er det, Spinoza udtrykker ved at kalde dem Attributer og ved at definere Attributet som det, der udtrykker Substansens Væsen: ti Substans er jo det, der bestaar i sig selv og forstaas ved sig selv. Man maa altsaa ikke springe over fra et Attribut til et andet. »Saa længe«, siger Spinoza, »Tingene betragtes som aandelige Fænomener (modi cogitandi), maa vi (debemus) forklare Naturens Orden eller Aarsagssammenhængen ved Aandens Attribut alene; og saa længe vi betragte dem som materielle Fænomener (modi extensionis), maa (debet) hele Naturens Orden forklares ved Udstrækningens Attribut alene«. Der er altsaa kun én Substans, én Aarsagssammenhæng, men den kan betragtes paa to Maader. Neppe har det dog været Spinozas Mening, at Attributerne kun skulde være Synspunkter, *vi* anlægge paa Substansen[61]). Han siger jo udtrykkeligt, at Attribut er, hvad Forstanden opfatter som *konstituerende* Substansens Væsen, og en Tvivl om, at det, vor Forstand opfatter som konstituerende, ogsaa virkelig konstituerer, kan ikke paavises hos Spinoza. Naar han da siger, at vi *maa* forklare det Aandelige ved det Aandelige og det Materielle ved det Materielle, saa er det en Nødvendighed, der som al Nødvendighed for ham er et Udtryk for Tilværelsens evige Væsen.

Spørges der, hvoraf det egentligt kommer, at man ikke kan forklare den aandelige Side af Tilværelsen ved den materielle eller omvendt, ligger Svaret indeholdt i det Ideal af Aarsagsforklaring, som Spinoza har opstillet, og i Følge hvilket Aarsag og Virkning
[310] maa være ensartede (4. og 5. Axiom i Etikens første Bog). I et Brev (Ep. 4) siger Spinoza endnu tydeligere: »Naar to Ting Intet have fælles med hinanden, kan den ene ikke være Aarsag til den anden; ti da der ikke vilde være Noget i Virkningen, som ogsaa var i Aarsagen, saa vilde alt det, der var i Virkningen, være opstaaet af Intet«. Naar man konsekvent fastholder denne Grundsætning, har man Nøglen til hele Spinozas System. Af den følger nemlig Læren om Gud eller Substansen som *iboende* Aarsag til alle Fænomener (modi), altsaa Ophævelsen af den teologiske Dualisme af Gud og

Verden. Og af den følger fremdeles Umuligheden af, at Aarsagen kan være materiel og Virkningen aandelig, eller omvendt, altsaa Læren om Aand og Materie som Udtryk for en og samme Tilværelse, en og samme Aarsagssammenhæng, og dermed Ophævelsen af den spiritualistiske Dualisme af Sjæl og Legeme. Ligesom det var den *almindelige* erkendelsesteoretiske Overvejelse af Betingelserne for at forstaa det i Erfaringen Givne, der førte Spinoza til Opstillingen af Substansbegrebet (som Begrebet om den hypostaserede Kausalitet), saaledes var det den *specielle* Betragtning af Muligheden for at forstaa det Aandelige og det Materielle, der førte til Attributlæren. Denne er væsentligt betinget ved Overbevisningen om Muligheden af at opfatte den materielle Side af Tilværelsen som et kontinuerligt Hele og om Umuligheden af at udlede den aandelige Side ved Tilværelsen af dette. Spinoza gør Front baade mod Descartes og mod Hobbes. Hans Attributteori er et Forsøg paa at løse de Vanskeligheder, hvorunder Kartesianismen og Hobbesianismen (Spiritualismen og Materialismen) lede. Han har stillet en ny, original Hypotese overfor Spiritualismen og Materialismen.

Spinoza har nu ikke strengt fastholdt denne Betydning af Attributlæren. Med Problemet om Forholdet mellem Aand og Materie har han paa flere Steder sammenblandet Problemet om Forholdet mellem Erkendelsen og dens Genstand. Det er let at se, at det er to forskellige Problemer; ti baade Aand og Materie (Tilværelsen baade fra dens aandelige og dens legemlige Side) ere Erkendelsesgenstande, og Erkendelsesproblemet kommer frem med Hensyn til alle de Sider, fra hvilke Tilværelsen kan ses. Men da *[311]* nu Spinoza som dogmatisk Filosof trygt stolede paa Overensstemmelsen mellem vor Fornuft og Tingenes Væsen, maatte han — som allerede udviklet — antage, at der til ethvert Tankeforhold svarede et Forhold i Tilværelsen. Og denne *erkendelsesteoretiske* Identitetslære sammenblandede han saa med den *psykofysiske* Identitetslære, som hans Attributlære udtrykker. Naar han opstiller Sætningen: »Forestillingernes Orden og Forbindelse er den samme, som Tingenes Orden og Forbindelse« (Eth. II, 7), saa er denne Sætning tvetydig, da den baade kan forstaas erkendelsesteoretisk og psykofysisk. Spinoza selv har nærmest forstaaet den erkendelsesteoretisk. Det ses af hans Exempel: til mit Begreb om Cirkelen svarer den i Virkeligheden existerende Cirkel (Eth. II, 7 Schol). Psykologisk set maatte det have heddet: til min Forestilling om Cirkelen svarer den Tilstand, min Hjerne er i, naar jeg har denne Forestilling. Men naar Spinoza i umiddelbar Sammenhæng hermed hævder, at aandelige Fænomener skulle forklares ved aandelige Fænomener, materielle Fænomener ved materielle, saa er det et helt andet Problem, han faar med at gøre. I Etikens tredie Bog, hvor Synspunktet er psykologisk, ikke erkendelsesteoretisk, anvender han da ogsaa Attributlæren rent

psykofysisk. — Denne Forvexling hænger naturligt sammen med, at Erkendelsesproblemet hos Spinoza ikke fremtræder som aldeles selvstændigt Problem. Kun ved en kritisk Revision af vor Erkendelse — baade hvad dens Evne til at erkende den aandelige og den materielle Side af Tilværelsen angaar — træder Forskellen mellem de to Problemer klart frem[62]).

Ligesom der efter Spinoza er et inderligt Forhold (et iboende Forhold, et Immanensforhold) mellem Substansen (Gud eller Naturen) og de enkelte Fænomener, saaledes maa for ham ogsaa de store Grundformer og Grundegenskaber, Tilværelsen frembyder, være Substansens egne Attributer. Det var en dristig Konsekvens heraf, naar Spinoza erklærede Materien eller Udstrækningen for et guddommeligt Attribut. Materien er efter den sædvanlige teologiske Opfattelse kun et Afledet, et Produkt af Aanden. Ligesaa lidt som Bruno og Böhme kunde Spinoza slaa sig til Ro ved denne Opfattelse,
[312] der jo navnligt strider mod hans Grundtanke om det iboende Aarsagsforhold. Det maa ved Spinozas Lære om Materien som guddommeligt Attribut vel mærkes, at han her ved Materie mener det Substantielle i de materielle Fænomener, det i disse, der bestaar under alle Forandringer og trods alle Delinger, og som hverken kan lide, opstaa eller forgaa. Den materielle Side af Tilværelsen er ligesaa vel som den aandelige en Aabenbaring af Guddommen eller Substansen; til dennes »uendelige Tankekraft« (potentia infinita cogitandi) svarer den uendelige materielle Udstrækning, hvis Dele de enkelte Fænomener ere. Det til Grund Liggende i Tilværelsen, fra hvilken Side denne end betragtes, er Aarsagssammenhængen og den Enhed, hvorom Aarsagssammenhængen vidner.

δ. De enkelte Fænomener (modi) ere, som det erindres fra det Foregaaende, de særlige Maader, paa hvilke Substansen træder frem indenfor de forskellige Attributer. Da Attributerne gælde for Substansen, gælde de ogsaa for de enkelte modi: ethvert enkelt Fænomen kan altsaa betragtes fra uendeligt mange Sider, ligesaa vel som hele Tilværelsen, af hvilken den er Led eller Del, kun at vi jo ikke kende mere end to af disse Sider. Definitionen af modus er: en Bestemmelse ved Substansen, eller: det, som har sin Bestaaen i noget Andet, ved hvilket det ogsaa forstaas. Som affectio substantiæ forstaas modus kun ved Substansen og har sin Bestaaen i den — ligesom, kunde man sige, den enkelte Bølge kun bestaar som Del af Havet og kun forstaas ved at ses som Del af Havet. I hvert enkelt Fænomen rører sig en Selvopholdelsestrang, der er en Del af den i Alt virkende guddommelige Kraft. Men i hver enkelt modus rører denne Kraft sig kun paa begrænset Maade; man kan da ikke forstaa den Maade, paa hvilken den enkelte modus virker eller lider, uden at se den i dens Vexelvirkning med alle

andre modi. Den enkelte modus' Tilstand forstaas altsaa kun ved noget Andet end den selv. Her træder et ydre (transscendent) Aarsagsforhold i Kraft. Men saa udvortes de enkelte Fænomener end staa overfor hverandre, ere de dog alle tilsammen og hvert for sig kun Bestemmelser (affectiones, modificationes, determinationes) ved den ene uendelige Substans. I den frembragte Natur (natura naturata) virker paa alle Punkter *[313]* den frembringende Natur (natura naturans).

Indenfor natura naturata skelner Spinoza mellem nødvendige og uendelige modi, der umiddelbart følge af Guds evige Natur, og endelige modi, der til deres Opstaaen behøve andre modi. Indenfor Udstrækningens Attribut nævner han (Ep. 64) som uendelige modi Bevægelse og Hvile; særligt synes han her at tænke paa Bevægelsens Bestaaen, eller paa den Lov, at der under alle Materiens Forandringer bevares det samme Forhold mellem Bevægelse og Hvile, — denne Lov, der gør det klart, at ethvert enkelt Legeme kun er en Del af det hele Univers. Indenfor Tænkningens Attribut nævner han den »uendelige Forstand« (intellectus infinitus), som er en umiddelbar Virkning af den uendelige guddommelige Tankekraft, og som — da den stilles analogt med Bevægelsens Konstans — maa antages at betyde den aandelige Energi, der stadigt bliver den samme i Verden, hvormeget saa end de enkelte aandelige Fænomener skifter. (Maaske er det nærmest Bevægelsens Bestaaen og »den uendelige Forstand«, Spinoza i Afhandlingen om Forstandens Forbedring tænker paa ved Udtrykket »faste og evige Ting«).

ε. Til nærmere Karakteristik af det her fremstillede System skal der blot endnu antydes en Række Problemer og Vanskeligheder, som Systemet fører til. — Der tales om Gud eller Substansen som virkende, skønt Tidsformen kun skal gælde modi, natura naturata, ikke Substansen, natura naturans. Det hænger sammen med den omtalte Sammenblanding af Grund og Aarsag. — Der bestaar to Aarsagsforhold: et mellem modi indbyrdes, et udvortes, transscendent, og et mellem Substans og modi, et immanent. Hvorledes ere begge at forene? — Substansens Enhed og Attributers og modi's Mangfoldighed ere ikke bragte i Harmoni; der er intet Svar givet paa, hvorledes den ene Substans kan fremtræde under forskellige Synspunkter, eller hvorledes der af den ene Substans kan følge en Uendelighed af Virkninger. — Og naar for Spinoza Begreberne Substans, Natur og Gud dække hverandre, indfører han ved Betegnelsen Gud en Værdibestemmelse, som kun begrundes ved, at han definerer Fuldkommenhed *[314]* som Realitet; Spørgsmaalet, om denne Definition kan fastholdes, undersøges ikke nærmere, og paa et senere Punkt i sin Fremstilling opstiller han — som vi ville faa at se — endog et Begreb om Fuldkommenhed, efter hvilket ikke al Realitet er fuldkommen.

— Saaledes lader selv det dristigste spekulative System ubesvarede Spørgsmaal nok tilbage. Det Store hos Spinoza er hans resolute Gennemførelse af den Tanke, at Tilværelsen maa være rationel; deraf slutter han, at dens Væsen maa være Identitet, absolut Enhed. Konsekvent vilde han i Stedet for flere systematiske Grundbegreber kun have havt ét eneste: Substansen. Til dette Begreb kan man maaske stige op — men har man naat det, kan man i hvert Tilfælde ikke slippe ned igen. — Disse Indvendinger mod Spinozas System ramme dog ikke hans Grundbestræbelse, ikke Grundretningen i hans Tænken, men muliggøres for største Delen ved den dogmatiske Fremgangsmaade, han anvender.

d. Religionsfilosofi.

Det vil være af Interesse at stanse et Øjeblik for at se, i hvilket Forhold Spinozas Filosofi staar til de gængse religiøse Anskuelser. Da han benævnede sit højeste Begreb (Substansen) Gud, havde han selv strax givet Anledning til en saadan Sammenligning. Allerede i hans Brevvexling se vi dette Punkt drøftet. Paa given Anledning skriver han (Ep. 73): »Jeg hylder om Gud og Naturen en Mening, der er vidt forskellig fra den, som de moderne Kristne pleje at forsvare. Jeg hævder nemlig, at Gud er (som man siger) iboende, ikke ydre Aarsag til alle Ting. Det vil sige, jeg paastaar med Paulus, at i Gud ere og røres alle Ting . . . Men naar Nogle mene, at den » teologisk-politiske Afhandling« gaar ud paa, at Gud og Naturen, hvor man saa ved Natur forstaar en Masse eller en legemlig Materie, skulle være Et og det Samme, saa tage de aldeles fejl«. — Fra den sædvanlige teologiske Opfattelse skiller Spinozas Filosofi sig især i to Punkter: ved ikke at opfatte Gud og Verden som to forskellige Væsener, og ved ikke
[315] at tillægge Gud menneskelige Egenskaber. Man gjorde i den første Tid kort Proces ved at kalde hans Opfattelse Ateisme og Materialisme. Henry More f. Ex. siger i et Skrift, i hvilket han vil gendrive Spinozas »grove Ateisme« (crassissimus atheismus), at Gud og Materien hos ham ere Et. Altsaa, siger More, ere Stene, Snavs, Bly, Møg Gud, da disse Ting jo ere Materie! Saa er da Spinoza en »smudsig og besudlet Ateist« (sordidus et lutulentus atheus)[63]). En lille Prøve paa det 17. Aarhundredes Polemik! — Man var i Forlegenhed med det nye System paa Grund af dets Ejendommelighed; det lod sig ikke let indrangere i de gængse Kætterirubrikker, og i sine skarpt tilskaarne Former æggede det dog Forargelsen frem paa flere Punkter. Senere kom Udtrykket Panteisme frem (først vistnok hos Toland). Der fik man et Ord, som rammede bedre. Og dog er der ikke fuld Enighed om dets Brug. Efter Nogle betegner det en Anskuelse, der opfatter Guds Forhold til Verden som immanent; efter Andre er det Væsentlige

for Panteismen, at Gud ikke tænkes som et personligt Væsen[64]). Efter det første af disse Kendemærker er der ingen Tvivl om, at Spinozas System er panteistisk; efter det andet er det mindre klart, hvorledes man skal betegne det.

I et af sine Breve (Ep. 54) siger Spinoza, at for ikke at sammenblande den guddommelige Natur med den menneskelige, tillægger han ikke Gud menneskelige Egenskaber som Villie, Forstand, Opmærksomhed, Hørelse o. s. v. Den nærmere Begrundelse heraf findes flere Steder i »Etiken«. — Det er klart, at de psykologiske Bestemmelsers Anvendelighed maa falde bort med Tidsforholdets Bortfalden, og Tiden gælder for Spinoza kun for natura naturata, ikke for natura naturans. Med Tidsforholdet falder ogsaa al Forandring bort; Gud kan hverken gaa over til større eller til ringere Fuldkommenhed og kan derfor hverken føle Glæde eller Sorg, Kærlighed eller Had. Fremdeles har Gud som Substans Intet udenfor sig, ingen ydre Genstand, som Følelsen eller Villien kunde rette sig imod. Vor Bevidsthed, baade vor Forstand, vor Følelse og vor Villie, er bestemt ved saadanne ydre Genstande, og naar de falde bort, falder for os ogsaa Bevidstheden bort. — Hvis man vil bruge Ord som Forstand og Villie om Gud, maa man gøre sig det klart, at deres Betydning maa undergaa en saadan Ændring, at det i Grunden *[316]* kun er Ordet, der er fælles for de to Anvendelser, omtrent som man bruger Ordet Hund baade om Stjernebilledet Hunden (Sirius) og om det gøende Dyr paa Jorden. Den hele Trang til Overførelse af menneskelige Egenskaber har derfor ingen objektiv Gyldighed. Dersom Trianglerne kunde tænke, vilde de opfatte Gud som trekantet; dersom Cirklerne kunde tænke, vilde de opfatte Gud som rund.

Paa den anden Side anerkender Spinoza det Aandelige som en selvstændig Side ved Tilværelsen. Gud er substantia cogitans saavel som substantia extensa; cogitatio (Tænken, Aand) er et af Guds Attributer, udtrykker altsaa Guds Væsen! Forstand og Villie hører kun til den frembragte Natur, ikke til den frembringende; men der maa i denne være en Grund til, at de kunne opstaa, og naar den »uendelige Forstand« har evig Bestaaen under alle aandelige Fænomeners Skiften, saa maa ogsaa dette have sin Grund i Guddommens Væsen. Man kunde maaske udtrykke Spinozas Opfattelse saaledes: Gud er Aand, men ikke Personlighed, fordi kun et begrænset Væsen kan være Personlighed. (Udtrykket Personlighed nævner Spinoza kun et enkelt Sted, men erklærer det for utydeligt). Mærkes maa det dog, at Spinoza ved at erklære cogitatio for et guddommeligt Attribut og ved (som senere vil blive omtalt) at tale om Guds uendelige Kærlighed til sig selv (af hvilken Menneskets Kærlighed til Gud er en Del) selv foretager en saadan Sublimering af de psykologiske Egenskaber, som han paa andre Punkter negter. Mod cogitatio som guddommeligt Attribut kunde der rettes

lignende Indvendinger som de, Spinoza selv fremfører mod den gængse Opfattelse. — De, hvem det absolut er om at gøre at henføre et filosofisk System under en eller anden »isme«, ville forsaavidt være i Forlegenhed med Spinoza, især da enhver tænkende
[317] Teisme maa foretage Sublimeringer af samme Art som Spinozas.

e. Naturfilosofi og Psykologi.

Ved at opstille Udstrækningen som et af Tilværelsens Attributer og ved (i Kraft af selve Definitionen af Attributet) at fordre, at man ved Forklaringen af et Fænomen skal holde sig til det Attribut, under hvilket man betragter det, har Spinoza allerede fastslaaet en rent mekanisk Naturforklaring som den eneste videnskabelige. Som faldende under Udstrækningens Attribut ere alle legemlige Fænomener kun at forklare ved legemlige Aarsager, ved Aarsager, som virke ud fra andre Punkter af Rummet end det, de selv befinde sig paa. Det falder derfor Spinoza meget let at give et Bevis for Inertisætningen: denne ligger egentligt allerede i Opstillingen af Udstrækningen som Attribut. Ligesaa dogmatisk som Descartes og Hobbes opstiller Spinoza de mekaniske Grundsætninger som evige Sandheder — skønt han maa indrømme, at han ikke kan udlede Bevægelsen af selve Udstrækningen*. Der kan ingen Væsensforskelligheder finde Sted mellem Legemer; disse ere kun forskellige i Henseende til Bevægelse og Hvile, Hastighed eller Langsomhed. Bevægelsens Love ere evige Natur- og Fornuftlove. — I Attributlæren indeholdes ogsaa Forkastelsen af enhver Antagelse af Formaal i Naturen. Da det ene Attribut ikke kan bestemme det andet, kan intet materielt Fænomen som saadant have sin Grund i en Tanke, hvilket den teleologiske Forklaring
[318] forudsætter. I en længere Anmærkning til »Etikens« første Bog søger Spinoza at vise, at den teleologiske Opfattelse udspringer af Menneskets praktiske Trang og Ønske, af dets Selvopholdelsestrang i Forbindelse med dets oprindelige Uvidenhed om de virkelige Aarsager; det antager, at Alt er indrettet til Menneskenes Tarv, og at Guderne arbejde for dette; hvor der intet rimeligt Formaal kan findes, lade de sig nøje med at finde Forklaringen i Guds Villie, denne Uvidenhedens Tilflugt (asylum ignorantiæ), der altid staar til Tjeneste. Dersom ikke Matematiken havde anvist en rationel Vej til

*Denne Indrømmelse gør *Spinoza* i det sidste Brev, vi have fra hans Haand (af 15. Juli 1676), et Svar til Filosofen og Matematikeren Tschirnhausen, der med stor Skarpsindighed havde spurgt, hvorledes man af Udstrækningens almindelige Begreb kunde udlede de legemlige Tings Figur og Bevægelse. Tschirnhausen gjorde opmærksom paa, at denne Vanskelighed ikke existerer hos Descartes, der antog, at Gud skabte Materien i Bevægelse; men Spinoza, for hvem Udstrækningen er et guddommeligt Attribut, savner saa det Kraftbegreb, der hos Descartes opfattedes i teologisk Form. Spinoza erklærer Definitionen af Materie som Udstrækning utilstrækkelig og bebuder en nærmere Drøftelse af Spørgsmaalet, som han ikke fik givet.

Erkendelse, vilde den teleologiske Opfattelse for bestandig have hindret Erkendelsen af Naturen. Den teleologiske Opfattelse hindrer dog ikke blot Naturerkendelsen, men forudsætter ogsaa uværdige Forestillinger om Guddommen: naar Gud virker efter Formaal, er han jo ikke fuldkommen, men bliver det først, naar han har naat sine Formaal! Menneskene driste sig til at anvende moralske og æstetiske Begreber paa Naturen, finde Orden og Forvirring, Skønhed og Hæslighed, Godt og Ondt i den, idet de mene, at den er anlagt paa at tiltale deres Følelse. De se ikke, at Naturens Fuldkommenhed er Et med dens Magt, og at denne Magt er uendelig, saa at den formaar at frembringe alle mulige Grader og Former af Existens, dem, som for os staa lavest, ligesaavel som dem, der for os staa højest.

I en Række af Laanesætninger i anden Bog af Etiken antyder Spinoza, hvorledes han tænker sig en mekanisk Naturopfattelse gennemført. — I Følge Inertiloven bestemmes ethvert Legeme til Bevægelse eller Hvile af et andet Legeme, dette af et tredie, og saa fremdeles. Den Maade, hvorpaa et Legeme bestemmes, beror dels paa dets egen Natur, dels paa det Legemes Natur, der paavirker det. — Naar Legemer af samme eller forskellig Størrelse holdes saaledes sammen af andre Legemer, at de berøre hverandre, eller naar de meddele hverandre deres Bevægelser i et vist Forhold, siges de at være indbyrdes forbundne og danne alle tilsammen ét Legeme eller ét Individ, som adskilles fra andre Individer ved den bestemte Forbindelse mellem de enkelte Legemer, hvoraf det bestaar. Et saadant Individ vedbliver at være det samme, selv om nogle Dele optages og andre udskilles, og selv om Delenes Størrelse og Bevægelsernes *[319]* Retning forandres, naar blot den hele Form for Sammensætningen vedbliver at være den samme. Flere saadanne Individer kunne forenes til et Individ af anden Orden, og flere Individer af anden Orden til et Individ af tredie Orden, og saaledes fremdeles, indtil hele Naturen tilsidst staar for os som et eneste stort Individ, hvis enkelte Dele variere i det Uendelige, uden at det hele Individ undergaar nogen Forandring.

I alle sine Trin og Grader er Naturen besjælet. Ogsaa dette følger af Attributlæren: da hvert Attribut udtrykker den hele Substans, maa der til enhver Form under det ene Attribut svare en vis Form under det andet Attribut. Til de forskellige Trin af Individualitet i den materielle Natur svare altsaa forskellige Trin af Sjæleliv i den aandelige Natur. Ligesom det menneskelige Legeme bestaar af mange sammensatte Individer af forskellig Beskaffenhed, saaledes er ogsaa den Tanke, der udgør den menneskelige Aands Natur, sammensat af mange forskellige Tanker. Aanden og Legemet er jo en og samme Substans, eller rettere en og samme Del (modus) af Substansen, og hvad der under Udstrækningens Attribut fremtræder som mere eller

mindre sammensatte Bevægelsesformer, det fremtræder under Tænkningens Attribut som mere eller mindre sammensatte Tankeformer. Naar jeg har en Drift eller fatter en Beslutning, foregaar der samtidigt under Udstrækningens Attribut en legemlig Bestemmelse efter de almindelige Love for Bevægelse og Hvile, og det saaledes at forstaa, at det i Grunden er en og samme Ting, der sker. Man slipper, som Spinoza viser, ved denne Antagelse for at hævde en Indvirken af Sjælen paa Legemet eller omvendt, Noget, hvorom ingen kan danne sig et klart Begreb. At sige, at Sjælen sætter Legemet i Bevægelse, er i Grunden at sige, at man ikke véd, hvorledes denne Bevægelse bliver til. Tillige har hin Antagelse den Fordel, at man ikke sætter vilkaarlige Grænser for den materielle Naturs Virksomhed. Ingen har jo endnu fundet Grænsen for, hvad der kan bevirkes ved den materielle Naturs egne Love, saa at man ikke har Ret til at paakalde
[320] Sjælens Indgriben, fordi Legemet synes at virke paa vidunderlig Maade. Heller ikke Paaberaabelsen af Villiens »Frihed« hjælper. Denne saakaldte »Frihed« (den virkelige Frihed er efter Spinoza den, der bestaar i at følge sin egen Naturs Nødvendighed) er en Illusion, som fremkommer ved, at man ikke kender Aarsagerne til sin egen Handlen. Den Snakkesalige mener at handle frit, naar han lader Munden løbe, ligesom Stenen, hvis den kunde tænke, vilde mene, at den faldt til Jorden med »fri« Villie. Desuden er jo Beslutningen afhængig af Erindringen, og denne ere vi ikke altid Herrer over! —

Skønt Spinoza afviser enhver Forklaring af aandelige Fænomener ved materielle Aarsager, bruger han dog — hvad der efter hans Forudsætninger ogsaa er fuldt berettiget — Sammenhængen mellem det Materielle og Aandelige til at belyse de aandelige Fænomener, hvor disse ikke umiddelbart kunne forstaas. Enhver Sansefornemmelse svarer til en legemlig Tilstand. Nu har denne Tilstand vel sin Aarsag i andre Legemers Paavirkning, men denne Paavirkning modificeres ved vort eget Legemes Beskaffenhed: deraf følger, at Sansefornemmelsen ikke blot svarer til de ydre Legemers Natur, men først og fremmest til vort eget Legemes Natur. Alligevel betragte vi uvilkaarligt enhver Sansefornemmelse som Udtryk for noget Virkeligt, indtil der opstaar andre Fornemmelser eller Forestillinger hos os, som udelukke den antagne Virkelighed. Det er altsaa efter Spinoza gennem Fornemmelsers og Forestillingers indbyrdes Kamp, at vor Opfattelse af Virkeligheden klares og bestemmes. — Fornemmelserne fremkalde Forestillinger om det, der har Lighed med eller er forekommet sammen med Fornemmelsens Genstand[65]). Lovene for Forestillingers Forbindelse ere for Spinoza aandelige Naturlove, Sidestykket til Bevægelseslovene indenfor Materiens Attribut. Spinoza skelner skarpt mellem Forestillingsassociation og egentlig Tænken. Denne Forskel er omtalt i Afsnittet om hans Erkendelseslære. Sansefornemmelse og Fore-

stillingsassociation udtrykke Menneskets Tilstand som Led i Fænomenernes Række, af den uendelige natura naturata. De højere Trin af Erkendelse, Fornufterkendelsen og den intuitive Viden, naas ved at gaa tilbage til det, der som fælles Lov og Væsen rører sig i Alt, altsaa til den uendelige Substans, og se Alt indoptaget i den, eller se *[321]* det sub specie æterni. — Hobbes' Psykologi har her det Fortrin for Spinozas, at den viser Muligheden af, hvorledes egentlig Tænkning ved Koncentration om et Formaal eller en Opgave kan udvikle sig af den uvilkaarlige Forestillingsassociation. Spinoza sætter endnu paa skolastisk Vis den egentlige Tænkning som en ganske særegen, fra sædvanlig Forestillen væsensforskellig Virksomhed. Des mærkeligere, at han saa alligevel i Attributlæren forvexler det erkendelsesteoretiske og det psykofysiske Synspunkt — skønt paa den anden Side denne Forvexling neppe vilde indtræde, hvis han havde set, at Forestillingsassociationens Love i Virkeligheden ikke suspenderes ved den egentlige Tænkning. —

Den Behandling, Spinoza giver af Følelsernes Psykologi, hører til det Ypperste, han har ydet, og som i det Hele er ydet i Psykologien. For det Første har han den Fortjeneste at hævde Nødvendigheden og Berettigelsen af en rent naturhistorisk Undersøgelse af de menneskelige Følelser og Lidenskaber. Han vil (som Forsker) hverken spotte over dem, le ad dem eller græde over dem, men søge at forstaa dem, og vil derfor betragte dem med samme Sindsro, som om det var materielle Naturfænomener eller geometriske Figurer, han havde for sig. Dernæst har han fremdraget de vigtigste Synspunkter, der komme til Anvendelse ved Følelsernes Forklaring.

Hvad Følelsens Stilling og Betydning i Sjælelivet angaar, har Spinoza paa de forskellige Trin af sin filosofiske Udvikling næret forskellige Anskuelser. I hans første Arbejde, »den korte Traktat« (II, 16, 5), er hans Opfattelse helt intellektualistisk. Det er Erkendelsen, Forestillingerne, der bestemme alle Sjælelivets Fænomener. Villien er blot en Følge af Forestillingen, en Hævden eller Forkasten. Og tillige bestemmes her endnu Forestillingerne selv ved Genstandenes Indvirken, idet han i dette Skrift antager en Indvirken af det ene Attribut paa det andet. Allerede i sit Skrift om den kartesianske Filosofi antyder han, at Forestillingerne selv ere Udtryk for vor Aktivitet, saa man ikke kan skelne mellem Forestillingens Opstaaen og dens Hævdelse eller Forkastelse. Og med den definitive Attributlære udføres denne Antydning videre, men saaledes at Forstand og Villie nu fuldstændigt gøres til Et. At tænke er en *[322]* Aandsvirksomhed, og al Aandsvirksomhed er Tænken, saaledes omtrent kunde man udtrykke Spinozas Opfattelse her; den er formuleret i Tillægget til den 49. Sætning i »Etikens« 2. Bog: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Men i »Etikens« 3.

Bog, hvor Følelsernes Naturhistorie gives, fremtræder en helt ny Opfattelse af Villien, idet denne bestemmes som bevidst Selvopholdelsestrang (Eth. III, 9 Schol). Det er nu saa langt fra, at den er Et med, endsige Følge af Erkendelsen, at denne netop er afhængig af Villien: »vi søge, ville, attraa og ønske ikke Noget, fordi vi mene, at det er godt, men omvendt, vi mene, at Noget er godt, fordi vi søge, ville, attraa og ønske det«. Her er altsaa Trangen og Villien Et, og Forestillingerne afhængige af dem. I sin Afhandling om Spinozas Udviklingshistorie, i hvilken Tønnies har belyst dette Punkt paa en glimrende Maade, formoder han med stor Sandsynlighed, at det er Hobbes' Indflydelse, der har frembragt denne sidste Ændring i Spinozas Opfattelse. Hobbes sætter Drift og Villie i nøje Forbindelse med hinanden og med Selvopholdelsestrangen, og han betoner tillige den Indflydelse, Tanken om et Formaal har paa Forestillingernes Forbindelse. I Spinozas Værk, som det foreligger, er der en øjensynlig Modsigelse mellem Definitionen af Villie II, 49 Coroll. og den Definition, der gives III, 9 Schol., saa at det er højst rimeligt, at to Udkast ere arbejdede sammen, uden at alle Spor af forskellige Opfattelser ere bortskaffede.

Fra Selvopholdelsestrangen som Udtryk for hvert enkelt Væsens Natur gaar Spinoza nu ud i sin Fremstilling af Følelsernes Psykologi i »Etikens« 3. Bog. Selv om han derved ændrede Noget i sin Psykologi, ændrede han Intet i sin almindelige Filosofi. I hvert Enkeltvæsen virker den uendelige Natur, Guddommen selv. Hvert enkelt Væsens Stræben efter at bevare sig selv er da kun en Del af den uendelige guddommelige Virken i hele Tilværelsen. Allerede i den »korte Traktat« (I, 5) saa han (ligesom Bruno) i denne hos alle Væsener levende Selvopholdelsestrang Aabenbarelsen af det guddom-
[323] melige Forsyn. Og denne Trang er Et med selve Tingenes Natur, antager forskellig Karakter efter de enkelte Væseners Natur: at existere er at stræbe efter at bevare sig selv. Denne Stræben kaldes Drift, naar den er forbunden med Bevidsthed: ved Drift forstaas altsaa selve Menneskets Væsen, forsaavidt det tænkes bestemt til Virksomhed formedelst en Ændring i dets Tilstand. Naar denne Drift særligt betragtes fra den aandelige Side, kaldes den Villie. Der opstaar Lyst, naar denne Stræben begunstiges, Ulyst, naar den skuffes. Vel at mærke: det er selve Overgangen til en gunstigere (»fuldkomnere«) Tilstand, der er forbunden med Lyst, og selve Overgangen til en ugunstigere (»ufuldkommen«) Tilstand, der er forbunden med Ulyst. Selve Tilstandene som hvilende ere ikke forbundne med Følelser. Dog anstilles der heller ikke nogen udtrykkelig Sammenligning mellem Tilstandene: Følelsen svarer umiddelbart til selve Tilstandenes Skiften.

Ligesom Spinoza her udtaler, hvad vi nu kalde Følelsens biologiske Betydning, dens

Sammenhæng med Livets Fremgang eller Tilbagegang, og ligesom han ogsaa har et klart Blik for Kontrastforholdets Betydning for Følelsernes Opstaaen (»Forholdsloven paa Følelsernes Omraade«), saaledes har han ogsaa sat det tredie Hovedpunkt i Følelsernes Psykologi, Forestillingernes og Forestillingsforbindelsernes Betydning for Følelsernes Udvikling til specielle Arter, i et udmærket Lys. — Af Drift, Lyst og Ulyst udleder han ved Hjælp af Forestillingsforbindelsens Love de specielle Arter af Følelse. Vi elske det, som volder Lyst, men hade det, som volder Ulyst. Vi elske fremdeles, hvad der fremmer det, vi elske, ligesom vi hade det, der skader, hvad vi elske. Og naar vi forestille os et Væsen, der har Lighed med os selv, have en vis Følelse, faa vi uvilkaarligt selv den samme Følelse. Heraf kan opstaa Medfølelse — men ogsaa Misundelse og krænket Ærgerrighed, nemlig naar vi ønske ene at besidde det, den Anden nyder, eller naar vi ønske, at den Anden ganske skal være stemt, som vi ere stemte. — Efter disse almindelige Principer gennemfører Spinoza nu sin Betragtning i det Enkelte. Han har grundlagt Udviklingsteorien paa Følelsernes Omraade, idet han har vist, hvorledes vor Følelse under Forestillingernes Indflydelse og under indbyrdes *[324]* Sammensætning og Blanding kan antage Former, der ere højst forskellige fra de elementære Begyndelsesformer. Det er Følelsens Vækstbetingelser, han har formuleret. — Hvorvidt det er muligt at holde sig udelukkende til det ene Udgangspunkt, han har grebet: den individuelle Selvopholdelsestrang, er et Spørgsmaal, som her ikke kan drøftes.

f. Etik og Statslære.

Det er karakteristisk for Spinoza, at der er et praktisk Motiv for hans Tænken, og at hans Tænken dog hæver sig højt over den Endelighedens og Erfaringens Verden, i hvilken praktiske Motiver og praktisk Stræben ene ere mulige. Spinoza afviser Gyldigheden af enhver Vurdering af Tilværelsen; denne følger sine evige Love, og vore etiske Domme, der bero paa Sammenligning mellem det mere eller det mindre Fuldkomne i Forhold til det Ideal af Menneskeliv, vi danne os, kunne ikke faa Anvendelse paa selve Naturens evige Væsen, for hvilket Tid, Maal og Tal ikke gælde. Spinoza indskærper de etiske Kvaliteters Subjektivitet ligesaa energisk, som Sansekvaliteternes Subjektivitet indskærpedes fra Galileis Tid af. Forsaavidt Spinoza fastholder sin Opfattelse af Tilværelsen »under Evighedens Synspunkt«, kan han ingen virkelig Etik have, og behøver heller ingen. Om Etik kan der kun blive Tale i en Verden, hvor Tidsforholdet gælder, hvor der er Vorden og Udvikling, Omskiften og Modsætning, og hvor der kan dannes Forbilleder og opstilles Formaal. Som Spinoza træffende har udtrykt det: Dommene

om Godt og Ondt bero paa Sammenligning — men i den uendelige, guddommelige Naturs evige Enhed med sig selv falder al Sammenligning bort, fordi al Forskel og Modsætning er falden bort. Undersøgelsen af Spinozas Erkendelseslære viste os, at alle *Gaader* falde bort under »Evighedens Synspunkt«; vi se nu, at alle *Opgaver* ogsaa falde bort.

Men ligesom Spinoza skelner mellem natura naturans og natura naturata, skelner han ogsaa mellem det rent teoretiske Standpunkt og det praktiske Standpunkt. Det
[325] praktiske Standpunkt gælder kun indenfor natura naturata. Spinoza opstiller en Etik med samme Ret som den, med hvilken han hævder Erfaringsverdenens, den endelige Verdens, modi's Betydning. Der er ikke større Inkonsekvens i, at han opstiller en Etik, end der er i, at han i det Hele opstiller andre Begreber end Begrebet om den absolute Substans.

Muligheden af en Etik hænger hos Spinoza nøje sammen med hans psykologiske Lære om Følelserne. Etikens Grundlag er den Selvopholdelsestrang, der ligger til Grund for de mangfoldige Følelser og Lidenskaber. Af Selvopholdelsestrangen vil der nemlig kunne udvikle sig en Trang til ikke at omtumles af alle de Følelser og Lidenskaber, som ydre Aarsager fremkalde hos os. Som Del af Naturen, som modus mellem andre modi, er Mennesket afhængigt og omtumles som Havets Bølger uden at kende Maal eller Retning. Vi stræbe da naturligt efter at hævde vort Væsen, efter fuld, indre Aktivitet. Den etiske Grunddyd er *Aandskraft* (fortitudo), en indre Magt, der gør Mennesket frit og uafhængigt. Dyd er selve Menneskets Væsen eller Natur, forsaavidt det har Magt til at frembringe Virkninger, der kunne forstaas ved selve Lovene for Menneskets Natur. For at Mennesket skal kunne opnaa denne Karakter, maa det gøre sig klart, at ingen Følelse og ingen Drift kan hæmmes hos os uden ved en stærkere Følelse eller Drift. (Denne Sætning er allerede hævdet af BACO: De Augm. Scient. VII, 3). Sit Bevis for denne Sætning bygger Spinoza paa Inertiens Lov, der i Kraft af Identiteten af Aand og Materie faar sit Sidestykke indenfor den aandelige Side af Tilværelsen. Den etiske Udvikling bliver mulig ved, at der kan fremkaldes Følelser, der efterhaanden fortrænge de Følelser, af hvilke de selv oprindeligt ere blevne fremkaldte. Naar vi ved Sammenligning mellem forskellige Former og Trin af menneskelig Livsførelse danne os et Ideal af Menneskenatur (idea hominis, tanqvam naturæ humanæ exemplar), kalde vi Alt, hvad der fører os nærmere til dette Ideal, godt, Alt, hvad der hindrer os i at nærme os det, ondt, og der opstaar en Drift til at nærme os til Idealet saa meget som muligt. Erkendelsen af Godt og Ondt er — da den angaar, hvad der i Sandhed er os gavnligt og skadeligt — ikke Andet end bevidst Glæde over

at nærme os Idealet eller bevidst Sorg over at fjerne os fra det, og denne Erkendelse *[326]*
kan, netop fordi den er Et med en Følelse, blive en Magt i Sjælen. Mennesket indser nu snart, at til den fulde Aandskraft og Aandsfrihed kan han ikke naa ved egen Hjælp. Det hele ydre og indre Liv maa ordnes og betrygges. Især gælder det om Udvikling af en sand Erkendelse; ogsaa den naas kun ved forenede Kræfter, ligesom der paa den anden Side ikke er Noget, der bedre forener Menneskene end Stræben efter saadanne Goder, som kunne være fælles for Alle. De Lidenskaber, der bringe Strid mellem Menneskene, angaa altid Noget, kun den Enkelte alene kan besidde. Jo mere hver Enkelt opnaar aandelig Frihed og Kraft, desmindre Strid vil der være mellem Mennesker, og desmere ville de virke i Fællesskab, fordi de alle søge, hvad der i Sandhed er gavnligt for den menneskelige Natur. Intet er saa nyttigt for Mennesker som Mennesker. Bedst var det, om Alle kunde blive som én Sjæl og ét Legeme, idet de søgte den fælles Nytte. De, der stræbe efter deres egen sande Nytte, ønske derfor Intet for sig selv, som de ikke ønske andre Mennesker, og derved blive de retfærdige, trofaste og hæderlige i deres Færd. Den Kraft (fortitudo), hvori Dyden bestaar, fremtræder derfor ikke blot som *Livsmod* (animositas), ved hvilket Mennesket gør sin Personlighed umiddelbart gældende, men ogsaa som *Højmod* (generositas), idet Mennesket stræber at hjælpe Andre og forbinde dem med sig i Venskab. — Ved at skelne mellem Livsmod og Højmod gør Spinoza et Fremskridt i Forhold til Hobbes og Renaissancetænkerne, idet han faar Øje paa de forskellige Elementer og Muligheder, af hvilke nogle kunne føre mere i individuel, andre i mere social Retning. Livsmodet er en overvejende individuel Dyd, Højmodet en social Dyd. Men en nærmere Undersøgelse af Forholdet mellem Selvhævdelse og Hengivelse er Spinoza allerede ved sit Udgangspunkt i den rene Selvopholdelsestrang hindret fra at komme ind paa.

Karakteristisk for Spinoza er den Vurdering, han, efter at have opstillet Forbilledet for den menneskelige Udvikling, anstiller af de forskellige Følelser. Lystfølelse er i sig selv god, Ulystfølelse i sig selv ond. Derfor er Hadet, Frygten, Foragten, Medlidenhe- *[327]*
den, Angeren og Ydmygheden onde — forsaavidt de ikke ere nødvendige Mellemled for Lystfølelsers Opstaaen. Det begrundes ved, at Lystfølelse svarer til en Fremgang i Fuldkommenhed, Ulystfølelse til en Tilbagegang. Den, der ledes af sand Erkendelse, det aandeligt frie Menneske, har sit Blik rettet mod den positive Udvikling af Livet hos sig selv og hos Andre. Han tænker ikke paa nogen Ting mindre end paa Døden; hans Visdom er en Gransken af Livet (meditatio vitæ), ikke af Døden. Han stræber, saavidt han kan, at opveje Andres Had, Vrede og Foragt ved Kærlighed eller Højmod. Den, som bekæmper Had ved Had, lever et elendigt Liv; men naar Hadet besejres af Kær-

ligheden, vige de Besejrede med Glæde, ikke fordi deres Kraft aftager, men fordi den voxer. Der er ingen Maade, paa hvilken et Menneske bedre kan lægge sin Aandskraft for Dagen, end ved at udvikle Andre til at leve efter deres egen frie Erkendelse[66]).

Medens Spinozas Etik ad denne Vej fører fra Selvopholdelsestrangen som Grundlag ud til praktisk Virken og Samfundsstiftelse, rører der sig ogsaa en anden Tendens hos ham, som fra samme Udgangspunkt fører i mystisk og individualistisk Retning. Fra hans tidligere psykologiske Standpunkt trænger sig endnu stadigt den Forudsætning frem, at Menneskets egentlige Væsen bestaar i den rene Erkendelse: jo mere denne kan udvikle sig, desmere kommer Menneskets egentlige Natur frem, desmere er han i Sandhed selvvirksom, og den sande Selvopholdelsestrang fører derfor til Udvikling af Erkendelsen. Det var jo ogsaa Erkendelsen af den Sammenhæng, vor Aand staar i med hele Naturen, der stod for Spinoza som det eneste Gode, der ikke kunde berøves os af ydre Aarsager. Derfor kan da Spinoza næsten i samme Aandedræt (smlgn. Eth. IV, 22 Coroll. med 26 Dem.) opstille de to Sætninger, at Stræben efter Selvopholdelse er Dydens første og eneste Grundlag, og at Stræben efter Erkendelse (conatus intelligendi) er Dydens første og eneste Grundlag. Ved Siden af den realistiske Psykologi, efter hvilken Spinoza opfatter Følelser og Lidenskaber som positive Magter i vort Væsen, gaar der en anden Opfattelse, efter hvilken Følelsen defineres som ufuldkommen
[328] eller forvirret Forestilling (idea inadæqvata sive confusa, se Slutningsforklaringen i »Etikens« 3. Bog). Efter denne anden Opfattelse falder Følelsen bort ved Erkendelsens fulde og klare Udvikling. Jo mere vi forstaa os selv og vore Tilstande som bestemte ved den uendelige Natur, ved Guddommen, der rører sig i os saavel som i Alt, der virker paa os, desmere se vi os ikke som enkelte, isolerede, afmægtige Væsener, men som optagne i og som Et med Guddommen. Vi føle Lyst ved denne Tanke, da den er Frugt af vor Aands højeste Virksomhed, og Lyst ved Tanken om det Væsen, der er Aarsag til den Erkendelsesglæde, vi føle. Derved opstaar en aandelig Kærlighed til Gud (amor intellectualis dei), som giver os den højeste Fred. Gud staar her ikke som en ydre Genstand; vor egen inderste Kraft er en Del af den uendelige Kraft, der rører sig i Alt, og vor Kærlighed til Gud Et med den uendelige Kærlighed, med hvilken Gud elsker sig selv: Guds Kærlighed til Menneskene og Menneskers Kærlighed til Gud er Et og det Samme. Vi se os selv og Alt under Evighedens Synspunkt. — Spinoza som Mystiker kommer i Strid med Spinoza som Psykolog; ti den intellektuelle Kærlighed (den menneskelige og den guddommelige) skal være hævet over Vorden og Modsætning, men Spinoza har jo selv forklaret Følelsen som svarende til en *Overgang* — enten en Fremgang eller en Tilbagegang! Kun ved at forklare Følelsen som uklar Tænken og

ophæve Forholdsloven, kan Spinoza fastholde den mystiske Afslutning af Etiken.

I »Etikens« femte Bog, hvor denne Mystik er herskende, findes tillige Spinozas Udødelighedslære. I hin paa Forstaaelsen af vor Enhed med det absolute Væsen grundede intellektuelle Kærlighed til Gud ytrer vort sande Væsen sig: dette ér altsaa ikke afhængigt af Tiden, men er en Del af den uendelige Forstand (intellectus infinitus), der vedbliver at bestaa, skønt de enkelte aandelige Fænomener opstaa og forgaa, ligesom Bevægelsen bestaar under alle materielle Forandringer. Som umiddelbar Form for den guddommelige Virken ere vi udødelige. Men denne Udødelighed — der ikke er en *fortsat* Bestaaen, men en *evig* Bestaaen, idet Tidsforholdet slet ikke har nogen Betydning — synes kun at kunne tilkomme dem, hos hvem den højeste Erkendelse *[329]* og dermed den fulde og klare Selvvirksomhed udvikles[67]). Om denne Bestaaen som evigt Tankeelement (modus cogitandi æternus) er personlig eller ikke, kan ikke ses af Spinozas Fremstilling; hans Forestilling om Udødeligheden er i hvert Tilfælde meget forskellig fra den populære. Og til Slutning bemærker han, at Antagelsen af vor Aands Evighed ikke er Betingelse for Etiken, idet han henviser til, at han selv har udviklet sin Etik uden at benytte denne Antagelse. Saligheden er ikke Dydens Løn, men er Et med selve Dyden. Ti kun naar vi kunne føle Glæde ved vor Aands højeste Virken, kunne vi beherske vore Lidenskaber. —

De dybe og sunde Tanker i Spinozas Etik vilde være komne til fyldigere Udfoldelse, dersom han havde gennemført sin psykologiske Teori i det Enkelte. Nu faar Intellektualismen Overhaand hos ham, især naar han skal skildre de højeste Former for aandeligt Liv. Hans Etik bliver derved formeget en Etik for Filosofer. Den umiddelbare Hengivelses og den kunstneriske Anskuens Betydning kommer ikke til sin Ret, skønt der i hans paa Intuition grundede »intellektuelle Kærlighed« er Antydninger i disse Retninger. Men Ingen vil med uhildet Sans kunne fordybe sig i Spinozas vidunderlige Værk uden at sande Goethes Ord om den grænseløse Uegennyttighed, der lyser frem af hver Sætning, om den ophøjede Resignation, der en Gang for alle bøjer sig for Tilværelsens store Love i Stedet for at hutle sig gennem Livet ved Hjælp af smaalige Trøstemidler, og om den Fredsluft, der gaar gennem den hele Bog. —

Men Freden maa i Følge Spinoza vindes gennem Strid. Den vindes af den Enkelte gennem Kampen med Lidenskaberne, ved hvilken der udvikles en ny, højere Lidenskab, og den vindes af Menneskene i Forening ved, at Naturtilstandens Vildhed, hvor Enhver tager sig ligesaa megen Ret, som han har Magt, afløses af Statslivet ved Oprettelse af en Myndighed, der kan dæmpe de stridende Drifter og bringe Harmoni mellem de Enkeltes Selvopholdelsestrang. I sin Statslære, som i sin Psykologi, er Spinoza

afgjort paavirket af Hobbes. Kun har han ikke Hobbes' blinde og ensidige Frygt for
[330] Mængden. Han er saa konsekvent at fastholde, at den menneskelige Natur er den samme hos Alle, og at der ligesaavel trænges til Sikringsmidler mod dem, der regere, som mod dem, der skulle regeres. Man kan ligesaalidt forudsætte de bedste Motiver hos de Regerende som hos Mængden. Og hvis man mener, at Mængden ikke forstaar sig paa de offentlige Sager, svarer Spinoza, at dette kommer af, at den bliver holdt i Ubekendtskab med dem. Spinoza er en af de første demokratiske Retsfilosofer i nyere Tid; men da hans »politiske Afhandling« ikke blev fuldendt, kende vi ikke hans Lære om Demokratiet i det Enkelte. Karakteristisk er det, at medens Hobbes hævder, at et Demokrati faktisk altid er et Aristokrati — af Talere, hævder Spinoza, at et Monarki altid er et Aristokrati — af Embedsmænd. I Virkeligheden maa naturligvis de politiske Funktioner altid udøves af nogle Faa — men det kommer an paa, hvor man finder Myndighedens sidste Kilde. Efter Spinoza kommer det an paa, at Staten bygges paa de Manges forenede Magt, idet de forenes til én Villie, ligesom ogsaa den Enkeltes Kraft voxer ved at forenes med de Andres. Men denne aandelige Enhed, der er Betingelsen for Magtens Enhed, kan kun være til Stede, hvor Staten stræber efter, hvad sund Fornuft anviser som det for Alle Gavnlige. Man kan finde sig i Meget for Fredens Skyld; men hvis Trældom, Barbari og Isolering skulle kaldes Fred, saa er Fred det Elendigste af Alt for Menneskene. Staten skal ikke gøre Menneskene til Dyr eller Maskiner, men netop bevirke, at deres aandelige og legemlige Virksomhed kan udfolde sig frit, og at de kunne bruge deres frie Fornuft.

Kun paa Individernes frie Tilslutning beror Statens Magt, og den Enkelte opgiver derfor ikke sin naturlige Ret ved Indtrædelse i Staten, men faar den netop sikret og udviklet. Staten vilde handle mod sit eget Formaal ved at kue de Enkeltes Tænke- og Talefrihed; den vilde først og fremmest gøre de ædleste og bedste Mennesker i Landet til sine Modstandere.

Som Spinoza hævder Ytringsfriheden, saaledes hævder han ogsaa Religionsfriheden. Den er Hovedemnet i hans »teologisk-politiske Afhandling«. Han vil her vise,
[331] at Religionen hverken har Noget med Staten eller med Videnskaben at gøre, og at Staten efter sin Natur og sit Formaal maa lade det indre aandelige Liv udvikle sig med fuld Frihed. Staten kan kun raade for den ydre Handlen, ikke for Sindelaget. Den kan fastsætte en ydre Kultus, og dens Herredømme i denne Henseende er at foretrække for et Hierarki. Men selv naar den benytter sin Magt paa denne Maade, gør den bedst i at lade Religionsdyrkelsen bestaa blot i Udøvelse af Kærlighed og Retfærdighed. Menneskenes aandelige Natur (ingenium) er saa forskelligartet, at hvad der vækker

Ærefrygt hos den Ene, volder Latter hos den Anden. Det er derfor bedst at lade Enhver beholde sin frie Overbevisning og Ret til at fortolke de religiøse Dokumenter efter sin Aandsretning (ex suo ingenio). — Fra Videnskaben sondrer Religionen sig ved sin praktiske Karakter. Den gaar ud paa Fromhed, ikke paa Sandhed. Profeterne vare ikke Mænd, der vare særligt højt begavede i intellektuel Henseende. Fantasien var hos dem stærkere end Forstanden. Deres Opgave var gennem Billeder og Symboler at bibringe Folket Forestillinger, der kunde bringe det til at leve i den Lydighed mod Gud, som viser sig i Kærlighed til Næsten. Mængden, der ikke kan følge Fornuftens Slutninger, maa have historiske Forbilleder til Vejledning. Kun derved kommer den til at lyde ikke af blot Frygt, men af egen Villie og Hengivelse. Hvilke teoretiske Meninger Menneskene have om Gud, — om de mene, at han er Ild eller Aande eller Lys eller Tanke, — det er ligegyldigt, naar de kun i ham have et Forbillede, der kan lede dem paa den rette Vej. — Medens efter Spinoza Profeterne ikke se Sandheden i dens rene Form, men kun i Billeder, aabenbaredes den guddommelige Visdom umiddelbart i Kristus, den Eneste, der har havt Evne til at opfatte Noget, som ikke indeholdes i eller kan udledes af vor Erkendelses første Grunde. I et Brev (Ep. 73) udtaler Spinoza, at han ikke forstaar, hvad Kirken mener med den Lære, at Gud har antaget menneskelig Natur; den forekommer ham ligesaa urimelig, som at Cirkelen skulde antage Kvadratens Natur. Men han antager, at Guds evige Visdom, der aabenbarer sig i alle Ting og særligt i den menneskelige Aand, allermest har aabenbaret sig i Kristus. — De bibelske Skrifter fordrer Spinoza underkastede en rent historisk Undersøgelse. Bibelen skal *[332]* forklares ved sig selv, ligesom Naturen forklares ved sig selv. Først naar man har konstateret, hvad Bibelen virkeligt lærer, kan man opkaste det Spørgsmaal, om denne Lære er sand eller ikke. Ligesom Spinoza har hævdet Naturforskningens og Etikens Selvstændighed, saaledes hævder han her den historiske Metodes Selvstændighed. Hans historiske Blik ytrer sig i Fordringen om, at man ved Fortolkningen af Skrifterne skal tage Hensyn til, hvad man véd om Forfatternes Individualiteter. Man skal tillige undersøge Skrifternes Oprindelse. Den Undersøgelse, Spinoza anstiller, fører ham til at antage de fem Mosebøger forfattede paa Exilets Tid. Selv om den nyere Forsken ikke altid gaar saa vidt, har den dog en Forgænger i Spinoza.

Det var ved sin Religionsfilosofi, at Spinoza først virkede. Førend Lessing og Goethe og derefter de spekulative Filosofer talte hans Sag i Slutningen af det 18. Aarhundrede, virkede hans Anskuelser i ikke ringe Omfang i Nederlandene, baade saaledes, at Enkelte i Stilhed fandt Næring for deres Tanke- og Følelsesliv i hans Ideer, og saaledes, at der endog dannedes religiøse Sekter, snart af en mere mystisk, snart af en mere

rationalistisk Karakter, hvis Opfattelse og Anvendelse af Kristendommen gennem flere eller færre Mellemled og Modifikationer stammede fra den ensomme Filosofs Skrifter. Lige til Slutningen af det 18. Aarhundrede havde den hollandske Ortodoxi hyppig Lejlighed til at forkætre spinozistiske Tanker; hans Bøger bleve gentagne Gange forbudte og konfiskerede. I sin mere mystiske Form forenede den religiøse Spinozisme sig med Indflydelsen af Jakob Böhmes Skrifter, der fra det 17. Aarhundredes Slutning af læstes ivrigt i Nederlandene. — Mærkværdigt nok have de tre Elementer, der vare forbundne til en ejendommelig Enhed i Spinozas Tænkning, senere hvert til sin Tid vundet begejstret Tilslutning: først det religiøse i de nederlandske Sekter, saa det idealistiske i den tyske Renaissance i Slutningen af det 18. Aarhundrede, og endeligt det realistiske hos Filosofer og Naturforskere i vore Dage. Og selv Tænkere, der officielt ikke vilde vedkende sig ham, vare dog dybt og stærkt paavirkede af ham.
[333] Dette gælder særligt om den Mand, der af sig selv og Andre ofte er bleven stillet op som Spinozas Antipode: Leibniz.

6. GOTFRIED WILHELM LEIBNIZ.

a. Biografi og Karakteristik.

Hos Descartes, Hobbes og Spinoza finde vi udviklet tre store Systemer, som trods al Forskellighed have det fælles, at de hævde en rent mekanisk Natursammenhæng, hvad den materielle Side af Tilværelsen angaar. Konsekvenserne vare i disse Systemer dragne af de Principer, hvis Opstilling havde gjort den exakte Naturvidenskabs Tilblivelse mulig. De vare Forsøg paa at vise, hvorledes Tilværelsen tager sig ud, naar disse Principer gælde absolut for alle materielle Fænomener (hvad enten man saa mener, at der gives andre Fænomener end de materielle, eller ikke). For Mange af den gamle Skole vare disse nye Principer og Systemer Indbegrebet af Vilkaarlighed og Ugudelighed. En Reaktion mærkes under forskellige Former ved Slutningen af det 17. Aarhundrede. I filosofisk Henseende har den Reaktion størst Interesse, der ikke vil opgive, hvad der virkeligt var vundet i videnskabelig Henseende, og som ikke paa ydre Vis, ved at gaa paa Akkord eller stykke uforenelige Elementer sammen, men paa indre Vis, gennem Undersøgelse af de Forudsætninger, som laa til Grund for selve den mekaniske Naturopfattelse, søgte at føre ud over den og forlige den med den antike og middelalderlige Opfattelse, som man med saa stor Energi havde vendt Ryggen. I denne Forstand betegner Leibniz en Reaktion mod hine tre store Tænkere. Men aldrig er maaske en Reaktion bleven gennemført paa en saa dybsindig

Maade, selv om Leibniz bevidst og ubevidst lempede sig langt mere i Udtryksmaade efter de konservative Anskuelser, end hans Standpunkt berettigede ham til. Hvad der fra først af forargede Leibniz ved de moderne Ideer, trods al hans Beundring for dem og deres Bærere, var, at de truede den æstetiske og den religiøse Betragtning af Naturen. Man forkastede Formaalsbegrebets Berettigelse i Verdensanskuelsen, og *[334]* Verden syntes at blive en ren Maskine. Hans Livs Maal var at bringe en Forsoning til Veje mellem Ideer fra den aandelige Verdens modsatte Egne, og under Arbejdet paa at naa dette Maal udviklede han en Rigdom af Tanker og Synspunkter, af Opdagelser og Antydninger, som maaske er enestaaende i Tænkningens Historie. Næsten paa alle videnskabelige Omraader greb han skabende og vækkende ind, og der er en indre Overensstemmelse mellem, en fælles Type for hans Tanker paa de vidt forskellige Omraader, han arbejdede paa.

Gottfried Wilhelm Leibniz blev født i Leipzig den 21. Juni 1646. Hans Fader, der var Retslærd og Professor i Moralfilosofi, døde tidligt, og Drengen, der ofte var overladt til sig selv, holdt meget af at opholde sig i Faderens efterladte Bibliothek, hvor han læste alle de Bøger, han kunde overkomme, først især Romaner og historiske Værker, senere skolastiske Værker. Trods alle Hindringer fra fremmede Sprog og fra Indholdets abstruse Karakter søgte han dog ved egen Hjælp at forstaa, hvad han fik fat paa. Hans Omgivelser, fortæller han i en selvbiografisk Skizze, frygtede først, at han skulde blive Poet, dernæst, at han skulde blive Skolastiker: »de vidste ikke, at min Aand ikke kunde fyldes udelukkende af en Art Ting«. Tidligt er Kampen mellem den mekaniske og den teleologiske Naturopfattelse begyndt i hans Sind. Han fortæller, at han som ganske ungt Menneske vandrede om i en Skov ved Leipzig og grublede over, om han skulde holde paa den skolastiske Filosofi eller slutte sig til de nye Lærdomme. Trangen til alsidig Uddannelse og til at gøre Bekendtskab med de exakte Videnskaber førte ham bort fra Leipzig. I Anledning af en Tilsidesættelse opgav han at tage Doktorgraden i sin Fædreneby. Han tog den juridiske Grad i Altorf og drog derefter til Mainz, hvor han trods sin unge Alder blev ansat i Kurfyrstens Tjeneste. Planer om Forbedring af den juridiske Videnskab og af Lovbøgerne optog ham stærkt i disse Aar ved Siden af hans filosofiske og naturvidenskabelige Studier. Han vilde udrydde det skolastiske Barbari i Retsvidenskaben, ligesom han samtidigt mere og mere blev overbevist om den moderne Naturvidenskabs afgørende Sejr over den skolastiske Naturlære. Der har endog, efter hans egen senere Udtalelse (i *[335]* Nouveaux Essais), været en Tid, da han heldede meget stærkt til »Spinozisternes Side«. Men den raadende Tanke hos ham var dog den, at hævde Antagelsen af, at

Tilværelsen bestemmes ved Formaal, uden at opgive den mekaniske Naturvidenskab. Med Iver forsvarer han den nye naturvidenskabelige Opfattelse overfor den ældre Tids Mænd, sin Lærer Jakob Thomasius og den berømte Retslærde og Læge Herman Conring. Men det var hans Bestræbelse at vise, at den mekaniske Natursammenhæng, langtfra at udelukke, netop forudsætter en guddommelig Forsynstanke. I en lille Afhandling *(Confessio naturæ contra Atheistas)* og i hans Breve til Jakob Thomasius fra Aarene 1668—69 fremtræder den dobbelte Bestræbelse klart. Leibniz er her endnu Dualist; der er endnu for ham en Kløft mellem de to Principer, han vil forbinde. Han føler sig efter eget Udsagn ved Studiet af Kepler, Galilei og Descartes »som hensat i en anden Verden«; men den gamle Verden skal forbindes med den nye. En Rejse til Paris i hans Regerings Sendelse gav ham Lejlighed til nye Studier. Ved Siden af sine praktiske Forretninger og ved Siden af det mærkelige Forslag, han forelagde Ludvig XIV, om en fransk Erobring af Ægypten (for at aflede Erobringslysten fra Tyskland), fordybede han sig i Paris i matematiske Studier under Vejledning af Huyghens og førtes til Opfindelsen af Differentialregningen, samtidigt med, at han med Iver studerede den kartesianske Filosofi. Hans Standpunkt ved Aar 1670 bærer Præg af Indflydelse fra Hobbes' Skrifter. I en naturfilosofisk Afhandling *(Hypothesis physica nova.* 1671) hævder han paa lignende Maade som Hobbes og Gassendi Bevægelsens Kontinuitet ved Tanken om Bevægelsestendenser (conatus) i de mindste Øjeblikke og de mindste Dele. Denne Tanke staar i Forbindelse med de følgende Aars Opdagelse af de forsvindende smaa Størrelsers Betydning i Matematiken. Fra denne Tid af bekæmper han Descartes' Lære om Bevægelsens Bestaaen og begynder at sætte Kraftens Bestaaen i Stedet for. Forskellen mellem Aand og Materie finder han deri, at paa det materielle Omraade kan en Tendens, som ikke gaar over i Bevægelse, kun
[336] existere i det enkelte Moment, men i Sjælelivet kan, formedelst Erindring og Tænkning, Tendensen naa ud over Øjeblikket. Prægnant har han udtrykt dette i den Sætning, at et Legeme er en momentan Aand eller en Aand uden Erindring. I et Brev fra Aaret 1671 hedder det: »Ligesom Legemernes Virken bestaar i Bevægelse, saaledes bestaar Sjælenes Virken i Stræben (conatus) eller, saa at sige, i en minimal eller punktuel Bevægelse, ligesom Sjælen egentligt kun er i et Punkt i Rummet, medens Legemet indtager en Plads«. Vi have i disse Antydninger hvad man kunde kalde Leibniz' anden Filosofi. Han søger ud over Dualismen og hævder Kontinuiteten ved at lægge aandelig Stræben ind i Materiens Differentialer, men er endnu ikke klar over Forholdet mellem det Materielle og det Sjælelige. Et dunkelt Foreningspunkt findes i Begrebet Stræben; udover denne ubestemte Antydning naar Leibniz her ikke. Kun det staar fast for ham,

at Løsningen kun kan findes ved at gaa tilbage fra det i Fænomenerne Givne til dets Elementer og Forudsætninger.

Ligesom Leibniz arbejdede paa forskellige Videnskabers Omraade, var det ogsaa hans Bestræbelse at komme i personlig Berøring med fremragende Mænd af forskellig Aandsretning. I Paris omgikkes han Huyghens, hvis matematiske og naturvidenskabelige Ideer Leibniz skylder Meget: gennem ham er han sikkert bleven ført til Sætningen om Kraftens Bestaaen, der spiller saa stor en Rolle i hans Tænkning. Allerede tidligere havde han skriftligt henvendt sig til Hobbes, uden at dog nogen Brevvexling synes at være kommen i Stand. Under Opholdet i Paris blev hans Opmærksomhed henvendt paa Spinoza, hvis »teologisk-politiske Afhandling« var udkommen faa Aar i Forvejen, medens »Etiken« endnu kun var tilgængelig for en snever Kreds. Matematikeren og Filosofen Tschirnhausen, som hørte til denne Kreds og var en af Spinozas skarpsindigste Korrespondenter, var sammen med Leibniz i Paris og gav ham en Oversigt over Spinozas Anskuelser. Gennem en fælles Ven meddelte Tschirnhausen Spinoza, at han i Paris havde truffet »en i de forskellige Videnskaber vel bevandret og fra de sædvanlige teologiske Fordomme frigjort Mand ved Navn Leibniz, med hvem han havde sluttet Venskab, da det var en Mand, der ligesom han selv arbejdede paa at *[337]* udvikle sin Aand og betragtede dette som det vigtigste«. Tschirnhausen anser sin nye Ven for værdig til at kende »Etiken« og anmoder Mesteren om Tilladelse til at vise ham den, idet han minder om, at Leibniz allerede tidligere havde tilskrevet Spinoza et Brev angaaende den »teologisk-politiske Afhandling«. Spinoza svarer: »Jeg tror at kende denne Leibniz gennem hans Breve. Men jeg véd ikke, hvorfor han, der er Hofraad i Frankfurt (ɔ: Mainz), er rejst til Frankrig. Saavidt jeg har kunnet se af hans Breve, er han en Mand med en fri Aand og vel bevandret i enhver Videnskab. Dog tror jeg, det vilde være ufornuftigt at betro ham mine Skrifter saa hurtigt. Jeg kunde først have Lyst til at vide, hvad han bestiller i Frankrig, og høre, hvad min Ven Tschirnhausen mener om ham, naar han har omgaaedes ham længere og lært hans Karakter bedre at kende«. Spinoza har aabenbart ikke havt rigtig Tillid til Leibniz, hvis Mangesidighed og Bøjelighed ganske vist ikke altid var gunstig for hans intellektuelle Karakter og i hvert Tilfælde gav hans aandelige Liv og hans Virken et Præg, der var aldeles modsat Spinozas tilbagetrukne og koncentrerede Tænkerexistens. Spinozas Mistillid blev retfærdiggjort. Ti saa nær Leibniz i sine sidste Resultater, og naar han er konsekvent, staar Spinoza, griber han dog i sine senere Skrifter enhver Lejlighed til at tage Afstand fra ham, og det ofte i Udtryk, man ikke skulde have ventet af en Mand, der var »frigjort fra de sædvanlige teologiske Fordomme«. Paa denne Tid var

han dog meget ivrig efter at komme i Berøring med Spinoza. Efter et firaarigt Ophold i Paris (1672—76), hvor han — et Bevis paa, hvor forskelligartede Aander han vidste at vurdere og lære af, — omgikkes den store jansenistiske Teolog og ivrige Kartesianer Antoine Arnauld, drog han over England til Holland, hvor han opholdt sig i to Maaneder, i hvilke han gentagne Gange besøgte Spinoza og drøftede filosofiske Emner med ham. Først ved de nyeste literære Fund[68]) har man opdaget dette personlige Forhold mellem de to store Tænkere, der blev saa intimt, at Spinoza tilsidst overvandt sine Betænkeligheder og viste ham »Etiken«. Leibniz selv omtaler vel et enkelt Sted (i
[338] »Teodiceen«) sit Besøg hos Spinoza, men giver det Udseende af, at Samtalen drejede sig om Dagens Begivenheder! Det var ikke anbefalende at have været Spinoza saa nær. Man ser da ogsaa, at adskillige af Brevene i den Udgave af Spinozas Værker, hans Venner strax efter hans Død besørgede, ere forkortede, og Brevskrivernes Navne ofte udeladte, og Leibniz, som med stor Længsel havde imødeset Udgivelsen, blev meget bestyrtet ved at finde et af sine egne Breve (ganske vist et aldeles uskyldigt) trykt med Navns Nævnelse. At Leibniz havde tilskrevet Spinoza flere Breve, havde man tidligere ikke anet. — En stærk Indflydelse har Spinozas Tankegang øvet paa Leibniz, særligt til at føre ham definitivt udover den dualistiske Teori. Man genfinder Spinozas Tanke hos ham, naar han paa denne Tid indvender mod Kartesianerne, at Forskellen mellem Aand og Materie ikke udelukkede, at de kunde være Egenskaber hos samme Væsen. Man har Randbemærkninger og Excerpter af Leibniz, som skrive sig fra hans første Læsning af Spinozas »Etik«. Der er tre Punkter, paa hvilke han strax gør Indsigelse, og alle tre ere karakteristiske for hans Tankegang. Det ene er den femte Sætning i første Bog, som hævder, at der kun kan være én Substans; det andet er Udelukkelsen af Forstand og Villie fra »den frembringende Natur« (Eth. I, 31); det tredie er Tillæget til første Bog med den berømte Polemik mod Hensigtsaarsagerne. — Saalidt som Leibniz nogensinde har været Kartesianer eller Hobbist, saalidt har han nogensinde været Spinozist. Men han har modtaget mægtige Impulser fra sine Forgængere. For Spinozas Vedkommende maa særligt mærkes, at Leibniz hylder den af Spinoza opstillede Identitetshypotese og udfører den videre. Der kunde neppe tænkes nogen større Misforstaaelse af Leibniz end, naar man af hans Hævdelse af Substansernes Flerhed vilde slutte, at han bestred Identitetshypotesen. Hans Bestræbelse gik netop ud paa at forene begge Antagelser; hvorvidt det lykkedes ham, er et Spørgsmaal for sig. —

I Slutningen af Aaret 1676 tiltraadte Leibniz en Stilling hos Hertugen af Hannover (Braunschweig-Lüneburg) som Hofraad og Bibliotekar. En Mængde administrative,
[339] historiske og politiske Arbejder lagde Beslag paa ham, og hans rastløse Iver for at

følge med paa alle Omraader medførte en uhyre Korrespondance. Paa Biblioteket i Hannover gemmes Brevvexlinger, han har ført med over tusind forskellige Personer. Men som det var hans Filosofis Hovedtanke, at Tilværelsen bestaar af en Mængde hver for sig ejendommelige Enkeltvæsener i indbyrdes Harmoni og Kontinuitet, saaledes er der ogsaa en Sammenhæng mellem hans Bestræbelser paa de forskellige Omraader. Han havde Blik for de smaa Forhold, de forsvindende Differenser, der dog ved deres Sammenføjen og Totalisering kunne vise sig som Realiteter. Hans Matematik, hans Fysik og hans Filosofi viser os dette Træk. Men ikke mindre Vægt lagde han paa Kontinuiteten, den indre Sammenhæng mellem alle Ting. Det var Sammenhængen mellem Fortid og Nutid, der interesserede ham ved hans historiske Studier, og det var en lignende Interesse, der førte ham til at skaffe sig Oplysninger om Kina gennem Jesuiterordenens Missionærer. Han havde Sans for det praktisk Nyttige saavel som for Videnskab og Kirke. Han sørgede for Bjergværkernes Udvikling i Hertugdømmet, arbejdede for Oprettelsen af Akademier, foreslog Klostrene omdannede til videnskabelige Anstalter, forhandlede med Bossuet om en Union mellem den katolske og protestantiske Kirke og senere med protestantiske Teologer om en Union mellem den lutherske og den reformerte Kirke. Peter den Store, hvem han højt beundrede og havde flere Sammenkomster med, stillede han Forslag om Reformer og om Foranstaltninger til Sprogvidenskabens og Naturvidenskabens Fremme. Som Sprogfilosof har han et saa sundt Blik og hævdede med saadan Energi Erfaringens Betydning for Sprogstudiet, at Max Müller har kunnet sige om ham, at dersom han var bleven forstaaet og understøttet af Samtidens Lærde, vilde Sprogvidenskaben et Aarhundrede tidligere være bleven grundlagt som induktiv Videnskab. Ogsaa paa Medicinens Omraade udtalte han betydningsfulde Ideer. — Intet Under, at han i et Brev kan udtale: »Hvor overordentligt adspredt jeg er, lader sig ikke sige. Jeg gør Undersøgelser i Arkiverne, fremtager gamle Papirer og samler utrykte Dokumenter. Jeg modtager og besvarer Breve i stort Antal. Men saa meget Nyt har jeg i Matematiken, saa mange Tanker i *[340]* Filosofien, saa mange andre literære Iagttagelser, jeg ikke gerne vil lade gaa tabt, at jeg ofte ikke véd, hvad jeg først skal gøre.« Det lykkedes da heller ikke Leibniz at samle sig til et for hans Personlighed og hans Tankegang typisk Værk. Han var ikke »én Bogs Mand« som Spinoza. Sine Ideer har han udtalt i en Uendelighed af Breve og Smaaafhandlinger, som endnu ikke alle ere trykte. De vigtigste hidtil fremdragne filosofiske Arbejder findes i Gerhardts Udgave (7 Bind); men Meget ligger endnu i Biblioteket i Hannover, og der paatænkes en ny, samlet Udgave af hans Værker, foranstaltet af den internationale Association af de forskellige Landes videnskabelige

Selskaber. En utrolig Arbejdsevne og Tankebevægelighed har denne Mand havt. Og ligesom Tilværelsen i hans System spejler sig paa utallige Maader i de enkelte Sjæle, saaledes havde han ogsaa Trang til at anskueliggøre sit System fra de meget forskellige Standpunkter, han kom i Berøring med. Det var under Brevvexling med Jansenisten Arnauld, han udviklede sit System til fuld Bevidsthed hos sig. Men han havde intet imod at give det en skolastisk Form for at gøre det antageligt for sine Venner blandt Jesuiterne. I mere populær Form støbte han det, naar han filosoferede med Kurfyrstinden af Hannover eller med Dronningen af Preussen, eller naar han skulde give Prins Eugen en Fremstilling af sin Lære (den senere saakaldte »Monadologie«).

Men vi have endnu ikke fulgt Udviklingen af Leibniz' filosofiske Anskuelser til deres Afslutning, til det Punkt, hvor han kunde sige, at han troede at have fundet »et nyt Udtryk for Tingenes Indre« (une nouvelle face de l'intérieur des choses). Vi have set, hvorledes han fastholdt den mekaniske Naturvidenskabs Berettigelse, men vilde forsone den teleologiske Betragtningsmaade med den, først paa mere dualistisk Maade, senere (i Tilslutning til Hobbes og Spinoza) paa mere monistisk Vis. Det var hans Overbevisning, at »de Moderne havde drevet Reformen for vidt« ved at gøre Alt til Maskiner, men det er ikke mindre hans Overbevisning, at man hidtil kun havde
[341] »prostitueret sig« ved at forsøge at modbevise den strenge mekaniske Sammenhæng selv i de materielle Processer, der viste sig at være nøjest knyttede til de aandelige Fænomener.

I et Brev fra Aaret 1697 skrev Leibniz: »De fleste af mine Meninger ere blevne modnede tilsidst efter en Overvejelse gennem tyve Aar; ti jeg begyndte i en meget ung Alder at tænke . . . Dog har jeg forandret og atter forandret mine Anskuelser efter de nye Kundskaber, jeg erhvervede, og først for omtrent tolv Aar siden følte jeg mig tilfredsstillet.« Denne Udtalelse peger hen til Aaret 1685. I dette Aar udarbejdede Leibniz en lille Afhandling *(Petit discours de mètaphysique),* som han i Begyndelsen af det følgende Aar sendte til Arnauld. Den udtaler, at Tilværelsen bestaar af individuelle Substanser; i enhver af disse er Verden udtrykt fra en af de uendeligt mange mulige Sider, fra hvilke den kan ses i den guddommelige Tanke; hver enkelt er en — ved stadig »Emanation« virkeliggjort — Guddomstanke. Udstrækning og Bevægelse ere kun Fænomener, ligesaavel som Sansekvaliteterne. Kun Kraften, ikke Bevægelsen bestaar; og Kraften er Et med Substansen. Denne Afhandling var forberedt ved en tidligere (af 1680), i hvilken det først udvikles, at det Inderste i Bevægelsen, — Bevægelsen, til hvilken de moderne Systemer førte Alt i den materielle Natur tilbage! — endnu ikke var tilstrækkeligt opklaret (intima motus nondum patent), og derefter hævdes, at det

at bestaa (existere, være Substans) og at virke er Et og det Samme, samt at al Kraft eller Stræben er en Virken[69]). Den Sætning, at enhver Substans virker, og at Alt, hvad der virker, er Substans (omnem substantiam agere, at omne agens substantiam appellari), er maaske den vigtigste i hele den Leibniz'ske Filosofi. Ved den blev der gjort Ende paa den Mystik eller Mytologi, der tænker sig Tingenes Væsen som hvilende Væsen, uforanderlig Bestaaen i sig selv. Leibniz selv fandt heri Muligheden for sin Forbindelse af Teleologi og Mekanisme, idet de Kræfter, der udgøre de enkelte Væseners og Fænomeners inderste Natur og ere det, som bestaar under alle Forandringer, antages at udstrømme fra det guddommelige Væsen, og at virke i Retning af værdifulde Formaal. De guddommelige Formaal fyldestgøres da i Naturen uden Brud paa den lovmæssige *[342]* Sammenhæng, men netop igennem denne. Fremskridtet i »Discours« af 1685 i Forhold til Afhandlingen af 1680 bestaar især i, at Substansernes *individuelle* Karakter hævdes, og at de opfattes i Analogi med Menneskenes og Dyrenes Sjæle. Hvert enkelt Væsen er en lille Verden, udvikler sig efter sine indre Love, af sin egen Kraft, en særegen Udstraaling af den guddommelige Kraft, og denne Udvikling foregaar, paa Grund af det fælles Udspring, i Harmoni med alle andre Væseners Udvikling. — Hermed var Leibniz' System færdigt. For Offentligheden traadte det først frem i en Afhandling, der tryktes i Journal des Savants 1695 *(Système nouveau de la nature et de la communication des substances).* Og Navnet Monade benyttede han først senere (1696). Fra Bruno har han neppe laant Navnet; der kan idethele ikke historisk paavises nogen direkte Indflydelse af Bruno paa Leibniz, saa meget Slægtskab der ogsaa er i flere af deres Ideer. Snarere har han (efter hvad man i den nyeste Tid har formodet) optaget Navnet fra den mystiske Kemiker van Helmont den Yngre, med hvem han, netop kort før det første Gang findes hos ham, var kommen i personlig Berøring. —

Leibniz fyldestgjorde sin egen Definition af Substans som det stadigt Virkende. Selv efter at hans System var dannet, vedblev han at arbejde paa at forme dets Grundtanker til saa stor Tydelighed som muligt. Dertil gav hans omfattende Korrespondance og hans store personlige Bekendtskab ham rigelig Lejlighed. Under et Ophold i Wien udarbejdede han saaledes (1714) for Prins Eugen en Fremstilling af Monadelæren, der efter hans Død blev trykt under Titelen *Monadologie.* Tillige fulgte han med Opmærksomhed, hvad der rørte sig i Tiden. Med to fremragende Tænkere kom han i Diskussion, som han førte med stor Ridderlighed. John Lockes Forsøg paa at udlede al Erkendelse af Erfaring kritiserede han i sine *Nouveaux Essais* paa en genial og endnu den Dag i Dag lærerig Maade, idet han navnlig hævdede de indre Anlægs, de i de erkendende Væseners egen Natur liggende Betingelsers Betydning. Da Locke

døde, inden Leibniz fik sit Værk færdigt, vilde han ikke udgive det, og saaledes kom
[343] det ikke til at øve den Indflydelse paa den filosofiske Diskussion, det sikkert ellers vilde have havt. Først 1765 udkom det. Den anden Samtidige, overfor hvis Anskuelser Leibniz følte sig foranlediget til at gribe Pennen, var Pierre Bayle. Bayle havde givet en Kritik af forskellige Teologers og Filosofers Forsøg paa at paavise en Harmoni mellem Antagelsen af en almægtig guddommelig Styrelse og det moralske og fysiske Onde i Verden, og havde hævdet, at filosofisk lod Antagelsen af to modsatte Principer, et godt og et ondt, sig langt lettere forsvare efter Verdens faktiske Beskaffenhed. Herimod søgte Leibniz i sin *Théodicée,* som udkom 1710, at vise Overensstemmelsen mellem Teologi og Filosofi og at begrunde den Paastand, at den virkelige Verden er den bedst mulige Verden. Det er Leibniz' svageste Arbejde, udtværet og løst i Formen, vagt og i slet Forstand populært i Tankegangen. Intet Steds lemper han sig tillige mere efter Forestillinger, han ved streng Konsekvens ikke kunde give nogen Plads i sit System. Det var uheldigt, at det især blev dette Værk, gennem hvilket Leibniz kendtes i det 18. Aarhundrede. »Nouveaux Essais« laa glemt i Bibliotheket i Hannover, og de glimrende og geniale Smaaafhandlinger i Tidsskrifter, i hvilke han havde udtalt sine egentlige Grundtanker, vare kun tilgængelige for Faa.

Der kan ikke være Tvivl om, at Leibniz mente det ærligt med sit Forsøg paa at forene og forlige Religion og Filosofi. Det var en Tanke, der fra hans Ungdom af strækker sig gennem hele hans Liv. Men en egentligt religiøs Natur var han ikke. Det viser den Lethed, med hvilken han kunde se bort fra konfessionelle Modsætninger. Det var snarere den naturlige end den positive Religion, som laa ham paa Hjerte. Og det var hans Sans for det Individuelle og Karakteristiske, der gjorde ham det let og tillige interessant at sætte sig ind i de forskellige kirkelige Systemer, ligesom det var hans Tro paa Harmonien mellem alle individuelle Ejendommeligheder og Bestræbelser, der førte ham til Ønsket om en Forsoning mellem de stridende Kirker, et Ønske, der ikke deltes af Mænd som Bossuet og Spener, der ikke kunde se nogen berettiget Ejendommelighed i andre Konfessioner end deres egen. Arnauld opfordrede ham til
[344] hellere at omvende sig til den rette Tro end at spekulere over Tingenes Sammenhæng. Karakteristisk for Leibniz er en Historie, han yndede at fortælle, om to Brødre, af hvilke den ene var bleven Katolik og derpaa søgte at overbevise den anden, medens denne ligesaa ivrigt søgte at vinde ham tilbage for Protestantismen; Resultatet heraf blev, at de begge gensidigt overbeviste hinanden, — og Enden paa det Hele blev, at Gud paa Grund af deres store Iver forbarmede sig over dem begge! Hvad der interesserede Leibniz, var den indre Kraft og Stræben i Monaderne, ikke blot den

specielle Maade, hvorpaa Kraften ytrer sig i den enkelte Monade, og som af denne ofte anses for den eneste rette. Leibniz' Tro gjaldt den universelle Harmoni, der for ham ikke først var et Fremtidens Resultat, men som allerede var til Stede i Aanderne, naar disse blot kunde blive sig den bevidste. I enhver Bog, Leibniz læste, — og han læste mange Bøger, — fandt han Noget, der var ham interessant og lærerigt, og da han vidste, hvor forskelligt Tingene kunne tage sig ud fra forskellige Synspunkter, var han tilbøjelig til at forsvare og undskylde selv dér, hvor han ikke kunde billige. Med Mennesker af alle Livsstillinger forstod han at tale om deres Interesser. Hans Anerkendelse af Monaderne strakte sig til de lavere Former. Han undgik at dræbe Dyr, og havde han benyttet et Insekt til mikroskopisk Undersøgelse, satte han det forsigtigt tilbage paa det Blad, fra hvilket han havde taget det. Mild og oprømt, ikke underkastet stærke Sindsbevægelser, bestandigt optagen af Tænken og Studium — saaledes gik han gennem Verden. — Hans sidste Aar vare ensomme. Paa Grund af sine mange Arbejder havde han, som han selv sagde, ikke havt Tid at gifte sig — før det var for sent. Medens han i en tidligere Tid havde været velset ved det hannoveranske Hof, og var avanceret til »Geheime-Justizienrath«, synes han i de senere Aar — efter hans fyrstelige Velynderes Død — at have været i en Slags Unaade. Gejstligheden og Folket havde hans Rettroenhed mistænkt, fordi han ikke gik i Kirke; man fortolkede hans Navn paa Plattysk som Lövenix, d. v. s. Glaube-nichts. Da han var død (1716), blev hans Baare kun fulgt af nogle Faa. — Hans Valgsprog var: »Saa ofte der spildes en Time, gaar en Del af Livet tilgrunde«; det blev sat paa hans Kiste tilligemed et *[345]* Symbol, han havde yndet: en Spiral med Overskriften: Inclinata resurget (den bøjer sig kun for at stige).—

b Monadelære.

Det er nu, efter at vi have faaet et Overblik over den historiske Udvikling af Leibniz' Filosofi, Opgaven at give en systematisk Fremstilling af den. De Skrifter, som herved især maa lægges til Grund, ere *Discours de métaphysique* (1685), *Système nouveau* (1695), *Lettre à Basnage* (1698), *De ipsa natura* (1698) og *Monadologie* (1714). Men en Mængde Breve og mindre Afhandlinger maa sammenholdes med disse.

Det er ved Analyse af de naturvidenskabelige Grundsætninger, Leibniz begrunder sin Filosofi. Han anerkender disse Grundsætninger ligesaa ubetinget som Hobbes og Spinoza, men han finder dem at være afledede af dybere liggende Forudsætninger. Fysiken har for ham sin Grund i Metafysiken. Det gælder da først og fremmest at se, hvorledes Overgangen fra Fysik til Metafysik skal gøres efter Leibniz.

Naar den nye Videnskab gik ud paa at føre Alt i Naturen tilbage til Bevægelse, billiger Leibniz ganske denne Bestræbelse. Men som Filosof spørger han: hvilken Realitet har Bevægelsen selv, og hvilken Aarsag har den? — Al Bevægelse er relativ. Om Noget antages at bevæges, vil bero paa det Standpunkt, fra hvilket det ses. Den egentlige Realitet er ikke Bevægelsen selv, men den Kraft, som er dens Aarsag, og som bestaar, selv om Bevægelsen hører op. Kartesianerne, der lærte, at Bevægelsens Sum er den samme i Verden, men tillige, at Bevægelse gaar over til Hvile og omvendt, nødes til at antage stadige Brud paa Kontinuiteten, idet baade Overgangen fra Bevægelse til Hvile og omvendt blev uforklarlig. Kun ved Hjælp af *Begrebet Kraft* (eller Tendens, conatus) kan Sammenhængen hævdes. Der bliver da kun en relativ Forskel mellem Bevægelse og Hvile: de ere forskellige fænomale Former for Kraften. Det er Kraften, som bestaar. Der er ingen absolut Hvile. Ikke i det mindste Øjeblik, man vil tænke sig,
[346] er et bevæget Legeme paa et og samme Sted i Rummet. Spørger man, hvad Kraften da er, svarer Leibniz: *det i den nærværende Tilstand, der medfører en Forandring i Fremtiden* (ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir) (Lettre à Basnage). Dette er det Reale i Tilværelsen. Leibniz kommer ogsaa til dette Begreb gennem Kritik af Atombegrebet, saaledes som Datidens Atomistik opfattede det. Antagelsen af absolut haarde Atomer vilde stride mod Kraftens Bestaaen og mod Kontinuiteten, idet der ved ethvert Sammenstød vilde gaa Kraft tabt. Atomerne maa derfor (som allerede Huyghens lærte) være elastiske — og maa altsaa bestaa af Dele; absolute Atomer ere følgeligt en Selvmodsigelse. Der er, naar vi undersøge Sagen grundigt, Virksomhed overalt. »Atomerne ere,« siger Leibniz i et Brev, »kun Virkning af en Svaghed i vor Indbildningskraft, idet denne holder af at hvile sig og derfor skynder sig at komme til Ende med Delingerne og Analyserne«. (Brev til Hartsoeker 1710). I sin Polemik mod Newtonianeren Clarke skelner Leibniz imellem, at et Legeme ved Sammenstød med et andet Legeme mister Bevægelse som Hele betragtet, og at der gaar Kraft tabt: den Bevægelse, Legemet som Hele betragtet (i Forhold til andre Legemer) mister, gaar over til Delene, idet disse ved Stødet bringes i indre Rystelse; Kræfterne tilintetgøres ikke, men fordeles mellem Smaadelene. Der sker her det Samme, som naar man vexler store Penge i Smaamønt. (Cinquième écrit de Mr. Leibniz § 99). Forskellen mellem det Faste og det Flydende er relativ, ligesom Bevægelsen er relativ. En egentlig Realitet har ogsaa fra dette Synspunkt kun Kraften.

At Kraften er den egentlige Realitet, udtrykker Leibniz efter Tidens Sprog ved, at Kraften er Substans, og at al Substans er Kraft. Men Kraftbegrebet hænger igen nøje sammen med *Begrebet Lov:* Kraften er jo kun det i en Tilstand, der gør, at en

Forandring indtræder i Fremtiden. Forudsætningen for al Anvendelse af Kraftbegrebet er da en lovmæssig Sammenhæng mellem de skiftende Tilstande. Den tilstrækkelige Grunds Princip, som siger, at der er en Grund til Alt, er derfor den egentlige Fundamentalsætning i Leibniz' Filosofi, skønt han først i sine senere Skrifter (Teodiceen *[347]* og Monadologien) opstiller den som udtrykkelig Grundsætning. Og med Begrebet Lov hænger igen et andet Hovedbegreb hos Leibniz sammen: *Individualitetsbegrebet.* Ti Individualitet betyder for ham den Lov, efter hvilken Forandringer i et Væsens Tilstande afløse hverandre. Hvert Individ har saa at sige sin Formel. Og ligesom man i en matematisk Række kan slutte sig til de følgende Led, naar man har fundet Loven for de første Leds Rækkefølge, saaledes gaar det ogsaa med et individuelt Væsens indre Forandringer. I Loven for disses Rækkefølge bestaar selve Individualiteten: *la loi du changement fait l'individualite de chaque substance particulière* (Lettre à Basnage). I »Discours de métaphysique«, hvor Begrebet om den individuelle Substans første Gang indføres, sammenlignes Forholdet mellem Substansen og dens skiftende Tilstande med Forholdet mellem Subjekt og Prædikat i en logisk Dom: ligesom det ved en logisk Dom maa være muligt at finde Prædikatet indeholdt i Subjektet, saasnart man kender Subjektet fuldstændigt, saaledes vil den, der kender det enkelte Individs Natur, deraf kunne udlede alle dets skiftende Tilstande. Der er Kontinuitet mellem disse, idet den følgende stedse har sin Grund i den foregaaende. Hver enkelt af disse Substanser er derfor en lille Verden for sig selv, udvikler sig af sin egen indre Drift og har sit eget indre Liv. Kun paa mirakuløs Maade kan en saadan individuel Substans opstaa eller forgaa. Og hver Substans har sin egen indre Lov, forskellig fra andre.

Spørges der, hvorfor det Reale, Bestaaende (Substansen) maa være individuelt, svarer Leibniz: fordi der kun kan existere *Enheder,* Enkeltvæsener. Han bebrejdede Kartesianerne, ikke blot, at de tillagde Bevægelsen absolut Realitet, men ogsaa, at de tillagde Udstrækningen absolut Realitet og gjorde den til Substans. Allerede i sine Notitser ved Læsningen af Spinozas »Etik« skriver han, at han ikke er sikker paa, at Legemerne ere Substanser; anderledes forholder det sig med Sjælene. Denne Ytring antyder den Retning, i hvilken hans Tænkning gik. I hans senere Arbejder kommer under mangfoldigt varierende Vendinger følgende Tankegang stadigt igen: Udstrækning forudsætter Noget, som strækkes, det vil sige gentages forskellige Gange. Udstrækning *[348]* betyder Mangfoldighed, Sammensætning, Aggregat. Men det Sammensattes Natur beror paa det, der sammensætter det (Komponenterne). Ikke Aggregatet, men de Enere, af hvilke det bestaar, har Realitet. Hvis der ikke var absolut enkelte Substanser, vilde der derfor slet ingen Realitet være. Antagelsen af den udstrakte Materies Realitet

medfører desuden den Ulempe, at dens Delelighed i Kraft af Kontinuitetens Lov gaar i det Uendelige. De sande Enheder kunne derfor ikke være materielle, udstrakte; hvis der paa den anden Side ikke existerede saadanne absolute Enheder, vilde Materien være et rent Skin uden nogen real Betydning. Kun det absolut Enkelte og Udelelige kan være Substans, og det kan ikke være materielt.

Førend vi spørge om, hvad det da er, maa endnu en vigtig Bestemmelse fremdrages. Leibniz gik ud fra de naturvidenskabelige Grundsætninger. Den vigtigste af disse var for ham Sætningen om Kraftens Bestaaen[*]. Den var for ham *Grundlaget for Naturens Love* (fundamentum naturæ legum). Selve dette Grundlag for Naturlovene kan nu ifølge Leibniz (se især De ipsa natura, Erdmanns Udgave p. 155) kun forstaas ved et teleologisk Ræsonnement: Det er nødvendigt, at den samme Kraftmængde bevares i Verden; men denne Nødvendighed beror paa, at den guddommelige Visdom og Orden raader i Verden; Mekanismens første Princip eller »tilstrækkelige Grund« er en
[349] Hensigtsaarsag, *et teleologisk Princip.* I en lille, mod Fysikeren Papin rettet Afhandling *(De legibus naturæ,* Dutens' Udgave, III, p. 255) udfører Leipniz dette saaledes: Aarsag og Virkning maa stedse svare til hinanden, være ækvivalente. Dersom der var Mere i Virkningen end i Aarsagen, vilde vi faa et perpetuum mobile; dersom der var Mindre i Virkningen end i Aarsagen, vilde den samme Aarsag aldrig kunne tilvejebringes igen, Naturen vilde stedse gaa tilbage, Fuldkommenheden forminskes. Begge Dele vilde stride mod den guddommelige Visdom og Uforanderlighed. Naar Ækvivalensen af Aarsag og Virkning finder Sted i Naturen, med Udelukkelse af de to andre Muligheder, da kan dette efter Leibniz ikke begrundes rent matematisk eller mekanisk, men maa forklares teleologisk.

Den Lov, efter hvilken de enkelte, individuelle Væsener, der ere de sande Realiteter, udfolde deres skiftende Tilstande, er for Leibniz en Lov, efter hvilken de gaa frem til fuldkomnere Tilstande, ikke blot til nye Tilstande. Forholdet mellem Aarsag og Virkning er altsaa her identisk med Forholdet mellem Middel og Formaal. I sin inderste Grund er Tilværelsen anlagt saaledes, at de rent mekaniske Love virke i Retning af, hvad Retfærdighedens og Kærlighedens Love kræve. I dets eget Væsens iboende Lov (lex insita) er for ethvert Individs Vedkommende begge Arter af Love forenede. —

[*] Som allerede bemærket stammer denne Lov fra Huyghens, der i sin Lære om Pendulet videre udviklede Antydninger, Galilei havde givet, og som vi ogsaa have fundet hos hans Disciple Gassendi og Hobbes. (Se E. MACH: Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. Prag 1872. p. 10 f.). Leibniz fastholdt Sætningen om Kraftens Bestaaen overfor Newtonianerne, som negtede den. Se hans interessante Polemik mod Clarke (Opera philos. ed. Erdmann. p. 746 ff.). Om Forholdet mellem Descartes, Newton og Leibniz med Hensyn til denne Sætning se Rosenberger: Isaac Newton u. seine physikalischen Principien. Leipzig 1895. p. 409—412.

Leibniz er, som man ser, saa optagen af Loven om Kraftens Bestaaen, at han overser, at det teleologisk set ikke kommer an paa, at samme Kraftmængde bevares, men paa, at den bevares i en for Livets Bestaaen og den fortsatte Udvikling gunstig og nyttig Form. Dette er nu ogsaa en Betragtning, der først ved den nyeste Tids Undersøgelser er kommen tydeligt frem. — Men uagtet Leibniz saaledes begrunder den mekaniske Natursammenhæng teleologisk, er det dog ikke hans Mening at ville genindføre Hensigtsaarsagerne og tilstede en Forklaring af Naturfænomener ved Beraabelse paa indre Kræfter eller paa Hensigtsmæssighed. I det Enkelte skal man gaa strengt mekanisk frem; det er kun Mekanismen som Helhed, eller rettere selve Mekanismens første Principer, der vise sig kun at blive forstaaelige ved teleologisk Betragtning. Den mekaniske Natursammenhæng er det Faktum, fra hvilket Leibniz' hele Filosofi gaar *[350]* ud, ligesaavel som Hobbes' og Spinozas. —

Det tekniske Navn for de absolute Enkeltvæsener, der for Leibniz udgøre den sande Realitet, er *Monader.* Det er et græsk Ord, som betyder Enheder, og som altsaa kun betegner Væsenerne fra den formelle Side. Spørge vi nu, hvad disse individuelle Enheder, med de indre, efter en bestemt Lov udfoldede Tilstande, egentligt ere, svarer Leibniz, at vi maa tænke os dem i Analogi med vore egne Sjæle. I »Discours« udtales dette ikke bestemt. Men i den følgende Brevvexling med Arnauld hedder det: »Den substantielle Enhed forudsætter et fuldstændigt (accompli), udeleligt og paa naturlig Maade uforgængeligt Væsen, da dens Begreb omslutter Alt, hvad der skal hænde den. Noget Saadant kan ikke findes i Figuren eller Bevægelsen, . . . men kun i en Sjæl eller en substantiel Form *i Lighed med (à l'exemple de)* hvad man kalder et Jeg«. (Brev til Arnauld, Novbr. 1686). Den objektive Analyse suppleres altsaa her med en subjektiv Analyse. Hos os selv finde vi ad Selviagttagelsens Vej indre Tilstande (Fornemmelser, Følelser, Tanker), som skifte, og en Trang eller Drift, der fører os til at gaa over fra den ene Tilstand til den anden. Ved Hjælp af denne subjektive Iagttagelse maa vi — ad Analogiens Vej — gøre os Monadernes Natur forstaaelig. Vor Sjæl er kun en enkelt Monade, men vi have ingen Grund til at tro, at vi staa ene i Naturen. Tvertimod. I Kraft af Kontinuitetens Lov, der udelukker Spring i Naturen, maa vi antage, at der findes uendeligt mange Grader af den Art Tilværelse, vi kende fra os selv: c'est partout et toujours la même chose, aux degrès de perfection près. Analogiens Lov byder os overalt at hylde Principet: »Ligesaa hos os« *(tout comme ici)*[70]*). Analogiens Lov,* efter hvilken vi opfatte al anden Tilværelse som kun gradevis forskellig fra vor egen, er for Leibniz kun en særegen Form for Kontinuitetsloven og udspringer ligesom denne af den tilstrækkelige Grunds Princip. Hvis man ikke

antager en saadan almindelig Besjæling af lavere og højere Grader, bliver det aldeles uforstaaeligt, hvorledes Fornemmelse og Bevidsthed kan opstaa. Ligesom Bevægelsens
[351] Opstaaen blev uforklarlig for Kartesianerne, fordi de ikke gik tilbage til Kraften, saaledes var Bevidsthedens Opstaaen ogsaa en Gaade for dem, fordi de ikke tog Hensyn til de dunklere Grader og Former af Sjæleliv, det ubevidste Sjæleliv, den Trang og Higen, der først paa højere Livstrin vaagner til Bevidsthedens Klarhed. Hos os selv iagttage vi jo stadigt en Skiften af klart bevidste, dunkle og ubevidste Tilstande. I Analogi dermed maa vi tænke Monader af alle Grader i Henseende til Klarhed og Dunkelhed. Der er slumrende, drømmende og mere eller mindre vaagne Monader. Naturens Ensformighed fører til denne Antagelse. Den Del af Materien, som udgør det menneskelige Legeme, kan dog ikke alene være begavet med Evne til at fornemme og ville. Noget Analogt (hvad enten man saa vil kalde det Sjæl eller ikke) maa findes paa lavere Trin. I et Brev (fra Maj 1704) kalder Leibniz denne Anvendelse af Analogien »mon grand principe des choses naturelles«.

Den Vej, ad hvilken alle Mytologier og tidligere spekulative Systemer — uden at være sig det bevidst — vare komne til Antagelsen af det Aandelige som raadende i Tilværelsen, denne Vej gaar Leibniz med fuld Bevidsthed. Han peger klart paa det Punkt, hvor al metafysisk Idealisme udspringer. Og det er atter her Forudsætningen om Tilværelsens fuldstændige Forstaaelighed, der leder ham. Af denne Forudsætning følger Kontinuiteten af alle Existenser og alle Væseners Analogi med vort eget Væsen.

Men idet Leibniz er kommen til dette Punkt i sin Tankeudvikling, staar han ved et Vendepunkt. Han bygger sin Filosofi paa Analyse af de materielle Fænomener, ledet af Bestræbelsen for at finde det Reale og Bestaaende i dem. Idet han nu er naat til den Antagelse, at der egentligt kun existerer forestillende Væsener med forskellig Dunkelhed og Klarhed i deres Forestillinger, bliver Materien for ham til et *blot* Fænomen. Det er et Skin for Sanserne, naar der synes at existere Legemer. Sanserne bedrage os dog ikke, ligesaalidt som de bedrage os, naar vi tro, at Solen gaar rundt om Jorden. Fænomenerne ere reale, forsaavidt der er en regelmæssig
[352] Sammenhæng mellem dem, en Lov, efter hvilken de afløse hverandre. Det er denne Lov, som er Kendemærket paa, hvad der for os er Virkelighed. Men den nøder os ikke til at antage, at der existerer Andet end Monader og deres Forestillinger. — Paa dette Punkt vilde der være Mulighed for en hel ny Tankegang: en Prøvelse af, om man udfra det rent subjektive Standpunkt, udfra den Antagelse, at Verden kun existerer i Form af Forestilling, vilde komme til samme Resultat som ad den objektive Vej, Leibniz hidtil er gaaet. Denne nye Vej er Leibniz ikke slaaet ind paa, og da han i sine sidste Aar

hørte om Berkeleys Forsøg i denne Retning, stod det for ham som et blot Paradox (se hans Brev til des Bosses af 15. Marts 1715). Leibniz selv er aabenbart ikke bleven klar over den store Forskel mellem at være Fænomen *af* Noget og at være Fænomen *for* Nogen. Begge Relationer kunne ligge i Begrebet Fænomen; Leibniz begynder med den første Relation og ender i den anden. Og det er først efter, at han har opstillet Begrebet om Substansen som Kraft og som individuel Enhed, at han — ifølge Analogiens Lov — finder dens Væsen at bestaa i forestillende Virksomhed. Netop fordi denne sidste Antagelse er Endepunktet for hans Tankerække, forstaas det, at han ikke drager alle Konsekvenserne af den[71]). Leibniz vedbliver at behandle de materielle Fænomener som Udtryk for en objektiv Tingenes Orden. I Kraft af Kontinuitetens Lov staar Alt i den materielle Verden i Vexelvirkning; en Forandring i en Del af Verden strækker sig til alle Dele. Og deraf sluttes, at det er det *hele* Univers, som forestilles af hver Monade paa dunklere eller klarere Vis. Enhver Monade forestiller sig hele Universet, ligesom hvert enkelt Punkt i det fysiske Univers mærker Alt, hvad der sker i hele Universet. Selve den Antagelse, at der gives en Mangfoldighed af Monader, viser, at Leibniz ikke er gaaet den rent subjektive Vej, ti saa vilde han kun have havt med én Monade og dens Verdensbillede at gøre. Antagelsen af andre Bevidstheder end min egen forudsætter jo allerede Anvendelse af den Analogislutning, paa hvilken Leibniz bygger sin metafysiske Idealisme. —

En Erfaringsbekræftelse paa sin Hypotese om, at der er Kraft, Liv og Sjæl bag al tilsyneladende død Masse, fandt han i Opdagelsen af de smaa Organismer, som *[353]* Swammerdam, Leeuwenhook og flere Naturforskere fandt ved Mikroskopets Hjælp. Der aabnede sig her for ham en Verden af forsvindende smaa Væsener paa det organiske Livs Omraade, ligesom han selv havde været med at aabne de forsvindende smaa Størrelsers Verden, og ligesom han i sin Filosofi havde hævdet, at bag den tilsyneladende ensartede Masse fandtes den sande Realitet, bestaaende i individuelle Væsener med en Natur, som var beslægtet med vor egen. Opstaaen og Forgaaen, Fødsel og Død var for ham kun Fænomener, Udtryk for Sammentræknings- eller Udfoldelses-, Fordunklings- eller Opklaringsprocesser hos Monader. De absolute Spring og Forskelle faldt bort (ikke mindre end den ensartede Masse), jo mere han blev klar over Livets uendelige individuelle Nuancer. Med synligt Velbehag henviser Leibniz i alle sine senere Fremstillinger til de nævnte store samtidige Naturforskeres Arbejder.

Leibniz træder ved sit Monadebegreb tilsyneladende i en skarp Modsætning til Spinoza. For denne var der kun én Substans, og alle Enkeltvæsener forholdt sig til den som Bølgerne til Havet. For Leibniz er den sande Realitet en Mangfoldigded af individuelle

Kræfter, hver virkende efter sin iboende Lov, saaledes at alle Virkninger af den udfolde sig af dens egen oprindelige Karakter. Leibniz selv har ofte skarpt fremhævet denne Modsætning, klarest i et Brev til Bourguet (Decbr. 1714): »Jeg véd ikke, hvorledes man af min Lære kan uddrage Spinozisme. Netop ved Monaderne opløses Spinozismen. Ti der er ligesaa mange sande Substanser, . . . som der er Monader, medens der efter Spinoza kun er én eneste Substans. Han vilde have Ret, hvis der ikke var Monader; da vilde Alt uden for Gud være forsvindende og opløses til simple Modifikationer«. Men det er det samme Grundbegreb om Substans, fra hvilket baade Leibniz og Spinoza gaa ud. Alle Substansens Bestemmelser og Tilstande skulle følge af dens egen indre Natur, ikke skyldes Paavirken udefra. Dette hævder Leibniz ligesaa bestemt for enhver af sine Monaders Vedkommende, som Spinoza hævder det for sin ene og eneste Substans' Vedkommende. Vanskeligheden ved dette absolute Substansbegreb for Spinoza blev
[354] den, hvorledes Attributernes og Enkeltvæsenernes Mangfoldighed kunde forklares udfra Antagelsen af en eneste Substans. Vanskeligheden ved det samme Begreb blev for Leibniz den, hvorledes der kan være Overensstemmelse mellem de forskellige Monaders Tilstande, naar enhver af dem kun er bestemt indefra, og ingen af dem har Huller, Vinduer eller Døre (for at bruge Leibniz' egne Billeder), ad hvilke Noget udefra kan komme ind i dem. Og Vanskeligheden blev for Leibniz desuden den at forlige Monadelæren med hans teologiske Forudsætninger.

Begge disse Vanskeligheder anser Leibniz for løste ved én Tanke. At der er Overensstemmelse mellem de forskellige Monaders Tilstande, tager han som et Faktum: der findes en universel Harmoni eller Samklang (accord) mellem alle Væsener i Verden. Tydeligt nok gaar han, som allerede berørt, her ud fra Iagttagelsen af den almindelige fysiske Vexelvirkning i Verden og fra den empiriske (og dog paa Analogislutning grundede) Antagelse af, at de enkelte Individers Iagttagelser og Forestillinger stemme saaledes overens, at et fælles Verdensbillede i de store Træk kan konstrueres. Men da nu den egentlige Realitet er en Mangfoldighed af aldeles selvstændige og uafhængige Væsener, der (som Leibniz siger i et Brev) ere at betragte som smaa Guder, idet de have Livet i sig selv, saa maa der — slutter han — være et fælles Ophav til hin Harmoni. »Gud alene«, hedder det i »Discours« (§ 32), »bevirker Forbindelsen eller Sammenhængen mellem Substanserne, og det er ved ham, at den enes Fænomener træffe sammen med og stemme overens med den andens, saa at der er Realitet i vore Forestillinger«. Gud har fra først af skabt de enkelte Monader saaledes, at der ved den ene er taget Hensyn til den anden; Overensstemmelsen mellem dem skyldes det fælles Udspring. De opstaa af Gud ved en Udstrømning eller Udstraaling (émanation,

fulguration), som Individualisationer af den ene guddommelige Kraft, ligesom hver enkelt af vore Tanker er en Udstraaling af vor Aands Kraft. Gud ser Universet fra uendeligt mange forskellige Synspunkter, og hvert af disse forskellige Synspunkter realiserer han ved Skabelse til en enkelt Substans. De enkelte Monaders Tilstande *[355]* svare altsaa til hverandre som de forskellige Vuer, man faar af en By fra forskellige Udsigtspunkter, stemme overens indbyrdes (Discours § 14). Spontaneiteten hos Monaderne og Konformiteten mellem Monaderne finde altsaa begge deres Forklaring ved, at det er den guddommelige Kraft og Tanke, der udgør deres inderste Væsen. Harmonien mellem dem er fra først af til Stede, er »præstabileret«. Enhver af dem er en ejendommelig Koncentration af det Univers, der stod for Guds skabende Tanke, er et Univers en miniature, og Universet bestaar kun af saadanne Koncentrationer. Leibniz er en metafysisk Kopernikus: han viser, hvorledes Verden kan ses fra langt flere Synspunkter, end man er vant til at tænke sig, og at det ene Synspunkt i sig selv har samme Berettigelse og Gyldighed som det andet. Verden er for ham ikke Noget, der ligger udenfor eller mellem Individerne, men bestaar netop af og i de individuelle Væsener.

Leibniz lægger altsaa hele Problemet tilbage i den skabende Guds Tanke. Han gaar fra Filosofien over til Teologien. Men det befrier ham ikke for Vanskelighederne: ti hvorledes opstaar i den guddommelige Tanke eller Fantasi en Verden, der kan ses fra uendeligt mange Synspunkter? Og disse mulige Synspunkter staa ikke i den guddommelige Fantasi som hvilende Billeder; men ligesom Leibniz stedse hævder, at al Mulighed er en lille Virkelighed, en begyndende Realitet, saaledes antager han ogsaa her en oprindelig Trang eller Higen efter Existens (inclinatio ad existendum, exigentia existendi): Mulighederne søge at trænge sig frem til fuld Realitet, som kun forundes dem, der bedst passe sammen til et harmonisk Verdenshele. Det er et mytologisk Forspil, der afgør Kampen for Tilværelsen, før den virkelige Tilværelse begynder, for at denne saa kan blive en harmonisk Udfoldelse af indre Spirer i hvert Væsen. I Fremstillingen af Teodiceen ville vi vende tilbage til dette Punkt. Det har været til afgjort Skade for Klarheden og Betydningen af Leibniz' Filosoferen, at teologiske Synspunkter fra først til sidst spille saa stor en Rolle hos ham. Og det hjælper aldeles ikke til Løsning af Problemerne at iklæde dem en teologisk Form. En vis Andagtsfølelse gør, at man snarere hører op med Spørgsmaal og Indvendinger; men et saadant Ophør *[356]* er ingen Løsning. Det ses let, at Problemet i den Form, det kommer til at stille sig for Leibniz, er uløseligt. Hvis Monaderne ere absolute Substanser, kunne de ikke frembringes. Kun Appellen til en overnaturlig Skabelse dækker over den tydelige

Selvmodsigelse. Ligesaa vel som Leibniz i Kraft af sit Substansbegreb udelukker real Vexelvirkning mellem Monaderne, ligesaa vel maatte han konsekvent udelukke deres Tilblivelse ud af en fra dem forskellig Substans. Her har Malebranche sagt det forløsende Ord: Gud kan ikke skabe Guder! — Leibniz' Forskel fra Spinoza falder — naar man ser bort fra hin aabenbare Selvmodsigelse — i Virkeligheden bort, da Skabelsen af Monaderne ikke er afsluttet paa nogetsomhelst Tidspunkt én Gang for alle, men stadigt foregaar: Udstraalingen eller Udstrømningen af Monaderne foregaar uafbrudt (Discours § 14. 32. — Monadologie § 47: Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la divinité de moment à moment). Leibniz lægger Vægt paa, at det er Kilden, Kraften til at virke, der saaledes uafbrudt vælder ud fra Guddommen i Monaderne; men ogsaa Spinoza forklarer jo den Stræben, der fører hvert Enkeltvæsen til at hævde sig, som en enkelt Aabenbaring af den Magt, der virker i alle Enkeltvæsener. Konsekvent bliver Leibniz' Filosofi her kun forskellig fra Spinozas ved, at de individuelle Væsener drages mere frem i Forgrunden og deres fælles Udspring staar som en dunkel Baggrund (der kun belyses stærkere, naar Leibniz søger Forbindelse med Teologerne), medens hos Spinoza de individuelle Væsener mere ses som Udløbere eller Forgreninger af det uendelige Væsen, der er hans første og hans sidste Tanke. Forskellen mellem de to Systemer kan reduceres til den samme Forskel, som der efter Leibniz er mellem to Vuer af Universet, fremkomne ved en Drejning af dette. For begge er Tilværelsen en Pyramide, som Spinoza ser fra Toppunktet, Leibniz fra Grundfladen[72]). — Der falder, som allerede fremhævet, en Skygge baade paa Leibniz' Intelligens og paa hans
[357] Karakter, naar han trods denne Sagens Sammenhæng saa ofte i mere eller mindre forkætrende Udtryk tager Afstand fra Spinoza. —

Leibniz' Teori om Forholdet mellem Sjæl og Legeme er en simpel Konsekvens af hans Monadelære. Hvad vi kalde vort Legeme er en Gruppe af Monader, der udvikle sig hver for sig efter indre Love og af indre Kraft ligesom vor Sjæl gør det. Fra den ene Monades Tilstand kan man, i Kraft af den universelle Harmoni, slutte til andre Monaders Tilstande; det er dette, der populært udtrykkes ved, at det ene Væsen virker paa det andet. Den Monade, fra hvis Tilstand man ved en saadan Slutning kan udlede de andres, siges at handle. Naar den enkelte Monades indre Udvikling hæmmes, skyldes det Dunkelheden, den kaotiske Tilstand af Elementerne i dens eget Indre. Men da enhver Monades Natur, altsaa den Grad af Dunkelhed eller Klarhed og den Kraft til at gaa over til nye Tilstande, med hvilke den er udstyret, fra først af beror

paa et Hensyn til de andre Monader, sammen med hvilke den er sat ind i Tilværelsen, saa svarer der til de indre Hindringer bestemte Tilstande hos andre Monader, som derfor populært kaldes Aarsager til dem. Naar Leibniz vil udtrykke sig ret populært, bruger han Billedet med to efter hinanden én Gang for alle afpassede Ure til at betegne Forholdet mellem Sjæl og Legeme. Populært og akkomoderende kalder han ogsaa Legemet en sammensat Substans. Men denne Udtryksmaade er for plump for hans egentlige Opfattelse. Materien er jo for ham kun et Fænomen, en Verden af ydre Mangfoldighed, hvis Tilstande for Sanserne udtrykke de indre Forandringer i Monaderne, som ere den egentlige Realitet. En Ting »udtrykker« eller »repræsenterer« en anden efter Leibniz' Sprogbrug, naar der er et konstant og regelmæssigt Forhold mellem hvad der kan udsiges om de to Ting (Brev til Arnauld, Oktbr. 1687). Hvad der i Monadernes Indre er koncentreret, forbundet til Enhed, fremtræder for Sansningen som en udstrakt Mangfoldighed. I et Brev af 4. Novbr. 1696 (til Kurfyrstinden af Hannover) skriver Leibniz: »Sjælene ere Enheder, Legemerne Mangfoldigheder . . . Men uagtet Enhederne ere udelelige, repræsentere de dog Mangfoldighederne, omtrent som alle *[358]* Linier fra Periferien mødes i Centrum. *I denne Forbindelse (réunion) bestaar Bevidsthedens (sentiment) vidunderlige Natur;* og det er ogsaa den, der gør, at enhver Sjæl er som en Verden for sig«. — Den Stringens, med hvilken Leibniz, i Overensstemmelse med Hobbes og Spinoza, hævder den mekaniske Natursammenhæng, gør ham det umuligt at holde sig til den sædvanlige dualistiske Opfattelse. Identitetshypotesen staar efter hans Forudsætninger og efter hele hans System som den eneste Mulighed. De Vanskeligheder, denne Hypotese underligger, har Leibniz gjort endnu større ved selve den absolute Substantialitet, han tillægger Monaderne. Af det Enhedspræg, Bevidstheden har, slutter han med dogmatisk Forhastelse til, at det bevidste Væsen maa være en absolut, uforgængelig Enhed, der Intet kan modtage udefra. Havde han i Stedet for blot at opfatte det Legemlige i Analogi med det Aandelige, *tillige* opfattet det Aandelige i Analogi med det Legemlige, vilde han have set Nødvendigheden af at antage, at de individuelle Bevidstheder trods deres vidunderlige Enhedspræg staa i Vexelvirkning med den øvrige Tilværelse i Kraft af den Kontinuitetslov, som han selv lægger saa stor Vægt paa, men kun formaar at anvende indenfor hver enkelt Monade, ikke paa Forholdet mellem dem. Udvikling kommer for Leibniz kun til at betyde Udfoldelse. Den enkelte Organisme bliver for ham egentligt slet ikke til; den er til fra først af; dens Fødsel og Vækst bestaar kun i, at den befries fra sit Hylster, og at dens Dimensioner udvides. Det var den saakaldte Æskehypotese (idet den ene Spire tænkes at ligge inden i den anden op gennem Generationernes Række), som Leibniz hyldede

ligesom mange Naturforskere paa hans Tid. Og saaledes blev ogsaa paa det aandelige Omraade Udviklingen ikke en Optagen af nyt Indhold, men kun en Opklaring af det Indhold, som fra først af var givet i kaotisk og dunkel Form. — Koncentration kan ikke blive til efter Leibniz; nye Centra, nye Monader kunne ikke danne sig. Han hugger her Knuden over. En uløselig Knude indeholder Individualitetsproblemet maaske for den menneskelige Tænkning; men at hugge den over er ikke at løse den.

[359] Dog selve denne Overhuggen er — ligesaavel som den Afstand, han følte sig i fra Spinoza — kun et Udslag af den Energi, med hvilken Leibniz har gennemtænkt Individualitetsbegrebet. Det fremtræder hos ham med en Glans og Klarhed som ikke hos nogen anden Tænker. Og den ejendommelige Vending, han har givet Substansbegrebet ved at anvende det paa Tilværelsens enkelte Elementer (Monaderne), er karakteristisk for Overgangen fra det syttende til det attende Aarhundrede. I Stedet for mystisk Resignation og Underkastelse under de absolute Magter træder nu det enkelte Individs frie, ejendommelige Stræben efter Klarhed, efter Udfoldelse af sit eget Væsen. Det er en Revolution i Tankeverdenen — et Forspil til Revolutionen i den ydre Verden. Men én Forudsætning deler Leibniz' System med de andre store Systemer: Forudsætningen om Tilværelsens fuldkomne Rationalitet. Det er den tilstrækkelige Grunds Princip, der leder ham i hans teologiske Spekulation og i hans Monadelære som i hans matematiske og naturvidenskabelige Arbejder. Ogsaa denne Forudsætning gik i Arv til det nye Aarhundrede, hvis typiske Indleder han var.

c. Psykologi og Erkendelseslære.

Af den Betydning, Analogien med Bevidsthedslivet har hos Leibniz som Grundlaget for hans metafysiske Idealisme, følger, at hans egentlige Udgangspunkt maa være det samme som Descartes': den umiddelbare Selviagttagelse, den indre Erfaring. Den giver os det første Led i Analogien. Leibniz er ogsaa klar over, at her ligger et Udgangspunkt for hans Tænken, og han har anvendt stor Opmærksomhed paa det. Det er »Nouveaux Essais«, der her er Hovedskriftet. Den polemiske Side af dette Værk, vilde først ret kunne vurderes, naar Lockes Erkendelseslære, mod hvilken det er rettet, forud var fremstillet. Men i denne Sammenhæng ligger Vægten paa Leibniz' egne psykologiske og erkendelsesteoretiske Anskuelser. Det nævnte Værk faar Betydning som en Verification for Leibniz' almindelige filosofiske Ideer, idet han i Indledningen erklærer, at han her vil se bort fra sin Monadelære og stille sig paa rent empirisk
[360] Grund.

Det Hovedspørgsmaal, der fremstiller sig, er, om Sjælen fra først af er tom, som en ubeskreven Tavle (tabula rasa). Allerede længe forud, i »Discours« (§ 27), havde Leibniz udtalt sig om dette Spørgsmaal. Han fandt allerede den Gang, at denne Forestilling om en ubeskreven Tavle var falsk. Den skyldes unøjagtig Iagttagelse. Man overser de smaa, dunkle Rørelser i Sjælen og holder sig kun til det klart Bevidste, der først senere opstaar, naar ydre Erfaringer længe have virket. Kartesianerne gjorde sig ligesaavel som Empirikerne skyldige i denne Fejl. Jo mindre Forskel og Modsætning der er imellem vore Fornemmelser, jo mindre noget Enkelt i os hæver sig frem i Forhold til det øvrige Indhold, jo dunklere med ét Ord Bevidsthedslivet er, des lettere overser man det. Nøjagtigere Iagttagelse vil være varsom med at sætte Grænser. Der er alle mulige Overgange mellem Dunkelhed og Klarhed. De dunkle Forandringer i os, som ikke komme til egentlig Bevidsthed, kalder Leibniz Perceptioner. Allerede i dem er en Mangfoldighed forenet i en enkelt Tilstand. Paa dette Trin staa de laveste Væsener (i Leibniz' System: Monaderne paa laveste Trin). Udtrykket Bevidsthed (sentiment)* bruger Leibniz først, hvor Fornemmelsen (Perceptionen) er mere tydelig og ledsages af Erindring. Det højeste Trin af Sjæleliv frembyder udtrykkelig Opmærksomhed (apperception) eller Reflexion, som rettes mod de dunkle Fornemmelser. (Disse tre Grader beskrives bedst i den lille Afhandling *Principes de la nature et de la grâce* § 4, kfr. *Monadologie* § 14 ff.). Men paa alle Trin er det en Virken, en Spontanietet, der udfolder sig. Vi ere aktive, selv i de dunkleste Tilstande. Ligesom der ikke gives nogen Tavle, som ikke ved sin Beskaffenhed faar Indflydelse paa, hvad der skrives paa den, saaledes er vor Natur fra først af præformeret. Paa uvilkaarlig, instinktmæssig Maade anvende vi Principer, som vi først senere kunne blive os bevidst. Det Modsigende forkaste vi, selv om vi aldrig have hørt Tale om Modsigelsens Grundsætning. Der er *[361]* baade praktiske og teoretiske Instinkter. Uvilkaarligt virker Selvopholdelsestrangen og Trangen til at hjælpe Andre. Der er i det Hele langt Mere i os, end vi tænke paa. Det er her, ligesom i den materielle Natur, de smaa Størrelser, der ligge til Grund for det, der træder tydeligt og sanseligt frem. Ligesaa lidt som Bevægelse kan Bevidsthed opstaa af Intet eller paa én Gang. Svarende til Kraftens Bestaaen (eller egentligt — i Kraft af Identitetshypotesen — som Et med denne) antager Leibniz Sjælelivets uafbrudte Bestaaen under Bevidstheds- og Ubevidsthedstilstande, under Klarhed og Dunkelhed. Den tilsyneladende Forsvinden af Sjæleliv er kun en Omsætning

*Sentiment hos Leibniz bør oversættes ved Bevidsthed. Ved conscience forstaar Leibniz noget Mere, end der nødvendigvis ligger i Ordet Bevidsthed, nemlig connaissance *reflexive,* altsaa snarest »Selvbevidsthed«.

til dunklere, mere elementær Form. Spørgsmaalet, om der gives medfødte Ideer, besvarer Leibniz altsaa derhen, at der gives medfødte Anlæg, Dispositioner, som udfolde sig, saasnart Erfaringen giver Anledning dertil, og som ligge til Grund for al teoretisk og praktisk Virksomhed. Som Exempel paa de dunkle Elementer, vi let overse, henviser han til, hvad man kan kalde Livsfornemmelser, de i Regelen svage Fornemmelser, der svare til de organiske Funktioner, og som have Indflydelse paa den Tilstand, vi i ethvert Øjeblik ere i. Vore ydre Sanser ere vel tydeligere; men da Sansekvaliteterne ere højst forskellige fra de Bevægelser, der svare til dem indenfor Materien, antager Leibniz, at vore Sansefornemmelser kun tilsyneladende ere enkelte, men i Virkeligheden ere ligesaa sammensatte som de tilsvarende Bevægelser. Hvad der træder klart frem for Bevidstheden, er for ham stedse noget Sammensat, der forudsætter dunklere Elementer, ligesom vi, naar vi høre Havets Brusen, jo i Grunden samle Indtrykkene fra Tusinder af Bølger i én Fornemmelse. Lægge vi Mærke dertil, ville vi finde, at vi aldrig ere uden Fornemmelse. Vor Sjæl virker stadigt. Stadigt faa vi smaa Fornemmelser, og stadigt udløse de vor Aktivitet. Vi ere aldrig aldeles indifferente; Antagelsen af Indifferens er kun et Udtryk for vor Uagtpaagivenhed overfor de smaa Differenser. Uvilkaarligt vende vi os til Højre eller til Venstre, selv hvor der ingen ydre Grunde for Valget foreligger. Vor Natur arbejder stedse i os paa at
[362] frembringe større Tilfredsstillelse (à se mettre mieux à son aise). Der gør sig stedse en vis Uro gældende, en Mangel paa fuld Tilfredsstillelse, som driver os frem, en Spore, vi i Regelen kun mærke, naar den fra Uro bliver til Smerte. Der er stedse smaa Hindringer at overvinde, og der stilles stedse Fordringer til Kraftanspændelse. Ingen Lystfølelse er mulig uden saadan Uro, uden minimale Hindringer; ja, den skjulte Spore holder sig i selve Glæden og potenserer denne, saa at en stadig Fremgang bliver mulig. Kun gennem disse Smaafornemmelser (petites perceptions) bliver Sammenhængen mellem et og samme Individs forskellige Livsperioder klar; ti de klart beviste Tilstande staa ofte som modstridende. Og som de paa én Gang forklare Forskellen og Sammenhængen mellem et og samme Individs Tilstande, saaledes forklare de ogsaa baade Forskellen og Sammenhængen mellem forskellige Individer. Selv om man vil kalde Sjælen fra først af en ubeskreven Tavle, maa man dog indrømme, at ikke to Tavler ere ens beskafne. Ser man paa de smaa Nuancer og Differenser, vil man i hele Naturen ikke finde to aldeles ens Væsener. Der er ikke to Blade, som ere ens, end sige to Mennesker. Ogsaa her skyldes Antagelsen af Forskelsløshed kun vor Uvidenhed. Men i de dunkle Fornemmelser, som Individet ikke bliver sig bevidst, kundgør den øvrige Tilværelse sig i ham og bestemmer ham, uden at han véd af det. Gennem dem er han forbunden

med den øvrige Tilværelse. Selv i Søvne ophæves denne Forbindelse ikke. Der er kun Gradsforskel mellem Søvn og Vaagen: Opmærksomhedens Bortvenden er en partiel Søvn.

Det er en stor Fortjeneste, Leibniz har indlagt sig af Psykologien ved at gøre opmærksom paa de forsvindende smaa Elementers Betydning. Han har aabnet en ny Verden for Selviagttagelsen, ganske vist en Verden, hvor den føler Savnet af et Redskab, der kunde svare til Mikroskopet paa den ydre Iagttagelses Omraade. Og han har angivet Synspunkter, hvorved det bliver muligt at fastholde Kontinuiteten for den aandelige Side af Tilværelsen i langt højere Grad end den sædvanlige Opfattelse antager, og i Grunden ogsaa end Leibniz selv antog, naar han lod Monaderne være uden Vinduer og derved afspærrede dem fra ubevidste Indflydelser fra den øvrige *[363]* Tilværelse. Tilværelsens Elementer (Monader) adskille sig kun fra hverandre ved Graderne i Klarhed eller Dunkelhed af deres indre Tilstande, og ligeledes adskille samme Individs Tilstande sig kun ved saadanne Gradsforskelle. Det er en Bebudelse af, at vi træde ind i Oplysningens Aarhundrede. Alle Betingelser antages at være tilstede — kun Lyset skal bringes til Veje: paa denne optimistiske Tro byggede Leibniz og hans Eftertid. Dog maa det i rent psykologisk Henseende mærkes, at Leibniz antyder en dyberegaaende Betragtning af Sjælelivet end den, Rationalismen og Oplysningens Tid lagde til Grund. For det Første er det for Leibniz et *uendeligt* Indhold, der er givet i dunkel Form, og fuld Opklaring af det er altsaa for et endeligt Væsen umuligt. Dernæst antager han som et selvstændigt Element ved Siden af Fornemmelserne eller Forestillingerne Trangen og Tendensen (appétit, tendance) til at gaa over til nye Fornemmelser. Stræben eller Villen er ham forsaavidt det Inderste i Mennesket, og det er en Stræben, der ikke kan ophøre. Lidenskaberne (passions) staar han noget vaklende overfor. Snart betragter han dem som dunkle Tanker (pensées confuses); og herefter maa de da falde bort ved tilstrækkelig Opklaring; — snart udtaler han, at de ere forskellige baade fra Forestillinger og fra Lyst- og Ulystfølelse, men ere Tendenser, der vækkes ved Forestillinger og ledsages af Ulystfølelse; herefter hænge de altsaa nøje sammen med den aldrig hvilende Stræben eller Villen[73]). Ved det sidste Synspunkts Gennemførelse vilde Leibniz være naat til en mere realistisk Opfattelse af den aandelige Udvikling end den, der ser den udtømt ved Begrebet Oplysning. —

Selviagttagelsen giver os, som vi saa, de første Kendsgerninger, fra hvilke vi gaa ud i vor Tænken, *de første faktiske Sandheder. De første nødvendige eller aprioriske Sandheder* have vi i de identiske Domme, det vil sige saadanne, hvor Subjekt og Prædikat kunne vises at være et og samme Begreb. Fælles for de første faktiske Sandheder og for

de første aprioriske Sandheder er det umiddelbare Forhold: hist mellem Forstanden
[364] og dens Genstand, her mellem Dommens Subjekt og Prædikat. Dette umiddelbare Forhold er begge Steder Bevis for, at intet Sikrere kan naas. Denne Distinktion mellem aprioriske og faktiske Sandheder kom Leibniz tidligt ind paa. Allerede 1678 (i Brev til Conring af 3. Jan.) gør han denne Forskel og fordrer, at alle aprioriske Grundsætninger skulle føres tilbage til identiske Domme. Han deler derfor Axiomerne i identiske og aprioriske. Identiske Dommes Betydning beror paa, at naar andre Domme kunne føres tilbage til saadanne, er deres Gyldighed dermed given. Leibniz fordrer altsaa, at der skal føres Bevis for alle Grundsætninger, man opstiller, forsaavidt de ikke ere identiske. Han sympatiserer med Lockes Kritik af »de medfødte Ideer«, forsaavidt Locke derved har villet bekæmpe Magelighed og Fordomme. Men Locke burde have skelnet mellem nødvendige og faktiske Sandheder. Selv om en Sandhed er medfødt i den Forstand, Leibniz bruger dette Ord i, maa der alligevel efter hans Opfattelse føres et Bevis for den; »medfødte« Sandheder maa *læres* ligesom andre Sandheder. Opklaringen kan være et strengt Arbejde, og den fulde Klarhed findes kun i identiske Domme. Leibniz har stor Fortjeneste af Logiken ved at have opstillet Identitetsprincipet, medens den aristoteliske og skolastiske Logik holdt sig til Modsigelsens Grundsætning. Han har givet Udkast til en Logik, i hvilken enhver Dom formuleres som et Identitetsforhold, og har derved foregrebet en Metode, engelske Logikere (Boole og Jevons) i vore Dage ere slaaede ind paa. Men disse Udkast bleve ikke udgivne før 1840, saa de have ikke øvet nogen Indflydelse. — Ligesom Identitetsprincipet er vort Sandhedskriterium for den rene Tænkning, saaledes er den lovmæssige Sammenhæng, som den tilstrækkelige Grunds Princip fordrer, Sandhedskriterium paa Erfaringens Omraade. Og ligesom Leibniz er den Første, der opstiller Identitetsprincipet som det fundamentale logiske Princip, saaledes er han ogsaa den Første, der opstiller Aarsagsprincipet som et særligt Princip for faktisk givne Forhold. Dermed fremdrager han det Princip, som bærer al real Erkendelse, og idet han tillige skelner bestemt mellem det og de rent logiske Principer, lægger han det nært at drøfte dets Natur nærmere. Det skal ikke være
[365] et formelt logisk Princip; det skal heller ikke være uddraget af Erfaring; men det skal dog være et Fornuftprincip og gælde for alle faktiske Forhold (og det baade i den overnaturlige og i den naturlige Verden!): hvorledes er dette muligt? Det var det Problem, som Leibniz overlod til sine Efterfølgere. Selv lod han sig nøje med at analysere det ud af den Sammenblanding, dels med almindelige logiske, dels med specielle fysiske Principer, det var forekommet i hos hans Forgængere. Ja, han skelner end ikke tydeligt mellem Grund og Aarsag, hvilket hænger sammen med, at Principet

paa en Gang skal være et Fornuftsprincip og gælde for faktiske Forhold, — og i sidste Instans med, at Kendsgerningernes Love ses som Vidnesbyrd om den guddommelige Fornuft, der er Verdens Ophav[74]).

Hele sit Liv igennem har Leibniz syslet med Planer til et Slags Tankealfabet (Alphabetum cogitationum humanarum), der skulde dannes ved gennemført Analyse af vor Erkendelse, saaledes at man naaede til de Grundbegreber, der betinge denne. Ved Kombination af disse Grundbegreber mente han saa, at man vilde kunne finde nye Sandheder. Og ved et passende System af Tegn vilde man tillige kunne faa et universelt Sprog, noget Tilsvarende for alle Begrebers Vedkommende til, hvad det matematiske Tegnsprog er for Størrelsernes Vedkommende. Det skulde altsaa paa en Gang være en Logik, en Encyklopædi og en Grammatik, paa en Gang et Middel til at samle det Lærte og til at gøre nye Opdagelser. Efterhaanden som den skarpe Sondring mellem aprioriske og faktiske Sandheder gaar op for ham, indskrænker han dog sin »Ars combinatoria« eller »Characteristica universalis« til det aprioriske Omraade. Planen blev, trods mange Tilløb, aldrig udført, væsentligt vel fordi han efterhaanden saa, at et saadant almindeligt Tegnsprog egentligt forudsatte, at vor Erkendelse allerede var fuldendt. Men Planen er karakteristisk for den dogmatiske Filosofi.

d. Teodice.

Det var Leibniz' Opgave som Tænker at føre udover den mekaniske Naturopfattelse uden at bryde den. Den Vej, han gik, var at forsøge at vise, at de Kræfter, der virke *[366]* i Mekanismen, ere formaalsbestemte, saa at den hele Trinrække af de mekaniske Aarsager og Virkninger indenfra set er en Trinrække af Midler og Formaal. Det Inderste i Verden er paa ethvert Punkt Stræben, Udvikling, Fremgang. I denne Tanke, der foruden at bringe Harmoni mellem Mekanisme og Teleologi ogsaa bragte Harmoni mellem de forskellige Monaders Tilstande og mellem Sjæl og Legeme, mente han tillige at have et Middel til at forlige Religionen (baade den positive og den »naturlige«) med Fornuften[*]. Det var hans Overbevisning, at hans Filosofi fyldestgjorde de Fordringer, den strengeste Ortodoxi kunde stille. Men det religiøse Problem blev nu netop skærpet

[*] I en nyligt offentliggjort Udtalelse af Leibniz stiller han sin Opfattelse af Forholdet mellem *Gud og Verden* paa karakteristisk Maade sammen med sin Opfattelse af Forholdet mellem *Sjæl og Legeme* og mellem *Teleologi og Mekanisme:* »De almindelige mekaniske Love ere Villiesytringer af Guddommen (decreta voluntatis divinæ), og de specielle mekaniske Love i ethvert Legeme ere Villiesytringer eller Former af Sjælen under dennes Stræben efter Fuldkommenhed . . . Alt i Naturen kan bevises efter Hensigtsaarsager (causæ finales) lige saavel som efter virkende Aarsager (causæ efficientes).« (Bodemann: Die Leibniz-Handschriften der kgl. öffentl. Bibliothek zu Hannover. 1895. p. 89).

af en samtidig Forfatter, for hvem Leibniz nærede den største Højagtelse. Pierre Bayle hævdede, som vi paa sit Sted have omtalt, en Disharmoni mellem Religion og Fornuft og fandt særligt den positive Religions Lærdomme fornuftstridige. Han støttede sig herved særligt til det Ondes Problem og fandt den manikæiske Lære om to Principer i Verden, et ondt og et godt, mere stemmende med Erfaringen end den ortodoxe Lære, for hvilken han dog bøjede sig i Troens Lydighed. Leibniz' begavede Discipelinde, Dronningen af Preussen, var stærkt paavirket af Bayles Betænkeligheder og bad Leibniz gendrive dem. Leibniz mente sig vel forberedt dertil. Fra sine første Udkast af havde han havt Øje for Problemet om en Teodice, d. v. s. Problemet om, hvorledes Antagelsen af Verdens Udspring af et almægtigt, algodt og alvist Væsen kan forenes
[367] med Erfaringen om det fysiske og det moralske Onde i Verden. Allerede tidligt havde han planlagt et Værk herom; Bayles »Reponse à un Provincial« og Dronningens Opfordring førte ham til at udarbejde og udgive sine *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* som udkom i Amsterdam 1710.

Imod Bayles Paastand, at Religionens Lærdomme ere fornuftstridige og dog maa tros, sætter Leibniz Distinktionen mellem, at Noget *staar over* Fornuften, og at det *strider mod* Fornuften. Denne Distinktion staar i Forbindelse med hans Inddeling af Sandhederne i evige Sandheder (der grunde sig paa Identitetsprincipet) og faktiske Sandheder (som høre ind under den tilstrækkelige Grunds Princip). Mod den første Art af Fornuftsandheder kan Intet stride, som skal kunne tros. Guds Tilværelse er f. Ex. kun mulig, hvis Gudsbegrebets Indhold, de Egenskaber, der tillægges Gud, ikke ere selvmodsigende. Men en Antagelse kan være hævet over det, Erfaringen lærer, eftersom den Fornuftnødvendighed, vi ved Hjælp af den tilstrækkelige Grunds Princip finde i Fænomenernes Sammenhæng, stedse er betinget: selve de naturvidenskabelige Grundsætninger finde jo i Følge Leibniz kun deres Forklaring i en Forsynstanke, et teleologisk Princip. Det er selve Principet for de faktiske Sandheder: den tilstrækkelige Grunds Princip, der fører os ud over Erfaringen, idet Harmonien mellem Monaderne og den lovmæssige Sammenhæng i Alt hvad der sker kun finder sin Forklaring i et absolut Væsen, der har frembragt Verden ved et Fornuftvalg. Hver enkelt Ting, hver enkelt Begivenhed for sig er tilfældig: vi faa da ingen Afslutning af Grundenes eller Aarsagernes Række, ingen fuld Tilfredsstillelse af den tilstrækkelige Grunds Princip, naar vi ikke gaa udenfor Rækken (extra seriem, se Opera ed. Erdm. p. 83) til en Aarsag, der er Aarsag til sig selv. At det guddommelige Valg, ved hvilket den givne Verden blev til, var et Fornuftvalg, sluttes af, at flere Verdener vare mulige foruden denne faktiske Verden: denne kan da kun være bleven til, fordi den var den bedste. Men den

bedste Verden betyder ikke en Verden, som ikke har Skyggesider og Mangler; den betyder blot en Verden, hvor Manglerne ere forsvindende i Forhold til Fuldkommenhe- *[368]*
derne. Enhver mulig Verden, der skulde bestaa af endelige Væsener, maatte frembyde Ufuldkommenheder, da den endelige Natur medfører Begrænsning og derfor ikke fuldtud kan optage den guddommelige Natur i sig. Af Begrænsningen (det metafysiske Onde) udspringer Lidelse (det fysiske Onde) og Synd (det moralske Onde). Det Onde har saaledes paa en vis Maade sit Udspring i Gud: men ikke i Guds Villie, der altid vil det Gode; derimod i Guds Forstand, i hvilken de mulige Verdensbilleder fra Evighed af bo. Gud har skabt Virkeligheden, ikke Mulighederne. Det Ondes Kilde er den Ufuldkommenhed, der hæfter ved enhver mulig Verden af begrænsede Væsener; men ved det guddommelige Skabervalg er denne Ufuldkommenhed reduceret til det mindst Mulige og bragt til at tjene som Middel og som Folie for saa meget des større Fuldkommenhed. — I lidt mere mytologisk Form og udført med livligere Farver bliver Leibniz' Opfattelse egentligt den samme som Jakob Böhmes. Og begge nærme sig til Bayle, idet de jo (som Leibniz selv bemærker) ligesom han antage to Principer, kun at de mene at kunne faa dem til at forliges indenfor en og samme Guds Natur, medes Bayle fandt det nødvendigt at antage to Guder. Leibniz og Böhme lade Mulighederne trænge sig frem og kæmpe indenfor den guddommelige Natur, et Forspil for Kampen i den virkelige Tilværelse.

Bayle havde hævdet, at den manikæiske Lære havde sin Styrke i Erfaringens Vidnesbyrd om Ulykken og Synden i Verden, medens en apriorisk Betragtning snarere vilde hævde Verdensgrundens Enhed. Leibniz maa da følge ham over paa Erfaringens Omraade. Hyppigt indskrænker han sig vel til at sige: denne Verden maa være den bedst mulige; ellers havde Gud ikke valgt den! Han overser den Indvending, som kunde gøres (og som Schopenhauer, Leibniz' Antipode, langt senere fremførte), at selv om den valgte Verden var den bedst mulige, var det jo ikke sagt, at den var god nok til at virkeliggøres! Den Trang til at existere, den Higen efter Virkeliggørelse, som Leibniz tillægger de evige Muligheder (han kan jo overalt kun tænke sig Muligheder som minimale Virkeligheder), kunde jo være af det Onde! Leibniz maa da søge at vise, *[369]*
at den virkelige Verden fortjener at existere, idet der for den grundige og omfattende Betragtning bliver et Overskud af Lys og Fuldkommenhed. — Han fordrer, at man ikke maa se blot paa en enkelt Del af Verden, men tænke paa det Hele. En Klang, der for sig selv vilde lyde ilde, kan gøre en udmærket Virkning i et musikalsk Ensemble. Tildæk et Maleri med Undtagelse af en lille Plet: den vil da synes en meningsløs og uklar Sammenstilling af Farver; men i hele Maleriet virker den med til at bestemme

Indtrykket. En bitter Ingrediens i en Ret tjener til at forhøje Velsmagen, medens den for sig alene vilde være usmagelig. — Men hvor langt skal da Betragtningen udstrækkes? Tilværelsen, svarer Leibniz, er uendelig. Den Forsynstanke, det Formaal, der ligger til Grund for Tilværelsen og betinger dennes Udtræden i Virkelighed, kunne vi derfor ikke naa. Kun en lille, forsvindende Del af Verden kende vi — og det er maaske den, hvor de fleste Onder findes! Menneskelige Formaal og Idealer maa ikke gøres til det Eneste eller det i sidste Instans Afgørende. Gud forfølger Formaal, der omfatte den hele Tilværelse, i hvilken der sikkert findes mange andre Væsener end Menneskene[75]). — Og skulde dette store, uendelige Værk da ændres eller tages tilbage for vore Ulykkers og Synders Skyld? Tilmed da Alt hænger saaledes sammen, at hvis f. Ex. Tarqvinius' Voldtægtsdaad eller Judas' Forræderi toges bort, vilde hele den historiske Udvikling blive en anden. Gud har sat de enkelte Væsener ind i Verden; men deres Handlinger ere de selv Aarsag til; Kilden, ikke Strømmen har han skabt. Og skønt han vidste, hvad der vilde strømme af denne Kilde, har han dog skabt den, fordi den Verden, hvori den forekom, tilsidst dog var bedre end nogen anden. Uden Judas' Forræderi falder Frelserens Forsoningsdød bort: al Grund da til med den gamle Kirkesang at sige: O felix culpa! — Naar det Onde i Verden af Mange fremhæves saa stærkt, da er det, fordi det drager Opmærksomheden til sig, og fordi Tilvænnelsen svækker Sansen for det Gode, vi besidde. Hindringer og Modstand maa der være, for at vor Virksomhed stadigt kan vækkes paany, og vi ikke skulle sløves. Selv de
[370] Salige og Englene maa møde Modstand, hvis de ikke skulle blive »stupide«. Skønt Tilværelsen i sig selv er kontinuerlig og harmonisk, er det dog hensigtsmæssigt, at der fremtræder tilsyneladende Spring, Brud paa Sammenhængen, Disharmoni: det øver Tanken og forøger det Heles Skønhed. — Selv Dogmet om den evige Fordømmelse paatager Leibniz sig at retfærdiggøre: i Tilværelsen som Helhed antager han en saadan Fylde af Lys og Fuldkommenhed, at omend Flertallet af Mennesker evigt pintes, vilde deres Smerte dog være forsvindende i Forhold til hin uendelige Sum af Lykke!! — Om Tilværelsen som Helhed betragtet gaar fremad i Fuldkommenhed, eller om den Fuldkommenhed, den besidder, blot varierer i Form gennem skiftende Tilstande, er et Spørgsmaal, Leibniz ikke vil afgøre. Men han er ikke i Tvivl om, at Grundstemningen hos den, der ser paa Tilværelsen med udvidet og forstaaende Blik, vil blive Glæde ved Tingenes Skønhed og Fuldkommenhed og ved den stadige Udvikling, en Glæde, der er vidt forskellig fra den stoiske Taalmodighed overfor Nødvendigheden. —

Leibniz kommer uden at mærke det til at give Bayle langt mere Ret end han ønsker. Afset fra, at han i en vis Forstand ogsaa antager to Principer, maa han faktisk

indrømme Bayle, at naar Betragtningen indskrænkes til *Erfaringen,* er det meget vanskeligt at hævde den teleologiske Optimisme. Leibniz' Appel til Tilværelsens Uendelighed og vor Videns Begrænsning er egentligt en Opgivelse af Bevisførelsen: ti hvoraf véd han Noget om, hvorledes det staar til i andre Egne af Universet? Det er en Tro, han appellerer til; men derved erklærer han Spørgsmaalet uløseligt ad Fornuftens Vej. I et Brev, som er samtidigt med Teodiceen (til Bourguet, trykt hos Gerhardt III, p. 550 f), siger han da ogsaa: »Vi kunne kun overse en ringe Del af Tingenes Kæde, og det er den, der frembyder de fleste Onder og derfor er vel skikket til at øve vor Tro og vor Kærlighed til Gud«. — Heller ikke Appellen fra det Enkelte til det Hele løser Knuden: ti netop i Leibniz' eget System, hvor der er Liv og Sjæl paa hvert enkelt Punkt i Tilværelsen, bliver det umuligt at begrunde det Enkeltes Opofrelse for det Hele. Lidelsen i den enkelte Monade falder ikke bort, fordi den forøger Skønheden af *[371]* det Verdensbillede, Monaderne tilsammen danne. Den enkelte Monade vil med Rette kunne beklage sig over den Rolle, der er den tildelt, og sige, at den hellere ikke vilde være end være i Helvede, selv om dette Helvede ikke skulde kunne undværes som en Art Bas i Tilværelsens store Orkester. Leibniz' egen Sans for det uendeligt Smaa, for de individuelle Differenser, maatte her konsekvent have ført ham bort fra den teleologiske Optimisme.

e. Retsfilosofi.

Leibniz' etiske og retsfilosofiske Ideer hænge nøje sammen med hans almindelige Filosofi. Hans Monadelære kulminerer i Ideen om Tilværelsen som en »Guds Stat«, ordnet efter Retfærdighedens Grundlov, efter hvilken de til Grund for al Mekanisme liggende Kræfter virke. Det teleologiske Synspunkt er fælles for hans Verdensopfattelse og hans Etik.

Grundlaget for al Etik og Retsfilosofi (begge indbefattes for ham i Begrebet Naturret) finder han i den umiddelbare, instinktive Trang til Lykke. Hver enkelt Lystfølelse svarer til en Fremgang, en »Fuldkommenhed«, der enten bestaar i, at Kraften øges, eller i, at der opnaas større indre Harmoni i det Indhold, Kraften omfatter. »Fuldkommenheden«, siger han (i en lille Afhandling *Von der Glückseligkeit,* et af de faa tyske Arbejder, der haves fra hans Haand), »viser sig i Kraften til at virke, som jo ethvert Væsen bestaar i en vis Kraft, og jo større Kraften er, des højere og friere er Væsenet. Fremdeles: ved al Kraft viser sig — og det desmere, jo større den er — en Mangfoldighed udspringende af en Enhed og indeholdt i en Enhed (Viel aus Einem und in Einem), idet der er Et, som bestemmer en Mangfoldighed udenfor sig og forud

former den i sig. Nu er Enhed i Mangfoldighed ikke Andet end Overensstemmelse.« Leibniz vil hermed udtrykke, at Lystfølelsen betinges ved Fylden af og Harmonien mellem de Kræfter, der bære Livet, hvad enten man er sig disse Betingelser bevidst eller ikke. Lykken bestaar i en stadig Lystfølelse. Betingelsen for Frembringelse af
[372] Lykke er Visdom: Opklaring af Forstanden og Øvelse af Villien. Men den uvilkaarlige Stræben fører allerede i denne Retning. Leibniz antager, ligesom Grotius, den »uforlignelige Grotius«, som han kalder ham, en uvilkaarlig Trang til at virke ikke blot for sin egen, men ogsaa for Andres Lykke. Kærlighed er Glæde ved Andres Lykke, idet man har gjort den til sin egen; selv den uinteresserede Kærlighed er kun mulig ved, at Andres Lykke ligesom straaler tilbage paa os selv. Som den etiske Hoveddyd opstiller Leibniz, i Tilslutning til Aristoteles, Retfærdigheden, hvilken han definerer som den Vises Kærlighed (caritas sapientis): Kærligheden stiller Formaalet, og Visdommen véd at finde de rette Midler og den rette Fordeling. Retfærdigheden bestaar i at give Enhver Sit, at fordele Goderne paa rette Maade baade ved Ordningen af offentlige Forhold og ved Meddelelse af, hvad den Enkelte er raadig over. Retfærdighed i denne Betydning (som lovgivende og fordelende Retfærdighed) gaar ud paa at gavne Alle og er forskellig fra den strenge Ret (jus strictum), hvis Formaal er Fredens Bevarelse i Samfundet. (Se Afhandlingen *De rationibus juris et justitiæ.* 1693).

Der er noget Profetisk i Leibniz' Retsfilosofi trods hans delvise Benyttelse af antike og skolastiske Elementer. Ved at sætte den universelle Nytte eller Lykke som Rettens og Moralens Formaal er han Forgænger for den saakaldte Utilitarianisme. Hans Ideer minde om Cumberlands, og han var selv glædeligt overrasket ved at finde en beslægtet Tankegang hos sin yngre Samtidige Shaftesbury.

Uagtet Etiken og Retsfilosofien hos Leibniz bygges paa et rent psykologisk Grundlag, kunne de dog efter hans Opfattelse ikke undvære en teologisk Sanktion. Han er enig med Grotius i, at Moralen og Retten ikke skulle begrundes paa Guddommens vilkaarlige Bud. Men som alle de højeste Principer og Love udspringe ogsaa Moralens og Rettens Love tilsidst af den guddommelige Tanke og hævdes af den guddommelige Villie. I den uinteresserede Kærlighed gaar ganske vist Stræben efter egen Lykke i Et med Stræben efter Andres Lykke. Men den findes kun hos udvalgte Naturer (les âmes bien nées). Man kan ikke uden Forudsætning af guddommelig Løn og Straf i et
[373] andet Liv bevise, at det moralske Gode *og* det for Individet selv mest Nyttige *altid* falde sammen. Derfor er den naturlige Religion nødvendig som Garanti for Moralen. Og den giver tillige det højeste Synspunkt for den menneskelige Moral og Retslære, idet Betragtningen udvides til den i hele Tilværelsen raadende guddommelige Lov.

I Leibniz' Retsfilosofi fremtræder som i hele hans System Grundtanken om Harmonien mellem individuelle Væsener. Det var den Tanke, der bar hans Forsken paa alle Omraader, og som han testamenterede til det nye Aarhundrede, for hvilket hans System i saa mange Henseender er typisk.

7. CHRISTIAN WOLFF.

Hvad Leibniz havde udtalt i Breve og Afhandlinger, der kun vare tilgængelige og forstaaelige for Faa, udviklede Christian Wolff bredt, fladt og systematisk i bindstærke Værker. Han har en overordentligt stor Betydning ved at have indført fornuftig Tænkning i større Kredse og gjort »den tilstrækkelige Grunds Princip« gældende paa alle Omraader. Medens Leibniz overvejende skrev paa Fransk eller Latin (skønt han en Tid tænkte paa at skrive sin »Teodice« paa Tysk, netop paa Grund af dette Sprogs filosofiske »Jomfruelighed«), brugte Wolff det tyske Sprog og skabte for en Del den tyske filosofiske Terminologi. En populær Wolffianisme blev en væsentlig Bestanddel af den tyske Oplysning i det 18. Aarhundrede. Gennem Wolff fandt en hel Række Tanker fra det 17. Aarhundredes store Systemer Vej ud i det dannede Publikum. En anden Kreds af Tanker kom fra England gennem den af John Locke vakte Bevægelse, som det følgende Hovedafsnit skal fremstille.

Christian Wolff, som blev født i Breslau 1679, studerede Matematik og Filosofi foruden Teologi og blev 1706 Professor i Matematik i Halle, men læste især over Filosofi. Han var stærkt paavirket af Descartes' og Leibniz' Skrifter, men gennem Tschirnhausen ogsaa af Spinoza, hvis Erkendelseslære Tschirnhausen (uden at nævne Spinozas Navn) havde udført i bredere Form i sin *Medicina mentis*. Skønt Wolff selv *[374]* ikke holdt af at blive betragtet som Leibniz' Discipel, og skønt han paa forskellig Maade modificerede Leibniz' Tanker, var det dog med fuld Ret, at den Filosofi, han indførte paa de tyske Universiteter, og som raadede der lige til Kants Tid, blev kaldet den Leibniz-Wolffske Filosofi. Ganske vist egnede den inderste Kærne i Leibniz' Tankegang, hans metafysiske Idealisme og Monadelæren, sig ikke til en saadan populær Systematisering, som Wolff gav. Men Tendensen til at forene Naturvidenskab og Teologi ved at opfatte Verden som en stor Mekanisme, der er anlagt til at tjene guddommelige Formaal og ved »forudbestemt Harmoni« bragt i Overensstemmelse med Sjælelivet, er gennemgaaende hos Wolff[76]) som hos Leibniz. Verden opfattes som et lovbestemt Hele af Enkeltvæsener med Gud som den sidste Grund. Og den logiske Bærer af det hele System er den tilstrækkelige Grunds Princip.

Interessant er det at se, hvorledes Wolff ikke blot er den dogmatiske Filosofis Popularisator, men ogsaa bliver dens Fuldender. Det var hos Leibniz et betydningsfuldt Skridt, at Identitetsprincipet og den tilstrækkelige Grunds Princip vare opstillede som to forskellige Principer, det ene gældende for alle Fornuftsandheder, det andet for alle faktiske Sandheder. Wolff søger nu at aflede det sidste Princip af det første. Han vil altsaa gøre det selvindlysende, at der er en Grund eller en Aarsag til Alt, hvad der sker, og han fandt det at være en Mangel hos Leibniz, at han intet Bevis havde ført for »den tilstrækkelige Grunds Princip«, der dog spiller saa stor en Rolle i hans saavel som i de andre store Systemer. Wolffs Bevis (der findes i *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt,* den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolffen. 1719. § 30) er følgende: »Hvor der ikke er nogen Grund tilstede, er der heller Intet, hvoraf man kan begribe, hvorfor Noget er til, og altsaa maa det opstaa af Intet. Da det nu er umuligt, at Noget kan opstaa af Intet, saa maa Alt hvad der er til have sin tilstrækkelige Grund, hvorfor det er til«. — Det er let at se, at dette Bevis bevæger sig i en Cirkel; ti det, at Noget
[375] ikke kan opstaa af Intet, betyder jo det Samme som, at Alt har sin Grund eller sin Aarsag, og det var netop det, der skulde bevises. Men Wolff fik ved denne Tankegang Dogmatismen sat fuldstændigt i System. Al Vished blev ført tilbage til Modsigelsens Grundsætning, og Filosofien blev et System af Sætninger, der alle kunde begrundes rent logisk. Modsigelsens Grundsætning indeholder, hvad der vel maa mærkes, for ikke at gøre Wolff Uret, Garantien for alle Erfaringsantagelser saavel som for alle Slutninger. Naar jeg iagttager Noget, kan jeg ikke i samme Øjeblik lade være at iagttage det; denne Fordring maa enhver Iagttagelse tilfredsstille. Wolff vil ingenlunde gøre al Videnskab til formel Logik. Men han vil paavise, at de fornuftige Principer raade overalt. Det var Rationalismen, som holdt sit Indtog.

Wolff anvender den ikke blot paa Verdensopfattelsen, men ogsaa paa Teologien. Ligesom han af den tilstrækkelige Grunds Princip udleder naturvidenskabelige Sætninger som Inertiens Sætning og Kontinuitetsloven (Naturen gør ingen Spring, fordi Overgangen fra en Tilstand til en anden da vilde være ubegribelig), saaledes vil han af dette Princip ogsaa udlede ikke blot Guds Tilværelse (Verden maa have sin Grund, som har sin Grund i sig selv), men ogsaa de Betingelser, enhver positiv Aabenbaring maa være underlagt. Der maa — mener Wolff — være bestemte Kendemærker, ved hvilke Aabenbaring kan skelnes fra tom Indbildning og falsk Foregivende. Aabenbaringen kan ikke stride mod Guds Fuldkommenhed og kan ikke indeholde Modsigelser. Skønt den er et Under og forsaavidt strider mod »tilfældige« (faktiske) Sandheder, maa den

ikke stride mod de nødvendige Sandheder: Gud kan lade Solen staa stille, men kan ikke ændre Forholdet mellem Diameter og Cirkelperiferi. Og Wolff hævder, at en Verden, i hvilken Underne ere sjeldne, er fuldkomnere end en Verden, i hvilken de ere hyppige; Underne udfordre kun Magt, men den naturlige Orden udfordrer tillige en Visdom, der tænker paa det Hele, ikke blot paa det Enkelte.

Wolff blev selv et Offer for »den tilstrækkelige Grunds Princip«. De pietistiske Teologer i Halle saa en Fare i den Rationalisme, han forkyndte, og da han i en Univer- *[376]*
sitetstale havde prist den kinesiske Filosof Konfucius for hans rene Moral og erklæret den for stemmende med sin egen, brød Uvejret løs. Overfor Kong Friederich Wilhelm I skal man have benyttet Wolffs Anvendelse af den tilstrækkelige Grunds Princip paa de menneskelige Handlinger, idet man forestillede den soldaterelskende Konge, at naar en af hans Grenaderer deserterede, kunde man efter Wolffs Lære ikke drage ham til Ansvar. Efter hvad Wolff fortæller i sin Selvbiografi, skal man have vist Kongen et Sted i en af hans teologiske Modstanderes Skrifter, hvor denne Konsekvens af hans Determinisme blev dragen. Der kom da (1723) en kongelig Kabinetsordre, efter hvilken Wolff paa Grund af sine ugudelige Lærdomme skulde afsættes og i Løbet af 48 Timer være ude af Kongens Riger og Lande; hvis ikke vilde han blive hængt. Wolff drog til Marburg, hvor han fortsatte sin Virksomhed, indtil den nye Konge af Preussen, Friederich II, der selv hørte til hans Beundrere, kaldte ham tilbage til Halle, hvor han virkede til sin Død (1754).

[377]

FJERDE BOG.

DEN ENGELSKE ERFARINGSFILOSOFI.

De store Systemer udsprang af Tilliden til, at der var tilstrækkeligt Materiale og tilstrækkelig Tankeklarhed til at opføre Bygninger, der kunde træde i Stedet for den middelalderlige Verdensanskuelse, som var bleven omstyrtet ved Renaissancens Forsken og ved den nye Videnskabs Tilbliven. I en vis Forstand var denne Tillid heller ikke ubegrundet; der var ved de nye Opdagelser, Metoder og Grundsætninger kastet et afgørende Lys over den Retning, i hvilken den menneskelige Tænkning maatte bevæge sig angaaende nogle af de vigtigste Problemer, og det er særlig det 17. Aarhundredes Betydning, at det med Energi og Konsekvens har udformet de vigtigste Hypoteser angaaende Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle i Tilværelsen. Men allerede det, at der var flere Hypoteser mulige, maatte vække den kritiske Tænkers Opmærksomhed. Og dertil kom, at de, der med saa stor Tillidsfuldhed og Genialitet opførte hine Tankebygninger, vel havde drøftet Tænkningens Natur og Virkemaade, men dog blot som Indledning til deres egentlige Gerning. Med dogmatisk Fart ilede de fra Prøvelsen af Tænkningen til at finde Løsningen af Tilværelsens Gaader. Den klassiske engelske Skoles Betydning i Filosofiens Historie er betegnet ved, at den gør Undersøgelsen af den menneskelige Erkendelses Udvikling og af de Former og Forudsætninger, den raader over, til et selvstændigt Problem. John
[378] Locke og hans Efterfølgere have sikret Erkendelsesproblemets Selvstændighed overfor Tilværelsesproblemet, der i de store Systemer aldeles overskyggede det. De have skudt Erkendelsesteorien frem foran Metafysiken. Hvis man (efter Kants Sprogbrug) ved Dogmatisme forstaar en Retning, der uden tilstrækkelig Prøvelse af Erkendelsens Betingelser og Grænser bruger vore Begreber til at udgrunde Tingenes Væsen, medens den kritiske Filosofi prøver selve Erkendelsesevnen, før den begynder at spekulere over Tilværelsen, saa begynder den Kritiske Filosofi afgjort med John Locke.

Men bag denne rent filosofiske Modsætning mellem dogmatisk og kritisk Filosofi ligger en mere omfattende historisk Modsætning. Det er ikke blot de filosofiske Systemer, der kritiseres: den kritiske Prøvelse vender sig mod enhver Autoritet, enhver bestaaende Magt. Substansbegrebet i Filosofien havde, som vi have set, sit Analogon i den absolute Autoritet i Statslivet. Nu kommer Emancipationens Tid, sammen med

Kritikens. Den Proces, som Leibniz' Monader ere Symboler paa: Individets Selvstændiggørelse, fremtræder med ædruelig Klarhed i Lockes store Opgørelse af Tankeregnskabet med Autoriteter og Traditioner paa Videnskabens, Opdragelsens, Statens og Kirkens Omraade. Leibniz og Wolff hævdede den tilstrækkelige Grunds Princip og øvede i at anvende det. John Locke og hans Efterfølgere underkastede alle Principer — tilsidst ogsaa selve den tilstrækkelige Grunds Princip — en grundig Undersøgelse.

Sammen med den energiske Behandling af Erkendelsesproblemet gaar en ikke mindre energisk Drøftelse af Vurderingsproblemet. Etiken kommer i den engelske Skole til en mere selvstændig Stilling, end den kunde faa indenfor de store Systemer, hvis egentlige Interesse førte Blikket langt ud over Menneskelivet. Og ved den Erfaringsmetode, som anvendes i denne Skole, faar nu den filosofiske Etiks Grundlag en grundigere Belysning. *[379]*

1. JOHN LOCKE.

a. Biografi og Karakteristik.

Den første kritiske Filosof er født samme Aar som den største af Dogmatikerne. John Locke blev født den 29. August 1632 i Omegnen af Bristol. Hans Fader var Sagfører, men deltog som Rytteranfører i Borgerkrigen paa Parlamentets Side. Hans uafhængige og frisindede Tænkemaade er gaaet i Arv til Sønnen. Den Opdragelse, den tilkommende Filosof fik af sin Fader, var af den Beskaffenhed, at han kunde benytte Erindringer fra den ved Udarbejdelsen af sin epokegørende Afhandling om Opdragelsen. Især er det Træk *(Thoughts on Education* § 40), at det i Barnealderen nødvendige Lydighedsforhold efterhaanden skal afløses af et frit Venskabsforhold, hentet fra den Opdragelse, Forfatteren selv havde faaet. Mere ved Kontrastvirkning fik de Erfaringer, han gjorde i Skolen og ved Universitetet, Betydning for hans Filosofi. I sex Aar gik han i Skolen i Westminster, hvor han lærte de gamle Sprog efter strengt grammatisk Metode og plagedes med Udenadslæren og med at forfatte latinske Afhandlinger over Emner, han ikke forstod. Naturvidenskab lærtes ikke — kun om Sommeren lidt Geografi efter Aftensmaden. Hans Advarsler mod Udenadslæren og mod at begynde Sprogundervisningen med Grammatik grunde sig paa, hvad han saaledes selv havde erfaret i Skolen. Da han (1652) kom til Oxford, herskede Puritanismen og Skolastiken der. Locke følte sig utilfreds med begge. Sin filosofiske Vækkelse fik han (efter sin egen senere Udtalelse) ved Studiet af Descartes' Skrifter. Bekendtskabet med disse var ham en stor Opmuntring, da han havde udledt sin ringe Fremgang i den skolastiske

Filosofi af sin Mangel paa Begavelse i filosofisk Retning. Ogsaa Gassendi og Hobbes har han studeret, og de fik stor Indflydelse paa hans Aandsretning.

Der vistes i Oxford paa den Tid stor Tolerance. Ikke blot Universitetets Kansler John Owen, men den mægtige Protektor Oliver Cromwell hævdede Tænkefriheden for
[380] alle Protestanter. Denne Tid har sat sine blivende Mærker i Lockes Tænkning hele hans Liv igennem. Med Restaurationen kom den biskoppelige Kirke igen til Magten. Locke havde først tænkt paa at blive Geistlig, men hans frie, »bredkirkelige« (latitudinariske) Opfattelse af Kristendommen gjorde det nu umuligt. I en Afhandling fra 1667 (der senere blev udvidet til hans berømte *Letter on Toleration)* negter han Enhversomhelst Ret til at paatvinge Andre spekulative Meninger og bestemte Kultusformer. Og i en Afhandling med Overskriften *Error* (der ligesom den foregaaende findes trykt i *Fox Bourne's* fortrinlige »Life of Locke«. London 1876) siger han: »Den, som undersøger, og som efter ærlig Undersøgelse antager en Vildfarelse i Stedet for en Sandhed, har bedre gjort sin Pligt end den, der antager Bekendelsen af Sandheden (selve Sandheden antager han ikke) uden at have undersøgt, om den er rigtig eller ikke«. Han lægger Hovedvægten paa Religionens moralske Side og fordrer saa faa Dogmer og Ceremonier som muligt. Den biskoppelige Kirke med dens 39 Trosartikler og talrige Ceremonier var da lukket for ham.

Han besluttede at blive Læge og studerede Kemi og Medicin. Herved lagdes Grunden til et Venskab med den berømte Kemiker Robert Boyle, saavel som med den ikke mindre berømte Læge Sydenham. Lockes Bestræbelser som Filosof danne en Analogi til hans to Venners. — Boyle (som var sex Aar ældre end Locke) hævdede den experimentale Metode i Kemien overfor Alkymister og medicinske Kemikere, der satte sig andre Formaal end det rent videnskabelige. Han har først med Klarhed gjort gældende, hvad kemisk Analyse gaar ud paa: nemlig at finde de sammensatte Stoffers Elementer, det vil sige, de paaviselige, ikke atter opløselige Bestanddele. Han spaaede, at man vilde opdage langt flere Elementer, end man den Gang tænkte sig, og bestred den usammensatte Karakter af mange Stoffer, som man hidtil havde anset for Elementer. Tillige har Boyle fremhævet den Ejendommelighed ved kemiske Sammensætninger, at Produktet har andre Egenskaber end Elementerne. — Sydenham hævdede Erfaringsmetoden i Lægekunsten og hyldede de samme Principer, som Locke har udtalt i en lille Afhandling *Om Lægekunsten,* hvor Nødvendigheden indskærpes
[381] af at bygge paa Iagttagelser, ikke paa Axiomer. Locke fulgte ofte Sydenham paa hans Sygebesøg.

Heller ikke Lægegerningen blev dog Lockes Livsgerning. Han gjorde Bekendtskab

med Jarlen af Shaftesbury, den bekendte Politiker under Karl II, og blev snart knyttet til hans Slægt som Ven, Sekretær, Læge og Opdrager af to Generationer. Lockes politiske Anskuelser vare (som man ser af Smaaafhandlinger fra hans yngre Dage) frisindede ligesom hans religiøse Anskuelser. Han stod med Iver og Overbevisning paa Whigpartiets Side og blev indviklet i dets Skæbne. Shaftesburys Fald 1672 drog Lockes med sig. Han maatte opgive de Poster, Shaftesburys Tillid havde skaffet ham. Han tilbragte nu nogle Aar paa Rejser i Frankrig. Hans Rejseoptegnelser have historisk Interesse og vidne om hans gode Iagttagelsesevne og hans Opmærksomhed for alle Sider af Livet. Da senere hans adelige Ven havde indviklet sig i en Sammensværgelse og maatte flygte over til Holland, ansaa Locke sig heller ikke for sikker i England og drog ligeledes (1683) til Holland, hvor efterhaanden en hel Del landflygtige Whigger samledes. En Tid maatte han leve i Skjul, da den engelske Regering fordrede ham udleveret. I disse Aar arbejdede han paa sine Skrifter, især paa *Epistola de tolerantia* (1685), der nogle Aar senere udkom paa Engelsk, og paa sit Hovedværk »om den menneskelige Forstand«. Samtidigt har han, saavidt man kan se, været optagen af Forberedelserne til Revolutionen. Han stod i nøje Forbindelse med Prinsen af Oranien og hans Gemalinde, og vendte tilbage til England i Begyndelsen af 1689 sammen med Prinsessen.

Locke glemte hverken Filosofien for Politiken eller omvendt. I Begyndelsen af 1690 udkom hans Hovedværk *Essay on Human Understanding*, et af de mærkeligste og mest virkningsfulde Værker i Filosofiens Historie. Den første Spire til det ligger langt tilbage i Lockes Udvikling. Han beretter i Fortalen, at Anledningen til Værkets Tilblivelse var en Diskussion, han havde med nogle af sine Venner. Da de ikke kunde løse de Problemer, de havde stillet sig, faldt det Locke ind, at det maaske først havde været nødvendigt »at undersøge vore egne Evner og se, hvilke Genstande vor Forstand *[382]* var skikket til at behandle, og hvilke ikke«. I et Exemplar af Lockes Essay, som findes i British Museum, har Lockes Ven James Tyrrell skrevet: »Jeg erindrer, at jeg selv var En af dem, der var tilstede, da der drøftedes Principerne for Moral og aabenbaret Religion«. Det var altsaa en Diskussion om etiske og religiøse Emner, der førte til den nærmere Undersøgelse af Erkendelsen. Denne første Begyndelse blev gjort i Vinteren 1670—71. Senere arbejdede Locke paa sit Værk under Opholdet i Frankrig og under Landflygtigheden i Holland. 1687 var Værket færdigt. Et Udtog af det tryktes det følgende Aar i det hollandske Tidsskrift »Bibliothèque universelle«, og 1690 udkom det fuldstændigt paa Engelsk. Det bestaar af fire Bøger: den første kritiserer Læren om medfødte Ideer og Principer; den anden viser, at alle Forestillinger skrive sig

fra Erfaringen, og opløser de sammensatte Forestillinger i deres simple Bestanddele, for at derved Enighed snarere kan blive mulig; den tredie undersøger Sprogets Indflydelse paa Tænkningen, bekæmper den skolastiske Ordfilosofi og indskærper, at vore Artsbegreber ikke uden videre tør anses gyldige for Naturen; den fjerde skelner mellem de forskellige Arter af Erkendelse og bestemmer Erkendelsens Grænser. Den egentlige Erkendelsesteori indeholdes altsaa i fjerde Bog. Den og den anden Bog (om Forestillingens Udspring af Erfaring) synes at være skrevne først; senere ere den første (Kritiken af de medfødte Ideer) og den tredie (om Sproget) føjede til.

Under Kong Vilhelm havde Locke ikke ringe Indflydelse. Han stod Kongen og flere af de ledende Mænd nær. Han virkede for Pressefrihed, Tolerance, fornuftig Mønt- og Handelslovgivning og for et bedre Fattigvæsen og beklædte forskellige Embeder. Hans *Two Treatises on Government,* som udkom 1690, vedkende sig, foruden at have et teoretisk Øjemed, ogsaa at være et Forsvar for den Revolution, der havde ført til den nye Tingenes Orden. Af hans øvrige Skrifter maa (foruden *Thoughts on Education* 1692) nævnes Bogen om »Kristendommens fornuftige Væsen, fremstillet efter Skrif-
[383] ten« *(The Reasonableness of Christianity as delivered in Scripture).* I sin Opfattelse af Kristendommen lægger Locke Vægten paa, at den ældste Kirkes Tro var indbefattet i den Sætning, at Jesus er Messias. Kristendommen er for ham Kærlighedens Evangelium; den vilde ikke plage Menneskene med uforstaaelige Dogmer (om Treenighed, Forsoning, evig Fordømmelse), men udvide Naturens og Fornuftens Lov ved at vise, hvorledes Menneskene kunne opnaa den evige Salighed. Han mente selv at være en troende Kristen, og hans Breve saavel som hans Liv vidne om religiøs Inderlighed. Han var en ivrig Bibellæser og udarbejdede i sine sidste Aar en Fortolkning af Korintierbrevene. Men han følte sig mest tiltalt af de kristelige Retninger, der havde mindst Dogmatik og Hierarki. Under sit Ophold i Holland boede han en Tid hos en Kvæker, med hvem han indgik et trofast Venskab. Senere ledsagede han i London Kong Vilhelm, da denne i Forklædning besøgte Kvækernes Møder for at lære denne Sekt at kende. Til en engelsk Kvækerinde skrev Locke, at ligesom det var Kvinder, der først saa den opstandne Frelser, saaledes var det maaske ogsaa Kvinder, der nu skulde forkynde Genopstandelsen af Kærlighedens Aand. Han blev Genstand for voldsomme Angreb fra Teologernes Side, og da man fandt Kilden til hans Teologi i hans Filosofi, blev ogsaa denne skarpt angreben, især af Stillingfleet, Biskop af Worcester, hvem Locke gentagne Gange svarede i meget vidtløftige Stridsskrifter. Det var den sidste Holmgang mellem den skolastiske og den moderne Filosofi. Hvad der skærpede Uvillien over Lockes teologiske Standpunkt, var, at dette laa saa nær ved Deisternes, at

et Skrift som John Tolands »Christianity not mysterious«, der udkom 1696 og blev brændt offentligt Aaret efter i Dublin, kun syntes at drage en nærliggende Konsekvens af det. Da Lockes Skrifter ogsaa læstes af den studerende Ungdom, vedtog Lederne af Kollegierne i Oxford, at Lockes Essays ikke maatte benyttes ved Universitetet. Locke bemærkede, da han hørte herom, at fordi der er dem, der tage Skyklapper paa eller vende Hovedet bort, ville ikke Alle finde sig i at undvære deres Øjne; og deri gav Historien ham Ret.

I sine sine sidste Aar boede Locke, der aldrig var gift, i Huset hos Mr. Masham i Oates ved London. Lady Masham var en Datter af Cambridgerfilosofen Cudworth *[384]* og en højt begavet Dame. Efter flere Aars Astmalidelser døde han her i Aaret 1704. Et mildt Sind, stor Kærlighed til sine Venner, oprigtig Søgen efter Sandhed og fast Tro paa den personlige og den politiske Friheds Betydning, det er de Karaktertræk, der især fremtræde hos Locke, saaledes som vi kende ham fra hans Værker og Breve. Betegnende for ham er, hvad han Aaret før sin Død skrev til en ung Ven, den senere deistiske Forfatter Anthony Collins: »At elske Sandheden for Sandhedens egen Skyld er den vigtigste Del af menneskelig Fuldkommenhed her i Verden og Planteskolen for alle andre Dyder.«

b. Forestillingernes Oprindelse.

Idet Locke vil kræve den menneskelige Erkendelse til Regnskab, er hans første Opgave at undersøge, hvorfra de Forestillinger (ideas), den opererer med, skrive sig. Ved Forestilling (idea) mener han Alt, hvad vi kunne tænke paa. Denne Opgave vilde falde bort, hvis der gaves medfødte Forestillinger i bogstavelig Betydning, og mod denne Antagelse vender han da først sin Kritik. Man har ment, at Gudsforestillingen var en saadan medfødt Forestilling; ligeledes skulde de mest fundamentale logiske og moralske Principer være det. Saadanne Sætninger, som at enhver Ting er, hvad den er, og at vi skulle gøre mod Andre, hvad vi ville, de skulle gøre mod os, antages for oprindeligt indplantede i den menneskelige Bevidsthed. Men i saa Fald — mener Locke — maatte de være de allerførste Forestillinger, der fremtraadte for Bevidstheden. At dette ikke er saa, kan man let overbevise sig om ved Undersøgelse af Børn, Idioter, Vilde og uoplyste Mennesker. Saadanne Væseners Bevidsthed indeholder kun enkelte, bestemte, konkrete Forestillinger og Iagttagelser, ingen almindelige Principer. Og Erfaring viser os Individer og Folkeslag uden Gudsforestilling og uden de egentlige moralske Forestillinger. — Vil man udlede Medfødtheden af, at saadanne Forestillinger og Principer forstaas og antages, saa snart de gøres tydelige for Bevidstheden, saa er

[385] det en uberettiget Slutning, ti hvad der skal tydeliggøres og bevises, er ikke medfødt, men maa læres. Der maa naturligvis være en oprindelig Evne (capacity) til at lære, og man kan med Rette tale om naturlige Love eller Grundsætninger, idet der gives Antagelser, som Mennesket ved naturlig Brug af Erfaringen og af sin Tænkeevne kommer til. Herhen regner Locke foruden de logiske og matematiske Sandheder ogsaa de vigtigste religiøse og moralske Antagelser. Men en *naturlig* Lov — indskærper han — er ingenlunde det Samme som en *medfødt* Lov. Læren om de medfødte Ideer udspringe for en stor Del af Magelighed; man vil slippe for Undersøgelsen af Forestillingernes Udvikling.

Denne Polemik synes især at være rettet mod de skolastiske Filosofer, Cambridgerplatonikerne og Herbert af Cherbury; denne sidste er den eneste Repræsentant for de »medfødte Ideer«, der nævnes ved Navn. Descartes er der neppe sigtet til i første Linie, ligesom ogsaa den nærmere Forklaring, Descartes giver af det uheldige Udtryk »medfødt«, gør, at han ikke rammes af Lockes Kritik. — Locke selv har brugt et Udtryk, der er blevet misforstaaet, nemlig det gamle Billede om Bevidstheden som en ubeskreven Tavle (tabula rasa). Det var ikke derved (som man ofte har trot) hans Mening at negte oprindelige Evner i Sjælen forud for Erfaring. — Det er en uheldig Side ved filosofiske Slagord, at de let bibringe for plumpe Forestillinger. Selv med den nævnte Berigtigelse af Lockes Lære er Leibniz' Kritik dog træffende, idet Locke dels overser de dunkle, mere eller mindre ubevidste Elementers Betydning, dels den uvilkaarlige, spontane Maade, paa hvilken oprindelige Tendenser gøre sig gældende. Selve det Aktivitetsmoment, som Locke endnu anerkendte ved Forestillingernes Dannelse, blev af nogle af hans Efterfølgere reduceret og tilsidst ophævet. —

Lockes egen Besvarelse af Opgaven gaar ud paa, at alle Forestillinger, hvorved menes alt Bevidsthedsindhold, stammer fra Erfaring, dels ydre Erfaring (sensation), dels indre Erfaring (reflection). Ydre Erfaring opstaar ved, at et Indtryk eller en Bevægelse, som er frembragt i en eller anden Del af Legemet, vækker en Fornemmelse (perception) i Sjælen. Indre Erfaring opstaar ved, at Sjælen ogsaa faar Indtryk af den
[386] Virksomhed, der (f. Ex. i Erindring og Sammenligning) udfoldes ved Bearbejdelsen af de fra den ydre Erfaring stammende Forestillinger. Ved »Reflexionen« opfatte vi altsaa vore egne Tilstande og Virksomheder, ved »Sensation« andre Tings Paavirkninger. Ved enhver saadan umiddelbar Opfattelse eller Optagen af Forestillinger forholder Bevidstheden sig saa godt som (for the most part) passivt. Det er dog kun de simpleste Forestillinger, der blive til ved en saadan umiddelbar og passiv Optagen.

De simple Forestillinger, der opstaa ved ydre Erfaring, behøve ikke at ligne de

Tings Egenskaber, der fremkalde dem, mere end Ordet ligner Forestillingen. Kun de saakaldte primære Kvaliteter, Soliditet, Udstrækning, Figur, Bevægelighed, kunne ikke skilles fra selve de ydre Ting; de sekundære Kvaliteter, som Farve, Smag, Lugt o. s. v., svare kun til den Evne, som Tingene formedelst de primære Egenskaber have til at frembringe visse Forestillinger hos os. — Udtrykkene primære og sekundære Kvaliteter synes Locke at have optaget fra Robert Boyle; selve Læren, der ofte er bleven tillagt Locke som første Ophavsmand, stammer, som vi have set, fra Galilei, Hobbes og Descartes. Locke gaar ikke nærmere ind paa det Problem, der ligger i, at der her er saa stor Forskel paa den ydre Aarsag og den indre Virkning. —

De simple Forestillinger ere Bevidsthedens Materiale, som den bearbejder paa forskellig Maade. Bevidsthedens Aktivitet viser sig dels i Dannelsen af *sammensatte* Forestillinger ved Kombination af simple Forestillinger, dels i Dannelsen af *Forestillinger om Forhold* ved at bringe simple Forestillinger i en vis indbyrdes Forbindelse, dels i Dannelsen af *abstrakte Forestillinger* ved at udsondre simple Forestillinger fra andre, med hvilke de i Virkeligheden forekomme sammen. Alle Forestillinger, der ikke skyldes umiddelbare Indtryk, ere, hvor ophøjede og betydningsfulde de saa end maatte være, blevne til ved Bevidsthedens sammensættende, forenende og abstraherende Virksomhed og paa Grundlag af de umiddelbare Iagttagelser. — Af disse tre Arter af afledede Forestillinger, er det de to første, der har mest Interesse. De dannes iøvrigt under Medvirken af Abstraktionen. *[387]*

1) Til *sammensatte Forestillinger* høre *Egenskaber* (modes) som Rum og Tid. Ved Dannelsen af Rumsforestillingen støtte vi os til Syns- og Berøringssansen. Tillige anvende vi her Abstraktionen, idet vi skelne mellem Rum og Soliditet, en Distinktion, der er ligesaa tydelig som den mellem Skæppen og Kornet. Tidsforestillingen danne vi ved Hjælp af den indre Sans, der viser os en Succession af Forestillinger. Og idet det viser sig, at vor Evne til at forestille os Rummet og Tiden udvidede vedbliver at være den samme, hvor mange Tilføjelser vi end have foretaget, opstaar Forestillingen om Uendelighed. — Til Egenskabsbegreber høre ogsaa Forestillinger om Kraft og Bevægelse saavel som alle Forestillinger om sammensatte Farver, Former o. s. v., og paa den indre Sans' Omraade Forestillinger om Sansning, Erindring, Tænkning, Opmærksomhed o.s.v.

Medens Egenskabsbegreberne ikke frembyde nogen Vanskelighed, forholder det sig anderledes med *Forestillingen om Ting, Væsen eller Substans.* Ogsaa den dannes ved Sammensætning. Vor Forestilling om en Ting eller en Substans er Forestillingen om de Egenskaber eller Kræfter, vi tillægge den. Men det Mærkelige er, at vi dog

forestille os Tingen eller Substansen selv som noget fra Egenskaberne og Kræfterne Forskelligt, nemlig som deres Bærer eller Grundlag (support). Fra Erfaringen stammer Alt, hvad vi tillægge Substansen. Det gælder selv Forestillingen om Gud, der er en Substansforestilling, som dannes ved Udvidelse og Forhøjelse af vore Forestillinger om aandelige Egenskaber, der ere hentede fra den indre Sans.

2) Som Exempel paa *Forestillinger om Forhold* (ideas of relation) kan nævnes Forestillingen om Aarsag og Virkning. Denne Forestilling danne vi paa Grundlag af den Iagttagelse, at Egenskaber og Ting opstaa, og at deres Opstaaen skyldes andre Egenskabers og Tings Indflydelse. Andre Exempler ere Forestillingerne om Tids- og Rumsforhold og om Identitet og Forskel. Ogsaa de moralske Forestillinger høre til Forholdsforestillingerne, idet de dannes af de simple Forestillinger om vore Handlinger sammenholdte med Forestillingen om en Lov. — Medens vi ved Sammensætning forbinde flere Forestillinger til én Forestilling, dannes Forestillinger om Forhold ved,
[388] at to Forestillinger (simple eller sammensatte) stilles sammen, saa at de kunne opfattes paa én Gang uden at blive til én. Locke undersøger ikke, om den Forestilling, der dannes ved Sammensætning, ikke har anden Beskaffenhed end de simplere Forestillinger, hvoraf den dannes, i Analogi med, hvad Boyle havde fremhævet ved kemisk Sammensætning. Heller ikke undersøger han, om Forestillinger nogensinde forekomme uden i et eller andet Forhold, og om Forestillingen om Forhold frembringes ved blot Sammenstilling; Forholdet ligger jo ikke i noget af Elementerne hvert for sig.

3) Ved *Abstraktion* udskille vi en Forestilling fra andre Forestillinger, med hvilke den i Virkeligheden forekommer sammen. Saaledes danne vi Forestillingen om det Hvide ved at se bort fra de andre Egenskaber, det forekommer sammen med i Kalk, Sne eller Mælk, og Forestillingen om Rummet i og for sig ved at skelne mellem Rum og Indhold, ligesom vi skelne mellem Skæppen og Kornet.

c. Erkendelsens Gyldighed.

Efter at Forestillingernes Tilblivelse er paavist, opstaar Spørgsmaalet om deres Gyldighed. Der er nu for Locke ingen Tvivl om, at de simple Forestillinger have real Gyldighed. De stamme fra Virkeligheden og maa derfor stemme med Virkelighed. Vel ligne de sekundære Kvaliteter ikke de Ting, der fremkalde Forestillingerne om dem, men de svare til Tingene, fordi de ere disses konstante Virkninger. — Hvad de afledede Forestillinger angaar, kan deres Gyldighed ikke godtgøres paa denne Maade, da de jo ere dannede ved Sammensætning, Sammenstilling og Uddragning, altsaa ved vor Aktivitet. At de ingen Selvmodsigelse indeholde, er ikke nok til at godtgøre deres

reale Betydning. De ere ikke Kopier af Ting, men deres Betydning bestaar i at være Forbilleder eller Mønstre (archetypes, patterns), som Bevidstheden bruger, naar den ordner og benævner Tingene (saaledes i Matematiken og Moralfilosofien). Vi tage i Matematik og Moralfilosofi kun Hensyn til Tingenes Indhold, til de af os ved frit Valg dannede Forestillinger, ikke til den Sammenhæng, Tingene have i Naturen (Essay IV, *[389]* 4, 5). Dog gælder dette kun Forestillingerne om Egenskaber og Forhold (modes and relations). Substansbegrebet, Forestillingen om en ubekendt Bærer af Egenskaberne, kan kun have Gyldighed, naar der i Virkeligheden findes en saadan Forbindelse af Egenskaber, som det angiver. Forestillingen om en Kentaur er en usand, Forestillingen om Gud er en sand Substansforestilling. Substansbegrebet er ikke selv Forbillede, men dets Forbillede maa være udenfor os, hvis det selv skal have Gyldighed. Men hvad det er, der ligger til Grund for Tingenes Egenskaber, vide vi ikke. Vi kende ligesaa lidt den materielle Substans som den aandelige, og Kartesianerne have derfor ikke Ret til at paastaa, at Materien ikke kan tænke.

Erkendelse er Opfattelse af Forestillingernes indbyrdes Overensstemmelse eller Ikke-Overensstemmelse. Den er i sin simpleste Form Intuition, umiddelbar Anskuen. Paa dette Punkt nærmer Locke sig afgjort Descartes, som naar han siger, at vi have en intuitiv Viden om vor egen Existens; det siger selve Tvivlen: thi hvis jeg véd, at jeg tvivler, har jeg en ligesaa sikker Opfattelse af den tvivlende Tings Existens, som af den Tanke, jeg kalder Tvivl. Foruden vor egen Existens opfatte vi ved saadan umiddelbar Anskuen de simpleste Grundforhold mellem vore Forestillinger. En Bevisførelse (demonstration) opstaar ved, at en Række af intuitive Erkendelser sammenføjes. Hvert Skridt i Demonstrationen er en umiddelbar Anskuen. Disse to Arter af Erkendelse ere de eneste strengt paalidelige. Al anden Erkendelse er kun Antagelse, mere eller mindre sandsynlig Overbevisning; herhen hører den sanselige Erkendelse af Tingene udenom os.

Den demonstrative Erkendelse angaar ikke blot matematiske Sætninger, men ogsaa Guds Existens — og dette er det eneste Tilfælde, i hvilket vi ad Bevisførelsens Vej kunne erkende real Existens foruden vor egen. Lockes Bevis for Guds Tilværelse er det sædvanlige: fra Verden (eller fra vor egen Tilværelse) sluttes til Gud som dens Aarsag. Men det faar særlig Interesse ved, at der bygges paa Aarsagssætningen, som erklæres at være en intuitiv Sandhed: vi have en umiddelbar Vished om, at hvad der *[390]* ikke er til, ikke kan frembringe Realitet (nonentity cannot produce any real being)! (Essay IV, 10, 3). Der maa da være et evigt Væsen. Og det kan ikke være Materie, fortsætter Locke, ti Materie kan ikke frembringe Forstand. — Kun tilsyneladende er der

en Modsigelse mellem denne sidste Sætning og den tidligere anførte om Muligheden af, at Materien kan tænke. Ti i den tidligere Sætning hævder han, at vi ikke kende Materiens inderste Væsen; her gaar han ud fra Materien som vi kende den[76]).

Ligesom der i Lockes Lære om Forestillingernes Oprindelse er en skarp Modsætning mellem Passiviteten ved de simple Forestillingers Optagelse og Aktiviteten ved de afledede Forestillingers Dannelse, saaledes fremtræder der i hans Lære om Erkendelsens Gyldighed en ikke mindre skarp Modsætning mellem den sanselige Erkendelse, der kun bringer det til Sandsynlighed, og den intuitive og demonstrative Erkendelse, der fører fuld Vished og Nødvendighed med sig. Mærkeligt nok fremtræder denne Modsætning ved Opstillingen af den Sætning, paa hvis Gyldighed Lockes Bevis for Erkendelsens Sammenhæng med Realiteten beror, Aarsagssætningen. Selve Begrebet om et Aarsagsforhold danne vi ved sanselig Erfaring: »Det, som frembringer en simpel eller sammensat Forestilling, betegne vi ved det almindelige Navn Aarsag, og det, der frembringes, ved Navnet Virkning.« (Essay II, 26, 4). Gyldigheden af Aarsagssætningen godtgøres ved Intuition (Essay IV, 10, 3), og selve Aarsagssætningen bruges trygt baade ved Slutning fra de simple Forestillinger til de Ting, der have frembragt dem, og ved Beviset for Guds Tilværelse. Gudsforestillingen er — ligesom Aarsagsforestillingen — hentet fra Erfaring, dog under Medvirken af den kombinerende og udvidende (idealiserende) Aandsvirksomhed; Guds Tilværelse bevises ved Slutning ved Hjælp af Aarsagssætningen. Lockes Standpunkt som Empiriker, hvad Forestillingernes Oprindelse angaar, og som Rationalist, hvad deres Anvendelse angaar, fremtræder her tydeligt. Ved den Frejdighed, med hvilken Locke opstiller og bruger Aarsagssætningen, hører han endnu til Dogmatismen. Men han har ved Fordringen
[391] om psykologisk Forklaring og erkendelsesteoretisk Begrundelse ført ind paa den kritiske Filosofis Vej. Lockes Overgangsstilling ses dog tydeligst ved Substansbegrebet. Det var det selvfølgelige Grundbegreb i de store Systemer, Tankens sidste, absolute Holdepunkt. Kun Hobbes rokkede ved det, og han er her som paa adskillige Punkter Lockes Forgænger. Locke behandler det med en vis Ironi, kalder Substansen et »jeg véd ikke hvad« og sammenligner Troen paa den med Indernes Tro paa Elefanten som nødvendig til at bære Jorden; — og dog forkaster han den ikke. Han forklarer den som et selvskabt Begreb, ligesom de matematiske og moralfilosofiske Begreber ere det; og dog tillægger han den et ydre Forbillede og Grundlag.

d. Religionsfilosofi.

Lockes Religion stod ikke i Modsætning til hans Filosofi. Han behøvede ikke saa

mange Tilsnigelser som Leibniz for at forene dem. Idet han mente at have ført et filosofisk Bevis for Guds Tilværelse, mente han tillige at have hævdet den naturlige Religions Sandhed ad Fornuftens Vej, ligesom han ogsaa derved fik de teologiske Forudsætninger, uden hvilke efter hans Opfattelse ingen Etik var mulig. Hans Etik er en teologisk Lyksalighedslære: af den naturlige Trang til Lykke udspringer Loven, der angiver de Betingelser, under hvilke vor egen Lykke kan naas i Forbindelse med Andres; men denne ad Fornuftens naturlige Vej fundne Lov, der sammenfattes i det gamle Ord, at vi skulle gøre mod Andre hvad vi ville, at de skulle gøre mod os, maa for at faa Myndighed betragtes som udsprungen af og hævdet ved Guds Villie.

Skønt Locke mente, at Tolerancen i Staten burde udstrækkes til Alle, der hyldede den naturlige Religion, var hans eget personlige Standpunkt dog Aabenbaringstroens. I Foraaret 1695 skriver han til Limborch: »I denne Vinter har jeg omhyggeligt overvejet, hvori den kristelige Tro bestaar. Jeg har øst af selve den hellige Skrift, men holdt Sekters og Systemers Meninger borte.« Resultaterne af sine Undersøgelser nedlagde han i sit Skrift om »Kristendommens fornuftige Natur«. Aabenbaringen er for ham *[392]* en Udvidelse af den naturlige, ved Fornuften begrundelige Religion, og paa den anden Side er Fornuften Aabenbaringstroens stadige Kontrol. I sit Hovedværk (Essay IV, 18, 2) bestemmer han Tro som Tilslutning til en Sætning, der ikke opstilles ved Fornuftslutning, men bygges paa Tillid til den, der fremsætter den som kommende fra Gud og meddelt paa overordentlig Vis. Om Noget virkeligt er Aabenbaring, maa Fornuften afgøre, og Troen kan aldrig overbevise os om Noget, der strider mod Fornuften: ti den Erkendelse, vi have af, at Aabenbaringen stammer fra Gud, kan aldrig være saa sikker som den Erkendelse, vi grunde paa selve vore Forestillingers Overensstemmelse eller Ikkeoverensstemmelse. Aabenbaringen er dog nødvendig. Ti skønt Naturen tilstrækkeligt vidner om Gud, have Menneskene ikke ret brugt deres Fornuft. Af Magelighed, Sanselighed og Frygt kom de under overtroiske Præsters Herredømme, idet de Faa, der fulgte Fornuften, ikke kunde faa nogen Indflydelse paa den store Mængde. Den største Del af Menneskene mangle Tid og Evne til at følge Fornuftens Bevisførelse. Kristus blev da sendt for at oplyse, styrke og hjælpe. Troen paa ham som Herre og Mester har Forjættelsen om et evigt Liv. Selv de mest Ulærde, selv de, hvis Liv gaar hen i tungt Slid, kunne forstaa Kristi Forbillede og Lære, som den fremtræder i Evangelierne. Brevenes Læreudviklinger lægger Locke mindre Vægt paa. Treenighedsdogmet kan han hverken finde i Evangelierne eller i den apostoliske Trosbekendelse.

Ved Siden af Christian Wolff (der ogsaa paa andre Punkter, f. Ex. ved den uheldige

Begrundelse af Aarsagssætningen, minder om Locke) staar Locke som den religiøse Rationalismes Grundlægger. Hans Skrifter og særligt hans religiøse Standpunkt paavirkede de største Aander i det 18. Aarhundrede; Voltaire og Frederik II staa her i første Linie. Mærkeligst er det dog at se, hvorledes den religiøse Rationalisme bryder frem som en demokratisk Bevægelse, — hvad vel iøvrigt enhver ny religiøs Strømning gør. Idet Locke bekæmper Kirkens Teologi, tager han særligt Hensyn til de Ulærdes og
[393] de strengt Arbejdendes Tarv: han forlanger en Kristendom, som kan være tilgængelig og forstaaelig for dem. Men dogmatiserende var Lockes Standpunkt dog endnu: han tillægger den »naturlige« Religion saa stor Sikkerhed hvad Bevisførelse angaar, og saa stor Nødvendighed som Grundlag for Etiken, at han endog udelukker dem, der forkaste den, fra Religionsfrihedens Goder! Ikke blot Katolicismen og Protestantismen, ogsaa Rationalismen har sin Intolerance.

e. Rets- og Statsfilosofi.

Lockes Skrift om »borgerlig Regering« er et Lejlighedsskrift. Han siger i Fortalen, at hans Hensigt er »at fæstne vor store Genopretter Kong Vilhelms Trone, at godtgøre hans Ret ved Folkets Tilslutning, som er den eneste Adkomst for en lovlig Regering, og som han besidder i langt højere Grad end nogen anden Fyrste i Kristenheden, og endelig overfor Verden at retfærdiggøre det engelske Folk, hvis Kærlighed til deres lovlige og naturlige Rettigheder og faste Beslutning om at hævde disse frelste Nationen, da den stod paa Randen af Trældom og Undergang.« I den første Del af Skriftet gendriver Locke den af Royalisten Filmer opstillede Lære om Kongedømmet som en guddommeligt indstiftet, patriarkalsk Institution. Politisk Magt, hævder Locke, er forskellig fra Faderens Magt over Børnene, Mesterens Magt over Svendene og Herrens Magt over Slaverne. Den er Magt til at give Love, til at udføre disse Love og til at forsvare Samfundet mod ydre Vold, og alt dette kun for det fælles Vels Skyld. En saadan Magt kan kun oprettes ved fri Overenskomst. En saadan indgaas stiltiende ogsaa nu, da Naturtilstanden er ophørt, saaledes hver Gang Sønnen overtager Faderens Plads i Samfundet. Denne Overenskomst gaar væsentligt ud paa, at Flertallets Villie skal være Lov, fordi det er den eneste Maade, paa hvilken Samfundet kan komme til at handle som Helhed. Naturtilstanden er vel ikke, som Hobbes mente, en Krigstilstand; men den medfører dog Ulemper, der kun kunne afhjælpes ved faste Love, upartiske Dommere og udøvende Statsmagt. Allerede Naturtilstanden er en Frihedstilstand, men Friheden hævdes bedre i Samfundet. Det er da meget langt fra, at de naturlige
[394] Rettigheder opgives ved Indtrædelsen i Samfundet. Ejendomsretten f. Ex. er en naturlig

Ret, der begrundes ved Menneskets Bearbejdelse af Jorden eller af andet Materiale. Gud har givet Verden til de Flittige, ikke til de Dovne, og al økonomisk Værdi udspringer af Arbejde. Staten kan derfor ligesaa lidt ophæve Ejendomsretten, som begrunde den, men har kun at sikre og hævde den. Som det forholder sig med Ejendomsretten, forholder det sig ogsaa med den personlige Frihed; Slaveriet strider mod Naturen og bør derfor ikke holdes oppe af Staten.

I Lockes Statslære er især hans stærke Fremhæven af den lovgivende Magt af Betydning. Ved Indførelsen af en lovgivende Myndighed oprettes ikke en vilkaarlig Magt; man forlader jo netop Naturtilstanden for at undgaa Vilkaarligheden. Hvad der tilsigtes, er saa stort Hensyn som muligt til det almindelige Vel ved alle Afgørelser. Kun med Majoritetens Billigelse bør Skatter opkræves: ellers ophæves Ejendomsretten, ti jeg ejer ikke, hvad en Anden kan tage mod min Villie! — Locke fordrer den lovgivende Magt skilt fra den udøvende og den dømmende[77]); men den lovgivende Magt er dog den højeste: med dens Oprettelse er Statens Forfatning given, og desuden staar den, der giver Lovene, over den, der udfører dem (Of Govern. II, 141. 143).

Den højeste Magt vedbliver dog at være hos Folket, og den kommer til Anvendelse, naar den udøvende Magt kommer i Strid med den lovgivende. Ingen Magt paa Jorden uden Folket kan afgøre en saadan Strid. I Kraft af den sidste, uafhændelige Ret, Selvopholdelsens Ret, appellerer Folket til Himlen og gennemfører sin Villie. Dette er ikke Oprør: Oprøret begaas af dem, der bryde Lovene. Det fører ikke heller til Statens Opløsning, ti for det Første er Forudsætningen den, at Majoriteten i Folket føler Ulemperne, der skulle afhjælpes, for det Andet kommer Folket ikke saa let ud af sine gamle Former, som man tror. —

Lockes frie Forskersind forenet med hans varme og praktiske Deltagelse i de store Begivenheder i hans Folks Historie paa hans Tid har ført ham til at formulere Folkefrihedens store Grundsætninger paa en Maade, der blev af afgørende Betydning ikke blot for senere Rets- og Statslære, men ogsaa for Folkenes Historie i de følgende *[395]* Aarhundreder. Montesquieu og Alexander Hamilton ere hans Disciple, Rousseaus Lære om Folkesuveræniteten kan støtte sig til ham, og den nordamerikanske og den franske Revolution vare Illustrationer til, hvad Locke kalder Appellen til Himlen. Det konstitutionelle Liv i de moderne Stater er væsentligt bygget over Lockes Grundsætninger. Begrænsningen for hele denne Statsfilosofi falder sammen med det konstitutionelle Spørgsmaals Begrænsning. Bag det rejser sig det sociale Spørgsmaal. Ved at udlede Ejendomsretten af Arbejdet havde Locke uden at vide det stillet dette Problem, som først i en langt senere Tid skulde komme frem i første Linie.

2. MORALFILOSOFISKE OG RELIGIONSFILOSOFISKE DISKUSSIONER.

a. Læren om den moralske Sans.

Gennem Renaissancen og det 17. Aarhundrede spores under forskellige Former Selvopholdelsen som det Grundlag, paa hvilket man tænker sig Livsførelsen bygget. Paa ganske enkelte Undtagelser nær gaa alle Forsøg paa at begrunde en Etik ud fra Individet, dets Higen og Trang, dets Bestaaen og dets Vel. Det gør her i Principet ingen Forskel, om man kun tænker paa Individets Bestaaen i denne Verden, eller om man (som f. Ex. Locke) ogsaa tager dets Bestaaen i en anden Verden med i Betragtning. Overfor denne Betragtningsmaade, der i Hobbes fandt sin skarpeste og konsekventeste Forsvarer, stilledes indenfor den filosofiske Etik især Appellen til Fornuften som den, der skal regulere Menneskenes Handlemaade. Spinozas dybsindige Forsøg paa at vise, hvilke Metamorfoser eller Forskydninger Selvopholdelsestrangen kan undergaa, blev lidet paaagtet. Det er Shaftesburys Fortjeneste at have fremdraget den umiddelbare, ved Instinkt bestemte Følelses Betydning for etiske Vurderinger. Det er en gavnlig og følgerig Modsætning til den vordende Rationalisme, Shaftesbury indleder; og som
[396] saa ofte, hvor en forfriskende Tankestrømning frembryder i nyere Tid, er det antike Paavirkninger, der bestemme hans Ideer. Den antike Harmoni og Selvbegrænsning og den antike Tillid til Naturen genfindes hos Shaftesbury, ganske vist forbundne med en Del moderne Sentimentalitet. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, født i London 1671, var en Sønnesøn af Lockes Ven. Locke assisterede som Læge ved hans Fødsel og var senere hans Lærer. Størst Indflydelse fik den omhyggelige Undervisning i de klassiske Sprog. Han havde en Lærerinde, der talte Latin og Græsk med Færdighed, saa at han lærte at tale disse Sprog som sit Modersmaal. Sunde græske Tanker prægedes tidligt ind i Drengens Aand. Sin videre Udvikling fik han paa Rejser i Italien og Frankrig, der bragte ham Menneskekundskab og gav ham Lejlighed til at pleje sine kunstneriske Interesser. I nogle Aar var han Medlem af Underhuset. Kong Vilhelm satte megen Pris paa ham og vilde give ham et højt Embede, men han undslog sig; hans Helbred var svagt, og hans Hu stod til et stille, literært Liv. Han døde forholdsvis ung i Neapel 1713.

Shaftesburys Værker, af hvilke han selv har samlet de fleste i tre Bind under Titelen *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (London 1711), ere ikke skrevne i rolig, systematisk Begrebsudviklings Form; de give Udbrud og Reflexioner, ofte i Form af Breve eller Dialoger, ofte med stort poetisk Sving og Stemning, men ogsaa ofte med sentimental Retorik i Stedet for Grunde. Han er baade i god og mindre heldig

Betydning den første Følelsesfilosof. Den umiddelbare Følelses Betydning hævdes i Modsætning til ræsonnerende Fornuft, beregnende Egoisme og ydre Sansning. Han hævder Sammenhængen mellem det Skønne og det Gode under Genoptagelse af den antike Opfattelse af Dyden som en Harmoni mellem Drifterne hos det enkelte Menneske og mellem Menneskene indbyrdes. Endelig hævder han Etikens Uafhængighed af Religionen, paa samme Tid som det er hans Overbevisning, at den etiske Følelse gennem Troen paa den i Alt virkende, harmoniserende Guddom fuldendes som religiøs Følelse.

Medens Shaftesbury omfattede sin Lærer Locke med stor Agtelse og retter sin *[397]* skarpeste Polemik mod Hobbes, udtaler han dog, (i sine *Letters to a young Man at the University),* at Locke ved sin Kritik af de medfødte Ideer har omstyrtet Grundlaget for Moralen. Han indrømmer, at der er en Betydning for Ordet »medfødt«, i hvilken »medfødte Ideer« ere absurde. Han selv bruger det i samme Betydning som naturlig, stemmende med Naturen, instinktsmæssig, i Modsætning til, hvad der skyldes Kunst, Kultur og Tugt. (Smlgn. ogsaa *The Moralists,* III, 2). Det drejer sig jo dog ikke, siger han, om det Øjeblik, i hvilket et Legeme kommer ud af et andet, eller om det Tidspunkt, da vore Forestillinger dannes, men om, hvorvidt den menneskelige Konstitution er en saadan, at visse Ideer naturligt opstaa under Udviklingens Gang. Og man kan ikke paastaa, at vi kun faa Ideerne om Kærlighed og Retfærdighed fra Erfaringen og Katekismen. Saa maatte der ogsaa gives en Katekisme, der lærer Fuglen at flyve og at bygge Rede og lærer Mand og Kvinde at finde hinanden! — Det er, siger Shaftesbury, som her stemmer overens med Grotius, Cumberland og Leibniz, et Instinkt, der knytter Individet til Slægten, et Instinkt, der er ligesaa naturligt som Instinkterne til Forplantning og til Omsorg for Afkommet. Mennesket kan ikke og har aldrig kunnet bestaa udenfor Samfundet. Med Urette stiller man Naturtilstanden i Modsætning til Samfundstilstanden. Man finder ved nærmere Undersøgelse af den menneskelige Slægts Udvikling en hel Række forskellige Naturtilstande, uden at i nogen af dem Samfundslivet og de Drifter, der bære det, falde ganske bort. — Ved denne Betragtning (der findes i The Moralists II, 4) stiller Shaftesbury sig i Modsætning til den naturretlige Kontraktteori, der lod Samfundet opstaa ved selvstændige Individers Sammenslutning. Han gaar tilbage til det dunkle Instinktstandpunkt, hvor Individ og Samfund endnu ikke træde i Modsætning til hinanden, og han ser tillige, at Naturtilstand og Kulturtilstand ere relative Begreber. Det er en af de vigtigste Tankespirer, der findes hos ham. Men den aandelige Atmosfære i det 18. Aarhundrede var ikke gunstig for dens videre Udvikling.

[398] Skønt Shaftesbury lægger stor Vægt paa Instinktet, overser han dog ikke Tænkningens Betydning. Den gør en Reflexion over vore indre Tilstande mulig, og derved blive disse Genstand for Følelse og Bedømmelse. Det er Lockes indre Erfaring, han her appellerer til. Ved Reflexionen over, hvad der uvilkaarligt rører sig hos os, opstaa særegne Følelser: af Agtelse eller Foragt, af Beundring for det Ædle og Rette, af Uvillie mod det Uædle og Vrange i Tænke- og Handlemaade, Følelser, der ere beslægtede med æstetisk Velbehag og Mishag, men adskille sig fra disse ved deres aktive, til Handling tilskyndende Karakter. En saadan Følelse kalder Shaftesbury en »reflekteret Følelse« (reflex affection) eller »moralsk Sans« (moral sense). Som udspringende af naturlige Instinkter er den selv naturlig, oprindelig *(Inquiry concerning Virtue and Merit).*

Der gives ganske vist en »kølig Filosofi«, som lærer, at der ingen naturlig Tro eller Retfærdighed, ingen virkelig Dyd gives, fordi Egenkærlighed og Magtstræben ere de eneste virkende Kræfter. Shaftesbury mener, at denne Lære maaske udspringer af Uvillie mod at lade sig lede af Naturen til at tjene Formaal, der ligge udover En selv. Han lærer selv, at alle Væsener stræbe efter Lykke. Men, siger han, det gør en stor Forskel, om man finder Lykken i at stræbe efter fælles Formaal, eller om man indsnevrer Interessen til sin egen Fordel, maaske endog til sin egen Selvopholdelse. Der er ingen absolut Modsætning mellem de selviske og de sympatiske Følelser: ti dels medfører Kærlighed og Venskab Selvtilfredsstillelse, idet man ved en Art Tilbagestraaling bliver delagtig i den Lykke, man bereder Andre, dels ere vore Livsvilkaar saa nøje knyttede til Andres, at vi ophøre at sørge for os selv, naar vi ophøre at sørge for de fælles Goder. Det gælder om at bringe Harmoni mellem de forskellige Tilskyndelser, der røre sig i Sindet. Den Mand er sin egen Lykkes Bygmester, som erhverver sig et indre Grundlag af Orden, Fred og Samdrægtighed. Lykken beror paa det Indre, ikke paa det Ydre. Følelsernes Harmoni og Skønhed betinge det sande sociale Livs Former og Sæder: hvad der tilfredsstiller Samfundslivets Krav, er ogsaa det, der bringer Harmoni i den Enkeltes Indre. Og derfor — skriver Shaftesbury i sine »Breve til en ung Mand
[399] ved Universitetet« — søg det Skønne i Alt, selv i de mindste Ting! — Han antyder en moderne evolutionistisk Æstetiks Ideer, naar han (i sine *Miscellaneaus Reflections)* siger: »De Former, der ere hæslige, frembringe tillige Ubekvemhed og Sygdom, og de Former og Forhold, som ere skønne, yde Fordel ved at gøre skikkede til at virke og gavne.«

Den Sans for Orden og Harmoni, i hvilken efter Shaftesbury den moralske Følelse bestaar, retter sig ikke blot mod det menneskelige Samfund, men vender sig mod hele Universet og bliver derved til religiøs Ærefrygt. Naturens Orden staar som

beundringsværdig. Ulykker og Onder ere kun til for den begrænsede Betragtning: vor endelige Tanke maa ofte antage for ufuldkomment, hvad der vilde vise sig at være en Fuldkommenhed, naar vi kunde se det fra det Heles Synspunkt. Universet møder ingen ydre Modstand. Det følger sin egen indre harmoniske Orden, som har sin Grund i Guds Tanke. Etiken fører saaledes over i Religionen, og Shaftesbury tager Ordet for »en ædel Teisme, der opfatter Gud som den Alt Elskende og Skærmende og derfor som idealt Forbillede.« Derimod vilde det være at begynde fra den gale Ende, hvis man (med Locke) vilde bygge Etiken paa Religionen. Derved vilde Uinteresseretheden bortfalde. Dyden er sin egen Løn. Hvilken Løn kunde vel passe bedre for den? —

Ved Francis Hutcheson (1694—1747), en Skotte, der var født i det nordlige Irland og efter at have ledet en privat Højskole i Dublin virkede som Professor i Moralfilosofi i Glasgow, fik Shaftesburys Ideer en mere systematisk Form og udbredtes tillige i større Kredse. Hans *Inquiry into the Ideas af Beauty and Virtue* (1725) giver en Undersøgelse af den æstetiske og etiske Følelse, som indeholder mange interessante Iagttagelser og giver en nøjere Bestemmelse af flere Punkter, der hos Shaftesbury stod mere ubestemt hen. Efter hans Død blev hans *System of Moral Philosophy* udgivet (1755). Det er hans Bestræbelse at grunde Etiken paa Iagttagelse af den virkelige Menneskenatur. Han finder her foruden de selviske Instinkter ogsaa en umiddelbar Trang til at hjælpe og glæde Andre. Og han finder paa den anden Side en ligesaa umiddelbar Følelse af Glæde og Billigelse overfor Handlinger, der udspringe af saadan *[400]* Trang til at hjælpe og glæde. Fornuften er kun Evne til at finde Midler til givne Formaal; den træder i Sympatiens Tjeneste og kan ikke undværes, da hin umiddelbare Følelse ellers virker blindt og kortsynet; men det er ikke Fornuften alene, der fører til at vurdere menneskelige Handlinger. Ligesaa lidt som den moralske Sans kan undvære Fornuften, ligesaa lidt kan den undvære Erfaringen, der ene kan lære os Handlingernes Virkninger eller Tendenser at kende. Den moralske Sans virker kun, naar den stilles overfor Iagttagelser af menneskelige Handlinger og deres Virkninger. Idet Hutcheson iagttager, hvorledes den moralske Sans virker paa Grundlag af saadanne Iagttagelser, finder han, at ved lige Grader af Lykke, der kunne ventes at fremgaa, vurderes den Handling højest, hvis Lykkevirkninger strække sig til det største Antal Personer, — dog saaledes, at Personernes Værdighed eller moralske Betydning kan erstatte Antallet, — og at naar de Personers Antal, der nyde godt af Handlingernes Virkninger, er det samme, vurderes den Handling højest, der volder den højeste Grad af Lykke. Han sammenfatter disse Iagttagelser i det Princip, der saa ofte er blevet gentaget senere: den Handling er bedst, som volder den højeste Lykke for det største Antal (the

greatest happiness for the greatest number) (Inquiry, 2. ed.p. 177.). — Blandt de mange interessante Undersøgelser, som findes i Hutchesons Skrifter, er især at fremhæve hans Drøftelse af, hvorledes den moralske Dom over en Handling bestemmes ved Forholdet mellem den Menneskelighedsfølelse (benevolence), der er dens Motiv, og den Evne og Dygtighed (ability), der findes hos den Handlende. Han antager, at Handlingens moralske Godhed staar i direkte Forhold til den Menneskelighedsfølelse, hvorom Handlingen vidner, og i omvendt Forhold til den Evne, den Handlende forudsættes at besidde. (Inquiry. 2. ed. p. 194 f).

Den moralske Sans kan ikke forklares ved Erfaring, ti den ytrer sig aldeles umiddelbart og instinktmæssigt, — heller ikke ved Opdragelse, Vane og Forestillingsassociation, ti ad den Vej kunne — mener Hutcheson (System, I, p. 32. 57) — ingen helt
[401] nye Sanser eller Forestillinger opstaa. Han indrømmer, at der forsaavidt er noget Hemmelighedsfuldt i den moralske Sans. Han antager den oprindeligt indplantet af Gud og ser et Bevis paa Skaberens Visdom deri, at den moralske Sans kun billiger Handlinger, der tjene til Andres Velfærd, eller som tjene egen Velfærd paa en med Andres Velfærd stemmende Maade. Men den virker selv hos dem, der ikke tro paa nogen Gud. Det Etiske er for Hutcheson ligesaa uafhængigt af teologiske Forestillinger som af egoistiske Bagtanker, skønt han indrømmer, at hvor den moralske Sans er svækket, kan Autoritetsbuddet være det eneste Middel, der kan tage Kampen op med Affekterne. — Ikke altid virker iøvrigt, efter Hutchesons Opfattelse, den moralske Sans som et umiddelbart Instinkt. Der kan af den udvikle sig en Følelse af Forpligtelse, idet der — selv hvor den umiddelbare Tilskyndelse ikke fører til Handlen eller Undladen — kan gøre sig en Bevidsthed gældende om, at man ved ikke at træffe en bestemt Afgørelse vilde komme i Modstrid med, hvad Menneskekærligheden fordrer, og derved lide Skade paa sin indre Fred (serenity), maaske ogsaa paadrage sig andre indre eller ydre Ulemper. Pligtfølelsen er altsaa efter Hutcheson en afledet og en vikarierende Følelse. —

Ved de enkelte etiske Spørgsmaal anvender Hutcheson Velfærdsprincipet som Maalestok. Der findes i hans System of Moral Philosophy en Mængde skarpsindige, humane og frisindede Bemærkninger om enkelte moralske, sociale og politiske Forhold. — En fortrinlig Biografi og Karakteristik af Hutcheson og hans Betydning har W. R. Scott givet i sin Bog *Francis Hutcheson* (1900).

Joseph Butler, der efter at have studeret ved et Dissenterakademi senere gik over til Statskirken og døde som Biskop 1752, en energisk Tænker og dygtig Iagttager, gav Shaftesburys Lære om den moralske Sans en endnu mere teologisk Form, end

Hutcheson havde gjort. Hermed hang det sammen, at Butler havde særligt skarpt Blik for Livets mørke Sider og følte sig meget fjern fra Shaftesburys entusiastiske Optimisme.

Sin Opfattelse af Etiken har han udviklet i sine religiøse Taler *(Sermons* 1726). Vel sætter han ligesom Shaftesbury og Hutsheson det Etiske i nøje Forbindelse med *[402]* det enkelte Menneskes umiddelbare Forhold til Slægten, men han betoner endnu stærkere end de den aldeles umiddelbare indre Nøden, der kundgør sig i den moralske Sans, som han hellere vil kalde Samvittigheden. Vi ere for kortsynede til at udfinde, hvad der i det enkelte Tilfælde vil bringe Lykke. For Lykken raader Verdens Herre. Men vi ere saaledes indrettede, at vi aldeles afset fra Udfaldet fordømme Falskhed, Vold og Uretfærdighed og billige Kærlighed og Velvillie. Det af Hutcheson opstillede Velfærdsprincip bliver der her ingen Brug for; Butler holder sig blot til det Etiskes indre, subjektive Side. Hos Shaftesbury dadler han især, at Samvittighedens, den indre moralske Følelses Autoritet over for alle andre Elementer og Tilskyndelser i Sjælen ikke fremhæves i hans Lære. Samvittigheden er af en højere Natur end alle andre Evner. Den er bestemt til at herske over Verden. Ved fin psykologisk Analyse viser Butler, hvorledes en saadan umiddelbar Tilfredsstillelse, som den moralske Følelse giver, er forskellig fra den ved egoistisk Beregning opnaaede Lystfølelse: i de umiddelbare Instinkter gøre vi os ikke selv bevidst til Formaal; derimod forudsætter egentlig Egoisme Erfaring om de ved umiddelbar Hengivelse vundne Lystfølelser og bevidst Opstilling af dem som Formaal; men denne Reflexion og Beregning kan da netop hindre Opnaaelsen af den fulde Tilfredsstillelse.

Skønt der efter Butler er en umiddelbar Tilfredsstillelse ved at følge Samvittighedens Bud, har han dog et saa skarpt Blik for Modsætningerne i den menneskelige Natur, at han ikke kan slaa sig til Ro med Shaftesburys Glæde over vor egen Naturs Harmoni. Dersom det ikke særligt garanteres os, at vi tilsidst rent personligt faa vor Lykketrang tilfredsstillet ved det Gode og Rette, vil dette ikke holde os fast: »Skønt Dyd eller moralsk Fuldkommenhed bestaar i Følelse for og Stræben efter, hvad der i og for sig er godt og ret, saa ville vi dog, *naar Begejstringen er borte* (when we sit down in a cool hour), ikke kunne retfærdiggøre hverken denne eller nogen anden Bestræbelse for os selv, før vi ere overbeviste om, at den vil tjene til vor Lykke eller i det Mindste ikke stride imod den« (Sermon XI). De »kølige« Timer agtede Shaf- *[403]* tesbury ligesaa lidt som den »kølige« Filosofi. For Butler er det i sidste Instans kun den Udsigt, Religionen giver til et andet Liv, der kan hjælpe os over saadanne Timer. Dog kender han ogsaa en anden Vej, ad hvilken Etiken fører over i Religionen. Den

Trang til at føle Kærlighed og Beundring, som ligger i vor Natur, faar i Gud den højest mulige Genstand. Religionen udvider vor Følelse og ændrer dens Retning, men skaber ingen helt ny Art af Følelse; vor Natur kan ikke forvandles. Saa drager da for Butler Modsætningen mellem Selvinteresse og beundrende Hengivelse sig fra det etiske Forhold ind i det religiøse, uden at faa nogen definitiv Løsning.

Butlers Opposition mod Shaftesbury er Pessimistens Opposition mod Optimisten. Det 18. Aarhundrede begyndte afgjort optimistisk. Man saa lyst paa Natur og Menneskeliv og nærede store Forhaabninger om Lykke og Fremgang. Leibniz, Locke og Shaftesbury udtalte denne Optimisme under forskellige Former. Af Shaftesbury og Fritænkerne blev den naturlige Religion, der byggede paa Betragtningen af Naturens Sammenhæng og Harmoni, prist i Modsætning til den aabenbarede Religions dunkle Mysterier og umennneskelige Dogmer. Baade personlig Stemning og teologisk Overbevisning førte Butler til at opponere mod denne Modsætning. I sit mærkelige Skrift *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736) søgte han at vise, at de vigtigste Indvendinger, der gøres gældende mod den aabenbarede Religion, ogsaa ramme den naturlige Religions Tro paa en Forsynsstyrelse i Naturen. Iagttagelse af Naturen kan ikke godtgøre, at den har en vis, retfærdig og god Aarsag. Naar man forarges over Læren om Udvælgelse og Fordømmelse, maa man ikke glemme, at utallige Spirer i Naturen gaa til Grunde uden at udfolde sig, og at det kun er faa Mennesker, der komme til fuld moralsk Udvikling i dette Liv! Naar man forarges over Forsoningsdogmet, maa man ikke glemme, at i Naturen lide faktisk Uskyldige for Skyldige! Forarges man paa Kristendommen, maa man ogsaa forarges paa Naturen. Mysteriet er i Grunden lige stort i begge. — Hvad der hjælper Butler
[404] selv over denne Vanskelighed — baade hvad Naturen og Aabenbaringen angaar — er den Tanke, at vi baade i den naturlige og i den overnaturlige Verden kun ere Dele af et uoverskueligt Hele, som vi ikke fra vor Plads kunne overse.

Butler rammer ved denne Betragtning den glatte, tilslørende Optimisme, der overser de virkelige Forhold. Der gives ligesaa vel en tankeløs Naturkultus som en tankeløs Aabenbaringstro, og den naturlige Religions Dogmatisme kan blive ikke mindre betænkelig end den positives. Men Butlers Sætning kan vendes om og kommer da til at udtale, at der findes de samme Modsigelser i Kristendommen som i Naturen: Spørgsmaalet bliver da, hvilken Løsning af Tilværelsens Gaade der er naat i Aabenbaringen, naar denne kun bliver en Art Fordobling eller Genspejling af Naturen og dens Gaader? Det Spyd, med hvilket Butler saarede sine Modstandere, saarer ham selv.

Derimod synes »Bifablens« Forfatter Bernard De Mandeville (født i Holland

af en fransk Familie, levede som Læge i London og døde 1733) at have undgaaet at saare sig selv. Bifablen er et Digt, der udkom 1708 og solgtes som Flyveblad paa Gaden i London. Den skildrer et Samfund af Bier i en højst blomstrende og mægtig Tilstand. Alle arbejdede ivrigt paa at tilfredsstille de fælles Fornødenheder. Rastløshed, Utilfredshed, Vellyst, Forfængelighed, Bedrageri raadede — men alle hjalp de til det fælles Bedste. Netop Lastefuldheden i Statens enkelte Dele gjorde den som Helhed til et Paradis, ligesom de enkelte Mislyde i et Musikstykke bidrage til det Heles Harmoni. Selv de Fattige levede bedre, end de Rige forhen havde levet. Men saa var der Nogle, som begyndte at raabe: Bort med Fordærvelsen! Gode Gud, vare vi blot hæderlige! Og Raabet vandt Tilslutning. De ivrigste Bedragere vare ogsaa de Ivrigste til at istemme Raabet om Ærlighed. Guderne bønhørte Raabet. Hykleriet forsvandt. Luxus ophørte. Erobringskrige faldt bort. Præstevælde og Embedsvæsen indskrænkedes. Der sørgedes af det Offentlige for de Fattige. Man lod sig nøje med Hjemlandets Produkter og behøvede ingen Indførsel af kostbare Varer. Søfarten ophørte derfor. Befolkningen aftog — og tilsidst trak hele Sværmen sig tilbage til et hult Træ. Tilfredshed og *[405]* Hæderlighed havde man opnaat — men Glansen og Magten var borte. — Moralen er tydelig nok: Individets Tilfredshed og Moralitet kan ikke bestaa med Samfundets Kultur.

I en senere Udgave *(The Fable of the Bees, or Private Vices Publick Benefits.* 6th. ed. London 1732) har Mandeville tilføjet Noter, tildels i dialogisk Form, i hvilke han skarpt udvikler Forskellen mellem sine og Shaftesburys Anskuelser. — To Systemer, siger han, kunne ikke være mere modstridende end Lord Shaftesburys og mit. Det er Menneskets egoistiske Interesser, dets Trang til Spise og Drikke, dets Ærgerrighed, Misundelse, Nydelseslyst, Dovenskab eller Utaalmodighed, som føre til Arbejde, Kultur og Samfundsliv. Tilfredshed og Dyd føre derimod til, at man lader sig nøje med hvad man har. En oprindelig Samfundstrang gives der ikke. Uden Hykleri kan Samfundet ikke bestaa: man tænke sig blot, hvad Følgen vilde blive, hvis vi vilde give et ærligt Udtryk for alle vore Forestillinger og Stemninger! Den sande Statsmands Opgave er den: at gøre Samfundet mægtigt ved at faa Menneskenes egoistiske Interesser til at virke sammen til det almindelige Vel; men taabeligt vilde det være at udrydde de nødvendige Onder. De gængse Dyder ere opfundne af ærgerrige Politikere, der lettere kunne sikre deres Herredømme og Magt, naar de kunde faa Menneskene til at blive opofrende og lydige; kun derved blev det muligt at herske over store Masser. Men med stigende Civilisation viser Sammenhængen mellem den Enkeltes Last og stadige Utilfredshed og det Heles Vel sig. Filantropien, der vil ophæve Fattigdommen,

virker skadeligt. I en særlig Afhandling *(On Charity and Charity Schools)* indskærper Mandeville, hvor farligt det er at bibringe de Fattige større Oplysning, end der passer for deres Stand: hvorledes vil man da faa de simpleste og mindst tiltalende Arbejder besørgede? — Man maa træffe sit Valg mellem Natur og Kultur, mellem Moral og social Fremgang. Smudset paa Londons Gader kan ikke forsvinde, uden at ogsaa den storartede Færdsel forsvinder. Onder og Goder ere uadskilleligt knyttede til hinanden
[406] under Udviklingens Gang.

Mandeville opløser saaledes Shaftesburys og Leibniz' Harmoni. Han giver det kraftigste Indlæg, der i det 18. Aarhundrede kommer fra pessimistisk Side og har virkelig Fortjeneste af Kulturproblemets Behandling. For at affinde sig med Teologerne udtaler han, at da Naturens Ophav er os ubegribeligt, have vi ikke Lov at kalde det grusomt. Ja, han mener endog at arbejde i Aabenbaringstroens og den kristelige Morals Interesse ved at godtgøre Verdens Forfængelighed og den menneskelige Fornufts saavel som den hedenske Dyds Utilstrækkelighed — i Modsætning til Shaftesbury, der begunstigede Deismen og satte den hedenske Dyd over den kristelige (Fable of the Bee's. 6th. ed. II, p. 431 f.). Denne teologiske Finale synes temmelig paaklistret — men den gjorde sin Virkning. Gejstligheden optraadte langt skarpere mod Shaftesbury end mod Mandeville.

En interessant Monografi over Mandeville foreligger af P. Sakmann *(Bernard de Mandeville und die Bienenfabel-Controverse.* Freiburg in B. 1897).

b. Fritænkere.

Under saare mange forskellige Former og i saare mange forskellige Retninger havde Tænkningen ligefra Renaissancens Frembrud prøvet sine Kræfter paa de store Livsproblemer. Det var da intet Under, at ogsaa i større Kredse den Overbevisning kunde opstaa, at der til Livsanskuelse og Livsførelse ingen Autoritet behøvedes som Støtte, men at den Indsigt i Naturens og Menneskelivets Love, Mennesket kan skaffe sig ved sin egen Aands Kræfter, kan være tilstrækkelig til Ledestjerne. Der kom da tidligt, i Italien fra det 15. Aarhundrede af, i de nordligere Lande i de følgende Aarhundreder, Mennesker, for hvem den naturlige Religion var nok, eller som maaske ikke engang behøvede den i dens sædvanlige Form. Navnet *Deisme* blev fra det 16. Aarhundrede af almindeligt for dem, der ikke antog en Aabenbaring i Kirkens Betydning af Ordet; senere fremhævedes det som særligt Kendemærke for denne Retning, at den negtede Guddommens mirakuløse Indgriben i Tingenes Gang. Ofte gjorde man ikke stor
[407] Forskel paa Deister og Ateister. Enhver ny religionsfilosofisk Opfattelse var man

foreløbigt tilbøjelig til at kalde Ateisme. Fra det 18. Aarhundredes Begyndelse kommer Ordet *Fritænker* frem i den engelske Literatur. Det betegner den fra Autoritet frigjorte Tænken. Ordet kan — ligesom Ordet Deist eller Ateist — betegne højst forskellige Anskuelser; ingen af disse Udtryk har derfor nogen filosofisk Værdi. Men det er et Tidernes Tegn, at de saakaldte Fritænkere fra det nye Aarhundredes Begyndelse blive talrigere og mere selvbevidste. (Smlgn. FR. EILSCHOW: *Philosophiske Breve.* Kbhvn. 1748. p. 119 ff.). Den deistiske eller fritænkeriske Literatur er for Størstedelen af meget ringe Værdi i filosofisk Henseende, hvilket ikke forringer dens store Betydning i kulturhistorisk Henseende, som Symptom paa de naturvidenskabelige og filosofiske Ideers Udbredelse og idethele paa, hvad der rører sig i større Kredse. Men saadanne Symptomer er det mere Literaturhistoriens end Filosofiens Histories Sag at forfølge i det Enkelte. Hvad de engelske Deister angaar, bemærker Leslie Stephen *(History of the English Thought in the 18th Century,* Chap. 3) vistnok med Rette, at de gennemgaaende vare deres Modstandere underlegne, medens det Omvendte var Tilfældet i Frankrig. Forklaringen er vel at søge dels i, at den større Modstand, den katolske Kirke kunde gøre, æggede Angriberne og satte større Kræfter i Bevægelse, dels i, at i Frankrig var det ikke en rent abstrakt dogmatisk Diskussion, der førtes, men den sociale og politiske Opposition var nøje forbunden med den religiøse og teoretiske. Af begge Grunde opstod der en Begejstring, som den engelske Deisme manglede.

Kun en enkelt Mand blandt dem, man plejer at kalde de engelske Deister, har ydet Bidrag af Værdi til Tænkningens Historie. Det er John Toland. Han fødtes 1670 i det nordlige Irland og blev opdragen i den katolske Religion; det er Alt, hvad der vides om hans Barndom. I Fortalen til *Christianity not Mysterious* (1696) siger han: »Efter at jeg lige fra Vuggen af var bleven opdragen i den groveste Overtro og Afgudsdyrkelse, har det behaget Gud at gøre min egen Fornuft og Mennesker, der brugte deres Fornuft, til Redskaber for min Omvendelse.« Han fandt ingen Forskel paa Pavens Autoritet og den Autoritet, de protestantiske Gejstlige gjorde Fordring paa. For ham gjaldt det *[408]* nu, ligesom ved Kristendommens Begyndelse, at vælge mellem Kristi klare Lære og de Skriftkloges indviklede Lærdomme. Hvad Toland ansaa for Kristi klare Lære har han udtalt i det nævnte Værk. Lockes Ven, Fysikeren Molyneux i Dublin, omtaler i Begyndelsen Toland i sine Breve til Locke med Agtelse; han kalder ham (Brev af 6. April 1697) »en ærlig Fritænker og en kundskabsrig Mond« (a candid free-thinker and a good scholar). (Det er, saavidt jeg véd, første Gang, Ordet Fritænker forekommer). Men senere frastødtes han af Tolands Forfængelighed og Tilbøjelighed til at gøre Propaganda paa Kaffehuse og andre offentlige Steder. Ikke mindre stødtes Gejstlighed

og Øvrighed. Der blev prædiket saa ivrigt imod ham, at en from Mand (efter hvad Molyneux fortæller) ikke mere vilde gaa i Kirke, fordi der taltes Mere om en vis Toland end om den Herre Jesus. Bogen blev brændt, og et irsk Parlamentsmedlem vilde have Forfatteren brændt ogsaa.

I den følgende Tid beskæftigede Toland sig med literaturhistoriske og politiske Arbejder. Han optraadte som Forsvarer af den protestantiske Arvefølge og kom derved i Gunst ved Hoffet i Hannover, hvor han traf sammen med Leibniz. Ogsaa hos Leibniz' Elev, den begavede Dronning Sofie Charlotte af Preussen (en hannoveransk Prinsesse), kom Toland i høj Gunst. Det interesserede Dronningen at høre Diskussioner mellem Berlinerteologerne, Leibniz og Toland. I Fortalen til sine *Letters to Serena* (1704) priste Toland Kvindens Evne til intellektuelt Arbejde paa Grund af de Erfaringer, han her havde gjort. Serena er Sofie Charlotte. — Ved sin publicistiske Virksomhed kom Toland i saa gode Kaar, at han kunde købe sig et Hus paa Landet. Han kunde nu tilfredsstille sin Sans for Naturen og leve »fri for Bekymring saavel som for Ærgerrighed, stedse med en Bog i Haanden eller i Hovedet«. Senere gik det atter tilbage for ham, og hans sidste Aar trykkedes af Fattigdom og Sygdom. Han døde i en Landsby i Nærheden af London (1722).

[409] Tolands Forhold til Kristendommen lære vi at kende af det førnævnte Skrift, i hvilket han søger at bevise, »at der i Evangeliet hverken er Noget *imod* eller *over* Fornuften, og at den kristelige Lære ikke med Rette kan kaldes et Mysterium.« Ved Fornuft forstaar han den sjælelige Evne, der fører os til Vished ved at sammenligne det Tvivlsomme og Dunkle med det, vi klart erkende. Denne Evne maa vi ogsaa gøre Brug af i Religionen; ti kun ved den, ikke ved Kirkens Autoritet, kunne vi overbevise os om Skriftens Guddommelighed. Skabelsesdogmet eller Mirakelfortællingerne stride ikke mod Fornuften. Hvad vi ikke fuldstændigt gennemskue, er derfor ikke strax et Mysterium. I det nye Testamente bruges Ordet Mysterium — paastaar Toland — aldrig om det, der i og for sig er uforstaaeligt for os, men om det, der hidtil havde været skjult, men var blevet aabenbaret og derfor nu kan begribes. Hvorfor skulde Gud ogsaa fordre, at vi skulle tro, hvad vi ikke kunne begribe? Vor Flid øges ikke derved, og Ydmyghed er der alligevel Grund nok til at beflitte os paa! Det er først Præster og Filosofer, der havde gjort Kristendommen til et Mysterium. —

De følgende Deister, Collins, Tindal, Morgan o. s. v. gik videre end Toland, idet de bortforklarede eller negtede Miraklerne. Striden blev baade fra deres og Modstandernes Side ført med stor Heftighed, men paa uvidenskabelig Maade. Begge Parter manglede historisk Sans. Hvad de Ortodoxe forklarede som vilkaarlige Mirakler,

forklarede Deisterne som ligesaa vilkaarlige Paafund af snedige Præster. —

Tolands betydeligste Skrift er hans »Letters to Serena«. Det er rettet mod den kartesianske Skoles Begreb om Materien, der endnu — skønt med Betænkelighed — fastholdtes af Spinoza. Toland hævder, at Bevægelse maa betragtes som en ligesaa væsentlig og oprindelig Egenskab ved Materien som Udstrækning og Soliditet. Hvis man opfatter Materien som passiv og hvilende, maa man antage en overnaturlig Aarsag, der sætter den i Gang. Men ved nærmere Undersøgelse finde vi Bevægelse overalt i Naturen; det er kun for Sanserne, at der synes paa enkelte Punkter at være Hvile og Stilstand; for den tænkende Opfattelse er der en indre Virksomhed (internal Energy, Autokinesis) i Alt. Enhver Bevægelse maa forklares udfra en anden Bevægelse, *[410]* og dette gælder ogsaa de Bevægelser, der som Dyrenes synes at opstaa af sig selv uden Aarsag. Bevidstheden betegner ikke nogen Afbrydelse af Bevægelsernes Rækkefølge. Gud maa antages at have skabt Materien som aktiv. Ordenen og Harmonien i Universet vidner om, at han leder Materiens Bevægelser; uden en saadan Antagelse vil særligt det organiske Livs Opstaaen være uforklarlig.

Denne Tolands Tankegang blev af Indflydelse paa den franske Materialisme ved Aarhundredets Midte. Ganske ny var den ikke; allerede Huyghens og Leibniz havde korrigeret den kartesianske Naturfilosofi i lignende Retning og paa langt dybere gaaende Maade. Men Toland førte Læren om Bevægelsens Evighed ud i langt større Kredse.

Sine afsluttende Ideer udviklede Toland i *Pantheisticum* (1720). Han skildrer her i en opdigtet Fremstilling, hvorledes der rundt om i Europa findes Kredse af fordomsfrie Mænd, som samles til tarvelige selskabelige Sammenkomster, ved hvilke de drøfte forskellige vigtige Spørgsmaal med Ro og Forstandighed. De kaldes Panteister (et Ord, der synes at skrive sig fra Toland selv), fordi de mene, at Gud er Et med den i hele Universet virkende, skabende og ordnende Kraft og derfor kun begrebsmæssigt (ratione) kan sondres fra Verden. De ere aldeles uenige med Epikur og ere ikke Materialister. Alle enkelte Individer, hver efter sin Art, antage de for udsprungne af Bevægelsen og Tanken, Tanken, der er Universets Kraft og Harmoni. De have en egen Liturgi, og de øve en ubetinget Tolerance. Deres Bestræbelser angaa Statens og Menneskehedens Vel uden Hensyn til Partier. Deres Lære holde de skjult, som en esoterisk (kun for de Indviede tilgængelig) Lære; ti der gives vildfarende og stædige Mennesker, hvilke man maa omgaas som Ammerne omgaas deres stammende Smaa. — Toland har skrevet dette Skrift i en lignende Stemning som den, af hvilken Frimurerbevægelsen, som Hettner har kaldet den engelske Deismes indre Mission, omtrent samtidigt udsprang.

De nye Synsmaader behøve Pleje i snevrere Kredse og tildels ogsaa nye Symboler. Kun var Kritikens og Oplysningens Tid ikke skikket til Grundlæggelse af saadanne
[411] Samfund eller til Skabelse af levedygtige Symboler. Den frie Individualisme og den kritiske Prøvelse havde (og har) endnu et langt Arbejde for sig at gøre, og med bevidst Vilkaarlighed skabes hverken Samfund eller Symboler.

3. NEWTON OG HANS BETYDNING FOR FILOSOFIEN.

Ligesom vi ved Overgangen fra Renaissancen til det 17. Aarhundrede maatte indskyde en Undersøgelse af den moderne Naturvidenskabs Grundlæggelse, uden hvilken den følgende filosofiske Udvikling ikke kunde forstaas, saaledes maa vi ogsaa her ved Begyndelsen af det 18. Aarhundrede fremdrage en stor Skikkelse fra Naturvidenskabens Historie, maaske den største, den frembyder. Hos Newton fuldendes ikke blot det Ideal af Forsken, som den nye Videnskab havde opstillet, saa at hans Værk staar som Forbillede for videnskabelig Metode i det Hele; men selve hans naturvidenskabelige Opdagelser og Resultater faa stor Indflydelse paa den følgende filosofiske Udvikling, ikke blot i hans eget Land, men ogsaa i Frankrig og Tyskland. Og endelig har Newton selv sin ejendommelige Filosofi, der baade som Udtryk for en stor Naturforskers Verdensanskuelse og ved den Indflydelse, den øvede, er af Interesse for Filosofiens Historie.

Isaac Newton er født i Woolsthorpe ved Nottingham den 25. December 1642. Allerede som Barn havde han Interesse for Mekanik og konstruerede Maskiner, Møller og Ure. Han var først bestemt til Landmand, men da han som Hyrdedreng lod Køer og Faar skotte sig selv, medens han fordybede sig i sine Betragtninger, fik han sit Ønske opfyldt om at komme til at studere. Ved Universitetet i Cambridge bragte han det snart ved Selvstudium saa vidt, at han overgik sine Lærere. Meget tidligt har han faaet Ideerne til sine store videnskabelige Opdagelser baade paa Matematikens, Optikens og Astronomiens Omraade. Som flere andre af de største Aander i Videnskabens Historie bevarede han tidligt undfangne Ideer gennem lange Tiders Tavshed og stille Arbejde, indtil han kunde give dem fuld Udførelse og Bevislighed. Ideen om Differentialregnin-
[412] gen har han, som det synes, faaet før Leibniz, skønt denne offentliggjorde sin Metode først; den udgør tilligemed Paavisningen af Lysets Sammensætning og af Tyngden som Verdenslov hans store Opdagelser, som det ikke her er vor Opgave at dvæle nærmere ved. Hans Hovedværker ere *Principia philosophiæ naturalis mathematica (1687)* og *Opticks* (1704). Efter at han i en Række af Aar havde været Professor i

Cambridge, levede han i sine senere Aar i London, hvor han havde en høj Stilling ved Møntvæsenet. Han døde i en høj Alder 1727.

Den store filosofiske Betydning af Newtons Opdagelse af Tyngdeloven var først og fremmest den, at det nu blev slaaet fast, at de fysiske Love, der gælde ved Jordens Overflade, ogsaa gælde i Universet, saa langt vi kunne overskue det. Newtons Grundtanke, som efter Sagnet skal være gaaet op for ham i et lykkeligt Øjeblik, var den at udstrække det, vi se gaa for sig paa Jorden, udover dennes Omraade og prøve, om de Slutninger, vi paa denne Maade kunne gøre, stemme med Iagttagelserne. Tyngden er større i Dalene end paa Bjerghøjderne; men der er ingen Grund til, at den skulde holde op, fordi vi tænkte os paa Maanen eller en af Planeterne. Skulde Maanens Bevægelse ikke kunne opfattes som en Faldbevægelse, saa den stadigt afviger i sin Bevægelsesretning ligesaa meget fra den Linie, den i Kraft af Inertiens Lov vilde følge, som Faldloven fordrer efter den Afstand, i hvilken Maanen er fra Jorden? Hvad der ved denne Formodning har ledet hans Tanke, har han i sit Hovedværk formuleret som en særegen Forskningsregel (regula philosophandi): »saadanne Egenskaber, som ikke kunne forstærkes eller forminskes, og som tilkomme alle Legemer, om hvilke man kan gøre Erfaringer, bør antages for Egenskaber ved alle Legemer i det Hele . . . Man bør jo dog ikke letfærdigt opdigte Drømme, der stride mod Erfaringernes Sammenhæng (tenor experimentorum), og man bør ikke forlade Naturens Analogi, da Naturen plejer at være simpel og stedse at stemme overens med sig selv . . . Det er i Kraft af denne Regel, at vi lære, at alle Legemer gensidigt gravitere mod hverandre.« — Hvad Newton i denne Forskningsregel har opstillet, er det Princip, paa hvilket hele den nyere Videnskab og Filosofi bero. Vi have truffet det hos Kopernikus, Bruno, *[413]* Galilei og Leibniz under forskellige Former og i forskellige Anvendelser. Hos Newton finder det sin mest videnskabelige Anvendelse.

Det var en storartet Udvidelse af Blikket. Det blev nu klart, at den faste, lovmæssige Naturorden ikke blot raader her paa Jorden, men i hele Universet. Den af Kepler, Galilei og Descartes grundlagte mekaniske Naturopfattelse blev herved baade sikrere og mere omfattende. Verden kom nu til at staa som en stor Maskine. Man havde vel anet, at den var det; men nu først havde man fundet, hvad der holdt den sammen. Og først nu blev der ført et videnskabeligt Bevis for den kopernikanske Hypotese. Naar Himmellegemerne følge Tyngdens Lov, maa nødvendigvis den større Klode staa i et Centrum i Forhold til de mindre, og en lille Klode som Jorden kunde ikke være absolut Centrum. — En stor Tillid til den naturvidenskabelige Metode, en Selvfølelse paa Menneskeaandens Vegne, at den havde løst en saadan Opgave, maatte naturligt

udvikle sig selv hos dem, der ikke paa første Haand kunde gennemskue, hvorledes Opgaven var løst.

Selve den Metode, Newton anvendte, var nok saa vigtig som hans Resultater. Den geniale Ide, der i Kraft af Aktualitetsprincipet udstrækker det, der er godtgjort for snevrere Erfaringskredse, til større Kredse, er kun det første Skridt. Det næste Skridt er den stringente Deduktion af de Konsekvenser, den opstillede Ide indeholder. Og det tredie Skridt er Paavisningen af, at det, der saaledes konsekvent følger af Ideen, stemmer med Erfaringen. En uovertruffen Samvirken af Deduktion og Induktion gør Newtons Hovedværk til et Forbillede for al videnskabelig Forsken. Først udledte han Konsekvenserne af den Antagelse, at alle Planeterne bevæge sig efter samme Love som faldende Legemer ved Jordens Overflade, og dernæst viste han, at disse Konsekvenser ogsaa virkeligt bekræftedes ved Erfaringen. Deraf sluttede han da tilsidst, at det er den samme Kraft, der virker begge Steder. Han gaar fra Fænomenerne til Loven, og fra Loven til Kraften (ligesom Leibniz, se ovenfor).

Denne Kraft kalder han Tiltrækning, idet han udtrykkeligt føjer til, at han ved
[414] denne Betegnelse ikke vil slaa Noget fast om Kraftens Natur, men blot udtrykke, at den virker til at nærme et Legeme til et større Legeme. Han antager i Grunden ikke nogen fjerntvirkende Kraft. Ti baade i »Principia« (2, 11) og i »Opticks« (Query 18—24) udtaler han, at den midtpunktsøgende Kraft i Stedet for Tiltrækning (attractio) snarere burde kaldes Stød (impulsus), da den rimeligste Hypotese vilde være Antagelsen af et æterisk Stof, der gennemtrænger Alt og er tyndere i Nærheden af Kloderne end længere borte; ved denne Antagelse kunde maaske ikke blot Tyngden, men ogsaa Lyset og Varmen forklares. Men hans Hovedstandpunkt er dog det, som udtales i Scholium generale (i Slutningen af Principia's 3. Bog): »Grunden til Tyngdens Egenskaber har jeg endnu ikke kunnet udlede af Fænomenerne, og jeg befatter mig ikke med at opdigte Hypoteser«. Pemberton *(A View of Sir Newton's Philosophy,* London 1728. p. 407) fortæller, at Newton til ham har klaget over, at han er bleven misforstaaet, som om han ved Ordet Tiltrækning havde villet give en Forklaring, skønt det kun var hans Mening at henlede Opmærksomheden paa en Kraft i Naturen, hvis Aarsag og hvis Virkemaade det maatte være videregaaende Forskens Sag at søge. Dog var han (og endnu mere hans Disciple) tilbøjelig til at betragte den som en umiddelbar Virkning af Gud. — Newtons Lære staar ikke i den uforligelige Modsætning til den kartesianske Fysik, som Kartesianerne, Leibniz og ogsaa mange af Newtons Venner antoge. Han er i Grunden enig med Descartes i hans almindelige Synspunkter, skønt han korrigerer hans specielle Antagelser ved sin fuldkomnere Metode. Med stor Uret

blev han beskyldt for at ville indføre Skolastikens »skjulte Egenskaber« igen. Han har fyldestgjort sin egen Fordring: kun at opstille paaviselige Aarsager (veræ causæ).

Men Newton griber ikke blot ved sine Resultater og sin Metode ind i Filosofiens Historie. Der fremtræder tillige hos ham dels som Baggrund for hans naturvidenskabelige Lære, dels som Konsekvens af denne en ejendommelig Verdensanskuelse, som det vil have sin Interesse at fremdrage.

En mærkelig Forbindelse er der mellem Newtons religiøse Opfattelse og hans matematiske Naturlære, en Forbindelse, der tilvejebringes ved hans Lære om Rummet. *[415]* (Hovedstederne ere Scholium efter Definitionerne i »Principia« og Query 31 i »Opticks«). Med Urette, siger Newton, antager den populære Opfattelse (vulgus), at de sanselige Tider, Rum, Steder og Bevægelser ere de sande. Den bestemmer dem efter Forholdet til de sanselige Ting. Men det er jo ikke sagt, at der gives nogetsomhelst Legeme, der er i absolut Hvile, saa at vi kunne bruge det som Udgangspunkt for Stedbestemmelse og for Skelnen mellem virkelig og tilsyneladende Bevægelse. For at der skal kunne gives virkelig Bevægelse (en saadan, som f. Ex. Inertisætningen forudsætter), maa der gives et absolut Rum og en absolut Tid, som ikke ere bestemte ved Forholdet til nogetsomhelst Ydre (sine relatione ad externum qvodvis). Der maa gives absolute, ubevægelige Steder, for at absolut Stedbestemmelse kan finde Sted; men saadanne kan Sansningen ikke vise os. De absolute Steder (loca primaria) ere Steder baade for sig selv og for alle andre Ting. Det sande Rum og den sande Tid er matematisk Rum og Tid, der ikke ere Genstand for Sansning. — Mærkeligt nok finde vi hos den store Naturforsker den dogmatiske Tendens til at springe fra det Fænomenale og Relative til det Absolute. Han postulerer et Rum i sig selv (en Slags locus sui), ligesom Descartes, Spinoza og Leibniz postulere en Aarsag til sig selv (causa sui). Han lader den matematiske Betragtningsmaade ikke blot være en Synsmaade, der kan vejlede os ved Beregningen af Fænomenernes Forhold, men opstiller den som den *sande* i Modsætning til den sanselige eller vulgære, der ikke kommer ud over det Relative. En matematisk Abstraktion gøres til den sande Realitet. I Praxis (in rebus humanis) kunne vi holde os til det sanselige Rum og glemme, at Sansningen ingen absolute Steder kan vise os; men som Tænkere (in rebus philosophicis) maa vi se bort fra Sanserne!

Der kan ganske vist paavises nogen Vaklen i Newtons Udtalelser om dette Punkt[79]), men Antagelsen af det absolute, ideale Rum som en Realitet hænger sammen med det Inderste i Newtons Verdensanskuelse. Rummet er for ham ikke en tom Form, men er Guds Organ, gennem hvilket han virker i Verden som allestedsnærværende og *[416]*

tillige umiddelbart opfatter Tingenes Tilstande. Det er et »grænseløst og ensartet Sensorium«. — Udstrækning er altsaa for Newton (ligesom for Henry More) ikke afgørende Særkende for materielle Ting. Materielt er kun det, der foruden Udstrækning ogsaa har Soliditet. Newton staar i sin Opfattelse af Rummet fra den naturfilosofiske Side efter eget Sigende Gassendi nærmest, medens han, hvad den religionsfilosofiske Anvendelse angaar, er paavirket af Henry More. — Fra Gassendi har han ogsaa optaget Atomlæren, som derved kom til at spille en vigtig Rolle i den følgende Tids Naturvidenskab, især i Kemien (idet den kemiske Atomistiks Grundlægger, John Dalton, havde sit Atombegreb fra Newton). —

Hvad selve Guds Existens angaar, beviste Newton den ud fra Verdens hensigtsmæssige og harmoniske Indretning, og han anslog dermed et Tema, der blev varieret i det Uendelige hele det 18. Aarhundrede igennem. — Hvorfra kommer det, at Naturen Intet gør til ingen Nytte, men altid følger de simpleste Veje? Hvorfra kommer al den Orden og Skønhed, vi se i Verden? Planeternes Bevægelse om Solen i Baner, der ere koncentriske med Solens og saa godt som ligge i samme Plan, — kort, hele vort Solsystems vidunderlige Sammenføjning (elegantissima compages) kan ikke forklares efter mekaniske Love og ikke have udviklet sig paa naturlig Maade. Kun paa overnaturlig Maade kunne de forskellige Kloders Masser, Afstande, Hastigheder og Tætheder være afpassede efter hverandre, og kun ved en overnaturlig Kraft kan det forklares, at Planeterne bevæge sig i Kredse i Stedet for at følge Tyngden og styrte ned i Solen. Og dertil kommer endnu Dyrenes mærkværdige Bygning, Organer og Instinkter! — (Foruden i Scholium generale i »Principia« og Query 28 og 31 i »Opticks« drøfter Newton dette Emne i sine Breve til Bentley. Smlgn. BREWSTER: *Life of Newton,* II. p. 125 ff., og ROSENBERGER: *Isaac Newton,* p. 267—273).

Dog var Verdensmaskinen ikke helt fuldkommen efter Newtons Mening. Forsøgene paa at bevise Guds Tilværelse udfra Naturens Hensigtsmæssighed komme let til at
[417] arbejde sig selv imod: ti naar Naturen er skabt fuldkommen, kan den jo gaa sin Gang ved de Kræfter, der ere nedlagte i den, og Guds fortsatte Virksomhed er unødvendig. Denne Mislighed fremtræder ikke i Newtons Teologi, da han antager, at der ved Kometers og Planeters gensidige Paavirkning er opstaaet Uregelmæssigheder i Systemet, der ville gøre en guddommelig Regulering nødvendig. — Dette Punkt blev stærkt angrebet af LEIBNIZ, der spottende sammenlignede Newtons Verdenssystem med et Ur, der fra Tid til anden maa til Urmageren. Newtons Discipel CLARKE forsvarede hans Lære ved at hævde, at det jo dog ikke kunde gaa an at gøre Gud overflødig. Altsaa: man vil først bevise Guds Tilværelse ved Naturmekanismens Sindrighed — men bliver saa bange for,

at hvis Sindrigheden er for stor, modbevises Guds Existens ved den, — og det uagtet Sindrigheden jo dog egentligt maatte være uendeligt stor for at kunne afgive Bevis for en Guds Existens! — Denne Del af Newtons Tænkning er uholdbar. Heldigvis førte den store Naturforskers egen Aand og Metode hans Efterfølgere udover hans uheldige Filosofi. KANT og LAPLACE viste Muligheden af, at Solsystemet paa naturlig Maade kan have udviklet sig til sin nuværende Form, og de store franske Matematikere, især Lagrange og Laplace, godtgjorde, at Uregelmæssighederne vare periodiske og udlignede sig selv. Der laa i Newtons Lære og Metode en dybere Filosofi, end han selv fik ud af den. Kant og Laplace vare bedre Newtonianere end Clarke. — Hvor farlig en Appel til det Overnaturlige kan blive i videnskabelig Henseende, kan ses af en flot Ytring af Newtons Discipel MACLAURIN, der har givet en fortrinlig Fremstilling af hans Lære. I Anledning af de Omvæltninger, der synes at være foregaaede paa Jorden i tidligere Tider, siger han: »Da Gud har dannet Universet i Afhængighed af ham selv, saaledes at det maa fornys fra Tid til anden af ham, synes det ikke at være et meget vigtigt Spørgsmaal, om hine store Forandringer ere frembragte ved ydre Forholds Indvirken eller ved de samme Kræfter, der fra først af formede Tingene«. Al Udviklingslære erklæres herved for overflødig, en hel Række videnskabelige Opgaver stryges. Intet laa den Aand fjernere, i hvilken Newtons egentlige Lære blev udtænkt. *[418]*

4. GEORGE BERKELEY.

a. Biografi og Karakteristik.

Vi opsætte en Stund at følge Lockes, Newtons og Deisternes Ideer paa deres Vandring gennem Europa, og vende os, efter at have paavist disse Ideers Udspring, til en Tænker, der dels fortsættende, dels opponerende tager dem op til ny filosofisk Gennemarbejdelse, der fører ham langt bort fra den Tankegang, i hvilken den populære Bevidsthed bevæger sig og ene kan bevæge sig. Det Ejendommelige ved George Berkeley, en af de fineste og klareste Aander, Filosofiens Historie kender, er dog nu det, at han taler den umiddelbare, praktiske Bevidstheds Sag mod videnskabelige Abstraktioner og Spekulationer, samtidigt med, at han ved sine egne Resultater kommer til at træde i den skarpeste Modsætning til denne Bevidsthed og at forarge den paa det Skarpeste ved sine Paradoxer. Ogsaa i andre Henseender forener Berkeley i sin Tænkemaade Modsætninger, der kunde synes uforenelige. Skarp Kritik og barnlig religiøs Tro, Forskerlyst og glødende Missionsiver have maaske aldrig været forbundne paa saa inderlig og ejendommelig Maade som hos Berkely.

George Berkeley blev født i Dysert i Grevskabet Kilkenny i Irland den 12. Marts 1685. Han tilhørte en engelsk Familie, der synes at være kommen til Irland strax efter Restaurationen og var en Sidegren af den adelige Familie Berkeley. George Berkeleys Ven Swift skal have forestillet ham for Jarlen af Berkeley med de Ord: »Mylord, her er en ung Mand af Deres Familie. Jeg kan forsikre Deres Herlighed, at det er langt større Ære for Dem at være i Slægt med ham, end for ham at være i Slægt med Dem«. Saa meget er vist, at den unge Mand tidligt viste glimrende Evner. Han studerede i Dublin, hvor Boyles, Newtons og Lockes Skrifter den Gang lagdes til Grund ved Universitetet. Meget tidligt gik Grundtanken i hans senere Filosofi op for ham. I hans Notebog *(Common-place Book)* fra hans unge Aar, som Fraser har udgivet i sin udmærkede Biografi af Berkeley *(Life and Letters of George Berkeley,* Oxford 1871) og senere i første
[419] Bind af *The Works of George Berkeley* (Oxford 1901), se vi hans Ideer i deres successive Udfoldelse. Det var tidligt hans Overbevisning, at naar Videnskaben og Filosofien befris for meningsløse Abstraktioner og taagede Ord, vil ogsaa Striden mellem Viden og Tro være hævet. Han arbejder paa at føre Menneskene tilbage til umiddelbar Erfaring og Anskuen. Han vil gøre en Ende paa den Skolastik, der endnu er tilbage, og paa den, der er traadt i den gamles Sted. Hans centrale Tanke er Paavisningen af, at der i Ordets bogstavelige Betydning ingen abstrakte Forestillinger gives. Med denne Tanke hænger hans geniale Opdagelser saavel som hans personlige Livssyn meget nøje sammen.

Berkeleys første betydningsfulde Skrift var *New Theory of Vision* (1709); han viste her, hvorledes Syns- og Berøringssans virke sammen ved vor Rumsopfattelse, og at Rummet »i sig selv« var en Abstraktion, til hvilke der ingen umiddelbar Fornemmelse svarer. Aaret efter udkom hans filosofiske Hovedskrift *Principles of Knowledge,* i hvilket han først kritiserer den gamle Abstraktionsteori og derefter søger at godtgøre, at Materiebegrebet er en ugyldig Abstraktion, og at vi ikke have andre umiddelbare Genstande for Erkendelse end vore egne Sansefornemmelser. Hvorledes han herfra umiddelbart gør Overgangen til sine teologiske Forestillinger, skal siden vises. Faa Aar efter disse Værkers Fremkomst drog han til London, færdedes i de literære Kredse og begyndte at bekæmpe Fritænkerne i Artikler i Steeles Tidsskrift »The Guardian«. Hans Polemik har en barnlig og naiv Karakter. Saaledes naar han (i *Remarks on »Collins' Discourse of Free-thinking«)* undrer sig over, at Fritænkerne ikke i sanselige Nydelser søge Erstatning for den overnaturlige Salighed, men for det Meste leve et tilbagetrukkent Liv i deres Studier! Fritænkerne — mener han — proklamere offentligt, at de have mindre Grund til Dyd end Andre. Kun daarligt kender man Lidenskabens

Styrke, naar man mener, at Dydens Skønhed er tilstrækkelig Modvægt i Fristelsens Stund! — Efter at have udgivet en glimrende populær Fremstilling af sine filosofiske Ideer i dialogisk Form *(Dialogues between Hylas and Philonous,* 1713), tilbragte han flere Aar paa Rejser i Frankrig og Italien. Hans Rejsedagbog viser os hans aabne Blik *[420]* og store Sans for Natur, Historie og Samfundsforhold. Da han kom hjem, overtog han et gejstligt Embede i Irland, men havde ikke længe Ro paa sig. Han mistvivlede om at kunne gennemføre sine Planer om at føre Menneskene i det gamle Europa tilbage til Natur og Enfold i Tanke og Liv. Europa var ham affældigt. Af det nye jomfruelige Land paa den anden Side Atlanterhavet ventede han en ny Guldalder, baade for Troen, Videnskaben, Kunsten og Livet. Dermed forbandt sig Iver for at udbrede Kristendommen blandt Hedningene og en romantisk Sans for den frie Natur. I et Digt (»Om Planen til Omplantning af Kunster og Videnskaber til Amerika«) har han udtalt disse Tanker. Han fattede Planen om at grundlægge en Læreanstalt paa Bermudasøerne til Uddannelse af Missionærer for Amerika. Da han efter lange Anstrengelser havde opnaat Løfte om Statsunderstøttelse til dette Foretagende, bosatte han sig paa Rhode-Island for at lede Forberedelserne til Kollegiets Oprettelse. Men det blev en stor Skuffelse. Løftet blev ikke holdt, og efter tre Aars Ophold i Amerika maatte han vende tilbage (1731). Han forvandt ikke, at denne store Forhaabning var bristet. Hans Blik paa Livet var fra denne Tid af mørkere. — Minder om de smukke Naturomgivelser, i hvilke han boede paa Rhode-Island, genfindes i det rige Sceneri i Dialogen *Alciphron* (1732), i hvilken han genoptog sin Polemik mod Fritænkerne, foruden at han paany søgte at give en klar og populær Fremstilling af sine filosofiske Ideer. Han udtaler i dette Skrift en lignende Ide om de for naturlig og aabenbaret Religion fælles Vanskeligheder, som hans Ven Butler faa Aar efter udførligt udviklede i sin »Analogy«. Polemiken retter han mod to Typer for Fritænkere, dem af Mandevilles Art saavel som dem af Shaftesburys Art, og han triumferer, naar han kan vise, hvorledes de komme i Haarene paa hinanden, idet Mandevilles Repræsentant erklærer, at den naturlige Religion er en Halvhed, naar den ikke støttes af den overnaturlige. — Berkeleys Dialoger have endnu ikke ringe Interesse, baade ved de filosofiske og teologiske Problemer, der drøftes i *[421]* dem, og ved det smukke Sprog og den i det Hele vellykkede dialogiske Form.

Som Biskop i Cloyne i det sydlige Irland (fra 1734) viste Berkeley sig lige ivrig som Sjælesørger, Filantrop og Patriot. Han var afholdt og agtet ikke blot af Protestanterne, men ogsaa af Katolikerne (der udgjorde næsten fem Sjettedele af hans Bispedømmes Befolkning). Han tog Ordet for Katolikers Adgang til Universiteterne. I sin *Querist* (1735—37) satte han en Mængde sociale og irsk-patriotiske Spørgsmaal i Bevægelse.

Selv Medicinen laa ikke udenfor hans Interesse. I »Tjærevandet« mente han at have fundet et Universalmiddel mod forskellige Sygdomme, hvilket han nærmere søgte at forklare i et af sine sidste Skrifter *(Siris* 1744), som tillige er mærkeligt ved den mystisk-platoniserende Retning, hans Tænkning her tager. De sidste Arbejder fra hans Haand vare Afhandlinger om Forsteninger og om Jordskælv. For denne Subjektivist og Idealist var Intet i Virkelighedens Verden ligegyldigt og fremmed. Sine sidste Aar tilbragte han i Oxford, hvor han døde 1753.

Efter det Hovedformaal, Berkeley stillede sig i sin Filosofi, danner hans Stilling i Tænkningens Historie en Analogi til Leibniz'. Begge ville føre Tanken udover den rent mekaniske Naturopfattelse uden dog at fornegte denne. De anstille en Prøvelse af de Begreber, med hvilke Descartes, Spinoza, Newton og endnu for en stor Del Locke trygt operere som Realiteter. De tage ikke det af Naturvidenskab og Filosofi konstruerede Verdensbillede som en absolut Realitet, men som et Fænomen. Men medens Leibniz hovedsageligt opløser det mekaniske Verdensbillede ad objektiv Vej, ved at føre Bevægelsen tilbage til Kraften og gøre Kraften til Et med Monadens subjektive Trang til nye Tilstande, gaar Berkeley hovedsageligt den subjektive Vej, idet han psykologisk søger at vise, hvorledes vore Forestillinger om Rum og Materie — paa hvilke jo hele den matematisk-fysiske Viden om Verden beror — blive til. Berkeley fortsætter Lockes Undersøgelse om Forestillingernes Oprindelse og drøfter det Spørgsmaal, hvad vi egentligt kunne sige os at vide udover den Virkelighed, der er given i vore egne
[422] Fornemmelser og Forestillinger. Han forfølger sin Konsekvens med en Hensynsløshed, han maaske neppe havde besiddet, trods al hans Sandhedskærlighed, dersom hans levende religiøse Tro ikke havde staaet rede til øjeblikkeligt at udfylde, hvad hans filosofiske Kritik skar bort. Ved den Forkastelse af det absolute Rum og den absolute Materie, hans Filosofi førte ham til, følte han sig sin Gud nærmere, ja følte han sig i umiddelbar Berøring med ham. Hans inderlige og primitive religiøse Følelse kunde ikke nøjes med den Urmagerteologi, det udvortes Forhold mellem Gud og Verden, som Locke, Newton og de fleste af Tidens Teologer og Fritænkere hyldede. Dog er det ikke som religiøs Tænker, men som Psykolog og kritisk Filosof, han har sin Betydning. I vor Fremstilling følge vi ham kun til Døren, der fører ham ind i Teologien. For ham selv var hans Filosofi et Korstog, der gik ud paa at erobre det hellige Land tilbage. Men det gik ham, som det gik Korsfarerne: han kom til at virke for andre Opgaver og Formaal end dem, han havde stillet sig.

b. Om Rummet og de abstrakte Forestillinger.

I sin »Theory of Vision«, et af de genialeste psykologiske Arbejder, som nogensinde er skrevet, undersøger Berkeley Rumsopfattelsens psykologiske Natur. Han paaviser, at Afstand og Størrelse ikke fra først af opfattes umiddelbart. Opfattelsen af Afstand og Størrelse opstaar ved, at Synsfornemmelser forbindes med Fornemmelser af Øjnenes Bevægelse eller Anspændelse (hvilke Fornemmelser Berkeley kalder Berøringsfornemmelser, medens man nu til Dags kalder dem Bevægelsesfornemmelser) saavel som med Erindringer og Associationer (eller som Berkeley kalder dem: Suggestioner) af Berøringsfornemmelser, vi forhen ved umiddelbart Forhold til Genstanden have havt. Den Forestilling om Berøring, Synsfornemmelsen vækker, smelter i den Grad sammen med denne, at vi senere umiddelbart »se« Genstanden for os i en vis Afstand og med en vis Størrelse. Synsfornemmelsens praktiske Betydning beror paa, at den varsler om de Berøringsfornemmelser, vi ved større Nærhed vilde faa. Men Forbindelsen mellem de to Arter af Fornemmelse skyldes Erfaring og Øvelse. Vi »se« *[423]* Afstand og Størrelse paa samme Maade, som vi »se« Skamfølelse eller Anger i et Menneskes Blik. Syn og Berøringssans have Intet fælles; kun Vane forbinder dem i et fælles Resultat. Men til dette Resultat — Rummet — svarer ingen virkelig enkelt Fornemmelse. Rummet svarer kun til den indøvede subjektive Association mellem de to Arter af Sanseforestillinger. I og for sig selv er det et tomt Ord.

Man ser, hvorledes Berkeley gør Alvor af Lockes Fordring: at prøve Forestillingernes Gyldighed ved at undersøge deres Oprindelse. Rummet svæver ikke længere som et ubegribeligt alment Noget over alle Sanser; dets Udspring føres tilbage til en Associationsproces. Dette er, hvad vi vide om det. Berkeley selv opfatter det dog tillige som et guddommeligt Tegnsprog, vi ad Associationens Vej indøves i.

I sin Undersøgelse om de abstrakte Forestillinger (i Indledningen til *Principles of Knowledge)* retter hans Polemik sig mod Locke som den sidste betydelige Repræsentant for den gamle Abstraktionsteori, der tillagde os Abstraktionsevne i Betydning af Evne til at danne Forestillinger, som kun indeholde Kendemærker, der ere fælles for flere Genstande. Af tre Forestillinger om en grøn, en rød og en gul Ting skulde vi f. Ex. kunne »abstrahere« Forestillingen om en Farve i al Almindelighed (hverken grøn, rød eller gul). At denne Slags Forestillinger existerer i Bevidstheden, benægter Berkeley. Vi kunne naturligvis dele en Forestilling, f. Ex. forestille en Del af en Genstand uden de andre. Men vi kunne ikke danne nye Forestillinger, hvis Indhold skulde være det for flere Kvaliteter »Fælles«. Vi have Ord, der betegne dette Fælles, men ikke Forestillinger om det Fælles. Derved udelukkes ikke, at vi kunne danne almindelige Forestillinger, der gælde for en hel Gruppe af Fænomener; men det sker ved, at en

Forestilling, der i sig selv er konkret, individuel (particular), bruges til at repræsentere (represent or stand for) alle andre konkrete Forestillinger af samme Slags. Vi tænke i Exempler!

Berkeley har ogsaa ved denne Undersøgelse givet et betydningsfuldt Bidrag til
[424] Psykologien. Idet vi overlade det til denne at paavise, hvad der endnu mangler hos Berkeley til en fuldstændig Teori om Almenforestillinger, gaa vi over til at se, hvilke filosofiske Konsekvenser Berkeley uddrager af sine psykologiske Undersøgelser.

c. Erkendelsesteoretiske Konsekvenser.

Medens man — siger Berkeley (i *Principles)* —hvad Genstandene for den indre Sans angaar, ikke falder paa at tillægge dem Existens, naar de ikke opfattes, mener man, at Genstandene for den ydre Sans existere, hvad enten de opfattes eller ikke. Men det er en ubevislig og urimelig Antagelse. Erkendelsesgenstande existere efter Sagens Natur kun, forsaavidt de erkendes; deres Væsen bestaar i at opfattes (their esse is percipi). Ser man nærmere til, hvad der ligger til Grund for hin Antagelse, saa genfinder man den gamle Abstraktionsteori. Det er jo dog den voldsomste Abstraktion af alle at forestille sig Genstanden uden alt det, der gør den til Genstand for os. Vi skulde da se bort fra alle vore Fornemmelser! Vel mener man, at det kun er de sekundære Kvaliteter (Farve, Smag, Lugt o. s. v.), der skal ses bort fra, ikke de primære (Udstrækning, Soliditet). Ved Materie mener man Noget, der kun har de primære Kvaliteter, Noget, som har Udstrækning og Figur og kan bevæge sig. Men man overser, at de primære Kvaliteter ikke opfattes uden de sekundære, og at de selv ligesaa vel som disse kun ere til for os formedelst Fornemmelser. Hvis Udstrækning f. Ex. skal antages at existere udenfor Bevidstheden, saa maa man spørge: er det Udstrækning som Synet viser os den, eller som Berøringen viser os den? Maaske som begge i Forening viser os den — men saa have vi jo allerede set, at Forestillingen om den kun skyldes en Association. Der kan ikke existere et udstrakt og bevæget Noget, der hverken er stort eller lille, fjernt eller nært, og hverken bevæger sig hurtigt eller langsomt! Selv om der fandtes faste, formede og bevægede Substanser udenfor Bevidstheden, hvorfra vide vi det saa? Hvorledes kan man beraabe sig paa Sansernes Vidnesbyrd for Noget, som slet ikke
[425] sanses?

Men ophæves da herved ikke Forskellen mellem Virkelighed og Indbildning? Det benegter Berkeley paa det Bestemteste. Den virkelige Natur, siger han, negter jeg ikke; jeg negter kun den abstrakte Materie. Alt, som ses, føles, høres eller i det Hele opfattes ved Sanserne, antager jeg for realt, derimod ikke Materien, dette ubekendte

Noget (somewhat — if indeed it may be termed somewhat) uden sanselige Egenskaber og utilgængeligt for al Sansning og Begriben. Forskellen mellem Virkelighed og Indbildning beror paa Forskellen mellem Sansefornemmelse og Erindring eller Fantasi. Sansefornemmelserne gøre stærkere Indtryk paa os, ere tydeligere, og de fremtræde i en bestemt Orden, som vi ikke kunne bryde. Vi have tillige Bevidstheden om, at vi ikke selv have frembragt dem. Herpaa beror mit Begreb om Realitet, siger Berkeley; lad saa Andre se, om de kunne finde Mere i det Begreb om Realitet, de have! — Heller ikke Naturvidenskabens Gyldighed rokkes ved hin Omstyrtelse af Materiebegrebet. Naturvidenskaben søger jo dog at forklare Fænomenerne ved andre Fænomener, ved Aarsager, der selv kunne sanses, ikke ved Antagelse af mystiske Substanser. At forklare Fænomenerne er blot at vise, at under de og de Omstændigheder faa vi de og de Fornemmelser. Hvad Naturvidenskaben godtgør, er et bestemt og lovmæssigt Forhold ved vore Fornemmelsers Indtræden, saa at den ene Fornemmelse kan staa som Tegn paa den anden. Derved blive vi i Stand til at slutte frem og tilbage. Ved omhyggelig Iagttagelse af de os tilgængelige Fænomener opdage vi Naturens almindelige Love, eller vi opstille visse Formler for Bevægelsesfænomenerne. Naturvidenskaben har hverken med Kraft eller med Materie at gøre, kun med Fænomener. — Enhver Paavisning af en Lov mellem Fænomenerne og enhver Slutning udfra en saadan Lov beror tilsidst paa den Grundforudsætning, at Fænomenernes Ophav stedse virker ensformigt og under Overholdelse af almindelige Regler — en Forudsætning, som efter Berkeley (Principles § 107 in fine) ganske vist ikke kan bevises.

Hvad er da Fænomenernes eller Fornemmelsernes Ophav, forsaavidt jeg ikke selv frembringer dem? Medens Berkeley anser Aarsagssætningen for ubevislig, forsaavidt den angaar Forholdet mellem Fænomenerne indbyrdes, nærer han ingen Tvivl om *[426]* dens Gyldighed, naar Spørgsmaalet bliver om Oprindelsen til vore passivt modtagne Fornemmelser. Der maa være en Aktivitet, der træder i Kraft der, hvor vi selv forholde os passive. Nu er vor egen Evne til at fremkalde og ændre Forestillinger det eneste Exempel paa Aktivitet, vi have. I denne Evne finder Berkeley vort egentlige Væsen udtrykt: Sjælen er Villien (the soul is the will), siger han (Commonplace-book ed. 1871 p. 428). »Saavidt jeg kan se, betegne Ordene Villie, Sjæl og Aand ikke forskellige Forestillinger« (Principles § 27). Al indre Virksomhed kalder Berkeley Villen, ogsaa Tænkningen: »Det, jeg tænker paa, hvad det saa er, kalder jeg Forestilling (idea). Selve Tanken eller Tænkningen er ingen Forestilling, men en Akt, det vil sige Villen, eller — i Modsætning til Virkningerne — Villie« (Commonplace-book p. 460). Dens Væsen er ikke at opfattes, men at opfatte (dens esse er percipere). Villie er den eneste Form for

Virksomhed, vi kende. Om den Viden, vi have om vor Villen, altsaa om vor Aands egentlige Væsen, er Berkeley ikke enig med sig selv. Kun det staar fast for ham, at vor Viden om vor egen aktive Natur ikke kan være en Forestilling (idea), da enhver saadan er passiv, og derfor ikke fremstiller noget Aktivt for os. »Villien er purus actus, eller rettere ren Aand, som ikke kan forestilles, sanses eller fattes« (Commonplace-book p. 462). Ikke en Forestilling, men et Begreb (notion) er det, vi have om os selv. Men et Sted (Principles § 27) lærer han, at vi kende Aanden eller det Virkende gennem dets Virkninger (altsaa Forestillingsændringerne); et andet Sted (Dialogues between Hylas and Philonous, 3. Dialog) tillægger han os en umiddelbar Erkendelse af vor Aand og dens Forestillinger, idet vi opfatte dem ved Selviagttagelse (by reflection). Men hvorledes vi saa opfatte den: til at danne Tanken om Fænomenernes Kilde have vi kun *Analogien* med vor Aand at holde os til. Vi tænke os Gud i Analogi med vor Aand, kun i uendelig Potensation af dennes Kræfter. De reale Forestillinger blive nu de, han indplanter os, og vi forstaa tillige nu, hvorledes Genstandene kunne være til, selv om
[427] vi ikke opfatte dem: de existere potentielt, som Muligheder, i Gud som deres stadige Aarsag. (Smlgn. Commonplace-book p. 489). Den guddommelige Villie kundgør sig for os i vore Fornemmelsers Orden og Sammenhæng og det guddommelige Forsyn i den Hensigtsmæssighed, denne Orden frembyder. Hvis Naturen skal være et fra Gud forskelligt Væsen, er den en hedensk Chimære. Den sædvanlige Opfattelse lader først Gud skabe Materien og saa denne paavirke os. Hvortil denne Omvej? Hvorfor ikke lade Gud umiddelbart frembringe vore Fornemmelser? Jo mere vi tænke klart, des mere ville vi finde os i umiddelbart Forhold til Gud. Der gives ingen sekundære Aarsager. I Gud ere, leve og røres vi, siger Berkeley, og han mener at have større Ret til at sige det end Spinoza. »Enhver Fornemmelse, jeg faar efter Naturens almindelige Love udefra, d. v. s. uafhængigt af min Villie, beviser Existensen af en Gud, d. v. s. af en uudstrakt, ulegemlig Aand«. (Commonplace-book p. 463). — Denne mystisk-panteistiske Opfattelse har Berkeley, som det ses af *Siris,* hengivet sig mere til i sine senere Aar; men vi kunne her ikke gaa nærmere ind paa den videre Udformning, han giver sine Tanker i denne Retning. Vi gøre blot opmærksom paa et Lighedspunkt mellem Berkeley og Leibniz ved Overgangen fra deres Erfaringsfilosofi til deres spekulative Filosofi: de gøre begge Brug af det Analogiens Princip, som er Principet for al metafysisk Idealisme. I Dialogen Alciphron (IV § 21) hævder Berkeley — overfor dem, der negte, at vi have noget Begreb om Gud, — at vi erkende Gud ad Analogiens Vej, idet vi støtte os til saadanne menneskelige Egenskaber, som ere virkelige Fuldkommenheder.

Berkeleys Fortjeneste er især den, med en Energi, der ikke svækkedes ved de

paradoxe Resultater, hans Tænkning førte ham til, at have fastholdt det Spørgsmaal: hvorfra vide vi, at Tingene ere Mere end vore Fornemmelser og Forestillinger? Med hvilken Ret springe vi fra Bevidstheden, som ene er umiddelbart given, over til Tingene, der aldrig ere umiddelbart givne? — Hvad Berkeleys eget Svar paa dette Spørgsmaal angaar, da ses det af den foregaaende Fremstilling, at han ingenlunde gør Tilværelsen til en blot Række af Fornemmelser. For det Første skelner han mellem Fornemmelserne og Aanden; kun hines Væsen bestaar i at opfattes (esse = percipi); dennes Væsen er *[428]* at opfatte (esse = percipere), altsaa at virke. Det Inderste i Tilværelsen er for ham Villen og Virken. For det Andet anerkender han Aarsagsprincipet og benytter det til Løsning af det opkastede Spørgsmaal. Men medens den sædvanlige Opfattelse (den populære Metafysik) gaar ud fra, at Aarsagen til vore Fornemmelser maa ligne dem, gaar Berkeley ud fra, at Aarsagen til vore passive Tilstande maa tænkes i Analogi med det, der virker i os selv. — Han er Idealist, men ikke Subjektivist. Men hans Idealisme antager strax en teologisk Form. Hans teologiske Forestillinger ligge parate, paa Springet, medens han filosoferer, og saasnart han har strammet Knuden og paavist et aabent Spørgsmaal, trænge de sig frem for at udfylde, hvad der savnes. Derved stanser Tænkningen for tidligt. Selve de teologiske Forestillinger prøves ikke. Hele Verdensopfattelsen bliver antropomorfistisk. Natursammenhængen bliver kun en Sammenhæng i den guddommelige Villie, der sammenholder Fænomenerne, og Fænomenerne blive kun en Samling af vilkaarlige Tegn. Selve Aarsagsprincipet undersøges ikke nærmere, og dog bærer det hele Problemløsningen. Paa dette sidste Punkt tog Berkeleys nærmeste Efterfølger fat, fortsættende og opponerende, ligesom Berkeley selv overfor Locke.

5. DAVID HUME.

a. Biografi og Karakteristik.

Den engelske Filosofi har den store Betydning i det menneskelige Aandslivs Udviklingshistorie, at den ved sin Erfaringsmetode kræver Regnskab opgjort ikke blot for de Tankebygninger, som spekulative Filosofer opføre, men ogsaa for de ubevidste og ubeviste Forudsætninger, paa hvilke den populære Verdensopfattelse og de specielle Videnskaber bygge. Saaledes havde Locke forlangt Redegørelse for, hvorfra vore Forestillinger idethele skrive sig, og Berkeley havde vist, hvilket Problem der, naar man gør Alvor af denne Redegørelse, ligger i Rumsforestillingen og i Forestillingen *[429]* om den materielle Verden. Denne kritiske Undersøgelse af Erkendelsen naar i David

Humes Filosofi sit Højdepunkt indenfor det 18. Aarhundredes engelske Skole. Han anstiller en Undersøgelse af de to Begreber, som hele den tidligere Filosofi hvilede paa, og som Locke og Berkeley endnu ikke havde angrebet for Alvor: Substansbegrebet og Aarsagsbegrebet, de to Begreber, som vare det sammenholdende Cement i alle spekulative, videnskabelige og populære Tankebygninger. Paa Aarsagssætningens eller den tilstrækkelige Grunds Princip hvilede Leibniz' store Harmonisystem, Newtons Verdensmekanik og den populære Opfattelse af en Tingenes Verden, der er visse Love underlagt. Alle gik ud fra Tilværelsens Fornuftighed, dens Rationalitet, forudsatte med større eller mindre Bevidsthed, at Tilværelsen i sig indeholdt et Tilsvarende til vor Fornuft. Denne Forudsætning prøver Hume. Og han er den Første, der for Alvor har anstillet en saadan Prøvelse og er stegen ned til de Dybder, i hvilke de Kræfter, der holde den indre og den ydre Verden sammen for os, udspringe, Dybder, der føre bort fra de Egne, i hvilke de spekulative Filosofer, de specielle Forskere og den sunde Menneskeforstand færdes. Hume har selv følt og paa karakteristisk Maade udtrykt den sælsomme Tilstand af Ensomhed og Opløsning, den Tænker stedes i, der med Udholdenhed forfølger Erkendelsesproblemet ned i disse Dybder, og den Modsætning, der er mellem den strengt teoretiske og den instinktive, praktiske og populære Verdensopfattelse. Kun den stedse paany vaagnende intellektuelle Lidenskab i Forbindelse med Haabet om at vinde Ære ved at gaa Vejen konsekvent til Ende gjorde ham det efter hans egen Udtalelse (i Slutningsstykket af første Bog af hans Hovedværk) muligt at fuldføre sit Værk.

I Humes Karakter var intellektuel Iver og Ærgerrighed forenet med Godmodighed, Velvillie og et mildt Blik paa Svagheder og Fordomme, men tillige ogsaa med en vis Magelighed, der ikke af Polemik vilde forstyrres i Dyrkelsen af literære Interesser. Han fødtes den 26. April 1711 paa Gaarden Ninewells i det sydlige Skotland som
[430] næstældste Søn af en Landejendomsbesidder. I sin Selvbiografi siger han: »Meget tidligt grebes jeg af en Lidenskab for Literatur, der har været mit Livs herskende Lidenskab og en stor Kilde til Nydelse for mig.« Hans Familie vilde have, at han skulde være Jurist, men han »følte en uovervindelig Utilbøjelighed for alt Andet end Filosofi og Lærdom«. Hans Ideal var en sorgfri Existens, i hvilken han kunde tilfredsstille sine Forskertilbøjeligheder og dyrke Samkvemmet med nogle faa udvalgte Venner; men han vilde tillige, at hans literære Virken skulde gøre hans Navn æret. Allerede som ganske ung mente han at være paa Spor efter nye Tanker: en ny »Tankescene« aabnede sig for ham. Men et Anfald af Hypokondri (som han beskriver i et Brev til en Læge, der er trykt hos Burton: *Life and Correspondance of David Hume.* Edinburgh

1846 I p. 30 ff.) stansede for en Tid hans Meditationer. Formodentligt har han her strax mærket den forunderlige Modsætning mellem Reflexionens Verden og det praktiske daglige Livs Verden, som han senere beskrev i sit Hovedværk. Han besluttede at lægge Studierne til Side og blive Handelsmand. Men det praktiske Liv kunde ikke fængsle ham. Han opsøgte sig ensomme Opholdssteder i Frankrig og skrev her sit Hovedværk: »Afhandling om den menneskelige Natur, et Forsøg paa at anvende Erfaringsmetoden paa det aandelige Omraade« *(Treatise on Human Nature etc.).* Det udkom i London 1739—1740 og bestod af tre Dele, af hvilke den første handler om Erkendelsen, den anden om Følelserne, den tredie om Grundlaget for Moralen. Det fører Behandlingen af disse forskellige Spørgsmaal betydelige Skridt videre og staar endnu i første Linie blandt Filosofiens klassiske Værker. Men foreløbigt gjorde det ingen Lykke. »Det faldt«, siger han selv, »dødfødt fra Pressen og opnaaede ikke engang den Ære at vække Knurren blandt Fanatikerne«. Humes literære Ærgerrighed, der forførte ham til at erklære sit udmærkede Aandsfoster for dødfødt, blev af skæbnesvanger Virkning. Den Ære, han ikke vandt ved det, søgte han at vinde ved en Række mindre Afhandlinger (Essays), dels af filosofisk, dels af nationaløkonomisk og politisk Indhold; han gik en Tid helt bort fra Filosofien for at dyrke Historien; ja, tilsidst fornegtede han endog *[431]* helt sit betydningsfulde Ungdomsarbejde, idet han — for ikke at forulempes af sine teologiske Kritikere (som altsaa dog vare begyndte at »knurre«) — erklærede, at han kun vedkendte sig den Fremstilling af sin filosofiske Lære, han havde givet i »Essays«. Men saa glimrende mange af disse mindre Arbejder ere, kunde de dog ikke faa saa stor Betydning i den filosofiske Diskussion, som Hovedværket vilde have kunnet faa, dersom Hume havde benyttet sin senere vundne literære Berømmelse til at bringe Liv i det »dødfødte« Barn og ikke havde desavoueret det, forat det ikke skulde volde ham Forstyrrelse. Hvad særligt Erkendelsesproblemet angaar, var det især gennem den forkortede og dæmpede Fremstilling i *Enquiry concerning Human Understanding* (1749), at Humes Filosoferen fik Indflydelse paa Tænkningens videre Udvikling, medens den radikale Fremstilling i »Treatise«, der overskærer selve Baandet mellem vore Tanker, og i det Hele mellem vort Væsens Elementer, i lange Tider laa forglemt hen. — At Motivet til Humes Desavouering af sit Ungdomsværk er det, som her er angivet, ses af *Letters of David Hume to William Strahan* (Oxford 1888. p. 289 f.). Der er ikke, som man undertiden har ment, Tale om, at Hume virkeligt i Hovedpunkter skulde have forandret Anskuelser. Dog er det psykologisk forstaaeligt, at den stærkt spændte intellektuelle Tilstand, i hvilken Hume skrev sit Ungdomsværk, ikke kunde holde sig. Efterat have tænkt med de Lærde, og bedre end de Lærde hidtil havde tænkt,

følte han Trang til at tale med de Ulærde. Efter at han i sine »Essays« havde givet en populær Fremstilling af sine filosofiske og nationaløkonomiske Ideer, kastede han sig over Historien. »Som De véd«, skrev han til en Ven, »er der ingen Ærespost paa det engelske Parnas, der snarere kan siges at staa ledig end Historiens«. Den Plads, han — efter stærk Modstand fra de Ortodoxes Side — havde faaet som Bibliotekar ved Advokaternes Bogsamling i Edinburgh, gav ham god Lejlighed til lærde Studier. Hans Englands Historie gjorde ham endnu mere populær, end hans Essays havde gjort. Som Historieskriver har han den Fortjeneste at være den Første, der søgte at
[432] gøre Historien til Mere end en Krigshistorie, idet han tog Hensyn til sociale Forhold, Sæder, Literatur og Kunst. Hans historiske Værk begyndte at udkomme to Aar før Voltaires berømte »Essai sur les moeurs«. Medens han i sine filosofiske Anskuelser var liberal, gik han i sin Bedømmelse af historiske Personligheder ud fra royalistiske og toryistiske Synsmaader. — Ganske lagde, han dog ikke Filosofien paa Hylden. Især have religionsfilosofiske Studier optaget ham i hans senere Aar. Derom vidne hans *Natural History of Religion* (1757) og hans *Dialogues on Natural Religion,* hvilket sidste Værk han af Forsigtighedsgrunde holdt tilbage, saa det først udkom et Par Aar efter hans Død.

Hume var ikke blot Filosof og Historiker. Han havde Trang til at deltage i det praktiske Liv. Som Gesandtskabssekretær foretog han (1748) en stor Rejse gennem Holland, Tyskland, Østerrig og Norditalien. Og senere ombyttede han sin Bibliotekarstilling i Edinburgh med en Stilling som Sekretær hos Lord Hertford, da denne efter Pariserfreden 1763 gik som engelsk Gesandt til Frankrig, Hume var da allerede berømt og blev modtagen paa den mest glimrende Maade ved Hoffet og i de literære Kredse. Han var, ligesom senere Franklin, paa Mode, maaske netop paa Grund af sit jævne, lidet elegante Væsen. Da han efter tre Aars Ophold rejste tilbage til England, tog han Jean Jacques Rousseau med, for at skaffe den nu baade fra Schweiz og fra Frankrig forjagede Mand et Tilflugtssted. Humes smukke Adfærd overfor Rousseau lønnedes af denne med sindssyg Mistænksomhed, og efter et eklatant Brud flygtede Rousseau tilbage til Frankrig igen, hvor Stormen nu var stillet af. — Efterat Hume et Aar havde beklædt Posten som Understatssekretær for Skotland, opslog han sin Bolig i Edinburgh og førte nu et lærd Stilleliv med udvalgte Venner, til han efter længere Sygelighed, der ikke berøvede ham hans Sindsro og Frejdighed, døde den 25. August 1776.

b. Erkendelsesteoretisk Radikalisme.

Alle Videnskaber, og ikke mindst Aandsvidenskaberne, staa i bestemt Forhold til den menneskelige Natur. Med denne Sætning begynder Hume sin Undersøgelse af *[433]* Erkendelsen, og han uddrager deraf den Slutning, at man ved Studium af den menneskelige Natur vil opdage Grundlaget for al menneskelig Videnskab. Men dette Studium bør foretages ved Hjælp af Erfaringsmetoden, der allerede med Held er anvendt i Naturvidenskaben, og hvis Anvendelse ved Studiet af den menneskelige Natur allerede Bacon, Locke og Shaftesbury have indledet. Som *Fundamentalsætning* opstiller Hume nu med Paaberaabelse af Erfaringen den Sætning, at alle vore Forestillinger (ideas) udspringe af Fornemmelser (impressions); Forestillinger kunne aldrig være oprindelige. Ved Prøvelsen af en Forestillings Gyldighed have vi da først og fremmest at spørge, hvilken Fornemmelse den er en Eftervirkning af. Strid og Tvivl opstaa, naar Forestillingerne ere uklare og ubestemte. Da det nu viser sig, at de Fornemmelser, hvorfra Forestillingerne skrive sig, gennemgaaende ere klarere og tydeligere end Forestillingerne selv, saa vil Uenigheden og Usikkerheden bringes til at ophøre, naar man opsøger de tilsvarende Fornemmelser; — kunne saadanne ikke paavises, maa Forestillingen være ugyldig (Enquiry Sect. 2). I Fornemmelsernes Oprindelse ser Hume et for vor Erkendelse uløseligt Problem, men et Problem, hvis Løsning heller ikke er nødvendig for Behandlingen af hans Opgave (smlgn. Treatise I. 3, 5, hvor han lader det staa hen, om det er de ydre Ting, der fremkalde Fornemmelserne, eller det er Gud, der skaber dem, eller det er Sjælen selv, der ubevidst danner dem; — andre Steder, som II, 1, 1, følger han den sædvanlige Udtryksmaade). — Ved Hjælp af hin Fundamentalsætning (som Berkeley kun havde anvendt paa Forestillingerne om Rum og Materie) prøver Hume saa en Række vigtige Forestillinger. — Forestillingen om Substans eller Væsen maa erklæres ugyldig, da vi ingen tilsvarende Fornemmelse have. Vi fornemme umiddelbart kun enkelte Egenskaber, mere eller mindre fast forbundne indbyrdes, men intet »Væsen«. — De matematiske Forestillinger om Tid og Rum dannes ved Idealisation. Erfaring viser os kun ufuldkommen Lighed i Tiders og Rums Størrelse; enhver Maalestok, vi have, er ufuldkommen; — men efter at Erfaringen har givet os Lejlighed til at sammenligne forskellige Lighedsgrader og Maalestokke, *[434]* danne vi Forestillingen om fuldkommen Lighed og om en fuldkommen Maalestok (en fuldkommen Linie f. Ex.), idet Indbildningskraften, naar den én Gang er sat i Bevægelse, vedbliver sit Løb, selv om Erfaringen ikke kan følge med. Da Geometrien angaar saadanne ideale Genstande, kan den i sin Anvendelse paa virkelige Genstande ikke føre til fuld Nøjagtighed. — Ligesaa lidt som Substansbegrebet og de matematiske Begreber svarer Forestillingen om Existens til nogen Fornemmelse. At tænke paa en

Ting og at tænke den som existerende er ikke to forskellige Ting. Vor Forestilling om Genstanden vedbliver at være en blot Forestilling, selv om vi tænke Genstanden som existerende, og vi føje ikke en ny Egenskab til en Ting ved at forestille os den som existerende.

Ved Prøvelsen af vor Erkendelses Gyldighed i det Hele skelner Hume mellem den Erkendelse, der kun bestaar i Opklaring af Forholdet mellem vore Forestillinger indbyrdes (de formale Videnskaber: Logik og Matematik),* og den Erkendelse, der fører os udover de givne Fornemmelser og overbeviser os om Existensen af Noget, som ikke er givet. Denne sidste Art Erkendelse grunder sig paa Antagelsen af Aarsagsforholdets Gyldighed, — og her øver da Hume sin filosofiske Stordaad ved
[435] paa afgørende Maade at stille *Aarsagsproblemet,* det Problem, paa hvis Løsning al Værdsætten af Realvidenskabens Betydning beror. Til Grund for al Forsken ligger en Trang til at finde »hvad der holder Verden sammen i dens Inderste«; i ethvert enkelt realvidenskabeligt Problem ligger det samme Grundproblem, og først Hume har set det i dets hele Rækkevidde. Man maa vel fastholde, at Hume ikke nogensinde tvivler om, at vi jo maa anvende Aarsagssætningen uafbrudt i Teori og Praxis; han spørger kun, om denne Anvendelse kan *begrundes,* — og det er her, han kun finder et negtende Svar. Han opdager, at hvad der faar os til at antage Aarsagsforhold, er det Samme, som faar os til at antage Noget som existerende, selv om det ikke er givet for Fornemmelsen. En og samme Undersøgelse kaster — efter Humes psykologiske Metode — Lys over de to Begreber Aarsag og Tro (belief).

Man kan ikke til Begrundelse af Aarsagsforholdets Gyldighed beraabe sig paa umiddelbar Vished eller Intuition; ti en saadan have vi kun angaaende simple Ligheds- og Størrelsesforhold. Heller ikke paa logisk Bevisførelse; ti alle vore Forestillinger kunne vi skille fra hverandre indbyrdes. Den ene Billardkugles Bevægelse er en Begivenhed, der er helt forskellig fra den anden Billardkugles Bevægelse. Der er ingen Genstand, som det ikke er os let at tænke som existerende i det ene Øjeblik og som ikke existerende i det næste Øjeblik. Der er da aldeles ingen Selvmodsigelse

*Med Hensyn til den matematiske Erkendelse er der en Vaklen hos Hume. I Treatise lægger han stærk Vægt paa, at vi ingen absolut regelmæssig Linie eller Figur kunne forestille os, og erklærer derfor, at Geometrien ikke kan være en streng Videnskab, medens derimod Algebra og Aritmetik kunne naa fuldkommen Nøjagtighed, da vi stedse kunne overbevise os om, at to Tal indbefatte lige mange Enere (Treatise I, 3, 1). Men han anerkender dog, at der gives baade en geometrisk og en aritmetisk Nødvendighed, som udspringer af en Forstandsakt, ved hvilken vi sammenligne to Forestillinger (I, 3, 14), — og at vi ogsaa ved geometriske Forhold have en Maalestok, skønt den skyldes en »Fiktion« (I, 2, 4). Og i det senere erkendelsesteoretiske Skrift stiller han Geometri og Algebra lige: »Selv om der aldrig existerede nogen Cirkel eller Triangel i Naturen, vilde dog de Sandheder, Euklid har bevist, stedse bevare deres Vished og Evidens (Enquiry III, 1).

i, at Noget begynder uden Aarsag. De Beviser, tidligere Filosofer (Hobbes, Locke, Clarke — hvortil kunde føjes Wolff) have forsøgt, ere kun Skinbeviser. Det er jo ogsaa klart, at dersom Aarsagssætningen grundede sig paa Fornuft (enten paa Intuition eller Demonstration), vilde vi komme i Strid med »Fundamentalsætningen«: ti saa vilde Fornuften besidde Evne til at frembringe helt nye Forestillinger, som ikke stammede fra Erfaringen! — Men begrundes Aarsagsforholdets Gyldighed ikke ved Erfaring? — Hertil er at svare, at Erfaring kun viser os den ene Begivenhed følge efter den anden, men ikke den indre Nødvendighed i deres indbyrdes Forhold, som man mener ved Ordet Aarsagsforhold. Dette gælder, hvad enten vi ved Erfaring mene indre eller ydre Erfaring. Hume gendriver særligt den Antagelse (som Berkeley havde hyldet), at vi i *[436]* den umiddelbare Bevidsthed om vor Villen skulde have en Opfattelse af Kraft eller Aktivitet. En enkelt Erfaring kan ikke give os Aarsagsforestillingen, og flere Erfaringer give os kun et Successionsforhold. Naar vi meget ofte have set et Fænomen følges af et andet, vente vi uvilkaarligt dette andet, naar det første paany indtræder; men det er en Vane, og deri ligger ingen Godtgørelse af Berettigelsen til at slutte fra Fortiden til Fremtiden.

Ved sin Forklaring af den Tendens, vi have til at gaa ud over en given Fornemmelse og antage eller vente Noget, som ikke er givet, lægger Hume for det Første den Erfaring til Grund, at enhver stærkt bevæget Tilstand eller Stemning (disposition, feeling), i hvilken Bevidstheden kommer, har en Tendens til at holde sig og til at brede sig ud over de nye Forestillinger, som opdukke. Naar Bevidstheden er forhøjet og oplivet ved en Genstand, vil enhver Bevidsthedshandling blive livligere end ellers, saalænge Oplivetheden varer. Det var jo denne samme Lov, der forklarede Idealisationen af de matematiske Forestillinger. — For det Andet lægger han Vægt paa, at Erfaringen viser os en Tilbøjelighed hos vore Forestillinger til at fremkalde hverandre. Hver Forestilling har en associerende Tendens; en blid Magt (a gentle force) fører fra den ene over til andre. Som forskellige Grunde til saadan Association nævner Hume Lighed, Samværen i Tid og Rum, Aarsagsforhold. Der ytrer sig her en Tiltrækning i den indre Verden, som for denne er ligesaa betydningsfuld, som den fysiske Tiltrækning er for den ydre Verden. Men den er tillige ikke mindre hemmelighedsfuld i sit Væsen: dens Aarsager maa ligge i Egenskaber ved den menneskelige Natur, vi ikke kende. Det forenende Baand mellem vore Forestillinger er ligesaa uforstaaeligt som det forenende Baand mellem de ydre Genstande; og det kendes kun gennem Erfaring. Ja, ikke blot ubegribelig, men endog selvmodsigende finder Hume (i Appendix til første Bog af Treatise) den associative Sammenhæng: hvorledes kan der gives et

forbindende Princip *(uniting principle,* Tr. I, 3, 4; *principle of connection,* Tr. I App.), naar alle vore Fornemmelser og Forestillinger ere særskilte, selvstændige Existenser?
[437] Om denne Vanskelighed erklærer Hume, at den er for haard for hans Forstand. — Men de to Fakta (som vi kunne kalde Expansionen og Associationen) staa fast. Og ved deres Hjælp forklares, hvorledes en levende Fornemmelse, der selv — netop paa Grund af sin Livlighed — staar for os som Udtryk for noget Virkeligt, kan meddele sin Livlighed og dermed ogsaa sit Virkelighedspræg til de Forestillinger, den fremkalder ved Association. Hvad vi kalde Tro (belief), er ikke Andet end det livlige Præg, Forestillinger paa denne Maade kunne faa. Tro skyldes ikke noget nyt, særegent Indtryk, men betyder kun den særegne Maade, en Forestilling kommer til at staa paa for Følelsen (feeling or sentiment). Vi kunne ikke undlade at gaa over til den med den livlige Fornemmelse associerede Forestilling, og kunne ikke undlade at holde denne fast og se den i et stærkere Lys end ellers. — Og da nu (for det Tredie) Bevidstheden (som Forestillingerne om Sansekvaliteterne, om Tid og Rum, om Substans vise) har en Tilbøjelighed til at betragte sine egne indre Tilstande som ydre, objektive Fænomener, saa forstaa vi, hvorledes vi komme til at antage Aarsagsforhold mellem Tingene i Verden, skønt den Nødvendighed, hvorom der her er Tale, jo kun findes hos os selv, er en Nøden, der af psykologiske Grunde ytrer sig i os til at gaa over fra en Fornemmelse eller Forestilling til en anden. Nødvendigheden er subjektiv saavel som Sansekvaliteterne, Rummet og Tiden. Hvad vi kalde Fornuft (reason, Treatise I, 3, 16 in fine, kfr. Enquiry IX: experimental reasoning), er kun et dunkelt Instinkt hos os, som opstaar ved Erfaringers Gentagelse i bestemt Orden. Selve dette Instinkts Opstaaen, selve Vanens Indflydelse er ligesaa ubegribelig som al Sammenhæng mellem vor Bevidstheds Elementer i det Hele taget er. Men da den Aandsvirksomhed, ved hvilken vi slutte fra samme Aarsag til samme Virkning, er af overordentlig praktisk Vigtighed, har Naturen ikke villet betro den til usikker Tænkning (reason = subtile reasoning Treatise I, 4, 1 og 2), men ladet den skyldes det sikre, skønt dunkle Instinkt, der ikke vil rokkes ved nogen som helst kritisk Prøvelse: Naturen er stærkere end Reflektionen
[438] (nature is too strong for principle! Enquiry XII, 3). Medens den dogmatiske Filosofi under sine forskellige Former ved den rene Fornufts Hjælp mente at kunne bygge Tankerækker, der førte langt ud over Sansningen, kommer som Følge af Humes Undersøgelser Indbildningskraften (imagination) til at staa som den eneste Evne, der kan føre til Antagelse af Noget, som ikke er Genstand for nærværende Sansning (Treatise I, 4, 7). Paa den beror da Antagelsen af en af Bevidstheden uafhængig Omverden. Vi erfare ikke Genstandenes uafbrudte Tilværelse, kun en vis Stadighed

og Sammenhæng — men denne er nok for vor Indbildningskraft, der jo vedbliver at bevæge sig i den Retning, den én Gang er ført ind paa, til at forestille sig saa stor Ensformighed og Sammenhæng, den i det Hele formaar. Mellemrummene mellem vore Fornemmelser udfylde vi ved at opdigte konstante Væsener. — Ved ganske samme Princip forklares Forestillingen om Jeget eller Selvet. Substansbegrebets Ugyldighed er allerede paavist. Vore Fornemmelser og Forestillinger kunne meget godt bestaa uden at støtte sig til eller ibo en saadan Substans. Hvis man vil begrunde sin Antagelse af en Sjælesubstans, maa man paavise en Fornemmelse, paa hvilken den grunder sig, og det kan man ikke, da alle vore Fornemmelser skifte. Hvis man tager Ordet Substans i vagere Betydning, om det, der har særskilt Bestaaen, hvorfor skulde saa vore Fornemmelser og Forestillinger, der hver for sig kunne bestaa særskilt, ikke være Substanser? — Hume advarer særligt teologiserende Metafysikere mod Antagelsen af en Sjælesubstans, i hvilken de enkelte Fornemmelser og Forestillinger bestaa som særegne Modifikationer, da man derved vilde give Spinozismen en farlig Støtte: paa den Maade opfattede jo Spinoza netop Forholdet mellem Gud og Tingene i Verden! — Men selv om vi se bort fra Forestillingen om en Sjælesubstans og blot spørge om, hvorledes det forholder sig med Forestillingen om Jeget som Udtryk for vor personlige Identitet, hildes vi i store Vanskeligheder. Ingen Fornemmelse eller Forestilling er uforanderlig og stadig. Vi finde stedse en speciel indre Tilstand given, aldrig »os selv« som Helhed. Den Identitet, vi tillægge os selv, er af samme Natur som den, vi tillægge ydre Genstande: den skyldes kun den Lethed, med hvilken vi gaa over fra en *[439]* Fornemmelse eller Forestilling til en anden, en Lethed, som faar os til at overse det Gaadefulde i, at et Element idethele kan føre over til et andet, derfra forskelligt! —

Hume er en Problemstiller af første Rang. Han formaar, som Faa have formaat det, at gennemtænke et Begreb eller et Forhold saaledes, at de skjulte Vanskeligheder komme frem. Ved sit energiske Tankearbejde naar han til at drage det Grundbegreb frem, der bærer al Menneskenes praktiske Tænken, al deres exakte Videnskab, al deres Spekulation og al deres Religion. Han har paavist, at der er Problemer nok for Filosofien, selv efterat de store Systemers Tid er forbi. Men for ret at se hans Betydning, maa man studere ham i hans Hovedværk (Treatise). I hans Essays[80]) er Undersøgelsen væsentligt begrænset til Aarsagsbegrebet, og den radikale Maade, paa hvilken Hume forfølger »det forenende Princip« under alle dets Former (i den matematiske Erkendelse, i Jegets Begreb), saavel som den Metode, han følger, særligt den gennemførte Anvendelse af Expansionens Lov, vil man ikke ane af den forkortede og dæmpede Fremstilling. — Det forenende Princip, hvis Ubegribelighed han paaviser,

anerkender han dog som virkende, dels idet han antager, at vi have Forestillinger ikke blot om enkelte Ting, men ogsaa om deres Forhold (Tid og Rum, Lighed og Forskel f. Ex.), dels ved at antage Forestillingernes Association som en Kendsgerning, dels endeligt ved den Vægt, han lægger paa Indbildningskraftens Tendens til at udbrede og udvide sig, hvilken Tendens jo er en Tendens i Bevidstheden til at bevare Identiteten med sig selv trods alle Forskelligheder. Alt dette staar ganske vist i en vidunderlig Modsætning til den absolute, »substantielle« Forskel mellem de enkelte Fornemmelser og Forestillinger, som er den Forudsætning, Hume gaar ud fra, — en Forudsætning, der betegner hans Tænknings Grænse. Man kunde med større Ret finde Forskellen mellem vor Bevidstheds Elementer ubegribelig: ti at begribe er at forbinde, at finde
[440] Sammenhæng!

c. Etik.

Anden Del af Humes Hovedværk handler om Følelserne. Den er af stor Betydning for Psykologiens Historie; dog kunne vi her behandle den som Indledning til Etiken, der udgør Værkets tredie Del, som Hume senere gengav i kortere Form i sin *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751). — I sin Opfattelse af Følelsernes psykologiske Natur har han Spinoza til Forgænger og er sandsynligvis paavirket af ham. Hans Fremstilling er rigere og fyldigere end Spinozas. Begges Opfattelse hviler paa den Betydning, Forestillingerne og deres indbyrdes Forbindelse have for Følelsens Udvikling. Hume viser, hvorledes en Følelse forbinder sig med en anden Følelse ved Hjælp af Forbindelsen mellem Forestillingerne om deres Genstande. Hans Udtalelser ere vaklende med Hensyn til det Spørgsmaal, om der finder direkte Association mellem Følelser Sted, idet han vel for det Meste tillægger Følelserne — ligesom Forestillingerne — Tendens til at reproducere andre Følelser (II, 1, 4, kfr. *Dissertation of the Passions* i Essays), men andre Steder (II, 2, 8) lærer, at Følelsesforbindelsen ikke finder Sted, naar der ingen Forestillingsforbindelse er. Til Grund for denne Vaklen ligger vistnok Erkendelsen af, at Følelsen ved disse Processer ikke spiller en helt passiv Rolle, Noget, Hume ved sin Lære om Expansionen, der er af saa indgribende Betydning i hans Erkendelseslære, har godtgjort et klart Blik for. — Som Psykolog har han tillige Betydning ved stærkt at fremhæve, at kun Følelsen, ikke den blotte Fornuft kan afføde Villieshandlinger. Han gør opmærksom paa, at Fornemmelser og Forestillinger ere lettere at konstatere end Drifter og Tendenser, naar disse ikke ere heftige. Derfor overses Villiens første Spirer let. Og ligesom Villien kun opstaar af Følelse, ikke af Fornuft alene, saaledes er det ogsaa kun Følelse, der kan hæmme Følelse og forebygge

Handling (II, 3, 3). Ogsaa her stemmer han overens med Spinoza i en psykologisk Sætning, der ofte overses, men som er af stor Rækkevidde. Følelsen er en oprindelig og umiddelbar Tilstand, men Fornuften ytrer sig i Reflexion og Sammenligning og faar derfor kun Indflydelse paa Følelsen, forsaavidt den kan prøve de med Følelsen *[441]* forbundne Forestillinger. — En Ufuldkommenhed ved Humes Psykologi er, at han ikke fremdrager Følelsens Sammenhæng med oprindelige Instinkter[81]). Shaftesbury saa her klarere end han. Hume er tilbøjelig til at betragte Instinkterne kun som afledede (som naar han i sin Erkendelseslære forklarer Aarsagsinstinktet ved Vane). Her er hans Opfattelse begrænset ved hans Empirisme. Et beslægtet Træk viser sig i hans Historieskrivning, idet man har indvendt mod denne, at han ikke tager Hensyn til Raceejendommelighederne hos de Folk, hvis Historie han skildrer. —

Den psykologiske Undersøgelse af Følelsens Forhold til Fornuften faar umiddelbar Betydning for Humes Etik ved at indeholde Svaret paa det Spørgsmaal, om Moralen grunder sig paa Fornuft eller paa Følelse. Fornuften konstaterer blot Forhold eller Fakta. Men en moralsk Dom opstaar kun, naar en Følelse sættes i Bevægelse ved Forestillingen om en Handling, efterat alle de Forhold og Fakta, der angaa denne Handling, ere fremførte. Kun fordi vor Følelse sættes i Bevægelse, kalde vi Noget godt eller ondt. De moralske Kvaliteter (godt og ondt) have derfor kun Gyldighed fra følende Væseners Standpunkt — ligesom Sansekvaliteterne kun have Gyldighed fra sansende Væseners Standpunkt[82]). Men dette berøver ikke disse Kvaliteter deres Betydning: vi anvende i Praxis de moralske Vurderinger ligesaa trygt som de sanselige Kvaliteter, skønt ingen af dem udtrykke objektive og evige Forhold. (Se foruden Treatise III, 1, 1 især Afhandlingen *The Sceptic* i »Essays«). Hume (som atter paa dette Punkt stemmer med Spinoza) staar her i skarp Modsætning til de Moralfilosofer, der vilde udlede Moralen af Fornuften alene og betragtede de moralske Principer som evige Sandheder, et Standpunkt, der endnu efter Lockes Tid blev hævdet af Clarke og Price (ligesom Cudworth havde hævdet det overfor Hobbes). Hume gør i denne Sammenhæng følgende Bemærkning (Treatise III, 1, 1 in fine): »I ethvert etisk System, jeg hidtil er truffen paa, har jeg stedse bemærket, at Forfatteren for en Tid ræsonnerer paa sædvanlig Maade, idet han hævder en Guds Tilværelse eller fremfører Iagttagelser *[442]* om menneskelige Forhold; — men pludseligt overraskes jeg ved at finde, at jeg i Stedet for de sædvanlige Ord *er* og *er ikke* støder paa Sætninger, hvor *bør* eller *bør ikke* danne Forbindelsen. Det er en umærkelig Overgang; men den er af den allerstørste Betydning. Ti dette *bør* eller *bør ikke* udtrykker et nyt Forhold, som skulde være forklaret, og det skulde være vist, hvorledes dette nye Forhold kan udledes af andre

Forhold, der ere aldeles forskellige fra det. Men saa omhyggelige ere Forfatterne sædvanligvis ikke.« Hume finder i denne Overgang og i Umuligheden af at forklare den af den konstaterende og sammenlignende Fornuft alene et Tegn paa, at det er Følelsen, som her virker (Treatise III, 1, 2).

Det næste Spørgsmaal bliver, hvad det da er for en Følelse, af hvilken Moralen udspringer. Ved alle Handlinger og Egenskaber, der ere Genstand for moralsk Billigelse, genfindes ét fælles Træk, det, at de middelbart eller umiddelbart ere til Gode og Nytte for den Handlende selv eller for Andre. Dette Træk aftvinger os — uafhængigt af al Opdragelse og Autoritet — Billigelse, Agtelse, maaske Beundring. Og da vi billige Handlinger, der ikke komme os selv til Gode, kan den Følelse, der ligger til Grund for Billigelsen, ikke være af selvisk Natur. Den, der udtaler moralske Domme, forlader sit private Standpunkt og indtager et Standpunkt, som er fælles for ham og Andre. Hvis vi vilde vurdere blot efter selviske Interesser, vilde vi ingen fælles Vurdering kunne faa. Selv om Anerkendelsen af Retfærdighed som Dyd fra først af skulde skyldes hvert enkelt Individs Trang til Fred og Sikkerhed, kan dog Interessen for den almindelige Retsorden kun forklares ved Sympati for det, der bevarer det menneskelige Liv i det Hele; det Motiv, der fra først af gør Noget til Dyd, behøver ikke være det, der senere kan ligge til Grund for Vurderingen. Det er da Sympati eller Kammeratskabsfølelse (fellow feling), som er Moralens egentlige Grundlag. Endog Vurderingen af de Dyder, der kun bringe Fordel for den Handlende selv (som Klogskab i egne Anliggender), forstaas bedst udfra Sympatien. — Selve Sympatien forklarer Hume i Overensstemmelse med
[443] »Fundamentalsætningen« i hans Erkendelseslære: den opstaar ved, at Synet eller den levende Forestilling af Udtrykkene for eller Aarsagerne til Andres Glæde eller Smerte fremkalder en levende Følelse hos os af Glæde eller Smerte, altsaa ved, at en blot Forestilling (idea) gaar over til *Fornemmelse* (impression) formedelst sin Sammenhæng med en levende Fornemmelse.

Humes Etik bærer Præget af et klart Hoved og et varmt Hjerte. Man maa ikke i den søge Oplysning om dybt indgribende etiske Kriser og Modsætninger. Han optager end ikke Hutchesons interessante Forsøg paa at udlede Pligtfølelsen af Sympatien. Den indre og ydre Modstand, den etiske Karakters Udarbejdelse kan møde, stanser han ikke ved. Men han har en fuld og klar Overbevisning om Moralens Grundlag i den menneskelige Natur, og han antyder den frugtbare Distinktion mellem det første Motiv til Udviklingen af en Karakteregenskab eller en Institution og det Motiv, af hvilket den senere Vurdering udspringer. Har man ofte kaldt ham Skeptiker, saa passer denne Benævnelse i hvert Tilfælde ikke paa ham som Etiker. I en særlig Undersøgelse *(A*

Dialogue, i Essays) drøfter han de Indvendinger, der kunne rejses fra forskellige Folks og Tiders indbyrdes modstridende moralske Forestillinger, Sæder og Skikke. Man kunde, siger han, ligesaa gerne finde en Vanskelighed i, at Rhinen løber mod Nord og Rhonen mod Syd! Begge Floder løbe i modsat Retning paa Grund af en og samme Lov, Tyngdeloven, formedelst Jordbundens forskellige Heldning. Fordi Mennesker under forskellige Forhold komme til forskellige Resultater, kunne de meget godt gaa ud fra samme Princip. Alt, hvad Menneskene have kaldt godt eller ondt, har været Noget, der er blevet anset for direkte eller indirekte gavnligt eller skadeligt. Forskellighederne rokke altsaa ikke ved Principet. —

Som Nationaløkonom er Hume Adam Smiths vigtigste Forgænger. I sine nationaløkonomiske Afhandlinger hævder han Vigtigheden af, at Erhvervsdriften vækkes. Ved Tvang faar man Ingen til at arbejde dygtigt. Der maa opstaa nye Fornødenheder, forat Lysten til Fremgang kan blive til. Hvis der ikke viser sig andre Fornødenheder end de, der kunne tilfredsstilles ved det ringeste Udbytte af Jorden, vil denne ikke blive saa *[444]* godt dyrket som muligt. Agerdyrkning blomstrer kun ved Vexelvirkning med Handel og Industri. Og derved dannes ogsaa den Middelstand, som er den sikreste og bedste Støtte for den offentlige Frihed. — Paa Problemet om Erhvervsdriftens Forhold til Sympatien gaar Hume ligesaa lidt ind som hans Ven og Efterfølger Adam Smith. De synes at have antaget en Harmoni mellem de to Motivers Virkninger.

d. Religionsfilosofi.

Humes vigtigste Fortjeneste af det religiøse Problem beror paa hans klare Distinktion mellem Spørgsmaalet om Muligheden af at begrunde Religionen ad Fornuftens Vej og Spørgsmaalet om Religionens faktiske Oprindelse i Menneskenaturen, en Distinktion, der har Analogier baade i hans Erkendelseslære og hans Etik. Det første Spørgsmaal drøftes i hans »Dialogues on Natural Religion«, det andet i »Natural History of Religion«.

Hvad dette sidste, det historiske Spørgsmaal angaar, søger Hume at vise, at det ikke er Trang til Forstaaelse, der fører til Tro paa guddommelige Væsener. Tvertimod, hvad der for Tænkeren er en stor Anstødssten, Ulykker og Uordner i Naturen, det er for Menigmand netop Motiv til at tro. Troen fremkaldes ved Følelser, der opstaa under Livets Gang: Frygt og Haab, Spænding og Usikkerhed, Angst ved det Gaadefulde. Hermed samvirker den almindelige Tendens til at tænke sig alle andre Væsener i Lighed med sig selv. Historien synes at vise, at Polyteismen er den oprindelige Religion. Og det stemmer med den naturlige Udviklingsgang: gradevis hæver Bevidstheden sig

fra lavere til højere Trin, og idet den i den stærke Bevægelse, den er stedt i, dels af Frygt, dels af Begejstring, forhøjer sin Genstand for Indbildningskraften og tænker den stedse fuldkomnere og ædlere, naar den tilsidst til Forestillingen om en eneste, uendelig og ubegribelig Gud. Der foregaar her paa den religiøse Følelses Omraade en lignende Idealisationsproces, som den, der efter Hume ligger til Grund ved Dannelsen af de matematiske Principer og af Aarsagsprincipet. Overgangen fra Polyteisme til
[445] Monoteisme kan ikke forklares af blot intellektuelle Motiver; men ad Følelsens Vej ere Menneskene naaede til det samme Resultat, som fornuftig Betragtning fører til: at der kun kan være én Gud. Naar nu dette ophøjede Stade er naat, finder der let, som Historien viser, en Reaktion Sted. Der føles Trang til Mellemvæsener mellem den ene, uendelige, rent aandelige Gud og Verden. Mellem disse to modsatte Poler — den ophøjede, uanskuelige og den begrænsede, anskuelige Gudsopfattelse — finder en stadig Svingning Sted. — Ved nærmere Undersøgelse finder Hume modstridende Tendenser og Egenskaber i Religionens Væsen. Ophøjethed og Plumphed, Tro og Tvivl, Renhed og Umoralitet, Storhed og Rædsel ere blandede sammen paa mærkværdig Maade. Der er saa meget Gaadefuldt i Religionen og saa megen Modstrid imellem de forskellige Religioner, at Hume helst trækker sig tilbage til Filosofiens rolige, skønt dunkle Regioner. — I sit Essay »om Mirakler« drøfter Hume særligt Spørgsmaalet om det Overnaturlige. Hans Hovedtanke er her, at intet Vidnesbyrd er tilstrækkeligt til at begrunde et Mirakel, med mindre selve Vidnesbyrdets Falskhed vilde være et større Mirakel end det, som det angaar. Men han paastaar, at der ikke gives noget Mirakel, som har kunnet belægges med et saadant Vidnesbyrd. —

Hvad Spørgsmaalet om Religionens Sandhed angaar, er der Vanskelighed forbunden med at udfinde Humes egentlige Standpunkt, da han har drøftet dette Spørgsmaal i dialogisk Form. Tre forskellige Standpunkter fremfører han. Demea repræsenterer en mystisk Ortodoxi, der dels bygger paa aprioriske Fornuftgrunde, dels paa Følelsespostulater. Cleanthes repræsenterer en rationalistisk Deisme, der især støtter sig til Hensigtsmæssigheden i Naturen. Filo optræder dels som Skeptiker, dels som Naturalist. At Demea ikke repræsenterer Humes eget Standpunkt, kan der ikke være Tvivl om. Cleanthes har han, efter eget Sigende, gjort til Helten i Dialogerne, men det er øjensynligt, og han udtaler det ogsaa i Breve (Burton I p. 332. Letters to Strahan p. 330), at Filos Betragtninger interessere ham selv mest, skønt han lader ham opgive sit Standpunkt tilsidst. Filos Standpunkt falder utvivlsomt nærmest sammen med
[446] Humes eget. De Hovedtanker, Filo gør gældende, ere følgende. — Hvem kunde dadle os, naar vi overfor saa store og vanskelige Spørgsmaal erklærede, at vi Intet vidste?

Vi komme jo her langt udover Erfaringens Omraade, og System staar imod System! Overfor Cleanthes' Slutning fra Ordenen og Hensigtsmæssigheden i Naturen til Guds Tilværelse, gør Filo en Række Indvendinger. 1) Hvorfor søge Aarsagen til Ordenen og Hensigtsmæssigheden udenfor Verden? Der kunde jo i denne selv virke Kræfter, som føre Orden og Harmoni med sig — maaske gennem mange Omvæltninger og foreløbige Tillæmpelser. Intet kan jo bestaa aldeles uden Orden og Sammenhæng. Og ligesom Kunstfærdigheden udvikler sig gennem Tilløb og Forsøg, kunde jo forskellige Verdenssystemer have afløst hverandre, indtil det nuværende System kunde opstaa som det, der frembød de heldigste Betingelser for fortsat Bestaaen. 2) Erfaringen viser os Aand og Tanke som endelige, begrænsede Fænomener. Med hvilken Ret forklarer man Verdenshelheden udfra en Del af den? Tanken selv — og saaledes ogsaa den Verdensplan, man tillægger Gud — trænger jo til Forklaring ligesaa vel som alt Andet i Verden, og naar vi stanse ved den som sidste Aarsag, er det saa ikke paa Grund af Tilfredsstillelsen ved at genfinde vort eget Væsen bag Tingene, ligesom vi ere tilbøjelige til at se vore egne Skikkelser i Skyerne? 3) Er der noget særligt Problem at stille angaaende Verden som Helhed? Naar vi have forklaret de enkelte Deles eller Fænomeners Tilblivelse, saa er det intet særligt Problem, hvorledes alle disse Dele tilsammen ere blevne til. Det er kun en vilkaarlig Bevidsthedsakt, der gør, at vi tænke os dem som et samlet Hele. 4) Fra Verden, som Erfaringen viser den, med al dens Ufuldkommenhed, Smerte og Nød, kan der i hvert Tilfælde ikke sluttes til en *fuldkommen* Aarsag. I et af sine Essays *(Of a Particular Providence and of a Future State)* stiller Hume følgende Dilemma: hvis der er Retfærdighed i Verden, er der ingen Grund til at søge en anden Verden, og hvis der ingen Retfærdighed er i Verden, kan denne Verden ikke antages skabt af Gud. — Imidlertid vil Filo ikke negte Guds Existens. Han advarer kun mod at opfatte Gud i for nær Analogi med Mennesket. Han erklærer, at Forskellen mellem Teisten og Ateisten, Dogmatikeren og Skeptikeren tilsidst kun er en Ordfor- *[447]*
skel: Teisten indrømmer jo, at den guddommelige Aand er højst forskellig fra den menneskelige, Ateisten, at det Princip, der raader i Verden, dog har en vis Analogi med den menneskelige Aand; Dogmatikeren indrømmer, at der er store Vanskeligheder forbundne med hans Antagelse, og Skeptikeren, at vi trods Vanskelighederne ikke kunne holde os i den blotte Tvivl. Hvad det kommer an paa, er, at ingen Fordomme svække den naturlige Menneskekærlighed og Retfærdighedsfølelse. —

Humes Behandling af det religiøse Problem betegner et stort Fremskridt. Hans Dialoger staa som et varigt Monument ved Siden af Kants Kritik af Teologien i »Kritik der reinen Vernunft«. Et Svar paa disse to Værker er der egentligt ikke givet. Hvad

Religionens psykologiske Side angaar, behøves der vel en større Dybde og Fylde, end Humes nøgterne Aand kunde give; ogsaa i Henseende til historisk Forstaaelse af Religionen var hans Materiale utilstrækkeligt. Men i begge Henseender har han angivet Tanker, den senere Forsken har ført videre. Hans sunde Erfaringsmetode giver hans Undersøgelser blivende Værd. Han er den moderne Positivismes vigtigste Forgænger.

6. HUMES EFTERFØLGERE OG KRITIKERE I ENGLAND.

Hume betegner Højdepunktet af den filosofiske Tænknings Udvikling i England i det 18. Aarhundrede. Udfra de Synspunkter, som allerede Bacon og Hobbes, men især Locke havde gjort gældende, havde man naat de sidste Konsekvenser, der kunde drages; den anslaaede Tankegang var ført til Ende gennem et Arbejde, ved hvilket den ene fremragende Tænker tog fat, hvor den anden slap. Kun udfra helt nye Synspunkter, der ikke laa indenfor den engelske Skoles Synskreds, men maatte komme — og kom — fra en anden Side, kunde Udviklingen føres videre. Dette udelukker ikke, at der endnu efter Humes Tid, før det filosofiske Arbejde i England faar en lang Pause, der
[448] varer til ind i vort Aarhundrede, fremkommer en Række betydningsfulde Værker, dels supplerende og fortsættende Humes Værk, dels opponerende og reagerende over for det.

a. Humes Værk paa det etiske og nationaløkonomiske Omraade blev fortsat paa selvstændig Maade af hans Ven Adam Smith, som fødtes i Kirkaldy i Skotland 1723 og studerede i Glasgow, hvor han med Beundring hørte Hutcheson, og senere i Oxford. At dømme efter den Maade, paa hvilken han senere i sit berømte nationaløkonomiske Værk omtaler de engelske Universiteter, have Oxforderforholdene ikke tiltalt ham. Efter hvad Lord Brougham fortæller (*Lives of Philosophers of the Time of George III* p. 179), skal han selv have erfaret Universitetsautoriteternes Bornerthed, idet hans Exemplar af Humes »Treatise«, som han var ved at studere, blev konfiskeret, og han fik en Irettesættelse, fordi han læste et saadant Værk! Et Træk, der er karakteristisk for den Maade, paa hvilken Hume og hans Værker bleve betragtede i den engelske Lærdoms Hovedsæde, hvor man iøvrigt tidligere havde behandlet Hobbes og Locke paa lignende Maade. I en Række af Aar (fra 1751) virkede Adam Smith som Professor i Glasgow. Hans Kursus over Moralfilosofi bestod af fire Dele: naturlig Teologi, Etik, Naturret (efter Montesquieus historiske Metode) og Nationaløkonomi. Kun den anden og fjerde Del af dette Kursus har han faaet udarbejdet til selvstændige Værker. Hvad den naturlige Teologi angaar, vide vi kun, hvad der kan sluttes af hans Skrifter. Han

har i religiøs Henseende været mere konservativ end Hume; maaske forholdt han sig til denne som Cleanthes til Filo (i Humes Dialoger). Om den tredie Del af Smiths Kursus kunne vi danne os en Forestilling efter et Kollegiehefte, som for faa Aar siden er fundet, og som foruden Retslæren indeholder en Fremstilling af Nationaløkonomien (det første Udkast til Wealth of Nations). (Se *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms.* Delivered in the University of Glasgow by *Adam Smith.* Reported by a student 1763. Edited by Edwin Cannon. Oxford 1896). Han lægger her Vægt paa at vise den offentlige og private Rets Udvikling under Indflydelse af de økonomiske og industrielle Fremskridt. Ogsaa hans etiske og nationaløkonomiske Værker vidne om hans Iver for at benytte Studiet af virkelige, historiske Forhold til at belyse Principspørgsmaal, *[449]* og det er ensidigt, naar Buckle i sin iøvrigt lærerige Karakteristik af Adam Smith i sin engelske Civilisationshistorie betegner hans Metode som rent deduktiv. Interessante Afhandlinger fra hans Haand om Sprogets Oprindelse og om Astronomiens Historie vidne ogsaa om hans historiske Sans. — Kort Tid efter Udgivelsen af *Theory of Moral Sentiments* (1759) trak han sig tilbage fra sin Universitetsvirksomhed og opholdt sig derefter nogle Aar i Frankrig, hvor især Bekendtskabet med Quesnay, Turgot og Necker blev af Betydning for hans nationaløkonomiske Studier. Efter sin Hjemkomst levede han i ti Aar i sin Fødeby Kirkaldy og udarbejdede her det Værk, der især har gjort ham berømt, da man fra det plejer at datere den videnskabelige Nationaløkonomis Begyndelse: *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). (Dansk Oversættelse af DRÆBY under Titel: Undersøgelse om Nationalvelstands Natur og Aarsag. København 1779—80). I sine sidste Aar beklædte Smith en Post ved Toldvæsenet i Edinburgh, hvor han døde 1790.

De to Værker, paa hvilke Adam Smiths Betydning som Tænker grunder sig, staa i en ejendommelig Modsætning til hinanden, idet han i sit nationaløkonomiske Værk lægger Erhvervsdriften, i sit etiske Værk Sympatien til Grund. Buckle har ment, at det var Smiths Mening at opstille to Tendenser i den menneskelige Natur, hver i sin abstrakte Form, for derved at gøre en klar, deduktiv Tankegang mulig. Herimod strider, at Modsætningen mellem de to Værker vel er karakteristisk, men ikke absolut, og at Smiths Metode ikke er rent deduktiv. Det staar hen som et uløst Spørgsmaal, hvorledes Smith selv har tænkt sig Forholdet mellem sine to Værker; en psykologisk og historisk Undersøgelse af Forholdet mellem de to Tendenser i Menneskenaturen har han ikke givet. Men man har ofte gjort ham Uret ved at glemme, at han ikke blot er Forfatter til Skriftet om Nationalvelstand, men ogsaa til Skriftet om de moralske Følelser.

Som Etiker lægger Smith stor Vægt paa, at den moralske Følelse kun opstaar, naar
[450] Mennesket lever i Samfund med Andre. Der ytrer sig da et naturligt Instinkt hos ham til at efterligne Andres Miner og Færd, til at sætte sig i deres Sted, føle og lide med dem. Det er en uvilkaarlig Tilbøjelighed, som det mest selviske Menneske ikke ganske kan dæmpe. Denne instinktmæssige Sympati faar sin bestemtere Karakter ved, at der opstaar Forestillinger om Aarsagerne til og Virkningerne af Andres Stemning og Handlen. Vi billige Andres Følelser, naar vi ere os bevidste, at vi under samme Forhold vilde have Følelser af samme Art og Styrke. Følelsen maa staa i et vist Forhold til den Aarsag, der har fremkaldt den, for at vi skulle kunne sympatisere med den. Men naar den Andens Følelse bliver Motiv til Handlinger, som medføre Virkninger for en Tredie, sætte vi os ogsaa i dennes Sted, og vi kunne da kun sympatisere med Handlingen, naar dens Virkning staar i et passende Forhold til den oprindelige Aarsag til Motivet. Overfor Velvillie og Menneskekærlighed sympatisere vi baade med Giver og Modtager. Overfor Taknemlighed og Hævn hører Sympatien med den Handlende op, naar Virkningen staar i Misforhold til den oprindelige Aarsag. I Modsætning til Hume fastholder Smith, at Hensynet til Nytten af de Karakteregenskaber, der billiges, ikke er den oprindelige Grund til Billigelse. Det er et Moment, der senere kommer til og støtter; men det er en »after thought«, en Tanke, der kommer efter den uvilkaarlige Dom, som udspringer ved, at man sætter sig i den Handlendes og den Paavirkedes Sted.

Vore første etiske Domme angaa Andre, hvis Færd vi følge som upartiske Tilskuere. Men vi lære snart, at Andre ogsaa beskue og bedømme vor Færd, og vi lære da selv at bedømme den — foreløbigt fra de Andres Synspunkt. Kun ved at leve sammen med Andre lære vi saaledes at holde et stadigt Spejl op overfor vore egne Handlinger. Vi dele os i to Personer, en Handlende og en Tilskuer. Og denne indre Tilskuer vedbliver nu ikke at være en blot Repræsentant for de ydre Censorer: vi tillægge ham ganske naturligt større Viden om os, end andre Mennesker kunne have, og udstyre ham uvilkaarligt som en indre Dommer, til hvis overlegne Visdom og Retfærdighed vi
[451] appellere fra Omgivelsernes kortsynede og uretfærdige Domme, ligesom der paa den anden Side kan opstaa Anger, naar vor Villie er i Modstrid med, hvad den indre, upartiske Tilskuer kan billige, selv om intet Menneske véd af, hvad der bevæger sig i vort Indre. — Den Inderliggørelse og Idealisation af den moralske Følelse, som Smith her skildrer, vilde han have kunnet forklare bedre, naar han havde benyttet Humes Lære om Indbildningskraftens Tendens til Fastholden og Potenseren af sine Genstande. Men Smiths Fremstilling er, skønt nogle Mellemled mangle, af overordentlig Interesse

og betegner et betydningsfuldt Skridt til Forstaaelse af den moralske Følelses Udvikling. Han afviser Antagelsen af en særegen, oprindelig moralsk Sans, der skulde være færdig en Gang for alle, ligesaa vel som Forklaringen af al Moralitet udfra Egoisme eller udaf den rene Fornuft. Fornuftens store Betydning for den moralske Udvikling negter han ikke; men de enkelte moralske Erfaringer, af hvilke de almindelige moralske Fornuftsætninger kunne udledes, komme vi efter hans Opfattelse til at gøre ved Hjælp af hin uvilkaarlige og instinktmæssige Sympatiseren med Andres Tilstand og Færd. Først ved Generaliseringen, ikke ved de oprindelige Iagttagelser af Godt og Ondt, virker Fornuften med. Paa dette Punkt er han enig med Hutcheson, hvem han priser som den, der først har set klart her. — I den sidste Del af »Theory of Moral Sentiments« giver Smith en fortrinlig Kritik af tidligere Teorier, der endnu er af stor Interesse.

Hvad der har givet Anledning til at antage ikke blot en vis Modsætning, men endog en Modstrid mellem Smiths to Hovedværker indbyrdes, er den store Vægt, han i Skriftet om Nationalvelstand lægger paa, at den Enkeltes Erhvervsdrift skal have Lov at røre sig frit. Kilden til al Rigdom er Sparsommelighed og Arbejdsomhed, og de udvikle sig kun, hvor Erhvervsdriften ikke kues. »Den Drift, der bevæger os til Sparsommelighed,« siger Smith (Om Nationalvelstand. Dansk Overs. I, p. 469), »er en Begærlighed efter at forbedre vore Vilkaar, en Begærlighed, som vel i Almindelighed er rolig og uden Lidenskab, men som dog følger os fra Vuggen til Graven.« Hvorledes den Enkelte kan tilfredsstille denne Drift paa bedste Maade, finder han selv allerbedst ud af. Staten skal her ikke gribe ind med Bud eller Forbud. Lad Enhver købe, hvor *[452]* der er billigst, hvad enten det er indenlands eller udenlands. Tilbud og Efterspørgsel ville regulere Alt paa bedste Maade. Under Indflydelse af Forholdet mellem Tilbud og Efterspørgsel er den Arbejdets Deling, som er Betingelsen for al Kulturudvikling, bleven til, idet baade den Enkelte selv og de Andre fandt deres Regning ved, at han indskrænkede sit Arbejde til det, han efter sine Evner bedst kunde gøre. Dette viser sig baade i det Smaa og i det Store. Hvad der er Klogskab i enhver privat Husholdning, kan dog ikke være Daarskab i et stort Rige! (Om Nationalvelstand, II, p. 42—44). Regeringens Opgave er kun at skærme mod ydre Vold, at opretholde den indre Fred og at oprette og vedligeholde saadanne offentlige Værker og Stiftelser, som private Personer ikke kunne finde Fordel ved at sørge for. Ved denne sidste Bestemmelse (Om Nationalvelstand, II, p. 333) anerkender Smith altsaa dog, at der er Opgaver, som ikke kunne løses gennem Vexelvirkningen mellem de enkelte, hvert for sig af Erhvervsdrift ledede Individer. Overhovedet maa det vel bemærkes, at Smith selv ved Affattelsen af sit nationaløkonomiske Værk staar paa den »upartiske Tilskuers«

Standpunkt. Det etiske Standpunkt er saa langtfra at være skudt til Side, at det netop ligger til Grund. Naar han priser Frihedssystemet, er det, fordi det er »ædelmodigt og gavmildt« (Om Nationalvelstand, II, p. 320). Naar han fordrer fri Rørelse for den Enkelte efter dennes egen Beregning af, hvad der bringer Fordel, saa er det, fordi han mener, at den Enkelte kan »ledes af en usynlig Haand til at befordre et Formaal, han ikke har stillet sig«. »Ved at søge egen Fordel befordrer han ofte Selskabets paa en kraftigere Maade, end om han virkeligt sætter sig for at befordre den« (II, 42). — Man lægge Mærke til Ordet »ofte«. Man har (som KNIES: Die politische Oeconomie vom geschichtlichen Standpuncte. Neue Aufl. Braunschweig 1883 p. 226 har paavist) citeret denne Udtalelse af Smith med Udeladelse af »ofte«, og derved er hans Lære kommen til at staa som en Lære om de egoistiske Interessers absolute Harmoni, der
[453] gør al Sympati og etisk Handlen overflødig, ja skadelig. Derved vilde der ganske vist komme en uovervindelig Modstrid mellem Smiths to Værker.

For at forstaa Smiths Betydning som Nationaløkonom ret, maa man erindre, hvilken Tynge der hvilede over hele det borgerlige Liv, selv i de mest fremskredne Lande. Han taler de flittige og sparsommelige Borgeres Sag mod uvidende, ødsle og overmodige Regeringer, idet han støtter sig til den Erfaring, at England trods Krig og Ødselhed er gaaet frem i Velstand formedelst private Personers gode Husholdning og uafbrudte Bestræbelser for at forbedre deres egne Vilkaar (Om Nationalvelstand I, p. 476). Han fordrer Anerkendelse for det Arbejde, der gøres i det Dunkle og det Smaa, og som dog er det, der frembringer Hovedsummen af Nationens Kraft. Og han glæder sig over Arbejdslønnens Stigning i den nærmest foregaaende Periode, fordi Arbejderne udgøre den største Del af Samfundet. — Smiths Synsmaade er altsaa ogsaa i hans nationaløkonomiske Værk af etisk-social Natur, selv om han lægger større Vægt paa Produktionen end paa Fordelingen, og selv om han for tillidsfuldt gaar ud fra, at Privatøkonomiens Synspunkter uden videre kunne overføres paa Nationaløkonomiens. I sine Forelæsninger behandlede han under Fællesnavnet Retslære (jurisprudence) Retfærdighed, Økonomi (police), Statsindtægt og Krigsforberedelser (Lectures p. 3). Den tredie og fjerde Del af hans Kursus har hørt nøje sammen. —

b. Naar David Hartley nævnes blandt Humes Efterfølgere, er det ikke, fordi han særligt er bleven paavirket af Hume, men fordi han har belyst Spørgsmaal, Hume beskæftigede sig med, fra en ny Side. Selv erklærer han at have faaet de afgørende Paavirkninger fra Newton og Locke. Han blev født ved York 1705. Hans Studium var først Teologi, men han opgav det, da han ikke kunde underskrive de 39 Artikler, og gik over til Medicinen. Tidligt fattede han den Plan at skrive et Værk, i hvilket han

vilde sammenarbejde sine religiøse, filosofiske og fysiologiske Ideer. Hovedtanken i dette Værk fik han ved et Forsøg af en mindre bekendt Forfatter Gay paa at forklare alle højere Følelser som opstaaede ved Association af de lavere. Gay paastod, at Hutcheson ved Begrebet »Sympati« havde indført en mystisk Aarsag (vis occulta), *[454]* og forsøgte da at forklare Medfølelsen som opstaaet ved Ideassociation. Hartleys Værk *(Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations)* udkom 1749. Hartley virkede som Læge og skildres som en ædel og menneskekærlig Mand († 1757). — Hans Betydning i Psykologiens Historie beror paa hans Forsøg paa at forklare alle højere sjælelige Fænomener ved Association af ganske simple Fornemmelser og Forestillinger. Al Tænkning og Følelse, selv den mest ideelle og ophøjede, skal have udviklet sig paa denne Maade, og den Magt, vor Villie kan have over Forestillinger, Følelser og Handlinger, skyldes ligeledes Association. Associationslovene ere efter Hartley de højeste aandelige Naturlove. Association definerer Hartley vel som en Forbindelse mellem Forestillinger, der ere givne samtidigt eller i umiddelbar Rækkefølge (Observations. London 1792. I, p. 66); men han beskriver dog ogsaa det Fænomen, som nu kaldes Lighedsassociation (I, p. 291 f.), ligesom han ogsaa omtaler et umiddelbart Dækningsforhold (coincidence) mellem Forestillinger, saaledes som det fremtræder i den intuitive Vished, der er Grundlag for al anden Vished. — Fra den fysiologiske Side svarer der til Associationen en Forbindelse mellem forskellige Svingninger i Hjernens Smaadele, idet saadanne Svingninger ved Gentagelse forene sig til én Svingning. Om det indbyrdes Forhold mellem Forestillinger og Svingninger vil Hartley ingen Teori opstille; i deres sidste Kilde ere de nøje forbundne, men han vil hverken slutte sig til Spiritualismen eller Materialismen. — I Kraft af Associationsloven udvikler det sjælelige Liv sig Skridt for Skridt fra lavere til højere Former. Saaledes dannes der sammensatte Forestillinger, der kunne udgøre en saa fuldstændig Enhed, at de enkelte Forestillinger, af hvilke de ere opstaaede, ikke længere mærkes, ligesom et sammensat Stof kan have andre Egenskaber end dets Elementer. Fremdeles ville Virksomheder, der fra først af foretoges med fuld Bevidsthed, ved Gentagelse blive ubevidste, eller blive til, hvad Hartley kalder sekundært automatiske Virksomheder. Endeligt vil det Liv og den Styrke, med hvilke visse Forestillinger optræde, senere kunne gaa over til andre Forestillinger, som ved Association ere forbundne med dem. Det er paa disse *[455]* tre afledede Love, at al aandelig Udvikling beror, særligt den Proces, ved hvilken de primitive, sanselige Følelser og Villiesytringer give Plads for mere ideelle Ytringer. Ad denne Vej kan Egoismen afslibes og ophæves, og uinteresseret og universel Medfølelse kan udvikle sig. Paa den anden Side kan ogsaa Misundelse og Grusomhed udvikle sig

efter disse samme Love.

Ved Fremstillingsmaade og Opfattelse minder Hartley om Spinoza. Han har ført Associationspsykologien et betydningsfuldt Skridt videre ved at opstille Teorien om psykiske Forbindelser med andre Egenskaber end Elementerne og ved at fremdrage Motivforskydningens Fænomen. Og ligesom Spinoza er Hartley overbevist om, at formedelst saadanne psykologiske Love er Overgang mellem de største aandelige Modsætninger mulig: Selvopholdelse kan gaa over til mystisk Selvforglemmelse gennem Association og Motivforskydning. Kærligheden til Gud opstaar vel, siger Hartley, tildels af egoistiske Grunde; men da Gud er Aarsag til alle Ting, ville uendeligt mange Associationer samle sig i Forestillingen om ham, og denne Forestilling kan derved blive saa fremherskende, at Forestillingerne om alt Andet, os selv med, forsvinde i Forhold til den. — En ejendommelig Forening af Mystik og Realisme findes hos Hartley saavel som hos Spinoza; men han mangler dennes overlegne Klarhed.

Hartleys Teori blev ikke meget paaagtet, før Naturforskeren og Teologen Joseph Priestley (1733—1804), berømt ved sin Opdagelse af Ilten, ved sin Kamp mod Treenighedslæren og sin Begejstring for den franske Revolution, henimod Aarhundredets Slutning optraadte som dens Tilhænger og populariserede den. Priestleys almindelige Standpunkt betegner han selv som Materialisme, men han antager — i Tilslutning til en af Jesuiten Boscovich opstillet Teori — at Materiens Væsen bestaar i Kraft, tiltrækkende eller frastødende Kraft, og at Atomerne ere at opfatte som Kraftpunkter, da dette i Virkeligheden er Alt, hvad vi vide om dem. Soliditet er kun en sanselig Egenskab, der ikke udtrykker Materiens Væsen, men kun en Virkning af dette paa
[456] Sanserne. Naar det forholder sig saaledes, er der (som Priestley udvikler i sine *Disquisitions on Matter and Spirit.* London 1777) ingen Grund til at antage to forskellige Substanser; det kan meget godt være den samme Substans, som baade de fysiske og psykiske Kræfter tilkomme. Priestley er overbevist om, at denne Opfattelse langt bedre end den spiritualistiske, der er optagen fra den hedenske Filosofi, stemmer med den oprindelige kristelige Opfattelse.

Ogsaa en anden fremragende Naturforsker optog Hartleys Teori, Lægen Erasmus Darwin (1731—1802), Bedstefader til Charles Darwin, en Mand, der baade havde Talenter som Naturforsker, som Digter og som Filosof. I hans Hovedværk *Zoonomia or the Laws of Organic Life* (London 1794 ff., tysk Overs. ved J. D. Brandis. Hannover 1795 ff.) forklarer han Instinkternes Opstaaen ved Erfaring og Association under Indflydelse af Trangen til Selvopholdelse og Tillempelse efter Forholdene. Han gaar videre end Hartley ved (se især det mærkelige 39. Kapitel i 1. Del) at lægge Vægt paa,

at de paa denne Maade erhvervede Egenskaber kunne gaa i Arv; derved udvikles den psykologiske Associationslære til en biologisk Evolutionslære, der har en Del fælles med den Hypotese, Lamarck nogle Aar senere opstillede om Arternes Udvikling, og ligesom denne er en Forløber for den store Hypotese, til hvilken Navnet Darwin skulde knyttes.

c. Af helt anden Art er den Stilling, Thomas Reid og hans Efterfølgere indtoge overfor Lockes og Humes Filosofi. I Modsætning til den ihærdige Analyse, der var den klassiske engelske Skoles Styrke og Storhed, men som truede med at undergrave Grundlaget for den trygge, populære Verdensopfattelse, ikke mindre end for den spekulative og den religiøse, appelleres der her til den naive Bevidstheds og den sunde Menneskeforstands Domme, og Filosofien faar den Opgave at gøre Rede for, hvad der ligger i disse Domme og at systematisere deres Indhold. Træt af og betænkelig ved Analysen vender man sig mod det Umiddelbare og kræver dets Ret. Det er en Reaktion, der under forskellige Former melder sig i Aarhundredets Løb, som Bebuder af den gennemgribende Reaktion mod det 18. Aarhundredes hele Retning, der kom ved det nye Aarhundredes Begyndelse, — en Reaktion, der i mange Henseender var frugtbar *[457]* og berettiget ved at hævde de historiske Kendsgerningers Ret, men som tillige ofte var højst ukritisk, hvor det gjaldt om at bestemme, hvad der i det enkelte Tilfælde var givet som virkelig Kendsgerning. Den skotske Skole (saaledes kaldtes den af Reid grundlagte Retning, der allerede spores hos Hutcheson og Smith, men som med Reid blev herskende paa de skotske Universiteter) har Fortjeneste af Aandsvidenskaben ved sin sunde, beskrivende Psykologi; men den lider af den Fejl at forvexle Beskrivelse med Forklaring og at lægge teoretiske Synspunkter ind i Beskrivelsen. —Thomas Reid (1710—1796), den vigtigste Mand af denne Retning, var først Præst, senere Professor i Aberdeen og i Glasgow. I sit betydeligste Skrift *(Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.* 1764) fortæller han, at han havde været en Tilhænger af Lockes og Berkeleys Filosofi, men at Humes »Treatise« havde vist ham, at den fører til farlige Konsekvenser: til Omstyrtelse af al Videnskab, al Religion, al Dyd, al sund Menneskeforstand (common sense)! Derfor underkastede han den hele Retning en Kritik og opdagede, at den stred mod Erfaringen; det er ogsaa paa Erfaringens Grund, han vil bekæmpe den. Han vil følge Bacons og Newtons Metode. — Hvad Reid i kortere Form fremstillede i sin »Inquiry«, udførte han senere, med Anvendelse paa de specielle psykologiske Omraader, i sine større Værker: *Essays on the Intellectual Powers of Mind* (1785) og *Essays on the Active Powers of Mind* (1788).

Til Grund for al vor Erkendelse ligger der efter Reid visse instinktive Forudsæt-

ninger, som ingen Tvivl kan rokke ved. Det er de samme, der uimodstaaeligt lede alle Menneskers Antagelser og Adfærd i Livets almindelige Forhold. Det er den sunde Menneskeforstands Principer (principles of common sense), som ere ældre end al Filosofi og derfor have større Autoritet end den. De ere Bestanddele af vor oprindelige, fra Guds Haand stammende Konstitution.

Til disse oprindelige Principer hører først og fremmest Troen paa en materiel Om-
[458] verden og paa Sjælens Existens. Enhver Fornemmelse, jeg faar, vækker ved en naturlig Indskydelse (natural suggestion) Antagelsen af en ydre Genstand for Fornemmelsen, saavel som af et Jeg, der har Fornemmelsen. Mellem Sansning og Erindring paa den ene Side, Indbildning paa den anden Side er der ikke blot en Gradsforskel, men en kvalitativ Forskel, som ikke kan forklares nærmere. Troen paa det, der sanses eller erindres, er en simpel Bevidsthedsakt, der ikke kan beskrives nærmere, saalidt som den kan forklares ved Association. Det er ganske vist et mærkeligt Træk i vor Natur, vi her staa overfor: ved en Art naturlig Magi (by a natural kind of magic) fremkalder Fornemmelsen Noget for vor Bevidsthed, som vi aldrig have erfaret, og som vi dog strax opfatte og tro paa! — Beslægtet med Sanseopfattelsen (perception, der foruden sensation ogsaa indbefatter hin natural suggestion) er Aarsagsinstinktet, en naturlig, men uforklarlig Tilbøjelighed til at tro, at de Forbindelser mellem Fænomener, vi have iagttaget i Fortiden, ogsaa ville vedvare i Fremtiden. Paa dette Princip bygger al Videnskab saavel som al Overtro; det kan kaldes det induktive Princip. Al sund Menneskeforstand anerkender det, og vi vilde sætte den i Galehuset, der ikke anerkendte det. — Paa det praktiske Omraade have vi den moralske Sans som Exempel paa et oprindeligt Princip. »Ligesom vi«, siger Reid (Active Powers, p. 238), »ved de ydre Sanser ikke blot faa de oprindelige Forestillinger om Legemernes forskellige Egenskaber, men ogsaa de oprindelige Domme om, at dette Legeme har denne Egenskab, hint en anden Egenskab, saaledes faa vi ved vor moralske Evne baade de oprindelige Forestillinger om Godt og Ondt i Handling, om Værdighed og Uværdighed, og de oprindelige Domme om, at denne Adfærd er god, hin ond, denne Karakter værdig, hin uværdig.« Naturens Vidnesbyrd kundgør sig gennem den moralske Sans paa lignende Maade som gennem de ydre Sanser. De første Principer baade paa det teoretiske og det praktiske Omraade have en intuitiv Vished (intuitive evidence), som ikke kan modstaas, naar Sindet er modent, roligt og uhildet. —

Reid og den skotske Skole betegne en lignende Reaktion mod Hume, som Cambrid-
[459] gerskolen i sin Tid betegnede mod Hobbes. Karakteristisk er det, at denne Reaktion nu selv beraaber sig, ikke paa evige Sandheder, men paa Erfaringens Vidnesbyrd. Den

mener rigtignok, og det er dens store Misforstaaelse, at kunne læse evige Sandheder lige ud af de simpleste Iagttagelser, og den antager ligesaa mange oprindelige Instinkter, som der er gaadefulde Fænomener. En meget nem Forklaringsmaade! Tillige udstrækker den Intuitionen langt udover, hvad Descartes, Locke og Leibniz havde kaldt saaledes: den simple Opfattelse af Lighed eller Forskel. De mest komplicerede Bevidsthedsakter erklæres for intuitive og anses dermed for retfærdiggjorte. Denne Retning maatte føre til Stansning af al Forsken og Analyse. Og den rammer egentligt slet ikke Hume, da denne jo selv havde erklæret, at han i Praxis hyldede »den sunde Menneskeforstands Principer«, men kun fandt overordentligt store Vanskeligheder ved at begrunde dem. Reids Berettigelse overfor Hume laa i, at denne oversaa den oprindelige og stadige Sammenhæng mellem Fornemmelserne, der ligesaa vel er et Faktum som de enkelte Fornemmelser hver for sig. Men en videnskabelig Gendrivelse af Hume afskar han sig fra ved sin Appel til Common Sense, der var en Opgivelse af al Filosofi.

Der kom overhovedet efter Hume en lang Ebbe i den engelske Filosofis Historie, som er ret forstaaelig. Som allerede bemærket, var den Tankegang, man var slaaet ind paa i den engelske Skole, nu gennemført; Linen var løben ud. Og paa den anden Side trængte nu dels den politiske, dels den religiøse Interesse sig frem i første Linie: Politiken lagde igen Beslag paa fremragende Kræfter, efterat man i lang Tid havde levet paa Eftervirkningerne af Revolutionen af 1688, og den religiøse Følelse, som Latitudinarismen og Deismen havde dæmpet, blussede nu op i Metodismen, en stærk og dyb folkelig Reaktion mod den foregaaende rationalistiske Periode. Men disse Forhold kunne ikke her nærmere belyses. En fortrinlig Karakteristik af dem giver Leslie Stephen i sit Værk: *History of English Thought in the 18th Century.*

[460]

FEMTE BOG.

DEN FRANSKE OPLYSNINGSFILOSOFI OG ROUSSEAU.

ALMINDELIG KARAKTERISTIK.

Den filosofiske Tænkning var ved David Hume bleven ført til et Punkt, hvor videre Fremgang kun var mulig ved Anlæggelsen af helt nye Synspunkter. Svaret paa det Spørgsmaal, Hume stillede i »Treatise« 1739, kom først med Kants »Kritik der reinen Vernunft« 1781. Det Mellemrum, der ligger imellem disse to store Værker, er især betydningsfuldt i Tænkningens Historie derved, at den filosofiske Tænkning blev gjort til et Kampvaaben. Det fredelige Tankearbejde blev afbrudt ved, at der blev blæst til Udrykning, til aandelig Kamp mod Fortidens Traditioner og Institutioner, som den utaalmodige Menneskeaand nu krævede til Regnskab. Den nye Videnskab havde paa den materielle Naturs Omraade ført til et storartet Resultat, storartet ikke blot ved sin store Horizont, men ogsaa ved sin exakte Begrundelse. Paa det aandelige Omraade havde man i det af den engelske Skole opstillede Princip, at enhver Forestillings Gyldighed skulde godtgøres ved dens Herkomst fra Erfaringen, et Middel til at prøve alle Ideer, for hvilke der krævedes Respekt. Og paa det sociale og politiske Omraade havde man i de naturretlige Grundsætninger, der vare formulerede paa Basis af det 16. og 17. Aarhundredes Kampe, en Maalestok, man frejdigt stillede op overfor det Autoritetsprincip, der hidtil havde baaret Samfundsordenen. Var man da færdig med
[461] Undersøgelsen, saa man nu havde Ret til at skride til praktisk Anvendelse? Man havde sikkert ingen anden Ret end den, som Livets egen mægtige Trang giver. De ensomme Tænkere vilde neppe have sluttet af; men deres Tid var foreløbigt forbi. Nogle Aar før Hume søgte over til Frankrig for dér i større Ensomhed at udarbejde sit Hovedværk, havde to unge Franskmænd besøgt England, men ikke for i Ensomhed at modne deres Tanker, tvertimod for at aabne Sind og Sans for det engelske Aandsliv og optage i sig den levende Bevægelse, som den sunde engelske Jordbund havde fostret. Voltaire og Montesquieu hjembragte fra England som fra en helt fremmed Verden helt nye Forestillinger om Filosofi, Religion, Kirke og Stat. Det var et Rejsebekendtskab, de gjorde med engelske Tanker og Forhold, og deres Formaal var ikke at beholde det Lærte hos sig for at udvikle det videre, men at lade det i saa fri, let og simpel Form som muligt drage videre ud i Verden for at virke vækkende, æggende og omdannende. Og man

benyttede til dette Formaal ikke blot den engelske Forskens Metode og Resultater: hele Tankeudviklingen fra Renaissancen gennem de store Systemer til Erfaringsfilosofien afgav Midler til at føre Kampen. Bag den voldsomme og radikale Kritik, der nu anvendtes paa alt Overleveret, laa en Dogmatisme, der mente sig væsentligt færdig hvad Verdensopfattelse og Livsanskuelse angik. Man maatte selv staa fast for at kunne omstyrte det Bestaaende. Naar man paa én Gang, som i et Nu, vil gøre op med Alt, hvad Historien har frembragt paa det aandelige og det sociale Omraade, maa man have stor Tillid til sit eget Standpunkt. Men saaledes gaar det overalt i Historien: naar der skal holdes Dommedag, har man ikke Tid til at vente, til alle Præmisser ere i Orden. Kristendommen og Kirken ventede ikke med at tilintetgøre den antike Kultur, til de kunde give fuld Begrundelse for deres Overlegenhed. Den antike Kultur blev sprængt. Aandelige Strømninger ere hensynsløse. Naar der længe er dæmmet op for aandelig Trang, kommer der et Punkt, hvor den bryder igennem, hvor meget Værdifuldt den saa end ødelægger paa sin Vej. At Kirken ikke virkeligt havde overvundet den antike Kultur, blev klart ved Renaissancen. Og at den filosofiske og politiske Revolution *[462]* i Slutningen af det 18. Aarhundrede ikke virkeligt overvandt den gamle Tingenes Orden, blev klart ved den romantiske Reaktion ved det 19. Aarhundredes Begyndelse. Man var i Virkeligheden ikke færdig med at filosofere i Kamrene, da man begyndte at filosofere først i Salonerne, og dernæst paa Gader og Stræder. Men det filosofisk Ufærdige i de Tankevaaben, med hvilke man rykkede i Marken, tager Intet bort fra Betydningen af den historiske Mission, de Mænd havde, der aabnede Kampen. Hvor det gælder Livet, maa man bruge de Vaaben, man har. Og skønt man ikke altid faar Indtrykket af intellektuel Overlegenhed hos de franske Filosofer ved Midten af det 18. Aarhundrede, ja, skønt de ved deres ivrige Stræben efter at simplificere og popularisere ofte kom til at gøre det Store smaat og til at vanhellige det virkeligt Ophøjede, saa laa der dog selv bag deres Dogmatisme, deres Kortsynethed og deres Smaalighed en flammende Tro paa Lyset, paa Fremskridtet, paa Menneskeheden, for hvis Skyld mange Synder kunne tilgives dem. Hvad Voltaire udbryder i sine Mindeord over en ung, tidligt bortgangen ædel Tænker (Vauvenargues): »Hvorfra fik du dog den mægtige Flugt i dette Smaalighedens Aarhundrede?« — det kan bruges som Motto paa den hele Bevægelse. Særligt naar man behandler det 18. Aarhundredes franske Filosofi ikke i en Literatur- og Kulturhistorie, men i en Filosofiens Historie, maa den stærke subjektive Understrøm ikke glemmes; hvad Overstrømmen frembyder, kan ofte synes smaaligt og ubetydeligt. Dog — der var En, i hvis stærkt bevægede Sind den subjektive Understrøm blev saa godt som eneraadende, saa han fik Magt

til paa en Maade, hvorpaa det aldrig var sket før, at tale den umiddelbare Følelses, den individuelle Stemnings Sag, Naturens Sag overfor Kultur og Reflexion, de store, enkle, menneskelige Livsværdiers Sag overfor enhver Art Aristokrati og Forfinelse. Hos Jean Jacques Rousseau kom et nyt Livselement, en ny Side ved Aandslivet frem og stillede sig i Modsætning saavel til den nye kritiske Visdom som til den gamle Tingenes Orden. Dybere nede, end noget Autoritetsforhold og nogen kritisk Reflexion
[463] naar, paaviste han den levende menneskelige Følelse som den, hvis Tilslutning ingen Overlevering og ingen Tænkning kan undvære, og som den, der er Grundlaget for al Livsværdi. I denne Simpelhed og Renhed var Følelsens Betydning aldrig bleven gjort gældende før, saa ofte end mystiske Retninger havde talt dens Sag. Ikke saa meget ved sine Ideer og Teorier som ved selve sin Personlighed (trods alle dens Skrøbeligheder) betegner Rousseau et stort Vendepunkt i filosofisk Henseende: Vurderingsproblemet bliver afgørende til med ham, medens Tilværelsesproblemet og Erkendelsesproblemet hidtil saa godt som havde behersket Alt. Og idet han vender sig baade mod den gamle Tingenes Orden og mod den nye Kritik, godtgør han, at der gives Noget, ingen af dem lader komme til sin Ret. Han er af det 18. Aarhundredes Filosofer den, der mest afgjort peger mod Fremtiden og har dens Spirer i sig. Han er jo ogsaa den af Tidens Tænkere, der interesserer sig mest for Barnet.

At de radikale Konsekvenser — baade i deres negative og i deres positive Form — netop droges i Frankrig og ikke i selve England, hvor de afgørende Principer vare komne frem, havde sin gode historiske Grund. Taine har (i »L'ancien régime«) paa en glimrende Maade vist, hvorledes det franske Sprog og den franske Aand vare blevne slebne ved Hoffet, i Salonerne og i den klassiske Kunst til at være Organer for simple og klare Ideer, for en Tænkning, der med mindst mulig Forberedelse vil drøfte de største Problemer, og som ikke stræber efter at udvide sit Omraade, men kun vil gennemarbejde, hvad der er vundet. Dog vilde den klassiske Aand og det slebne Sprog ikke være en tilstrækkelig Forklaring. Derved forklares kun Formen, ikke Indholdet og Retningen. Den egentlige Aarsag til, at de praktiske Konsekvenser af den engelske Filosofi droges i Frankrig og ikke i England, er at søge i, at den gamle Tingenes Orden paa fransk Grund stod ganske anderledes stejl og stædig overfor det Nye end i England, og at den samtidigt var langt mere hul og raadden end paa engelsk Grund. Den engelske Samfundsordning havde optaget de nye Kræfter i sig og formaaede at bruge dem som Vækkere til fortsat Udvikling. I Frankrig var den gamle
[464] Samfundsorden saa konsekvent gennemført, at den enten maatte knuse al Kritik eller knuses af den.

1. VOLTAIRE OG MONTESQUIEU.

I sine *Lettres sur les Anglais,* som vare skrevne 1728—1730 og udkom i Amsterdam 1735 (efterat de allerede 1732 vare udkomne i engelsk Oversættelse i London), fremstillede Voltaire (f. 1694, d. 1778) for sine Landsmænd en ny Naturvidenskab, en ny Filosofi og en ny Samfundsorden. Han stillede Locke og Newton mod Descartes, Socinianere, Qvækere og andre Dissentere mod Katoliker, Parlamentsforfatning mod Enevælde. Selv hvor han ikke direkte hentydede til en Sammenligning, men vilde forholde sig rent beskrivende, var Meningen tydelig nok, og man tog ikke fejl af den; Bogen blev brændt. Mange Franskmænd betragtede desuden Voltaire (ligesom senere Montesquieu) som en daarlig Patriot, fordi han beundrede det engelske Væsen. Men hine Breve betegne et kulturhistorisk Vendepunkt: Indpodningen af engelske Tanker paa Kontinentet. Senere udgav Voltaire en god populær Fremstilling af Newtons fysiske Teorier (*Eléments de la philosophie de Newton,* mis à la portée de tout le monde. 1738), der meget bidrog til at skaffe den nye Naturlære Udbredelse og Sejr. Voltaire har ikke Betydning som selvstændig Tænker, men som den store Forkorter og Popularisator. Titelen paa et af hans vigtigste filosofiske Skrifter: *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) er i denne Henseende karakteristisk. Anskuelserne ere færdige; det gælder kun om at forme dem saaledes, at de let kunne transporteres. Han priser Locke, fordi han har givet os Sjælens Historie, medens saa mange »raisonneurs« tidligere havde givet os dens Roman, og fordi han udleder Alt, hvad der er i Forstanden, fra Sansningen. Men han er ikke utilbøjelig til at gaa videre og betragte al Erindring og Tænkning som blot fortsat og ændret Sansning; da Condillac (som senere skal omtales) havde opstillet denne Lære, sluttede Voltaire sig til hvad »den store Filosof« havde sagt (Art. Sensation i Dict. phil.). Men naar Alt stammer fra Sanserne, hvad *[465]* kunne vi saa vide om det Evige og Uendelige og om Sjælens Natur? Saa godt som Intet. Ejendommeligt for Voltaire — i Modsætning baade til Condillac og til Locke — er det skeptiske Resultat, han uddrager af den Sætning, at Alt i vor Bevidsthed stammer fra Sansningen. Officielt forsikrer han vel, med en Ironi, der ikke er til at tage fejl af, at Aabenbaringen har belært os om Sjælen som aandelig Substans. Men hans Overbevisning om »Menneskeaandens Grænser« (se Art. »Bornes de l'esprit humain« i Dict. phil.) udtaler sig i de Ord, med hvilke han ender Artiklen om Sjælen i sit filosofiske Dictionnaire: »O Menneske, Gud har givet dig Forstanden for at lede dig til det Rette, ikke for at trænge ind i de skabte Tings Væsen!«

Alt stammer fra Sansningen, derom nærer Voltaire dog ingen Tvivl. Men selve

Sansningen? Locke havde til Voltaires store Glæde sagt, at der jo Intet var i Vejen for, at Gud kunde have givet Materien Evne til at sanse. At Meddelelsen af denne Evne i Følge Locke kun kunde ske ved en *mirakuløs* Akt, lagde Voltaire ikke Mærke til; han griber Bemærkningen og bruger den som Vaaben mod Spiritualisterne. Der ytrer sig dog her tillige en Bestræbelse i hans System for at føre Alt tilbage til to Principer: Gud og Materien. Han havde da ingen Brug for Aander som Mellemled. Men hvad er da Materien? Ja, det véd man egentligt ligesaa lidt, som man véd, hvad Sjæl er. Dog tvivler Voltaire ikke om dens Existens, og han tillægger den endog en evig Existens: »Ingen Grundsætning«, siger han (Art. »Matière« i Dict. phil.), »er mere almindeligt anerkendt end den, at *Intet bliver til af Intet.* Det Modsatte er jo ubegribeligt.« »Maaske ledes min Fornuft vild af denne gamle og almindeligt antagne Ide [at Intet bliver til af Intet]; men den siger mig, at Materien maa være evig, eftersom den existerer; hvis den var til igaar, har den været til forhen. Jeg ser ingen Sandsynlighed for, at den skulde være begyndt at blive til, eller nogen Aarsag til, at den skulde være bleven til paa et Tidspunkt snarere end paa et andet.« (Le philosophe ignorant. 1766. p. 32). — Og han søger at vise, at Religionen ikke lider ved denne Antagelse af en evig
[466] Materie, der ordnes paa hensigtsmæssig Maade af Guddommen. »Ganske vist vide vi heldigvis nu formedelst Troen, at Gud fremdrog Materien af Intet, men« o. s. v. Vel frembyder ogsaa Antagelsen af en evig Materie forskellige Vanskeligheder, og man maa ikke smigre sig med, at man kan overvinde dem; Filosofien kan ikke give Forklaring paa Alt. Men Troen paa en af Gud ordnet evig Materie frembyder ingen moralske Betænkeligheder: vi have samme Forpligtelser, hvad enten vi have et ordnet eller et skabt Kaos under Fødderne! — Voltaire hævder de spekulative og dogmatiske Afgørelsers ringe Betydning i praktisk og moralsk Henseende. Det er maaske dette Punkt, hvor han har sin største Betydning i filosofisk Henseende, og hvor hans Skepsis tillige viser sig at være forskellig fra blot Blaserethed. Om den praktiske Alvor, Voltaire kunde vise, hvor det gjaldt, vidner tilstrækkeligt hans Optræden som Forsvarer for de Undertrykte og de uskyldigt Dømte. Han har i Gerning vist, at selv om det var Ironi eller Ondskab, naar han saa ofte henviste til, hvad Aabenbaringen lærte, var hans fulde Villie med, naar han stillede Praxis i Modsætning til Spekulation. Overfor Udødelighedstroen synes han at have stillet sig saaledes, at den var nødvendig for at holde det Moralske oppe i Menneskeheden. (Le bien commun de tous les hommes demande qu'on croye l'âme immortelle. Lettres sur les Anglais. XIII). Troen paa Gud søgte han (skønt han ogsaa her støttede sig til »le bien commun)[83]) dog at give en Begrundelse for, idet han (ligesom Newton) støttede sig til den hensigtsmæssige

Ordning i Naturen. Han forsvarer Antagelsen af Hensigtsaarsager (causes finales); kun skal man holde sig til de Virkninger, der ere uforanderligt de samme til enhver Tid og overalt, ikke til de specielle og afledede Virkninger. Voltaire fremhæver skarpt og med drillende Velbehag Skyggesiderne i Verden, og han bekæmper den Optimisme, der med Blikket henvendt paa de store Love, der raade for det Hele, overser eller ringeagter de Lidelser og Ulykker, denne almindelige Tingenes Orden kan medføre for de enkelte Væsener. Lissabons Undergang ved Jordskælv gav ham, som bekendt, særlig Anledning til Spot over den bedste af alle mulige Verdener. Han rammer Leibniz' optimistiske System lige midt i Hjertet, naar han lader sin Candide (da han blev pisket *[467]* ved en Autodafé, der blev holdt som Soningsfest efter Lissabons Undergang!) sige til sig selv: »Hvis det er den bedste Verden, hvorledes ere saa de andre beskafne?« Voltaire harmedes over, at Leibniz, Shaftesbury og efter dem paa Vers Pope udtalte, at Alt var godt, og at man ikke kunde fordre, at Gud skulde forandre sine evige Love for et saa usselt Væsens Skyld som Mennesket. »Man maa dog«, siger han (Art. »Tout est bien« i Dict. phil.), »indrømme, at dette usle Væsen har Ret til i al Ydmyghed at skrige og til — alt imens det skriger — at søge at forstaa, hvorfor dog hine evige Love ikke ere blevne til for hvert enkelt Individs Skyld!« For Voltaire selv var Svaret paa dette sidste Spørgsmaal givet i hans Lære om Gud og Materien, der maaske netop var motiveret ved Eftertanke over de Onder, den lovmæssige Naturorden medfører for enkelte Væsener. Han tror paa en god Gud, men Lidelsen i Verden er ham et Vidnesbyrd om, at denne Gud ikke er almægtig, men stadigt har en Modstand at overvinde, og denne Modstand finder han i den evige Materie. Den moralske Side ved Religionen var ham det Væsentlige. »Efter vor hellige Religion«, siger han, idet han begynder med sit sædvanlige officielle Buk (Art. »Religion« i Dict. phil.), »der ganske sikkert er den eneste gode Religion, hvilken mon der saa er den mindst slette? Skulde det ikke være den simpleste? Skulde det ikke være den, der lærer megen Moral og meget faa Dogmer? den, der stræber efter at gøre Menneskene retfærdige uden at gøre dem absurde?« Alt i Religionen, der gaar ud over Tilbedelsen af et højeste Væsen, erklærer han for Overtro. Simpelhedens Tanke, der af Renaissancetidens Tænkere anvendtes til Forstaaelse af den naturlige Verden, anvendes nu af Oplysningstidens Tænkere paa den overnaturlige. Overfor den positive Religion holder Voltaires Kritik sig til de fuldt færdige Dogmer; om deres Tilblivelse, om deres Udspring af menneskelig Følelsestrang, om den symbolske Værdi, de kunde have som Udtryk for dyrt købte sjælelige Erfaringer, spørger han ikke. Han morer sig over de lunefuldt ordnede Øer i Religionens Ocean og tænker ikke paa, at hvad der saaledes fremtræder spredt,

[468] modsigende og regelløst paa Overfladen, kan have sin underjordiske Sammenhæng og maaske være Virkning af vulkanske Kræfter i Dybet. Det Ubevidste eller Halvbevidste, det Uvilkaarlige og Spontane, den dunkle Følelsesbevægelse forstod han ikke. Han saa Alt som i et klart Daglys. Dæmring og Tusmørke var for ham Tegn paa Tvetydighed, Afsindighed, Dumhed, Latterlighed eller Slyngelagtighed. Overfor Sligt opererer han med det Alternativ, at man enten maa være gal eller en Slyngel (fou — fripon) for at tro det. Hvad der frembringer Overtroen, er Fanatismens Galskab og Dumhed, der kan stige til Uforskammethed (insolente imbécillité); men derpaa komme Slynglerne og benytte sig af Galskaberne i deres Øjemed[84]). En elementær Religionspsykologi, der unegteligt tilfredsstiller Simpelhedens Princip og er i høj Grad »portativ«!

Voltaire var overbevist om, at det Tidspunkt var kommet, da der kunde gøres op med alle Fordomme. Det var ikke hans Mening, at alle Fordomme var slette: der er dem, der godkendes af Fornuften (Art. »Préjugés« i Dict. phil.). Men om Tilstrækkeligheden af Fornuften, af hvad man dengang kaldte Fornuft, tvivlede han ikke. Han jublede (i sine Breve til d'Alembert) over, at »Fornuftens Tidsalder« var kommen. Paa alle Punkter saa han Kirkens Magt vige, i de Dannedes Bevidsthed som i Staten. Ganske vist — en Grænse var der for Udbredelsen af Oplysningen: »Pakket«, »Skomagerne og Tjenestepigerne« kunde ikke faa Del i den. Men Voltaire trøster sig: »Det drejer sig ikke om at forhindre vore Lakajer i at gaa til Messe eller Prædiken; det drejer sig om at udrive Familiefædrene af Bedragernes Tyranni og at udbrede Tolerancens Aand«[85]). Han anede ikke, at Lakajerne ogsaa snart begyndte at filosofere; han havde jo selv gjort Filosofien »portativ«. Udover Dualismen mellem »pæne Folk« (honnètes gens) og »Pakket« (canaille) saa han ikke. Atter her holdt han sig til de fremspringende Modsætninger uden at formaa at finde den ganske vist ofte skjulte Forbindelse. Dog maa det ikke glemmes, at Svælget mellem de forskellige Dele af Folket just paa hans
[469] Tid var saa stort og gabende, som vi nu ikke kende det, og at Voltaire saa Løsningen i et oplyst Enevældes Omsorg for den store Mængde. —

Montesquieu (1689—1755) havde væsentlige Egenskaber, som Voltaire manglede, især den at tænke saaledes, at Tingene bleve sete i deres bestemte Sammenhæng og ikke løsrevne for Pointens Skyld. Han hæver sig højt over det 18. Aarhundredes sædvanlige Tankegang ved den Ide, der ligger til Grund for hans Hovedværk *(Esprit des lois* 1748): at Institutionerne og Lovene ikke ere vilkaarlige Frembringelser, men forudsætte bestemte naturlige Betingelser for at bestaa og for at virke. Han fremhæver Lovenes Sammenhæng med Klima, Sæder og Levevis, med Religionen og med den hele Folkekarakter. »Lovene maa«, siger han (Esprit des lois, I, 3), »være saa ejendommelige

for det Folk, for hvilket de ere skrevne, at det er et rent Tilfælde, naar et Folks Love kunne passe for et andet«. Den nyere historiske Skole har i Montesquieu en af sine vigtigste Forgængere. — Men det er dog hans Bestræbelse at naa til almindelige Ideer gennem Studiet af de historiske Forhold. Paa flere Punkter kan han netop ved Gennemførelsen af sin historiske Metode godtgøre det Sofistiske i det Forsvar, der var ført for overleverede Misbrug, saaledes ved Undersøgelsen af den personlige og den politiske Frihed. Og hans Beundring for Oldtiden og for England fører ham til at give ideale Skildringer, der bleve ligesaa mange Fordømmelser af de bestaaende Forhold i Frankrig. Som han efter sin Hjemkomst omdannede sin Have til en engelsk Park, saaledes fik ogsaa hans politiske Ideer en engelsk Kolorit. Og her maa det vel mærkes, at han i sin berømte Skildring af den engelske Forfatning (Esprit des lois, XI, 6) snarere bygger paa sit Studium af Lockes Bog »Of Civil Government« end paa dybere gaaende Undersøgelser af selve det engelske Forfatningsliv i dets Sammenhæng med Nationens Historie og Sæder. Lockes Afhandling var jo et teoretisk Forsvar for Revolutionen; den skulde ikke beskrive, hvad der historisk bestod, men begrunde Retten til at udvikle det historisk Bestaaende videre i en bestemt Retning. Montesquieu gaar nu endog videre end Locke, idet han langt skarpere end denne udvikler Teorien om Magtens Tredeling som lovgivende, dømmende og udøvende. Han *[470]* saa ikke, at denne Tredeling faktisk kun passede nogenlunde paa et bestemt Stadium af den engelske Historie, netop Tiden lige efter Revolutionen. Tidligere havde Kongen havt større Del i den lovgivende Magt, og senere har Parlamentet faaet en stedse større Del af den udøvende Magt[86]). Og dog betragtede Montesquieu dette System som urgermanisk: »dette smukke System er opfundet i Skovene«. Han kendte det kun som fuldt færdigt og som en ydre Form for Folkets politiske Liv; hele det Grundlag af Selvstyrelse i de mindre Kredse, der bærer den engelske Parlamentsforfatning, saa han ikke. Ligesom Voltaire tog Lockes og Newtons Resultater uden at medtage den Aand, det Forskersind, af hvilke de vare voxede frem, saaledes tog Montesquieu den engelske Forfatnings Form og systematiserede den uden at medtage den faste Undergrund, som i Virkeligheden bar den. Fra denne Side set er han beslægtet med den franske Oplysningsfilosofi og hører hjemme i dens Rækker. Man mærker ogsaa hos ham »den klassiske Aand«. Albert Sorel siger træffende om ham: »Han følger ikke Regeringerne i deres historiske Udvikling . . . Han fremstiller dem som fæstnede, fuldstændige, definitive . . . Ingen Kronologi og intet Perspektiv; Alt ligger i samme Plan. Det er Tidens, Stedets og Handlingens Enhed, der fra Teatret er overført paa Lovgivningen«. — Det var dog ikke Montesquieus Mening, at engelske Former uden

videre kunde overføres til Frankrig. Hans Tanker gik snarere i Retning af Genoplivelse af det gamle franske Monarki med en oplyst Embedsstand og især med en uafhængig Dommerstand. Men hans Tids Aand lagde Tendenser ind i hans Værk, der stred mod hans egen historiske Metode; og især hos hans Læsere var denne Aand saa mægtig, at hans Værk fik en revolutionær Betydning, han ikke havde tænkt sig.

2. CONDILLAC OG HELVETIUS.

Det erkendelsesteoretiske og psykologiske Grundlag for den franske Oplysnings-
[471] filosofi blev udarbejdet af Condillac (1715 — 1780), en fredelig Tænker, der efter tidligt at være bleven Gejstlig og efterat have ledet en italiensk Prins' Opdragelse, tilbragte sine sidste Aar i et Abbedi, hvis Indtægter han nød. I sit Hovedværk *(Traitè des sensations,* 1754) gennemfører han med Klarhed og Bredde og mere ad deduktiv end ad induktiv Vej den Sætning, at Alt i vor Bevidsthed, ikke blot — som Locke havde lært — alt Indhold, men ogsaa alle Virksomheder og Former, var blot Omdannelse af simple passive Fornemmelser (sensations transformées). Den enkelte Sansefornemmelse optræder som en rent passiv Forandring i Sjælen. Naar denne Forandring er saa stærk, at andre Fornemmelser udelukkes, opstaar Opmærksomhed. Naar vi samtidigt have to Fornemmelser, siges vi at sammenligne og dømme. Erindring er kun Eftervirkning af en Fornemmelse. Abstraheren er Udsondring af en Fornemmelse fra andre Fornemmelser. Betingelsen for al Sammenligning, Dømmen, Erindren og Abstraktion er Opmærksomheden, der altsaa er Grundfænomenet i Erkendelsen. Ved dens Hjælp formaa vi at opfatte tydeligt og sondret, hvad der fra først af fremtræder i en kaotisk Helhedsopfattelse. Paa saadan sondret og derved tydelig Opfattelse af, hvad der først fremtræder i kaotisk Blanding — altsaa paa Analyse — beror al Erkendelse. Naar vi ved Sprogets Hjælp danne Tegn for hvert af de Elementer, Analysen frembyder, kunne vi ved Forbindelse af disse Tegn og ved at substituere Tegn, der betyde det Samme, for hverandre, udvikle en logisk Regnekunst, et videnskabeligt Sprog af fuldstændig Klarhed og Nøjagtighed. Kun ved Hjælp af et Tegnsprog kan Analysen fuldføres; men den virker igen tilbage paa Tegnsproget, og al Videnskab er egentligt et System af Tegn, hvis Betydninger og indbyrdes Forhold ere fuldstændigt klare. (Smlg. Condillacs Skrift: *La langue des calculs.* Introduction). Sprogene ere analytiske Metoder, idet Mennesket uvilkaarligt analyserer, ledet af sin Trang til at foretage Gestus eller udbryde i Raab overfor det, der vækker hans Opmærksomhed. Senere bliver da omvendt Videnskaben, den nøjagtige Analyse, det Samme som et fuldkomment Sprog.

Condillacs Erkendelseslære er et Forsøg paa at udlede Alt af Erfaringen saaledes, at *[472]* Erfaringen selv opfattes som fuldstændigt passiv, men tillige saaledes, at der dog vises Muligheden af en Videnskab paa Erfaringens Grund. Ved sin Klarhed og Simpelhed vandt hans Lære stor Tilslutning, og den fortrængte Kartesianismen paa de officielle Læreanstalter. Den blev den Filosofi, der lærtes i Aarhundredets Slutning, under Revolutionen og Kejserdømmet, indtil nye Retninger gjorde sig gældende. Condillac anvender i »Traité des sensations« den Fremstillingsmaade, at han tænker sig en Statue, hvis Sanser én ad Gangen vaagne til Virksomhed; der opstaar én Fornemmelse ad Gangen, og det undersøges, hvorledes Bevidsthedslivet successivt udvikler sig og under Indtrykkenes Indflydelse faar sine forskellige Evner (Opmærksomhed, Sammenligning, Erindring o. s. v.), der altsaa ikke ere oprindelige Anlæg i Naturen. Karakteristisk er især hans Forsøg paa at beskrive Opmærksomheden som en rent passiv Tilstand og hans Beskrivelse af Sammenligning som samtidig Opmærksomhed overfor to Indtryk. — Den successive Opstaaen af de forskellige Evner foregaar under Paavirkning af Menneskets Drifter og Fornødenheder. Drift og Fornødenhed opstaar ved Sammenligning af Lyst- og Ulystfølelser, der ere en særegen Art Sansning. I Stedet for at udstyre os med en Mængde oprindelige Evner, har Naturens Ophav givet os Lyst- og Ulystfølelse til at vække Opmærksomheden og derved sætte Analysen i Gang, først i dennes simplere, dernæst i dens højere Former.

Skønt Condillacs Lære fra en væsentlig Side set staar i skarp Modsætning til den kartesianske, har den ikke blot Berøringspunkter med denne i den Vægt, der lægges paa den analytiske Metode, men ogsaa i den spiritualistiske Synsmaade, der tilsidst ligger til Grund. Ti Condillac hævder bestemt, at Sansning er forskellig fra Bevægelse, og at denne derfor kun kan være Lejlighedsaarsag til Sansningens Opstaaen i en fra Legemet forskellig Sjæl. Vel kende vi (indrømmer Condillac, ligesom Locke) Sjælens Substans ligesaa lidt som Legemets. Men Evnen til at sammenligne (efter Condillac: til at have to Fornemmelser paa én Gang) forudsætter dog en *enkelt* Substans som Fornemmelsernes Bærer. (Se især *De l'art de raisonner* I, 3 og *Discours préliminaire* *[473]* *du cours d'étude,* Art. 4). Desuden angaar Condillacs Lære kun vore Fornemmelser; disse ere kun »Statuens« egne Tilstande; hvis den første Fornemmelse er Rosenlugt, saa er Sjælen kun Rosenlugt og ikke Andet. Udstrækningen, som efter Condillac kun skriver sig fra Berøringssansen, oprindeligt slet ikke fra Synssansen, er kun det mest konstante Element i vore Fornemmelser, det, hvorom de andre samle sig; men har man derfor Ret til at betragte den som Udtryk for absolut Realitet? Udstrækningen er en Fornemmelse, der vækkes i os, saavel som andre Fornemmelser, ved Noget,

hvis Væsen vi ikke kende. (Traité des sensations, I, 1; II, 11; IV, 5). Condillac røber Indflydelse af Berkeley (»Barclai«, som han kalder ham), i hvert Tilfælde af hans »Theory of Vision«, hvorimod det er tvivlsomt, om han har kendt hans Hovedskrifter; hans Abstraktionslære tyder ikke paa det.

Vi have allerede hørt Voltaire henvise til Condillac som den store Filosof. Som det kan gaa i Krigstid, blev den fredelige Tænkers Resultater brugte som Krigsvaaben. Man tog hans Lære om Sansningens Transformation og lod hans Spiritualisme ligge. I direkte Medvirken med den frie Retning og under stigende Sympati med den forfattede derimod Helvétius (1715 — 1771) sine Arbejder *(De l'esprit,* 1758. — *De l'homme,* 1773 — 74). Bogen De l'esprit blev behandlet som en af de ugudeligste Bøger, der nogensinde er skrevet. Den blev fordømt af Erkebiskoppen af Paris, af Paven og af Pariserparlamentet, og Helvétius, der havde ventet sig literær Berømmelse ved Bogen, maatte en Tid opholde sig i Udlandet, blandt Andet en Tidlang hos Frederik den Store, der satte stor Pris paa hans uegennyttige Karakter og efter hans Død skrev til d'Alembert: »Med uendelig Smerte har jeg erfaret hans Bortgang. Hans Karakter forekom mig beundringsværdig. Maaske maatte man have ønsket, at han hellere havde raadspurgt sit Hjerte end sin Aand«. Helvétius var en frisindet, mildt tænkende og menneskekærlig Mand, der brugte den Rigdom, han havde vundet sig som Generalforpagter, i Literaturens og Velgørenhedens Tjeneste. Med stor Sorg og
[474] Harme fulgte han (som man især ser af det efterladte Skrift De l'homme) sit Fædrelands Nedværdigelse og indre Opløsning. Hans Skrifter ere baarne af Overbevisningen om de ulykkelige Følger af, at Individerne udelukkes fra aktiv Deltagelse i det offentlige Liv. Karaktererne faa da ikke tilstrækkeligt store Motiver og Emner til Handling. Det gaar baade ud over Literaturen og Moralen. Ti baade Talentet og Dyden, »Aanden« (esprit) og »Retskaffenheden« (probité) betinges og udvikles ved Regeringsformen og ved den igen af Regeringsformen bestemte Opdragelse. Dette er den store, alvorlige Hovedtanke, der ligger bagved Helvétius' Værker. Han fortsætter Condillacs Teori om alle Evners Udvikling ved Erfaring og ydre Paavirkning. Endog Kærligheden til os selv er erhvervet: ti vi kunne ikke føle Kærlighed, uden at vi først have følt Lyst og Smerte. Modtageligheden for Lyst og Smerte er da den eneste Gave, Naturen oprindeligt har givet os. Den vækker og skærper Opmærksomheden, og den bestemmer vor Handlen. Hvad der kommer til at fæstne vor Opmærksomhed, beror paa Opdragelsen — dette Ord taget i allervideste Betydning, saaledes at det betegner Alt i vore Omgivelser og Forhold, som faar Indflydelse paa vor Udvikling, lige til de mindste Ubetydeligheder. Idet Helvétius tager Ordet Opdragelse i denne vide Betydning, kan han paastaa, at

to Mennesker aldrig faa ganske samme Opdragelse (De l'esprit, III, 1). Begavelsen antager han for ens hos Alle — men Betingelserne for dens Udvikling ere forskellige. Alle Karakterforskelligheder udleder Helvétius af Opdragelsen, og da denne igen hænger sammen med de offentlige Forhold og Regeringsformen, ser man, hvorledes hans Teori motiverer hans Sorg og Harme over Frankrigs indre Tilstande.

Sædernes Fordærvelse bestaar ikke saa meget i de Udsvævelser, de Enkelte hengive sig til, som i den almindelige Spaltning af den individuelle og den sociale Interesse. Det er Hykleri, naar Moralisterne angribe de enkelte Individers private Laster, i Stedet for at rette deres Angreb mod de offentlige Misbrug og mod Undertrykkelsen fra oven. Moral, Lovgivningskunst og Pædagogik ere ikke tre forskellige Bestræbelser, men hvile paa det samme Princip, nemlig Principet om den offentlige Nytte, Nytten for det størst mulige Antal Mennesker, der ere forbundne til en Stat. (De l'esprit, II, 17). *[475]* Hvad der anerkendes som godt og som Dyd (probité), beror paa Interessen. De Fleste anerkende kun som godt, hvad der stemmer med deres egen, begrænsede Interesse. Kun forholdsvis Faa besidde — især under de slette sociale og politiske Forhold — den oplyste Stolthed, den aandelige Adel, at de kunne fælde deres moralske Domme udfra Hensynet til den offentlige Nytte, uden at vildledes af deres egen eller deres nærmeste Omgivelsers snevre Interesser. Saadan Sjælsadel forudsætter ingenlunde Opgivelse af Kærligheden til sig selv. En saadan Opgivelse er en Umulighed. Men den forudsætter, at den egne Interesse er uadskilleligt forbunden med den offentlige, især gennem Trangen til Magt og Ære. »Ingen har«, siger Helvétius (De l'homme, V, 1), »nogensinde til egen Skade bidraget til det offentlige Vel. Den Borger, der paa Heltevis vover sit Liv for at bedække sig med Ære, fortjene offentlig Agtelse og befri sit Fædreland fra Trældom, følger den Følelse, der for ham er forbunden med størst Lyst.... Det gode Menneske adlyder altsaa kun en ædel Interesse«. — Det staar uklart hen hos Helvétius, om Trangen til Magt og Ære ikke bliver af en noget anden Beskaffenhed, naar den uadskilleligt knyttes til Hensynet til »bien public«, end naar den staar isoleret og derfor søger Tilfredsstillelse ved hvilkesomhelst Midler. Udtrykket Sjælsadel (noblesse d'âme) synes at forudsætte, at Følelsen dog maa undergaa en vis Metamorfose, naar det — ved en udmærket Opdragelse — er lykkedes at forbinde Forestillingen om Retfærdighed saa nøje med Forestillingen om Magt og Lykke, at de aldeles sammensmelte til én eneste Forestilling (Note 33 til De l'homme, Sect. 4). Der savnes hos Helvétius (saavel som hos Condillac) en nøjere Undersøgelse om den Maade, paa hvilken Følelserne ændres under Forestillingernes og Forestillingsforbindelsernes Indflydelse, Undersøgelser, som Spinoza, Hume og Hartley havde begyndt.

En Hovedsætning hos Helvétius er det, at vi kun kunne anerkende Ideer og Karakteregenskaber, der stemme med vore egne Ideer og Følelser. Aand (esprit — i Betydning
[476] af Evne til nye Tankeforbindelser) anerkende vi kun, hvor de nye Tankeforbindelser, vi træffe, have en vis Analogi med vore egne Tanker og stemme med vore egne Interesser. Og hvad der gælder for Anerkendelsen af Aand, gælder ogsaa for Anerkendelsen af Retskaffenhed (probité). Uden at vor egen Interesse sættes i Bevægelse, anerkende vi Intet. Men — siger Helvétius — der er to Slags Interesse: »Der er Mennesker, som ere besjælede af en ædel og oplyst Stolthed, og som bevare deres Aand i en svævende Tilstand (état de suspension), som giver nye Sandheder fri Indgang. Til disses Tal høre nogle filosofiske Aander og nogle unge Mennesker, der endnu ikke have formet sig saa faste Meninger, at de rødme ved at ændre dem . . . . Der er andre Mennesker — og det er de fleste — der besjæles af en mindre ædel Forfængelighed. Disse kunne kun anerkende saadanne Ideer, som stemme med deres egne, og som retfærdiggøre den høje Mening, de alle have om deres Aands Dygtighed« (De l'esprit, II, 3. Smlgn. De l'homme, IV, 6: »Geniet har til Beskytter og Lovtaler Ungdommen og nogle faa oplyste og brave Mennesker«). — Dog nævner Helvétius ved Siden af den uædle Forfængelighed ogsaa Dovenskaben som en Hindring for Anerkendelse af nye Ideer og nye Dyder. Begge Hindringer kunne efter hans Opfattelse kun overvindes ved, at en tilstrækkelig stærk Følelse river Mennesket ud af dets Sløvhed og dets Begrænsning. — Begge Helvétius' Værker (hvis Tendens ofte er bleven misforstaaet) undersøge Betingelserne for store Aanders og betydningsfulde Karakteregenskabers Opstaaen og for Anerkendelsen af dem, naar de ere opstaaede, og Grundbetingelsen er for ham den nøje Forbindelse af det individuelle Liv med det offentlige. Hans Teorier om Individernes oprindelige Ensartethed, om Selvinteressen som det Fundamentale og om Opdragelsens Almagt tjene alle til Indskærpelse af en og samme Grundtanke.

Helvétius' religiøse Standpunkt er det deistiske, med stærk Fremhæven af Guddommens Uerkendelighed. Han polemiserer mod den teologiske Moral, fordi den blot angriber private Laster og ikke det Ondes Kilde i de offentlige Forhold, og mod Præstestanden, fordi dens Interesse ikke kan gaa sammen med det hele Folks. Der
[477] gaar overhovedet en polemisk Understrøm gennem hans Bøger — endnu stærkere i De l'homme end i De l'esprit, som Diderot dog ikke havde Uret i at kalde et Kølleslag mod alle Fordomme.

3. LA METTRIE, DIDEROT OG HOLBACH.

Allerede hos Voltaire spiller ved Siden af Erfaringsfilosofien Naturvidenskaben og

dens Resultater en væsentlig Rolle. Men i første Linie kommer den naturvidenskabelige Indflydelse frem hos en Gruppe af franske Filosofer, som vel tage Lockes Lære om, at Alt i Bevidstheden stammer fra Sansningen, til Indtægt, men hvis Hovedtanker dog angaa den materielle Natur. Deres Filosofi skal være en simpel Konsekvens af Naturvidenskaben. De genoptage Hobbes' materialistiske Tendens, men saaledes, at de forsøge at gaa induktivt frem, medens Hobbes overvejende gik deduktivt frem. Deres Optræden er et Vidnesbyrd om, at Naturvidenskabens Metode og Resultater med stigende Energi fordrede Indflydelse paa Livs- og Verdensanskuelsen. Og jo umuligere det var dem at forklare sig eller at retfærdiggøre de kirkelige Dogmer og de bestaaende Institutioner udfra de naturvidenskabelige Grundsætninger, der for dem stode som evige Sandheder, desmere maatte disse Dogmer og Institutioner staa for dem som rent vilkaarlige, som udsprungne af Dumhed, Fanatisme eller Bedrageri. Voltaires Dilemma: Galskab eller Slyngelagtighed, blev her ført ud i sine sidste Konsekvenser og blev udslynget med en Trods og en Lidenskabelighed, som Voltaire, der ikke forlader Hoffets og Salonernes Atmosfære, ikke havde kendt. Og dog ere ogsaa disse Forfattere klare over, at deres Ideer ikke kunne finde Indgang hos den store Mængde.

Den revolutionære Tendens hos disse Forfattere, deres Overbevisning om, at man maa reformere Himlen, før man kan reformere Jorden, hindrer ikke, at deres Værker have filosofisk Værdi. De bekæmpe den spiritualistiske Lære, vel ikke med principielle Argumenter, der gaa ud over, hvad Hobbes og Spinoza havde ydet, men med større Rigdom af Enkelterfaringer. De støtte sig ikke blot, som det 17. Aarhundredes Tænkere, *[478]* til den mekaniske Naturvidenskabs almindelige Principer, men ogsaa til de Resultater, Videnskaben om det organiske Liv i det sidste Aarhundrede havde frembragt. Særligt er her La Mettrie (1709—1751), den egentlige Grundlægger af den franske Materialisme i det 18. Aarhundrede, at nævne. Han var Militærlæge, men mistede sin Plads dels paa Grund af sine Angreb paa den herskende Medicin, dels paa Grund af sin *Histoire naturelle de l'âme* (1745), hvor han første Gang udtalte sine Anskuelser. En Tid opholdt han sig nu i Holland; men herfra maatte han flygte paa Grund af den Forargelse, hans *L'homme machine* (1748) vakte. Han fandt nu et Tilflugtssted hos Frederik den Store, hvis Forelæser han blev, og med hvem han syntes at have staaet paa en meget fortrolig Fod. Han døde pludseligt 1751; onde Tunger (især Voltaires) fortalte, at Døden skyldtes hans Gourmandise, men der synes at foreligge et Forgiftningstilfælde. La Mettries Karakter tiltaler ved Frejdighed og en vis elskværdig Letsindighed. Men han kunde ogsaa være fræk i Stedet for frejdig, og letfærdig i Stedet for letsindig, og hans filosofiske Ry har maattet lide under disse uheldige Sider i hans Karakter, der

unegteligt ogsaa mærkes i hans Skrifter. I den senere Tid have især Albert Lange i sin »Geschichte des Materialismus« og Dubois Reymond i sit aandfulde Foredrag om La Mettrie banet Vejen for en retfærdigere Bedømmelse.

La Mettrie vil bygge paa Erfaring og Iagttagelse og anvende den sammenlignende Metode. Han er som Naturforsker en Elev af den berømte Læge Boerhave, der anvendte den kartesianske Naturlæres Grundsætninger paa Studiet af det organiske Liv. Titelen paa La Mettries bekendte Skrift »L'homme machine« viser tilbage til Descartes og kunde meget godt være udgaaet fra den ældre kartesianske Skole, naar blot den Sjælesubstans, der af og til rører ved Koglekirtlen, skydes ud. Ad den sammenlignende Metodes Vej søger La Metrie at vise, at der kun er en Gradsforskel mellem Dyr og Menneske, og at der altsaa ingen Grund er til at antage, at der hos Mennesket træder
[479] en helt ny Art Substans til. For ikke at misforstaa La Mettrie maa man mærke sig, at han ikke blot har skrevet en »L'homme machine«, men ogsaa et Skrift med Titel: *Les animaux plus que machines.* Hans Opgave er ved Fremdragen af Slægtskabet i Bygning og Virkemaade mellem den menneskelige og den dyriske Organisme at godtgøre, at det, der virker i dem, ikke er væsensforskelligt. Og han gaar endnu videre. Han fremhæver ikke blot Lighederne mellem Mennesket og Dyret, men ogsaa Lighederne mellem Menneske og Plante (*L'homme plante).* Og af hele den Trinrække, Studiet af de levende Væseners Bygning og Funktioner viser os, drager han saa den Slutning, at er der Sjæleliv foroven, kan det ikke ganske mangle forneden. Evnen til at fornemme udstrækker han til alt Levende, ja til alt Materielt: Alt i Universet er fuldt af Sjæle, og han henviser her (Les animaux plus que machines. Oeuvres philos. Berlin 1755. II, p. 82) til Leibniz' slumrende Monader. — Denne Trinrække bestaar nu for La Mettrie ikke af én Gang for alle færdige Former. Han antager — i Tilslutning dels til den af Voltaire haanede Naturforsker Maillet, dels til Epikuros og Lucretius — en Udvikling fra lavere til højere Former. Som det synes *(Système d' Épicure* § 13. 32—33, 39), har han antaget evige organiske Spirer, af hvilke under Vexelvirkningen med de ydre Forhold de forskellige Livsformer ere fremgaaede under fremskridende Fuldkommenhed. Den fremaddrivende Kraft er Trangen, Fornødenhederne. Et højere Sjæleliv opstaar først, naar der kommer andre Fornødenheder end de rent vegetative. Planterne behøve ingen egentlig Sjæl. Overgangsformerne mellem Planter og Dyr have saa meget desmere Intelligens, jo mere de ere nødte til at bevæge sig for at finde deres Føde. Og Mennesket staar højest, fordi det har de fleste Fornødenheder (L'homme plante). — Det er en interessant Antecipation af Ideen om Kampen for Tilværelsen, der her møder os. Og naar La Mettrie opstiller den Sætning: »Væsener

uden Fornødenheder ere ogsaa uden Aand«, er det ikke umuligt, at han dermed har givet Helvetius Motivet til en af hans Hovedtanker.

Hele den hidtil fremstillede Side af La Mettries Lære har sin Interesse aldeles afset fra de materialistiske Synsmaader, han uddrager af den. Nødvendigheden af den *[480]* materialistiske Konsekvens ligger for ham i, at vi ikke se Andet om os end Materie, under stadigt skiftende Former. Han indrømmer vel, at vi ikke kende Materiens egentlige Væsen. Men vi kende dens Egenskaber, nemlig: Udstrækning, Bevægelse og Fornemmelse. At Fornemmelse er en Egenskab ved Materien, udleder han af Erfaringen, der viser os, at visse organiske Tilstande stedse ledsages af Fornemmelse, og han beraaber sig her særligt paa den sammenlignende Undersøgelse, der viser os Sjælelivet varierende med Organisationen. Dersom Sjælen ikke er materiel, d. v. s. udstrakt, hvorledes kan det da forklares, at Entusiasme gør os varme, og at omvendt Feberheden paavirker Forestillingerne? (L'homme machine. Oeuvres, III, p. 75 f.). Alle vore Tanker maa være materielle Modifikationer. Og da der faktisk i vor Hjerne rummes en stor Mængde Tanker, saa maa disse være overordentligt smaa for at kunne »logere« der *(Traité de l'ame,* p. 103: De la petitesse des idées)! — La Mettrie anser Antagelsen af en Sjælesubstans for en unyttig og selvmodsigende Hypotese; han vil lade sig nøje med, hvad Anatomien og Fysiologien lære os — og han mener, at han gør det. Han hævder, at Spørgsmaalet om Materialismens Sandhed maa afgøres rent teoretisk. Vor Aands Højhed beror ikke paa, om vi om den kunne bruge det meningsløse Ord Ulegemlighed, men paa dens Kraft, dens Omfang, dens Klarhed. Den behøver da ikke at rødme over at være bleven født i Dyndet. La Mettrie har her rigtigt set, at Materialismen er forenelig med praktisk Idealisme. Hans egen Moralfilosofi, forsaavidt han har en saadan, har ganske vist langtfra dette Præg. Maalestokken for Retfærdighed er Samfundets Tarv, hævder han; men denne Maalestok bruger han egentligt kun til at skelne mellem Udsvævelse (débauche), den Lystfølelse, der medfører Skade for Samfundet, og Nydelsen (volupté), den Lystfølelse, der ikke skader Andre. Naar han saa har gjort denne Distinktion, holder han sig til Nydelsen og giver detaillerede Anvisninger angaaende den *(L'art de jouir),* Anvisninger, ved hvilke Sentimentalitet og Sanselighed virke sammen paa en Maade, der vækker Væmmelse. *[481]*

Denis Diderot (1713—1784) betegner paa én Gang Højdepunktet af filosofisk Tænkning og af revolutionær Aand i det 18. Aarhundredes franske Literatur. Han var en varmhjertet Mand med stor Evne til at sætte sig ind i Emner og Forhold af den mest forskellige Art, en fransk Leibniz, som formaaede at finde Liv overalt og havde Blik for Ejendommelighederne, men tillige Trang til at finde Sammenhængen i det

Hele. Digteren hos ham stredes ofte med Tænkeren; mange af hans Tanker udtale kun Øjeblikkets Stemning med kras Ensidighed, uden at han har søgt at finde den Traad, der kunde forbinde dem med andre Tanker, som det dog ogsaa var hans Villie at hævde. En cynisk Glæde ved det Raa og Platte kunde afløses hos ham af de mest ophøjede Ideer og Stemninger. Og i hans Værker staa sentimentale Udgydelser Side om Side med geniale Tankeudviklinger. Hans literære Skæbne har været forunderlig. Af Samtiden var han kun kendt som Komedieforfatter, som Forfatter af nogle naturfilosofiske Skrifter i deistisk Retning og som Udgiver af den store Encyklopædi, i hvilken Hensynet til Censuren paatvang ham en Smuglers Rolle, naar han vilde have sine egne Ideer frem. Arbejdet paa Encyklopædien tog hans meste Kraft og Tid. Med utrolig Udholdenhed førte han trods al Modstand dette Kæmpeværk igennem. Hans alsidige Interesse viste sig her paa en storartet Maade, idet han ikke blot har forfattet en Række filosofiske Artikler, men ogsaa Artikler om Haandværker og Fabriker, der hvilede paa grundigt Selvstudium. Dette Arbejde betegner et kulturhistorisk Vendepunkt ved at bringe Oplysning og Kundskab ud i vide Kredse. Men sine egentlige Anskuelser fik Diderot ikke frem her. De maa søges i hans Korrespondance (især i Brevene til Mademoiselle Voland, der skildre de radikale Saloner i Paris paa en baade interessant og kostelig Maade) og i hans Dialoger (især *Samtale med d'Alembert* og *d'Alemberts Drøm),* der forfattedes 1769, men først udkom 1830 (under Titel: Mémoires, correspondances et ouvrages inédits). Først ved disse Værker har man lært den egentlige Diderot at kende. Vi holde os her til hans rent filosofiske Ideer, saa meget mere som vor Literatur for
[482] faa Aar siden fik en smuk og udførlig Skildring af Diderot (Knud Ipsen: *Diderot, hans Liv og hans Gerning.* København 1891).

I sine første Skrifter benytter Diderot endnu paa populærteologisk Vis Gudsforestillingen til at forklare, hvad Videnskaben ikke syntes at kunne forklare. Men mere og mere gaar det op for ham, at en saadan Forklaring er noget helt Andet end, hvad Videnskaben forstaar ved Forklaring. I sit Skrift *Interprétation de la nature* (1754) hævder han, at den sande Metode er en Vexelvirkning af Iagttagelse og Tænkning, Induktion og Deduktion, hvor man gaar fra Erfaringen gennem Fornuften tilbage til Erfaringen. Tillige genoptager han her i mere realistisk Aand Spørgsmaal, som han allerede tidligere havde berørt, nemlig det store Spørgsmaal om, hvorledes de hensigtsmæssige Naturfænomener ere at forklare. I Stedet for at appellere til en Aarsag udenfor Naturen, udtaler han Muligheden af, at der i Materiens Kaos fra Evighed af har været Elementer med Evne til Liv og Bevidsthed, og at disse Elementer efterhaanden ere blevne samlede og gennem mange Udviklingsstadier ere blevne til Dyr og Men-

nesker, idet de Kombinationer og Formationer, der ikke vare levedygtige, successivt udskiltes. Ligesom La Mettrie synes Diderot at være kommen til saadanne Ideer dels ved Læsningen af Lucretius, dels ved at gennemføre Leibniz' Lære om Kontinuiteten i Monadernes Trinrække og forbinde den med de samtidige Naturforskeres Undersøgelser om de smaa Organismer. Selv om det vilde være urigtigt at fremstille Diderot som blot Discipel af Leibniz[87]), er dog Indflydelsen fra Monadelærens Grundlægger tydelig hos ham. Vel kan han have faaet Ideen om Bevægelsen som en oprindelig Egenskab ved Materien fra Toland, og vel kan Opfattelsen af Hviletilstanden som en Tilstand af Kraft eller Spænding (nisus) (i den lille Afhandling: *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement)* skrive sig fra Andre end Leibniz. Men naar Diderot i sin glimrende Dialog »Samtale mellem d'Alembert og Diderot« ikke blot, som La Mettrie og adskillige af Tidens Naturforskere, opfatter Evnen til at fornemme, Sensibiliteten, som en almindelig og væsentlig Egenskab ved Materien, men ved den nærmere Gen- *[483]*
nemførelse af denne Tanke indfører en Forskel mellem potentiel og aktuel Sensibilitet (sensibilité inerte — sensibilité active) i Analogi med Forskellen mellem »død« og »levende« Kraft, saa vil man neppe kunne undgaa at finde en Indflydelse af en af Leibniz' betydningsfuldeste Tanker. For Diderot ere Livet og Aanden evige i Naturen. De ere aldrig blotte Produkter eller Resultater af rent mekaniske Processer. Deres Spirer ere fra først af tilstede, og det gælder kun, om Udviklingsbetingelserne ere tilstede. Overgangen fra den potentielle til den aktuelle Form foregaar jo, hver Gang Organismen omsætter Føden til Blod og Nerver! Saa stor Vægt der end er at lægge paa de ydre Betingelser, saa ere de indre, oprindelige Betingelser dog for Diderot det Væsentlige. At antage, at man ved at føje en, to eller tre døde Partikler til en død Partikel, deraf skulde kunne danne et levende System, det er dog en meget stor Absurditet! En Omlejring af Partikler skulde kunne frembringe Bevidsthed! Nej, hvad der har Liv og Bevidsthed, har altid havt dem og vil altid have dem. Hvorfor skulde hele Naturen ikke være af samme Beskaffenhed? Forskellen mellem de lavere og de højere Trin er da kun den, at hvad der paa de højere Trin existerer i koncentreret Form, det er paa de lavere Trin spredt i en Mangfoldighed af Elementer. (Lettre à Mlle Voland, 15 octobre 1759). Det er denne Tanke, som nærmere udvikles i »Samtale mellem d'Alembert og Diderot« og i »d'Alemberts Drøm«, to Dialoger, der baade ved Form og Indhold høre til Filosofiens klassiske Værker.

d'Alembert gør en Indvending, som ikke bliver besvaret. Selv om man tillægger Materiens Partikler oprindelig Sensibilitet (i potentiel Form), hvorledes kan der saa ved Sammenføjen af saadanne Partikler opstaa en Bevidsthed, der ikke skal have

sit Sæde i nogen af disse Partikler, men svare til Sammenhængen mellem dem alle? »Hør, Filosof,« siger d'Alembert, »jeg ser nok Aggregatet, Vævet af smaa sensible Væsener, men et levende Væsen, et Hele, et System, et Selv med Bevidsthed om sin Enhed! Det ser jeg ikke, nej, det ser jeg ikke!« — Det fastholdes altsaa, at der her — ved
[484] Bevidsthedens Opstaaen — ligger et Problem, der ikke løses ved at antage Sensibiliteten som almindelig Egenskab ved Materien. Diderot anerkender saaledes Monadens Uforklarlighed ad mekanisk Vej: det er umuligt at udlede den Enhed, der karakteriserer Bevidsthed, ad mekanisk Sammensætnings Vej. — Diderot fastholder ikke den klare Indsigt, der saaledes glimtvis kommer frem hos ham. Erindring og Sammenligning følge for ham (som for Condillac) uden videre af de enkelte Fornemmelser. Alligevel viser hin Indvending, hvor skarpt Diderot har gennemtænkt Spørgsmaalet. Han gaar ikke ad Materialismens slagne Veje.

Vanskeligheden ved at forklare den bevidste Individualitets Opstaaen træder saa meget des lettere i Baggrunden for Diderot, som alle endelige Individer paa Grund af den indre Sammenhæng mellem dem udgøre et stort Hele: »Indrømmer De ikke, at Alt hænger sammen i Naturen, og at det er umuligt, at der kan være et Hul i Keden? Hvad vil De da sige med Deres Individer? Der er ingen Individer, slet ingen. Der er kun et eneste stort Individ: det Hele!« Saaledes gaar han fra vor Erkendelses ene Grænsepunkt til det andet, fra Individualiteten til Totaliteten. Han stanser et Øjeblik i Forundring over, hvad han ser paa disse Grænsepunkter; men hans Tanke er formeget i Svingning til, at Problemerne faa Tid til at sætte sig fast.

I Diderots etiske Ideer mærkes lignende Svingninger. Han stiller sig kritisk overfor Helvétius' Forsøg paa at forklare alle Følelser som udsprungne af Stræben efter egen Fordel og mener, at der i den menneskelige Natur findes et Grundlag for Anerkendelse af det Rette og Gode, et Grundlag, der aldrig ganske kan forsvinde hos noget Menneske. Med stor Begejstring forsvarer han denne Paastand i den Holbachske Salon, og i sine tidligere Skrifter (især i en Bearbejdelse af en af Shaftesburys Bøger) antog han en særegen moralsk Sans. Af hans Breve ses det tydeligt, at han er kommen bort fra denne sidste Antagelse. Hvad der kaldes et moralsk Instinkt og lægger sig for Dagen i vore uvilkaarlige Handlinger eller Domme om Handlinger, det er i Virkeligheden Resultatet af en uendelig Mængde smaa Erfaringer, der begynde med selve Livets
[485] Begyndelse. En Mængde forskellige Motiver gøre sig her gældende, men intet af dem behøver at komme til vor Bevidsthed i det Øjeblik, vi dømme eller handle. Alt i os stammer fra Erfaringer (tout est expérimental en nous); men disse Erfaringer behøve vi ikke at blive os bevidste (Lettres à Mlle Voland, 2. Septbr. 1762 og 4. Oktbr. 1767).

Blandt disse ubevidste eller glemte Motiver findes ogsaa saadanne, som angaa os selv, især Trangen til Ære og udødeligt Eftermæle (om dette sidste Motivs Betydning fører Diderot en vidtløftig Brevvexling med Billedhuggeren Falconet). Der er hos Diderot Antydninger til en Undersøgelse af den moralske Følelses Udviklingshistorie, og det Interessante er, at hans store Begejstring for »de store og ædle Aanders Motiver« ikke svækkes ved at se disse Motiver som Frugter af Udvikling paa Erfaringens Grund. Dog kan han ikke gennemføre denne Opfattelse, især ikke, naar han staar overfor den gængse sociale Etiks Bud. Det er kun hos Individet, han finder en naturlig Udvikling, ikke i Samfundet. Det bestaaende Samfund frembød Regler og Institutioner, der forekom ham saa urimelige, især naar han sammenlignede dem med, hvad der fortaltes om de vilde Folks Liv, at han kun kunde tænke sig dem opstaaede ved Overtro og Herskesyge. Mellem Naturmennesket og det civiliserede Menneske kunde han ingen naturlige Mellemled finde. Hvorledes skulde en naturstridig Moral være opstaaet uden ved de Herskendes Snedighed og Vilkaarlighed? »Undersøg alle politiske, borgerlige og religiøse Institutioner nøjagtigt: tager jeg ikke meget fejl, vil De finde, at Menneskeslægten Aarhundreder igennem bøjes under det Aag, der paalægges den af en Skare Slyngler. Tag dig i Agt for Alle, der ville indføre Orden! At ordne, det er stedse at gøre sig til Andres Herre ved at lægge dem Hindringer i Vejen«. *(Supplément au voyage de Bourgainville).* Klarere er vel aldrig Tidens Mangel paa Evne til at finde historisk Sammenhæng bleven udtalt. Selv Diderot med sin store Evne til at leve og føle sig ind i forskellige Forhold formaaede ikke at finde nogen anden Forklaring end Vilkaarligheden og Herskesygen. Afstanden mellem Individernes Higen og Tragten og det, Samfundet bød, mellem de Kræfter, de følte hos sig selv, og den snevre Ramme, *[486]* det Bestaaende gav dem til at bruge disse Kræfter i, var for stor til, at Forstaaelse var mulig. Man kunde haabe Alt af Fremtiden, men man kunde Intet finde i Fortiden — uden Slyngelstreger. — Den religiøse Tro stod især for Diderot blot som Kilde til fordærvelige Virkninger. Det er Mere end Spøg, naar han siger i et Brev, at han hellere skyder Skylden paa Guder end paa Mennesker. Troen paa en Gud er — hævder han — ingen uskadelig Ting; den afføder Ondt i to Henseender. For det Første medfører den uundgaaeligt en Kultus, og Ceremonier og teologiske Dogmer træde snart i Stedet for den naturlige Moral og forvanske dennes Bud. For det Andet strider den megen Lidelse i Verden mod Ideen om en god Gud; man nødes da til alle mulige Absurditeter og Selvmodsigelser for at besmykke dette Faktum. Det gaar ud over Fornuften, som det gaar ud over Moralen (Lettres à Mlle Voland, 20. Oktbr. 1760 og 6. Oktbr. 1765).

I den Holbachske Kreds drøftede Diderot ofte saadanne Spørgsmaal. Af hans

Breve faa vi et levende Billede af denne Kreds. Holbach (1723 — 1789) var en tysk Baron, der tidligt havde bosat sig i Paris, hvor han samlede nogle af de mest radikale Forfattere om sig. Han beskæftigede sig med Kemi og kom (vistnok under Indflydelse af Diderot) ogsaa ind paa filosofiske Studier. Der er neppe Tvivl om, at hvad Diderot udtalte under sine hyppige Besøg hos Holbach, danner Grundlaget for det vigtigste af dennes Værker, det Værk, man har kaldet Materialismens Bibel: *Système de la nature,* der udkom pseudonymt 1770. Det udsiges ogsaa i Fortalen, at Forfatteren har havt Hjælp af flere Venner. Foruden Diderot menes Matematikeren Lagrange, der var Huslærer hos Holbach, at have medvirket. Hvad Holbach selv har ydet, er væsentligt Systematiken. Ti Bogen er Materialismen sat i System, en Opgave, som hverken La Mettrie eller Diderot, der vare dels mere søgende, dels mere legende Aander, havde forsøgt. Af nye Tanker giver den egentligt ingen. Dens Betydning ligger i den Energi
[487] og Indignation, med hvilken enhver spiritualistisk og dualistisk Antagelse forfølges som skadelig baade i praktisk og i teoretisk Henseende.

Kun da kunde det — udvikler Holbach — være nødvendigt at antage aandelige Aarsager, en Gud overfor Verden, en Sjæl overfor Legemet, naar den materielle Natur var død, passiv, ude af Stand til at bevæge sig selv. Men naar der nu ingen Hvile er i Naturen, naar Bevægelsen er en fundamental Egenskab ved Materien, hvortil behøves da aandelige Aarsager? Og desuden forklare de Intet, men Paakaldelsen af dem ere kun Udtryk for vor Uvidenhed: man indskyder Sjælen eller Gud, hvor man ikke kan finde den naturlige Aarsag. Det er i Virkeligheden Rester af det vilde Menneskes Forklaring af Naturfænomenerne ved Aanders Indgriben. Hver Gang Videnskaben har forsøgt en naturlig Forklaring, har Teologien kæmpet for den overnaturlige Forklaring. Om det Aandelige vide vi ikke Andet, end at det er en Egenskab, der er knyttet til Hjernen. Spørges der, hvorledes Hjernen har kunnet faa denne Egenskab, lyder Svaret: »Den er Resultatet af en for det levende Væsen ejendommelig Ordning eller Kombination, ved hvilken en livløs og sanseløs Materie ophører at være livløs og faar Evne til at sanse ved at optages i det levende Væsen. Saaledes gaar det med Mælk, Brød og Vin, naar de optages i den menneskelige Organisme«. (Système de la nature, I, p. 105). Sammenligningen kende vi fra Diderot; men Holbach hylder, saavidt det kan ses, ikke med Diderot Antagelsen af Sensibiliteten som fundamental Egenskab ved Materien; han omtaler den vel, men holder sig selv til den Opfattelse, at Sensibiliteten opstaar ved Kombination af Elementer, der hvert for sig ikke besidde den Evne. Der er paa dette Punkt en Forskel mellem Holbach og Diderot, som medfører videregaaende Konsekvenser. Ti Holbach erklærer Tænkningen (Bevidstheden) selv for en Bevægelse,

ganske vist ikke en Massebevægelse, men en Molekularbevægelse af samme Art som dem, der ligge til Grund ved Gæring, ved Ernæring og ved Vækst, Bevægelser, der ikke ere synlige, men til hvilke vi slutte fra deres Virkninger. (I, p. 15). Der er ved denne Bevægelse, som ved andre lignende, Meget, der er gaadefuldt; men dette Gaadefulde falder ikke bort ved Antagelsen af en aandelig Substans. »Lad os slaa os til Ro med *[488]* den Viden, at Sjælen bevæges og ændres ved de materielle Aarsager, der virke paa den. Det giver os Ret til at slutte, at alle dens Virksomheder og Evner godtgøre, at den er materiel«. (I, p. 118). Al Videnskab er da Fysik. Selve Etiken er kun anvendt Fysik. I Stedet for de indbildte Dyder og Pligter, som udledtes af Menneskets Forhold til Væsener udenfor Naturen, træder nu en Udledning af Dyder og Pligter i selve Menneskets Natur. Af Naturens Love følger det, hvilke Veje vi maa gaa for at opnaa vore Formaal. Paa denne Maade udspringer Pligtbegrebet af Naturbegrebet; ti Pligten betyder netop den Vej, vi nødvendigvis maa gaa for at naa vort Maal (II, p. 229). Hver Enkelt søger sin Lykke; men Fornuften, »der ikke er Andet end Naturvidenskaben anvendt paa Menneskets Adfærd indenfor Samfundet« (II. p. 186), lærer ham, at han ikke kan blive lykkelig, naar han vil skille sin Lykke fra Andres, — saaledes er nu én Gang Skæbnens Villie (ordre du destin), — og at paa den anden Side den, der gør Mennesker lykkelige, ikke selv kan være ulykkelig. I Værkets sidste Kapitel, der indeholder »et Omrids af den naturlige Lov« (Abrégé du code de la nature), udvikles disse Tanker i et begejstret Sprog, i hvilket man har ment, at genkende Diderots Aand.

Antagelsen af en dobbelt Art Væsener, aandelige og materielle, er efter Holbach Kilden til de største Onder for Menneskene. Fra først af ere Menneskene vel komne uvilkaarligt ind paa Aandetroen; de kendte ikke Tingenes Aarsager og opfattede dem derfor ganske naturligt som personlige Væsener. Men det var Præsternes Herskesyge, der først satte Aandetroen i System. Og navnligt saa disse Præster godt, hvilken Magt det Hemmelighedsfulde har over Menneskene. Derfor førte de dem fra Troen paa synlige Guder (Solen og andre Naturgenstande) til Troen paa usynlige Guder. Spiritualismen er teoretisk saa ubegrundet, at der ikke kan være Tvivl om, »at dette System er Frugt af en meget dyb og meget interesseret Politik hos Teologerne« (I, 97): der var jo nu en usynlig Del af Mennesket, som kunde belønnes eller straffes i en anden Verden! Teologerne ere de sande Gudefabrikanter (fabricateurs de la divinité). »Naar *[489]* vi ville gaa tilbage til Begyndelsen, ville vi stedse finde, at Uvidenhed og Frygt have skabt Guderne; Fantasi, Entusiasme og Bedrageri have udsmykket eller forvansket dem, Svagheden tilbeder dem, Lettroenheden holder dem i Live, Sædvanen agter dem, og Tyranniet holder dem oppe for at drage Fordel af Menneskenes Blindhed«. I denne

Udtalelse (II, p. 200) sammenfatter Holbach sin Religionsfilosofi. Han skelner ikke mellem naturlig og positiv Religion. Indlader man sig først paa Gudeforestillingen, bliver en Kultus nødvendig; derved faa Præsterne Magt, den naturlige Moral forvanskes, og Forfølgelse indtræder. Tillige vil Grublen over, hvorledes det Onde kan forliges med Guds Tilværelse, føre til sofistiske Spekulationer. — Holbachs Begrundelse minder her ganske om Diderots, der sandsynligvis har havt Indflydelse paa Affattelsen af dette Afsnit. — I Religionen som i Samfundet havde man historiske Kendsgerninger, man ikke kunde finde nogen naturlig Basis for, og som man tillige følte sig i uforsonlig Modsætning til. Man greb da til Vilkaarlighedsteorien, der syntes saa simpel. Den er jo i Virkeligheden ogsaa saa simpel, at den minder om de mytologiske Teorier fra Menneskeslægtens Barndom, som Natursystemet netop vilde udrydde. Med sine snedige Præster indfører Holbach en ny Art mytiske Væsener.

Han rører ved et stort Problem: hvilken Værdi have de religiøse Forestillinger, naar de ikke længere som i Menneskeslægtens Barndom kunne bruges til at udfylde Hullerne i vor Erkendelse? Men et Svar paa dette Spørgsmaal kunde Oplysningsfilosofien paa Grund af sin ufuldkomne Forstaaelse af det religiøse Livs Kræfter ikke give. Hvis Gudeverdenen virkeligt blot var paaklistret eller paalistet Menneskeheden udefra, hvis den ikke var udsprungen af selve den menneskelige Aands Kræfter og Fornødenheder, saa existerer der intet virkeligt religiøst Problem. Der maatte en ny Slægt og en ny Tid til at tage dette Spørgsmaal op. — Kun Rousseau, hvis Ensomhed i hans egen Tidsalder fremkaldtes ved, at han følte dets Brod før nogen Anden, prøver sin Kraft paa det.

Men før vi gaa over til at skildre denne mærkelige Mand, maa det endnu bemærkes
[490] om Système de la nature, at der gør sig en vis Dobbelthed gældende i det Begreb om Naturen, som det lægger til Grund. Paa den ene Side bestemmes Naturen som et Væsen, der existerer i sig selv, er sin egen Aarsag, som en evig Substans, — altsaa med Reminiscenser fra Spinoza. Men paa den anden Side (og dog ofte i samme Aandedræt, f. Ex. II, p. 189) indrømmes det, at vi kun kende de Aarsager, der virke i Erfaringen, ikke de første Aarsager. Her grundes Naturbegrebet paa Erfaring, hist paa Tankekonstruktion. Men hvilken Gyldighed har det i begge disse Former? Hvor langt kan Erfaringen føre os? Hvilken Berettigelse have Tankekonstruktioner? Alle disse Spørgsmaal opkastes ikke. Oplysningsfilosofien tvivler ikke om sin egen Oplysning; den er jo til for at oplyse de Andre! — Og dog var det paa en Drøftelse af saadanne Spørgsmaal, at Filosofiens Fremtid beroede. Men den aandelige Atmosfære i Frankrig var ikke rolig nok til at foretage den. I en fjern tysk Universitetsby var den derimod

allerede i fuld Gang, da Système de la nature udkom.

4. JEAN JACQUES ROUSSEAU.

Rousseaus store Gerning er at have fremdraget det dybe Grundlag, udfra hvilket der kunde dømmes mellem Oplysningsfilosofien og det Bestaaende. Han stiller Naturen og den umiddelbare Følelse op som Grundlaget for al Vurdering og fordrer af al Kultur og Reflexion, der vil gaa udover dette Grundlag, at de skulle godtgøre deres Berettigelse ved at udvikle og fuldkommengøre det; hvis de hæmme og forkvakle det, ere de af det Onde. Han stiller for første Gang i den nyere Tid *Kulturproblemet.* Fra Renaissancens Tid var Kulturarbejdet gaaet frejdigt frem paa alle Omraader: nu lød der en Røst, der paastod, at der var noget Galt ved den hele Bevægelse. Hvad der gav Anledning til Rousseaus første filosofiske Skrift var en Opgave, der var udsat af et fransk Provinsakademi, og som krævede en Besvarelse af det Spørgsmaal, »om Fornyelsen af Videnskaberne og Kunsten havde bidraget til at forædle Sæderne«. Spørgsmaalet slog som et Lyn ned i Rousseaus Sjæl. Det var ham, siger han, som om *[491]* han saa en helt ny Verden, og som om han selv var bleven et nyt Menneske! Den nye Verden var Personlighedens, den levende Følelses, det indre Livs Verden. Han saa med Et Misforholdet mellem denne Verden paa den ene Side, det Bestaaende samt dets Kritikere paa den anden Side. Det er ligegyldigt, om det strax har været hans Tanke at besvare Spørgsmaalet med Nej, eller om Diderots Datter har Ret, naar hun fortæller, at det var hendes Fader, der raadede ham til at svare benegtende. Det benegtende Svar er kun et formelt Paradox, som Rousseau nærmere begrænser og forklarer i sin Korrespondance og i sine senere Skrifter. Men det stærke Sammenstød mellem den Følelse, som tilsidst er det, der vurderer Alt, og den hele glimrende intellektuelle og æstetiske Udvikling, det kunde kun komme hos Rousseau; det var forberedt ved hans Personlighed og ved hans Livsgang. Jean Jacques Rousseau fødtes i Genf den 28. Juni 1712 af en ret velstaaende Borgerfamilie. Hans Opdragelse var af den Art, at Fantasi og ubestemt Følelse begunstigedes; der udvikledes tidligt hos ham hvad han selv kalder en romantisk Aand (esprit romanesque), som førte ham til at hige udover det Nærværende og finde sine største Nydelser i Mulighedernes Verden. Efter et omstrejfende Ungdomsliv, der havde den samme romantiske Karakter, som hans Fantasi allerede havde antaget, men som tillige en Tidlang bragte ham i Forhold, der vare nedværdigende, og som ikke havde nogen gunstig Indflydelse paa hans Tankegang, drog han til Paris, hvor han slog sig igennem som Lærer, som Privatsekretær og senere især som Nodekopist. Hans Kopieren var for ham, hvad

Glassliberiet var for Spinoza. Han gjorde Lykke med en Opera og traadte i Marken for den italienske Musik i Modsætning til den franske. Intet tydede paa, at han skulde vinde et Ry i Tankens Verden og komme til at indlede helt nye Retninger i det aandelige Liv. Han havde tidligere havt Lejlighed til at skaffe sig en vis almindelig Dannelse, og ogsaa givet sig af med filosofisk Læsning. Som Medarbejder ved den store Encyklopædi kom han i »Filosofernes« Kreds og blev betragtet som en af deres. Ved
[492] sin Besvarelse af den omtalte Prisopgave førtes han ind paa Forfatterbanen. Hans Navn blev bekendt, og idet han fortsatte med Behandlingen af det Problem, der saa pludseligt var gaaet op for ham, kom han mere og mere i en polemisk Stilling til begge de to store stridende Magter i Tiden, baade til dem, der angreb, og til dem, der forsvarede det Bestaaende. En ny Prisopgave (»Om Oprindelsen til Uligheden mellem Menneskene«) gav ham Anledning til en udførlig Lovprisning af Naturtilstanden paa Civilisationens Bekostning. Som han før negtede, at Kunsters og Videnskabers Fornyelse havde været et Gode, saaledes negtede han nu, at Ombytningen af Naturtilstanden med det sociale og civiliserede Liv havde været et Gode. De to Prisafhandlinger betegne den negative Side af Rousseaus Optræden. Et nyt Afsnit i hans Liv begyndte, da han kunde trække sig tilbage i landlig Ensomhed. Hans encyklopædistiske Venner forstod ham ikke. Der gærede Noget i ham, som de med al deres Kritik og Aand ikke havde Sans for. Hans Natursans og Naturbegejstring, der holdt ham oppe i den sidste Del af hans Liv under store legemlige Lidelser og under virkelige og indbildte Forfølgelser, hang nøje sammen med hans Hang til at leve i den umiddelbare Følelse. Hans indre Liv var saa overstrømmende, at han kun vanskeligt kunde finde Ord for, hvad der bevægede sig i ham. I hvert Tilfælde kunde han sjældent finde Ordene i det rette Øjeblik; derfor følte han sig utilpas i Salonerne. I Modsætning til det Tilspidsede, Raffinerede, Artikulerede, i hvilket den aandelige Kultur var løben ud, satte han det Jevne, Brede, Ubestemte. Han interesserede sig for Livets kaotiske Begyndelse, for Elementerne, der endnu ikke havde dannet nogen tydeligt formet Verden. I sine Frihedsstemninger i Skovene ved St. Germain eller Montmorency mente han at genleve Urmenneskets Liv, før Kulturen havde ophævet den lykkelige Umiddelbarhed. Det Enfoldige og Elementære, Livets store og simple Forhold vare for ham ærværdige og fulde af Kilder til Glæde. Han forstod, hvad der bevægede sig hos Bagtroppen i Civilisationens Hær, hos dem, hvis Oplysning Encyklopædisterne opgav som haabløs, og som Voltaire kaldte »la canaille«. Han fandt i den umiddelbare Følelse det, der
[493] kan være fælles, selv om Forestillingslivet er nok saa forskelligt udviklet. Hans egne Forestillinger vare hans Følelses Børn. I sine »Confessions« siger han om sig selv,

at han følte, før han tænkte. Og i hans højeste Øjeblikke, Øjeblikke, som han havde dem paa sine ensomme Vandringer i Naturen, var der en saadan Svulmen og Fylde i hans Sind, en saadan Medklingen af utallige ubestemte Forestillinger, en saadan Higen ud over alle Skranker, at ingen Forestilling, intet Billede kunde udtrykke, hvad han følte. Følelsens Selvstændighed erfarede han ikke blot gennem saadanne Tilstande, hvor den var saa godt som eneraadende, men ogsaa gennem dens Indflydelse paa Forestillingerne. Hans Forventning om Fremtiden var mørk, hans Erindring om Fortiden lys; Indholdet bestemtes ved Stemningens Natur. Han har saaledes af egen Erfaring lært den psykologiske Sandhed, at Følelsen er en ligesaa oprindelig og selvstændig Side ved det aandelige Liv som Erkendelsen, og at den ingenlunde blot forholder sig passivt og modtagende overfor denne. Skyggesiden af Rousseaus Karakter viser sig dels som Sentimentalitet, dels som Mistænksomhed, der steg til Vanvid. Et uhyggeligt Exempel paa, hvorledes Følelsen kan drive Forestillingerne frem og danne et indviklet System af disse for at finde Udtryk og Forklaring, frembyder et af Rousseaus sidste Skrifter: *Rousseau juge de Jean Jacques,* i hvilket han beskriver den systematiske Forfølgelse fra sine tidligere Venners Side, han tror sig Genstand for. Den samme systematiske Konstrueren, som her foretages paa Grundlag af en sygelig Følelse, findes ogsaa i hans berømte Værker: hans Filosoferen er i Virkeligheden, som han selv siger om sin religiøse Tro, kun en Fortolkning af hans Følelse (exposition du sentiment).

I tre Værker har Rousseau udviklet den Opfattelse af Livet, han stiller i Modsætning til Kulturens Forfinelse og Fordærvelse. I *La nouvelle Héloïse* (1761) skildrede han den stærke og dybe Elskov, Ægteskabets og Familielivets Skønhed og Værdighed, Resignationens Adel, den religiøse Tros Inderlighed, Naturens Herlighed — Emner, der vare blevne fremmede for Tiden, og som aflokkede ham Toner, der klang nye i Tidens Øren og betegnede et stort Vendepunkt i den poetiske Literatur. I *Émile* (1762) fremstillede han et Opdragelsessystem, der ikke kuer Naturen, men gør sig *[494]* til Tjener for Naturens Udvikling, og han finder desuden Lejlighed til at udvikle sine religiøse Anskuelser. I *Contrat social* (1762) endeligt fremsætter han sin Lære om den Samfundsordning, der bør træde i Stedet for det Tyranni, under hvilket Menneskeheden sukkede.

Med disse Værker betragtede Rousseau sin Gerning for endt. Men han fik ikke Lov at dyrke sit Naturliv i Fred. »Émile« blev brændt i Paris, og der blev udstedt et Arrestdekret mod Rousseau. Nu begyndte hans ulykkelige Aar. Han flygtede til Schweiz; men end ikke der fandt han Ro; i Genf og Bern vilde Regeringerne ikke

have ham, og i Neufchâtel led han paa Grund af sine religiøse Meninger Overlast af Befolkningen. Han modtog da Humes Tilbud om et Asyl i England, men fattede i sin Sygelighed snart Mistanke til sine Venner her og flygtede atter over til Frankrig, hvor han flakkede om fra Sted til Sted, indtil et pludseligt Sygdomsanfald endte hans Liv (1778).

For at udfinde Rousseaus virkelige Stilling til Kulturproblemet maa man ikke blive staaende ved hans paradoxe Udtalelser i de to Prisafhandlinger, men maa forbinde dem med forskellige Udtalelser i Breve og med hans senere Skrifters Indhold. Der fremtræder da, tror jeg, en overraskende klar og betydningsfuld Tankegang, som røber en dyb psykologisk Forstaaelse af Menneskets aandelige Livsvilkaar.

Den Naturtilstand, af hvilken Mennesket er revet ud ved Kulturen, skildrer han ingenlunde med ideale Farver. Vel forkaster han Hobbes' Skildring af Naturtilstanden som en Krig af Alle mod Alle; han mener, at Krigen forudsætter dels Fornødenheder, Mennesket ikke har i Naturtilstanden, dels ogsaa større Samkvem mellem Menneskene, end der var muligt; og han mener tillige, at Hobbes har overset Medlidenheden, som er en uvilkaarlig og oprindelig menneskelig Følelse. Men Naturtilstanden er for ham en ren instinktmæssig Tilstand, hvis Fortrin for den civiliserede Tilstand beror paa, at der er et Ligevægtsforhold mellem Fornødenheder og Evnen til at tilfredsstille dem. Mennesket ledes af Selvopholdelsestrangen (amour de soi) og finder let Midler til
[495] at opfylde den. Sindsbevægelse, Fantasi og Reflexion spille ingen Rolle. Det er først Samliv og Kultur, der vækker Evnen til Sammenligning og Reflexion. Nu ophæves Ligevægtstilstanden. Selvopholdelsestrangen tilfredsstilles paa Andres Bekostning og bliver derved til Egoisme (amour propre)[88]). Der opstaar Forestillinger om Goder, som ikke kunne opnaas, og Misforholdet mellem Fornødenheder og Evner træder dermed i Kraft. Man begynder nu at tænke over Livets Værd og Betydning i Stedet for at følge Instinktet. Livslede og Selvmord, som ikke kendtes i Naturtilstanden, blive nu hyppige. Angst for Fremtiden og for Døden afløser den trygge Ro. Tvivlen, denne uudholdelige Tilstand, træder i Stedet for Naturtilstandens lykkelige Tankeløshed.

Dog indtræder efter Rousseaus Opfattelse disse opløsende og ulykkelige Virkninger ikke ligestrax. Naar han skal nævne, hvilket Stadium i Menneskehedens Udvikling der er det lykkeligste, peger han ikke paa den mest primitive Tilstand, men paa en Tilstand af begyndende Samfundsliv og Civilisation, der ligger »midt imellem den primitive Tilstands Sorgløshed og vor Egenkærligheds hidsige Travlhed«. Denne Tid var Verdens egentlige Ungdom, som ikke burde være forladt. Her har endnu Reflexionen og Forfinelsen ikke øvet deres opløsende Indflydelse, og paa den anden Side er

Instinktet begyndt at give Plads for Tanker og Følelser[89]). Det farligste Stadium er det tredie; her gribe de opløsende Kræfter om sig. Det er den fordærvede og forfinede Kulturs Stadium.

Naar Rousseau spurgtes, om det da var hans Mening, at man skulde vende tilbage til hin Tilstand, der ligger saa nær den primitive, saa er hans Svar, at det er umuligt, ligesaa umuligt som at blive Barn igen[90]). Man kan ikke ophæve Vildfarelsen ved at gaa tilbage til Uvidenhedstilstanden. Efterat Instinktet én Gang er bleven afløst af Reflexionen, er der intet Andet at gøre end at sætte en sand og naturlig Viden i Stedet for den falske. »Naar Menneskene ere fordærvede, maa de hellere være lærde end uvidende«, siger Rousseau i et Brev (til Scheib, 15. Juli 1756), og dermed giver han i Virkeligheden Oplysningen en Anerkendelse, ti deri ligger, at den intellektuelle Kultur ikke forøger Fordærvelsen, men snarere forminsker den. Han vil en Kultur, der ikke *[496]* splitter og svækker Følelsen og Kraften, et Samfundsliv, der ikke gør os udadvendte og afhængige. Kun i sit eget Indre, siger han, finder Mennesket Freden. Kun den har levet meget, der har følt Livet. Men Kulturen havde bragt Tvivl, Slappelse, Udadvendthed og Rastløshed. Og den havde tillige gennem Arbejdets Deling bragt Trældom: den sociale Ulykke opstod, da den Ene saa, at han kunde bruge den Andens Arbejde, og benyttede det overflødige Forraad, han kunde samle, til at underholde ham. Alle disse Onder gjaldt det om at raade Bod paa gennem en ny Ordning af Livet for den Enkelte og for Samfundet.

Der var tre Omraader, paa hvilke Rousseaus Ideer om »den nye Verden« bevægede sig: Opdragelsens, Religionens og Statens. I »Émile« og i »Contrat social« har han udtalt disse Ideer. De vakte Modstand fra det Gamles Tilhængere og Haan fra det Nyes. Hans Bøger bleve brændte af Autoriteterne, Voltaire kaldte ham en Erkegalning (archifou), Diderot »den store Sofist«. Ganske naturligt: ti ingen af Parterne var gaaet saa dybt til Bunds i Problemet som Rousseau, ingen havde følt dets inderste Brod som han. Det Bestaaendes Tilhængere støttede sig til en overnaturlig Sanktion, og Encyklopædisterne mente selv at have bragt den sande Oplysning frem og gjort den tilgængelig for dem, det var Umagen værdt at give den. Hvorfor saa disse Paradoxer og disse Fremtidsplaner?

I sin *Opdragelseslære* hævder Rousseau, at man skal lade Naturen have sit frie Løb, og at Opdragerens Kunst skal bestaa i at fjerne Hindringer og at skaffe saa gunstige Betingelser som muligt tilveje for, at Evner og Drifter kunne udfolde sig efter deres egen Natur. Man maa ikke forsøge at paatvinge Kultur udefra, hverken ad Autoritetens eller ad Oplysningens Vej. Barnetiden har sit Formaal i sig selv, saavel

som enhver anden Livsperiode, og skal ikke behandles som blot Forberedelse. Man kender ikke Barnet, ti man har hidtil kun betragtet det fra de Voxnes Standpunkt. Det har en naturlig Ret til fri Selvudvikling. Svøb det derfor ikke, lad det faa sin egen Moders Mælk, forkæl det ikke, lad det følge sit Selvopholdelsesinstinkt og gøre sine
[497] egne Erfaringer, præk ikke for det, lær det ikke, hvad det kan lære sig selv, væk ikke Ønsker og Fornødenheder hos det, før det kan faa dem tilfredsstillede! — Jo længere man kan opsætte den aandelige Udvikling, desbedre. Det gælder om, at Aanden er udvoxet, for at den ikke skal vantrives ved at bruge sine Kræfter for tidligt. Før om muligt Barnet til dets tolvte Aar, uden at det kan skelne sin højre Haand fra sin venstre: des hurtigere vil Fornuftens Øjne aabne sig hos det, naar Tiden dertil er kommen! Lad det voxe op uden Fordomme, uden Vaner og uden Kundskaber! Ellers lærer man jo heller ikke Barnets egen, ejendommelige Natur at kende. Karakterens Spire maa have Tid til at vise sig, forat man saa kan tage den paa rette Maade. Og Trang og Drift skulle have Tid til at opstaa, forat man ikke skal vække Lede ved at paatvinge, hvad der ikke kan paaskønnes. — Opdragelsen skal med andre Ord være negativ, ikke positiv. »Positiv kalder jeg«, siger Rousseau (i *Lettre à M. de Beaumont,* det storartede Forsvarsskrift for »Émile«), »den Opdragelse, der gaar ud paa at danne Aanden før Tiden og at give Barnet Erkendelsen af Mandens Pligter. Negativ kalder jeg den Opdragelse, der gaar ud paa at fuldkommengøre Organerne, vor Erkendelses Redskaber, før den giver os selve Erkendelsen, og som forbereder til Fornuften ved at øve Sanserne. Den negative Opdragelse er ikke uvirksom; det er langtfra; den giver ikke Dyder, men den forebygger Laster; den lærer ikke Sandheden, men den bevarer for Vildfarelse; den forbereder Barnet til Alt, hvad der kan føre det til det Sande, naar det bliver i Stand til at forstaa det Sande, og til det Gode, naar det bliver i Stand til at elske det Gode«. Dette Begreb om negativ Opdragelse udtrykker meget slaaende Rousseaus egentlige Grundtanke. Kulturen skal være Udfoldelse af Naturen, ikke en Skal, en tung Form, der udefra paatvinges. Kun den Kultur er ægte, der er Naturen selv paa et højere Udviklingstrin. Derfor indskærper han Forsigtighed med at »indføre« Kultur. Rousseau har et dybere Blik for Aandslivets Ejendommelighed end baade Autoritetens og »Oplysningens« Tilhængere. Kun det naturligt Udviklede og det selvvirksomt Frembragte er for ham ægte. Kun ved en Kulturudvikling af ægte
[498] Art kan man forlade Instinktets sikre og sorgfri Tid og dog bevare Harmonien mellem Trang og Evne, mellem Tanke og Følelse, mellem det Ydre og det Indre. Som saa mange Mystikere har han en fin Sans for den aandelige Vækts Vilkaar. Selve Opstillingen af et Begreb som det om negativ Opdragelse røber denne Sans og har en sokratisk

Karakter. Rousseau undgaar alligevel ikke at være sin Tids Barn. Han har ikke fuld Tillid til den uvilkaarlige Brug af Kræfterne, ti han sætter en kløgtig Opdrager og et helt System af Intriger og Aftaler i Gang, for at Émile ikke skal komme under andre Paavirkninger end dem, der formentligt passe til hans Alder. Det systematisk Konstruerende er paa alle Omraader karakteristisk for Rousseau. Hans levende Følelse og Begejstring fører ham til at se, hvad ingen Anden kunde se; men det bliver ved det store Greb: naar Tanken skal gennemføres i det Enkelte, viser det sig, hvor fjernt han staar den virkelige Verden, og i Stedet for at lade sig lede af virkelige Erfaringer paa de enkelte Punkter, giver han sin konstruktive Forstand frit Spil. Selv ved Émiles Forelskelse og Bryllup staar »le gouverneur« bagved og arrangerer Alt — endda ikke altid paa negativ og indirekte Vis. —

Det stemmer med Grundtanken i Rousseaus Pædagogik, at Barnets *religiøse Opfattelse* ikke maa bibringes det udefra, men skal lokkes frem af det under Indflydelse af Hjertets Trang. I det berømte Afsnit »Den savoiske Vikars Trosbekendelse«, som er indskudt i »Émile«, giver Rousseau os sin Religion. Der er intet Nyt i hans religiøse Ideer. Det er den »naturlige Religions« eller »Deismens« Forestillinger, i hvilke han finder Udtrykket for sin Følelse. Han vil ikke føre noget Bevis for disse Forestillingers Gyldighed, men opstiller dem som Dogmer. Materien kan ikke have sin Bevægelse fra sig selv, men den første Aarsag til Bevægelse maa være en personlig Villie. I Modsætning til Condillacs Lære hævdes den væsentlige Forskel mellem Sansning og Tænkning, og i Modsætning til Materialismen Forskellen mellem Aand og Materie som to Substanser. Der findes i Rousseaus Udvikling af dette Punkt flere interessante Bemærkninger, og det har særligt sin historiske Interesse, at en Landsmand af Rousseau, Charles Bonnet, omtrent samtidigt i sine psykologiske Skrifter (af hvilke det *[499]* vigtigste er *Essai analytique sur les facultés de l'âme.* Copenhague 1760) kritiserede Condillacs Forsøg paa at føre Alt i Sjælelivet tilbage til passiv Fornemmelse, uden at det dog kan paavises, at Rousseau har kendt disse Skrifter. I Naturen røber der sig en Stræben efter Formaal, en Enhed i den hele Plan, der vidner om en personlig Guds Virken. Men Rousseau adskiller sig her fra Tidens sædvanlige »Urmagerfilosofi« ved at hævde, at denne Harmoni og Hensigtsmæssighed i Naturen ikke er Grunden til, at han tror paa Gud. Forholdet er netop det Omvendte. Hans Tro udspringer af en umiddelbar Følelsestrang. Tvivl er ham en uudholdelig Tilstand; naar hans Fornuft vakler, afgør hans Tro Sagen paa egen Haand. Og først naar den indre Følelse saaledes har ført ham til Troen, kan han i Naturen finde Antydninger, der pege i samme Retning som hans Dogmer. Uagtet »den savoyiske Vikar« stadigt søger at vise det Naturlige

og Rimelige i sine Paastande, erklærer han dog atter og atter, at han ikke vil filosofere eller docere, men kun fremsætte, hvad han føler, og han beder sin Tilhører om at finde Bekræftelse paa hans Paastande i sin egen Følelse. Det praktiske Følelsesstandpunkt er afgørende. Om Guds Væsen vil han ikke gruble, uden forsaavidt han nødes dertil »ved Følelsen af de Forhold, i hvilke Gud staar til ham«[91]). Men det er især i et berømt Brev til Voltaire (18. August 1756), i Anledning af dennes Digt om Lissabons Undergang, at Rousseau afgjort hævder Troens indre, subjektive Udspring: han tror ikke paa Gud, fordi Alt i Verden er godt, men han finder noget Godt i Alt, fordi han tror paa Gud. Naar han i dette Brev forsvarer Optimismen mod Voltaires Kritik, saa støtter han sig ganske vist til, at der i Livets store, elementære Forhold findes Kilder til Glæde og Tilfredsstillelse, det raffinerede Verdensmenneske ikke kender; han fremhæver særligt »den liflige Følelse af at existere« (le doux sentiment de l'existence indépendamment de toute autre sensation). Han antager tillige, at Onderne for den Enkelte kunne være nødvendige for Verdens store Sammenhæng, og i Udødelighedstroen har han en sidste
[500] Trøst. Men det egentlige Grundlag for den Optimisme, han trods sin Sygelighed og sine kummerlige Forhold hævder overfor den i Ære, Rigdom og Herlighed levende Voltaire, er hans indre personlige Grebethed af den religiøse Følelse; det er den, der gør, at han kan tilraabe Voltaire: »De nyder, jeg haaber!« Med Hensyn til Indhold vare Rousseaus og Voltaires Religion ikke forskellige; den »naturlige Religion« var fælles for dem. Men hvilken Forskel i Inderlighed og Stemning! Rousseau har paa epokegørende Maade flyttet det religiøse Problem fra den ydre Verdensbetragtnings og Verdensforklarings Omraade tilbage til den indre, personlige Følelse og til den Maade, hvorpaa den stemmes med Livet. Hvad Pascal ved sin katolske Dogmatisme hindredes i at gennemføre, kom Rousseau langt nærmere trods sin deistiske Dogmatisme. Ti en Dogmatiker er han ved den Hurtighed, med hvilken han havner i den kartesianske Spiritualisme og i den deistiske Teologi. Det er her, som saa ofte i Filosofien, ikke Resultatet, men Motiveringen, som er det Nye og det blivende Værdifulde. Og Motiveringen hænger nøje sammen med det for Rousseaus Personlighed og Tankesæt saa afgørende Afhængighedsforhold, i hvilket Forestilling staar til Følelse og Trang. Den »savoiske Vikars« sidste Raad er: »Bevar altid din Sjæl i en saadan Tilstand, at du bestandigt *ønsker,* at der er en Gud til; saa vil du aldrig komme til at tvivle derom!«

At Rousseaus Dogmer antage den bestemte Form, de faa, skyldes dog ikke blot den Maade, paa hvilken han fortolker sin Følelse. Han har underkastet Forestillingerne en Kritik. I et Brev (til M***, 15. Januar 1769) siger han, at han har gennemtænkt de forskellige Systemer og bestemt sig for det, der syntes ham at have de mindste

Vanskeligheder. Her indrømmes altsaa Tænkningen en tilbagevirkende Indflydelse paa Følelsespostulaterne. Naar f. Ex. Erfaringen om Onderne i Verden ikke rokkede hans Tro paa en god Gud, var det, fordi han i Kraft af Læren om de to Substanser (Aand og Materie), antog, at Materien satte Skranker for Gennemførelsen af de guddommelige Formaal. Han antog ikke en Skabelse, men kun en Ordning af en alt existerende, maaske evig Materie. Gud er den gode Ordner og Leder, men ikke almægtig (se det nys anførte Brev og hans Lettre à M. de Beaumont). Ogsaa her kommer altsaa *[501]* Rousseau til samme Resultat som Voltaire, skønt de to Mænd staa med saa højst forskellig Stemning overfor Problemet om det Onde i Verden. Rousseaus Religion er egentligt Glæde og Begejstring over, at der i Verden spores en Magt, som virker til det Gode. Han tror ikke paa Bønnens fysiske Virkninger. Hans Bøn er Udbrud af Entusiasme, hvor Naturglæden paa sit Højdepunkt[92]) gaar over til en Lovsang over »det store Væsen«, der virker overalt, men for hvilket Tanken intet Begreb kan finde; paa sit Højdepunkt bliver den til en Ekstase, hvor intet Ord kan udtrykke den inderlige og stærke Stemning, fordi Sindet higer ud over alle Grænser (Tredie Brev til Malesherbes). Den Følelsens Selvstændighed overfor Erkendelsen, som Rousseau hævder, lægger sig her for Dagen i, at Følelsen paa sit Højdepunkt ingen fyldestgørende Forestillingsudtryk kan finde. Herfra er der kun et Skridt til den Erkendelse, at alle religiøse Forestillinger, alle Dogmer ere Symboler. Dette Skridt hindrede Rousseaus deistiske Dogmatisme ham i at gøre.

Sin naturlige Religion, som han mener er uafhængig af al Tradition, stiller han i Modsætning til de positive Religioner. Han er overbevist om, at hvis man havde holdt sig til Hjertets Stemme, havde der ikke været andre Religioner end denne ene. Men han havde den Overbevisning, at han i sin Religion havde Plads for den egentlige Kærne i Kristendommen. Til Erkebiskoppen i Paris skriver han (Lettre à M. de Beaumont): »Monseigneur, jeg er Kristen, og Kristen af Hjertet, efter Evangeliets Lære. Jeg er Kristen, ikke som en Discipel af Præsterne, men som en Discipel af Jesus Kristus. Min Mester har saare lidet spekuleret over Dogmerne, men i høj Grad indskærpet Pligterne: han foreskrev ikke saa meget Trosartikler som gode Gerninger; han fordrede kun Tro paa det, der var nødvendigt for at være god!« Gaaderne i Kristendommen lod han staa hen; de angik ikke det Afgørende, som var den moralske Kærne. Naar man lagde Vægt paa det, der gaar ud over denne Kærne, og paa de bestemte dogmatiske Formuleringer, endte man i Ubillighed, Falskhed, Hykleri og Tyranni. Al denne dogmatiske Lærdom *[502]* skulde Gud have paabudt — og oven i Købet sat Helvedes Straffe for dem, der ikke kunde blive saa lærde! Kun gennem Bøger, skrevne af Mennesker og garanterede af

Mennesker, kan man lære disse positive Dogmer at kende. Evangeliet er den mest ophøjede af alle Bøger — men det er dog en Bog. Ikke paa en Bogs Blade, men i Menneskets Hjerte har Gud skrevet sin Lov (Brev til Vernes, 25. Marts 1758). —

Rousseau havde i sin første Ungdom ladet sig forlede til at gaa over til Katolicismen. Senere vendte han tilbage til Protestantismen og deltog i dens Kultus, idet han forbeholdt sig den protestantiske Lægmands Ret til fri Prøvelse af alle Dogmer efter Samvittighedens og Hjertets Maalestok. Han blev naturligvis forkætret af begge Kirker; af Encyklopædisterne blev han betragtet som en Hykler eller som et uklart Hoved, der nok vilde ende som Kapuciner. Selv kaldte han sig det eneste Menneske i Tiden, der troede paa Gud. —

Det tredie Omraade, paa hvilket Rousseau troede at øjne en ny Verden, var *det sociale og politiske.* Ogsaa her viser det sig, at han ikke opgav Haabet om, at Forkvaklingen og Undertrykkelsen af Naturen kunde afløses af en Udvikling, der netop lader Naturen komme til sin Ret. I sin »Contrat social« (I, 8) udtaler han sig endog meget stærkt om det Fremskridt, der gøres ved, at Mennesket opgiver Naturtilstanden og ved en (stiltiende) Kontrakt træder ind i Samfundslivet: »Medens han i den sociale Tilstand maa undvære flere Goder, som han havde af Naturen, vinder han til Gengæld andre, som ere meget store: hans Evner øves og udvikles; hans Forestillinger udvides; hans Følelser forædles; hele hans Sjæl hæver sig til et saadant Punkt, at hvis de Misbrug, der følger med de nye Vilkaar, ikke ofte fornedrede ham i den Grad, at han sank ned under det Stade, fra hvilket han var udgaaet, saa maatte han uafbrudt velsigne det lykkelige Øjeblik, der for bestandigt løsrev ham fra dette Stade og gjorde ham til Fornuftvæsen og Menneske i Stedet for et sløvt og dumt Dyr.«

I sin retsfilosofiske Teori danner Rousseau Afslutningen paa en hel Række Forsøg,
[503] der begynde under Reformationens Kampe og gaa ud paa at konstruere Staten udfra den frie individuelle Overdragelse. Rousseau har ikke opfundet Ideen om Samfundskontrakten, men han bruger den for at kunne fremstille Samfundet som opstaaet i Overensstemmelse med Naturen: i Naturtilstanden levede Menneskene (mente han) isolerede; den eneste Overgang til Statsliv, der kunde gøre Staten naturlig, var altsaa fri Tilslutning og Overdragelse. Ved den bliver Folket til som Folk, idet den Enkelte overdrager sin absolute Myndighed over sig selv til Folket som Helhed. Folkets Suverænitet er absolut og uafhændelig. Han overfører Hobbes' absolutistiske Suverænitetsbegreb paa Folket som Helhed. Han er enig med Hobbes i, at Suveræniteten kun kan ligge ét Sted, men i Stedet for med Hobbes at antage, at der ved Samfundskontrakten umiddelbart finder en Underkastelse under Regeringsmagten Sted, proklamerer

han, ligesom Althusius, om hvem ogsaa hans Udtryk minde[93]), Folkesuverænitetens Princip og antager, at »den almindelige Villie« i sig optager alle de Enkeltes Villie. Ligesom Althusius skelner han mellem Statsform og Regeringsform og antager kun én Statsform, men forskellige Regeringsformer. Den bedste Regeringsform er et Valgaristokrati. Men han forkaster Magtens Deling og negter, at Suveræniteten kan udøves gennem Repræsentanter. Den højeste Myndighed er og bliver hos selve Folket, der fra Tid til anden maa samles for at give Love. Saasnart Folket er samlet, ophører al Regeringsmyndighed; al Øvrighed er suspenderet. Den lovgivende Magt — som Et med selve Folket— er suveræn; den udøvende er dens Tjener. Den lovgivende Magt er Hjertet, den udøvende er Hjernen: Hjernen kan lammes, og Mennesket kan dog leve, naar Hjertet er i Behold.

Betingelsen for Folkesuverænitetens Udøvelse er efter Rousseau, at hele Folket kan samles. Derfor maa Staten ikke være for stor; Rousseaus Ideal var — foruden hans egen Fædrenestat Genf — Oldtidens smaa Stater. Den eneste Form, hvorunder Folkesuveræniteten kan bevares i en stor Stat, er — siger Rousseau — Føderationsforfatningen. Rousseau havde udarbejdet en Afhandling om en saadan Forfatning — men denne Afhandling blev af ham overgivet til en Ven, der tilintetgjorde den ved *[504]* Revolutionens Begyndelse, forat den ikke skulde volde Skade! Det var, som Rousseau bemærker, »et helt nyt Emne, hvis Principer først skulde opstilles«. Lige før den franske Revolution blev dette Emne behandlet af Alexander Hamilton, Grundlæggeren af den nordamerikanske Unionsforfatning, i »The Federalist«. De franske Revolutionsmænd, som ellers hentede mange Slagord fra »Contrat social«, agtede hverken paa den anførte Antydning af, hvorledes en stor og en lille Stats, Centralisationens og Decentralisationens Goder kunne forenes, ej heller paa det praktiske Forsøg, der blev gjort i denne Retning hinsides Oceanet[94]). Man holdt sig kun til den Side ved Rousseaus Lære, at den Enkelte lader sin Villie fuldstændigt gaa op i den almindelige Villie, der forkynder sig gennem Flertallets Beslutninger og har fuld Raadighed over alle Borgeres Liv og Ejendom, Opdragelse og Religionsøvelse. Ligesom Hobbes lod det enkelte Individ abdicere for den suveræne Regeringsmagt, lod Rousseau Individet abdicere for det suveræne Demokrati.

Der er en bestemt Modsætning mellem Rousseaus Afhandling om Ulighedens Opstaaen (af 1755) og hans »Contrat social« (af 1762), — men en Modsætning, han selv sikkert har været opmærksom paa. Det er ved nærmere Betragtning tydeligt, at han ved den senere Fremstilling har villet korrigere og supplere den tidligere. I sin »Discours« viser han, hvorledes den økonomiske Ulighed kommer med Arbejdsdelingen, og

hvorledes saa først senere hen Statens Dannelse ved Overenskomst godkender og fæstner Forskellen mellem Rig og Fattig. »Lovene«, siger han (Discours, p. 95), »gav den Svage nye Skranker og den Rige nye Kræfter; de ødelagde definitivt den naturlige Frihed, fæstnede for bestandigt Loven om Ejendom og Ulighed, gjorde en snedig Usurpation til en uigenkaldelig Ret og bragte for Fremtiden hele Menneskeslægten under Arbejdets, Trældommens og Elendighedens Aag«. Her opfattes altsaa den oprindelige Kontrakt som Sanktion af Uligheden. I »Contrat social« derimod hedder det (I, 9), at »langt fra at ødelægge den naturlige Frihed stiller den oprindelige Kontrakt
[505] en moralsk og lovlig Lighed i Stedet for den fysiske Ulighed, som Naturen havde kunnet frembringe mellem Menneskene, og medens de kunne være ulige i Kraft og Aand, blive de nu lige ved Overenskomst og ved Ret«. I en Note føjer Rousseau til, at det kun er under de slette Regeringer, at denne Lighed blot er tilsyneladende; han indrømmer, at faktisk er den sociale Tilstand kun gavnlig for Menneskene, naar de alle have Noget, og naar Ingen har for Meget. Der kan neppe være Tvivl om, at Rousseau ved disse Ord vil vise, hvorledes den nye Fremstilling kan forenes med den tidligere. Han har jo ogsaa Ret i, at Lov og Ret kunne bruges paa begge Maader: baade til at sanktionere bestaaende Ulighedsforhold og til at udjævne dem. I »Discours« holder han sig til den første Side af Sagen, som jo var den, der faldt mest i Øjnene i det gamle Samfund; i »Contrat social«, der skal skildre et Ideal og derfor ser bort fra de virkelige Forhold[95]), holder han sig til den anden Side og indskærper, hvad der bør ske: netop fordi Tingenes Gang (allerede — som »Discours« paaviste — i Naturtilstanden) stedse tenderer til at ophæve Ligheden, netop derfor skal — hedder det i »Contrat social« (II, 11) — Lovgivningens Magt stedse stræbe at hævde den, skal sørge for, at Ingen bliver rig nok til at kunne købe en Anden, og Ingen fattig nok til at lade sig købe. At der intet Fantastisk er i denne Betragtning, har hele den følgende Tid vist, idet det mere og mere er bleven erkendt som en væsentlig Opgave for Statsmagten at udligne de sociale Modsætninger. Rousseau var ikke Socialist, men havde et klart Blik for sociale Uligheders Indflydelse og for de med Privatejendommens System følgende Ulemper. Mere end de tidligere Naturretsforfattere har han søgt ud over de formelle, politiske Principer og fundet det sociale Spørgsmaal bag alle konstitutionelle Spørgsmaal. Kun én Ting var han med hele sin Tid blind for: de frie Associationers Betydning. Naar Staten én Gang er bleven til, skal den regulere Alt. Rousseau kommer her i Strid med sig selv. Ti i »Émile« lægger han jo netop Vægt paa den individuelle Udvikling, paa Udfoldelsen af den Enkeltes naturlige Ejendommelighed: men hvorledes kan den blive
[506] mulig under den »almindelige Villies« Tyranni? Her ligger et stort Problem, som

det ikke kan undre os, at Rousseau ikke har set: han færdedes jo midt i det gamle Regimentes Vilkaarlighed, hvor hverken almindelig eller individuel Villie kunde komme frem; han vilde emancipere dem begge — og han kunde jo saa roligt overlade til Fremtiden at forlige dem. Han havde stillet sin Tid Problemer nok. —

I Filosofiens Historie indtager Rousseau en Stilling, som frembyder en vis Analogi med Leibniz'. De fremdrage begge Vurderingsproblemet, idet de ikke ere tilfredse med den mekaniske Forklaring af Naturen og den mekaniske Ordning af Samfundet, men spørge om Naturens og Samfundets Betydning for den menneskelige Følelse, al Vurderings Kilde. Og i nøje Sammenhæng hermed staa hos dem begge Fremhævelsen af Individualitetens Ret og Sansen for den indre Uendelighed af ethvert Individ. Men Gennemførelsen af disse Tanker foretoges paa højst forskellig Maade hos de to saa højst forskellige Aander. Leibniz søgte at beholde den videnskabelige Naturopfattelse, idet han opfattede de Love, den fandt, som Udtryk for Harmonien mellem utallige individuelle Væseners Selvudfoldelse. Den gradvise Overgang fra Dunkelhed til Klarhed var Grundloven for al Udvikling i dette harmoniske Verdensbillede. Den stakkels Jean Jacques havde ikke saa let ved at finde Harmonien, hverken i sig selv eller udenfor sig. I sine ekstatiske Øjeblikke troede han paa den, saa han den for sit aandelige Øje. Men hans Monade havde et dunkelt Dyb i sig, der ikke kunde klares, men netop formørkedes mere og mere, og hverken i Verden eller i Samfundet kunde han faa Alt til at samle sig til en intellektuel Harmoni. Hans Følelse var for stærk til at kunne forklares som forvirret Tænken. Derfor hævdede han det Irrationales Ret. Ad den personlige Livserfarings Vej var han endt i et lignende Resultat, som Hume ad Erkendelsesteoriens Vej var kommen til: Hume havde jo vist, at al vor Erkendelse hvilede paa ubevislige Forudsætninger. Der var da baade fra den praktiske og fra den teoretiske Side set Problemer nok at tage op for den, hvem det skulde lykkes at føre Filosofien videre.

NOTER TIL FØRSTE BIND.

[507] [1]) S. 13. Saaledes foruden ældre Forfattere endnu G. *Spieker*: *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius.* München 1868, p. 8 f. Se derimod F. *Fiorentino*: *Pietro Pomponazzi.* Firenze 1868, p. 30. Dog mener Fiorentino i Pomponazzis senere Skrifter at finde mindre Varme i Underkastelsen under Troen, en Virkning af den stedse fortsatte Kritik. — En udførligere Fremstilling af Pomponazzis Psykologi findes i hans af *Luigi Ferri* udgivne Forelæsninger over Aristoteles' Bog om Sjælen. *(La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito.* Roma 1876). — *Roberto* Ardigò betragter (se hans Tale om Pomponazzi 1869, optrykt i 1. Bind af hans Opere filosofiche 1882) Pomponazzi som Forgænger for den moderne Videnskab, særligt for Positivismen, ved hans Betoning af de naturlige Aarsager og af den naturlige, kontinuerlige Udvikling.

[2]) S. 26. I min Afhandling: *Montaignes Betydning i Etikens Historie* (Det nittende Aarhundrede, 1876) har jeg allerede udviklet denne Opfattelse af Montaigne. — *Starcke* har i sin Bog: *Skepticismen som Led i de aandelige Bevægelser siden Reformationen* (København 1890) fremstillet Montaigne væsentligt fra den negative, skeptiske Side. Som jeg har søgt at vise i min Afhandling: *Tvivlens Historie i nyere Tid* (optrykt i »Mindre Arbejder«), lægger Starcke vistnok i sin fortjenstfulde Bog for megen Vægt paa de skeptiske Forestillinger hos en Række af Forfattere fra det 16. og 17. Aarhundrede. — *Dilthey (Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert.* — Archiv für die Geschichte der Philosophie. 1891. p. 647 ff.) betoner, ligesom jeg, at Montaignes Skepticisme kun tjente som Midlet til at rydde Vejen for Troen paa Naturen.

[3]) S. 27. Qui se presente comme dans un tableau cette grande image de nostre mère nature en son entière majesté; qui lit en son visage une si generale et constante variété; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une poincte très-delicate, celuy-là seul estime les choses selon leur juste valeur. *Essais* I, 25.

[508] [4]) S. 33. Omtrent samtidigt med Vives' Værk udkom et andet psykologisk Værk, der ogsaa fik stor Indflydelse paa den følgende Tids Opfattelse, skønt det ikke har den principielle Betydning, heller ikke den blivende Interesse som hint, nemlig *Melanchtons Liber de anima.* Vitebergæ 1540. Melanchton holder sig langt nærmere til Aristoteles end Vives; hans Fremstilling er langt mere teologiserende, og han kan ikke maale sig med den spanske Psykolog i Iagttagelsens og Beskrivelsens Kunst.

[5]) S. 36. Om Luthers skiftende Standpunkter overfor Filosofien se F. *Bahlow*: *Luthers Stellung zur Philosophie.* Berlin 1891.

[6]) S. 46. O. *Giercke (Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien.* Breslau 1880, p. 58) har paavist, at denne Lære om Eforerne stammer fra Hugennotterne, ja fra selve Calvin, der vel opfatter Øvrigheden som en guddommelig Ordning, men føjer til, at hvor der findes Myndigheder til at forsvare Folkets Ret mod Fyrsternes Begærlighed og

Vilkaarlighed, saaledes som Eforerne i Sparta, Tribunerne i Rom og Stænderne i de nyere Kongeriger, dér have de baade den Pligt og den Ret at modsætte sig Fyrsternes Villie, naar denne er ulovlig. Smlgn. ogsaa *Lobstein*: *Die Ethik Calvins,* p. 117 f.

[7]) S. 52. Løgnens Uretmæssighed begrunder *Grotius* ved en stiltiende Overenskomst, der falder sammen med Sprogets Opstaaen (De jure belli ac pacis, III, 1, 11). P. C. *Kierkegaards* Teori (i hans Disputats *De vi atqve turpitudine mendacii),* der grunder Løgnens Forkastelighed paa Nødvendigheden af at bevare Tilliden til Ordenes Betydning, minder om Grotius' Lære, naar denne afklædes den mytologiserende Kontraktteoris Form.

[8]) S. 54. Smlgn. *Henry Maine*: International Law. London 1888. p. 23 f.

[9]) S. 57. Om Tendensen til en universel Teisme indenfor den italienske Renaissance smlgn. *Burckhardt*: *Die Cultur der Renaissance in Italien.* 4. Aufl. II, p. 236 f., 300 ff. — Om Franck og Coornhert smlgn. de interessante Karakteristiker hos *Dilthey* i Archiv für Gesch. d. Phil. 1892, p. 389—400; 487—493.

[10]) S. 62. *Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury.* Edited by Sidney L. Lee. London 1892, p. 248 f.

[11]) S. 73. Böhmes Udtryk er »Auswickelung«. Først senere (hos Tetens i det 18. Aarhundrede) fremkommer Ordet »Entwickelung«. Smlgn. *Eucken*: *Geschichte der philosophischen Terminologie.* Leipzig 1870, p. 127.

[12]) S. 76. Aristoteles' Verdensbillede fremstilles i hans Skrift *Om Universet (περὶ οὐρανοῦ).* Se især I, 3. 8, 9; II, 1, 4, 6.

[13]) S. 83. Smlgn. *De docta ignorantia* II, 2—3. Jeg gaar ikke nærmere ind paa den Maade, paa hvilken Cusanus i senere Skrifter *(Possest* og *De apice theoriæ)* modificerer sine Ideer, især ved Betoning af det højeste Princips Aktivitet og ved at opfatte dette Princip som Enhed af Mulighed og Virkelighed, senere især som Kraft (posse). Smlgn. herom F. *Fiorentino*: *Il resorgimento filosofico nel Quattrocento.* Napoli 1885, p. 136 ff. — *Axel Herrlin (Studier i* [509] *Nicolaus af Cues' Filosofi, med särskilt afseende på dens historiska betydelse.* Lund 1892, p. 22) bestrider, at Skriftet »Possest« betegner et andet Standpunkt end det, der indtages i »De docta ignorantia«. Men det forekommer mig, at Fiorentinos Opfattelse bevises ved, at Cusanus i »Docta ignorantia« (I, 26) udtrykkeligt erklærer, at det Uendelige hverken frembringer, frembringes eller fremskrider (Infinitas neqve generans, neqve genita, neqve procedens), medens han i »Possest« lægger meget stor Vægt paa dets Aktivitet. Jeg indrømmer, at denne Forskel ikke maa fremhæves altfor stærkt, da Cusanus i alle sine Skrifter opererer med Forholdet: complicatio — explicatio, og for saavidt ikke paa noget Stadium kan se bort fra Virken og Fremskriden.

[14]) S. 83. *Richard Falckenberg (Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus.* Breslau 1880, p. 54) har gjort opmærksom paa, at Forholdet: complicatio — explicatio kommer til at betyde noget helt Forskelligt, naar det anvendes paa Guddommens Forhold til Verden (hvor

det betegner Overgang fra et Højere til et Lavere), og naar det anvendes indenfor Verden (hvor det betegner Overgang fra lavere Naturtrin til højere).

[15]) S. 86. Naar *Ludwig Lange* (i sin interessante Afhandling: *Die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffes.* — Philosophische Studien. Herausg. von W. Wundt III, p. 350) bemærker, at for Cusanus som Kopernicus' Forgænger maatte Tanken om Stedets og Bevægelsens Relativitet særligt ligge nær, da er Forholdet netop det omvendte: det var Tanken om Stedets og Bevægelsens Relativitet, der gjorde ham til Kopernikus' Forgænger.

[16]) S. 87. Angaaende *Paracelsus* (hvis egentlige Navn var Theophrastus Bombastus von Hohenheim) maa jeg henvise til Chr. *Sigwarts* fortrinlige Karakteristik (Kleine Schriften, I). Paracelsus er født i Einsiedeln i Schweiz 1493 og døde efter et meget uroligt Liv i Salzburg 1541. Om hans Betydning som Kemiker og Læge se *Ernst* v. *Meyer*: *Geschichte der Chemie.* Leipzig 1889, p. 57—61. *Julius Petersen*: *Hovedmomenter af den medicinske Lægekunsts historiske Udvikling.* København 1876, p. 21—24. — *Cardanus* (født i Pavia 1501, død i Rom 1576) er interessantere ved sin Selvbiografi, der er et Særsyn ved sin Aabenhjertighed og er et af Renaissancetidens ejendommeligste Dokumenter, end ved sine Skrifter, af hvilke det vigtigste *(De subtilitate)* er en kaotisk Blanding af Dybsindighed, Fantasteri og Overtro. Han tillægger sig selv stor Iagttagelsesevne *(De vita propria.* Kap. 23) baade i Videnskaben og i Livets Praxis; ja, blandt sine videnskabelige Fortjenester, om hvilke der berettes i et særeget Kapitel i Selvbiografien (De vita propria. Kap. 44: Qvæ in diversis disciplinis digna adinveni), regner han paa det naturvidenskabelige Omraade først og fremmest, at han har »ført Betragtningen af Naturtingene tilbage til en bestemt Kunst og Metode, hvilket Ingen før ham havde forsøgt«. Denne Ære har Historien ikke kunnet lade ham beholde.

[510] [17]) S. 90. *Fiorentino* har fremdraget de Manuskripter, der indeholde Patrizzis Bemærkninger om Telesios Bog og Telesios Svar paa dem. Se Bilagene til 2. Bind af hans Værk: *Bernardino Telesio. Studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano.* Firenze 1872.

[18]) S. 93. *De rerum natura,* VII, 2 (kfr. V, 7). — Et enkelt Sted har Telesio givet en Definition af sensus uden at indskyde perceptio som Mellemled, idet han VIII, 21 forklarer sentire ved: a rerum viribus exile qvid pati. Men her skjuler der sig da en Tvetydighed i Ordet pati.

[19]) S. 96. Der kunde synes at være en Modsigelse i Opstillingen af Visdom som den almindelige Dyd (virtus universalis, IX, 6) og af Højsind som den totale Dyd (virtus tota, IX, 22), da de to Dyder jo dog ikke falde sammen. Telesios Mening er vist, at Visdom er en ved enhver enkelt Dyd medvirkende Betingelse (da det stedse gælder at finde Midler til Selvopholdelse), men at Højsind (der kaldes alle Dyders Højdepunkt, omnium virtutum veluti apex) afslutter Dydernes Række som den Karakteregenskab, i hvilken de alle indbefattes som i deres fuldkomneste Form. — Jeg gaar ikke nærmere ind paa Telesios af Misforstaaelse udspringende Polemik mod Aristoteles' Lære om Dyden som Vane. At der til Grund for denne Polemik skulde ligge en naturalistisk Tanke (Fiorentino: Bernardino Telesio I, p. 316 f.),

formaar jeg ikke at se.

[20]) S. 98. *Joachim Rheticus*: *Narratio prima.* (I Thorner Udgaven af Kopernikus' Værk *De revolutionibus orbium coelestium* 1873: p. 490). — *Keplers* Udtalelse om Kopernikus anføres af *Reuschle*: *Kepler und die Astronomie.* Frankfurt 1871, p. 119. — *Galilei* om Kepler: *Opere.* Firenze 1842 ff. VII, p. 55.

[21]) S. 101. Simpelhedens Princip udtaler Kopernikus i sit første Udkast *(Commentariolus,* se *Prowe*: *Nicolaus Coppernicus.* Berlin 1883, I, 2, p. 286 ff.), saavel som i sit store Værk De *revolutionibus* (I, 10). Relativitetsprincipet: De revol. I, 5, 8.

[22]) S. 101. Dette var den Hovedvanskelighed, som holdt *Tyge Brahe* fra at slutte sig helt til Kopernikus. Se hans Brev til Kepler December 1599. (*Kepleri Opera omnia,* ed. Frisch I, p. 57). — Ogsaa *Galilei* fandt her den største Vanskelighed ved det kopernikanske System og arbejder i sine *Dialoger om Verdenssystemerne* paa at bortrydde den.

[23]) S. 102. Denne Forklaring, som fra Kopernikus gik over til Bruno og Galilei, og som Kopernikus selv sandsynligvis har fra Plutark (hos hvem det et Sted hedder, at Jorden tager de tunge Ting til sig, ikke fordi den er et Centrum, men fordi den er et Hele), er — som Galileis tyske Oversætter *Emil Strauss (G.s Dialoge.* Uebers. von E. Strauss. Leipzig 1891, p. 499) bemærker — »et antikt Surrogat for en Gravitationsteori«.

[24]) S. 104. *Giordano Bruno*: *Cena de le ceneri.* III. (Opere italiane. ed. Lagarde. Gottinga 1888, I, p. 150—152). — *Kepler*: O*pera.* ed. Friisch, I, p. 245 ff.

[25]) S. 105. Hovedkilden til Brunos Biografi er Inkvisitionsforhørene fra hans Proces i *[511]* Venedig, der første Gang offentliggjordes af *Domenico Berti* i hans Brunobiografi (Turin 1868). Senere har Berti udgivet Brudstykker af Forhørene i Rom. Chr. *Sigwart* har samlet Vidnesbyrd om Brunos Optræden ved tyske Universiteter (Tübingen Osterprogram 1880 og Kleine Schriften I). *Dufour (Giordano Bruno à Genève.* Genève 1884) har offentliggjort Dokumenter om Brunos Ophold i Genf. — I en Artikel i Quarterly Review (Oktober 1902): *Giordano Bruno in England* findes nogle interessante Bemærkninger om de meget faa Spor, der kunne paavises af Brunos Ophold i England, afset fra hans egne Udtalelser. Saaledes var en af de Personer, Bruno omtaler i *Cena, Florio*, en Klient af Jarlen af Southampton (ligesom Shakespeare). Denne Florio oversatte Montaignes Essays paa Engelsk. — Hos Digteren Spenser mener Artiklens Forfatter at finde Spor af Brunos *Spaccio.*

[26]) S. 110. *Berti (Giordano Bruno da Nola.* Nuova edizione. Torino 1889, p. 196 ff.) slutter sig til den af nogle tyske Forfattere antagne Indflydelse af Bruno paa Shakespeare gennem fælles Bekendte eller gennem Bøger. Shakespeare kom først til London et Aar efter, at Bruno var rejst derfra. Som *Robert Beyersdorf (Giordano Bruno und Shakespeare.* Oldenburg 1889) har vist, er en Indflydelse dog højst usandsynlig. Navnligt forekommer det mig afgørende, at der intet Spor findes hos Shakespeare af de nye astronomiske Ideer, hvis Profet Bruno var. Her vilde dog have været Noget for en Shakespearesk Fantasi! — Meget smukt viser

Beyersdorf, hvor forskelligt Bruno og Shakespeare opfatte Ideen om Naturfænomenernes stadige Skiften og Overgang i hverandre. For Digteren er der her et Vidnesbyrd om den menneskelige Tilværelses Intethed og Usselhed, medens det for Tænkeren er Naturens Enhed og Evighed, der aabenbarer sig i sin Herlighed midt i Forkrænkeligheden. — Dog maa hertil bemærkes, hvad der senere udførligere skal vises, at Bruno ogsaa opfatter Modsætningernes Skiften fra den bitre og smertelige Side. Især i Skriftet *De gl' heroici furori* træder dette frem, og deri er Bruno — trods al sin Nyplatonisme — forskellig fra Platon.

[27]) S. 116. En Ven af Berti benyttede Revolutionstiden 1849 til at tage Afskrifter af Brunos Proces i Rom, men blev ikke færdig dermed. Om Resten af Procesakterne antog man til for ganske nyligt, at den maatte findes i Inkvisitionens Arkiv i Vatikanet. Men paa en Forespørgsel fra en tysk Brunoforsker, Dr. *Güttler*, kom der fra Vatikanet den bestemte Erklæring, at hverken Akterne eller de konfiskerede Manuskripter fandtes i Arkivet, og at man ikke vidste, hvor de vare. Se herom Archiv für Gesch. d. Phil. VI, p. 344 f.

[28]) S. 116. *Schoppe*, en tysk Lærd, der var gaaet over til Katolicismen og var Øjevidne til Brunos Domfældelse og Død, nævner i sin af Kætterhad glødende Beskrivelse blandt hans »skrækkelige og aldeles absurde Lærdomme« Antagelsen af utallige Verdener. — Naar
[512] Inkvisitionen efter Pavens Ordre foreholdt Bruno, at de otte Sætninger, man havde uddraget af hans Skrifter, allerede af den ældste Kirke vare blevne ansete for kætterske, er det meget vel muligt, at Antagelsen af flere Verdener kan være regnet til disse gamle Kætterier. Senere maatte jo Galilei afsværge Læren om Jordens Bevægelse som stridende mod den hellige Skrift. — Ogsaa hos Protestanterne var Antagelsen af flere Verdener kættersk. *Melanchton* polemiserer mod den som en ugudelig Lære, da Kristus ikke kan være død og opstanden flere Gange. *(Initia doctrinæ physicæ.* Corp. Ref. XIII, p. 220 ff.) — Derimod søger *Campanella* i sin *Apologia pro Galilæo* (Francofurti 1620, p. 9, 51) at godtgøre, at denne Lære ikke er kættersk. — Smlg. om de sandsynlige 8 Anklagepunkter: F. *Tocco*: *Giordano Bruno.* Firenze 1886, d. 86.

[29]) S. 123. I Skriftet *De l'infinito universo e mundi* (ed. Lagarde p. 343 f., 363) havde Bruno allerede forkastet de faste Sfærer af fysiske og erkendelsesteoretiske Grunde. I *De immenso,* I, 5 finder han denne Opfattelse bekræftet ved Tyge Brahes Undersøgelser. *Tyge* selv drog de samme Konsekvenser af sin Lære som Bruno. Han siger saaledes i et Brev til Kepler af April 1598 (Kepleri *Opera* ed. Frisch. 1858, I, p. 44): »Jeg holder for, at alle Sfærernes Realitet, hvorledes man saa tænker sig dem, maa udelukkes fra Himlen, hvilket jeg har lært af alle Kometer, der have vist sig, lige fra den nye Stjerne 1572, og som i Virkeligheden ere himmelske Fænomener«. (Efter den gamle Opfattelse skyldtes Kometerne Uddunstninger fra Jorden og færdedes kun i den sublunariske Verden). — Som F. *Tocco (Opera latine di G. Bruno eposte e confrontate con le italiane.* Firenze 1889, p. 318 f.) bemærker, har Bruno sandsynligvis ikke kendt Tyges Værker paa første Haand, da han ikke bruger det ypperlige Argument mod de faste Sfærer, som de »nye Stjerner« afgav, og som Galilei senere stadigt benyttede. (Smlgn.

Tyge Brahes Skrift *De nova stella* (Udgaven af 1901) (fol. D. 2): »At denne Stjerne har forandret baade sin Størrelse og sin Farve paa tydelig Maade, det er ikke et tilstrækkeligt Bevis paa, at den hører hjemme i den elementære Region, nedenfor Maanesfæren . . . . Ti hvis det var muligt, at et nyt Legeme *blev til* i selve Æteren, hvilket jeg ovenfor har godtgjort om denne Stjerne med ubedragelige Grunde imod alle Forskeres Meninger og Dogmer, — saa vil det anses for langt mindre umuligt og urimeligt, at denne nye Stjerne undergaar en *Forandring* i Størrelse og Farve«). Heller ikke omtaler Bruno noget Steds Tyges ejendommelige Verdenssystem.

[30]) S. 128. En interessant Antecipation af Goetes berømte Ord: »*Ihm* ziemt's die Welt im Innern zu bewegen«, findes *De immenso,*V, 12: »Gud eller Fornuften staar ikke udenfor og faar Verden til at kredse; ti ham værdigere maa Bevægelsens indre Princip være, der er den egne Natur, den egne Sjæl, som Alt har, der lever i hans Skød og i hans Legeme«. (*Dignius* enim illi debet esse internum principium motus etc.). — Om dette indre Princip, der ligger til Grund for ethvert Væsens Selvopholdelsestrang, bruger Bruno i det sidste Skrift, vi have fra hans Haand, *[513]* den under Opholdet i Zürich 1591 dikterede *Summa terminorum metaphysicorum,* Udtrykket voluntas naturalis. — Smlgn. *Cena,* Lagardes Udg., p. 163 f., 183 f. *De l'infinito,* p. 370 ff. De la causa 242, 315, 320. —

[31]) S. 130. Med Hensyn til Spørgsmaalet om Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle udtaler Bruno sig noget forskelligt i sine forskellige Skrifter. — I *Cena,* p. 189, vil han ikke undersøge, om aandelig Substans forvandles til materiel Substans og omvendt, eller ikke. I *De la causa,* p. 235 ff. (kfr. *Spaccio,* p. 409) hævdes, at den aandelige Substans lige saavel som den materielle bestaar trods alle Forandringer. Tillige hævdes *De la causa,* p. 261 og 280 ff. Substansens absolute Enhed, idet Forskellen mellem aandelig og materiel Substans kun skal skyldes en Differentiation (Explication). Endelig nægter han i *De gl' heroici furori,* p. 721 udtrykkeligt Omsætningen fra Materielt til Aandeligt og omvendt. — Ikke blot Modsætningen mellem Aand og Materie, ogsaa Modsætningen mellem Frihed og Nødvendighed skal ifølge Bruno falde bort i det højeste Princip, hvilket han udvikler i en Række interessante Sætninger *De immenso,* I, 11—12.

[32]) S. 134. Brunos Atomistik eller Monadelære findes i Læredigtet *De triplici minimo,* der udkom i Frankfurt 1591. Den indtager, som Lasswitz (*Geschichte der Atomistik.* Hamburg und Leipzig 1889, I, p. 359— 399) har vist, en interessant Plads i den nyere Atomistiks Udviklingshistorie. Dog har — forekommer det mig — Lasswitz ikke bemærket Modsigelsen hos Bruno mellem hans Polemik mod Delingen i det Uendelige og hans Lære om Atombegrebets Relativitet. — *Felice Tocco,* der først (i *Opere latine di G. Bruno)* havde antaget, at Bruno ogsaa anvendte Atomistiken paa det sjælelige Omraade, har senere (i sit Skrift *Opere inedite di G. Bruno.* Napoli 1891) berigtiget denne Antagelse. Han finder nu en Inkonsekvens hos Bruno, fordi denne ikke antager sjælelige Atomer lige saavel som materielle. Det er dog et stort Spørgsmaal, om Atombegrebet i det Hele egner sig til Anvendelse paa den aandelige Side af

Tilværelsen, og det har maaske været et rigtigt Instinkt, der har afholdt Bruno fra at foretage denne Anvendelse, uagtet den, naar han strengt havde fastholdt Atombegrebets Relativitet, ikke vilde indeslutte alle de Konsekvenser, der ved første Øjekast kunde synes at ligge i den. — Naar *Tocco* (Opere latine di G. Bruno. p. 353) i Anledning af Udtrykket monas monadum (om Gud) bemærker, at man ikke kan se, om Gud derved sondres fra de andre Monader eller tænkes som deres Substans, da har Bruno selv tydeligt forklaret sin Mening, naar han siger: »Gud er Monadernes Monade, det vil sige det Væsentlige i alle Væsener« (*Deus est monadum monas, nempe entium entitas. De minimo.* ed. 1591, p. 17). — Universet kaldes Monade *De gl' heroici furori,* p. 724. — Denne Brug af Ordet Monade forstaas kun ved at fastholde Begrebet Relativitet.

[514] [33]) S. 135. Om Sjælevandringen siger Bruno (*Spaccio,* p. 410), at hvis man ikke kan antage den, er det dog værdt at tænke over den. Ogsaa i Forhøret i Venedig (se *Berti*: *G. Bruno, 2,* ed. p. 402—408) udtaler han sig med en vis Ubestemthed om denne Sag. Smlgn. om hans Behandling af Læren om Sjælevandringen: F. *Tocco*: *Giordano Bruno,* p. 71— 75. — Mest indgaaende udtaler han sig om Forholdet mellem Verdensaanden og de individuelle Sjæle i *Cabala,* p. 585—588.

[34]) S. 147. I sin *Apologia pro Galilæo.* Francofurti 1622, p. 54, siger *Campanella*, at han maaske ved de nyere Undersøgelser vilde blive nødt til at antage flere Sole i Universet, saa at dette ikke, som han hidtil havde antaget, havde to Centra, Solen og Jorden, men mange. Dog suspenderer han sin Dom. — I sin *Realis philosophia* (1623) p. 10 staar han ogsaa tvivlende. — Senere indskød han vel i sin *Universalis philosophia seu Metaphysica* (Parisiis 1638), III, p. 71 nogle Anmærkninger, der udviklede, hvorledes Sagen maatte opfattes, hvis Galilei havde Ret (posito qvod vera sint Galilei dogmata), men føjede saa til: »Nu er der i Rom falden Kendelse mod Galilei, og dermed er det, jeg tidligere [før hine Anmærkninger] havde skrevet, fastslaaet«. — En ejendommelig Art af Verifikation!

[35]) S. 168. Den første Fremstilling af Filosofiens Historie, i hvilken Galilei har faaet den Plads, der tilkommer ham paa Grund af hans klare Bevidsthed om Tænkningens Metode, er J. F. *Fries*: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung.* Zweiter Band. Halle 1840. Senere har *Prantl (Galilei und Kepler als Logiker.* Münchener Sitzungsberichte. 1875) behandlet hans Metodelære og vist, hvorledes den fordunkler Bacons, og *Tönnies (Ueber die Philosophie des Hobbes.* Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. III) og *Natorp (Descartes' Erkenntnisstheorie.* Marburg 1882, Kap. 6) have godtgjort Galileis betydningsfulde Stilling ved Indgangen til den moderne Filosofi i Modsætning til den traditionelle Begyndelse med Bacon og Descartes.

[36]) S. 173. *Galilei*: *Opere.* Firenze 1842 ff., XIII, p. 200 f. — Den tyske Oversættelse af Discorsi (i »Klassiker der Naturwissenschaft« Nr. 24, p. 57) har her en Unøjagtighed, ved hvilken den Simplificering af Forholdene, Galilei tænker sig, falder bort. Galileis Ord: »dum externæ causæ tollantur« (naar blot ydre Aarsager holdes borte) gengives nemlig ved: »während äussere

Ursachen hinzukommen«. — Tydeligst fremtræder Galileis Tankeexperiment et andet Sted i *Discorsi* (Op. XIII, p. 221): Mobile qvoddam super planum horizontale projectum mente concipio, omni secluso impedimento. (*Jeg* tænker mig et bevægeligt Legeme kastet hen ad en vandret Flade, saaledes at enhver Hindring udelukkes). — Om Inertilovens Historie smlgn. *Wohlwill*: *Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes.* (Zeitschrift für Völkerpsychologie. XIV—XV).

[37]) S. 177. Det er Natorps Fortjeneste (i hans Skrift om Descartes' Erkendelsesteori) først at have henledet Opmærksomheden paa dette Afsnit af *Il Saggiatore. (Opere de Galilei.* Firenze 1842 ff., IV, p. 332—338). — Den nye Lære var farlig, da Negtelsen af Sansekvaliteternes Realitet *[515]* mentes at stride mod den katolske Nadverlære, der antog, at Hostien beholdt sine sanselige Egenskaber efter sin substantielle Forvandling. Senere havde ogsaa Descartes og Leibniz mange Bryderier paa Grund af dette Spørgsmaal.

[38]) S. 178. Som *Prantl* har vist *(Ueber Petrus Ramus.* Münchener Sitzungsberichte 1878).

[39]) S. 180. Smlgn. *Freudenthal*: *Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie.* (Archiv für Gesch. der Philos. IV—V.) — Croom *Robertson* i Academy. 1892, p. 110.

[40]) S. 187. Som Kuriosum kan anføres, at ligesom der er dem, der mene, at ikke Shakespeare, men en Anden, maaske Bacon, har forfattet de »Shakespeareske« Tragedier, saaledes har et kritisk Hoved i den nyeste Tid fundet ud, at Bacon ikke er Forfatter til Novum Organum, og er et Øjeblik stanset ved den Mulighed, at Shakespeare kunde have forfattet det, uden at han dog tør fastholde denne Mulighed. Se herom Archiv für Gesch. d. Philos. I, p. 111.

[41]) S. 194. Om Bacons Forhold til Platon se *Nov. org.* I, 105—124; II, 7—13. — I *De augmentis scientiarum,* III, 4 hedder det: »Det er aabenbart, at Platon, denne høje Aand, der som fra en Bjergtop overskuede Alt, i sin Idelære har indset, at Formerne ere Videnskabens egentlige Genstand.«

[42]) S. 205. *Discours de la mèthode* (1637), 2. partie. — *La vie de Monsieur Descartes.* [Par A. Baillet]. Paris 1691, I, p. 51—71. — *Millet*: *Histoire de Descartes avant* 1637. Paris 1867, p. 100 ff.

[43]) S. 212. I den her givne Fremstilling følger jeg især Descartes' ældste Udkast til en Metodelære i *Règles pour la direction de l'esprit,* et Arbejde, der ved omhyggeligt Studium fjerner mange gængse Misforstaaelser af Descartes. Smlgn. desuden den tredie Meditation og Svaret paa den anden Gruppe af Indvendinger, i hvilket Descartes efter Opfordring forsøger en systematisk Fremstilling af sine Ideer. — Paa Spørgsmaalet om, hvorledes almindelige Sætninger dannes af de enkelte Intuitioner, giver Descartes egentligt kun dette Svar: »Det er netop vor Aands Natur at danne almindelige Sætninger af Erkendelsen af det Enkelte.« *(Resp. ed. sec. obj.).*

[43 b]) S. 213. Medens Descartes i sin Metodelære *(Règles* etc.) begynder med at omtale den klare og tydelige Anskuen af simple Forhold (Intuition) og nævner Bevidstheden om os selv som tænkende blandt Exemplerne paa saadan Intuition, begynder han senere (især i

Begyndelsen af den 3. Meditation) med Bevidstheden om os selv som Tænkende og udleder af denne Tankes Simpelhed og umiddelbare Klarhed Intuitionens Betydning. — Den Tankegang, der ligger til Grund for cogito ergo sum, forekommer allerede hos *Augustinus (De vera religione* cap. 49), ja allerede i den gamle indiske Filosofi.

[516] [44]) S. 214. I Slutningen af den 3. Meditation hedder det: »Den Mulighed staar da ene tilbage, at Gudsforestillingen er mig medfødt paa samme Maade, som Forestillingen om mig selv er mig medfødt«. Dette er for Descartes Mere end en Sammenligning. Ti jeg kan — mener han — ikke blive mig selv bevidst som et begrænset og ufuldkomment Væsen, uden ubevidst Anvendelse af Forestillingen om et over al Begrænsning ophøjet Væsen (3. Medit.). — Paa Hobbes' Indvending: »Der gives ingen medfødt Forestilling; ti hvad der er medfødt, maa stedse være til Stede«, — svarer Descartes *(Resp. tertiæ* X): »Naar vi sige, at en Forestilling er medfødt, mene vi ikke, at den stedse fremtræder for os; ti i den Forstand vilde der slet ingen medfødt Forestilling gives; men kun, at vi i os selv have Evnen til at udvikle den«. — I *Notæ in programma quoddam* siger Descartes: »Da jeg bemærkede, at der gives Tanker hos mig, som ikke fremgaa af ydre Genstande eller af min Villies Bestemmelse, men blot af min Tænkeevne, saa kaldte jeg saadanne *Forestillinger*, der ere hine Tankers *Former*, medfødte, for at skelne dem fra andre, som komme udefra eller frembringes af mig selv. I samme Betydning sige vi, at Højmodighed, eller at visse Sygdomme som Podagra eller Sten ere medfødte i visse Familier, hvorved vi ikke mene, at Børnene lide af disse Sygdomme i Moders Liv, men at de fødes med Anlæg eller Evne til at paadrage sig disse Sygdomme.« — Den Del af Descartes' teologiske Tankegang, der slutter fra Gudsforestillingen som Forestilling om et uendeligt Væsen til et uendeligt Væsen som denne Forestillings Aarsag, skyldes maaske en Paavirkning af *Vives* (De *anima.* 1538 p. 127 f.), som Descartes ogsaa i sin Psykologi paa flere Punkter er paavirket af.

[45]) S. 215. Smlgn. *Natorps* fortrinlige Fremstilling *(Descartes' Erkenntnisstheorie,* p. 55. ff., 76 f.). Natorp har godtgjort, at Gudsbegrebets Anvendelse i Descartes' Erkendelsesteori ikke er af saa udvortes Art, som det efter de sædvanlige Fremstillinger synes. Dog fremhæver Natorp ikke tilstrækkeligt, hvad jeg tror, man maa lægge den største Vægt paa: nemlig, at hele denne erkendelsesteoretiske Anvendelse af Gudsbegrebet var aldeles unødvendig, da Descartes jo benytter Aarsagssætningen til at godtgøre Gudsbegrebets Realitet; naar Aarsagssætningen forudsættes gyldig, behøves der ingen teologisk Garanti for Erkendelsens Gyldighed.

[46]) S. 218. Det strenge Substansbegreb findes hos Descartes *Medit. III, Princ. phil.* I § 51. Det laxe Substansbegreb findes: *Resp. sec.* og *Princ. phil.* I § 52. — Descartes gør selv *(Princ. phil.* I, 51) opmærksom paa den dobbelte Betydning af Ordet Substans.

[47]) S. 227. Om Harveys Opdagelse og dens Forhistorie se P. Hedenius *Om upptäcktan af blodomloppet.* (Upsala Universitets Årsskrift 1892). Se særligt om Forholdet mellem Descartes og Harvey p. 216 f., 277. Descartes antog, at Blodets Opvarmning i Hjertet bevirkede, at det pressedes ud i Legemet; han havde altsaa ikke tilegnet sig Harveys Tanke om Hjertet som en

sig sammentrækkende Muskel. — Ogsaa Harvey fastholdt vel den gamle Lære om Blodets Opvarmning i Hjertet, men anvendte den ikke paa denne Maade. Det var først *Niels Steensen*, *[517]* der bestemt paaviste, at Hjertet er en Muskel, og at der intet Grundlag var for den Betydning som selve Livets Kilde og Sjælens Sæde, man fra gammel Tid havde tillagt det. (Smlgn. *Jul. Petersen*: *Bartholinerne.* Kbhn. 1898. p. 84 f.).

[48]) S. 229. Descartes' Lokalisering af Sjælen i Koglekirtlen var aldeles vilkaarlig og blev kriticeret af Tidens Anatomer. *Thomas* Bartholin *(Anatomia.* Lugd. Batav. 1651, p. 356 f.) indvender dels, at Nerverne ikke ende i Koglekirtlen, dels, at denne er saa lille, at Forestillingerne vilde sammenblandes [!] i den, dels endelig, at den er anbragt der, hvor »Hjernens Exkrementer« ophobes! I det glimrende Foredrag, *Niels* Steensen holdt i Paris, og som er trykt i *Winslövs Exposition anatomique* (4. Del), bemærker han, at da man ikke véd, hvad der opfylder Hjernehulerne, kan Læren om Livsaanderne være ligesaa god som den om Hjerneexkrementerne. Mod Descartes, hvis almindelige Metode han tillægger stor Fortjeneste, indvender han, at Koglekirtlen ikke staar i Forbindelse med nogen Kanal, og at den ikke svæver frit, men hænger sammen med den øvrige Hjerne. — Hvilken Betydning Koglekirtlen har, véd man endnu ikke. (*Edinger*: *Vorlesungen über den Bau der nervösen Centralorgane.* 6. Aufl. p. 138). Om Descartes' Betydning for Nervefysiologien smlgn. Huxley: *Om den Hypothese, at Dyrene ere Automater.* (Tidsskrift for populære Fremstillinger af Naturvidenskaben 1874). — En mærkelig Ytring af Descartes findes i et Brev til Mersenne (Februar 1649), nemlig at han, naar han negter Dyresjælen, blot negter *Tænkningen* (cogitatio), ikke *Livet og Sansningen*: vitam nulli animali denego, utpote qvam in solo cordis calore consistere statuo; nec denego etiam *sensum qvatenus ab organo corporeo dependet.* Det stemmer ikke med andre Udtalelser, især ikke med *Resp. ad sextas obj.* § 9, hvor der skelnes mellem 3 Grader af Sansning: den første er blot en af Indtrykket fremkaldt Bevægelse i Hjernen (cerebri motus), og denne er fælles for Dyr og Mennesker; den anden er den umiddelbare Fornemmelse af Smerte, Lyst, Tørst, Sult, Farve, Tone, Smag, Lugt, Varme o. s. v., der opstaar i Bevidstheden (in mente) som Virkning af hin Bevægelse; den tredie er de Domme, vi paa Foranledning af hin Bevægelse fælde om de ydre Ting. Den Sansning, han omtaler i Brevet til Mersennes, maa være den første af disse Grader; men om den er det ikke nok at sige, at den *afhænger* af Hjernens Bevægelser: den er ikke Andet end denne og kan ikke kaldes Fornemmelse. Hvad han i Brevet kalder Tænken, maa svare til den tredie Grad. Der er altsaa en Uklarhed med Hensyn til den anden Grad; det er netop her Overgangen foregaar fra Bevægelse (kvantitative Processer) til Bevidsthed (hvor der til de forskellige Kvantiteter kommer til at svare forskellige Sansekvaliteter).

[49]) S. 244. Ved sin Negtelse af nødvendig Sammenhæng mellem Fænomenerne er Malebranche Forgænger for Hume. Maaske har Hume endog faaet Motiver til sin Aarsagsteori fra Malebranche, hvem han (som det ses af hans *Treatise,* I, 3, 14; 4, 5) ivrigt har studeret. *Mario Novaro* har i sit Skrift *Die Philosophie des Nicolaus Malebranche* (Berlin 1893, p. 44—50) *[518]*

draget en lærerig Parallel mellem Malebranches og Humes Aarsagsteorier. — Ogsaa Geulincx' Filosofi vilde frembyde Paralleler til Hume; men den har Hume neppe kendt.

[50]) S. 256. *Vita Thomæ Hobbes.* [Autore Rd. B. ɔ: Richard Blackbourne]. 1681, p. 14 f. Smlgn. Telesios Lære om Sansningen (ovenfor p 93). — I sit *Vita carmine expressa,* p. 119 skildrer Hobbes, hvorledes han, efter længe at have grublet over Tingenes Natur, udfandt, at der kun var en eneste virkelig Ting [Bevægelse] i Verden, skønt den »forfalskedes« (sic) paa mange Maader. — F. Tönnies, hvis energiske Forsken i den nyeste Tid har kastet saa meget Lys over Hobbes og hans Filosofi (se hans: *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes.* Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. III—V) har fundet et Manuskript, der indeholder en Afhandling af Hobbes, som efter sit Indhold maa være forfattet imellem det Tidspunkt, da den deduktive Metodes og derefter Bevægelsens Betydning opgik for ham, og det Tidspunkt, da Sansekvaliteternes Subjektivitet opgik for ham. Denne Afhandling, der er af Interesse med Hensyn til den historiske Udvikling af Principet om Sansekvaliteternes Subjektivitet, har Tönnies trykt i sin Udgave af Hobbes' *Elements of Law* (Oxford 1888). — Hobbes hævder, at han allerede 1630 [altsaa før han lærte Galilei at kende] har havt Overbevisningen om Sansekvaliteternes Subjektivitet. Smlgn. *Tönnies'* Monografi om Hobbes *(Hobbes' Leben und Lehre.* Stuttgart 1896. p. 15).

[51]) S. 261. Smlgn. Hobbes' Afhandling *Of Liberty and Necessity.* 3. ed. London 1685, p. 314, hvor det hedder, at hvad Definitionerne af Spontaneitet, Overvejelse, Villie, Hang, Drift, Frihed angaar, »kan der ikke gives noget andet Bevis end ethvert Menneskes egen Erfaring, naar han reflekterer over sig selv (by reflection on himself) og erindrer, hvad han selv mener, naar han siger, at en Handling er spontan« etc.

[52]) S. 262. I *De Corpore,* IX, 9 udleder Hobbes den Sætning, at al Forandring (ogsaa Kvalitetsændring) er Bevægelse, af Aarsagssætningen og Inertisætningen. — Hans »Bevis« for Aarsagssætningen (Of Lib. and Necess., p. 315) er følgende: »Hvis Noget ingen Aarsag havde, kunde det ligesaa godt begynde at blive til i det ene Øjeblik som i det andet; — der maa da være en Aarsag til, at det netop bliver til i dette Øjeblik!« At herved netop det forudsættes, der skulde bevises, har allerede Hume paavist. — En Analogi hermed danner hans Bevis for Inertisætningen (De corpore, VIII, 10): Hvis et hvilende Legeme var omgivet af det tomme Rum, vilde der ikke være nogen Grund til, at det skulde bevæge sig mere i den ene Retning end i den anden, og det vilde altsaa slet ikke bevæge sig, naar ikke en ydre Aarsag kom til. Her forudsættes jo aabenbart, at der ingen »indre« Aarsager er. — Muligvis stammer dette Bevis for Inertisætningen fra Galilei. Se dennes »Dialoger over Verdenssystemerne«. 1. Dag. (Strauss' tyske Oversættelse p. 21).

[519] [53]) S. 264. Hobbes har derfor egentligt ingen Grund til at skelne mellem Definition og Hypotese. Han siger (De Corp., dedic.), at han i sin Logik, sin Philosophia prima og sin geometriske Bevægelseslære gaar ud fra Definitioner, men i sin Fysik fra »ikke urimelige

Hypoteser«. Men ogsaa hine Definitioner ere Hypoteser. — Hobbes kræver til fuld Forstaaelse af et Fænomen Paavisning af kontinuerlig Fremskriden fra Aarsag til Virkning. Denne continua progressio (De corpore, IX, 6) minder om Bacons latens processus continuatus (Nov. org. II, 5—7). Jeg anser det ikke for usandsynligt, at Bacons Lære om den kontinuerlige Proces kan være kommen frem for Hobbes' Tanke, da han ad anden Vej var ført til Ideen om, at al Forandring var Bevægelse. Han gjorde til Princip for sin Deduktion, hvad der hos Bacon skulde være sidste Resultat af talrige Induktioner. — Ligeledes er det ikke usandsynligt, at Benævnelsen Philosophia prima for anden Del af De corpore skyldes Bacon, der (De augm. III, 1) ved dette Navn betegner Videnskaben om de almindelige Grundsætninger, som gælde for alle Omraader.

[54]) S. 284. A. D. *Jørgensen* giver efter min Opfattelse for grelt et Billede af Hobbes' Statslære, især i sin Sammenligning mellem Hobbes og Biskop Vandal. *(Peter Schumacher Griffenfeldt,* I, København 1893, p. 218 f.). Den moralske Begrænsning af Fyrstens fysiske Ret findes ikke mindre hos Hobbes end hos den lutherske Teolog, og endda hos Hobbes med en Begrundelse, der gør den absolute Suverænitet til Middel, ikke til Formaal. Jvfr. f. Ex. *De cive* XIII, 3: »Staten er indstiftet for Borgernes Skyld« (Civitas civium causa instituta est). — I den ældre Udgave af *Leviathan* (ed. 1651, p. 193) udtales Haabet om at paavirke Fyrster noget stærkere end i den senere (ed. 1670, p. 172).

[55]) S. 286. *Freudenthal* har (Archiv für Gesch. de Philos. VI, p. 191 ff., 380 ff.) fremdraget Lord Brookes Skrift og paavist den Interesse, der knytter sig til det.

[56]) S. 286. Om Culverwel se M. M. *Curtis*: *An Outline of Locke's Ethical Philosophy.* Leipzig 1890, p. 9—18.

[57]) S. 293. *Colerus (La vie de B. de Spinoza,* tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. A la Haye 1706, p. 14) betragter Spinoza blot som Descartes' Discipel i Filosofien. *Leibniz (Opera philos.* ed. Erdmann, p. 139) siger om ham, at han kun har dyrket nogle Frøkorn, som Descartes havde nedlagt. Denne Opfattelse var længe herskende. *Kuno Fischer* og *Falckenberg* fastholde den i deres Værker om den nyere Filosofis Historie. — *Joël (Beiträge zur Geschichte der Philosophie.* Breslau 1876) fremhævede i Modsætning hertil den store og vedvarende Virkning af Spinozas Studier af jødisk Teologi og Religionsfilosofi. — Chr. *Sigwart (Spinozas neuentdeckter Tractat.* Gotha 1868) og *Avenarius (Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus.* Leipzig 1868) henviste — paa Grundlag af den af van *Vloten (Ad Benedicti de Spinoza opera quæ* [520] *supersunt omnia supplementum,* Amstelodami 1862) udgivne Ungdomsafhandling af Spinoza: *Kort Traktat om Gud, Mennesket og dets Lykke* — til Sandsynligheden af, at Spinoza var bleven paavirket af Giordano Bruno. — Endeligt har *Freudenthal (Spinoza und die Scholastik.* I Festskriftet til Zeller 1887) paavist, i hvor høj Grad Spinoza har benyttet skolastiske Begreber og Beviser (især i *Cogitata metaphysica,* der udgør et Tillæg til Spinozas Fremstilling af den kartesianske Filosofi; dog ogsaa i Ethica). Og samme Forsker har senere samlet alle de ældre

Biografier af Spinoza og idethele alle Dokumenter, der kunne belyse hans Liv og hans Skrifter, i sin Bog *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten.* Leipzig 1899. — I mit Skrift: *Spinozas Liv og Lære* (København 1877) har jeg givet en populær Skildring af Spinoza og hans Filosofi. Senere have gentagne Studier ført mig paa enkelte Punkter til en anden Opfattelse end i dette Skrift. Jeg griber Lejligheden til at oplyse, at det Billede, der er brugt til Titelvignet i det nævnte Skrift, og som var taget fra van Vlotens »Supplementum«, senere er blevet godtgjort at forestille — ikke Spinoza, men en af hans Venner, Filosofen og Matematikeren Tschirnhausen. Et smukt og efter Alt, hvad der kan oplyses, ægte Portræt af Spinoza findes i van Vlotens og Lands nye Udgave af Spinozas Værker.

[58]) S. 298. Ogsaa A. D. *Jørgensens* Reflexioner (*Nic. Steensen,* p. 57) over Spinozas Forhold til Erfaringen maa jeg opponere imod; men om dette Punkt vil Afsnittet om Spinozas Erkendelseslære indeholde det Fornødne.

[59]) S. 299. *Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza.* (Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. VII) p. 161 ff., 334.

[60]) S. 308. »Etikens« første Bog udvikler Substans- og Gudsbegrebet i en Række af Definitioner, Axiomer og Propositioner. — Om Sammenhængen mellem Substansbegrebet, Gudsbegrebet og Naturbegrebet smlgn. Avenarius: »Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozichen Pantheismus«, hvor det træffende vises, at alle tre Begreber ved konsekvent Gennemførelse mødes i ét Punkt hos Spinoza. Dog har Spinoza neppe holdt de tre Tankestrømninger saa skarpt ude fra hverandre, som de holdes i Avenarius' Fremstilling. — Ved Forholdet mellem Substans og Modi maa foruden »Etikens« første Bog mærkes. Ep. 12 (i v. Vloten og Lands Udgave), hvor der skelnes mellem abstrakt og substantiel Opfattelse, og Ep. 50, hvor det udtales, at enhver Bestemmelse er en Negation. — Udtrykkene natura naturans og natura naturata forekomme allerede hos Renaissancefilosofer, Mystikere (Mester Echardt) og Skolastikere. Ifølge *Siebeck* (Archiv für Gesch. d. Philos. III, p. 370 ff.) skulle de have deres Oprindelse fra det græske *φύσις* (som *φύον* og som *φυόμενον*) og være opstaaede ved Oversættelse til Latin af græske filosofiske Skrifter, sandsynligvis i det 13. Aarhundrede. — Hvad Fremstillingen i Etiken angaar, er —
[521] som allerede bemærket — den geometrisk-deduktive Form kun en Skal. I Virkeligheden er det en Række Analyser, Spinoza foretager, og ved Gud eller Substansen forstaar han den omfattende Realitet, til hvilken alle Fænomenerne høre, og indenfor hvilken Tanken derfor kan paapege dem. Smlgn. herom *Harold Joachim*: *A study of the Ethics of Spinoza.* Oxford 1901. p. 116 f. — Smlgn. *Descartes'* Erklæring (i Medit. VI), at han ved Naturen idethele (natura generaliter spectata) enten forstaar Gud selv eller den af Gud stiftede Tingenes Sammenhæng (coordinatio rerum).

[61]) S. 309. Smlgn. imod denne af den ældre *Erdmann* hævdede Opfattelse af Spinozas Attributbegreb: H. *Bröchner*: *Benedict Spinoza.* København 1857, p. 47 ff. — *Mourly Vold*

(Spinozas Erkendelsesteori. Kristiania 1888, p. 242) nævner med Urette Bröchner blandt dem, der fortolke Attributerne »som for vor Forstand nødvendige, men for Gud tilfældige Prædikater«. Bröchner polemiserer netop mod denne Opfattelse.

[62]) S. 311. Allerede i mit Skrift »Spinozas Liv og Lære« (1877) p. 100 har jeg paavist denne Forvexling hos Spinoza. Den er ogsaa fremdragen af *Windelband*: Geschichte der neueren Philosophie, I (1878), p. 211 og af *Tönnies*: Studie zur Entwickelungsgesch. des Spinoza. (Vierteljahrssch. für viss. Philos. 1883) p. 176 f.—*Mourly Vold* (Spinozas Erkendelsesteori, p. 202) negter Forvexlingen hos Spinoza og betragter Attributlæren som væsentligt udspringende af Bestræbelsen for at begrunde en »Korrespondens mellem Ide og Objekt«. Men naar han indrømmer, at Attributlæren hos Spinoza ogsaa har psykofysisk Betydning, maa han konsekvent indrømme en Forvexling hos Spinoza. Ti Erkendelsesteori og Psykofysik ere to forskellige Ting, hvilket allerede ses deraf, at »Objekterne« jo ikke blot ere af fysisk, men ogsaa af psykisk Art; Erkendelsesproblemet angaar jo baade Erkendelsen af det Psykiske og af det Fysiske. — Forvexlingen hos Spinoza ses klart, naar man sammenholder Eth.II, 7, Schol., hvor Forholdet mellem Cirkelens Begreb og den existerende Cirkel bruges til at oplyse Forholdet mellem Attributerne, med II, 17, Schol., hvor der skelnes mellem den Forestilling om Peter (idea Petri), der svarer til Peters eget Legeme som dettes Sjæl (mens Petri), og den Forestilling om Peter (idea Petri), som Poul har. Den første idea Petri har psykofysisk, den anden erkendelsesteoretisk Betydning. Spinozas højst uheldige Sprogbrug, at betegne Sjælen (mens) som idea corporis, har begunstiget Forvexlingen. Denne Sprogbrug stammer fra Aristoteles gennem Maimonides (se *Hamelin*: *Sur une des origines du Spinozisme.* L'année philosophique. 1900. p. 24 f.), til hvem Spinoza udtrykkeligt selv henviser, hvad den erkendelsesteoretiske Identitetslære angaar, se *Eth.* II, 7 Schol. — I den tyske spekulative Filosofi (hos Schelling og Hegel) florerer Forvexlingen.

[63]) S. 315. H. Morus: *Demonstrationis duarum propositionum, qvæ præcipuæ apud Spinozium* [sic] *Atheismi sunt columnæ, brevis solidaqve confutatio.* (Opera philosophica. Londini 1679, vol. I, p. 619). — Om de forskellige Opfattelser af Spinozas Gudsbegreb haves en lærerig Afhandling af J. H. Löwe *(Ueber Spinozas Gottesbegriff und dessen Schicksale.* Tillæg til Löwes Bog: Die *[522]* Philosophie Fichtes. Stuttgart 1862), som dog ikke omtaler Mores karakteristiske Fortolkning.

[64]) S. 315. Smlgn. om dette Spørgsmaal *Ed. Zellers* Bemærkninger i Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, I, p. 285 f.

[65]) S. 320. I Eth. II, 18 omtales kun den Lov, man nu kalder Berøringsloven. Men Lighedsloven forudsættes Eth. III, 27 og nævnes Tract. theol. polit. cap. 4 som Exempel paa en aandelig Naturlov.

[66]) S. 327. En udførligere Fremstilling af Spinozas Etik, end jeg her kan give, findes i mit Skrift »Spinozas Liv og Lære«, p. 120—146.

[67]) S. 329. Naar det Eth. V.38, Schol. og 40, Coroll. hedder, at det er *intellectus,* ikke

imaginatio, der er evig, synes det, at kun de Individer, som hæve sig over Imaginationens (den sanselige Forestillings) Stade, ere Organer for den guddommelige Tankevirksomhed, der ligesaalidt kan forsvinde, som Bevægelsen kan det. Herhen peger ogsaa en Ytring i den »korte Traktat« (2. Del, Fortale, Nr. 15) om, at Sjælen kan blive evig, naar den gennem Erkendelse og Kærlighed forbinder sig med den absolute Substans. — Den Tanke, vi her møde hos Spinoza, kommer ofte frem i Tænkningens Historie. Jeg kan ikke her gaa nærmere ind paa den, men maa indskrænke mig til nogle literære Henvisninger. Platons Stat, VII, p. 534 C (Hejses Overs. af Staten, 2. Del, p. 188). — *Chrysippos* (Diog. Laërt. VII, 157). — Maimonides (se Joël: Zur Genesis der Lehre des Spinoza, p. 66 ff. og Hamelin i L'année philos. 1900. p. 26 f.). — *Salomon Maimon*: Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Berlin 1792. II, p. 178 f. — *Goethe*: Gespräche mit Eckermann. 4. Febr. og 1. Septbr. 1829. — *Wilhelm* von *Humboldt* (se Haym: W. v. Humboldt, p. 637 f.). — J. G. *Fichte*: Die Thatsachen des Bewusstseins, Stuttgart und Tübingen 1817, p. 197 f. — C. H. *Weisse*: Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden 1834. — *Louis* Lambert (se Ravaisson: La philosophie en France au 19. siècle, p. 223). — *Erneste Renan*: Feuilles détachées. p. 392 f.

[68]) S. 337. Se herom Ludwig *Stein*: *Leibniz und Spinoza.* Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. Berlin 1890. (Især Kap. 4).

[69]) S. 341. Afhandlingen fra 1680 har ingen Overskrift. *Erdmann*, der først fremdrog den fra Biblioteket i Hannover, gav den (i sin Udgave af Leibniz' *Opera philosophica,* 1840) Titelen: De vera methodo philosophiæ et theologiæ og henførte den til 1690—91. At den maa være af tidligere Oprindelse, vise baade indre og ydre Kriterier, især Sammenligningen med »Petit discours de métaphysiqve«, der udarbejdedes 1685 og i det følgende Aar sendtes til Arnauld. Smlgn. herom *Selver*: *Der Entwickelungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre bis 1695.* (Philosophische Studien herausg. von W. Wundt, III), p. 433. *Ludwig Stein*: *Leibniz und Spinoza,* p. 117 ff. — Stein lægger i sin udmærkede Fremstilling af Leibniz' Udviklingshistorie
[523] for stor Vægt paa den Indflydelse, Studiet af Platon har havt paa Leibniz. Det er ganske vist meget karakteristisk, at Leibniz i de for hans filosofiske Modning saa vigtige Aar beskæftiger sig saa meget med Platon og bl. A. citerer det bekendte Sted i Faidon om Hensigtsaarsagerne ikke mindre end tolv Gange. Men det er dog snarere Symptom end Aarsag. Overbevisningen om Hensigtsaarsagernes Berettigelse stod fra først af fast for Leibniz; den udsprang af hans religiøse Forudsætninger, og hele sin Ungdom igennem havde han søgt efter Midler til at bringe den i Harmoni med sine naturvidenskabelige Teorier. Platon kunde her intet Nyt bringe ham. — Især finder jeg det at være en unaturlig Forklaring, naar Stein udleder Leibniz' Sætning om Identiteten af Substans og Kraft fra Platons (et enkelt Sted udtalte) Lære om »Ideerne« som virkende Kræfter. Leibniz havde jo dog været beskæftiget med Begreberne Kraft og Stræben ligefra 1670, og det er fra sine matematisk-fysiske Studier, han fører disse Begreber over i sin Filosofi og bruger dem til at levendegøre Substansbegrebet. — Naar flere Forfattere betegne

det Fremskridt, Leibniz gjorde i Aaret 1680, som en *Substantialisering af Kraften,* tror jeg, at det vilde være rigtigere at vende Forholdet om og tale om en *Omsætten af Substans til Kraft.* Det var i Virkeligheden en Opløsning af Descartes' og Spinozas Substansbegreb, der hidførtes ved Afhandlingen af 1680.

[70]) S. 350. Leibniz' »Tout comme ici« har samme Kilde som Holbergs »Ligesaa hos os«, nemlig Komedien Harlequin empereur de la lune (Gherardis Théatre italien, I. Bd.). Se Nouveaux essais, IV, 16, 12 (Erdmann, p. 391 f.): On diroit quasi qve c'est dans l'Empire de la lune de Harléquin tout comme ici. — Foruden dette Sted maa med Hensyn til Analogiens Lov mærkes: Brev til Arnauld, Novbr. 1686 (Gerhardts Udgave, II, p. 75 f.). De ipsa natura (Erdmann, p. 157). Nouv. Ess. I, 1 (Erdmann p. 205) og III, 6, 14 (Erdmann, p. 312). Udtalelser i Breve (Gerhardt, II, p. 270; IV, p. 343).

[71]) S. 352. *Eduard Dillmann (Neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre.* Leipzig 1891) synes mig i sin, i mange Henseender lærerige og interessante Fremstilling af Monadelæren, aldeles at overse den store Betydning, som Analogiens Lov har for Monadelærens subjektive Afslutning. Dillmann betragter Forestillingsevnen som fra først af given i Monadens Begreb og tager Begrebet Fænomen hos Leibniz blot i subjektiv Betydning (Fænomen for). Denne Opfattelse modbevises allerede ved den af Dillmann selv indrømmede Kendsgerning, at Leibniz uden nærmere Begrundelse antager, at Monaden repræsenterer Universet efter sit Legemes Standpunkt, og at han støtter Antagelsen af, at Monaden repræsenterer hele Universet, derpaa, at ethvert Legeme i Kraft af Kontinuitetens Lov berøres af enhver Forandring i hvilkensomhelst Del af Verden. (Smlgn. Dillmann, p. 301 ff., 342 ff.). — Efter Dillmanns Hypotese vilde det være umuligt at forstaa, at Leibniz stiller sig saa afvisende overfor Berkeleys Ideer, saasnart han hører om dem.

[72]) S. 356. Om de forskellige Maader, paa hvilke Forholdet mellem Spinoza og Leibniz *[524]* er blevet opfattet i Tidens Løb, se det første Kapitel i L. *Steins* »Leibniz und Spinoza«. — E. *Dillmann* finder en principiel Overensstemmelse mellem de to Systemer, men han mener tillige, at Leibniz' Lære om Forholdet mellem Gud og Verden er uangribelig, *og* han lægger ikke Vægt paa de Steder, hvor Leibniz tager Afstand fra Spinoza. (Neue Darstellung, p. 472 ff.). Dillmann lader sig af sin store og berettigede Beundring for Leibniz forlede til at agere Apologet for aabenbare Selvmodsigelser og tydelige Akkomodationer. — En lærerig Undersøgelse af Forholdet mellem de to Systemer har *Robert Latta* anstillet i sin Afhandling *On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz* (Mind. 1899).

[73]) S. 363. Om Forskellen mellem perception og appétit se Monadologie § 15. — Passions som pensées confuses: *Réplique aux reflexions de Bayle* (Erdmann p. 188 a), som tendances ou des modifications de tendances: *Nouv. Ess.* II, 20, 9 (Erdmann, p. 249 a).

[74]) S. 365. Smlgn. en Afhandling (uden Overskrift), som er trykt i Gerhardts Udgave, VII, p. 300 ff., hvor det først hedder, at alle faktiske Data maa have deres Grund, da den skabende

Villie, som lægger sig for Dagen i dem, ikke er vilkaarlig, men handler efter Grunde (ratio), og derefter: »Det staar altsaa fast, at alle Sandheder, selv de mest tilfældige, have en apriorisk Motivering (probatio) eller en Grund, hvorfor de snarere ere end ikke ere til. Og det er netop det, som det gængse Udsagn hævder, at Intet sker uden Aarsag (causa), eller (seu) at Intet er til uden Grund (ratio).«

[75]) S. 369. Kontrastvirkningens Lov bruger Leibniz allerede i et Brev fra Begyndelsen af 70'erne (Gerhardts Udgave, I, p. 61) til at forsvare Optimismen. Senere udvikler han den særligt (som *lex lætitiæ)* i *De rerum originatione* (Erdmann, p. 149 f.). Dette æstetisk-psykologiske Argument er af antik Oprindelse; det findes allerede hos *Plotinos*, og gentages (mærkeligt nok) af *Augustinus*. Moderne er derimod Fremhævelsen af Tilværelsens Uendelighed. Leibniz bemærker, at Augustinus endnu ikke kender la grandeur de la cité de Dieu *(Théodicée* § 19). Kfr. *Causa dei asserta §* 57—58.

[76]) S. 374. I Fortalen til første Udgave af *Vernünftige Gedanken etc.* siger Wolff: »Jeg havde vel fra først af sat mig for at lade Spørgsmaalet om Forbindelsen mellem Sjæl og Legeme staa ganske uafgjort hen; men da jeg ved de i 2. Kapitel anførte Grunde imod min Formodning ganske naturligt blev ført til Hr. v. Leibniz' forudbestemte Harmoni, har jeg bibeholdt denne og stillet denne dybsindige Opdagelse i et saadant Lys, som den endnu ikke har faaet.« — I Fortalen til 2. Udgave udtaler han sig nøjere om sin Læres Forhold til Leibniz'. Leibniz, siger han, forbandt Idealismen [de aandelige Fænomeners ubrudte Sammenhæng] med Materialismen [de materielle Fænomeners ubrudte Sammenhæng], uden nærmere at undersøge dem hver for sig. Det mener Wolff nu at have gjort, og hans Resultat er, at »Dualisterne kunne forene
[525] Idealisternes og Materialisternes Teori«. — Dette er i Virkeligheden en rigtig Bestemmelse af Forskellen mellem Leibniz og Wolff paa dette Punkt: Leibniz hylder Identitetshypotesen (skønt med en spiritualistisk Modifikation), og Wolff hylder Dualismen (skønt med den fra Identitetshypotesen hentede Antagelse af de aandelige og de materielle Fænomeners ubrudte Sammenhæng hver for sig). — Saare mange af de Indvendinger, der pleje at fremføres mod Identitetshypotesen, gælde den Wolffiske Teori, paa hvilken Navnet »Duplicisme«, der aldeles ikke passer paa den egentlige Identitetshypotese, meget godt passer.

[77]) S. 390. Lockes Ven Molyneux forklarede den tilsyneladende Modsigelse mellem de to Sætninger (af hvilke den ene findes Essay, IV, 3, 10, den anden Essay, IV, 10, 5) ved, at der det første Sted udtales, at Gud ad overnaturlig Vej kunde forlene Materien med Tænkeevnen, medens der det andet Sted er Tale om Materien uden saadan overnaturlig Indflydelse (Brev til Locke, 22. Decbr. 1692). Locke erklærer denne Opfattelse for ganske rigtig (Brev af 20. Januar 1693). *(The Works of John Locke,* 9. ed, London 1794, IX, p. 293—303.)

[78]) S. 394. Locke opstiller egentligt ikke denne Trehed formelt. Hvor han taler om Trangen til at forlade Naturtilstanden *(Civil Government,* II § 124—126) nævner han Lovgivningsmagt, upartiske Dommere og Magt til at udføre Lovene som de tre Ting, der behøves. Senere (§

136) indskærper han Nødvendigheden af, at den samme Magt, der giver Lovene, ikke selv dømmer, da det vilde aabne Vejen for Vilkaarlighed. Men naar han (Kap. 12—13) opstiller tre Statsmyndigheder og undersøger Forholdet mellem dem, bestaar denne Trehed af den lovgivende, den udøvende og den føderative Magt. Ved denne sidste mener Locke en Myndighed, der repræsenterer Staten udad til, overfor andre Samfund, i Forhold til hvilke den befinder sig i Naturtilstanden. Da Locke nu udtaler, at den udøvende og føderative Magt helst maa forenes paa samme Haand (§ 147—148), falder Forskellen mellem dem egentligt bort, og da han i anden Sammenhæng har lagt stor Vægt paa Sondringen mellem lovgivende og dømmende Magt, træder Treheden forsaavidt tydeligt frem hos ham. — I Læren om Statsmagtens Deling har Locke iøvrigt Buchanan, Hooker og Sidney til Forgængere. Smlgn. O. *Gierke*: Joh. Althusius, p. 157, 163 f.

[79]) S. 415. I Scholium efter Definitionerne tales der om »det sande, absolute og matematiske Rum« (og ligesaa om Tiden). »Folk i Almindelighed (vulgus)«, siges der, »opfatter derimod Størrelser kun i Forhold til de sanselige Ting« (ex relatione ad sensibilia). — Men i Slutningen af Definitio 8 stilles den »sande, fysiske« Betragtningsmaade i Modsætning til den *matematiske:* vere et physice — modsat mathematice tantum! — Herhen hører det ogsaa, at Newton antog Verdensmidtpunktet for hvilende (Principia, III, 10, kfr. 12 Coroll.), skønt han netop begrundede Antagelsen af det absolute Rum paa, at intet Legeme kunde paavises som absolut hvilende.

[80]) S. 439. *Ed. Grimm (Zur Geschichte des Erkenntnissproblems,* Leipzig 1890, p. 571—586) *[526]* anstiller en interessant Sammenligning mellem Humes to Værker. — Jeg kan ikke være enig med Grimm i, at Humes Fornegtelse af hans Ungdomsværk skulde skrive sig fra, at han virkeligt var kommen til et andet Standpunkt. Motivet var sikkert det samme som det, der gjorde hans Dialoger om den naturlige Religion til et postumt Værk: han vilde have Fred for de Ortodoxe. Smlgn. *Letters of David Hume to Strahan,* Oxford 1888, p. 289 f., 303—330.

[81]) S. 141. Kun et enkelt Sted (Treatise, II, 3, 9) udtaler Hume, at Følelser eller Affekter foruden at opstaa ved Erfaring om Goder og Onder kunne udspringe af »en naturlig Tilskyndelse eller et Instinkt« (natural impulse or instinct), men han erklærer saa strax dette Instinkt for at være » aldeles uforklarligt«. Som Exempler paa saadanne Følelser nævner han Hævnlyst, Ønsket om Lykke for vore Venner, Sult og andre legemlige Drifter.

[82]) S. 441. Smlgn. en interessant Udtalelse i et Brev til Hutcheson: »Jeg ønsker af Hjertet, at jeg kunde undgaa at drage den Slutning, at da Moralitet, efter Deres Opfattelse, blot bestemmes ved Følelse, saa angaar den kun den menneskelige Natur og det menneskelige Liv. Dette er ofte blevet gjort gældende imod Dem, og Konsekvenserne deraf ere meget betydningsfulde.« *Burton*: *Life and Correspondance of David Hume,* Edinburgh 1846, I, p. 119.

[83]) S. 466. Il est absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples, que l'idée d'un étre supréme créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur soit profondément gravée dans les esprits. Art. Athéisme i *Dict. phil.).* I Slutningen af denne Artikel hedder det, at der er færre

Ateister nu end før, fordi de sande Filosofer nu anerkende Hensigtsaarsagerne. »Præsten forkynder Gud for Børnene, og Newton beviser ham for de Lærde«. — I et af Voltaires Digte (til Forfatteren af Bogen Les trois imposteurs) forekommer den bekendte Linie: Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

[84]) S. 468. I *Lettres sur les Anglais,* XIII hedder det (i Anledning af Sokrates' Tro paa sit Daimonion): Il y a des gens à la vérité qui prétendent qu'un homme qui se vantait d'avoir un génie familier, était indubitablement un fou ou un fripon, mais ces gens-là sont trop difficiles. — I *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (Tome II, Chap. 9) hedder det, at Kristendommen sikkert maa være guddommelig, puisque dix-cept siècles de friponneries et d'imbécilités n'ont pu le détruire.« Kort forud brugtes Udtrykket insolente imbécilité om en Legendefortæller. — Art. Fanatisme i Dict. phil.: Ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques. — Det var ikke blot religiøse og kirkelige Skikkelser, Voltaires Spot miskendte. Men man ser, at selv den gamle Sokrates maatte undgælde. Andre Steder gaar det ud over Spinoza og over
[527] Naturforskeren *Maillet*, hvis Antecipationer af Udviklingshypotesen Voltaire haanede. Alt i Kraft af det Princip, at hvad han ikke forstod, var Dumhed eller Bedrageri.

[85]) S. 468. Smlgn. D. *Fr. Strauss*: *Voltaire,* 3. Aufl., p. 330 ff.

[86]) S. 470. *Gneist (Das Selfgovernment in England,* 3. Aufl., p. 944) bemærker: »Ordføreren for de nye Lærdomme [nemlig de nye politiske Lærdomme i Frankrig] havde ikke den engelske Forfatning, men Blackstones »Institutioner« for Øje, i hvilke det Heles historiske Udviklingsgang og Selvstyrelsens Mellembygning mangler. Netop dette gjorde Skildringen forstaaelig for franske Øjne«. Her er indløbet en Fejltagelse, da Blackstones Værk først udkom 1765, medens »Esprit des lois« udkom 1748. Forholdet er netop det omvendte af, hvad Gneist udtaler: det er Montesquieus Teori, der paavirker Blackstone og derved ogsaa faar betydelig Indflydelse paa den politiske Udvikling i England. Smlgn. herom F. C. *Montague's* Indledning til hans Udgave af Benthams »Fragment on Government«. (Oxford 1891, p. 68). Montague gør tillige den træffende Bemærkning, at Montesquieu vistnok ved Synet af de kontinentale Regeringers Undertrykkelsessystem blev ført til at betone Magtens Deling stærkere, end det stemmede med den engelske Forfatning og de engelske Teorier. — I *The Federalist* Nr. 47—51 undersøge den nordamerikanske Unionsforfatnings Grundlæggere, *Madison* og *Hamilton*, Montesquieus Lære om Magtens Deling paa en interessant Maade og drøfte særligt, hvorledes den skal ordnes, naar der tages Hensyn til den Kendsgerning, at den lovgivende Myndighed har en stadig Tendens til at tilvende sig den udøvende Magt.

[87]) S. 482. F. *Papillon*: *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature,* Paris 1876, II, p. 194 lader Diderots Filosofi fremgaa direkte fra Leibniz. Se herimod *Knud Ipsen*: *Diderot.* p. 206 f. og 210 (hvor det vistnok med Rette gøres gældende, at den Samling Excerpter og Noter, der findes i hans Værker under Titelen »Éléments de physiologie«, godtgør, i hvor høj Grad Diderot er paavirket direkte af sine

naturvidenskabelige Studier).

[88]) S. 495. Forskellen mellem amour de soi og amour propre udvikler Rousseau i *Discours* sur *l'inègalitè* (Noten Nr. 12), og senere i Skriftet *Rousseau juge de Jean Jacques* (London 1780, p. 20 f.). Smlgn. nærmere om denne Distinktion mit Skrift *Jean Jacques Rousseau og hans Filosofi* (Kbhvn. 1896) p. 99. Dette Skrift giver en fyldigere Fremstilling af Rousseaus Liv og Tænkning, end der her i Filosofiens almindelige Historie var Plads til.

[89]) S. 495. Discours sur l'inégalité, Amsterdam 1755, p. 80. *Lettre à M. de Beaumont* (Petits chefs d'oeuvre. Paris 1859, p. 304 f.). — Medens denne lykkelige Tilstand her skildres som følgende lige efter den mest primitive, dyriske Tilstand, skildrer Rousseau andre Steder (f. Ex. i Brevet til Marechallen af Luxembourg 20. Januar 1763) en mere fremskreden Kultur, som endnu har Simpelhedens Præg, men som fordærves ved Indførelsen af et stort Kulturlands Sæder og *[528]* Fornødenheder. Saaledes var efter Rousseaus Opfattelse Schweiz' Kultur paa hans Tid, og han kæmper derfor ivrigt mod at indføre franske Skikke (som Komedie). Dette Spørgsmaal bragte Rousseau i skarp Modstrid med Voltaire og gav Anledning til hans *Lettre à d'Alembert.*

[90]) S. 495. Jfr. Brev til Mlle. D. M., 7. Maj 1764: On ne quitte pas sa tête comme son bonnet, et l'on ne revient pas plus à la simplicité qu'à l'enfance; l'esprit une fois en effervescence y reste toujours, et quiconqve a pensé, pensera toute sa vie. C'est-là le plus grand malheur de l'état de réflexion etc.

[91]) S. 499. Souvenez-vous toujours pue je n'enseigne point mon sentiment, je l'expose. *Émile,* IV (éd. Paris 1851, p. 326). Je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre coeur (p. 344). Je ne raisonnerai jamais sur la nature de Dieu, que je n'y sois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi (p. 327).

[92]) S. 501. Smlgn. foruden det tredie Brev til Malesherbes ogsaa *Confessions,* XII (éd. Paris 1864, p. 608): »Jeg finder ingen værdigere Hyldelst til Guddommen end den stumme Beundring, som Betragtningen af dens Værker fremkalder, og som ikke udtrykkes ved bestemte Handlinger . . . . I mit Værelse beder jeg sjeldnere og mere tørt; men ved Synet af et smukt Landskab føler jeg mig bevæget, uden at kunne sige hvorfor. Jeg har læst, at en vis Biskop, der visiterede i sit Stift, fandt en gammel Kone, hvis hele Bøn kun var at sige O! og sagde til hende: Gode Morlille, bed altid saaledes; din Bøn er mere værd end vor. Min Bøn er af denne bedre Art.«

[93]) S. 503. *Gierke*: *Althusius,* p. 201. *Rousseau*: *Lettres écrites de la montagne* (6. Brev).

[94]) S. 504. *Contrat social,* III, 15. — Smlgn. *John Morley*: *Rousseau,* London 1891, II, p. 166—168, og min Afhandling om Hamilton i »Mindre Arbejder«.

[95]) S. 505. Smlgn. *Lettres écrites de la montagne.* Lettre VI (éd. Amsterdam 1764, p. 219): Je ne sors pas de la thése générale . . . Je ne suis pas le seul qui discutant par abstraction des questions de politique ait pu les traiter avec quelque hardiesse.

DEN NYERE FILOSOFIS HISTORIE

DEN NYERE FILOSOFIS HISTORIE

DEN NYERE
FILOSOFIS HISTORIE
EN FREMSTILLING AF
FILOSOFIENS HISTORIE FRA RENAISSANSENS SLUTNING
TIL VORE DAGE
AF
HARALD HØFFDING
ANDEN GENNEMSETE UDGAVE
ANDET BIND
FRA LESSING OG KANT TIL VORE DAGE
KØBENHAVN
GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG
1904

Trykt ialt i 2850 Ekspl.
AARHUS STIFTSBOGTRYKKERI.

[V]

INDHOLD AF ANDET BIND.

SJETTE BOG.

Den tyske Oplysningsfilosofi og Lessing.

Side

1. Karakteristik af Oplysningstidens Tænkning 1
2. Gotthold Ephraim Lessing 16

SYVENDE BOG.

Immanuel Kant og den kritiske Filosofi.

1. Karakteristik og Biografi 26
2. Filosofisk Udviklingsgang 38
2. Erkendelsesteori (Kritik der reinen Vernunft) 46
a. Subjektiv Deduktion (Psykologisk Analyse) 46
b. Objektiv Deduktion 52
c. Fænomenerne og Tingen i sig selv 55
d. Kritik af den spekulative Filosofi 59
e. Naturfilosofi 65
4. Etik (Kritik der praktischen Vernunft) 67
a. Første Stadium 68
b. Andet Stadium 71
c. Tredie Stadium 72
d. Speciel Etik 85
5. Religionsfilosofi (Kritik der praktischen Vernunft og Religion inner=
halb der Grenzen der blossen Vernunft) 91
a. Moral og Religion 91
b. De religiøse Postulater i deres Forhold til Kants Erkendelses=
teori og til den »naturlige Religion« 94
c. Den positive Religion 96
6. Spekulative Ideer paa æstetisk og biologisk Grundlag (Kritik der
Urtheilskraft) 100

Side *[VI]*

a. De to Verdener og deres mulige Enhed 100
b. Æstetisk Betragtning 102
c. Biologisk Betragtning 104
7. Den kritiske Filosofis Modstandere 105
a. Johann Georg Hamann 106
b. Johann Gotfried Herder 109
c. Friedrich Heinrich Jacobi 113
8. Den kritiske Filosofis videre Udvikling 117
a. Karl Leonhard Reinhold 117
b. Salomon Maimon 120
c. Friedrich Schiller 124

OTTENDE BOG.

Romantikens Filosofi.

A. Romantikens Filosofi som idealistisk Udviklingslære 131
1. Johann Gottlieb Fichte 136
a. Biografi og Karakteristik 136
b. Videnskabslære 146
c. Etik 150
2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 154
a. Det naturfilosofiske Problem 159
b. Det religionsfilosofiske Problem 162
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel 167
a. Karakteristik og Biografi 167
b. Den dialektiske Metode 174
c. Systemet 177
d. Retsfilosofien 180
e. Religionsfilosofien 183
4. Frederik Ernst Daniel Schleiermacher 187
a. Karakteristik og Biografi 187
b. Dialektik og Etik 197
c. Tro og Viden 207
B. Romantikens Filosofi som pessimistisk Livsanskuelse 209

Arthur Schopenhauer 209
a. Biografi og Karakteristik 209
b. Verden som Fænomen for Videnskaben 219
c. Verden som Villie 223
d. Forløsning ved kunstnerisk Betragtning 228
e. Praktisk Forløsning 230
C. Understrøm af kritisk Filosofi i Romantikens Periode 233
a. Jacob Friedrich Fries 236
b. Johann Friedrich Herbart 244
c. Friedrich Eduard Beneke 256

Side *[VII]*

D. Overgang fra romantisk Spekulation til Positivisme eller til positiv Tro 263
a. Kritik af Hegel og Opløsning af den hegelske Skole 263
b. Strauss og det religiøse Problem 268
c. Feuerbachs Religionspsykologi og Etik 270
d. Karl Marx's spekulative Socialisme 282
e. Filosofien i Norden 283

NIENDE BOG.

Positivismen.

A. Comte og den franske Filosofi 294
1. Filosofien i Frankrig i Aarhundredets første Decennier 294
a. Autoritetsprincipets Fornyelse 294
b. Den psykologiske Skole 297
c. Den sociale Skole 312
2. Auguste Comte 317
a. Biografi og Karakteristik 317
b. De tre Stadiers Lov 328
c. Videnskabernes Klassifikation 338
d. Sociologi og Etik 345
e. Erkendelseslære 352
f. Comte som Mystiker 355
B. John Stuart Mill og Fornyelsen af den engelske Filosofi i det 19. Aarhundrede 361
1. Filosofien i England før 1840 363
a. Reformfilosofien 363
b. Romantisk Personlighedsfilosofi 374
c. Kritisk Filosofi 386
2. John Stuart Mill 395
a. Biografi og Karakteristik 395
b. Den induktive Logik 407
c. Etikens Principer 419
d. Social Etik 423
e. Det religiøse Problem 430

C. Udviklingsfilosofien 437
1. Charles Darwin 440
a. Biografi og Udviklingsgang 440
b. Teori og Metode 443
c. Teoriens Grænser 447
d. Etisk-religiøse Konsekvenser 450
2. Herbert Spencer 455
a. Biografi og Karakteristik 455
b. Religion og Videnskab 461
c. Filosofi som Enhedserkendelse 466

Side *[VIII]*

d. Filosofi som Udviklingslære 471
e. Udviklingsbegrebet i Biologi og Psykologi 476
f. Udviklingsbegrebet i Sociologi og Etik 482
Tillæg. (Jevons, Sidgwick) 491

TIENDE BOG.

Filosofien i Tyskland 1850–1880.

1. Robert Mayer og Principet om Energiens Bestaaen 495
2. Materialisme 500
3. Idealistiske Konstruktioner paa realistisk Basis 509
a. Rudolph Hermann Lotze 509
α. Mekanisk Naturopfattelse 513
β. Metafysisk Idealisme 517
γ. Spiritualistisk Psykologi 522
b. Gustav Theodor Fechner 526
α. Poetisk-spekulativ Verdensanskuelse 528
β. Psykofysik 531
γ. Naturfilosofi 534
c. Eduard von Hartmann 535
α. Naturfilosofi og Psykologi 536
β. Pessimisme og Etik 540
4. Kriticisme og Positivisme 543
a. Friedrich Albert Lange 543
b. Eugen Dühring 553
α. Erkendelsesteori 557
β. Verdensopfattelse 561
γ. Etik 564
Noter til anden Del 566
Register til begge Dele 601

[1]

SJETTE BOG.

DEN TYSKE OPLYSNINGSFILOSOFI OG LESSING.

1. KARAKTERISTIK AF OPLYSNINGSTIDENS TÆNKNING.

Ved Midten af det 18. Aarhundrede var den Wolffiske Filosofi den herskende i Tyskland. Den afløste den Fornyelse af aristotelisk og skolastisk Filosofi, til hvilken Melanchton havde lagt Grunden, og fik stor Betydning for den tyske Aandsudvikling, da den ved sin Klarhed og Ædruelighed egnede sig godt til Popularisering. I denne Henseende var der allerede før Wolff begyndt et betydningsfuldt Arbejde, idet Retsfilosofen Christian Thomasius lagde stor Vægt paa at gennembryde de hidtil saa faste Skranker mellem Lærde og Lægfolk. Han begyndte bl. A. at holde Forelæsninger paa Tysk og at udgive filosofiske Værker paa dette Sprog, Noget, som vakte megen Forargelse, saa at Censurkollegiet endog tilbagesendte et af hans Arbejder med den Besked, at »man ikke kunde censorere noget Skrift, i hvilket filosofiske Materier doceres paa det tyske Sprog«. Thomasius virkede idethele baade mundtligt og skriftligt meget til at fremme en fri og oplyst Behandling af moralske og sociale Forhold i større Kredse. Der var hos ham selv ved Siden af den kritiske og praktiske Retning i hans Natur en mystisk-religiøs Retning, som forklarer, hvorledes han en Tidlang kunde virke sammen med Pietisterne, ikke blot fordi de Ortodoxe vare fælles Fjender. Den pietistiske Retning, som fra Slutningen af det 17. Aarhundrede udviklede
[2] sig i Tyskland, virkede i den aandelige Frigørelses Tjeneste ved at føre tilbage til Sjælelivets indre Erfaringer fra den udvortes og autoritetsmæssige Bogstavtro. Den overleverede Dogmatik og den ydre kirkelige Ordning skødes til Side for det enkelte Individs subjektive Inderlighed. Paa det religiøse Omraade arbejdedes der saaledes paa Individets Emancipation, medens det 17. Aarhundredes Statskirkedømme havde tvunget Individerne til at gaa op i fælles religiøse Former. Nu kunde med den personlige Inderlighed ogsaa de individuelle Forskelligheder komme frem; de begyndte at interessere mere end de konfessionelle Forskelligheder, og snart tillagde man dem Værdi og Interesse, selv om de ikke stemmede med det Skema for Bodskampen, som Pietismen fra først af havde opstillet. Det almindelige Præstedømme hævdedes; Lægmændenes Ret maatte jo anerkendes, da de store Ting ligesaavel — om ikke bedre — fuldbyrdedes i de læge Sjæle, som i ortodoxe Præstesjæle, der havde alle dogmatiske

Rubriker i Orden. Pietismen førte tilbage til det Naturlige, det Praktiske, det Nyttige, idet den førte bort fra Bogstavtro og dogmatisk Skolastik. Derved var den beslægtet med Tidens andre Tendenser — selv med den Wolffiske Filosofi, skønt den en Tidlang optraadte som dens bitre Fjende. Wolff og hans Disciple vilde popularisere Filosofien, som Pietismen vilde popularisere Religionen. Og de to Retninger forenedes i god Samstemning, efterat Wolff sejrrigt havde hævdet sin Stilling. En hel Række fremragende Filosofer af Wolffs Skole tilhørte den pietistiske Retning og virkede paa én Gang i den fornuftige Oplysnings og den religiøse Inderliggørelses Tjeneste.

Men ogsaa helt andre Indflydelser end de, der stammede fra Tysklands egne filosofiske og religiøse Bevægelser, gjorde sig gældende ved den saakaldte Oplysningstids Tilblivelse. Den engelske Erfaringsfilosofi blev Genstand for ivrigt Studium. Allerede Christian Thomasius er i sin retsfilosofiske Opfattelse stærkt paavirket af Locke, og hos de yngre Wolffianere brydes Lockes Indflydelse med Wolffs, saaledes at deres Filosofi tilsidst bliver en Kombination af den gennemførte Rationalisme, man havde lært hos Wolff, og den Erfaringsfilosofi, Locke havde grundlagt. Hemmeligheden var, at Wolffs Rationalisme egentligt kun kunde føre til Konstruktion af en Række Rubriker, *[3]* og at der, jo fuldstændigere dette Rubriksystem efterhaanden blev, desmere maatte opstaa en Hunger og Tørst efter et Erfaringsindhold, der kunde udfylde det. Der ytrede sig her en lignende Kontrastvirkning, som havde stillet Pietismen op overfor Ortodoxien paa det religiøse Omraade. Paa det filosofiske Omraade fremtræder denne Kontrastvirkning i den store Interesse, den empiriske Psykologi tiltrækker sig. Ikke den spekulative Metafysik, men den paa Erfaring grundede Psykologi blev mere og mere betragtet som Grundvidenskaben. Videnskaben om Sjælelivet, saaledes som Iagttagelse lærer os det at kende, blev det Grundlag, paa hvilket man bearbejdede de æstetiske, moralske og religiøse Problemer. Dette blev et vigtigt Vendepunkt i Psykologiens Historie, idet den vandt større Selvstændighed og nærmede sig mere til Naturvidenskaben. Wolff havde endnu tillagt den spekulative (»rationale«) Psykologi større Værd end den empiriske. Dette blev nu anderledes. Man søgte at lægge Erfaringen til Grund og saa først senere undersøge, hvor langt man kunde naa ved at gaa ud fra den. Den mest fremragende af Oplysningsfilosofiens Repræsentanter, Johann Nicolas Tetens, udtrykker dette paa en meget klar Maade (i Fortalen til sine *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*. Leipzig 1777. I. p. XIII): »Man bør ikke begynde Undersøgelsen af Sjælen med metafysiske Analyser, men først ende med saadanne. Den psykologiske Analyse maa gaa forud. Er denne én Gang bragt i Stand, saa kan den metafysiske Analyse, der kun bestaar i

Undersøgelse af nogle faa Grundevner og Virkemaader, meget hurtigt bringes saavidt, som den idethele kan komme. Mangler derimod hin Erfaringserkendelse af Grundevnerne, saa er det frugtesløst at ville forklare disse ud af en Organisation, der i den Grad er os ubekendt. Dertil kommer endnu, at saavidt man ogsaa skrider frem i den metafysiske Psykologi, maa dens Sætningers Rigtighed dog stedse prøves ved Hjælp af Iagttagelserne.« I lignende Retning havde allerede tidligere KANT udtalt sig *(Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—66).* Han hævder Nødvendigheden af i Filosofien at gaa analytisk, ikke konstruerende frem, og
[4] det gælder da først og fremmest om et Erfaringsgrundlag. Han begynder derfor sit filosofiske Kursus med den empiriske Psykologi, i hvilken der endnu Intet kan læres om Sjælens Natur, ja ikke en Gang afgøres, om der existerer en Sjæl!

Det er denne herskende Interesse for empirisk Psykologi, der ikke mindst giver den tyske Oplysningsfilosofi dens ejendommelige Præg. Indenfor dette fælles Præg fremtræder der mangfoldige Nuancer, som vi dog her ikke kunne gaa nærmere ind paa. I første Bind af sin *Geschichte der neueren deutschen Psykologie* (Berlin 1894) har MAX DESSOIR givet en udførlig Fremstilling af den Maade, paa hvilken de psykologiske Problemer behandledes af denne Tids Forskere. Her kunne vi kun dvæle ved det, der har Betydning for Filosofiens almindelige Historie[1]).

Oplysningsperiodens Psykologi er først og fremmest grundet paa Leibniz' Tanke om Forskellen mellem Dunkelhed og Klarhed som den fundamentale Forskel i Sjælelivet, og om Forestillingerne som Sjælelivets Elementer. De dybere liggende Motiver og Antydninger i Leibniz' Psykologi havde man ikke Blik for. Det var Rationalismens egentlige Glansperiode. Forstandsoplysning var Slagordet, og Alt i Sjælelivet, der ikke strax var gennemskueligt, blev opfattet som et Kaos af dunkle Forestillinger. Praktisk Konsekvens af denne intellektualistiske Psykologi var det, at man med stor Tillid imødesaa Fremtiden: kun Lys, saa vil Alt blive godt! Et Vendepunkt kom, da man indsaa, at Sjælelivet har andre Elementer end de intellektuelle. Den engelske Psykologi fra Shaftesbury og Hutcheson af havde klart indset dette. Rousseau, hvis Indflydelse paa den tyske Udvikling var overordentligt stor, havde med Begejstring talt Følelsens Sag og ivret mod Overvurdering af Intelligensen. Og endeligt havde allerede Pietismen virket i denne Retning. Rationalismens Periode afløstes af Sentimentalismens. Ordet »sentimental« skriver sig fra det 18. Aarhundrede; det synes at være dannet af den engelske Romanforfatter Sterne og blev (efter Forslag af Lessing) gengivet paa Tysk ved »empfindsam«. Det var under Bestræbelsen for at udvikle en æstetisk Teori, at Følelsens Ejendommelighed som selvstændig Side ved Bevidsthedslivet først

blev hævdet. J. G. SULZER (i Afhandlinger i Berlinerakademiets Skrifter fra Aarene *[5]*
1751—52) og MOSES MENDELSSOHN *(Briefe über die Empfindungen* 1755) bleve i deres Undersøgelser over den æstetiske Følelse opmærksomme paa, at der her forelaa en umiddelbar og positiv Side af det sjælelige Liv, der ikke kom til sin Ret ved at blive skildret som et Kaos af dunkle Forestillinger, der paa Grund af vor Ufuldkommenhed hindredes i at forme sig til fuld Klarhed; efter Leibniz' og Wolffs Psykologi var Følelsen kun dunkel, hæmmet Forestilling. Wolffianeren A. G. BAUMGARTEN (*Aesthetica* 1750) havde først brugt Ordet Æstetik i den moderne Betydning: Lære om det Skønne; men sit System tro opfattede han Æstetiken som den Lære, der opstillede Regler for den dunkle Forestillen, altsaa den lavere Del af Erkendelsesevnen, ligesom Logiken giver Regler for den klare Forestillen, altsaa den højere Del af Erkendelsesevnen. Den store Interesse for Sjælelivets indre Begivenheder og for Poesi og Kunst, der vaktes i Tyskland ved Aarhundredets Midte, maatte afføde Trangen til en ny Psykologi, der gav Følelseslivet en positiv og selvstændig Stilling i den sjælelige Verden. Mendelssohn viser meget rigtigt (Brief IV. Philos. Schriften. Verbesserte Auflage. Berlin 1771. I. p. 22), at hvis Baumgartens Opfattelse var rigtig, maatte Følelsen for det Skønne falde bort med Oplysningens Fremskriden, og de højere Væsener, der ere i Besiddelse af større aandelig Klarhed, vilde da med Rette kunne beklage sig over »det elendige Fortrin, der lukker den Glædens Kilde for dem, med hvilken de lavere Væsener saa rigeligt ere forsynede«. Karakteristisk, at netop en saa udpræget Repræsentant for Oplysningsfilosofien kommer til at gøre denne Reflexion! Det er i selve Oplysningens Interesse, at han fordrer, at Distinktionen mellem Dunkelhed og Klarhed ikke maa være den eneste, der er at gøre i Sjælelivet. Det Dunkle — paaviser han — har i og for sig ikke Noget med Lyst og Ulyst at gøre. Han finder Lystfølelsens Betingelse i en Overensstemmelse mellem det Mangfoldige, der gør sig gældende i Sjælen (eller for den sanselige Lysts Vedkommende i Nervesystemet); men Lystfølelsen selv er en positiv Kraft i vor Sjæl, ikke en hæmmet Tilstand. I et senere Skrift (*Morgenstunden* 1786) betegner Mendelssohn Følelsen som Vurderingsevne (Billigungsvermögen) og *[6]*
har derved træffende henvist til den vigtige Funktion, som denne Side af Bevidsthedslivet udøver[2]). — I sit Skrift *Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1762) lægger Kant stor Vægt paa den Forskel mellem Erkendelse og Følelse, som Sulzer og Mendelsohn havde indskærpet. »Først i vore Dage«, siger han (IV, 2), »er man begyndt at indse, at Evnen til at indse det Sande er Erkendelse, Evnen til at føle det Gode Følelse, og at de ikke maa forvexles med hinanden«. Kant er herved ikke blot paavirket af sine tyske Forgængere, men af Hutcheson og Hume,

og allermest af Rousseau. — Men det afgørende Skridt blev gjort af TETENS ved hans Distinktion mellem Fornemmelse (Empfindung) og Følelse (Gefühl), der hidtil brugtes enstydigt. »Følelser«, siger han (Philos. Versuche. I. p. 168), »betyde i Modsætning til Fornemmelserne blot, at en Forandring eller et Indtryk i os og paa os føles, uden at vi ved dette Indtryk erkende Genstanden, der har bevirket dem. Fornemmelse peger derimod hen paa en Genstand, som vi formedelst det sanselige Indtryk mærke og ligesom forefinde i os.« Dog staa de to Elementer hinanden saa nær, at Tetens — ikke til Fordel for Klarheden — vil bruge Ordet Følelse som Fællesbetegnelse for dem begge. Han opponerer mod Leibniz og Wolff, der kaldte alle Sjælelivets Elementer Forestillinger, og vil have dette Ord (i Overensstemmelse med Humes Sprogbrug) indskrænket til at betegne Reproduktioner. Evnen til at danne og forbinde Forestillinger kalder han Forstand, og hans Psykologi fører ham da til en Tredeling: Følelse, Forstand og Villie, saaledes at de to sidste Evner betegne Bevidsthedslivet fra den aktive, den første fra den passive Side. Fra Tetens er denne psykologiske Tredeling kommen til Kant, kun at denne mere konsekvent gennemførte Distinktionen mellem Fornemmelse og Følelse. — Over den Betydning, der fornuftigvis kan tillægges saadanne psykologiske Distinktioner, var man paa den Tid ikke klar. Man var tilbøjelig til at konstruere en særlig sjælelig Evne for hver ny psykologisk Distinktion, man fandt, og den psykologiske Forsken kendte kun undtagelsesvis højere Opgaver end den blotte Beskrivelse og
[7] Klassifikation. Det vigtige Grundlag for en forklarende Psykologi, der var skabt ved Spinozas og de engelske Forskeres Associationslære, blev saa godt som ikke benyttet. Med alt det har Oplysningsperiodens Psykologi havt stor Betydning ved at skærpe Sansen for Selviagttagelse, og den betegner et vigtigt og blivende Fremskridt ved sin Anerkendelse af Følelsen som en selvstændig Side ved Bevidsthedslivet.

Medens den stærke Følelsesbevægelse, som vaktes ved Aarhundredets Midte, i Frankrig blev et Moderskød for revolutionære Tanker, fik den i Tyskland, hvor baade Sansen for og Trangen til Beskæftigelse med offentlige Forhold var langt ringere, Afløb dels gennem psykologisk Studium, dels gennem kunstnerisk Produktion i den nye, af Herder og Goethe indledede Retning. Det var de intellektuelle og de æstetiske Interesser, der stode i første Linie. Karakteristisk er det derfor, at Tidens empiriske Psykologi lægger saa liden Vægt paa Villien, Bevidsthedslivets aktive Side. Alt drejer sig om Oplysning og om Følelse. Hos dybere Aander mærkes dog ogsaa her et Savn. Friedrich Heinrich Jacobi, hvis Sentimentalisme bærer Tidens Præg, skønt han — som det i en senere Sammenhæng skal skildres — som Filosof træder i skarp Modsætning til Oplysningens Mænd, har i sine første Arbejder udtalt sig om det Ulykkelige i

et Følelsesliv, der er afskaaret fra den naturlige Sammenhæng med Handling. Efter en Antydning af, at de moderne politiske Forhold ikke gav Mulighed for store Følelsers og Karakterers Virkninger udad til, hedder det i Jakobis Dialog *Der Kunstgarten* (1779): »Ak, Sjælen er lidet hjulpen med Følelser og Tanker, der ikke ere fremgaaede af Handling og igen sigte paa Handling . . . Vore herligste Erkendelser tjene os tilsidst kun til ørkesløs Betragtning, vore mest ophøjede Følelser kun til ensom, ufrugtbar Nydelse.« Det var de skønne Sjæles og de ædle Hjerters Tid; man troede sig i Stand til det Højeste; det gærede og bruste; der var »Sturm und Drang«; man satte Hjertets umiddelbare Trang mod al Fornuft, al Regel og al Vedtægt, Naturens oprindelige Kraft og Enfold, som man mente at have genfundet, mod Kulturens og Samfundets Former; Kaos blev det Højeste, og Evnen til at frembringe nye, indefra skabte Former rørte sig egentligt kun paa det poetiske Omraade. Denne Gæringsperiode, hvor Følelsen *[8]* bestemte Forestillingerne, medens Oplysningsfilosofien fra først af havde hævdet det omvendte Forhold som det eneste mulige, var som en Erfaringsbekræftelse paa den nye Psykologis Lære om Følelsens Selvstændighed. Det var Romantikens Gennembrud midt i Oplysningens Lejr. Gennem mange successive Former beherskede den fra nu af Literaturen og genfødte den menneskelige Fantasi efter det lange intellektuelle Arbejde. Og som det vil vise sig, virkede hele denne kunstneriske Renaissance tilbage paa den filosofiske Udvikling og gav denne paa et vigtigt Punkt af dens Historie en skæbnesvanger Retning. —

Oplysningsfilosofiens psykologiske Interesse førte den saaledes til dens Grænse. Men i Oplysningens klassiske Tid og hos dens typiske Repræsentanter mærkedes denne Begrænsning ikke. Man mente sig tilstrækkeligt udstyret med Fornuft til i hvert Tilfælde at kunne være sikker paa at gaa den rette Vej, selv om man ikke mente at have gaaet Vejen til Ende. Et oplyst Menneske under ogsaa sine Efterkommere at gaa frem i Oplysning, og af Nødvendigheden heraf drager han ikke den Konsekvens, at der hos ham selv endnu maa findes adskillig Dunkelhed. I hvert Tilfælde — ræsonnerede man — hvad der behøves til Lyksalighed, det kan vor Fornuft indse. Men dertil hørte nu, mente man, først og fremmest Troen paa Gud og Udødelighed; ellers kunde man ikke føle sig sikker. Man optog og udførte i en Uendelighed af Fremstillinger *den »naturlige Religion«,* som engelske og franske Forfattere havde lært. Men det polemiske Forhold, i hvilket den naturlige Religion i Frankrig blev stillet til den positive Religion, kom kun i enkelte Tilfælde frem i Tyskland. Den protestantiske Teologi var mere elastisk end den katolske. Kirken og de teologiske Fakulteter vare for en stor Del besatte med Wolffianere, der ikke anerkendte Noget for Aabenbaring, uden at det fyldestgjorde

Fornuftens Krav, men som tillige ogsaa af deres Hjertes Overbevisning mente at kunne godtgøre, at de bibelske Skrifters Indhold helt igennem stemmede med Fornuften. Denne *kirkelige Rationalisme* lagde altsaa Vægt paa en naturlig Fortolkning af Bibelens mirakuløse Indhold, fordi den gik ud fra, at Kristendommen maatte stemme med
[9] Fornuftreligionen, ja egentligt ikke var Andet end en historisk Forkyndelse af denne. Saaledes kunde den Fornuft, man havde indsamlet fra den foregaaende Tids Erfaring og Tænkning, gennem de kirkelige Organer spredes ud over det hele Folk. Kirken blev et Organ for Oplysningen med alle dennes gode og svage Sider. Et betydningsfuldt Opdragelsesarbejde blev paa denne Maade gjort. Dog var det ikke Alle, hos hvem den naturlige og den positive Religion paa saa let Maade kunde forliges. I denne Individualismens Tid, hvor saa mange forskellige Motiver brødes i Bevidsthederne, maatte den religiøse Udvikling hos de Enkelte tage højst forskellige Retninger. Et mærkeligt Exempel paa en Udviklingsgang fra Ortodoxi gennem Pietisme til Rationalisme og derfra til et Standpunkt, der kan minde om det, Lessing, Herder og Schleiermacher senere indtog, har JOH. CHR. EDELMANN (1698 — 1767) skildret i sin Selvbiografi (udgiven af Klose, Berlin 1849). De Ortodoxes Bogstavtro og udvortes Væsen drev ham over i Pietismen, og han kom i Samkvem med Sekterere og Profeter. Men disses Fornufthad og Herskesyge harmede ham, og i sin Vaande fandt han da ud, at man i Begyndelsen af Johannesevangeliet ikke skal oversætte » *Ordet* var Gud«, men » *Fornuften* (Logos)var Gud!« Naar Fornuften er Gud, kan Religionen intet Fornuftstridigt indeholde: hermed var da Overgangen sket fra Pietisme til Rationalisme. Men fra den sædvanlige Rationalisme skilte han sig igen, da han læste Spinozas Sætning, at Gud er Tingenes *iboende, indre,* ikke deres *ydre* Aarsag. Hans Tro blev nu, at Gud er det evige Væsen i alle Ting, inderligt Et med ethvert Væsen. Alt hvad der er sandt og godt i Verden, er Gud. Verden er evig. Kristus var et Menneske, der førte Menneskene nærmere til Gud ved at forløse dem fra de falske Forestillinger om Gud og lære dem indbyrdes Kærlighed som det Højeste. Præsterne fældede ham, fordi de mente, han vilde styrte deres Magt, skønt han dog (ligesom senere Edelmann og alle hans sande Efterfølgere) henviste Pøbelen til Præsterne. Den yderste Dag bryder frem hos ethvert Menneske, der vaagner op af Vildfarelsens Slummer. — Edelmann mente, at ved Hjælp af historisk Kritik og symbolsk Tydning kunde den sande Religiøsitet findes i de
[10] bibelske Skrifter. For HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694—1768), en af de ivrigste Forkæmpere for »den naturlige Religions Sandheder« mod Materialister og andre ugudelige Mennesker, stillede Sagen sig anderledes. Ligesaa overbevist som han var om, at Hensigtsmæssigheden i Naturen (særligt Dyrenes Instinkter, om hvilke han har

forfattet et særligt Skrift) tyder paa Verdens Udspring af en vis og god Gud, og om, at der i et andet Liv er sørget bedre og varigere for den menneskelige Lyksalighed, end der kunde gøres i det nærværende Liv, — ligesaa overbevist var han om, at de bibelske Skrifters Indhold stred mod den Fornuft og Moral, den naturlige Religion indskærper. Men denne sidste Overbevisning mente han at maatte beholde hos sig selv. I al Stilhed havde han søgt at klare sine Tanker om den bibelske Historie og de bibelske Skrifter, og udarbejdet et Værk, som han kaldte *Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes,* og i hvilket han underkastede den bibelske Literatur en skarp og sønderlemmende Kritik baade fra et historisk, et naturvidenskabeligt og et moralsk Synspunkt. Rørende er den Grund, han angiver for, at han ikke offentliggør dette Værk: han frygter for, at ortodoxe Fanatikere skulle berøve ham Hustrus og Børns Kærlighed eller ogsaa vække en Forfølgelse, der kunde gaa ud over dem. »De Herrer Præster maa tro,« siger han, »at en ærlig Mand volder sit Sind en ikke ringe Pine, naar han hele sit Liv igennem maa forstille sig.« Ingen anede, hvad Hamburgerprofessoren, der saa smukt havde ført Beviser baade for Gud og Udødelighed, havde liggende i sin Pult. Lessing, der gennem Reimarus' Familie havde faaet Adgang til Manuskriptet efter Forfatterens Død, udgav Brudstykker af det, idet han erklærede det for et paa Biblioteket i Wolfenbüttel fundet Skrift. Senere har David Strauss (*H.S. Reimarus und seine Schutzschrift.* Leipzig 1862) givet et Uddrag af hele Værket. Her interesserer især Reimarus' almindelige Standpunkt. Den naturlige Religion er ham nok; en Aabenbaring er derfor overflødig. Men denne er tilmed fysisk og moralsk umulig. Gud kan ikke ved Mirakler gøre Brud paa sit eget Værk, og han kan ikke ved Aabenbaringer, der ikke blive Alle til Del, og som end ikke Alle kunne lære at kende, begunstige Nogle fremfor Andre. Allermest stred for Reimarus Læren om Helvedstraffenes Evighed mod de sande Forestillinger *[11]* om Gud, og det var dette Punkt, der først havde vakt hans Forargelse. Da nu tilmed mange Enkeltheder i de bibelske Fortællinger vakte hans Betænkelighed, bliver det et rent negativt Resultat, Reimarus faar ud af sin Kritik. Den eneste Forklaring, han kunde give af disse Fortællingers Opstaaen, var, at de skyldtes Bedrag fra de jødiske Præsters og Apostlenes Side. Den tyske Professors grundige Forsken førte ham altsaa til samme Resultat, som et mere letbenet Raisonnement havde ført Voltaire til. Hvis det ikke er Aabenbaring, er det Bedrageri: det er et Dilemma, i hvilket fra denne Tid af mange Ortodoxe og Fritænkere af Hjertens Grund stemmede overens, og til hvilket den religiøse Debat endnu ofte føres tilbage, som om der siden Reimarus' og Voltaires Tid ingen nye religionsfilosofiske Synspunkter vare komne frem.

Mere fredeligt stillede Forholdet mellem naturlig og positiv Religion sig for Moses

Mendelssohn (1729 —1786), der gav de mest populære Fremstillinger af den naturlige Religions Lære. Han var en Jøde fra Dessau, der havde fulgt sin Talmudlærer til Berlin og — ligesom i sin Tid Spinoza — havde arbejdet sig ind i den vesteuropæiske Literatur, ledet af Trangen til en videre gaaende intellektuel Dannelse, end den hebraiske Literatur kunde yde. Der var saa meget større Vanskelighed forbunden hermed, som det den Gang var Jøder forbudt at lære det tyske Sprog. Den unge Mands Energi overvandt alle Hindringer; han lærte Latin og Tysk, og Locke og Wolff bleve hans Yndlingsforfattere. Hans Opgave var at udtale paa elegant Tysk (som han blev Mester nok til), hvad Wolff og hans Disciple havde udviklet i bindstærke Bøger i en udtværet og pedantisk Fremstilling. Han arbejdede sig frem til en beundret Stilling i den tyske Literatur, blev Lessings og Kants Ven og staar som en Type for Datidens Populærfilosofi. Han skilte sig ikke fra sine Trosfæller, men kæmpede med Iver for at skaffe dem en bedre social Stilling. I sit interessante Skrift *Jerusalem oder Ueber religiöse Macht und Judenthum* (1783) søgte han at vise, hvorledes de rette Grundsætninger for Ordningen
[12] af Forholdet mellem Stat og Kirke maatte føre til en friere Stilling for hans Trosfæller i borgerlig Henseende. Det var hans Opfattelse, at Jødedommen ingen Dogmer havde udover Fornuftreligionens Indhold, men at den jødiske Religion bestod i en for det jødiske Folk gældende Lov. Og da han nu mente at kunne føre Bevis for Sjælens Udødelighed (*Phädon* 1767) og for en personlig Guds Existens (*Morgenstunden* 1786), saa var der for ham den skønneste Overensstemmelse mellem Filosofi og Religion. Sin Bevisførelse for Udødeligheden grundede han dels paa, at Evnen til at tænke ikke kan forklares som et Produkt af materiel Sammensætning, og at Sjælen, da den altsaa er immateriel, maa være uforgængelig, — dels paa, at et til Fuldkommenhed bestemt Væsen ikke vil kunne stanses paa sin Vej. Guds Tilværelse beviser han dels ved det fra Descartes hentede ontologiske Bevis, dels udfra Naturens Hensigtsmæssighed. Det sidstnævnte Værk (Morgenstunden) kom først, efterat Kants »Kritik der reinen Vernunft« havde indvarslet en helt ny Periode i Filosofiens Historie. Mendelssohn erklærer i sin Fortale, at han vel ved, at den Skole, han tilhører, den, »der maaske for egenmægtigt herskede i Aarhundredets første Halvdel«, ikke længere er i Anseelse. Nyere Retninger ere komne frem, som hans Sygelighed har hindret ham i at gøre sig nærmere bekendt med; men han udtaler det Haab, at »den Alt sønderknusende Kant«, hvis Dybsindighed han beundrer, vil »bygge op i samme Aand, som han har revet ned«. Større Frejdighed havde han havt paa sin Filosofis Vegne, da han nitten Aar forud udgav det mest fejrede af sine Skrifter, det, i hvilket han forsøgte at lade Sokrates tale, som han vilde tale, hvis han fremstod i vore Dage. »Efter saa mange barbariske

Aarhundreder«, hedder det her (i »Anhang«), »i hvilke den menneskelige Fornuft har maattet trælle for Overtroen og Tyranniet, har Filosofien endeligt oplevet bedre Dage. Alle Dele af den menneskelige Erkendelse have gjort betydelige Fremskridt ved lykkelig Iagttagelse af Naturen. Selve vor Sjæl have vi ad denne Vej lært at kende bedre. Ved en nøjere Iagttagelse af dens Virkninger og Tilstande har man fastslaaet flere Data, hvoraf der ved en prøvet Metode ogsaa lader sig drage vigtigere Følger. Den naturlige Religions vigtigste Sandheder have ved denne Forbedring af Filosofien opnaaet en Evidens, der fordunkler al de Gamles Viden.« Man forstaar efter denne *[13]* Udtalelse, hvorfor han kaldte Kant, efter at hans »Kritik af al spekulativ Teologi« var fremkommen, »den Alt sønderknusende!«

Endnu maa omtales nogle interessante Forsøg, der indenfor Oplysningstidens Filosofi bleve gjorte paa Behandlig af *Erkendelsesproblemet.* Den Wolffiske Filosofi var vel den herskende; det var dens Grundtanker, man søgte at indarbejde i den almindelige Bevidsthed. Men man lagde større Vægt paa Erfaringen og Nødvendigheden af Stofoptagelse, og man søgte paa forskellig Maade at kombinere Lockes Filosofi med Wolffs. Deraf opstod en *Eklekticisme,* der ikke ganske falder sammen med den egentlige Populærfilosofi, som holdt sig nærmere til Wolff. Eklekticismens Hovedsæde var Goettingeruniversitetet, og dens Hovedrepræsentanter vare Feder og Meiners, medens Populærfilosofien havde sit Hovedsæde i Berlin, hvorfra Mendelssohns Skrifter udgik, og hvor Nicolais *Allgemeine deutsche Bibliothek* og Biesters *Berliner Monatsschrift* spredte Oplysningstankerne ud i det dannede Publikum. Kun nogle faa Tænkere følte det Problem, der opstod ved, at man baade maatte give Locke og Wolff Ret, baade maatte indrømme Nødvendigheden af Optagelsen af Stof og af Bearbejdelsen af dette Stof efter Fornuftens egne Love. Disse Tænkere høre til Kants nærmeste Forgængere paa Erkendelsesteoriens Omraade. Leipzigerprofessoren c. A. Crusius *(Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten.* Leipzig 1745) viste, at Forskellen mellem Sansning og Tænkning ikke falder sammen med Forskellen mellem dunkel og klar Forestillen: Sanseopfattelsen kan jo være aldeles klar og tydelig! Denne Paavisning danner en Analogi til Sulzers og Mendelssohns Paavisning af, at Følelsen af Lyst og Ulyst er Andet og Mere end dunkel Forestillen. Den førte naturligvis Crusius til at lægge større Vægt paa Erfaringen, end Wolff konsekvent kunde. Han skelnede skarpt mellem de Grunde, der føre os til at indse Noget, og de Aarsager, ved hvilke Tingene i Virkeligheden bliver til (Erkendelsesgrunde og Realgrunde), en Distinktion, Wolff og hele den dogmatiske Filosofi havde udvisket. Tillige gendriver han Wolffs Forsøg paa at udlede Aarsagsprincipet af Modsigelsens Grundsætning. Og idet saaledes Problemet om

[14] Forholdet mellem Tanken og Realiteten blev skærpet, maatte Crusius ogsaa bestride Gyldigheden af det ontologiske Bevis for Guds Tilværelse, der jo gik ud paa, at naar Gud kunde tænkes, maatte han ogsaa existere. — Endnu nærmere kom JOH. HEINRICH LAMBERT, en ogsaa som Naturforsker og Matematiker bekendt Forsker, det afgørende Problem. I sit Værk *Neues Organon* (Leipzig 1764) indskærper han Nødvendigheden af at begynde med Erfaringen og anvende den analytiske Metode. Vi kunne ikke begynde med Konstruktion, da det først og fremmest gælder om at bestemme de enkelte Begreber, med hvilke vi skulle operere, rigtigt. Der maa først paa Lockes Maade gennemføres en Begrebernes Anatomi. Men det er ikke nok at finde de simple Begreber, der indeholdes i vor Erfaring; vi maa ogsaa finde, paa hvor mange forskellige Maader de indbyrdes kunne forbindes. Derved gøres der en Overgang fra Analyse til Konstruktion; fra den blotte Opstilling af Begreber gaas der over til at udfinde de Grundsætninger og Postulater, som ligge i dem. Denne Overgang anser Lambert for ganske let. Naar man blot begynder med de simpleste Begreber og skrider frem uden at overspringe nogen mulig Forbindelse, vil man kunne foretage Konstruktionen med fuld Sikkerhed. Lambert er dog klar over, at hvad der saaledes kan naas, kun kan være Former, ikke noget realt Indhold; og han opkaster i et Brev (3. Febr. 1766) til Kant, hvis Tanker paa denne Tid bevægede sig i samme Retning som Lamberts, det Spørgsmaal: »om og hvorvidt Erkendelsen af vor Videns Form fører til Erkendelsen af dens Indhold?« Han nærer forsaavidt Tvivl om filosofiske Konstruktioners Berettigelse og kommer til at røre ved det afgørende Vendepunkt uden dog at gaa nærmere ind paa det egentlige Problem. Men Kant ærede sin Forgænger saa højt, at han vilde have dediceret Lambert »Kritik der reinen Vernunft«, hvis denne ikke var død før Værkets Udgivelse. Lambert tilhører endnu Oplysningsfilosofiens trygge Dogmatisme, da han ikke saa, hvad der allerede tidligt var gaaet op for Kant, at Overgangen fra analytisk til konstruktiv Metode forudsætter Betingelser, der medføre en principiel
[15] Begrænsning af vor Erkendelse (smlgn. Kants Brev til Lambert 31. Decbr. 1765). —

Aller nærmest kom Sydslesvigeren JOH. NIC. TETENS (der efter at have virket som Professor i Filosofi og Matematik i Bützow og Kiel beklædte en Række høje administrative Stillinger i København, hvor han døde 1807) til Kants Grundtanke; men han var ogsaa selv hjulpen paa Gled af det Arbejde af Kant, i hvilket den kritiske Filosofs Grundtanke først kom frem (Dissertationen af 1770). Tetens' »Versuche über die menschliche Natur« er baade i psykologisk og erkendelsesteoretisk Henseende det vigtigste filosofiske Værk i Tyskland i den nærmest forud for Kants Hovedværk liggende Periode. I psykologisk Henseende have vi allerede paavist dets Betydning. I

sin Lære om Erkendelsen lægger Tetens en Tanke til Grund, hvis Fastholdelse maaske vilde have bragt større Klarhed ind i Kants Filosofi: nemlig den, at al bevidst Opfattelse er Opfattelse af et Forhold. Ved enhver Akt af Opmærksomheden hæve vi det, vi iagttage, ud fra sine Omgivelser: »Det Ord: se! udtrykker idetmindste saa meget, at det Objekt, jeg iagttager, er en særlig Sag for sig.« Iagttagelse er en Skelnen, en »Auskennen«. (I. p. 273). Det næste Skridt er den bevidste Sammenligning. Ogsaa her fastsættes der ved selve Tankeakten et Forhold (af Lighed eller Forskel) mellem Tingene. En særlig Klasse af Forhold have vi i Rum og Tid, der (som Kant allerede havde lært i »Dissertationen«) ere Former, hvorunder vor Erkendelse ordner det i Fornemmelserne optagne Stof. »Som Hr. Kant har bemærket, danne vi ikke Begrebet Tid ved Abstraktion af Forestillingen om de Genstande, vi sanse, men vore egne Sanseakter, der have deres Succession og Længde, selv om ingen Genstand sanses, afgive Stoffet til Abstraktionen af Tidens Begreb.« (I. p. 398, kfr. 277). Den sidste Art af Forhold haves i Afhængighedsforholdet (Aarsagsforholdet), og her søger Tetens paa en uklar Maade at mægle mellem Hume og Wolff. Uden Erfaring vilde jeg, siger han (I. p. 320), ganske vist ikke formode, at Indtrædelsen af et Fænomen vilde blive efterfulgt af et vist bestemt andet Fænomen; men — føjer han til — denne Formodning udtaler jeg i en Dom, som min Forstand ikke kan Andet end fælde, og som derfor er Mere end Vane eller Ideassociation, er en sand Tanke, skønt den gaar forud for Erfaringen. Hermed er naturligvis Humes Problem ikke besvaret; Tetens har ikke vist Muligheden *[16]* af, at Domme, vor Forstand fælder med logisk Nødvendighed, kunne have Gyldighed for virkelige Begivenheder. Da Kant læste Tetens' »Versuche«, som han satte stor Pris paa, og som man (efter hvad Hamann fortæller i et Brev) stedse fandt paa hans Bord, havde han allerede fundet den Tanke, der kunde føre Erkendelsesteorien videre paa dette Punkt.

2. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING.

Det har vist sig i det Foregaaende, at den saakaldte Oplysningstid paa flere Punkter peger udover sig selv. Den har vel en vis Tilbøjelighed til at mene sig fuldendt og farisæisk se ned paa Fortidens Mørke; men det er tillige en Tid, der er rig paa Muligheder, og det blev for Tyskland en Overgangstid til en storartet digterisk og filosofisk Blomstringsperiode. Hos den mest fremragende Aand i denne Periode ytrer sig særligt levende Følelsen af at høre til en Overgangsperiode. Skønt LESSING stod i personligt Venskabsforhold til Mendelssohn og Nicolai, et Venskabsforhold, i hvilket disse sidste ingenlunde vare de blot modtagende, fandt han sig dog ikke saa

tilfreds med Oplysningen som de. Han følte sig fremmed i sin Tid. Utilfredsstillet ved Aandslivets givne Former lagde han, ligesom Sokrates, Vægten paa den subjektive, personlige Side af Sandhedsbestræbelsen. Jagten, sagde han, er bedre end Fangsten. Ved denne Betoning af den personlige Følelse af Higen og Stræben er han sin Tids Barn; men den gjorde ham det tillige muligt at forstaa andre Tider og Standpunkter bedre, end Oplysningens og Sentimentalismens Mænd ellers formaaede. Forskellen mellem Tider og Standpunkter træder jo mest frem, naar man holder sig til de endelige Resultater, medens der i den indre Stræben, de subjektive Kræfter, der have affødt Resultaterne, kan findes større Slægtskab. Lessings historiske Blik hænger sammen med hans Yndlingsidé om den evige Stræben. Og at hans Øje i saa høj Grad var rettet mod Fremtiden med Haab om, hvad den vilde bringe, hænger endnu tydeligere
[17] sammen med denne Idé.

Det er her ikke Stedet til at gaa ind paa Lessings Betydning som Digter og som æstetisk Forfatter, skønt det vel kunde have sin Interesse at efterspore den store Søgers Grundkarakter paa alle de forskellige Omraader, hvor han virkede. Heller ikke hans Biografi gaa vi her nærmere ind paa, da den ikke indeholde Data, som ere af Betydning for Forstaaelsen af ham som Religionsfilosof. Han er født i Kamenz i Lausitz 1729, studerede i Leipzig, levede senere i Breslau, i Berlin og i Hamburg, beskæftiget med poetiske og æstetiske Arbejder, indtil han 1770 blev Bibliotekar i Wolfenbüttel. Fra hans Ungdom af havde han syslet med filosofiske Studier og gjort Udkast til filosofiske Afhandlinger. Men først i hans Wolfenbüttelertid kom denne Side af hans Interesser frem i Forgrunden, især under den Polemik, han indvikledes i som Udgiver af Brudstykker af Reimarus' »Apologi« (Wolfenbüttelerfragmenterne). Han førte her en literær Kamp mod den bornerede Ortodoxi, der er enestaaende ved den Overlegenhed i Fremstillingskunst, Lærdom og Idérigdom, som han lagde for Dagen. Han døde 1781.

Lessing var sig fuldt bevidst, at den vigtigste Evne hos ham var Evnen til Kritik. Han manglede skabende Evne. Men han besad to Ting af Værdi, som udmærkede ham fremfor de Fleste i hans Samtid. Han havde en levende Tørst efter ægte, oprindeligt Aandsindhold, baade i religiøs, filosofisk og æstetisk Henseende. Og han havde historisk Sans og stor Evne til at vurdere hvad Fortiden havde frembragt af oprindeligt Aandsindhold.

Hans historiske Sans er maaske det, der stiller ham i den skarpeste Modsætning til hans Samtidige. Naar hverken Ortodoxien, Pietismen eller Rationalismen tilfredsstillede ham eller stod for ham som Former, i hvilke det religiøse Liv kunde udvikle sig

for Fremtiden, var det, fordi han havde et klart Blik for al positiv Religions historiske Karakter. I Stedet for at finde den vigtigste Fremtrædelsesform for Kristendommen i de bibelske Skrifter, om hvis Udlægning man stredes, viste han tilbage til det Liv og hele den religiøse Udvikling og Tradition, af hvilke disse Skrifter ere fremgaaede, og som gør os deres Opstaaen forklarlig. Det var ikke blot Taktik, naar Lessing saaledes (under sit Forsvar for Udgivelsen af Wolfenbüttelerfragmenterne) paastod, at Kristen- *[18]*
dommen ikke stod og faldt med Bibelen. Han hævdede, at Kristendommen var ældre end Bibelen, og at det ikke var paa Boglærdom, ikke paa Beretninger om »Aand og Kraft«, men paa stedse levende, nærværende »Aand og Kraft«, at Kristendommens Fremtid beroede. *(Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft).* Han træder her op mod den Overvurdering af Boglærdom og mod det teologiske Formynderskab, der vare blevne almindelige i den protestantiske Kirke som Følge af Luthers ivrige Henvisning til Bibelen som Rettesnor for Læren. Han pegede hen til, at hvis Kristendommen skulde bevares, maatte den have andre Støtter end dem, Ortodoxien hidtil havde klamret sig til. Han havde i sin Tid hilst Herrnhuternes Optræden med Glæde, da han i denne Bevægelse saa en Fjernelse fra den ortodoxe Udvorteshed, en Inderliggørelse, der satte Livet over Bogstaven. Kristendommen er, hævder han overfor sin ortodoxe Modstander Goeze, væsentligt Hjertets, Følelsens Sag, og Kritiken af de historiske og filosofiske Beviser rammer ikke de enfoldigt Troende.

Dog har Lessing ikke blot i sine Breve, men ogsaa i sine Skrifter tydeligt nok udtalt, at han ikke selv blev staaende ved den her antydede Betragtning af den kristelige Religion som den historisk aabenbarede højeste Sandhed. I *Duplik,* i *Antigoeze,* i *Nathan der Weise,* i *Erziehung des Menchengeschlechts* og i *Gespräche über die Freimaurer* udvikler han en hel religionsfilosofisk Teori, som ikke blot for sin Tid er højst mærkværdig, men som endnu den Dag i Dag er vel egnet til at vække Eftertanke. — Lessings Ejendommelighed var, at han baade forsynede Venner og Modstandere med nye Argumenter. Formedelst sin store Sandhedskærlighed og sit klare Blik formaaede han ofte at finde en Kraft paa Modstandernes Side, som de ikke selv anede. Han er derfor undertiden bleven tagen til Indtægt fra kristelig Side (medens han til andre Tider fra samme Side er bleven beskyldt for Uærlighed!). Verden (selv den saakaldte kristelige Del af den) er nu en Gang ikke vant til, at man hjælper sine Modstandere. Men denne Omsorg for at faa Alt frem, hvad der kunde opklare Problemerne, har dog ikke hindret Lessing i at udvikle sine egne Ideer i deres fulde Omfang. *[19]*

Udgangspunktet for Fremstillingen af disse Ideer tages bedst fra en berømt Udtalelse (i »Duplik«): »Ikke den Sandhed, i hvis Besiddelse et Menneske er, men den

oprigtige Møje, han har anvendt for at komme efter Sandheden, udgør Menneskets Værd. Ti ikke ved Besiddelsen af Sandheden, men ved Forskningen efter den udvide Menneskets Kræfter sig, og deri bestaar alene dets stedse voxende Fuldkommenhed. Besiddelsen gør rolig, lad, stolt . . . . Dersom Gud i sin højre Haand holdt al Sandhed indelukket, og i sin venstre den ene, stedse levende Stræben efter Sandhed, skønt med den Tilføjelse, at jeg stedse og evigt skulde tage fejl, og dersom han sagde til mig: vælg! — saa vilde jeg ydmygt kaste mig over hans venstre Haand og sige: Fader, giv mig denne! Den rene Sandhed er jo kun for dig alene!« — Dette Ord var rettet baade mod de Ortodoxe og mod Oplysningsfilosoferne, og begge trængte til at høre det. Der kunde dog synes at være noget Tantalisk i den evige Søgen, især da Lessing er villig til at tage den Betingelse med, at han stedse skal tage fejl. Men man maa mærke sig, at Lessing taler hypotetisk. Han *tænker* sig et Valg mellem evig Søgen og Vildfarelse paa den ene Side og blot Besiddelse af Sandheden paa den anden Side. Men han tænker sig aabenbart et Tilfælde, der ikke finder Sted. Det ses ikke blot af den sproglige Form, men ogsaa af Begrundelsen af den Paastand, at Menneskets Værd ikke beror paa Besiddelsen af Sandheden, men paa »den oprigtige Møje«, det anvender for at erhverve den. Dette Værd betinges nemlig ved, at Menneskets Kræfter *udvides* ved Forskningen. En saadan Udvidelse vilde jo dog være umulig, dersom der aldeles intet Resultat naaedes, kun stadig Skuffelse. Da vilde Lammelse og Indsnevring blive Følgen, ikke Udvidelse. I og for sig er evig Stræben uden nogetsomhelst Resultat en Selvmodsigelse. En anden Sag er det, at ethvert opnaat Resultat kun er foreløbigt og bliver Udgangspunkt for ny Stræben. Og dette er, som det Følgende vil vise, netop Lessings Mening.

[20] Sit bestemte Forhold til den positive Religion udtalte Lessing allerede i sin Afhandling »om Aandens og Kraftens Bevis«, og han kommer oftere tilbage til det i sine senere Skrifter. Selv om Kristendommens historiske Grundlag var nok saa sikkert, saa vilde dog — erklærer han — historiske Sandheder her ikke kunne bevise Noget. Hvorledes kan der paa specielle, historiske Kendsgerninger grundes en Erkendelse af Tingenes evige Sammenhæng? Hvorledes kan man fordre, at jeg paa Grund af visse Begivenheder for 1800 Aar siden skal omdanne alle mine Forestillinger? Et er Historie, et Andet Filosofi. »Dette er den slemme, brede Kløft, jeg ikke kan komme over, saa ofte og saa alvorligt jeg har forsøgt Springet!« Lessing holder sig til, at hvorledes det saa end forholder sig med Kristendommens Udspring, saa har den afsat sine Virkninger i Udviklingen. I et Fragment med Overskriften *Die Religion Christi* udtaler han, at medens det er vanskeligt at afgøre, om Kristus har været Mere end Menneske, er det

sikkert, at han var Menneske. Lad os da holde os til Kristi Religion, til den Religion, som Kristus selv har havt som Menneske; Spørgsmaalet om den kristelige Religion, om Sandheden af Kirkens Lære maa da staa hen.

Den Religion, Lessing hylder, er ikke grundet paa enkelte overnaturlige Begivenheder, men paa den store indre Sammenhæng i Naturen og Historien. De forskellige positive Religioner ere for ham Led i denne Sammenhæng, idet han betragter dem som Stadier i Menneskehedens aandelige Udvikling. I Stedet for at spotte eller harmes over de positive Religioner vil han (som han siger i Fortalen til »Erziehung des Menschengeschlechts«) hellere i dem se »den Gang, i hvilken den menneskelige Aand paa hvert enkelt Sted ene har kunnet udvikle sig og fremdeles skal udvikle sig«. Hvad Opdragelse er for det enkelte Menneske, det er Aabenbaring for Menneskeslægten. Ved Aabenbaring føres Slægten frem fra lavere til højere Trin[3]). Det israelitiske Folk lærte ved Lydighedsforholdet til sin Gud, der stod for det som den mægtigste af alle Guder, at vænne sig til Forestillingen om Guddommens Enhed, længe førend et Fornuftbegreb om denne Enhed var muligt. Og det blev ved Løfter om Løn og Straf indøvet i at gøre det Gode og sky det Onde. Først senere kunde gennem Bekendtskabet med andre, mere fremskredne Folkeslag (Kaldæere, Persere og Grækere) mere ideale *[21]* religiøse Forestillinger udvikle sig hos det. Den strenge Tugt, det maatte gennemgaa, var nødvendig, for at der af dets Midte kunde fremgaa Lærere for hele Menneskeheden. Kristus var den Første, der indskærpede Hjertets Renhed med Henblik ikke til timelig Løn og Straf, men til et andet Liv. Men baade det nye og det gamle Testamente ere kun Menneskeslægtens Elementarbøger, som den ikke kan blive staaende ved, skønt den ikke bør forlade dem, før deres Indhold er blevet tilstrækkeligt indøvet, og skønt det kan være gavnligt, at Disciplen anser sin Elementarbog for den højeste Videnskab. Den fremskredne Discipel, der utaalmodig vender det sidste Blad i Bogen, maa vogte sig for at vække for tidlig Uro hos sine svagere Meddisciple. Men det kan paa den anden Side ogsaa være skadeligt at holde Disciplen for længe fast ved Elementarbogen; man gør ham derved let spidsfindig og overtroisk. Aabenbaringssandhederne maa forvandles til Fornuftssandheder, hvis Menneskeslægten virkeligt skal tilegne sig dem, og Lessing forsøger ved symbolsk Tydning af Treenigheds- og Forsoningsdogmet at vise, hvilke Sandheder der kunne ligge skjulte i de dogmatiske Formler. — Opdragelsen maa maa sit Maal. Den Tid maa komme, da Mennesket ikke behøver Overbevisningen om et andet Liv som Motiv for sin Handlen, men udøver det Gode for dets egen Skyld. Da vil det nye, evige Evangelium, den tredie Tidsalder, som allerede Middelalderens Sværmere talte om, være kommet! Denne Fremtids Komme maa vi taalmodigt oppe-

bie. Gennem smaa Skridt og ad Omveje gaar Udviklingen frem. I »Gespräche über die Freimaurer« hedder det: »Frimureren venter rolig paa Solens Opgang og lader Lysene brænde, saa længe de ville og kunne. Han vil ikke slukke Lysene for tidligt, for at han ikke senere skal være nødt til at tænde Stumperne igen«. — For Lessing var Religionens Betydning tilsidst afgjort etisk. Den er en Opdragelse til at ville det Gode for det Godes egen Skyld. Det Vigtigste i Kristendommen var for ham (som han udtalte i den lille Dialog *Das Testament Johannis)* den inderlige Opfordring til Kærlig-
[22] hed. I »Frimurersamtalerne« (maaske det smukkeste og klareste Udtryk for Lessings religiøse og tillige for hans etiske og sociale Anskuelser) opfatter han Frimurerne, af hvilke han her giver en idealiseret Fremstilling, som et frit Brodersamfund, der vil ophæve de Skranker mellem Menneskene, som Religion, Nationalitet og Stand hidtil have sat.

Kort efter Lessings Død vakte det stor Opmærksomhed, at JACOBI i Breve til Mendelssohn *(Briefe über die Lehre des Spinoza.* 1785) paastod, at Lessing havde erklæret sig for Tilhænger af Spinoza. Da Spinoza endnu selv for Oplysningens Ordførere stod som Indbegrebet af al Ugudelighed, var det intet Under, at Paastanden ikke blot vakte Opmærksomhed, men ogsaa Sorg og Forargelse hos adskillige af Lessings Venner, især Mendelssohn.

Jacobi (en Art moderne Herbert af Cherbury) var rejst til Wolfenbüttel for at besøge Lessing og hente Hjælp hos ham til at gendrive Spinozas Lære. Ved denne Lejlighed viste han Lessing Goethes Digt »Prometheus«, af hvilket han havde en Afskrift. Han rakte ham Digtet med de Ord: »De har vakt saa megen Forargelse, saa skal De selv en Gang blive forarget!« Da Lessing havde læst det, sagde han: »Jeg er ikke bleven forarget. Alt dette har jeg længe kendt fra første Haand . . . . Det Synspunkt, fra hvilket Digtet er skrevet, er det samme som mit eget. . . . . De ortodoxe Begreber om Guddommen gælde ikke mere for mig; jeg kan ikke bruge dem. "*Ἓν καὶ Πᾶν!* (ɔ: Et og Alt!) Jeg kan ikke Andet. Det gaar ogsaa dette Digt ud paa, og jeg maa tilstaa, at det behager mig i høj Grad.« Jacobi: »Saa er De altsaa gansks enig med Spinoza?« Lessing: »Naar jeg skal kalde mig efter Nogen, véd jeg ingen Anden.« Jacobi indrømmer i Samtalens Løb, at han ikke kan gendrive Spinoza og bevise sin Tro paa en fra Verden forskellig, personlig Gud, men at han hjælper sig ud af Klemmen ved et Spring, et salto mortale fra Viden over i Troen. Efter en temmeligt ordrig Udvikling af Jacobi, i hvilken denne søger at glimre ved sit (ikke i alle Henseender grundige) Kendskab til Spinoza, siger Lessing: »Deres salto mortale forekommer mig ikke saa
[23] ilde, og jeg forstaar, hvorledes en Mand med Hovedet paa rette Sted paa denne Vis

kan springe ud paa Hovedet for at komme fra Stedet. Tag mig med, hvis det gaar an.« Jacobi: »Naar De blot vil træde hen paa det elastiske Sted, saa gaar det af sig selv.« Lessing: »Allerede dertil vilde udfordres et Spring, som jeg ikke tør tiltro mine gamle Ben og mit tunge Hoved.«

Dette er Hovedgangen i den berømte Samtale (6. Juli 1780). Men der fremkom i Løbet af den nogle Ytringer af Lessing om enkelte Punkter, som ere af særlig Interesse. — Lessing erklærer, at han ikke kan antage en personlig, udenfor Verden staaende Gud. Derimod er han tilbøjelig til at tænke sig Gud som Verdens Sjæl. Hermed stemmer det, at han i flere filosofiske Fragmenter, som skrive sig fra hans yngre Aar, har udviklet den Tanke, at der ikke kan gives Noget udenfor Gud, da Gud ved saaledes at faa Noget udenfor sig vilde blive begrænset og endelig. Han hævder et indre, immanent Forhold mellem Gud og Verden og vil ikke tænke sig Gud i Analogi med en menneskelig Personlighed. Med Ideen om en personlig Guddom i uforanderlig Nydelse af sin allerhøjeste Fuldkommenhed kunde han ikke forsone sig. Han forbandt dermed, som han sagde til Jacobi, »en saadan Forestilling om uendelig Kedsommelighed, at han blev angst og ilde til Mode derved.« Det var naturligt, at en Tænker, for hvem den stadige Stræben var det Højeste, ikke kunde finde sig i en én Gang for alle færdig Gud. Det er iøvrigt et af de Punkter, som viser, at Lessings Tilslutning til Spinoza ikke maa tages altfor strengt. Ti fra Spinozas Gudsbegreb var Vorden og Udvikling udelukket. — Lessing udtaler sig dernæst mod »den menneskelige Fordom at betragte Tanken som det Første og Fornemste og udlede Alt af den, da dog Alt, Tanken indbefattet, afhænger af højere Principer. Udstrækning, Bevægelse og Tanke ere aabenbart grundede i en højere Kraft, som langtfra er udtømt med dem.« Her polemiserer Lessing mod den særligt i Oplysningstiden grasserende Teologi, der bygger sit Gudsbevis paa Naturens Hensigtsmæssighed. Udtalelsen stemmer ganske med Spinoza, hos hvem Tanke saavel som Udstrækning ere Attributer for Substansen, der foruden dem har uendeligt mange *[24]* andre Attributer. Under de følgende Samtaler henviste Lessing dog ogsaa til Humes »Dialoger«, i hvilke en beslægtet Tankegang forekommer. — Endeligt udbeder Lessing sig en rent naturlig Forklaring af Alt. Et Spring ud i det Overnaturlige vil han ikke indlade sig paa. Ogsaa paa dette Punkt viser han tilbage til Spinoza, om hvem han tidligere i et Brev til Mendelssohn havde sagt: »Spinoza er den Første, som af sit System blev ledet til den Mulighed, at alle Legemets Forandringer ene og alene kunde udspringe af dets egne mekaniske Kræfter.« (Det vilde dog være rigtigere at sige, at det var Tanken om denne Mulighed, der førte Spinoza til hans System).

Mendelssohn vilde forklare hele Samtalen som en Tankegymnastik af Lessing.

Dette er dog en umulig Forklaring, selv om Lessing kan have ment, at hans sentimentale Ven kunde have godt af en saadan Gymnastik, og selv om det vilde være urigtigt at tillægge Lessing alle Spinozas Meninger. Lessing har ikke knyttet sig til noget bestemt System, men der kan paavises en Kreds af Tanker, som vare de ledende hos ham, i hvert Tilfælde i hans Lønkammer. Det var ikke blot Harme over, at Spinoza saa længe var bleven behandlet »som en død Hund«, der førte Lessing til at tale hans Sag. Der kan i det Hele spores en stigende Interesse for den forkætrede Tænker. Jacobi saa i ham den rene Filosofis konsekventeste Form. Sværmere som Edelmann og fromme Ortodoxe som Jacobis unge Ven Thomas Wizenmann følte Sympati med Spinoza, for saa vidt de ikke kunde forlige deres religiøse Følelse med Tanken om en fra Verden forskellig Gud. Goethes kunstnerisk-naturalistiske Tro og Herders religiøst-naturalistiske Tro sluttede sig ogsaa med Begejstring til det »Et og Alt«, Lessing havde proklameret[4]). Der ytrede sig fra forskellige Standpunkter en Trang til en dybere Verdensanskuelse, end Oplysningsfilosofien og Populærteologien kunde give.
Men denne Trang kunde kun tilfredsstilles ad filosofisk Vej, naar der først var anstillet
[25] en grundig Undersøgelse af den menneskelige Erkendelses Natur og Rækkevidde. Til en Undersøgelse af denne Art trængtes der ikke blot for selve Erkendelsesproblemets Skyld, men ogsaa for det religiøse Problems Skyld. Aaret efter, at hin Samtale mellem Lessing og Jacobi, der kastede saa skarpt et Lys over det religiøse Standpunkt hos de Ypperste i Tiden, havde fundet Sted, og samme Aar som Lessing døde, udkom Kants *Kritik der reinen Vernunft.*

[26]

SYVENDE BOG.

IMMANUEL KANT OG DEN KRITISKE FILOSOFI.

1. KARAKTERISTIK OG BIOGRAFI.

Ethvert stort aandeligt Værk har sin Skæbne. Da det frembyder en Rigdom af Motiver, vil det til forskellige Tider kunne være højst forskellige Sider og Egenskaber, der gøre det til Genstand for Tilegnelse og Beundring, og den Tanke eller det Hovedmotiv, der var ledende for Værkets Ophavsmand, behøver ikke at være det, der er bestemmende for dets blivende Betydning. I den Tid, der er gaaet siden »Kritik der reinen Vernunft« udkom, er der omtrent hvert tiende Aar udkommet en ny Udgave, og endnu den Dag i Dag studeres dette Værk i et Omfang og med en Grundighed, som intet andet filosofisk Værk. Paa Samtiden virkede især Kuldkastelsen af Beviserne for de religiøse Antagelser i Forbindelse med den energiske Hævdelse af den moralske Lovs Højhed og Paavisningen af dens inderlige Sammenhæng med Menneskets aandelige Natur. For en snevrere Kreds var det Behandlingen af Erkendelsesproblemet, der stod i første Linie. Men her kunde der atter lægges Vægt paa forskellige Sider. Man kunde betone Hævdelsen af Fornuftens Evne til Erkendelse uafhængigt af Erfaringen eller Begrænsningen af denne Erkendelses Gyldighed til Erfaringsverdenen. Man kunde lægge Vægten paa den idealistiske Side i Systemet, efter hvilken Fornuften bestemmer, hvad Virkelighed er; og man kunde lægge Vægten paa den realistiske Side, efter hvilken Fornuftens Virksomhed kun faar real Betydning, naar den faar sit Stof fra en Kilde, *[27]* den ikke selv formaar at trænge frem til. Endeligt kan Hovedinteressen enten dreje sig om den psykologiske Analyse af Bevidsthedens og Erkendelsens Natur og Virkemaade eller om de Konsekvenser, som deraf drages angaaende Erkendelsens Betingelser og Begrænsning. Alle disse forskellige Motiver have bestemt Systemets Indflydelse paa den følgende Tid, saaledes at snart et, snart et andet har været overvejende. Det er den historiske Undersøgelses Opgave at paavise disse forskellige Motivers indbyrdes Forhold i Kants Filosofi og indenfor hans Udviklingsgang. Maaske vil det da være muligt at føre dem alle til et Grundmotiv, der samler i sig den praktiske og den teoretiske Interesse, den spekulative og den empiriske Tendens, den psykologiske og den erkendelsesteoretiske Opgave, og som Kant selv har betegnet som *Fornuftens Selverkendelse i videnskabelig Form* (Prolegomena § 35).

Efter Kants Opfattelse begynder Tænkningen over Tilværelsen *dogmatisk,* d. v. s. med uvilkaarlig, ofte naiv Tillid til sin Kraft og til sine Forudsætningers Gyldighed. Den mener derfor at kunne løse alle Opgaver, trænge ind til Tilværelsens inderste Væsen. Det er de store Systemers Tid. Senere kommer der en Tid, hvor det viser sig, at disse Tankebygninger ikke naa til Himlen, og at Bygmestrene indbyrdes ikke ere enige om Planen. Det er Tvivlens, *Skepticismens* Tid. Man spotter over de forgæves Forsøg, over de indbyrdes Modsigelser og trøster sig snart resigneret, snart blaseret over det tilsyneladende helt negative Resultat. Det er en naturlig Reaktion mod den blinde Dogmatisme. — Mod begge Retninger vender Kant sig. Han mener, at der er en Opgave, som baade Dogmatikeren og Skeptikeren forsømmer: at undersøge selve vor Aands, vor Erkendelses Natur for at opdage, hvilke Former og Kræfter vi raade over til at forstaa Tilværelsen, og hvor vidt disse Former og Kræfter kunne føre os. Selve Grundformen for al vor Erkendelse fandt saa Kant i den Enhed, al Erkendelse søger at bringe tilveje. Paa alle sine Trin er Erkendelsen en Samlen, en Forbinden af det Spredte. Det simpleste Sansebillede bliver til ved en Sammenarbejdelse af mange forskellige
[28] Indtryk — og det samme Enhedspræg findes i det største System, til hvilket Tanken kan naa i sin højeste Flugt. — For saavidt udspringe de dogmatiske Systemer af en virkelig, menneskelig Trang. Man vil i et Enhedsbillede omspænde Alt. Det er Forsøg paa at virkeliggøre, hvad Erkendelsen paa alle Trin tenderer henimod. Men Kant viser saa fremdeles, at Erkendelsen er bunden til Erfaringen, og at hin Enhedssøgen, naar den vover sig udover Erfaringens Grænser, indvikler sig i Modsigelser og i hvert Tilfælde intet Bevis kan føre for sine Resultaters Gyldighed. Det gaar (for at bruge et af Kants mange træffende Billeder) Tanken, som det vilde gaa Duen, naar den, fordi det er saa let at flyve i Luften, vilde tro, at det var endnu lettere at flyve i det tomme Rum. Det er netop Modstanden, der bærer oppe — men den sætter saa rigtignok tillige Grænser for Bevægelsen. — Skeptikerne gøre de dogmatiske Systemer Uret ved blot at betragte dem i deres fuldt færdige Form. Man bør gaa tilbage til deres Udspring, undersøge, hvad det er for en menneskelig Kraft og Trang, der har ført til dem, og hvilke Betingelser denne Krafts Anvendelse og denne Trangs Tilfredsstillelse er underlagt. — Gennem saadan Selverkendelse vil Kant befri den menneskelige Aand fra dens egne tidligere Værker, der let blive hæmmende Skranker for den. Men han vil tillige med klarere Indsigt i Betingelser og Grænser arbejde videre med den samme Kraft, af hvilken Fortidens Værker udsprang, og han baner derved Vejen for en Forstaaelse af disse Værker, som den blotte Negation og Kritik ikke kunne føre til. *Kant har derved stillet hele Aandsvidenskaben dens Program.* Vel arbejdede han

selv kun paa specielle filosofiske Problemers Løsning. Men den Synsmaade, han her anlagde, har en almindelig Betydning — for Studiet af Religion, Kunst, Literatur og Sprog saavel som for Studiet af Institutioner og Samfundsformer. Forholdene ere analoge overalt, og Opgaven er væsentligt den samme: gennem Studiet af de Kræfter, der frembragte Fortidens Værk, at frigøre dem til med klarere Forstaaelse at gøre Fremtidens Gerning. Hvad det gælder om, er Paavisning og Bevarelse af Kontinuiteten, alt imedens Kræfternes Metamorfose gaar for sig. I sin dybeste Grund var det denne Stræben, der rørte sig i Kants store og dybe Tankearbejde, og dermed er hans centrale *[29]* Stilling i den nyere Tænknings Historie given, selv efterat man én Gang for alle har givet saare mange af hans egne Yndlingsdoktriner til Pris. —

Kants Levned frembyder intet Opsigtsvækkende, intet Interessant eller Pikant. Det var et stille, forstandigt, til Forskning viet Liv. Han levede som en jevn Borgermand, med et ikke lille Stænk af Pedanteri og Filisteri. Men af det fordringsløse og uanselige Yderlivs dybe indre Grund voxede store Tanker op til Belysning af den menneskelige Erkendelse og det menneskelige Liv. Og Følelsen for det Store og Ophøjede — som er den Art æstetisk Følelse, Kant bedst har forstaaet og beskrevet — trives maaske bedst i snevre Forhold, naar man blot kan faa Øje paa Himlen. Vi mangle desværre Stof til en Skildring af Kants indre, personlige Udvikling. De af hans Biografer, der stode ham nærmest, og som strax efter hans Død gave Skildringer af hans Liv og Karakter (Borowski, Jachmann og Wasianski), give især ydre Details og aabne os ikke noget Indblik i de indre sjælelige Motiver, som gjorde sig gældende under hans Udvikling. Hans bevarede Breve skrive sig mest fra hans senere Aar. Vi ere da henviste til at konstruere os hans aandelige Udvikling ud af hans Skrifter. Men før vi forsøge at løse denne Opgave, maa vi dvæle lidt ved Hovedpunkterne i hans Liv.

Immanuel Kant er født i Königsberg den 22. April 1724. Faderen var en Saddelmager af skotsk Slægt; Navnet var egentligt Cant, men Filosofen rettede C til K, for at det ikke skulde blive udtalt som S. Begge Forældrene vare dygtige og sunde Naturer, hvis pietistiske Fromhed lod dem bære Livets Modgang med Mildhed. Kants Moder har især haft Indflydelse paa ham. Hendes Pietisme gjorde hende ikke blind for Naturens Skønhed og Herlighed, for hvilken hun søgte at aabne sin Søns Øjne. Kant talte ofte senere med Begejstring om sine Forældre, og den Retning mod Inderliggørelse og mod Livets subjektive Side, som var Pietismens Særkende, satte sit Præg i hans senere Udvikling. Königsbergerpietismen var af en særligt mild og human Art. Dog mærkede Kant ogsaa Pietismens Skyggesider i det Formvæsen og den aandelige *[30]* Tvang, den medførte, især i Skolen, hvor bestemte Bedetimer og tvungne Skikke

avlede Hykleri og Unatur. Ogsaa disse Erfaringer fik Indflydelse paa Kants senere Stilling til Religionen. I Skolen dyrkedes især de gamle Sprog, og Kant var hele sit Liv igennem en stiv Latiner, paa hvem et til den givne Lejlighed passende latinsk Citat ikke forfejlede sin Virkning. Fra sit sextende til sit toogtyvende Aar studerede han ved Universitetet i Königsberg Wolffs Filosofi og Newtons Fysik. Hans Lærer i disse Fag var Martin Knutzen, en af de mest selvstændige Wolffianere. Kant var vel indskreven som teologisk Student, men hørte kun faa teologiske Forelæsninger. Hans Kaar vare trange. Han slog sig igennem ved Privatundervisning og overtog senere, fra sit toogtyvende Aar af, Huslærerpladser hos forskellige adelige Familier i Østpreussen. Medens han ikke selv mente at have været nogen dygtig Lærer, har han dog indgivet flere af sine Disciple sin dybe Følelse for Frihed og Menneskeværd; ti det er neppe noget Tilfælde, naar flere af Kants tidligere Elever gik i Spidsen ved Ophævelsen af Livegenskabet. (Kant skal paa et senere Tidspunkt af sit Liv have udtalt: »Indvoldene vende sig i Livet paa mig, naar jeg tænker paa Livegenskabet i vort Land«). Huslærerstillingen i de fornemme Huse bragte Kant en Verdenserfaring, som hans tilbagetrukne Liv ellers ikke vilde have kunnet skaffe ham, og gjorde ham til den fine Selskabsmand, han efter Manges Vidnesbyrd kunde være. Men disse Aar vare tillige de, i hvilke han begyndte at indsamle den Tanke- og Kundskabsrigdom, som han lagde for Dagen strax ved sin første Optræden som Universitetslærer og Forfatter. 31 Aar gammel vendte han (1755) tilbage til Königsberg. I samme Aar optraadte han baade som Docent og Forfatter; kun en enkelt lille Afhandling (om et fysisk Spørgsmaal) havde han tidligere udgivet. Hans Forelæsninger vare dels populære for større Kredse, over fysisk Geografi og Erfaringspsykologi, dels strengt filosofiske. En begejstret Skildring af Kant som Lærer i Filosofi i hans yngre Dage har Herder, som fra 1762 i nogle Aar var hans Tilhører, givet (i andet Bind af *Briefe zur Beförderung*
[31] *der Humanität).* Selv har han udtalt sig om Principerne for sin Undervisning i et Indbydelsesskrift fra denne Periode *(Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766).* Han lægger Vægten for det Første paa et godt Erfaringsgrundlag, for at den studerende Ungdom ikke for tidligt skal begynde at spekulere, og for det Andet paa at lære sine Tilhørere ikke en færdig Filosofi, men *at filosofere.* Og det af den Grund, at en færdig Filosofi ikke existerer. Allerede i den første Periode af sin Udvikling, som kan regnes fra 1755 til 1769, har han afgjort brudt med Dogmatismen. Han er i filosofisk Drift. Karakteristisk for denne Periode er den selvstændige Kritik, han øver mod sine Lærere Newton og Wolff. I et af sine mest geniale Arbejder: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755)

kritiserer han Newtons Benegtelse af, at Solsystemets nuværende Ordning kunde forklares efter mekaniske Naturlove og opstiller den berømte Hypotese om, at vort nuværende System af Kloder har udviklet sig af en roterende Urtaage. I selve den faste Sammenhæng mellem alle Elementer i Universet, om hvilken Naturlovene vidne, fandt han et Bevis for, at hele Universet har sin sidste Grund i et absolut, Alt omspændende Væsen. Ad denne Vej forenede han her sin naturvidenskabelige og sin religiøse Opfattelse, medens han allerede nu forkastede de gængse Beviser for Guds Tilværelse. I sit Skrift: *Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) har han udviklet dette Standpunkt. Tilliden til Wolffs dogmatiske Konstruktioner havde han tabt. Det blev hans Overbevisning, at Filosofien maa gaa frem ad Analysens Vej for at naa til sikre og klare Begreber. I en Række Arbejder fra Aarene 1762—63 har han drøftet dette Spørgsmaal. Paa dette Tidspunkt er det maaske sandsynligst at hensætte den Paavirkning, Kant efter sine egne Udsagn har modtaget dels fra Hume, dels fra Rousseau. Som jeg senere skal forsøge at vise, maatte den skarpe Fremhæven af Analysen som den filosofiske Metode ganske naturligt bringe ham Ansigt til Ansigt med Aarsagsproblemet, saaledes som Hume havde opstillet det. Ti dette Problem gik netop ud paa, hvorledes vi kunne begrunde Antagelsen af et nødvendigt Forhold mellem Aarsag og Virkning, naar disse ere to forskellige Ting, saa at Virkningen *[32]* ikke kan findes ved Analyse af Aarsagen. Rousseaus stærke Fremhæven af Følelsens Ret og af Forskellen mellem Viden og Tro frembragte ogsaa en Revolution i Kants Tankegang. Hidtil havde han som god Oplysningsfilosof sat Menneskets Væsen og Adel i den blotte Forstand; nu lærte han at finde et dybere Grundlag, som kunde være fælles for Lærde og Ulærde, og i hvilket den simpleste Arbejder kunde staa jevnbyrdig med den største Tænker. Og Rousseaus Appel til den umiddelbare Følelse og Tro maatte blive saameget desmere betydningsfuld for Kant, som han jo netop var i Færd med at undergrave de Beviser, paa hvilke man hidtil havde grundet Antagelsen af den naturlige Religions Lærdomme. I det Hele maatte Kant naturligt komme til, ligesom Rousseau, at tillægge den intellektuelle Udvikling en mere *indirekte* Betydning for Aandslivet end han fra først af havde gjort. Hans eget kritiske Tankearbejde havde her ført ham i samme Retning som Rousseau, og da dennes *Émile* udkom, var Kant forberedt paa at vurdere den. Intet Under, at han den Dag, da han havde faaet Bogen, til stor Forundring for Folk i Gaden opgav sin vante Spadseretur til det bestemte Klokkeslet. — I sine Skrifter fra denne Tid lægger han stor Vægt paa Psykologien som Grundlag for Filosofien og særligt for Etiken, og beraaber sig paa Shaftesbury, Hutcheson og Hume som sine Forgængere i denne Henseende. Overfor spekulative

Konstruktioner og Systemer er han skeptisk. I *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), et af Kants aandfuldeste Skrifter, viser han, hvor let det i en vis Forstand er at konstruere vidtgaaende spiritualistiske Forklaringer, men tillige, hvor ufærdige og ubegrundede de Begreber ere, med hvilke man opererer. Hans Slutning er: hvor Meget er der dog, som vi ikke vide — men hvor Meget er der ikke ogsaa, som vi ikke behøve at vide! Den sokratiske Uvidenhed, »Uvidenhedens Filosofi« eller den »negative Filosofi« var paa denne Tid (som det ses af hans Optegnelser) Yndlingstanker hos ham. Han vilde med sin Forkærlighed for latinske Slagord
[33] have benyttet Cusanus' docta ignorantia, hvis han havde kendt dette Udtryk.

Lige til sit 46. Aar levede Kant som Privatdocent; den eneste offentlige Ansættelse han havde, var en slet lønnet Plads som Underbibliotekar. Syvaarskrigen trange Tid bidrog til at hindre Opnaaelsen af en fast Stilling som Universitetslærer. Et Professorat i »Digtekunst«, der blev ham tilbudt, afslog han. 1770 blev han Professor i Filosofi og udgav samme Aar en latinsk Afhandling *De mundi sensibilis atqve intelligibilis forma et principiis* (om Sanse- og Tankeverdenens Form og Principer; i det Følgende ville vi for Kortheds Skyld betegne den som »Dissertationen«), i hvilken hans definitive Filosofis Grundtanker for første Gang komme frem. I flere Udtalelser, som findes i hans Breve og Optegnelser, har han henvist til Aaret 1769 som det Aar, i hvilket hans Grundanskuelse er bleven til. »Aaret 1769«, siger han saaledes et Sted, »gav mig meget Lys«. Og i sine sidste Aar vilde han egentligt kun vedkende sig de Skrifter, som vare senere end 1769[5]). Den Tanke, som da gik op for ham, var, at *saadanne Former og Forudsætninger, som ere Betingelser for, at Noget i det Hele kan blive Genstand for vor Erkendelse, maa have Gyldighed for al Erfaring.* Denne Tanke anvendte han i Dissertationen paa Rum og Tid som vor sanselige Anskuelses Former. Den anden Periode i Kants filosofiske Udvikling (1769 —1781) er betegnet ved denne Tankes Fremkomst og dens Anvendelse paa al videnskabelig Erkendelse. Men det vidner om Problemets Storhed og om Ærligheden i Kants Tankearbejde, at han var 11 Aar om at udvide denne Anvendelse fra Sanseanskuelsen til Forstandserkendelsen. I Dissertationen er det kun Sanseanskuelsen, der er bunden til subjektive Former og Forudsætninger. Sanseverdenen er kun fænomenal; men med Forstandens Hjælp kunne vi hæve os over den og erkende Tingene i sig selv. Tankeverdenen er real, Sanseverdenen fænomenal. Af Breve og Optegnelser fra 70'erne ses det, hvormeget Arbejde det kostede, før den Overbevisning begrundedes, at Forstanden ligesaavel har sine Former og Forudsætninger som Sanseanskuelsen, og at derfor ingen videnskabelig Erkendelse kan føre os udover Erfaringens fænomenale Verden. Da Kant opdagede,

at Forstandserkendelsen ligesaavel som Sanseanskuelse bestaar i en Syntese, en sammenfattende, forbindende Aandsvirksomhed, var han ved Maalet. Men Resultatet *[34]* af de mange Aars Grublen har Kant saa, efter eget Udsagn, nedskrevet i stor Hast, i Løbet af 4—5 Maaneder. Fremstillingsformen har han derfor ikke kunnet lægge stor Vægt paa. Sandsynligvis har han tillige benyttet tidligere, til forskellig Tid forfattede Udkast, uden altid at undersøge omhyggeligt, om de stemme ganske overens. Derved er *Kritik der reinen Vernunft* (1781) bleven en vanskelig Bog at læse, ikke blot paa Grund af Indholdet, men paa Grund af Fremstillingen. Det er neppe troligt, hvad en af Kants Biografer fortæller, at Kant skulde have ladet sin gode Ven Købmand Green prøve hver Sætning i Bogen, før den blev skreven ned. Hvis en praktisk Mand havde kontrolleret Fremstillingen, vilde den sikkert være bleven klarere. Der er en Mængde Formaliteter og ikke liden Skolastik deri. Kant selv har i en Optegnelse sagt om sin Bog: »Naar man blader omkring i den, synes den at være det mest Pedantiske af Alt; og dog er den ret egentligt anlagt til at afskaffe alt Pedanteri«. Der findes foruden Modsigelser og skolastiske Pedanterier ogsaa ufornødne Gentagelser, som kunne forvirre eller trætte. Trods alt dette staa vi dog her foran et udødeligt Mesterværk i Filosofien, et Værk, der betegner en Milepæl paa den menneskelige Tankes lange Vandring. Ved Indtrængen i Erkendelsens inderste Natur naar Kant til at finde de Betingelser, den hviler paa, og de Grænser, udover hvilke den ikke kan føre. Han viser os Tanken paa en Gang i dens Storhed og i dens Begrænsning. Hans Tro paa Fornuften slappes ikke ved denne Begrænsning: ti Skrankerne udspringe af Fornuftens egen Natur og erkendes efter selve Fornuftens Love. Den senere Forsken har underkastet Kants Grænsebestemmelser en Revision og har snart ment, at han drog Grænserne for snevre, snart at han drog dem for vide; det er i hvert Tilfælde sikkert, at de ikke ligge netop dér, hvor Kant fandt dem; men det forringer ikke hans Storhed som den, der har havt det skarpeste Blik for Erkendelsens Form og Virkemaade og for Erkendelsesproblemers Betydning for det aandelige Liv i det Hele. — To Aar efter Hovedværkets Fremkomst gav han (i *Prolegomena)* en kortere og mere tilgængelig Fremstilling af dets Tankegang. *[35]*

Efter Udgivelsen af Kritik der reinen Vernunft stillede Kant sig den Opgave at udvikle sine etiske Ideer. Allerede i Dissertationen havde han forladt den psykologiske Begrundelse af Etiken, han tidligere havde hyldet i Tilslutning til Englænderne. I den moralske Lov, saaledes som den umiddelbart kundgør sig, hver Gang vi føle os forpligtede, fandt han Fornuften virke paa det praktiske Omraade. I en frisk og klar Fremstilling har han udviklet sin Opfattelse af det Etiske i *Grundlegung zur*

Metaphysik der Sitten (1785), men Hovedværket er *Kritik der practischen Vernunft* (1788). — Endnu et Hovedværk behøvede Kant til Afslutning af sin kritiske Filosofi, der skulde omfatte alle Sider af Livet. I *Kritik der Urtheilskraft* (1790) drøftede han de Problemer, som opstaa ved Naturens Skønhed og Hensigtsmæssighed, og søger at løse dem i Analogi med den Maade, paa hvilken han havde løst Erkendelsesproblemet og det etiske Problem. I dette Værk giver han dybsindige Antydninger af en mulig Sammenhæng mellem de forskellige Omraader, hans kritiske Undersøgelser tidligere havde holdt skarpt ude fra hverandre. —

Kant levede hele sit Liv i Østpreussen. Men han fulgte med stor Interesse Alt, hvad der foregik i Verden, baade i den fysiske Verden og i den menneskelige Verden. Rejsebeskrivelser vare hans Yndlingslekture, og fysisk Geografi spillede, som allerede omtalt, en stor Rolle i hans pædagogiske Virksomhed. Han fulgte med Naturvidenskabernes Udvikling, og ikke mindst fulgte han med spændt Opmærksomhed de politiske Begivenheder. Han var begejstret for den nordamerikanske og den franske Revolution, og saa i den almindelige Interesse, med hvilken man rundt om i Europa fulgte disse Begivenheder, et Tegn paa, at Menneskeheden gik frem i moralsk Henseende. Nyt i Naturvidenskab eller Nyt i Politik var i Regelen Genstanden for hans Samtale med hans Bordfæller. Efter Udgivelsen af sine Hovedværker blev Kant en berømt Mand. Hos de Bedste i Tiden vakte han Begejstring for sit Tankearbejde og for sit ideale Blik paa Livet og dets Opgaver. Man valfartede langvejs fra til det afsides Königsberg for at faa ham at se, og Adskillige henvendte sig til ham for at faa Raad i moralske
[36] Anliggender. Han var velset af Frederik den Stores mægtige Minister Zedlitz, der fulgte hans Forelæsninger gennem Kollegiehefter, som sendtes ham fra Königsberg; til ham har Kant dediceret Kritik der reinen Vernunft. Frederik den Store selv brød sig ikke om tysk Literatur og Filosofi; han havde i sine yngre Aar været en ivrig Wolffianer; senere holdt han sig til Bayle og Voltaire. Men Kant var glad ved at leve i Frederiks Tidsalder, under en Fyrste, som paa en Gang førte Regeringen med kraftig Haand og tillod Tænkningen at røre sig frit. Kant ansaa ikke sin Tid for en oplyst Tid, men for en Oplysningens Tid — en Tid, der skrider frem i Oplysning. (Se hans lille Afhandling fra 1784: *Was ist Aufklärung?).*

Men der kom en Tid, da man paa højere Steder kom til at se paa Kant med andre Øjne. Den store Konges Efterfølger Friederich Wilhelm II, en udsvævende Mand og en svag Karakter, der var hengiven til Spiritisme og Mystik og tillige skræmmedes ved den stærke Bevægelse i Frankrig, indførte Præsteregimente og skærpet Censur. Zedlitz blev afskediget: Wöllner, en bigot og borneret Mand, kom i Spidsen for Kirke-

og Undervisningsvæsen, og der blev oprettet et af tre Teologer bestaaende Censurkollegium. Man havde særligt sin Opmærksomhed rettet mod Kant, den frie Forskens vigtigste Repræsentant, og søgte endog at udvirke, at det blev forbudt Kant at skrive! Det lykkedes dog ikke. Men Uvejret brød løs, da Kant 1794 udgav sit religionsfilosofiske Skrift *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* i hvilket han fra sit Standpunkt søgte at vise Kristendommens Betydning som historisk Form for etiske Idealer, medens han tog bestemt Afstand fra den ortodoxe Opfattelse. Kant havde været saa forsigtig at lade det teologiske Fakultet i Königsberg spørge, om Skriftets Indhold faldt ind under den teologiske Censur, og da Svaret var negtende, havde han faaet Jenas filosofiske Fakultets Tilladelse til Trykningen[6]). Men det hindrede ikke, at der til ham blev rettet en af Wöllner udvirket kongelig Skrivelse, i hvilken der udtaltes det allerhøjeste Mishag med hans Undersøgelser om Religionen og truedes med videre Ubehageligheder, hvis han fortsatte i samme Retning. Det var en uværdig Behandling, den gamle Tænker (han var nu i sit 70. Aar) her maatte lide. Han havde altid talt med *[37]* Ærbødighed om Kristendommen og dens Stifter og kun benyttet Forskningens Ret til at prøve Kristendommens Forhold til den menneskelige Natur og Fornuft. Man ser af Kants Papirer, at han samvittighedsfuldt har overvejet, hvad han nu skulde gøre. Han har skrevet paa en Seddel: »Genkaldelse vilde være nederdrægtig, men Tavshed i et Tilfælde som dette er undersaatlig Pligt«. I sin Svarskrivelse søgte han da frimodigt at vise, at han ikke havde gjort sig skyldig i nogen Forseelse, men erklærede tillige, at han »som Hans Majestæts tro Undersaat« vilde undlade al Forfattervirksomhed i religionsfilosofisk Retning. Der laa heri et Forbehold: Løftet, mente han, gjaldt kun i denne Konges Tid — saalænge han var *denne* Konges Undersaat. Faa Aar efter døde Friederich Wilhelm II, og hans Efterfølger fulgte en mere frisindet Politik. Kant optog nu sin religionsfilosofiske Forfattervirksomhed og offentliggjorde (i Fortalen til *Streit der Facultäten* 1798) Konfliktens Historie. Denne Historie er et oprørende Exempel paa, hvorledes borneret Fanatisme ofte forsøger at stanse det frie aandelige Liv. Heldigvis lader det sig ikke stanse, og det Latterlige forener sig derfor med det Oprørende. De, der forgreb sig paa Kants ærværdige Skikkelse, have faaet Plads i Historien ved Siden af dem, der forgreb sig paa Galilei og tvang ham til at sige, at Jorden staar stille. Aanden staar ligesaalidt stille som Jorden. —

Kants sidste Levetid var en langsom og sørgelig Opløsning af den Tankekraft, der havde virket saa utrætteligt. Erindring og Kombinationsevne faldt bort; Tvangsforestillinger, især Remser og Melodier fra Barndommen trængte sig frem; uhyggelige Drømme om Natten og rastløs Uro om Dagen plagede den gamle Mand. Man har

formodet, at han har lidt af en Hjernesygdom. I de gode Mellemrum sad han ved Skrivebordet for at arbejde paa et sidste, afsluttende Værk, af hvilket nogle Brudstykker ere bevarede. Det bærer Affældighedens Præg. Ved Siden af enkelte geniale Glimt er det fuldt af Gentagelser fra tidligere Skrifter. Efter en lang Henvisnen døde Kant den
[38] 12. Februar 1804.

2. FILOSOFISK UDVIKLINGSGANG.

Det er sandsynligvis grundet ikke blot paa Filosofiens Historie, men ogsaa paa Erfaring fra sin egen Udvikling, naar Kant et Sted siger, at det første Skridt i Filosofien altid er dogmatisk. Og dog fremtræder Kant ikke i noget af de Skrifter, vi have fra hans Haand, som fuldblods Dogmatiker. Han har fra først af en levende Følelse af det videnskabeligt Ufærdige i den spekulative Filosofis store Systemer, og han ironiserer allerede i en Afhandling fra 1758 over »de Herrer, der ere vante til at bortkaste som Avner alle Tanker, der ikke ere gaaede gennem det Wolffiske eller et andet berømt Systems Tvangsmølle«. Karakteristisk for *den første Periode i hans filosofiske Forfattervirksomhed* (1755—1769) er det, at han er misfornøjet med de foreliggende filosofiske Lærebygninger og søger Midler til at opføre en ny og grundigere, om ikke saa prægtig Bygning. Det er under dette Arbejde, at det gaar op for ham, at der forud for et spekulativt System maa gaa en Undersøgelse af de Begreber, vi operere med, og at der i disse Begreber indeholdes meget store Problemer. Metafysiken bliver derved for ham til en Lære om Erkendelsens Grænser, og han begynder at tale om en Kritik af selve Fornuften. Naar han mange Aar efter (i Fortalen til *Prolegomena* 1783) erklærede, at det var David Hume's Kritik, der *vakte ham af hans dogmatiske Slummer og gav hans Undersøgelser paa den spekulative Filosofis Omraade en helt anden Retning,* maa denne Vækkelse sandsynligvis hensættes til Aarene 1762—63, skønt det er et Vidnesbyrd om Selvstændigheden og Kontinuiteten i Kants filosofiske Tænkning, at det er umuligt at paapege noget Punkt i hans Udvikling, hvor det skulde være aldeles nødvendigt at antage en bestemt Paavirkning fra andre Forfattere for at forstaa den senere Udvikling. — Idet der, hvad Bevisførelsen for den Opfattelse af Kants Udviklingsgang, som fremstilles i det Følgende, henvises til Afhandlingen *Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang* (Det klg. danske Videnskabernes
[39] Selskabs Skrifter. 6. Række), skal der her kun dvæles ved nogle Hovedpunkter.

Den positive og blivende Værdi af de Skrifter af Kant, der ligge forud for 1769, det Aar, i hvilket hans definitive Filosofi efter hans egen Erklæring blev til, beror især paa to Tankerækker.

a) Som allerede korteligt berørt, forsøger Kant i sin »Allg. Naturgesch.« at gennemføre Newtons Fordring om en paaviselig Aarsag (vera causa) til alle Fænomener langt videre, end den store Naturforsker, Kant selv saa op til, havde trot muligt. Derved kom han til sin berømte Hypotese om Solsystemets Oprindelse. Der fremtræder her en Stræben hos Kant, som han aldrig opgav. Endnu i Kritik der reinen Vernunft (i Metodelæren) erklærer han, at de vildeste fysiske Hypoteser ere at foretrække for en Appel til det Overnaturlige. Denne Iver for at bygge videre paa den naturlige Aarsagsrække og undgaa Brud paa den, hang sammen med, at Kants Naturfilosofi og Religionsfilosofi ved Begyndelsen af den første Periode staa i inderlig Berøring med hinanden. Det var, mente han, en falsk Forudsætning, man gik ud fra, naar man antog, at Naturen overladt til sig selv kun vilde frembringe Uorden og Kaos. Ikke ved et Tilfælde, men ifølge sine egne Love frembringer Naturen Orden og Hensigtsmæssighed. Selve den mekaniske Naturorden, der omspænder alle Fænomener, og efter hvis Love de enkelte Elementer samvirke, vidner om en Enhedsgrund for Tilværelsen, om en uendelig Magt, der rører sig i de enkelte Elementer. De enkelte Atomer ere (som Kant udvikler i en interessant Afhandling fra 1756: *Monadologia physica)* Kraftpunkter, ikke smaa udstrakte Dele, og det Faktum, at de samvirke paa lovbestemt Maade, godtgør, at der ikke bestaar nogen oprindelig og absolut Sondring mellem dem. Hvis hvert Element i Verden havde sin egen særskilte Natur, vilde det være et Tilfælde, om de passede saaledes sammen, at der kunde komme et Verdenshele ud af dem. Deres Vexelvirkning vilde være umulig, hvis de ikke alle vare afhængige af en fælles Grund. I denne Enhedsgrund finder paa en Gang den mekaniske Naturorden og Naturens Hensigtsmæssighed sin Forklaring. Langtfra at nære Frygt for Naturforskningens Paavisning af fysiske Aarsager skal man netop glæde sig ved, at derved det store *[40]* Urfaktum: Vexelvirkningen, Natursammenhængen træder klarere frem.

I Aarsagssammenhængen som et Grundfaktum finder Kant altsaa her det Grundlag, paa hvilket han teoretisk bygger sin religiøse Opfattelse. Der er et mærkeligt Slægtskab mellem hans Tankegang og Spinozas, skønt han ganske sikkert ikke har kendt denne uden gennem Fremstillinger, der ikke lod den komme til sin Ret. — De gængse Beviser for Guds Tilværelse forkaster han derimod allerede nu, især det »fysikoteologiske«, der af Naturens Hensigtsmæssighed vilde slutte Nødvendigheden af at antage en Indgriben af en udenfor Naturen staaende Magt.

b) Men samtidigt med, at Kant i selve den naturlige Aarsagssammenhæng fandt den »eneste mulige Bevisgrund« for en religiøs Verdensopfattelse, anstillede han Undersøgelser om vor Tænknings Natur. Han fandt denne at bestaa i Sammenlignen

og Analyseren. Enhver Dom beror paa en Sammenligning mellem en Egenskab og en Ting: enten passer Egenskaben til Tingen, eller den passer ikke. Vi operere altsaa stadigt efter Identitetens og Modsigelsens Principer; og kunne kun gaa over fra et Begreb til et andet, naar dette kan paavises i sin Identitet med det første Begreb, altsaa naar jeg kan finde det andet Begreb ved Analyse af det første. Filosofien kan ikke som Matematiken begynde med at konstruere og forsaavidt skabe sine Begreber. Den maa finde dem ved Analyse af Erfaring — men hvorledes kan den da begrunde en Overbevisning om, at Analysen er ført tilstrækkeligt vidt, saa der ikke er flere Kendemærker at opdage? Den tidligere Filosofis Ufuldkommenhed udleder Kant netop af, at den opererer med ufærdige Begreber, idet den forhastet var gaaet over fra Analyse til Konstruktion, stolende paa, at man maatte kunne konstruere i Filosofien lige saavel som i Matematiken. To overordentligt betydningsfulde Exempler giver Kant paa saadanne ufærdige eller »tilsnegne« Begreber. Det ene er Begrebet Aand, med hvilket Descartes, Leibniz og Wolff havde opereret i deres spiritualistiske Psykologi. Et afsluttet Begreb om det aandelige Væsen, der kunde gøre det berettiget at tillægge det
[41] en selvstændig, fra Materien sondret Existens, have vi ikke. Vi have et Erfaringsbegreb om sjælelige Fænomener, men Erfaringspsykologien kan ikke sige, om der existerer en Sjælesubstans eller ikke. (Skriftet *Träume eines Geistersehers* er en humoristisk Paavisning af, hvorledes det er let at opbygge et helt spiritualistisk System, naar man blot antager Begrebet om en Sjælesubstans som givet. Swedenborgs Skrifter benyttes som Exempel). Det andet Exempel er Aarsagsbegrebet. Naar Tænkning er Analyse, ere kun saadanne Forhold forstaaelige, hvor det andet Led kan udledes af det første. Men kan man ved at analysere et Fænomen opdage Nødvendigheden af, at et andet Fænomen indtræder? Og det er jo det, Aarsagsbegrebet betegner! Der er ingen Modsigelse i at blive staaende ved det første Fænomen. Men hvorledes kan da Aarsagsbegrebet være et gyldigt Begreb? — Kant er her (først i den mærkelige Afhandling: *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* 1762) ad sin egen Vej, men højst sandsynligt ledet af Humes kritiske Bemærkninger, kommen til Aarsagsproblemet, og han lader det foreløbigt staa som uløseligt. Men der maatte nu i Kants Bevidsthed finde et meget stærkt Sammenstød Sted mellem de to Tankerækker, af hvilke den ene baade i Naturforskningens og Religionens Interesse hævder Aarsagssammenhængen som det store Urfaktum, og den anden hævder, at selve dette Urfaktum er ubegribeligt! Allerede i »Allg. Naturgeschichte« og »Beweisgrund« havde han været ved Aarsagsproblemet, idet han havde sluttet til en Enhedsgrund for Alt, da Vexelvirkningen mellem Elementerne ellers var ubegribelig.

Hvad der er sket i Afhandlingen om de negative Størrelser, er en *Omsætning af Problemet fra den objektive eller metafysiske til den subjektive eller erkendelsesteoretiske Form.* Denne Omsætning fremkaldtes naturligt ved den skærpede Overbevisning om, at Analyse maa gaa forud for Konstruktion.

Da Kant nu ved Analyse af et for den reale Erkendelse saa vigtigt Begreb som Aarsagsbegrebet var stødt paa et Problem, han ikke kunde løse, er det intet Under, at hans hele Stemning ved Udgangen af det paa Tankearbejde saa rige Aar 1762—63 (fra hvilket fem betydningsfulde Afhandlinger skrive sig) var afgjort skeptisk. Med Ironi *[42]* vender han sig mod »de grundige Filosofer, hvis Tal stadigt forøges«, og beder dem løse ham de simple Spørgsmaal, han er stanset ved. Af denne Stemning udsprang faa Aar efter »Träume eines Geistersehers«. Der er intet Tidsrum i Kants Liv, paa hvilket Udtrykket »Vækkelse af dogmatisk Slummer« passer saa godt som paa dette. Han definerede selv senere Dogmatisme som »den Anmasselse at ville slaa sig igennem blot med ren Erkendelse af Begreber, efter Principer, som Fornuften forlængst har havt i Brug, *uden at undersøge den Maade, hvorpaa, og den Ret, hvormed den er naat til dem«* (Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. p. XXXV). Naar Kant definerede Dogmatisme paa denne Maade, kan han umuligt have ment, at han, da han skrev Afhandlingen om de negative Størrelser og »Träume«, endnu laa i dogmatisk Slummer. I hvert Tilfælde har han saa gjort sig selv Uret. — Der er dog fremragende Kantforskere, der ikke mene, at »Vækkelsen af den dogmatiske Slummer« kan sættes saa tidligt. Overfor dem forsøger den før nævnte Monografi en udførlig Redegørelse, idet den særligt tager Uenigheden mellem Kantforskerne paa dette Punkt til Indtægt for »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang«. —

Den anden Periode i Kants Udviklingsgang (1769—1781), den, som ender med hans Hovedværk, optages af Arbejdet paa at finde Mulighed for en Overgang fra Analyse til Konstruktion. Aaret 1769, som han selv har betegnet som et Vendepunkt, har ført ham ind paa de Tanker, der det følgende Aar udvikles i Dissertationen. En Udtalelse i en af Kants Optegnelser angiver klart, hvori Vendepunktet har bestaaet: *»Jeg fandt, at mange af de Sætninger, som vi betragte som objektive, i Virkeligheden ere subjektive, d. v. s. indeholde de Betingelser, under hvilke vi ene kunne indse eller begribe Genstandene«.* Den Opdagelse, han her gjorde, har han selv sammenlignet med Kopernikus'. Ligesom det skyldes vort Standpunkt paa Jorden, at Himlen ses at bevæge sig omkring os, saaledes skyldes det vor Sanseanskuelses Beskaffenhed, at vi opfatte Tingene i Rum og Tid. Hvad Newton kaldte det absolute Rum og den absolute Tid, er kun Skemaer eller Former, som vi konstruere, naar vi lægge Mærke til den Maade, paa hvilken vi opfatte *[43]*

Tingene. Rummets og Tidens Love ere vor Sanseanskuelses Love. Men derfor maa ogsaa Alt, hvad Erfaringen kan vise os, falde ind under disse Love (ti ellers vilde det ikke kunne anskues), og det forstaas da, hvorledes den anvendte Matematik kan udsige aprioriske Love for Fænomenerne. Men da saaledes Alt, hvad der anskues, opfattes af os efter vor Anskuelsesevnes Former, er det ikke Tingene i sig selv (Noumena), men kun Fænomener, vi opfatte ved Sansningens Hjælp.

Det kopernikanske Princip, at Erkendelsen af Tilværelsen bestemmes ved det erkendende Subjekts Natur og Virkeformer, anvender Kant i Dissertationen kun paa Sanseanskuelsen. Hvad Forstanden angaar, tvivler han ikke endnu, ligesaalidt som tidligere (i »Beweisgrund«), om, at den ved fornøden Udvikling vil kunne naa til at erkende Tingene i sig selv. Men Forstandens Natur undersøges ikke nærmere. Med Rette mente alligevel Kant senere, at hans definitive Filosofi var bleven til med Dissertationen; ti Principet — det, der for Kortheds Skyld kan kaldes det kopernikanske Princip — var opstillet, og det gjaldt nu kun om at anvende det helt igennem. Det var i og for sig intet Under, at Kant krympede sig, inden han indrømmede Umuligheden af enhver videnskabelig Erkendelse af Tingene i sig selv. Den gamle, fra Platon stammende Modsætning mellem Noumena og Phænomena, mellem Tilværelsen, som den er i sig selv og erkendes af Tanken, og Tilværelsen, som den fremtræder for Sansningen, havde han nu tilsyneladende fundet ny Begrundelse for. Og den skarpe Forskel mellem Anskuelse og Forstand syntes ogsaa at tale for, at deres Rækkevidde maa være forskellig.

Dog ses det af Kants Breve, at han kort efter Dissertationens Udgivelse har følt en stor Vanskelighed ved dens Resultater. Hvorledes kunne Forstandsbegreber, som vi danne ved vor Tankes Virksomhed, have Gyldighed for Tingene, der ere aldeles uafhængige af os? Da disse Begreber (som f. Ex. Aarsag, Substans, Mulighed, Virkelighed og Nødvendighed) dannes af os, kunne de dog ikke være blotte Produkter af
[44] Tingene; og i hvert Tilfælde, hvis de var blotte Erfaringsprodukter, vilde de ikke kunne bruges til at opstille Sætninger, der skulde have Gyldighed uden at grunde sig paa Erfaring. Kant er — som det ses af Breve og Optegnelser — ved Behandlingen af dette Problem gaaet saaledes frem, at han har undersøgt de Grundbegreber (Kategorier), vi operere med i vore Forsøg paa at erkende Tilværelsen, og søgt at reducere dem til saa lille et Antal som muligt og tillige at skaffe sig Forvisning om, hvormange de ere. Den lange Tid mellem Dissertationen og »Kritik der reinen Vernunft« er gaaet med til saadanne Forsøg. Det kan ses, at han har prøvet forskellige Sammenstillinger og Inddelinger. Særligt blev hans Opmærksomhed henvendt paa saadanne Begreber, der

udtrykke et Forhold. Han blev klar over, at et Forhold kan komme i Stand ikke blot ved Sammenligning, men ogsaa ved Forbindelse. Saaledes forudsætte Begrebene Substans, Aarsag og Vexelvirkning forskellige Forbindelser: Forbindelse af Ting og Egenskab, af Aarsag og Virkning, af to Aarsager. Og idet han nu saaledes fandt, at vi operere med Begreber, der udtrykke vor Stræben efter at forbinde Fænomenerne paa forskellig Maade, i forskellige Former, havde han vundet et Synspunkt, fra hvilket Forstandserkendelsen trods sin Forskel fra Sanseanskuelsen dog viste sig ensartet med denne. Ti naar han i Dissertationen havde søgt at vise, at Rum og Tid ere vore Anskuelsesformer, var det begrundet ved, at de ere Former, under hvilke vor Anskuelsesevne *ordner og sammenfatter* det Givne. De grunde sig paa en »samlende og ordnende Kraft« *(vis animi,* omnes sensationes secundum stabilem et naturæ insitam legem *coordinans), og* de ere selv *schemata coordinandi* (Diss. § 15 D. E.). Ogsaa Forstanden viser sig nu som en forbindende, sammenfattende Evne; vi søge ved den at forbinde Fænomenerne i visse indbyrdes Forhold (f. Ex. som Aarsag og Virkning). *Begrebet Syntese,* der i Dissertationen kun anvendtes om Sanseanskuelsen, viste sig altsaa nu ogsaa at passe paa Forstanden, og nu maatte der sluttes paa lignende Maade som angaaende Tid og Rum: kun naar vi kunne forbinde Fænomenerne paa den Maade, vore Kategorier, der udtrykke vor Forstands Former, angive, kun da kunne vi forstaa! Den syntetiske Enhed er Betingelse for al Forstaaelse saavel som for al Sanseanskuelse. Ved Hjælp *[45]* af Kategorierne kunne vi derfor antecipere Erfaringen. Det kopernikanske Princip gennemføres — men Umuligheden af at erkende Noumena, Tingene i sig selv, bliver saa tillige den uundgaaelige Konsekvens.

Det forbindende Princip, som havde været Humes Anstødssten, viste sig nu for Kant som Grundprincipet for al Erkendelse ligefra Sansningen til den højeste Forstandsindsigt. Dette Princips Anvendelighed drager Grænsen mellem hvad der for os er forstaaeligt og uforstaaeligt. Men det var ikke Kant nok gennem Analyse af Grundbegreberne at finde den almindelige Form eller Type for Forstandens Virksomhed. Han vilde have en Garanti for, at *alle* Grundbegreberne vare fundne. Han vilde a priori opstille en fuldstændig Kategoritavle. Dette mente han at kunne naa ved at lægge Læren om Dommene til Grund. Enhver Dom er en Forbindelse af Begreber og forsaavidt en Syntese (saaledes opfatter han nu Dommen, medens han i sine Afhandlinger fra 1762 havde holdt sig til, at Prædikatet i Dommen maa kunne findes ved Analyse af Subjektet). Ligesaa mange Arter af Domme, som der findes, ligesaa mange specielle Arter af Syntese, eller ligesaa mange Kategorier maa der altsaa findes — slutter han. Den tidligere Logiks Lære om Dommene maa han dog omdanne noget,

før han kan bruge den. Han finder da fire Klasser af Domme, hver med tre Arter, og han faar saaledes tolv Kategorier ud. Langt mere betydningsfuld end dette Forsøg paa Systematisering er baade i erkendelsesteoretisk og i psykologisk Henseende Kants almindelige Tanke om Syntesen som Bevidsthedsvirksomhedens Grundform. Han havde her fundet et Begreb, der baade førte udover den atomistiske Psykologi, der laa til Grund for Empirismen, og udover den spiritualistiske Psykologi, som de fleste idealistiske Systemer hidtil havde bygget paa. Overfor Empirismen, der vilde betragte Aandens Enhed som et blot Resultat af de mangfoldige Indtryk, hævder han Enhedsvirksomheden som det aandelige Livs Grundpræg, der ikke kan forklares ved ydre Paavirkning alene; overfor Spiritualismen, der vel har Øje for dette Grundpræg, men dogmatisk vil føre det tilbage til en mystisk Substans bag Bevidstheden, hævder
[46] han, at længere tilbage end til Grundformen og Grundloven for det aandelige Liv, saaledes som dette fremtræder i Erfaringen, kan vor Erkendelse ikke føre os. Tillige har han herved ført udover Oplysningstidens Psykologi, der holdt sig til det klart Bevidste og forstandsmæssigt Gennemskuede. Syntesen er Bevidsthedens stadige Forudsætning, men behøver ikke selv at træde frem som Genstand for Bevidstheden. Den kan virke blindt, instinktsmæssigt, som en skjult Kunst i vor inderste Natur. — Kants Erkendelseslære var nu færdig, og han skred til at udarbejde den. Vi gaa da over til at fremstille den, saaledes som den foreligger i hans Hovedværk.

3. ERKENDELSESTEORI (Kritik der reinen Vernunft).

Ved Fremstillingen af dette Værks Indhold følge vi ikke selve Værkets Inddeling, men en Orden, der lader de store Linier i den Tankegang, Værket skylder sin Tilblivelse, træde klarere frem. Derved sættes et naturligt System i Stedet for det mere kunstige, Kant selv har fulgt.

a. Subjektiv Deduktion. (Psykologisk Analyse).

Den kritiske Filosofi adskiller sig fra den dogmatiske ved at undersøge selve Erkendelsesevnen og efter denne Undersøgelses Resultat at afgøre, hvilke Opgaver den kan løse, og hvilke der ligge ude over dens Rækkevidde. Men Erkendelsesevnen kende vi kun fra dens Virksomhed i Erfaringen. Det gælder da at undersøge Erfaringen for at se, om denne ikke skulde være sammensat dels af Elementer, der kunde skyldes selve Erkendelsesevnen, dels af Elementer, der skyldes den Maade, paa hvilken den udefra vækkes til Virksomhed. Hvad der skyldes selve Evnen, kalder Kant *Form;* hvad der skyldes Paavirkning udefra, kalder han *Stof.* Intet Sted har Kant metodisk

udført den Analyse af Erfaringen, ved hvilken han begrunder Distinktionen mellem Form og Stof, der bærer hele hans Erkendelsesteori. Men ved nøjere Studium af Dissertationen og »Kritik der reinen Vernunft« finder man (som det i det Enkelte *[47]* er paavist i Monografien om »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang« p. 26—28), at Formerne opdages, naar man lægger Mærke til, hvad der er konstant og universelt i vor Erkendelse, medens Stoffet er det, der kan vexle og variere. Rum og Tid ere Former for vor Anskuelse: ti af hvad Art saa Sansefornemmelserne ere, og hvormeget de end skifte, ere dog Rums- og Tidsformerne, i hvilke deres Indhold fremtræder for os, de samme; et Rum eller en Tid forandres ikke, hvorledes det saa end udfyldes. Abstraherer jeg fra alle Sansekvaliteter, bliver der dog Noget tilbage: Udstrækningen og Rækkefølgen. Fremdeles: hvilke Fænomener vi saa end have givne, forstaa vi dem kun, naar vi kunne forbinde dem som Led i bestemte Forhold, især paa den Maade, Størrelsesbegrebet og Aarsagsbegrebet angive. Det er ved en Dom, en forbindende Virksomhed, at vi kalde det ene Fænomen større eller mindre end det andet, eller Aarsag eller Virkning i Forhold til det andet. Samme Forbindelsesform (Kvantitet eller Kausalitet) kan anvendes, selv om Indholdet er højst forskelligt. — Fælles for alle Formerne er det, efter hvad vi allerede ovenfor saa, at være Udtryk for en Syntese.

Men Kant vil ikke blot godtgøre, at der er Former, som vor Erkendelse opererer med, men ogsaa afgøre, hvormange og hvilke disse Former ere. Han mener, at da vi her have at gøre med det, der ligger os allernærmest, vor egen Erkendelse, saa maa vi ogsaa kunne komme til en fuldstændig og sikker Indsigt i alle dens Former. Dette er aabenbart en dogmatisk Antagelse. Ti den analytiske Metode, som Kant anvender, kan ikke give nogen Garanti for Fuldstændigheden; der kan aldrig opnaas fuld Sikkerhed for, at man har fundet alle Former. Heller ikke kunne vi være sikre paa, at vi have fundet Grundformerne. Formerne ere de konstante Elementer i Erfaringen: fra Konstansen sluttes til, at det er selve Erkendelsesevnen, der virker. Men det er en Hypotese, og kan aldrig blive Andet. I Fortalen til første Udgave af »Kritik der reinen Vernunft« bemærker Kant, at »den subjektive Deduktion« (d. v. s. Paavisningen af Erkendelsens Former formedelst Analyse) kunde se ud som en Hypotese, da den jo gaar ud paa at finde Aarsag til en given Virkning (nemlig til det Konstante i Erfaringen); han mener *[48]* dog, at det ikke er saa, og lover ved en anden Lejlighed at godtgøre det. Dette Løfte har han dog ikke holdt. Hans Ønske om et definitivt Resultat har her gjort ham til Dogmatiker. Han kunde ikke finde sig i den eneste Udvej, som her gives: at operere med det ved Analyse fundne Grundlag som med en Hypotese, idet man overlader til

fremtidig Undersøgelse at skaffe et endnu bedre Grundlag til Veje. Kant var hildet i den Illusion, at »Fornuftkritik« var Noget, der kunde gøres af én Gang for alle, og saa ikke, at ethvert Forsøg paa kritisk Filosofi maa gaa ud fra Forudsætninger, der til en vis Grad ere dogmatiske, og som det er Opgaven for Fremtidens Fornuftkritik at behandle. — Se vi nu paa det System af Former, Kant opstiller, saa bestaar det af tre Grupper.

α) *Anskuelsesformer.* Rummet er Form for al Anskuelse paa den ydre Erfarings Omraade, Tiden for al Anskuelse paa den indre Erfarings Omraade. De ere *Anskuelses*former (ikke *Forstands*former): ti ved Rum og Tid indesluttes Delene af Helheden, og udgøre Helheden; man kan ikke forestille sig den enkelte Rums- eller Tidsdel uden indenfor det hele Rum eller den hele Tid, og der er kun ét Rum og én Tid. Rum og Tid ere *Former,* fordi enhver enkelt Erfaring forudsætter dem. De ere de nødvendige Forudsætninger, enhver Erfaring maa fyldestgøre. — Som samlende, koordinerende Virksomhed *(Synopsis,* Sammenskuen kalder Kant den) har Anskuelse i Rum og Tid en aktiv Karakter i Forhold til den blotte Sansefornemmelse (Empfindung), der giver os de enkelte Kvaliteter. Men Kant sammenligner den dog især med den højere Grad af Aktivitet, der ligger i Forstandsvirksomheden, og betegner den i Forhold til den som Receptivitet. Den giver endnu ikke egentlig Erkendelse.

β) Forstandsformer. Anskuelse uden Begreb er blind (ligesom Begreb uden Anskuelse er tom). I Anskuelsen er en Mangfoldighed umiddelbart forbunden til en Helhed. Men Erkendelse opstaar kun ved, at denne Forbindelse foretages med Bevidsthed, med udtrykkelig Henvendelse af Opmærksomheden, saaledes at denne Opmærksom-
[49] hedsakt *(Apperception* kalder Kant den) bliver den fælles Form eller Enhed for det hele Indhold. Bevidsthedens Enhed og Identitet med sig selv er Betingelsen for, at det givne Indhold kan sammenfattes. Skal f. Ex. en Linie erkendes, maa den drages, d. v. s. dens enkelte Dele forbindes paa en bestemt Maade, holdes sammen ved en Aandsvirksomhed, der successivt griber de enkelte Dele, ikke slipper de tidligere, naar den gaar over til de følgende, og tilsidst samler dem til en Helhed. Enheden i denne Operation er Bevidsthedens Enhed, og kun formedelst den bliver Linien til som Objekt for os. Naar jeg ser Vandet fryse til, opfatter jeg to Tilstande, Flydenhed og Fasthed, i et Tidsforhold, men tillige saaledes, at Betingelsen for den andens Indtræden ligger i den første. Kun ved Anvendelsen af Aarsagsbegrebet opfatter jeg Overgangen fra Flyden til Fasthed som en objektiv Begivenhed. — Den Syntese, der foretages i Exempler som disse, henfører Kant til Indbildningskraften, der danner et Mellemled mellem Anskuelse og Forstand. Naar vi blive os de Former bevidst, efter

hvilke Indbildningskraften her virker, have vi fundet *Kategorierne,* de specielle Arter af Syntese paa Forstandens Omraade.

Ved Opstillingen af Kategoriernes System gaar Kant, som allerede berørt, ud fra sin Inddeling af Dommene i fire Klasser. Svarende dertil faar han fire Grupper af Kategorier, og svarende til disse igen fire Grupper af Grundsætninger. For at tage et enkelt Exempel: Til de hypotetiske Domme svarer Aarsagsbegrebet. Ti et Aarsagsforhold mellem to Fænomener vil sige, at de forholde sig til hinanden som den betingende Dom til den betingede: *naar* det ene Fænomen er givet, følger uundgaaeligt det andet. Og Aarsagssætningen udsiger saa, at der bestaar et saadant Forhold mellem ethvert Fænomen og et vist bestemt andet Fænomen.

De tolv Kategorier, som det er overflødigt her at opregne, fører Kant iøvrigt selv tilbage til to Afdelinger: de matematiske og de dynamiske Kategorier, *Størrelsesbegrebet* og *Aarsagsbegrebet* kunne i Virkeligheden siges at repræsentere alle Kategorier og at være de to Hovedformer for den Syntese, i hvilken enhver Erkendelse bestaar. — En saadan Reduktion er saa meget mere nødvendig, som den skarpe Forskel mellem forskellige Klasser af logiske Domme, Kant antog, er aldeles uholdbar[7]), saa at man *[50]* ikke ved Læren om Dommene kan naa til et System af forskellige Kategorier.

γ) Fornuftideer. Ved Fornuft i videre Betydning forstaar Kant vor Erkendelsesevne i det Hele. Ved *Fornuft i snevrere Betydning* forstaar han vor Erkendelsesevne i dens Tendens til *ubetinget* Gennemførelse af Syntesen. Medens Anskuelsen former Fornemmelsernes Kaos til Sansebilleder i Rum og Tid, og medens Forstanden ordner disse Sansebilleder i saadan Sammenhæng, som Størrelsesbegrebet og Aarsagsbegrebet angive, indeholder Fornuften i snevrere Betydning Fordringen om en Afslutning af Leddenes Række, om Dannelse af absolute Totaliteter, — altsaa absolut Begyndelse og Grænse for Rum og Tid, absolute Maxima og Minima, absolut Fuldendelse af Aarsagsrækken i en første Aarsag[8]). Det er en Fortsættelse og Fuldendelse af den koordinerende og sammenfattende Virksomhed, som allerede Anskuelsen og Forstanden øve. Det er Syntesen i dens højeste Form. Begreber, der betegne en saadan absolut Afslutning, kalder Kant *Ideer.* Medens Ordet Ide i det 17. og 18. Aarhundredes Literatur var kommet til at betyde det Samme som Forestilling, gaar Kant tilbage til Platons Sprogbrug, hvorefter Ide betegner en Tankegenstand, der paa Grund af sin absolute Karakter ikke kan fremtræde i Erfaringen. »Plato«, siger han, »bemærkede meget vel, at vor Fornuft har en naturlig Trang til at hæve sig til Erkendelser, der gaa langt videre, end at nogen Genstand, Erfaringen kan opvise, nogensinde kan kongruere med dem.«

Ligesom ved Anskuelsesformer og Kategorier søger Kant ogsaa ved Ideerne at godtgøre, at der gives et vist bestemt Antal af dem. Der er — mener han — tre saadanne Ideer: Ideen om Sjælen, Ideen om Verden, Ideen om Gud. Vi søge nemlig en afsluttende Erkendelse af den indre Erfaring, en afsluttende Erkendelse af den ydre Erfaring og en afsluttende Erkendelse af Oprindelsen til Alt, hvad der er. At disse Ideer ikke ere opdigtede, men fremgaa af selve Fornuftens Natur, vil Kant bevise derved, at de svare til de tre Slutningsformer, man plejede at skelne mellem i Logiken (den kategoriske,
[51] den hypotetiske og den disjunktive). Denne Udledning er dog meget tvungen, langt mere tvungen end Kategoriernes Udledning af Dommenes Arter[9]). Den bortfalder allerede derved, at Slutningen ikke kræver nogen anden Tankefunktion end Dommen, Noget, Kant selv tidligere (i en Afhandling fra 1762 »om den falske Spidsfindighed i Slutningsfigurerne«) havde vist. Kants ulykkelige Kærlighed til Systematik har gjort hans Værk mere indviklet, end det behøvede at blive. Men faktisk har han Ret i, at Ideerne om Sjælen, Verden og Gud ere udsprungne af Bevidsthedens uvilkaarlige Trang til Afslutning, til at faa Tankekæden hængt op paa en fast Krog, til at danne et absolut System som Genbillede af den Syntese, der er Tænkningens Grundform.

Ved Analyse af vor Erkendelse, saaledes som den erfaringsmæssigt udvikler sig og virker, mener Kant at have fundet alle Formerne for dens Virken. Men med Paavisningen af Formerne er Paavisningen af Berettigelsen af deres Anvendelse ikke given. Oprindeligt næres der ingen Tvivl om denne Gyldighed. Der er en naturlig Tendens til at tillægge baade Anskuelsesformer, Kategorier og Ideer absolut Virkelighed. Fornuften virker, før den prøver. Den vil have sin Bygning færdig saa snart som muligt, og først bagefter undersøger den, om Grunden ogsaa var lagt tilstrækkeligt dybt og fast. Fornuftens første Skridt er dogmatisk. Naar den er bleven klog af Skade, bliver den skeptisk. Men det tredie Skridt, der forudsætter moden og mandig Dømmekraft, er den kritiske Prøvelse af Fornuftens Evner og Rækkevidde. Hertil er den subjektive Deduktion, der bestaar i psykologisk Analyse, kun Forberedelsen. Den viser, hvilke Former eller Love, vor Erkendelse efter sin Natur følger. Det næste Spørgsmaal, som den objektive Deduktion skal besvare, er det: Hvilke Betingelser og Grænser er hine Formers Brug underlagt? —

Som det allerede i den almindelige Karakteristik af Kant blev fremhævet, er det en Hovedfortjeneste af ham, at han har paavist, hvad man kunde kalde *de tre Stadiers Lov,* en Lov, der gælder ikke blot for Erkendelsens Udvikling, men i analoge Former passer paa det aandelig Livs Udvikling i det Hele. Kant har her angivet et Synspunkt, der
[52] spiller en stor Rolle hos følgende Tænkere (Fichte, Hegel, St. Simon, Comte). Det peger

hen til, at Udviklingen ikke foregaar i saa lige Linie, som man i Oplysningsperioden var tilbøjelig til at antage.

b. Objektiv Deduktion.

Dersom Rum og Tid ere Former, i hvilke vi anskue Alt, vil der i Erfaringen ikke kunne forekomme Fænomener, som ikke ere i Rum og Tid og ikke adlyde Rummets og Tidens Love. Derved bliver anvendt Matematik gyldig; skønt den støtter sig til *ren (af Erfaring uafhængig) Fornuft,* har den dog *Gyldighed for alle mulige Erfaringer,* fordi den kun formulerer, hvad der følger af Rummets og Tidens almindelige Love. Men paa den anden Side gælde disse Love da ogsaa *kun* for Tingene, saaledes som disse fremtræde for os, for Tingene som *Fænomener* (Erscheinungen). Vi have nemlig ikke Ret til at gøre Betingelserne for vor Opfattelse til Betingelserne for selve Tingenes Væsen og Bestaaen, og vi have ikke heller Ret til at betragte vore Anskuelsesformer som de eneste mulige. Kun fra et Menneskes Standpunkt kunne vi tale om Rum og Tid. De matematiske Love ere rene Fornuftlove, der gælde for al den Erfaring, Mennesker kunne gøre, — og kun med den og de Fænomener, den kan vise os, har vor Erkendelse at gøre.

Paa lignende Maade forholder det sig med Kategorierne: da de ere vor Forstands Former, maa Alt, hvad vi skulle kunne forstaa, falde ind under dem, opfylde de Betingelser, de stille. Til Erfaring hører ikke blot, at Noget anskues (i Rum eller Tid eller begge Dele), men ogsaa, at de forskellige Fænomener, som anskues, forbindes paa en bestemt Maade. Erfaring i streng Forstand kræver ikke blot anvendt Matematik, men ogsaa anvendt Logik. Alle Fænomener maa, dersom vi skulle forstaa dem, falde ind under Størrelsesbegrebet og Aarsagsbegrebet. Størrelsesbegrebet udelukker Huller og Spring (non datur hiatus, non datur saltus): enhver Forøgelse eller Forminskelse i Udstrækning eller i Grad maa ske kontinuerligt. Aarsagsbegrebet udelukker Tilfældighed og absolut Nødvendighed (non datur casus, non datur fatum): ethvert Fænomen maa, hvis Aarsagssætningen skal gælde, staa i Betingethedsforhold til et andet Fænomen, *[53]* dette igen til et tredie, og saa fremdeles. Alle de forskellige Grundsætninger, der svare til Kategorierne, kunne, som Kant et enkelt Sted[10]) antyder (desværre uden at udvikle denne Tanke nærmere), reduceres til en eneste: *Kontinuitetens Grundsætning.* Aarsagssætningen er kun en enkelt Form for denne almindelige Grundsætning, der fordrer en kontinuerlig Sammenhæng. At denne Fordrings Opfyldelse er en Betingelse for Erfaring, viser Kant paa følgende Maade. Dersom der skal være Forskel mellem *Erfaring* og Indbildning, maa der til Erfaring kræves en lovbestemt Rækkefølge af

Fænomenerne, saaledes at jeg ikke (som jeg kan i mine Indbildninger, Drømme og Fantasier) vilkaarligt kan bytte Leddene om, og saaledes, at der intet Brud paa Kontinuiteten bliver (medens jeg i Drømmens Verden kan gøre saa store Spring, det skal være). Kontinuitetens Lov (der jo omfatter Loven om Udstrækningens og Gradernes Kontinuitet saavel som Loven om, at alle Fænomener staa i Aarsagsforhold) er gyldig for alle Fænomener, fordi den formulerer Betingelserne for, at vi idethele kunne have virkelig Erfaring (som forskellig fra Indbildning). Det er Erfaringens Mulighed, vi formulere i Grundsætninger, der saa a priori gælde for alle mulige Erfaringer. — Medens Wolff forgæves forsøgte at udlede Aarsagssætningen af Modsigelsens Grundsætning, altsaa at give et rent logisk Bevis for den, har Kant her forsøgt at give et erkendelsesteoretisk (eller som han kalder det med et barbarisk Skoleudtryk: transscendentalt) Bevis for den, ved at paavise dens Gyldighed som Betingelse for, at der kan gøres Erfaringer. — Men med Begrundelsen følger ogsaa her (ligesom ved Rum og Tid) Begrænsningen. *Kun* som Betingelse for Erfaring har Kontinuitetsloven (derunder indbefattet Aarsagsloven) Gyldighed. Ligesom Geometrien vilde være subjektivt Hjernespind, dersom Rummet ikke var en Betingelse for al ydre Erfaring, saaledes vilde Aarsagsloven, idethele Kontinuitetsloven, kun være en rent subjektiv Maxime, dersom den ikke angav Betingelsen for virkelig Erfaring. Vore Grundsætninger antecipere Erfaringens Form — men gælde ikke udover Erfaringens Omraade, gælde ikke for Noget, som ikke
[54] kan træde frem i Erfaringen. Erfaring er, som Kant udtrykker sig, en empirisk Syntese, der giver al anden Syntese Realitet. Vi erkende kun Fænomener (Erscheinungen), ikke Tingene som de ere i sig selv, men kun saaledes som de opfattes gennem vore Forstandsformer, hvilke (ligesom Anskuelsesformerne) kun have Betydning fra et menneskeligt Standpunkt.

For Ideernes Vedkommende er en objektiv Deduktion (et »transscendentalt« Bevis) ikke mulig. Ti da de betegne et Ubetinget, men Alt, hvad der kan fremtræde i Erfaringen, er betinget og begrænset, saa mangler her det Grundlag for en Bevisførelse, som vi ved Anskuelsesformer og Kategorier havde i Erfaringens Mulighed. Ideerne have deres subjektive Udspring i Fornuftens Trang til Enhed, men intet i Erfaring givet Objekt kan være kongruent med dem. En absolut Totalitet, saaledes som Fornuftideerne under forskellige Former fordre den, kan Erfaringen ikke opvise. Vi kunne blive ved at skride frem i Rum, i Tid og i Gradernes og Betingelsernes Rækker — men om absolut Afslutning er mulig, kan ikke godtgøres. — Paa Ideerne kan der derfor ikke bygges Videnskab, saaledes som paa Anskuelsesformerne og Kategorierne.

Det er et Spørgsmaal, om der er den skarpe Forskel mellem de tre Klasser af

Former, som Kant antager. Ogsaa Kontinuitet, Kausalitet, Tid og Rum have i den Skikkelse, i hvilken Kant opstiller dem, en ideal Fuldkommenhed, med hvilken ingen Erfaring er kongruent. Kontinuiteten er en Ide, til hvilken der i Erfaringen kun findes Tilnærmelser. Hvad Kant kalder Former, er i Virkeligheden Abstraktioner og Idealer, vi i Følge vor Erkendelses Natur opstille og bruge som Maalestokke og Regler for vor Forsken. Grundsætningerne blive derfor Hypoteser, ikke beviste Sandheder. Erfaring i den strenge Betydning, i hvilken Kant tager dette Ord i sit »transscendentale« Bevis, er selv et Ideal, og Hume, hvis Tvivl om Aarsagssætningen Kant vilde overvinde, negtede jo netop, at der gaves Erfaring i den Betydning, i hvilken Kant tager Ordet. Kant har altsaa ikke løst Humes Problem (som vel heller ikke kan løses); men hans Fortjeneste er at have fremdraget en Side ved Problemet, eller rettere ved vor Erkendelse, som Hume havde ladet ligge, og derved har han bragt Erkendelsesteorien et mægtigt *[55]* Stykke fremad. Det var hans Begejstring over det kopernikanske Princip, der førte ham til at tillægge sin Tankegang større Beviskraft, end den havde. I Stedet for at stanse ved Formernes Betydning som Typer, Forbilleder og Antecipationer, vilde han føre et tvingende Bevis for deres reale Anvendelighed, og dette er ikke lykkedes ham. (Smlgn. nærmere herom: »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang« p. 31—33).

c. Fænomenerne og Tingen i sig selv.

Kants Resultat af Undersøgelsen af den rene Fornuft var, at vor Tænkning vel raader over Former og Principer, der ikke udspringe af Erfaring, men at disse dog ikke have nogen gyldig Anvendelse ude over Erfaringens Omraade. Deres Oprindelse er ikke empirisk, men der kan kun gøres en empirisk Brug af dem. Og da vi kun have Erfaring formedelst Anvendelse af vore Anskuelsesformer og Kategorier, er Alt, hvad vi erkende, kun Fænomener, ikke Ting i sig selv. Men saa opstaar da naturligt de Spørgsmaal: hvad er da denne »Ding an sich«, dette »Noumenon«, dette »Intelligible«, denne »transscendentale Genstand« (under disse forskellige Navne forekommer Tingen i sig selv hos Kant)? — og med hvilken Ret antages det i det Hele, at der gives noget Saadant?

Idet vi stille disse Spørgsmaal, maa vi mærke os, at Problemet om Tingen i sig selv, der under den første Diskussion om Kants Filosofi kom saa stærkt i Forgrunden, ikke egentligt var Kants Hovedproblem. Hans Opgave var en Undersøgelse af, hvilken Evne vi besidde til Erkendelse uden at bygge paa blotte Iagttagelser. Og han fandt, at det af Betingelserne for denne Erkendelse fulgte, at den kun kunde angaa Fænomener.

Hans Problem var Fornuftens Forhold til Erfaringen, ikke Erkendelsesindholdets første Oprindelse. Alligevel var det naturligt, at dette Problem og de Konsekvenser, der med Hensyn til det syntes at følge af Kants Filosofi, maatte tiltrække sig særlig Opmærksomhed.

[56] Paa Spørgsmaalet om, *hvad* Tingen i sig selv er, svarer Kant, at han ikke véd det, og at han heller ikke behøver at vide det, da den aldrig kan træffes i Erfaringen; Alt, hvad der bliver Genstand for Erfaring, er Fænomen. Vi vide end ikke, om Tingen i sig selv ligger i os selv eller udenfor os. Begrebet Noumen eller Ting i sig er blot et Grænsebegreb, et rent negativt Begreb, til hvilket vi komme ved Undersøgelse af vor Erkendelses Betingelser, der tillige ere dens Grænser. Men det skinner dog igennem Kants Udtryksmaade paa forskellige Steder, at han er tilbøjelig til at tænke sig det Uerkendelige i idealistisk Form, maaske nærmest som Leibniz' Monadeverden (hvorved det ogsaa er af Interesse, at Leibniz selv undertiden kaldte Monadeverdenen den intelligible Verden i Modsætning til Sanseverdenen). Kant bestred vel bestemt den videnskabelige Berettigelse af den Brug, Leibniz havde gjort af Analogien til at konstruere sin metafysiske Idealisme; men i Baggrunden af hans Bevidsthed synes dog denne Anskuelse at have holdt sig[11]). Og som det senere vil vise sig, tillægger han Analogien praktisk Berettigelse, naar han skal vise Muligheden af en Tro dér, hvor Viden ikke er mulig. Det er kun saalænge han udtaler sig fra et rent teoretisk Synspunkt, at han erklærer Ding an sich for et rent negativt Begreb.

Om Existensen af Ting i sig selv har Kant aldrig tvivlet. Han antager med den sædvanlige Opfattelse en absolut Virkelighed, og hans Kritik gaar kun ud paa at begrunde og begrænse den Erkendelse, vi kunne have af dem. Men i Løbet af sine Undersøgelser kommer han (dog stadigt i Forbigaaende) til at angive *Grunde for Antagelsen* af, at der existerer Andet og Mere end Fænomener. Der fremtræder hos Kant tre saadanne Grunde. — For det Første vilde det være en urimelig og uberettiget Antagelse, at *vor* Erkendelsesmaade (i Tid og Rum og efter Forstandens Kategorier) skulde være den eneste mulige. Vi vilde derved, saaledes omtrent er Kants Mening, gøre os skyldige i den samme Fejl, som man før Kopernikus begik ved at antage Jordens Standpunkt for det absolute Standpunkt. Begrebet Ting i sig selv markerer altsaa, at al vor Erkendelse er betinget ved vor Natur, — at denne vor Natur er et
[57] medvirkende Element ved den Maade, paa hvilken Erfaringsobjekterne fremtræde for os. — For det Andet: Kun hvad Formen angaar, har Erkendelsen sin Grund i vor Natur; Stoffet, Indholdet er os givet (i Fornemmelserne); overfor det forholde vi os receptivt. Men det maa jo dog have en Aarsag! I et Svar til en af sine Kritikere siger Kant:

»Genstandene, som Ting i sig selv, *give* Stoffet til empiriske Anskuelser; de indeholde den Grund, ved hvilken Sansningen bestemmes til at virke paa sin ejendommelige Maade«[12]). — Den tredie Grund finder Kant, som vi senere skulle se, i de Modsigelser, Fornuften hilder sig i ved at gaa udover Erfaringens Grænser, Modsigelser, der efter hans Mening kun kunne løses ved Hjælp af Distinktionen mellem Fænomen og Ting i sig selv.

Den Vanskelighed, Kants første Kritikere fandt i hans Antagelse af Ting i sig selv, hang sammen med den anden Grund. Den første og den tredie indlod man sig ikke nærmere paa. I sit Skrift *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787) søgte JACOBI at vise, at Kant konsekvent maatte negte al Existens udenfor vore Forestillinger, altsaa hylde en ren Idealisme [ɔ: Subjektivisme]. Antagelsen af en Ting i sig selv som Aarsag til vore Fornemmelser strider mod Kants Lære om Aarsagsbegrebet som Udtryk for en Forstandsform, hvis Anvendelse kun er gyldig *indenfor* Erfaringens Omraade. En lignende Indvending gjorde nogle Aar senere G. E. SCHULZE i sin anonyme Bog *Ænesidemus* (1792). Denne Indvending vil man fra Kants Standpunkt ikke kunne gendrive[13]). Den støtter sig til Kants egen betydningsfulde Grundtanke, at Erkendelsens Begrænsning og dens Begrundelse hænge nøje sammen.

Konsekvent vilde Kant have været, naar han blot havde hævdet, at Erkendelsens Stof ikke kan udledes af dens Form, de varierende og specielle Elementer ikke af de konstante og almindelige Rammer. Erfaringens Mulighed hører op, naar der ingen Fornemmelser opstaa. Men hvorledes Fornemmelser opstaa, er et Spørgsmaal, den kritiske Filosofi (Erkendelsesteorien) ikke har Noget at gøre med. Hume havde klart set dette, naar han (Treatise I, 3, 5) erklærede Fornemmelsens første Udspring for uforklarligt og tilføjede: »Og dette Spørgsmaal har heller ingen Betydning for den Opgave, vi her have sat os.« Kant var med Hensyn til dette Spørgsmaal stillet ganske *[58]* paa samme Maade som Hume.

Ved nærmere Undersøgelse vil det (som paavist i »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang«, p. 33—35) vise sig, at Kant i Ding an sich ikke blot ser Aarsagen til Erkendelsens Stof, men ogsaa til de bestemte Former, i hvilke vi opfatte og ordne det. Det er jo ogsaa klart, at Spørgsmaalet om Oprindelsen ligesaavel maa stilles med Hensyn til Formen som med Hensyn til Stoffet. Særligt hvad Rumsopfattelsen angaar, findes der hos Kant mangfoldige Antydninger af, at Grunden til, at vi opfatte Tingene netop paa denne bestemte Maade (i tre Dimensioner o. s. v.), maa ligge i Ding an sich[14]). Men han henfører idethele »alt Omfang og *Sammenhæng*« i vore Iagttagelser til »den transscendentale Genstand« (Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. p. 494; smlgn.

ogsaa p. 653 f.; 660 f.) — Ikke blot i vor Erkendelses Stof, men ogsaa i dens Former have vi da en Virkning af Ding an sich. Og da Formerne kun ville kunne holde sig, saalænge Ding an sich virker paa konstant Maade, er det klart, at den Erkendelse, vi kunne bygge paa de blotte Former, kun kan blive hypotetisk, — medens den paa den anden Side bliver mere end blot fænomenal, da den lærer os, hvorledes Ding an sich virker. Saasnart dette Punkt drages frem og udfoldes i alle sine Konsekvenser, ændres altsaa Kants hele System. Baade Apriorismen og Fænomenalismen begrænses, og Inkonsekvensen falder bort. Ti alle disse tre Sider ved Kants Filosofi hænge sammen med hans absolute Distinktion mellem Stof og Form, en Distinktion, der allerede rent psykologisk frembyder store Betænkeligheder.

Det er dog — selv naar Ding an sich betragtes som Aarsag baade til Form og Stof i vor Erkendelse — meget Lidet, der kan vides om den: »Gar nichts bestimmtes«, siger Kant (Prolegomena § 32 og 57). Den staar som et stort X, der ikke videnskabeligt kan bestemmes. Og dog er det en Bestemmelse af det, der er forsøgt i alle Religioner og i alle spekulative Systemer. Kant har her den store Fortjeneste, at han har bestemt *de religiøse og metafysiske Spekulationers filosofiske Sted.* Striden mellem positiv og
[59] naturlig Religion, mellem Spiritualisme og Materialisme, mellem Enhedslære og Flerhedslære o. s. v. angaar netop dette X. Paa saa klar en Maade var Grænsen mellem Videnskab og Spekulation endnu ikke afstukket.

d. Kritik af den spekulative Filosofi.

For Ideernes Vedkommende viste en objektiv Deduktion sig umulig. Alligevel har man forsøgt at lægge Ideerne om Sjælen, om Verden og om Gud til Grund for Videnskaber, der hævede sig højt over Erfaringen. Det Resultat, Kant var naat til ved den almindelige Prøvelse af Ideernes Erkendelsesværdi, finder han bekræftet ved en speciel Kritik af disse formentlige Videnskaber, — af den spekulative Psykologi, den spekulative Kosmologi og den spekulative Teologi.

α. Kritik af den spekulative Psykologi. — Det beror paa Fejlslutning, naar man har trot at kunne opstille en Lære om Sjælen som et fra Legemet sondret Væsen. Man slutter fra den Enhed, som er den almindelige Form for Bevidsthedens Virksomhed, til Antagelsen af en usammensat Substans bag Bevidstheden. Fra Syntesen slutter man til Substansen. Men det er uberettiget. Den blotte Virksomhedsform udsiger Intet om Beskaffenheden af det Væsen, der ligger til Grund. Bevidstheden er ikke noget Enkelt, ikke en enkelt Forestilling, men en for alle Forestillinger fælles Form. Psykologien er en ren Erfaringsvidenskab, der ikke kan lære os Noget om et Væsen eller om Egenskaber

(f. Ex. Enkelthed), der ikke selv træde frem i Erfaringen. Derfor er det (som Kant især udvikler i første Udgave af Kritik der reinen Vernunft) ogsaa uberettiget at gøre Forskellen mellem materielle og aandelige Fænomener til en Forskel mellem to Slags Substanser eller Væsener; det vilde være at forvexle en Forskel i vor Opfattelsesmaade med en Forskel i selve Tingene. Det, der ligger til Grund for de ydre Fænomener, kunde jo være det Samme som det, der ligger til Grund for de indre Fænomener! Derved vilde Dualismen falde bort, og med den alle de Vanskeligheder, man har fundet ved Vexelvirkningen mellem Sjæl og Legeme[15]).

β. Kritik af den spekulative Kosmologi. — Begrebet om Verden eller Naturen som *[60]* Helhed forudsætter, at Størrelsesbegrebet og Aarsagsbegrebet udstrækkes udover Erfaringen, der stedse kun viser os begrænsede Rum og Tider og uafsluttede Aarsagsrækker. Derved opstaar en Række Modsigelser (Antinomier), idet indbyrdes modstridende Sætninger kunne bevises: et Tegn paa, at vi have vovet os udover vor Erkendelses Grænser! — Kant opstiller fire saadanne Antinomier (svarende til de fire Klasser af Kategorier og af logiske Domme); men de kunne reduceres til tre, af hvilke de to første angaa Størrelsesbegrebet, anvendt paa Rum, Tid og Materie, den tredie Aarsagsbegrebet.

1) *Tesis:* Verden maa have en Begyndelse i Tiden og Grænser i Rummet; ti en uendelig Række kan ikke tænkes som given. *Antitesis:* Verden kan ingen Begyndelse og ingen Grænser have, ti ellers maatte der forud for dens Begyndelse gaa en tom Tid og udenfor den være et tomt Rum, og hverken Begyndelsen eller Grænsen vilde da være begribelige, da det ene Tidspunkt eller det ene Sted ikke er forskelligt fra det andet i den tomme Tid og det tomme Rum.

2) *Tesis:* Ved Deling af Materien maa man tilsidst komme til noget absolut Enkelt og Udeleligt (Atomer eller Monader). *Antitesis:* Alt hvad vi kunne opfatte og forestille, er deleligt, og det absolut Enkelte og Udelelige er en Ide, der aldrig kan belægges med Erfaring.

3) *Tesis:* Ved at gaa tilbage fra Virkning til Aarsag maa man tilsidst komme til en Aarsag, der ikke igen er Virkning; ti ellers vilde man jo aldrig have fundet den fuldstændige Aarsag til Noget! Der maa da være en absolut Aarsag ved Verdensbegivenhedernes Begyndelse, og maaske ogsaa andre absolute Aarsager indenfor Verdensløbet (nemlig hos Væsener med »fri« Villie). *Antitesis:* En absolut første Aarsag er ubegribelig, da ingen Lov forbinder den med dens Virkning. Der maa jo dog være Noget, som gør, at den absolute Aarsag begynder at virke netop i dette bestemte Øjeblik! —

Med Hensyn til alle tre Spørgsmaal ende vi altsaa efter Kant med problematiske Domme. Der er et Misforhold mellem vore Ideer og Erfaringen: er det hine, der ere
[61] for store for denne, eller denne, der er for lille for hine? Erfaringen kunne vi ikke give Skylden, da det netop er Erfaringens Mulighed, der gør det muligt at drage Grænsen mellem Kategori og Ide. Skylden maa altsaa ligge i Ideerne eller i den Maade, paa hvilken vi anvende dem. — Det er efter Kant to forskellige Interesser, der lægge sig for Dagen i Teserne og i Antiteserne. Teserne udtrykke, mener han, Dogmatismens spekulative Standpunkt, og de tilfredsstille tillige den praktiske Interesse for Afslutning af Tankerækkerne, ligesom de ere populært forstaaelige. Antiteserne derimod tiltale Empirismen og den rent videnskabelige Interesse, hvorimod de indeholde betænkelige praktiske Konsekvenser.

Overfor de to første Antinomier stiller Kant sig anderledes end overfor den tredie. Hist ere — mener han — baade Teser og Antiteser falske: Verden er hverken endelig eller uendelig, Materien hverken absolut delelig eller absolut udelelig! Problemerne falde her helt bort, naar vi skelne mellem vor Opfattelse og Ding an sich. Vor Opfattelse er en successiv Syntese, der gaar fra Led til Led; her er stadig Fortsættelse mulig og Afslutning umulig; enhver Grænse kan overskrides af Tanken. Men hvad der saaledes gælder for vor Opfattelse — at der stedse stiller sig nye Opgaver for den —, det have vi ikke Lov at overføre paa Tingene i sig selv. Ideen om Verden som Helhed har for os kun den Betydning stedse at føre vor Forsken videre og hindre os i forhastet Afslutning. — Det ses let, at skønt Kant mener at forkaste baade Antiteser og Teser, giver han i Virkeligheden Antiteserne Ret, som han jo ogsaa selv har erklæret dem for udsprungne af den egentligt videnskabelige Interesse. Hvad Antiteserne hævde, er jo nemlig Uendelighed i Betydning af stadig Mulighed for Fortsættelse, ikke given, afsluttet Uendelighed, der er en Modsigelse[16]). — Hvad den tredie Antinomi angaar, mener Kant, at baade Tesis og Antitesis kunne være rigtige, naar hin forstaas om Ding an sich, denne om Fænomenerne. I Erfaringen fortsættes Aarsagsrækken stadigt, og ingen Undtagelser finde Sted: hvis et Fænomen undtoges fra Aarsagsloven, vilde det jo ikke kunne skelnes fra en Illusion! Men denne stadige Betingethed gælder
[62] ikke for Tingen i sig selv. Mennesket er som Erfaringsvæsen, efter sin fænomenale eller empiriske Karakter, Aarsagsloven underlagt; men som Ding an sich, som homo noumenon, efter sin intelligible Karakter kan det betragtes som frit. Den intelligible Karakter fremtræder ikke som Fænomen, men kan betragtes som Aarsagen til hele den Række af Handlinger, i hvilken den empiriske Karakter udfolder sig. — Kant vil hermed ikke godtgøre den frie Villies Realitet, men blot godtgøre, at hvis vi af

praktiske Grunde tro paa Villiens Frihed, vil en saadan Tro være forenelig med den empiriske Karakters Lovbundethed. Det er dog ikke lykkedes ham. Ti hvorledes kan den intelligible Karakter være Aarsag til den empiriske, naar Tidsforholdet ikke skal finde Anvendelse paa den? Og naar den empiriske Karakter ses som Virkning af den intelligible, saa udelukkes jo dermed en empirisk (fænomenal) Forklaring af Karakterens Opstaaen. Endeligt er selve den intelligible Karakter ikke »frit« valgt; altsaa bliver Kants mærkelige Lære ikke en »Frihedslære«, men en Karakterfatalisme: den intelligible Karakter er uforanderlig — og den bestemmer hele Rækken af Menneskets Handlinger!

γ. Kritik af den spekulative Teologi. — I Gudsideen finder Kant et Udtryk for Fornuftens Trang til fuldstændig Afslutning. En saadan Afslutning vilde være mulig, dersom Tanken kunde begrunde Antagelsen af et i sig selv nødvendigt Væsen som Ophav til Alt, hvad der har Realitet. Det er altsaa et Erkendelsesideal, der her gør sig gældende, og at det ligger i den menneskelige Fornufts Natur at have et saadant Ideal, finder Kant bekræftet ved, at man i Videnskaben stedse arbejder paa at føre alle Kræfter i Naturen tilbage til en enkelt Grundkraft, og ved, at der i Folkereligionerne gør sig en stadig Tendens til Monoteisme gældende. Dette Erkendelsesideal har sin store Betydning. Men en anden Sag er det, om det er berettiget at gøre det til et objektivt Væsen (at hypostasere og realisere det), ja endog gøre det til et personligt Væsen (at personificere det).

1) Det egentlige Bevis for Guds Tilværelse, det Bevis, hvis Gyldighed forudsættes i alle andre Beviser, man har forsøgt, vilde være det *ontologiske,* som udleder Guds Existens af selve det Begreb, vi kunne danne os om ham. Kun det vilde føre til en *[63]* fuldstændig Afslutning af Tænkningen ved at føre til et Begreb, hvis Genstand maatte existere, naar man idethele tænker den. Vi vilde da ende i Tanken om Noget, der har sin Grund i sig selv. — Men et saadant Bevis kan ikke føres. Af Begrebet om en Ting kan Tingens Existens aldrig sluttes. Begrebet kan være aldeles nøjagtigt og fuldstændigt, og dog vil det være et Spørgsmaal for sig, om det saaledes begrebsmæssigt Tænkte existerer. Existens er nemlig ikke en Egenskab som andre Egenskaber: Existens betyder blot, at Tingen, saaledes som vi tænke den i dens Begreb (med alle dens Egenskaber), nu ogsaa virkeligt existerer. Antagelsen af Existens betyder Positionen af det i Begrebet Tænkte og føjer intet nyt Indhold til. 100 virkelige Dalere indeholde, hvad Begrebet angaar, ikke Mere end 100 mulige Dalere. Der er aldeles ingen Modsigelse i at tænke Noget efter dets hele Begreb og dog tænke, at det ikke existerer. — Om Existens overbevise vi os ved, at Tingen hører ind i vor Erfarings

hele Sammenhæng, — at der er en lovmæssig Forbindelse mellem den og andre Ting. Udenfor Erfaringssammenhængen kunne vi ikke føre noget Bevis for Existens. Frihed for Selvmodsigelse er ikke nok til at tillægge et Begrebs Genstand Existens.

2) Medens det ontologiske Bevis gaar ud fra Tanken og søger at naa fra den til Existensen uden at benytte Erfaring, gaa de andre Beviser ud fra Erfaringen. Det *kosmologiske* Bevis slutter fra, at der existerer Noget (f. Ex. jeg selv), til en absolut nødvendig Aarsag til dette. — Dette Bevis anvender Aarsagssætningen udover al mulig Erfaring, og det antager tillige en Afslutning af Aarsagsrækken i et absolut nødvendigt Væsen, et Væsen, der har sin Grund i sig selv. Aarsagssætningen i sig selv fører kun fra Led til Led i stadigt fortsat Betingethedsforhold, altsaa stedse kun til endelige Aarsager, som stedse igen maa betragtes som Virkninger, altsaa kun ere betinget nødvendige; ved at antage et absolut nødvendigt Væsen forudsætter det kosmologiske Bevis Gyldigheden af det ontologiske Bevis, idet det forudsætter, at der kan gives et Væsen, som har sin Grund i sig selv, d. v. s. hvis Existens kan udledes af
[64] dets Begreb. En saadan Afslutning er os umulig: vi kunne ikke, selv om vi tænke os Guddommen paa den mest ophøjede Maade, undlade at spørge, hvorfra den er. Der ligger her en sand Afgrund for den menneskelige Fornuft — en Afgrund, som kun paa illusorisk Maade kan tænkes udfyldt.

3) Medens det kosmologiske Bevis gaar udfra den almindelige Erfaring, at Noget existerer, gaar det *fysikoteologiske* Bevis udfra den Orden og Hensigtsmæssighed, Naturen frembyder. — Men hvoraf vides, at denne Orden og Hensigtsmæssighed er en Tilfældighed, — at den ikke følger af de Naturlove, efter hvilke Elementer og Kræfter virke? (Smlgn. den Kritik af den fysikoteologiske Tankegang, Kant allerede havde givet i sine Ungdomsskrifter). Og selv om man ser bort herfra, fører Beviset kun til at antage en Ordner og Bygmester, som har sit Stof givet, ikke til at antage en Skaber. Vil man naa til Antagelsen af et absolut Væsen, maa man benytte den kosmologiske og den ontologiske Tankegang, der allerede er prøvet.

Hverken ad den rene Tænknings eller ad Erfaringens Vej kan der altsaa føres et Bevis for et absolut Væsens Existens, og det tidligere vundne Resultat, at der paa Ideerne ikke kan grundes videnskabelig Erkendelse, har saaledes faaet sin Bekræftelse for alle tre Ideers Vedkommende. Men derved tabe Ideerne ikke deres Betydning. Ligesom de ere udsprungne af selve vor Aands Struktur, saaledes virke de som Idealer og Principer for vor Forsken, skønt de ikke kunne bruges til Erkendelse af reale Existenser. Ideen om en absolut Totalitet fører os til at fordre og søge stedse større Enhed og Sammenhæng i vor Erkendelse, holder os fra at stanse for tidligt. Det bliver

en ledende Tanke for os, at Alt i Verden staar i indbyrdes, lovmæssig Forbindelse, *som om* det var udsprunget af en Enhedsgrund. En analog Betydning har Ideen om Sjælen for Forskningen paa den indre Erfarings, og Ideen om Verden paa den ydre Erfarings Omraade. Ideerne have regulativ, ikke konstitutiv Betydning. De lede og regulere vor Fremskriden indenfor Erfaringens Omraade — men ved at overskride (transscendere) dette tabe de deres Betydning, ligesaa vel som Kategorierne. En »transscendental« Erkendelse kan der efter Kant gives; den bestaar i Erkendelsen af de Forudsætninger og Principer, paa hvilke vor Erfaringserkendelse hviler; men *[65]* en transscendent Erkendelse, en Erkendelse, der overskrider Erfaringens Omraade, kan der ikke gives. (Dog bruger Kant undertiden Ordet »transscendental« i samme Betydning som »transscendent«). — Men skulde vi — bemærker Kant — ad en anden Vej end den videnskabelige Erkendelse naa til Overbevisningen om Guds Existens, saa bliver Ideen om et absolut Væsen af meget stor Betydning, idet den hjælper os til at holde alle sanselige og antropomorfistiske Forestillinger borte fra Tanken om Guddommen.

Resultatet af den hele Kritik af den spekulative Filosofi er, at denne vilde bygge et Taarn, der kunde naa til Himlen, men at der viser sig kun at være Materiale til at bygge et Hus. Ved høje Taarne og højt flyvende Metafysikere er der — siger Kant — gerne megen Vind; det er ikke Noget for mig; min Plads er Erfaringens frugtbare Lavland! — Kants spekulative Efterfølgere syntes ligesom HENRIK IBSENS Bygmester Solness, at det at bygge Huse til Boliger for Mennesker var for ringe en Ting, og gave sig derfor ligesom han til at bygge Luftkasteller. For Kant var det ikke nogen ringe Gerning at arbejde i »Erfaringens frugtbare Lavland«, naar man blot arbejdede med stor Horizont. Og det udtrykker han i sin Lære om Ideerne, der indskærper, at det Højeste er en aldrig hvilende Stræben, der trøstig føjer Sten til Sten, selv om den véd, at der stedse vedbliver at være højt til Himlen. Den af Lessing udtalte Tanke om den evige Stræben som Menneskets sande Kaar har Kant givet et fast og dybt Grundlag i sin Lære om den menneskelige Aands Grundform, Virkemaade og Grænser. Men denne Tanke har for Kant ikke blot teoretisk Betydning. Den faar sin fulde og egentlige Betydning paa det praktiske Omraade, saaledes som det vil vise sig ved Betragtningen af Kants Etik.

e. Naturfilosofi.

Se vi tilbage paa Kants Erkendelsesteori, er det klart, at den, saaledes som den formede sig i »Kritik der reinen Vernunft«, fik en mere konstruktiv Karakter, eller,

[66] som man ogsaa kan udtrykke det, et mere rationalistisk Præg, end den havde i de Aar, da »Vækkelsen« sandsynligvis har fundet Sted, og da Analyse og Empirisme gav den dens Præg. De Grundsætninger, som betinge Erfaringen, mente Kant jo nu at kunne bevise a priori. Som det er antydet ovenfor, er dette Bevis ikke lykkedes Kant. Men han mente sig i den Grad sikker paa dette Punkt, at han ikke lod sig nøje med at føre et deduktivt Bevis for Aarsagssætningen, men ogsaa mente at kunne føre et saadant Bevis for Antagelsen af visse oprindelige Naturkræfter og Naturlove. I sine *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) definerer han først Materien som det Bevægelige i Rummet og søger derefter at vise, at dens Væsen bestaar i et Vexelspil af en frastødende og en tiltrækkende Kraft. Ved den frastødende Kraft udfyldes Rummet; den er derfor den første Betingelse for, at Materien kan være; men virkede den alene, *vilde Materien spredes i det uendelige Rum;* der maa da være en modsat Kraft, som gør, at Repulsionen ikke gaar i det Uendelige, men at Materiens Dele holdes sammen; — virkede omvendt Tiltrækningen alene, *vilde al Materie samles i ét Punkt.* Begge Kræfter høre altsaa til Materiens Væsen. — Kant gør her det Skridt, som Newton ikke turde gøre: at erklære Tiltrækningen for en Grundkraft. Og idet han mener at kunne forklare Materiens Væsen og Bestaaen (det Bevægelige, vi anskue i Rummet) som Resultatet af disse to Grundkræfters Vexelvirkning, forkaster han Atomistiken, som han selv 30 Aar tidligere havde hyldet (i sin »Monadologia physica«). Ved sit Forsøg paa at udlede Materien af Kræfterne og ved sin Anvendelse af konstruktiv Metode i Naturfilosofien banede han Vej for den følgende romantisk-spekulative Naturfilosofi. Han fjernede sig mere og mere fra den naturvidenskabelige Synsmaade, der havde været saa mægtigt indgribende i hans filosofiske Udvikling. Dog fastholdt Kant selv — trods sine dynamiske Konstruktioner — den strenge naturvidenskabelige Forklaringsmaade af alle materielle Fænomener. Af Materiens Begreb som det Bevægelige i Rummet udleder han, at alle Aarsager til materielle Forandringer maa være ydre, maa søges i Rummet udenfor det Punkt, der ændrer sin Bevægelsestilstand. Med denne
[67] Grundsætning staar og falder Naturvidenskaben. Al »Hylozoisme« (Antagelse af indre Kræfter eller indre Liv i de materielle Punkter) vilde være Naturvidenskabens Død. — Om denne Udledning af Inertiens Lov gælder, hvad der allerede blev antydet ved Kants Bevis for Aarsagssætningen: at Paavisningen af en Ide som ledende Tanke for vor Forsken ikke er det Samme som Bevis for en objektivt gældende Lov. Men den Iver, med hvilken Kant indskærper Inertiens Lov, viser, at han ikke er til Sinds at slaa af paa de strenge Fordringer til Forklaringen af Naturfænomenerne.

Det Værk, Kant i sine allersidste Aar arbejdede paa, skulde ad Konstruktionens

Vej paavise en Overgang fra de almindelige Grundsætninger, »Metaphysische Anfangsgründe« havde opstillet, til Fysiken. Dette var en uløselig Opgave, og det var ikke blot Tænkerens Alderdomssvækkelse, der hindrede ham i at fuldføre sit Værk. Men Forsøget vidner om, hvor stærk den konstruktive og rationalistiske Tendens efterhaanden var bleven hos ham.

4. ETIK. (Kritik der praktischen Vernunft).

Kants Etik er mest kendt i dens sidste Form, i hvilken den ikke blot gjorde et dybt Indtryk paa Tidsalderen, men ogsaa i senere Tid har staaet som Udtryk for et typisk etisk Standpunkt. Det paa én Gang Karakteristiske og Fortjenstlige ved Kants Etik maa for det Første søges i, at den finder Loven for Menneskets rette Handlen i hans eget inderste Væsen, ser den som Menneskets egen Lov, der praktisk virker i ham, naar han kun ret kan fordybe sig i sig selv og blive klar over sig selv. For det Andet deri, at den emanciperede det Etiske fra den blotte Teori, fra Metafysik og Teologi og fandt et selvstændigt Grundlag for det i Menneskets praktiske Natur. Og for det Tredie: uagtet den moralske Lov findes i Menneskets eget Væsen, har den dog en streng og alvorlig Karakter, peger ud over Menneskets individuelle Begrænsning, lader ham se sig som Borger i et stort Rige og hævder Pligtens Ophøjethed over ethvert Selvhensyn, enhver sanselig Tilbøjelighed, enhver umiddelbar Lykketrang. Kant gør Front mod Teologien ved at hævde Etikens Uafhængighed af Religionen, mod Forstandsoplysningen ved *[68]* at hævde Menneskets praktiske Natur, Villien, som det Inderste i ham, og mod den gængse Lyksalighedslæres Idyller ved at lade de ubetingede Opgavers og Fordringers Basun lyde. En Følelse af Frihed og Ophøjethed er den Grundfølelse, denne Etik lever i.

Førend vi gaa ind paa en Fremstilling af den i det Enkelte, maa den tidligere givne Fremstilling af Kants filosofiske Udviklingsgang suppleres ved en Undersøgelse af den kantiske Etiks Tilblivelsesproces.

Mangehaande Elementer have her samvirket. Som allerede antydet i Biografien har Kants pietistiske Opdragelse sat sine Virkninger i hans Etiks strenge Alvor. Denne Bemærkning gjorde allerede Samtiden. Schiller skriver til Goethe (22. Dec. 1798): »Der er endnu stedse Noget ved Kant, der gør, at man ligesom ved Luther, kommer til at tænke paa en Munk, der vel har forladt sit Kloster, men ikke ganske har kunnet tilintetgøre Sporene af dette«. Alligevel er der ofte (f. Ex. af Schopenhauer) lagt altfor stor Vægt paa dette Punkt. Naar vi se, hvorledes Kants Udvikling faktisk gik for sig, finde vi, at Sagen ikke er saa simpel. Hine Eftervirkninger fra Barndommen

ere paa mange Maader blevne modificerede ved andre Elementers Indgriben, og paa den anden Side var der andre Sider i Kants Natur, som kunde føre ham i Retning af etisk Rigorisme. — Man kan forud for Kants definitive Etik skelne to Stadier i hans Udviklingsgang som etisk Tænker. (Smlgn. den nærmere Bevisførelse i »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang«. Kap. III).

a. Første Stadium (1762–66).

Meget afgørende har Paavirkningen fra *Rousseau* været. Sandsynligvis har den fundet Sted omtrent samtidigt med Paavirkningen fra Hume, altsaa i det frodige Aar 1762—63. Paa det etiske Omraade ligesom paa det teoretiske vilde Dogmatismen regulere Alt efter sine »evige Sandheder«. I Modsætning dertil fordrede Rousseau, at man skulde lære Menneskets Natur at kende, og det kunde man kun, naar man
[69] lod den frit udfolde sig, saaledes at al Teoretiseren og Reguleren kun fik indirekte, negativ Betydning. Indbildte Fornødenheder, aandelige saavel som materielle, skulde afskaffes. Ikke i Forstandens Klarhed alene, men først og fremmest i Følelsen, i Sindets Inderlighed og Dybde, ligger Menneskets Værd. Kant lærte af Rousseau en ny Menneskevurdering. Tidligere havde han — som han selv har udtalt — med sin Tidsalder sat Oplysningen som det Højeste og foragtet Pøbelen, der Intet véd; Rousseau lærte ham *at ære Menneskene.* Ideen om Menneskets Værdighed som personligt Væsen, — en Ide, der ikke forlod Kant paa noget Stadium af hans senere Udvikling og viser os Kontinuiteten i denne, — skylder Kant Paavirkningen fra Rousseau. — Dog har paa denne Tid ogsaa Studiet af de engelske Moralfilosofer (Shaftesbury, Hutcheson og Hume) virket paa Kant. Til deres Skrifter henviste han paa denne Tid sine Tilhørere, og deres Tanker vilde han udvikle videre. Distinktionen mellem Erkendelse og Følelse, som han gennemfører i psykologisk og etisk Henseende, skyldes denne franske og engelske Indflydelse; maaske dog ogsaa Indflydelse fra Sulzer og Mendelssohn, hans tyske Forgængere paa dette Punkt.

Karakteristisk for dette Stadium af Kants Etik (efter hans Antydninger — ti Mere haves ikke fra denne Periode) er, at alle etiske Domme føres tilbage til et Følelsesgrundlag. Det er en umiddelbar Følelse, der dikterer dem. Og den etiske Følelse beskriver Kant særligt (i det lille interessante Skrift: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764) som en Følelse af *den menneskelige Naturs Skønhed og Værdighed.* Ved dette psykologiske Grundlag adskiller denne Etik sig afgjort fra Kants definitive Etik, i hvilken han fornegter Psykologien, og han vil ikke blot støtte sig til umiddelbar psykologisk Iagttagelse, men slaar ind paa en sammenlignende Psykologi,

idet han undersøger, hvorledes Følelserne ved det Skønne og det Ophøjede, til hvilke den etiske Følelse hører, variere hos forskellige Racer, hos forskellige Temperamenter og hos de to Køn. I et Fragment fra denne Tid siger han: »Ved den etiske Teoris Begyndelsesgrunde maa man tage Hensyn til Menneskenes forskellige moralske Følelse, alt efter Forskellighed i Køn, Alder, Opdragelse og Regering, Racer og Klimaer«. Og i *[70]* »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765—66« bebuder han, at han paa sine Forelæsninger over Etik vil anvende en Metode, som er »en skøn Opfindelse af vor Tid«, og bestaar i, at man først historisk og filosofisk overvejer, hvad der sker, før man viser, hvad der bør ske. Det gælder, fortsætter han, at finde Menneskets varige Natur for at kunne se, hvilken Fuldkommenhed der tilkommer det i den raa Enfolds, og hvilken i den vise Enfolds Tilstand, og naar det vil hæve sig over begge.

Dog antager Kant ikke, heller ikke paa dette hans Etiks første Stadium, at den umiddelbare Følelse er nok. »Sand Dyd kan kun bygges paa *Grundsætninger,* der ere des ædlere og mere ophøjede, jo mere omfattende de ere. Disse Grundsætninger ere ikke spekulative Regler, men Bevidstheden om en Følelse, der lever i ethvert menneskeligt Bryst, . . . Følelsen af den menneskelige Naturs Skønhed og Værdighed *(Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* Königsberg 1764. p. 23). Her fremtræder da det for Kants Etik paa alle Stadier karakteristiske Træk: Ophøjetheden af det ledende etiske Princip over Menneskets lavere Væsen. Kant bemærker, at der er et vist Slægtskab mellem den beskrevne etiske Følelse og Tungsindet: ti »en Sjæl, hvis Kraft er begrænset, føler en ejendommelig Gysen, naar den, opfyldt af et stort Forsæt, ser de Farer, den skal gaa igennem, og har Selvovervindelsens tunge, men store Sejr for Øjne«. (Anf. Skr. p. 28). For det sangvinske Temperament ligger derfor denne Følelse ikke. Sangvinikerens etiske Følelse har Skønhedens, ikke Ophøjethedens Præg, er uden Grundsætninger og afhængig af de øjeblikkelige Indtryk (p. 34). — Kants Paastand om almindelige Grundsætningers Nødvendighed staar i en Modstrid med hans sammenlignende Metode, der indrømmer Muligheden af meget betydelige Variationer i den etiske Følelse. Maaske har denne Modstrid været et af de Motiver, der have ført Kant ud over dette første Stadium. Det sidste Skrift, i hvilket denne psykologiserende Etik endnu raader, er »Träume eines Geistersehers« (1766). *[71]*

b. Det andet Stadium (1770–80).

Det Vendepunkt, der kom for Kants Filosofi i Slutningen af 60'erne, førte, som tidligere paavist, til en skarp Sondring mellem Sansning og Fornuft, Stof og Form og til Betoning af Fornuften og Formen som Grundlaget for det Almengyldige i vor

Erkendelse. Det er muligt, at Kant paa det etiske Omraade har gjort den skarpe Distinktion mellem Fornuften og det Sanselige i vort Væsen, til hvilket han fra denne Tid af ogsaa regner Følelsen, tidligere end paa det teoretiske Omraade. Sandsynligvis er Overgangen sket paa følgende Maade. Naar Kant allerede i »Beobachtungen« lagde saa stor Vægt paa Grundsætningerne, var det, fordi de betegne de konstante og aktive Elementer i vor Natur i Modsætning til det Skiftende og Passive. Men saa længe Grundsætningerne udledtes af Følelsen, kun vare vor Bevidsthed om Følelsen, syntes Grundlaget at være usikkert og empirisk. Med den Udsigt, der efter Opdagelsen af det kopernikanske Princip aabnede sig til en af Erfaring afhængig Fornufterkendelse, maatte naturligt en Bestræbelse efter ogsaa for Etiken at finde et af Erfaring uafhængigt Fornuftgrundlag gaa Haand i Haand. I »Dissertationen« (1770) fjerner han sig udtrykkeligt fra Shaftesburys Skole — idet han bebrejder den Epikuræisme! Moralfilosofien skal nu være en ren Fornuftvidenskab. De moralske Begreber vindes ikke ved Erfaring, men ved selve den rene Fornuft. — Hvorledes Kants etiske Opfattelse har formet sig i Mellemrummet mellem »Dissertationen« og »Kritik der reinen Vernunft«, derom vide vi kun Besked gennem nogle Fragmenter i Kants efterladte Papirer. Af en Optegnelse fra 70'erne ses, at han har lagt Vægt paa en »praktisk Idealisme«, en »Fornuftens, Visdommens Idealisme«, som bestaar i, at Lykken ikke søges udenfor os, men i os selv. Videre udført forekommer denne Tanke i et af R. REICKE *(Lose Blätter aus Kants Nachlass.* I. p. 9—16) udgivet Fragment, der (som jeg i »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang«. p. 43 har søgt at vise) vistnok stammer fra Tiden umiddelbart før Udgivelsen af »Kritik der reinen Vernunft«. Ligesom den
[72] sidste Forudsætning for al Fornufterkendelse er den indre Tankevirksomhed (Apperception), der gør sammenhængende Opfattelse og Forstaaelse mulig, saaledes er det ogsaa Selvvirksomheden, Evnen til selv at frembringe vor Lykke, der er Lykkens faste Grund. Lykkens Stof er sanseligt, men dens Form er intellektuel: ti vi bevare kun vor Frihed og Selvstændighed, naar vor Villen altid er i Overensstemmelse med sig selv. Moralitet er Frihed under en almindelig Lov, der udtrykker vor Overensstemmelse med os selv. Den er altsaa Lykkens Aarsag, og dog har den ikke Lykken til Formaal. Hverken Moraliteten eller Lykken ere afhængige af ydre Resultater, af passive Følelser eller af Autoriteters Bud. — Det Standpunkt, som her udtales, finder altsaa det Højeste i den Selvvirksomhed, ved hvilken den Enkelte er sin egen Lykkes Skaber. Det er ved sin individualistiske og eudæmonistiske Karakter forskelligt baade fra det tidligere Standpunkt og fra det senere. Men det betegner et væsentligt Skridt i Retning af at lægge Vægten paa det Etiskes formale Side. Kant havde her naat et Hovedpunkt i sin

Etik: det indre Forhold mellem Handling og Lov, som efter hans Mening kun kunde være til Stede, naar Loven var rent formal; kun da kan Loven nemlig være uafhængig af Erfaring. Den i Kants Filosofi saa vigtige Distinktion mellem Form og Stof, mellem Fornuft og Erfaring, har han her første Gang anvendt paa det Etiske.

c. Tredie Stadium (fra 1785).

Ved Overgangen til den definitive Skikkelse, Kants Etik antog, kunne tre forskellige Motiver ses at have været virksomme, dels hans psykologiske og kulturhistoriske Opfattelse, dels den ved »Kritik der reinen Vernunft« vundne Overbevisning, at den rene Fornufts Principer ere universelle, gælde for alle Fornuftvæsener, dels endeligt umiddelbar Iagttagelse og Analyse af den etiske Følelse, saaledes som denne ytrer sig i Praxis.

α. Kant var tidligt bleven ført ind paa en *udviklingshistorisk Opfattelse.* I sit berømte Ungdomsskrift »Allgemeine Naturgeschichte« havde han opstillet en Hypotese om Solsystemets Udvikling; i senere Afhandlinger havde han drøftet Jordens Forhistorie og Menneskeracernes Oprindelse. Hans stadige Interesse for fysisk Geografi og for *[73]* Antropologi, over hvilke Fag han holdt populære Forelæsninger, maatte holde Opmærksomheden levende for Menneskets Naturhistorie, alt imedens hans Tanke søgte de sidste Grunde for vor Erkendelse og for vore etiske Domme. To af Udviklingslærens vigtigste Tanker findes allerede hos ham: Aktualitetsprincipet, i Følge hvilket Fortiden maa forklares ved Aarsager, vi kende fra Nutidens Erfaring, og Principet om de smaa Virkningers Opsummering til store og fjerne Resultater. I Udviklingstanken fandt han Løsningen af *Rousseaus Problem* angaaende Kulturens Forhold til den individuelle Lykke. Som vi have set, var han stærkt optagen af Rousseau strax, da dennes betydningsfulde Skrifter udkom (i Begyndelsen af 60'erne). I Begyndelsen af 80'erne, efter Udgivelsen af sit Hovedværk, er han igen kommen til at beskæftige sig med Rousseaus Problem. Det var blevet ham klarere og klarere, at individuel Lykke ikke kunde være Maalestokken for den historiske Udviklings Værdi. Der udviklede sig idethele hos ham et mørkt Blik paa den menneskelige Natur, saaledes som Erfaring og Historie lære os den at kende. I hans Optegnelser og i hans senere udgivne *Anthropologie* saavel som rundt om i hans etiske og religionsfilosofiske Skrifter finde vi denne empiriske Pessimisme[17]); Menneskenaturens Skønhed, som han havde fremhævet i »Beobachtungen«, blegner for ham. Vi ere en doven, fejg og falsk Race. Daarskab forenet med et Træk af Ondskab (Thorheit mit einem Liniamente von Bosheit) er vor Races Præg. Kant citerer i sin »Anthropologie« med Tilslutning Frederik den Stores

Ord til den optimistiske Sulzer: »Min kære Sulzer, De véd ikke, hvilken forbandet Race vi høre til«. Man kan ikke uden stærk Uvillie se Menneskenes Optræden paa det store Verdensteater. Langt større end den Nød, Naturen paafører Menneskene, er den, de gensidigt tilføje hverandre. Løsningen af Problemet finder Kant i, at Udviklingen — ubevidst for de enkelte Individer — fører henimod et Naturformaal for Slægten, et Maal, som netop naas gennem Striden, Ondskaben og Ulykken, og et Maal, som Individerne maaske, dersom de bleve sig det bevidst, ikke vilde bekymre sig om. I et
[74] mærkeligt lille Skrift *Idee zu einer allgemeinenGeschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) udvikler Kant denne Tanke, og optager den igen med særligt Henblik paa Rousseau faa Aar efter i Afhandlingen *Muthmaasslicher Anfang des Menschengeschlechts* (1786). Individets og Slægtens Kaar ere forskellige. Som dyrisk Instinktvæsen kan det enkelte Individ naa til fuld Udvikling; men Menneskets ejendommelige Anlæg som Fornuftvæsen komme kun til Udvikling i Løbet af Slægtens Gang. Fornuftudviklingen kræver lange Rækker af Generationer, ti Kunsten er lang, og Livet kort. Hvad den ene Generation har vundet, kan den næste begynde med, og paa denne Maade bliver en Fremskriden mulig i Historien, men en Fremskriden, der — saalænge Maalet ikke er naat — medfører større Lidelse for den Enkelte, end Naturtilstandens Instinktliv. Kant fremhæver særligt, at Kønsmodenheden indtræffer hos Mennesket længe før det er modent som Kulturvæsen, og at Kulturen forøger Uligheden mellem Menneskene indbyrdes. Hvis individuel Lykke var Maalet, maatte Mennesket være blevet i Paradisets Instinktliv; efterat det har brudt med Instinktet — et Brud, der i den gamle Fortælling skildres som et Syndefald — og er kommet ind paa Fornuftens Vej, er der intet Andet for end at gaa Vejen til Ende, for at selvvunden Indsigt kan træde i Instinktets Sted til Regulering af Livet. I Stedet for den umiddelbare Lykke træder da Værdighed til Lykke formedelst fri Selvvirksomhed som Maalet for det enkelte Individ. Men Opnaaelsen af dette Maal forudsætter Dannelsen af et frit borgerligt Samfund, ja, i sidste Instans af et verdensborgerligt Samfund[18]). Men et Samfund, i hvilket den Enkeltes Frihed ved at være lovbunden staar som forenelig med alle Andres Frihed, udvikles kun, fordi Nøden driver dertil. Der føres en stadig Strid mellem Menneskene under deres Samliv. De trænge til hverandre, men deres Ærgerrighed og Havesyge bringer dem stadigt i Strid — de Enkelte indbyrdes, og Staterne indbyrdes. Denne Strid er nødvendig. Ti ellers vilde Slægten gaa til Grunde af Magelighed, og ellers vilde Evnerne ikke udvikles. Træerne i Skoven søge at berøve hverandre Lys og Luft, men nøde derved gensidigt hverandre til at søge Lys og Luft i højere Regioner og faa
[75] derved igen en skøn, høj og lige Vækst. Al Kultur og Kunst, al social Ordning er Frugt

af antisociale Tendenser, hvis indbyrdes Modstrid nøder til Tugt og til i fuldkommen Færdighed at udvikle Naturens Spirer. Men paa Vejen til den fuldkomne Kultur findes de største Lidelser. Overgangstiden er smertelig, og Rousseau havde ikke ganske Uret, naar han foretrak Naturtilstanden for Halvcivilisationen.

Det er ikke Kants Mening, at en blot ydre Harmoni mellem de egoistiske Interesser skulde være det ideale og fjerne Maal, Historien fører hen imod. Den højeste Kultur indbefatter Moraliteten; ti kun det Gode, der udspringer af et moralsk godt Sindelag, er Mere end Skin og glimrende Elendighed. Moraliteten staar altsaa her for Kant som Slutsten for Menneskehedens Opdragelse.

Nu finde vi, at Kant Aaret efter Udgivelsen af sin »Idee einer allgemeinen Weltgeschichte« første Gang udtaler (i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* 1785), at den moralske Lov, saaledes som den ytrer sig i den klart bevidste Samvittighed, netop gaar ud paa, at man skal handle saaledes, at den Regel, man følger, kan blive almindelig Lov, og at ethvert menneskeligt Væsen behandles som Formaal, ikke blot som Middel. Vi se altsaa, at hvad Kant paa sit definitive etiske Standpunkt fremstiller som den moralske Lovs eller Pligtens Indhold, er *en Foregriben af den historiske Udviklings Maal* — ligesom de aprioriske Sætninger paa det teoretiske Omraade ved Hjælp af Størrelses- og Aarsagsbegrebet *anteciperede* Erfaringens Gang. Det af Menneskeerfaring og Menneskетrang uddragne Ideal om et frit Samfund af menneskelige Personligheder — et Ideal, der atter og atter, under mange forskellige Former skyder sig frem i Etikens og Religionens Historie — betegner for Kant paa én Gang *Endemaalet* for den gennem Egoisme, Antagonisme, Nød og Sorg fremskridende Historie og *Indholdet* af den moralske Lov, der kundgør sig i den Enkeltes Indre. Kants Etik er Formulering af et historisk Ideal, og er ikke saa rent apriorisk, som han selv antog. Som ved al Idealdannelse virkede ogsaa her Erfaring med[19]) — Den ophøjede, absolute, ubetingede Karakter, som den moralske Lov fik for Kant i Modsætning til Individets sanselige Natur og *[76]* begrænsede Evne, forklares naturligt ved, at det er Slægtens Maal, der i den kundgør sig i det enkelte Individs Bevidsthed. Deri ligger det Underfulde i den moralske Lov, ligesom i alle Slægtsinstinkter. Den store Modsætning, der for Kant historisk var mellem Individets og Slægtens Maal, førte ham til at antage en ikke mindre skarp Modsætning mellem den moralske Lov og alle erfaringsmæssigt givne Elementer i Menneskets Natur. Psykologien syntes ikke at kunne udfylde denne Afstand. Kun ved et Spring kommer Kant nu fra Psykologien over i Etiken. Medens han endnu i »Idee« havde betragtet Moraliteten som det højeste Trin af Kulturudvikling, stod det senere (Kritik der Urtheilskraft. § 84) for ham som en Umulighed, at nogen Grad af naturlig

Udvikling skulde kunne tilfredsstille den moralske Lovs ubetingede Fordring. Han kaster den historiske Stige, ad hvilken han er naat til sin definitive Etik, af bag efter sig.

β. Indflydelsen af Kants erkendelsesteoretiske Undersøgelser (i »Kritik der reinen Vernunft«) gør sig meget stærkt gældende ved Udviklingen af hans Etik til dens definitive Form. Allerede Aaret efter Udgivelsen af »Kritik der reinen Vernunft« arbejdede Kant paa en Fremstilling af Etikens Principer (som det ses af et Brev fra Hamann til Hartknoch af 11. Januar 1782). Saa skarpt han vil skelne mellem Teori og Praxis, saa hang de dog for ham nøje sammen. En Hovedtanke i »Kritik der reinen Vernunft« var det jo, at en Erfaringsverden, en Natur kun bliver til for os under Forudsætning af objektive, almengyldige Love. Kant har nu udtrykkeligt tænkt den moralske Lov i Analogi med Naturlovene: »Villiens Gyldighed som almindelig Lov for mulige Handlinger frembyder en Analogi med de existerende Tings Sammenhæng efter almindelige Love, der er den formale Side ved Naturen«, — og derfor kan den moralske Lov, den ubetingede Fordring (det kategoriske Imperativ) udtrykkes saaledes: »Du skal handle saaledes, som om den Grundsætning, din Handling hviler paa, formedelst din Villie skulde gøres til almindelig Naturlov«. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. p. 52. 81). Ligesom vi ved Aarsagsloven komme ind i den store reale Verden,
[77] saaledes aabner den moralske Lov os altsaa Adgang til en ideal Verden. Hist drejer det sig om, hvorvidt mine Forestillinger skulle have objektiv Gyldighed; her drejer det sig om, hvorvidt mine Handlinger skulle have objektiv Gyldighed. Det Objektive beror overalt paa Loven. Allerede i det Fragment, der lærte os Kants Etik paa dens andet Stadium at kende, betonedes den indre Konsekvens, Overensstemmelsen med os selv i al vor Villen som det Afgørende. Denne Betragtningsmaade udvides nu saaledes, at det rent Individualistiske falder bort: vor Handlings Lov skal være Loven for en Verden af aandelige Væsener. Jeg kommer i Modsigelse med mig selv, naar jeg bedømmer mig selv anderledes, end jeg bedømmer Andre!

Men nu kan Erfaringen aldrig begrunde en almindelig Lov; Erfaringens Mulighed beror jo omvendt paa Lovens Gyldighed. Dette gælder praktisk, saavel som teoretisk. Den i Erfaringen givne Menneskenatur, som Psykologien og Historien lærer os at kende, kan derfor ikke give os noget Grundlag for den moralske Lov. Dennes Udspring er uafhængigt af al Erfaring, kan aldeles ikke forklares empirisk eller teoretisk. Det er jo desuden hele den i Erfaringen givne Menneskenatur, der skal underkastes den moralske Lov og reguleres af den: saa kan den da ikke selv være Lovens Kilde. Erfaringen er stedse betinget, men Loven er ubetinget. Fornuften maa tage sit Stand-

punkt udenfor Fænomenerne, hvis den skal kunne underlægge Alt sin ubetingede Lov. Derved ophører denne Lov dog ikke at være Menneskets eget inderste Væsens Lov: men den udspringer af det i Mennesket, der ikke kan fremtræde i Erfaringen, af det Intelligible i Mennesket, ikke af Mennesket som Fænomen, af Mennesket som Ding an sich, som Noumen, ikke af Mennesket som sanseligt Væsen. Allerede i »Kritik der reinen Vernunft« (1. Aufl. p. 553) blev det udtalt, at »Fornuften selv intet Fænomen er og ingen sanselige Betingelser er underlagt«, og hele Læren om den intelligible Karakter viser, at den ejendommelige og skæbnesvangre Vending, Kants Etik undergik, allerede i Principet stod fast for Kant, da han skrev sit Hovedværk. I *Kritik der praktischen Vernunft* (§ 5) hedder det, at Lovens blotte Form aldeles ikke har Noget at gøre med Fænomenerne, men gør Mennesket uafhængigt af Alt i Fænomenernes *[78]* Verden. Mennesket selv er altsaa Borger i to Verdener: som Led af den intelligible Verden giver han Loven for sig selv som Led i den fænomenale Verden: han er paa én Gang Lovgiver og Undersaat. Han behøver ikke at gaa udover sig selv (kun udover sit sanselige, fænomenale Væsen) for at finde det Ubetingede. Et »Du skal!« existerer kun for Mennesket, fordi han foruden at høre til den intelligible Verden ogsaa hører til Sanseverdenen.

Men derved bliver baade selve den moralske Lov og Muligheden af, at den kan anvendes i Erfaringsverdenen, aldeles uforklarlig. Det bliver ligesaa umuligt at forklare, »hvorledes Fornuften kan blive praktisk«, som at forklare, hvorledes den intelligible Verden, Tingene i sig selv, hænge sammen med den fænomenale Verden. Ingen Dødelig kan indse, hvorledes den intelligible Verden ligger til Grund for Sanseverdenen! —

Man ser Stigningen i Kants etiske Idealisme. I sin Iver for at hævde den moralske Lovs Højhed og Personlighedens Værdighed hæver han dem udover Erfaringsverdenen, saa det bliver en Gaade, hvorledes de kunne have Noget at gøre med denne. Han lægger det Etiskes Grundlag udover Erkendelsens Grænse og lader det dele Skæbne med det omtvistede Grænsebegreb, i hvilket hans teoretiske Tænken fandt sin Afslutning. Ved sin stedse skarpere pointerede Modsætning til Empirismen nærmer han sig Mysticismen[20]), og han udtaler da ogsaa udtrykkeligt, at Mysticismen er mindre betænkelig i moralsk Henseende end Empirismen (Kritik der praktischen Vernunft I, 1, 2 i Slutn.). Kants Rationalisme var ved at gaa over til Mysticisme, ligesom i sin Tid Mysticismen (i Form af Pietisme) havde været medvirkende ved Rationalismens Udvikling. — Der er her en afgjort Inkonsekvens i hans Filosofi. Da Formerne i Følge Kant vindes ved Analyse af Erfaringen, kunne de ikke sondres fra Fænomenerne og stilles i fuldstændig Modsætning til dem. Formerne ere ikke intelligible, de ere vundne

ved Abstraktion og Analyse og kunne ikke betragtes som hørende til en anden Verden end den, i hvilken de ere fundne, selv om de her have den store Betydning at danne
[79] Grundlag for al objektiv Gyldighed. Dette maa gælde for den formale Morallov, saavel som for Anskuelsesformer og Kategorier. Det er Kants etiske Interesse, der fører ham til at tillægge den moralske Lov en Plads i den intelligible Verden (eller rettere betragte den som Indgangen til denne Verden), medens han ikke tænker paa at tillægge den med den analoge Aarsagslov en lignende Værdighed. — Som saa ofte har den etiske Idealisme ved sin Overspænding arbejdet sig selv imod. Man gør ikke Etiken nogen Tjeneste ved at grundlægge den paa Noget, der ligger udover al Erfaring. Det er jo netop i Erfaringens Verden, det Etiske skal leve og virke. — Det Betydningsfulde i Kants etiske Grundopfattelse vilde meget godt kunne bevares, selv om han ikke havde vendt Psykologien Ryggen. Modsætningen mellem det etiske Ideal og andre Elementer i vor Natur, som han saa energisk har fremhævet, er i Virkeligheden hentet fra psykologisk Erfaring, og det er kun et mytologisk Udtryk, Kant giver denne Erfaring ved at gøre den til Et med Modsætningen mellem den intelligible og den fænomenale Verden.

γ. I sine etiske Skrifter *(Grundlegung* 1785 og *Kritik der praktischen Vernunft* 1788) naar Kant til Opstilling af Etikens Princip gennem *Analyse af den sædvanlige, praktisk givne moralske Bevidsthed.* Han sætter som Opgaven for den filosofiske Etik at finde og at gennemtænke det Princip, som den praktiske Menneskefornuft uvilkaarligt anvender. Han fremstiller først 1) de etiske Fænomener eller Data, udfinder dernæst 2) den Lov, om hvilken disse vidne, og tilsidst 3) den Kraft, som virker efter denne Lov.

1) Allerede den sædvanlige moralske Bevidsthed er klar over, at en Handlings etiske Værdi ikke beror paa, hvad der opnaas eller udrettes i det Ydre. Ikke de ydre Virkninger, men den indre Villie er det, det kommer an paa: Intet er godt, uden den gode Villie! I selve den handlende Personlighed, ikke udenfor den maa det Gode findes! Kun den Handling er derfor god, som udspringer af Pligt, eller af Agtelse for den moralske Lov. Hverken Sæd og Skik eller Fortidens Erfaringer eller Forbilleder — var det endog de mest ophøjede — gøre en Handling god. Enhver Skik og ethvert
[80] Forbillede, ethvert i Erfaringen givet Ideal skal jo selv først prøves og vurderes. Selv den Hellige, om hvem Evangeliet beretter, maa sammenlignes med vort Ideal, før vi kunne anerkende ham. Hverken teologisk eller psykologisk Begrundelse af Etiken er derfor mulig. Pligten udspringer hverken af Autoritet eller af Erfaring. Al Følelse er empirisk, sanselig, egoistisk; selv den saakaldte moralske Sans og Sympatien ere i Grunden kun Former for Lyksalighedstrangen. Den afgørende Bestemmelse ved det Etiske er *Selvlovgivningen* (Autonomien). Af den følger Lovens Inderlighed; ved at

være vort eget Væsens Lov underlagte ere vi uafhængige af Erfaring og Autoritet, og ere tillige aktive, selvvirksomme.

Erfaring viser nu, at der er Elementer i Menneskets Natur, som kun modstræbende bøje sig for denne indre Lov, der indeholdes i den praktiske Fornuft. Derved er det netop, at vi komme til at kalde den en Lov, og at dens Fordringer komme til at staa som ubetingede Bud, kategoriske Imperativer. Der bliver Tale om en Skullen, som dog er Et med vor inderste Villen: men denne inderste Villen støder paa Modstand i os selv. Vi have en Tilbøjelighed til ikke at være autonome, ikke at følge vor egen Villies inderste Lov. Derved antager den etiske Opgave Karakteren af *Pligt,* moralsk Nøden, og den moralske Lov kommer til at staa som ophøjet over alle erfaringsmæssigt givne Elementer i vort Væsen.

Al moralsk Bevidsthed frembyder ifølge Kant for Analysen disse to Træk: Lovens Inderlighed og dens Ophøjethed, — dens Enhed med Menneskets Væsen og dens skarpe Modsætning til Menneskets Fænomen. Selv hos den værste Skurk paastaar Kant, at disse Træk kunne spores. Medens han i sit Ungdomsarbejde (Beobachtungen 1764) indrømmede endog meget betydelige Variationer i den moralske Følelse, gør han nu paa vel dogmatiserende Vis Menneskenaturen ensformigere end den er — men det bliver ham ogsaa kun muligt ved at gaa udover Erfaringen.

Kant lægger meget stor Vægt paa Modsætningerne i den menneskelige Natur. Netop extreme Tilfælde, mener han, vise os allerbedst, hvilke forskellige Elementer og Kræfter den menneskelig Natur indeslutter. De Exempler, til hvilke han støtter sin *[81]* Analyse, ere næsten alle hentede fra Konflikttilfælde. Det Etiske fremtræder des klarere i sin Ejendommelighed, jo stærkere de modstaaende Kræfter ere, og jo mere andre hjælpende Motiver end de rent etiske holdes ude. I »den rene praktiske Fornufts Metodelære«, der danner Slutningsafsnittet af »Kritik der praktischen Vernunft«, anbefaler han derfor Konflikttilfælde, der ere for den etiske Analyse, hvad Reagensmetoden er for den kemiske Analyse[21]). Men Kant holder sig ikke blot til, at det Etiske *træder klarest frem* i Konflikttilfælde mellem den etiske Fordring paa den ene Side, sanselig og egoistisk Interesse paa den anden Side. Han erklærer endog, at kun i saadanne Tilstande er den gode Villie *virkeligt til Stede:* »Den Tilstand, i hvilken jeg, naar visse af mine Formaal kollidere med Pligtens moralske Lov, er mig bevidst at foretrække denne, er ikke blot en Tilstand, der er bedre end andre, men *den eneste i sig selv gode Tilstand«.* Schiller karikerede i et bekendt Epigram denne rigoristiske Tendens i Kants Etik ved at drage den Slutning, at man kun gør sin Pligt, naar man gør den med Afsky. Det var ikke Kants Mening. Som han selv udbryder i en Dityrambe til Pligten,

den ophøjede Magt i Menneskets Indre, saaledes var det ogsaa hans Mening, at Pligten skulde øves med Frejdighed og Begejstring. Han var kun noget betænkelig ved de Pligter, der faldt altfor lette; han vilde deri se et Tegn paa, at man ikke havde fundet sin egentlige Pligt. Og han forlangte, at der ved Pligtforholdet skulde abstraheres fra al Egeninteresse og al umiddelbar Tillokkelse. Pligtforholdet skal ikke ophæve Individets Selvstændighed, men kun begrænse den.

2) Men hvad er da nu *Indholdet* af den Lov, der efter Kant kundgør sig i ethvert Menneskes Bevidsthed (hvad enten det formaar at formulere den eller ikke)? — Da Loven (paa Grund af sin Inderlighed og Ophøjethed) skal være uafhængig af al Erfaring, synes Besvarelsen af dette Spørgsmaal at være vanskelig. Kant svarer konsekvent: den moralske Lov er rent formal; den angiver blot den Form, Villien maa have for at være god. Og Formen er den, at det Princip, jeg følger i min Handling, maa kunne lægges til Grund for en almindelig Lovgivning, d. v. s. kunne gælde for alle andre Fornuftvæsener
[82] i samme Situation, som jeg er i. Den Villende skal anlægge en universel Maalestok paa sig, betragte sin Handling, som om han ved den var i Begreb med at skabe en ny Natur. Ved Hjælp af denne Regel vil det, mener Kant, i de enkelte Tilfælde være let at udfinde Pligten, langt lettere end at naa Lykken. At jeg ikke maa beholde betroet Gods, at jeg ikke maa lyve, selv om Opdagelse er umulig, følger nu af sig selv: ti hvis denne Ret blev universel, vilde al Tillid mellem Mennesker falde bort. Den Enkelte betragter sig altsaa i sin Vurdering som En blandt Mange, og han begrænser sin Villen efter hvad Betingelserne for de Manges Samliv kræver. Kant skelner udtrykkeligt sit Moralprincip fra den gamle Regel, at vi ikke maa gøre mod Andre, hvad vi ikke ville, at de skulle gøre mod os, en Regel, der kan fortolkes rent egoistisk. Men der ligger i hans Princip Mere end det blot Formale, den blotte logiske Konsekvens: der ligger ogsaa den Forudsætning, at der gives andre Interesser end mine egne private, — at der gives andre personlige Midtpunkter i Verden end jeg selv. Skulde det være Noget, der kan vides ad den rene Fornufts aprioriske Vej? At jeg er Medlem af et Samfund, hvis Tarv er min Lov, ved jeg dog kun gennem Erfaring. Og som vi have set, er Kants Etik ogsaa i Virkeligheden opstaaet under Indflydelse af hans kulturhistoriske Opfattelse. Han kommer selv til at indrømme, at den moralske Lov er empirisk og historisk bestemt, ikke rent formal, naar han siger *(Tugendlehre* § 27): »Den lovgivende Fornuft indeslutter i sin Ide om Menneskeheden overhovedet hele Slægten«. Det er jo dog en Ide, der har sin Historie, og en langsom og brydsom Historie! — Og Kant har ogsaa følt Umuligheden af at komme nogen Vej med et rent formalt Princip, da jo al Handling forudsætter positive Formaal og Opgaver. Men naar det kategoriske Imperativ, det

Ubetingede i Pligtforholdet ikke skal krænkes, maa de Formaal, der opstilles, være saadanne, der have en absolut Værdi: ellers kan det ikke gøres til Pligt at have dem! Min Personligheds Værdi — saaledes omtrent er Kants Tankegang — beror paa min Evne til at følge den universelle Lov i mit Indre; hvilket Formaal kan det da være min ubetingede Pligt at have? Kun det ene, bliver Svaret: at agte andre Personligheders *[83]* Værdi, der ligeledes grunder sig paa *deres* Evne til Selvlovgivning. Medens Kants *første etiske Formel* var den: »Du skal handle saaledes, at Principet for din Handlen kan tjene som almindelig Regel!« — bliver hans *anden Formel* den: »Du skal handle saaledes, at du altid behandler Menneskeheden saavel i dig selv som i enhver Anden som Formaal, aldrig blot som Middel!« (Grundlegung. 3. Aufl. p. 66. — Kritik der prakt. Vernunft I, 1, 3. — Tugendlehre. Einleitung § III—IV). Efter hans Mening kan den anden Formel udledes af den første; men dette er en Umulighed, dersom den første opfattes som rent formal. Begge Formler forudsætte, at vi faktisk føle os som Led i et Rige af personlige Væsener. Og det er snarere den første Formel, der udspringer af den anden: saa sandt Loven er til for Personlighedernes Skyld, ikke omvendt! Afset fra det Kunstige i Udledningen er det et stort og betydningsfuldt Princip, Kant har udtalt. Det er Personlighedsprincipet i dets ædleste Form, en Tanke, der vil leve, naar Kants ufuldkomne og unaturlige Begrundelse forlængst er glemt, en Tanke af stor etisk Værdi baade overfor Autoritetsprincipet, naar dette vil være Mere end opdragende Princip, og overfor den udvortes Nytte- og Lykkelære, der holder sig til Skallerne og glemmer Kærnen. —

Kant selv fastholdt nu imidlertid, at hans Moralprincip var rent formalt, Udtryk for den rene Fornuft. Men det Spørgsmaal opstaar da, hvorledes denne intelligible Lov kan bestemme vor i Erfaringen virkende Villie? Hvorledes kan Loven blive *Motiv?* — I sin Iver for at hævde Lovens Inderlighed og Ophøjethed havde Kant skudt Psykologien til Side. Han vilde ikke grunde det Etiske paa Følelse, da Følelse er en passiv Tilstand, afhængig af Erfaringer. Men han kan dog ikke negte, at Handling bliver umulig, naar Følelse ikke driver Værket. Han søger da at vise, at selve Tanken om den universelle moralske Lov vækker en Følelse hos os af Agtelse og Ærefrygt. Agtelsen er efter ham en Følelse, der ikke kan forklares af Erfaringen; den er hverken Lyst eller Ulyst, men ren Interesse, vakt ved Lovens Højhed i vort Indre, en Virkning, som Tanken om denne Lov gør paa Sindet. Her er da et Motiv, som kan sætte vor empiriske Villen i Gang. Men *[84]* det er rigtignok et Motiv, der er en ligesaa stor Gaade, som idethele Forholdet mellem den intelligible og den fænomenale Verden, og hvad der er endnu betænkeligere: et Motiv, hvis Mulighed strider mod Kants egen Opfattelse af Aarsagssætningen som

gyldig for alle Fænomener, indre og ydre; Agtelsen skal jo ikke kunne forklares af fænomenale Aarsager. Atter her har Kants etiske Idealisme ledet ham vild; men atter her er det meget vel muligt at adskille den betydningsfulde Tanke fra den Indklædning, Kant giver den.

3) Fra Fænomenet, det praktiske Menneskes moralske Bevidsthed, gik Kant til Loven, og fra Loven gaar han til Kraften. Loven er Udtryk for en *Frihedsbevidsthed.* Lov og Frihed ere i en vis Forstand Et; vil man skelne mellem dem, saa slutte vi fra Loven tilbage til Friheden (Kritik der prakt. Vern. § 6). Loven fremgaar af Villien selv (Grundlegung. 3. Aufl. p. 104 ff. — Rechtslehre. Einleitung § IV). Ti Loven er jo Frugt af Selvlovgivning, Udtryk for vor Autonomi som fornuftige Væsener. Ved Frihed forstaar Kant *først og fremmest* Oprindelighed, Evne til at virke efter indre Principer og Kræfter, Uafhængighed af det Givne og af det Ydre. — Men ved denne Definition af Friheden bliver Kant ikke staaende. Friheden medfører for ham tillige *Evne til at gøre en absolut Begyndelse,* til at indlede en absolut ny Aarsagsrække. Denne Evne er for ham en nødvendig Følge af Oprindeligheden og Uafhængigheden. Men saa kan da »Friheden« aldeles ikke findes i Fænomenernes Verden, der jo, som Kant har vist i »Kritik der reinen Vernunft« ingen absolute Begyndelser frembyder. Skal Friheden være Evne til absolut Frembringen af de Motiver[22]), der bestemme den i Erfaringen virkende Villie (Noget, som allerede indeholdes i Læren om Agtelsen), saa kan den kun findes i den intelligible Verden (om dér kan handles og begyndes — da Tiden jo ikke gælder!). Kant undersøger ikke, om Uafhængighed og Evne til absolut Begynden absolut høre sammen. Der kan jo danne sig nye Centra i Verden, som, efter at de ere dannede, virke uafhængigt af ydre Indflydelse, efter en indre Lov. Kant gør hver enkelt Villie til en Gud, i Stedet for at lade den erhverve sin Guddommelighed gennem
[85] Udvikling og Arbejde.

Og foruden de to Definitioner af »Friheden« (som Uafhængighed og som Evne til absolut Begynden) kommer der endnu enkelte Steder (Kritik der prakt. Vernunft. Kehrbachs Udgave, p. 116 ff. — Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, passim) en tredie: *Evne til ligesaa godt at gøre det Ene som det Andet af to modsatte Ting.* At Kant kom til at opstille et saadant Monstrum af Begreb, finder sin Forklaring i den skarpe Modsætning, i hvilken han har sat Menneskets ideale (intelligible) Væsen til Mennesket som det fremtræder i Erfaringen. Ligesaa stort han tænker om hint, ligesaa ringe Tanker har han om dette. Der er en voldsom Spænding mellem de to Poler, og det maatte staa som uforklaret, hvorledes Mennesket, hvis inderste Væsen er godt (Friheden i den første Betydning er Et med det Gode), kunde give saadanne

Motiver, som Erfaringen godtgør, Rum hos sig. Kant forklarer det ved at antage en lige saa uforklarlig Evne[23]). — Atter her har Kant større Ret i de Fakta, han peger paa, end i sin Teori om dem. Menneskenaturen indbefatter de største Modsætninger i sig, Spirer til det Gode og Spirer til det Onde. Der er Evne til at danne Idealer af Ophøjethed og Renhed, og der er Forvendthed, Vrangvillie og Smuds. Disse Modsætninger maa hænge sammen i Menneskenaturen; de maa have udviklet sig efter bestemte Love og under bestemte Betingelser. Kant, der ellers nok kendte Naturforskerens Standpunkt overfor menneskelige Forhold, gjorde sig her enhver Løsning umulig ved sin ulykkelige Dualisme af Etik og Psykologi. —

d. Speciel Etik.

I to Bøger, der paa mange Punkter bære Alderdomssvækkelsens Præg, *Rechtslehre og Tugendlehre,* begge udkomne 1797, har Kant fremstillet sin specielle Etik. Ufuldkommenheden i disse Fremstillinger hænger især sammen med den Systematiseren, der havde faaet Overhaand hos den gamle Tænker; men tillige ytrer naturligvis Ensidigheden i Kants hele etiske Opfattelse sig i mange enkelte Spørgsmaal. Op over alle Tegn paa Affældighed og Ensidighed rage dog en Række af ædle og mandige Tanker, *[86]* Kants store Arv til Slægten.

De to Bøger staa i en vis Modsætning til hinanden, idet Retslæren holder sig til Legaliteten, den ydre Overensstemmelse mellem min Handling og den Lov, der hævder Andres Frihed saavel som min egen, medens Dydslæren tillige fordrer Moralitet: at Handlingen skal udspringe af et Sindelag, en indre Villie til at anerkende Loven. Den moralske Lov (det kategoriske Imperativ) fordrer, at min Villie begrænses ved saadanne Betingelser, som Andres Frihed kræver. Men Overholdelsen af denne Begrænsning kan ske af Frygt eller af Egeninteresse, ikke blot af moralske Motiver. Udviklingen henimod den ideale Tilstand, i hvilken der ingen Krig finder Sted, kan foregaa under Indflydelse af mange forskellige Motiver, som ikke alle ere egentligt moralske. Modsætningen mellem Legalitet og Moralitet er ikke absolut: ti til Grund for Oprettelsen af Legaliteten, til Grund for Fordringen om, at der skal være Love, ligger det kategoriske Imperativ: *»Es soll kein Krieg sein,* weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten; denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll«. (Rechtslehre. Beschluss). Herved bekræftes den ovenfor hævdede Antagelse, at Kants Morallov er en Antecipation af den historiske Udviklings Resultat. Retsordenen staar — skønt den kun kræver Legalitet — som et moralsk postuleret Middel. »Fornuften forpligter os«, siger Kant

(Rechtslehre § 49), »ved et kategorisk Imperativ til at stræbe efter en Tilstand, i hvilken Samfundets Forfatning staar i saa stor Overensstemmelse med Retsprincipper som muligt«. Kant indrømmer altsaa, at det højeste moralske Formaals Virkeliggørelse ogsaa kan forberedes ved Indflydelse af andre end rent moralske Motiver. Og selve den ydre Sikring af Friheden, som Retsordenen muliggør, er en Betingelse for, at det indre moralske Sindelag kan udvikle sig (Lose Blätter aus Kants Nachlass. p. 528). I sine grundlæggende etiske Skrifter (»Grundlegung« og »Kritik der praktischen Vernunft«) udtaler Kant en skarpere Modsætning mellem Legalitet og Moralitet, end han kan
[87] fastholde, hvor Undersøgelsen gaar i det Enkelte.

Kant definerer Ret som Indbegrebet af de Betingelser, under hvilke den Enes Villie kan forenes med den Andens efter en almindelig Lov for Friheden. Der gives kun en eneste medfødt Ret, som er knyttet til enhver menneskelig Personlighed, nemlig: *Frihed, d. v. s. Uafhængighed af enhver Andens tvingende Vilkaarlighed, forsaavidt den kan bestaa med enhver Andens Frihed efter en almindelig Lov.* Ejendomsretten begrundes saaledes ikke blot ved, at jeg har bemægtiget mig en Ting, før nogen Anden bemægtiger sig den (prior occupatio), men først ved, at jeg anerkender Andres lige Ret til, hvad de først have bemægtiget sig. — Om noget Steds, er det her klart, at Kants etiske Principer stadigt forudsætte et Samfunds Tilværelse som historisk given. Selve Samfundet tænker Kant sig dog som opstaaet ved en Kontrakt, der begrænser den Enkeltes Frihed ved Hensynet til Andres lige Frihed. Men han betragter ikke denne Kontrakt som en historisk Begivenhed. Han benytter Tanken om den som en ledende Ide, et Fornuftprincip til Vurdering og Udvikling af Samfundsforholdene. Samfundets historiske Oprindelse betragter han som en i denne Sammenhæng ligegyldig Ting. Ved dette Standpunkt betegner han et afgjort Fremskridt overfor de tidligere Naturretslæreres Mytologiseren. Kun opkastede han ikke det Spørgsmaal, hvorledes selve Fornuftprincipet bliver til i Menneskenes Bevidsthed; her ligger det Dogmatiske hos ham.

Ejendommelig for Kants Retslære er den strenge Gennemførelse af den Enkeltes Menneskeret, især støttet til en skarp Distinktion mellem Person (Væsen med Selvlovgivning og Tilregnelighed) og Ting. En Person maa aldrig behandles som blot Middel! Af denne Sætning udleder Kant ikke blot den personlige Frihed, men ogsaa Diskussionsfriheden og Retten til Delagtighed i Lovgivningen. Lovgivningen maa ikke bestemme Noget over Folket, som dette ikke kunde ville bestemme over sig selv, — f. Ex. indføre et uforanderligt Dogmesystem, der ophæver Retten til at skride frem i Oplysning, eller indføre Arveadel. — Med Begejstring havde Kant hilst den

nordamerikanske Frihedskrig og den franske Revolution, og endnu i sin Retslære har han ikke glemt denne Begejstring. Han saa hen til Republiken som Fremtidens *[88]* Forfatning; men den republikanske Aand var ham dog vigtigere end den ydre Forfatning, og et Monarki kunde efter hans Mening meget vel ledes i republikansk Aand. Faderligt Regimente afskyede han. Suverænen har ikke Lov til at gøre Nogen lykkelig mod hans Villie. Retten har sit Udspring i Friheden, ikke i Lykken, og det er for Friheden, ikke for Lykken, Suverænen skal sørge. Derfor maa Straf ikke tildeles som Middel til et Gode for Samfundet eller for Forbryderen selv, men ene og alene af den Grund, at Forbryderen har villet sin Handling. Mennesket vilde blive behandlet som Middel, som Ting, hvis Straffen begrundes paa anden Maade end som Gengældelse. Gengældelsen er et kategorisk Imperativ. Straffen maa ikke øves for at bringe Fordel, men skal øves, om den volder nok saa megen Ulempe. Hvis et Folk var ved at vandre ud, burde det først henrette Morderne! Fiat justitia, pereat mundus — det betyder i Kants Oversættelse: »Retfærdigheden skal raade, om saa alle Skelmer i Verden gaa til Grunde derved!« —

I sin »Dydslære« (den individuelle Etik) lægger Kant især Vægten paa den Karakterens Holdning, der svarer til hans almindelige Opfattelse af det Etiske. Dyden bestaar for ham i Sjælsstyrke (fortitudo moralis), i den Kraft og Værdighed, der følger af Bevidstheden om at have Loven for sin Handlen i sit eget Indre og om at være forbundet gennem denne Lov med et stort Hele.

De Formaal, Kants individuelle Etik stiller, ere: 1) egen Fuldkommenhed og 2) Andres Lyksalighed. Ikke egen Lykke: ti efter den stræber man uvilkaarligt og saa ivrigt, at man betragter det som Andres Pligt ogsaa at sørge for den. Heller ikke Andres Fuldkommenhed: ti den kunne kun de selv sørge for; Fuldkommenheden bestaar netop i, at man gør sig selv til Formaal efter sine egne Begreber om Pligt. (Som om Lykken var saa let at vinde, og som om man ikke behøvede Hjælp til sin egen Stræben efter det Fuldkomne!) — 1) Under Bestræbelsen for egen Fuldkommenhed hører Udviklingen af alle lavere og højere Evner, al Kultur. Det gælder om at gøre Dyret til Menneske: »Det Karakteristiske for Mennesket i Modsætning til Dyret *[89]* er Evnen til at sætte sig Formaal. Naar nu Menneskeheden i vor egen Person er Formaalet, saa er dermed forbunden den Pligt at gøre sig fortjent af Menneskeheden ved Kultur« — først og fremmest »moralsk Kultur«, det vil sige Evnen til at lade sine Handlinger bestemmes ved den indre Lov. Men Alt hvad der gør Mennesket til virksomt og nyttigt Led af Samfundet, udleder Kant af Menneskeværdigheden: at være unyttig og overflødig er at nedværdige Menneskeheden i sin Person. Et

meget karakteristisk Afsnit er: »Von der Kriecherei«. Som Person er Mennesket af ubetalelig Værdi. Ydmyg overfor Loven i sit Indre skal det derfor hævde sig selv overfor alle Andre, kom det endog til at staa overfor en Seraf! Ydmyghed overfor Andre er ikke Pligt, men kan være Farisæisme eller endog Nederdrægtighed, hvis man vil vinde Gunst eller Fordel derved. Bliv derfor ikke Menneskers Trælle! Lad Eders Ret ikke træde under Fødder! Modtag ikke Velgerninger, som I kunne undvære! Vis Standhaftighed og sky uværdig Jamren under Lidelser! Knæl ikke for Nogen, thi Idealet er indeni Eder, og hvad der kan fremtræde udenfor Eder, kan kun være et Idol! Dybe Buk og mange ydre Høflighedstegn ere Udtryk for Menneskenes Hang til Kryberi. Og naar man gør sig til Orm, kan man ikke klage over, at man bliver traadt under Fødder! — 2) Ved det andet Formaal, Kant opstiller i den individuelle Etik: Andres Lyksalighed, rejser der sig for ham — uden at han er sig det klart bevidst — et overordentligt vanskeligt Problem: skal man herved rette sig efter Andres eller efter sine egne Forestillinger om Lykke? Det er et Problem, der fører ind i det personlige Livs inderste Dybder, især naar man som Kant har saa skarp en Opfattelse af den personlige, ved Selvlovgivningen bestemte Værdighed. Kant staar meget vaklende her. Snart siger han, at Andre ikke have Ret til at kræve af mig, hvad jeg ikke mener, vil være lykkeligt for dem, og taler om den sure Fortjeneste at befordre Andres sande Vel, skønt de ikke anerkende det som saadant; snart siger han, at jeg ikke kan gøre Andre vel efter *mine* Begreber om Lykke, og at det ikke kan kaldes Velgørenhed, naar jeg
[90] berøver en Anden Friheden til at blive lykkelig paa *sin* Maade. — Pligterne mod Andre deler Kant i Kærligheds og Agtelsespligter, alt eftersom der skal raade et Tiltrænings- og Tilnærmelsesforhold eller et Afstandsforhold. Agtelsespligten følger direkte af de første Sætninger i Kants Etik. Vanskeligere staar han overfor Kærligheden, dels paa Grund af den skarpt skaarne Selvstændighed, han giver hver enkelt Personlighed, dels paa Grund af den pessimistiske Opfattelse, han har af den faktiske Menneskenatur. Kærligheden maa begrænses ved den Andens Ret, ti denne giver Afkald paa sin Menneskeværdighed, naar han ikke selv raader for sig og sin Tilstand. Desuden er Kærlighed en umiddelbar Følelse og Trang, der ikke kan reguleres ved Fornuftens Bud. Og som Menneskene faktisk ere, kan det ikke fordres, at man skal føle Velbehag ved dem. Det er vor Pligt at ville og at gøre dem vel, og denne Pligt bortfalder ikke ved den sørgelige Erfaring, at vor Slægt, naar man lærer den nærmere at kende, befindes saare lidet elskværdig. Velvilliens, ikke Velbehagets Kærlighed (amor benevolentiæ, non complacentiæ) er det, der kan være Pligt. En Harmoni mellem Tilnærmelse og Afstand, mellem Kærlighed og Agtelse finder Kant i Venskabsforholdet: vel er sandt Venskab

»en sjelden Fugl, at ligne ved en sort Svane«; men der existerer virkeligt sorte Svaner. — Man maa derimod holde Kant som Pebersvend til Gode, at han har saa ufuldkommen en Forstaaelse af Ægteskabet. Han omtaler det ikke i Dydslæren, men i Retslæren. Det er et Kontraktforhold, ved hvilket to Personer af forskelligt Køn forpligte sig til kun at træde i Kønsforhold til hinanden, ikke til Andre. Kønstilbøjeligheden omtaler Kant kun som en rent isoleret Trang i Menneskenaturen, ser den kun fra den rent sanselige Side og har intet Blik for dens Nuancering og mulige Sammenhæng med nogle af de mest ideale Følelser. *[91]*

5. RELIGIONSFILOSOFI. (Kritik der praktischen Vernunft og Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

a. Moral og Religion.

Kants Etik er autonom — er (eller vil være) uafhængig af alle andre Forudsætninger end dem, der ligge i Menneskets inderste Væsen, i den Virken, der er hans inderste Natur, uafhængig af Fysik og Hyperfysik, af Psykologi og Teologi. Det maa da være meget vanskeligt for Kant at paavise en naturlig Overgang fra Moral til Religion. Ti hvorledes kan Afhængigheden udledes af den rene Selvstændighed og Selvvirksomhed? Og dog var det tidligt (ligefra 1766, se »Träume eines Geistersehers«) Kants Overbevisning, at Religionen kun kunde grundes paa Moralen. Forklaringen ligger i, at den ubetingede Opgave, der er stillet Mennesket i dets Inderste, skal løses af et endeligt, et begrænset Væsen. Den moralske Lov lærer os vor indre Frihed, og dermed vor Uafhængighed af den hele Erfaringsverden, at kende. Men den skal jo netop gennemføres i Erfaringsverdenen, gennemtrænge vor Personlighed fuldstændigt. Der opstaar da en *Fornufttrang,* en moralsk Fornødenhed, som fordrer de Betingelser opfyldte, uden hvilke den fuldstændige Virkeliggørelse af den ideale Opgave er umulig. Den første Betingelse er fortsat Existens, ti kun ved en i det Uendelige gaaende Progres kan Villien komme i fuldkommen Overensstemmels med den moralske Lov. Personlig Udødelighed bliver da et Trospostulat. Den anden Betingelse er Harmoni mellem den moralske Stræben og den naturlige Lykketrang. Ved Erfaringen kan det ikke godtgøres, at Dyd altid fører til Lykke eller Lykke til Dyd; hvor det sker, er det tilfældigt. Og dog maa det højeste Gode indbefatte ikke blot Dyd (det største Gode), men ogsaa Lykke. Der maa i sidste Grund være en Overensstemmelse mellem Naturens og Frihedens Verden. Der maa da postuleres en Magt, som kan bringe Harmoni mellem de to Verdener, saa at Moraliteten ikke staar som en Fremmed i Verden. Derfor føres den, der er gennemtrængt af den moralske Fordring, til Troen paa en Guds Existens.

[92] Den praktiske Fornuft fører altsaa til Overbevisninger, der angaa Noget, som ligger udover de Grænser, den teoretiske Fornuft paaviste. Det X (Ding an sich), som den teoretiske Fornuft maatte lade staa hen, faa vi Adgang til, naar vi følge den Trang, som den praktiske Fornuft fremkalder hos os til at postulere en fuldkommen Realisation af de moralske Idealer. Kant opregner tre Postulater: Villiens Frihed (som allerede er omtalt), Sjælens Udødelighed og Guds Tilværelse.

Den Trang, af hvilken Postulaterne udspringe, er ikke af sanselig eller egoistisk Art, men er en Følge af den moralske Lovs Tilstedeværelse og Virken i Menneskets Sind, altsaa af det Universelle og Almengyldige i hans Væsen. Det er en ren Fornufttrang (ein Bedürfniss der reinen Vernunft). Men ligesaa stærkt som Kant betoner denne Trangs Forskel fra et hvilketsomhelst Ønske, ligesaa stærkt betoner han dens rent subjektive Karakter. Den Tro (eller rettere: det Haab), den fører til, er ikke selv Pligt, skønt den fremkaldes ved Pligtloven. Der kan — siger Kant — ikke gives nogen Pligt til at tro, hvad der ikke kan erkendes. (Kritik der praktischen Vernunft. Kehrbach p. 151. 172 f.). Kant mener: naar Mennesket føler Loven i sit Indre, vil han ogsaa *uundgaaeligt* føle Trangen til at antage Betingelserne for dens Gennemførelse. Og i Tillid til denne Uundgaaelighed kommer han ogsaa til i en enkelt Sammenhæng at erklære det for en Pligt mod sig selv at have Religion, da man ellers ikke kan holde sin moralske Overbevisning oppe. (Tugendlehre. Beschluss. — Lose Blätter p. 513). Ja, der undslipper ham endog den Ytring, at »Velsindede« nok kunne vakle i Troen undertiden, men aldrig opgive den. (Kritik d. pr. Vern. Kehrb. p. 175).

Spørgsmaalet er, om den Fornufttrang, af hvilken Postulaterne udspringe, virkeligt er universel, — om den nødvendigvis findes hos alle Individer, der anerkende en ubetinget Morallov og have et uendeligt Ideal i deres Indre. Kant har ikke set, at dette Spørgsmaal ikke kan afgøres a priori, men maa besvares ved Hjælp af psykologisk Erfaring. Han vilde efter sine egne Forudsætninger ikke kunne indvende Noget mod den, der uden at vakle i sin moralske Overbevisning, men ogsaa uden nogen som helst
[93] »Postulater«, kunde se den evige Disharmoni mellem Ideal og Virkelighed under Øjne. Ja, han har endog et enkelt Sted tænkt sig denne Mulighed. Stedet har særlig Interesse, da det klart angiver, hvad Kant vilde opnaa ved sine Postulater. »Vi kunne«, siger Kant (Kritik der Urtheilskraft § 87), »tænke os en retskaffen Mand (som f. Ex. Spinoza), der holder sig for overbevist om, at der ingen Gud og heller intet tilkommende Liv gives: hvorledes vil han dømme om det Formaal, der er sat ham ved den moralske Lov, som han i Gerning ærer? Af sin Lydighed mod denne Lov fordrer han ingen Fordel for sig selv, hverken i denne eller i en anden Verden; uegennyttigt vil han ene og

alene volde det Gode, mod hvilket hin hellige Lov retter alle hans Kræfter. Men hans Stræben er begrænset, og fra Naturens Side kan han vel af og til vente en tilfældig Tilslutning, men ikke nogen lovmæssig og regelmæssig Harmoni med det *Formaal,* han føler sig forpligtet og tilskyndet til at virkeliggøre. Bedrag, Vold, Misundelse ville stedse gaa i Svang omkring ham, skønt han selv er redelig, fredsommelig og velvillig. De Retskafne, han træffer paa, ere af Naturen, der ikke agter paa, hvor værdige de ere til Lykken, underlagte Nød og Mangel, Sygdom og ubetimelig Død, ligesaa vel som de andre Dyr paa Jorden. Og de ville vedblive at være det, indtil en uhyre Grav opsluger dem alle tilhobe og styrter dem, der kunde tro at være Skabningens Endemaal, tilbage i den Afgrund af kaotisk og formaalsløs Materie, af hvilken de vare trukne frem«. Kant mener nu, at man ikke vil kunne fastholde det *Formaal,* den moralske Lov fører til at stille, uden de religiøse Postulater. Men hans Etik vilde jo netop abstrahere fra alle Formaal og fordre en Villen for selve den indre Lovs egen Skyld — hvad der saa end maatte komme ud deraf! Kun ved en Inkonsekvens kan han opstille Begrebet om *det højeste Gode* (Forening af Lykke og Dyd) som *etisk* Formaal; ti den første Sætning i hans Etik (Grundlegung p. 1) lyder: »Der kan ikke tænkes Noget i Verden eller udenfor Verden, der uden Betingelse kunde kaldes godt, uden *en god Villie.*« Ved sine Postulater (især det andet og tredie) tager han faktisk Etikens Uafhængighed tilbage.

Postulaterne komme frem, naar der føles Trang til at tænke det Etiske sammen med *[94]* vor hele øvrige Verdensanskuelse. Vel er det en Trang, der ikke rører sig hos Alle, og etisk set heller ikke behøver at røre sig. Men Kants store Fortjeneste i religionsfilosofisk Henseende er dog netop den: paa en klarere og dyberegaaende Maade end hidtil sket at føre det religiøse Problem tilbage til en personlig Trang, der er bestemt ved Forholdet til etiske Idealer. Det religiøse Problems Stilling til forskellige Tider og hos forskellige Personer vil bero paa denne Trangs Tilstedeværelse og paa den særegne Art og Maade, den fremtræder paa. Her vil der, som Erfaring viser, gives utallige individuelle Forskelligheder, som Kants Dogmatiseren førte ham til at overse. Men med ligesaa sikker Haand, som den, hvormed han i teoretisk Henseende bestemte de religiøse Antagelsers filosofiske Sted, har han her fundet en tilsvarende Stedbestemmelse hvad den praktiske og psykologiske Side ved disse Antagelser angaar.

b. De religiøse Postulater i deres Forhold til Kants Erkendelsesteori og til den »naturlige Religion«.

Ved Postulaterne komme vi udover Erkendelsens Grænser. Men hvorledes er det muligt, da jo Fornuftkritiken har slaaet fast, at vore Erkendelsesformer nu en

Gang har disse Grænser? Vi have jo dog ikke flere Sæt af Erkendelsesformer at skifte med! Kant lægger her Vægt paa, at Kategorierne (det er her, som næsten altid, Aarsagsbegrebet, det især drejer sig om) ikke udspringe af Erfaringen, men af selve Tænkeevnen. Han finder deri Muligheden af at bruge Kategorierne udover Erfaringens eller Fænomenernes Grænse til at *tænke* os det, Postulaterne indeholde, selv om vi ikke kunne *erkende* det. Til Erkendelse vilde fordres en Samvirken af Anskuelse og Tænkning. Men Anskuelse er her udelukket. Den menneskelige Erkendelsesevne er karakteriseret ved Forskellen mellem Anskuelse og Tænken, og ved, at al Anskuelse er sanselig (i Tid og Rum). En oversanselig Anskuelse vilde være Fantasteri, vilde føre til at antænde en »Tryllelanterne af Hjernespind«. — Altsaa vi tænke os Gud som
[95] Aarsag til Verden, vor Stræben fortsat og vor ideale Villen som en første Begyndelse, skønt disse Begreber ikke kunne belægges med anskuelige Data.

Selv en saadan Brug af Tankeformerne stemmer dog ikke med Fornuftkritiken, efter hvilken Begreber uden Anskuelse ere tomme (ligesom Anskuelser uden Begreber ere blinde). Og det er — selv om man indrømmer en saadan Brug — i Virkeligheden ikke de sædvanlige Forestillinger om Gud, Frihed og Udødelighed, ikke det, man i den »naturlige Religion« forstod ved disse Ord, Kant kan udtrykke ved sine rene Begreber. Med Anskuelsen maa jo ogsaa *Tidsforholdet falde bort:* men hvorledes kan der saa blive Tale om *fortsat* Existens (zukünftiges Leben), om Begyndelse, om Skaben? Og hvis alle Erfaringsdata skulle holdes borte, maa fra Gudsforestillingen Alt fjernes, hvad der skyldes menneskelig Psykologi. Vi kende kun en Forstand, der gennem successiv og diskursiv Opfattelse og Drøftelse arbejder sig frem til Sandheden, og kun en Villie, der sætter sig Formaal og derefter søger Midlerne til at naa dem. Det passer ikke paa det ubetingede og uendelige Væsen, og det falder bort med Tidsforholdet. Og spørge vi Kant, hvad der da bliver tilbage af vore psykologiske Begreber, naar vi foretage en saa radikal Forandring ved dem, at de skulle kunne anvendes paa Gud, saa svarer han klart og oprigtigt (skønt dette Svar stadigt overses i de populære Fremstillinger af hans Lære): kun *det blotte Ord* bliver tilbage! »Nævn blot én Egenskab«, siger han f. Ex. (Kritik d. pr. Vern. Kehrb. p. 165), »om hvilken man ikke kunde godtgøre, at naar alt Antropomorfistisk udsondres, bliver kun det blotte Ord tilbage, uden at vi kunne forbinde det mindste Begreb dermed for derved at udvide vor teoretiske Erkendelse.« Lignende Udtalelser findes i alle Kants Hovedskrifter[24]). Tydeligere kunde Spinoza ikke udtale sig. — Spørges der, hvorledes Kant kan have tillagt de religiøse Forestillinger Værdi, naar de teoretisk ere aldeles tomme, bliver Svaret, at efter Kant ere alle religiøse Forestillinger *symbolske.* Vi maa hjælpe os med Analogier og Symboler, hvor den

videnskabelige Brug af vore Begreber høre op. Ogsaa Forestillingerne om personlig Gud og personlig Udødelighed blive da kun Symboler for Noget, Tanken ikke kan udtrykke i adækvat Form. Det er ingen højere Erkendelse der vindes ved at gaa over *[96]* fra Viden til Tro. »Fornufttrangen« tager her i Virkeligheden Poesien i sin Tjeneste. Postulaterne ere Projektioner ud i det Uerkendelige af Billeder, der have dannet sig i Erfaringsverdenen. — Der bliver, naar man gennemtænker, hvad heri ligger, en meget stor Forskel paa Kants religiøse Standpunkt og det religiøse Standpunkt, som den »naturlige Religion« formulerede. Kant har, ligesom Lessing, havt en esoterisk og exoterisk Lære[25]), selv om han ikke har gjort sig Forskellen mellem dem aldeles klar, ejheller har set alle Konsekvenser, der ligge i Antagelsen af de religiøse Begrebers symbolske Karakter, f. Ex. den, at Symboler ikke kunne paatvinges, men maa være Genstand for frit, individuelt Valg, saa at min »Fornufttrang« maaske kunde finde mere tiltalende Symboler end de af Kant valgte. Kant har tillige noget for rask lagt Alt, han følte Trang til at tro paa, over i Ding an sich, uden at undersøge, om de forskellige Postulater ikke skulde være indbyrdes modstridende (f. Ex. Guds Almagt og Menneskets Frihed — smlgn. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 2. Aufl. p. 215 f. — Lose Blätter p. 544). Han har brugt Erkendelsens Grænse, ligesom Barselkonen hos Holberg bruger Skærmbrædtet, til at forvare de forskellige Elementer, han vil af med i Videnskaben, men vil gemme til Troen, uden at tænke paa, at Striden vil begynde paany — bag Skærmbrædtet! Ti den Fordring stille vi dog til vore Symboler, at de skulle være uden Selvmodsigelse.

De religiøse Forestillingers symbolske Karakter hænger nøje sammen med, at den religiøse Tro udspringer af en personlig Trang. Vi søge Former, i hvilke vi kunne forestille os Tilværelsen som et Rige, i hvilket det, der for os er det højeste Værdifulde, kommer til sin fulde Ret. Ogsaa paa dette Punkt betegner Kants Religionsfilosofi — med alle sine Ufuldkommenheder — et stort Fremskridt overfor Ortodoxi og Oplysningsteologi.

c. Den positive Religion.

Som det forholder sig med den naturlige Religions Forestillinger, maa det ogsaa forholde sig med den positive Religions Forestillinger. Denne Konsekvens drog Kant *[97]* i det mærkelige Skrift *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). I Stedet for at spørge, om den positive Religions Forestillinger kunne bestaa for Naturvidenskabens og den historiske Kritiks Domstol, spørger Kant om deres Betydning for det menneskelige Liv i etisk Henseende, spørger, hvad de indeholde, som kan nære og

støtte Livet. Og dette er og bliver jo stedse Hovedspørgsmaalet, ti paa dets Besvarelse afhænger den Værdi, der kan tillægges disse Forestillinger (hvorledes saa Fysikens og Historiens Dom end falder ud). At Kant holder sig til Kristendommen som den nærmest liggende positive Religion, er naturligt. Men mærkeligt er det at se, at det er Dogmerne om Synd og Forsoning, han især drøfter, netop de Dogmer, man i Oplysningsperioden havde mindst Sans for. Han finder dybe etiske Sandheder indeholdte i disse Dogmer, idet det, der i Bibelen berettes som ydre, historiske Begivenheder, kan tydes som indre aandelige Forhold i Menneskets Sind, som Udtryk for kæmpende Modsætninger i den menneskelige Villie.

I Læren om Synden og Syndefaldet finder Kant udtrykt en ved Erfaring bekræftet Sandhed: at der i Modsætning til den indre Villen, hvis Lov er den moralske Lov, ytrer sig et Hang til at sætte Sanselighedens Krav over Fornuftens. Det er Lov, der staar mod Lov [som hos Böhme Gud mod Gud]; ti det er ikke selve Sanseligheden, der er det Onde. Det Onde er den Villie, der vender det rette Forhold, ifølge hvilket Fornuften hersker over Sanseligheden, om og formulerer det modsatte Forhold som Regel. Det radikale Onde i Mennesket er denne Forvending af Forholdet mellem Motiverne. Den filosofiske Etik tager det som et Faktum, som noget i Erfaringen Givet: Bibelen fremstiller det radikale Ondes Oprindelse som en historisk Begivenhed, idet den lader Menneskets gode Natur gaa i Tiden forud for dets onde Natur og Uskyldighedstilstanden afbrydes ved et Fald. Ved at indføre en Frister indrømmer den tillige, at en absolut Forklaring ikke kan gives.

Men ved Siden af det radikale Onde findes der stadigt i Mennesket en Spire til det Gode, der kan udvikles især ved Beundring af Forbilleder. Evnen til at agte det Gode,
[98] om man end ikke selv kan øve det, falder aldrig ganske bort. Denne Evne, hvoraf den moralske Bevidsthed udvikler sig, er det Ideale i vor Natur, den indre Himmel i os i Modsætning til det radikale Onde som det indre Helvede. Der er i vor Natur givet et ubegribeligt Forbillede, et iboende Ideal, der i Bibelen fremstilles som Guds Søn, der stiger ned paa Jorden og antager Menneskeskikkelsen. Gudmennesket er Ideen om Menneskenaturen i dens Fuldkommenhed. Atter her fremstilles som historisk Begivenhed, hvad der for Filosofen er et evigt Forhold: det Godes, Idealets Forhold til den menneskelige Natur som en Kraft, der staar i stærk Modsætning til andre Tendenser i denne Natur. Kampen mellem Satan og Kristus er en Kamp, der føres i den menneskelige Naturs Inderste. Under denne Kamp maa Guden i os lide for, hvad vor onde Villie har øvet. Det nye Menneske, der skal blive til, lider for det gamles Synder. Dertil svarer i vor Erfaring Angeren, som forudsætter en ny Villiesretning,

der overtager den Lidelse, som er forbunden med at arbejde sig ud af den gamle Villie. Dette er Forsoningsdogmets etiske Indhold. Vel kan det ideale Menneskes Tilblivelse i os ikke blive en afsluttet Proces; kun en Tilnærmelse er mulig; men fra det højeste Synspunkt anskues og vurderes den successive Tilnærmelse som Helhed, idet Tidsforholdet lades ude af Betragtning.

Kant er sig klart bevidst, at denne symbolske Tydning er aldeles forskellig fra den historiske Fortolkning. Denne sidste overlader han til den lærde Forsken. Han paastaar, at kun ved saadan symbolsk-etisk Tydning have Religionsbøgerne blivende etisk Værd, og at det i Virkeligheden er denne Vej, man gaar og altid er gaaet, naar man har villet gøre Religionen praktisk frugtbringende. Og en saadan Tydning er saa meget des mere berettiget, som Menneskets moralske Anlæg uvilkaarligt have øvet deres Indflydelse allerede ved de religiøse Forestillingers Udvikling og givet selve Aabenbaringerne deres Præg. Ad rent ydre, historisk Vej kunne vi aldrig lære det Ideale og Guddommelige at kende. Det højeste Forbillede ligger stedse i vor egen Aand. Kun ved Guden i os erkende vi Guden udenfor os; og hin Gud i os er den eneste, for hvilken alle Knæ bøje sig! (Lose Blätter p. 218). Denne Gud i os er Fortolkeren af Alt, hvad der *[99]* fremtræder med Fordring om at være Aabenbaring. Hvis Abraham havde fastholdt det, havde han ikke villet lægge Haand paa sin Søn; hvis Kætterdommerne havde fastholdt det, havde de ikke fældet Nogen for hans Dogmers Skyld. Den moralske Lov i os er sikrere end nogensomhelst Tro. (Religion innerhalb etc. p. 289 f.).

Efter Kants Mening foregaar der i Menneskets Indre saa vidunderlige Ting, at man ikke har Behov at antage ydre Begivenheder til Forklaring af dem — især da enhver saadan Forklaring er illusorisk. Det Hemmelighedsfulde ved de Begivenheder, de bibelske Beretninger fortælle om, lod han staa hen; men han »ærede den ydre Indklædning for en Lære, som tilsidst grunder sig paa Vidnesbyrd, der uudsletteligt ere opbevarede i Sjælen og ingen Undere behøve.« (Religion innerhalb etc. p. 117).

Kun den Fordring stiller han, at det historiske og dogmatiske (»statutariske«) Element i Religionen mere og mere skal underordnes det indre og etiske Element. Den historiske Tro har kun provisorisk og symbolsk Betydning. Den synlige Kirke skal mere og mere nærme sig til den sande Kirke, den usynlige, i hvilken hver Enkelt staar i indre og umiddelbart Forhold til den højeste Sandhed. Da vil ogsaa den nedværdigende Forskel mellem Præst og Lægmand høre op; den betinges ved Nødvendigheden af historisk Lærdom for at forstaa den positive Religion. Guds Rige er ikke et Rige af Præster. Efter Reformationen er der ikke sket noget ubetinget Fremskridt: enten man forbyder Lægmænd at læse Bibelen, eller man siger: Forsk kun i Bibelen, men I maa

ikke finde Andet deri, end hvad vi have fundet, — det kommer ud paa Et! Og saa sig os hellere strax, hvad I have fundet: saa spare vi vor Læsning! (Lose Bl. p. 402). Endnu mere besværende for den Samvittighedsfulde end de ydre Observanser, Katolicismen fordrer, er den dogmatiske Trosbekendelse. Hvis Kristendommen bestaar deri, saa gælder ikke Ordet: »Min Byrde er let!« —

Kant fik selv at føle, hvor stærk en Modsætning der var mellem hans Tydning af Kristendommen og Kirkens. Alligevel havde han den frejdige Forvisning, at den
[100] religiøse Udvikling vilde gaa i den Retning, han havde faaet Øje paa. Deri kan han faa Ret endnu, skønt de religiøse Modsætninger ere blevne skærpede i den Tid, der er forløben siden hans religionsfilosofiske Skrift udkom. For selve Religionsfilosofien var dette Skrift epokegørende, og det bevarer sin Værdi til alle Tider ved sin Kamp for det Indre mod det Ydre og ved sin Hævden af Betydningen af det personlige Livs indre Begivenheder. I den religiøse Psykologi og i historisk Opfattelse af Religionen lader det Meget tilbage at ønske. Men det var det nye Aarhundredes Opgave at supplere hans Tanker i denne Henseende.

6. SPEKULATIVE IDEER PAA ÆSTETISK OG BIOLOGISK GRUNDLAG. (Kritik der Urtheilskraft).

a. De to Verdener og deres mulige Enhed.

I sin *Kritik der Urtheilskraft* (1790) udvikler Kant Tanker, der pege udover de Grænser, indenfor hvilke hans Filosofi ellers holder sig. I Stedet for Apellen til en moralsk Tro, der i de tidligere Skrifter dannede Afslutningen paa hans Opfattelse, vover hans Tænkning sig her til dristigere Udblik til en stor Sammenhæng, indenfor hvilken en Enhed af de Modsætninger, han hidtil havde holdt ude fra hinanden, kunde være mulig.

Kant havde i høj Grad opereret med skarpe Distinktioner. De havde været nødvendige for ham til Opnaaelse af hans Resultater. Kun ved at skelne mellem Fænomener og Ting i sig selv havde han formaaet at føre sit Bevis for Fornufterkendelsens reale Gyldighed, og kun ved at skelne mellem Erfaringsverdenen og den intelligible Verden havde han ment at kunne forene Villiens Oprindelighed og Selvlovgivning med den empiriske Karakters Naturbestemthed. De to Verdener: den fænomenale (Naturens, Erfaringens) paa den ene Side, den intelligible (Frihedens, Formaalenes) paa den anden Side, staa overfor hinanden, som vare de helt forskellige og fremmede for hinanden:
[101] det er Resultatet af Kants Erkendelsesteori og af hans Etik, og hans Religionsfilosofi

har kun paa temmelig udvortes Maade, gennem Postulater, raadet Bod derpaa. Men i sin store kritiske Betænksomhed vender han sig endnu en Gang mod disse Resultater og spørger, om det nu ogsaa er berettiget at betragte hine Modsætninger som absolute og uforenelige. — Mennesket selv er jo dog baade Naturvæsen og intelligibelt Væsen, baade Fænomen og Ting i sig. Her haves da et Enhedspunkt for de to Verdener! Mennesket lever og handler i Naturen, men skal og kan følge Frihedens Lov, og gennem den menneskelige Udvikling i Erfaringens Verden skal det af den ideale Lov fastslaaede Maal tilstræbes. Saa kunne da de to Verdener ikke falde helt udenfor hinanden: der maa være en Enhedsgrund for Naturen og den moralske Verden. — Og naar Kant stadigt har opereret med Distinktionen mellem vor Opfattelse og selve Tingenes Væsen, var der saa ikke Grund til at spørge, om ikke selve Antagelsen af hine Modsætninger kunde hænge sammen med vor erkendende Aands Natur: det er jo ikke sagt, at det, der for os (med vor diskursive Tænkning, der maa distingvere og analysere for at erkende) staar som Modsætninger, derfor i Tingenes inderste Grund er det! Ligesom Kant allerede i »Kritik der reinen Vernunft« havde antydet, at det, der ligger til Grund for Stoffet i vor Erkendelse, kunde være det Samme, der bestemmer de Former, i hvilke vi ordne det, — og at det, der ligger til Grund for de materielle Fænomener, kunde være det Samme, der ligger til Grund for de aandelige Fænomener, — saaledes drøfter han nu ogsaa tilsidst den Mulighed, at Grundlaget for Naturens og Frihedens Verden kunde være et og det samme. Han bærer sig ad som Bygmesteren, der tager Stilladserne ned, naar Bygningen er færdig: de Distinktioner, Kant har benyttet under sin Forsken som Midler til at stige i Højden, kalder han tilbage, da han er ved Arbejdets Afslutning. Af selve Distinktionen mellem Erkendelsen og Tilværelsen uddrager han den Slutning, at denne Distinktion — der jo gøres af selve vor Erkendelse — ikke kan være absolut. Men han støtter sig herved til bestemte Kendsgerninger, der faa ham til at drage Problemer frem, han hidtil ikke havde behandlet, Kendsgerninger, der godtgøre, at Naturen efter sine egne Love arbejder i Retning af det, vor erkendende *[102]* og vurderende Aand ønsker og fordrer. Skulde den da være fremmed for Idealet?

b. Æstetisk Betragtning.

En æstetisk Dom er en saadan, ved hvilken vi kalde et Fænomen skønt eller ophøjet. Det Spørgsmaal opstaar da, om saadanne Domme kunne have Almengyldighed, være Udtryk for Mere end et rent individuelt Velbehag.

Det Skønne skelnes fra det Behagelige og det Gode derved, at det ikke beror paa en Genstands virkelige Existens, men kun paa det Billede, den Opfattelse eller Forestilling,

vi have om den. Det æstetiske Velbehag er uinteresseret og frit. Det opstaar ved et frit Spil af Erkendelsesevnen, som bevirkes, naar et Billede faar vor Indbildningskraft og vor Forstand til at virke sammen paa harmonisk Maade, idet Billedets Enkeltheder let og naturligt forbindes til en Helhed, der umiddelbart forstaas. Hverken det rent stoflige Indtryk eller det rene Begreb spiller herved en Rolle: det blotte Stof giver ingen Helhed, og det rene Begreb en abstrakt Regel, der fremtræder som Tvang overfor Stoffet. I den engelske Havekunst[26]), i musikalske Kompositioner, i Billedkunsten virke de enkelte Elementer umiddelbart sammen til en Helhedsopfattelse, der fyldestgør en væsentlig aandelig Trang hos os. Kant lægger meget stor Vægt paa det aldeles Umiddelbare i Skønhedsindtrykket og undervurderer de fjernere Forestillinger, Billedet kan vække. Kun den »frie« Skønhed (bestemt ved hvad Fechner har kaldt den direkte Faktor) er egentlig Skønhed; den »vedhængende« Skønhed (bestemt ved den associative Faktor) bærer ikke med Rette Navn af Skønhed, da den forudsætter bestemte Forestillinger. En Blomst, en Arabesk, en musikalsk Fantasi yder fri Skønhed; et Menneskes Skønhed er »vedhængende«, fordi den forudsætter en Forestilling om, hvad det er at være Menneske.

Domme om Skønhed (d. v. s. om fri Skønhed) ere subjektive, forsaavidt som de udspringe af en Følelse, Billedet vækker hos os. Men derfor kunne de godt være
[103] almengyldige, idet Følelsen her bestemmes af Noget, der er fælles for alle Mennesker: Forholdet mellem Erkendelseskræfterne, Trangen til harmonisk Forhold mellem Evnen til Anskuelse og Evnen til Forstaaelse. Æstetiske Domme (Smagsdomme) kunne ikke bevises, men de kunne fremkaldes ved, at der gives Lejlighed til umiddelbar Anskuelse. Almengyldigheden er exemplarisk, d. v. s. opnaas ved Hjælp af Exempler, ikke ved Regler. Derfor er æstetisk Kritik en Kunst, ikke en Videnskab.

Det Ophøjede skyldes ogsaa et uinteresseret Velbehag, men her er Forholdet mere sammensat. Det Store, Uoverskuelige, Uendelige i Udstrækning og i Kraft overvælder vor Opfattelsesevne og kuer vor Selvfølelse. Derved bringes Sindet til at slippe alt Endeligt og Sanseligt og føle i sig en Kraft, som er hævet over enhver Begrænsning: Kraften til at tænke de uendelige Ideer og til at forme den ubetingede Lov. En højere Art Selvhævdelse vækkes saaledes overfor det Vældige i Naturen, efter en foreløbig Hæmmelse. Det egentligt Ophøjede er da ikke de ydre Fænomener: de ere kun Anledninger til, at det Store i os selv kundgør sig. — Ogsaa her kan der fældes almengyldige Domme, da Domme om det Ophøjede grunde sig paa en Følelse, der maa kunne fremkaldes hos ethvert tilstrækkeligt udviklet Menneske.

I de Fænomener, vi kalde skønne og ophøjede, virker Naturen nu *efter sine egne*

Love til at fremkalde hos os et af al egoistisk Interesse uafhængigt Velbehag. Det er en betydningsfuld Kendsgerning, især da den æstetiske Følelse ved sin Uinteresserethed er beslægtet med den etiske Følelse!

Kant bliver ikke staaende ved at undersøge Vurderingen af det Skønne. Han undersøger ogsaa Frembringelsen af det Skønne i Kunsten. Denne Frembringelse gaar — ligesom Vurderingen — for sig uden Ledelse af abstrakte Begreber, overvejende uvilkaarligt, og dog saaledes, at det Frembragte bliver Genstand for almindelig Anerkendelse og kommer til at staa som Forbillede. Kunsten er Geniets Værk. Geni er »exemplarisk« Originalitet: et Anlæg, ved hvilket Naturen giver Kunsten Regler. Geniet virker ikke efter Regler eller Ideer, og dog kan der udledes Regler og findes Ideer i dets Værker[27]). Geniets Kendsgerning viser altsaa — ligesom den æstetiske Doms Kendsgerning, — at Naturens og Frihedens Verden ikke ere absolut sondrede, men *[104]* maa have et fælles Grundlag. Disse Kendsgerninger maa vi — det er Kants Mening — ogsaa tage Hensyn til, inden vi danne os vor afsluttende Opfattelse af Tilværelsen.

c. Biologisk Betragtning.

Ikke blot ved at frembringe skønne og ophøjede Fænomener og ved at virke gennem Genierne viser Naturen sin Overensstemmelse med vor Aands Love. I Organismerne frembyder den Væsener af saadan Beskaffenhed, at deres enkelte Dele kun forstaas som Middel eller Betingelse for hele Væsenets Bestaaen. Der er her samme inderlige Sammenhæng mellem Enkeltheder og Helhed som i Geniets Værker. I den organiske Verden virker Naturen som Geni, paa en Maade, der er forskellig baade fra den mekaniske Frembringelse af et Hele ved Delenes Samvirken og fra den bevidste Sammenføjning af Dele til Helhed efter en bestemt Plan. Naturens organiserende Virken har ingen egentlig Analogi med nogen af de Arter af Kausalitet, vi kende (Kr. d. Urth. § 65). Vi kunne kun gøre os den forstaaelig, naar vi betragte Organismerne, *som om* de vare frembragte under Ledelse af Tanken om et Formaal (hvad enten dette nu tænkes som bevidst eller ubevidst). Men det er kun et regulativt Princip; vi tør ikke negte Muligheden af de organiske Arters og Formers Opstaaen ved en naturlig Udviklingsproces efter mekaniske Love. Den Analogi, der er mellem de organiske Former indbyrdes, kunde tyde paa et fælles Udspring, saa at Naturen Skridt for Skridt er naat fra de laveste Former til de højeste. Man kunde tænke sig Vanddyr først blive til Sumpdyr og senere til Landdyr, saaledes at de til Forholdene passende Former afløste de mindre hensigtsmæssige. (Der er — siger Kant i Kr. d. Urth. § 80 — vel faa

selv blandt de skarpsindigste Naturforskere, hvem en saadan Hypotese, ganske vist et dristigt Eventyr af Fornuften, ikke er gaaet gennem Hovedet!). —

Hele Modsætningen mellem Mekanisme og Teleologi, mellem Opstaaen ved Dele-
[105] nes blinde Samvirken og ved planmæssig Sammenføjning, skyldes maaske kun vor Erkendelses Natur. Vor Forstand gaar diskursivt frem, gaar fra Delene til Helheden og ser denne som hines Produkt; skal den tænke sig Delenes Beskaffenhed bestemt ved Helheden, kan den det kun ved at tænke Forestillingen om Helheden som subjektiv Aarsag til Dannelsen og Forbindelsen af Delene. For os danne derfor Mekanisme og Teleologi en stor Modsætning. Men i Naturens os ubekendte Grund kunde jo mekanisk og teleologisk Sammenhæng være forenede i ét Princip — kun at vor Fornuft ikke formaar at forme dette Princip!

Ved denne Tanke, den dybest gaaende, der findes hos Kant, genoptager han en Tankegang, der havde sysselsat ham meget i hans Ungdom: den, at det Samme, der gør Aarsagsforhold mellem Tingene mulig, ogsaa gør Hensigtsmæssigheden og Harmonien i Naturen mulig. »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang« viser sig allertydeligst paa dette Punkt. Hans spekulative Efterfølgere vilde netop begynde, hvor han endte. For Kant selv var det et sidste Udblik, en Slutningshypotese, der var af stor Værdi for Forskningen, men ikke dogmatisk kunde opstilles som Udgangspunkt. Hans vidunderlige Evne til at arbejde i det Smaa med det Store for Øje svigter ham heller ikke her. Fremstillingen af hans Filosofi kan ikke ende paa mere passende Maade end med dette karakteristiske Træk i hans Tænkerpersonlighed.

7. DEN KRITISKE FILOSOFIS MODSTANDERE.

Et Værk som Kants kunde ikke strax blive forstaaet. Det drøftede saa mange Problemer, og drøftede dem i saa sammenvævet Forbindelse, — det frembød baade ved hvad det slog fast og ved hvad det negtede et saa ejendommeligt Standpunkt, at det ikke kan undre, at Samtiden ikke kunde fælde en Dom, der vidnede om fuld Indtrængen i dets Ejendommelighed. Ikke alle de Domme, der fældedes om det, have Interesse for Filosofiens almindelige Historie. De Misforstaaelser, der fra Oplysningsfilosofiens og
[106] den Wolffiske Skoles Side lagde sig for Dagen, vidne kun om den Vanskelighed, man paa et ældre, indgroet, med sig selv velfornøjet Standpunkt har ved at sætte sig ind i en ny Tankegang. Det var ikke Alle, der havde en saadan Selverkendelse og Beskedenhed — og tillige en saa smuk Tro til Sandheden — som den, Mendelssohn lagde for Dagen i Fortalen til sine »Morgenstunden«. — Af betydelig Interesse er derimod den Modstand, Kants Filosofi mødte hos en Gruppe af Mænd, der under forskellige Former hævdede

den umiddelbare Forvisnings og den historiske Overleverings Betydning, idethele Betydningen af Aandens samlede, koncentrerede Virken overfor Kants Analyse og Kritik, som paa saa mange Punkter førte ham til skarpe Sondringer mellem Elementer, der i Virkeligheden forekomme i uopløselig Forbindelse. For en stor Del gøre disse Mænd Kant Uret, idet de overse Kants egne Forsøg paa atter at forbinde, hvad han kun for Forskningens og Klarhedens Skyld havde adskilt. Og for en Del ere deres Indvendinger rettede ikke blot mod Kants Filosofi, men mod al Filosofi, ja al Forskning i det Hele. Men de danne dog en gavnlig Modvægt mod Kants Analyse ved at henpege paa Tingenes levende, konkrete Sammenhæng, og deres Opposition støtter sig desuden principelt til den Tænker, Kant især havde villet fortsætte og overvinde, den samme, som han skyldte sin Vækkelse: Hume. Til Erfaringen, især til Følelsen og den historiske Oplevelse, støttede de sig i deres Kamp mod Oplysningsfilosofien, til hvilken i deres Øjne Kant endnu var at regne. De fortsatte Kants Opposition mod Oplysningstiden saa meget videre, at de ogsaa kom i Kamp med ham. Endeligt antyde de Synspunkter og Ideer, som virkede i store Kredse, langt udover det filosofiske Omraade, og som bleve af stor Betydning for Vækkelsen af en ny poetisk og historisk Opfattelse, en dybere Forstaaelse af Livet i det Hele.

a. Forrest i denne Gruppe staar Kants Bysbarn og Ven Johann Georg Hamann, Nordens Magus, som han er bleven kaldet. Det var gennem religiøs Erfaring, han lærte Troens Magt og Livets store og stridende Kræfter at kende. Et religiøst Gennembrud, som indtraf hos ham under et Ophold i London, hvor han havde havt Lejlighed til at erfare sin Karakters svage Sider, blev bestemmende for hele hans Liv. Der var rørt mægtigt op i denne dybe, gærende Natur, som han selv (i et Brev til Kant af 27. Juli *[107]* 1759) har karakteriseret ved at kalde sig »et Menneske, hvem hans Lidenskabers Sygdom giver en Styrke til at tænke og føle, som et sundt Menneske ikke besidder.« Han følte sig som et Menneske i en dyb Grube, der ved Middagstid ser Stjerner, som de, der færdes i Dagslyset, ikke kunne se. En inderlig Følelse af Livets Mysterium og af de Modsigelser, Tilværelsen frembyder for den endelige Forstand, saasnart denne ikke bliver staaende paa Overfladen, er Hamanns Særkende. Han ynder gaadefulde Antydninger og paradoxe Sætninger, og hans Skrifter vrimle af Hentydninger til hans tilfældige Læsning, saa at de ofte ere uforstaaelige uden Kommentar. Barokke Indfald afvexle med dybsindige Ideer og med mægtig Patos, der gør det Indtryk forstaaeligt, han gjorde paa nogle af de største Aander i Tiden. Han stod ikke blot for de Fromme, der sukkede over Oplysningen og Vantroen, som Profeten, der atter aabnede den gamle Tros Kilder, men han stod for hele den yngre Generation som den, hvis Aands

Flugt gik højere, end Tidens Fornuft kunde følge med, og som den hos hvem Tanke, Fantasi og Følelse virkede sammen i en lidenskabelig Koncentration, der fremtraadte med vældig Kraft over for den herskende Rationalisme og Sentimentalisme. Men netop fordi hans brændende Tørst kun kunde tilfredsstilles ved et Livsindhold, der strømmede med samlet Magt, var han en svoren Fjende af al Analyse. Allerede i sit første Skrift *(Sokratische Denkwürdigkeiten.* 1759) erklærer han det formasteligt at ville føre Analysen igennem lige til de sidste Elementer: det er jo at ville gribe Guddommens eget usynlige Væsen! Naturen og Historien indeholde maaske Gaader, som kun en helt anden Magt end vor Fornuft kan løse! Derfor prises den sokratiske Uvidenhed. Baade vor egen Tilværelse og Existensen af Ting udenfor os maa vi *tro* paa; anden Vej til Antagelse af dem gives ikke. Troen er ikke et Værk af Fornuften og kan derfor heller ikke fældes af Fornuften. Den bygger ikke paa Grunde, ligesaa lidt som Smagen og Seen. Hvor Uvidenheden stanser, der hjælper den guddommelige Genius os, der for Sokrates var af større Betydning end Alverdens Visdom. — Religionens
[108] Grund, udtaler han senere *(Zweifel und Einfälle.* 1770), ligger i hele vor Existens og er mere omfattende end det Omraade, paa hvilket vor Erkendelse bevæger sig. Erkendelsen er den mest abstrakte Form for vor Existens. — Kun ved Lidenskaben faar Abstraktionerne Hænder, Fødder eller Vinger. Livet skal tages som Helhed. Filosoferne adskille, hvad Naturen har sammenføjet. For ret at udtrykke dette koncentrerede Livsindhold benytter Hamann Brunos Princip om Modsætningernes Sammenfalden (coincidentia oppositorum), hvilket han erklærer for mere værdt end hele Kants Kritik. Fornuften er (skriver han til Kant allerede 1759) — som Hume har godtgjort — given Eder, ikke for at I skulle blive vise ved dens Hjælp, men for at I skulle erkende Eders Daarskab og Uvidenhed, ligesom Loven blev given Jøderne for at overbevise dem om Synd. Gennem Erfaring, Tradition og Sprog faa vi Alt, hvad vi kunne vide.

Med stor Interesse fulgte Hamann Kants (»den lille Magisters«, senere: »vor Platons«) Skrifter og var naturligvis især optagen af »Kritik der reinen Vernunft«. Han gjorde strax efter Værkets Fremkomst Udkast til en Kritik, som han dog holdt tilbage — dels fordi han mærkede, at »hans stakkels Hoved overfor Kants var som Ler overfor Jern,« — dels for ikke at støde Kant, hvem han stod i Taknemlighedsgæld til. Først efter Hamanns Død (1788) blev hans *Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft* trykt. Han saa i Kants Filosofi et mislykket Forsøg paa at gøre Fornuften uafhængig af al Overlevering, Tro og Erfaring, og han polemiserer især mod Kants Sondring mellem Stof og Form og mellem Sansning og Forstand. Hvorfor denne voldsomme, ubeføjede, egensindige Sondring af det, Naturen har sammenføjet? Der

er jo et stadigt Kredsløb! Anskuelser stige uafbrudt op i Fornuften, og Begreber ned i Sansningen! — I et Brev, som skreves, medens han i Udhængeark læste »Kritik der reinen Vernunft«, kalder han Kant den preussiske Hume, men erklærer, at han foretrækker den engelske: »Hume er nu altid min Mand, fordi han idetmindste har forædlet Troens Princip og optaget det i sit System. Vor Landsmand tygger stadigt Drøv paa hans Angreb paa Kausaliteten uden at tænke paa Trosprincipet. Det synes mig *[109]* ikke at være ærligt.« (Brev til Herder af 10. Maj 1781). Og allerede i et tidligere Skrift *(Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache.* 1772) havde han sagt: »Vide I da ikke, Filosofer, at der ikke gives noget fysisk Baand mellem Aarsag og Virkning, Middel og Formaal, men et aandeligt og idealt: nemlig Kulsviertroens Baand?« Og der henvises her udtrykkeligt til Hume. —

Det var ikke Hamanns Sag at skrive store Værker og give lange Tankeudviklinger. Men hans Orakelsprog begejstrede Herder og Jacobi, der fortsatte hans Værk, idet de ligesom han med Paaberaabelse af Hume stillede Troen mod Fornuften. Dog vare de mere Tidens Børn end »Nordens Magus«, der er bleven kaldt »den mest Troende blandt de Troende« (dog tillige: »den Frieste, fordi han var den Dybeste«). Hamann var en troende Lutheraner. Herder og Jacobi stode Oplysningstiden, især dens sentimentale Form, langt nærmere, skønt de bekæmpede den analyserende og begrundende Fornuft ligesom deres Mester.

b. Hamann levede som fattig Pakhusforvalter i Königsberg f. 1730, d. 1788). Hans Livsanskuelse var grundlagt endnu før Kant fik sin Vækkelse af den dogmatiske Slummer. Johann Gotfried Herder (f. 1744, d. 1803) var som ung Mand Kants Tilhører og paavirkedes stærkt af det Standpunkt, paa hvilket Kant stod i 60erne. Men i Königsberg traf han ogsaa Hamann, og Paavirkningen fra denne blev den egentligt afgørende. Med stor Sans for det Oprindelige, Folkelige, uvilkaarligt Udfoldede arbejdede han paa at bringe en friskere og kraftigere Aand ind i Literaturen. Goethe lærte (som han fortæller i »Aus meinem Leben«) af Herder, at Digtekunsten var en Gave til Folket, til hele Verden, ikke en privat Arvelod for nogle fine, dannede Mænd. I Rousseaus Aand hævdede Herder det Naturliges og det Menneskeliges Ret; men han havde langt mere historisk Sans end Rousseau, og i sin Naturopfattelse er han paavirket af Goethe, med hvem han som Superintendent i Weimar stod i livlig Vexelvirkning, indtil afvigende Anskuelser om Kunst og Politik fjernede dem fra hinanden. I sit Hovedværk *(Ideen zurPhilosophie der Geschichte der Menschheit.* 1784—91) støder han sammen med sin *[110]* tidligere Lærer Kant. Herder kan ikke finde sig i, at Maalet kun skal ligge i Slægten,

ikke i de enkelte Individer. Hvert enkelt Individ er bestemt til en saadan Lykke og en saadan Udvikling, som paa det givne Trin er mulig, men for at dette Maal kan naas, maa der finde Vexelvirkning Sted mellem Individerne, og der maa ske en Overlevering af de vundne Dannelsesmidler fra Slægt til Slægt. Det er denne Sammenhæng mellem Individer og Slægter, der gør, at der gives en Menneskehed — og en Historiens Filosofi. Allerede i den ubevidste Natur virke ideelle Kræfter, som forme og organisere efter en bestemt Type. Leibniz' Monadelære omdannes hos Herder til en Lære om organiske Kræfter, der virke i hele Naturen i forskellige Grader og paa forskellige Trin, i Analogi med den Kraft, der virker i vor Tanke. »Den Kraft, der tænker og virker i mig, er efter sin Natur en ligesaa evig Kraft, som den, der holder Sole og Stjerner sammen . . . Al Tilværelse er af samme Art, et udeleligt Begreb.« (Ideen. I. p. 7—8). Den Tanke, der udtrykte Kants sidste Anelse, lægges altsaa her til Grund, og ved Hjælp af »Naturens store Analogi« findes der en Sammenhæng i Alt, i Universet som i Historien, en Sammenhæng, der ogsaa lærer os at finde Baandet mellem Videnskab og Religion. Naar Herder stadigt bruger Ordet Natur i sin Bog, er det for ikke at nævne Guds Navn saa ofte: »Gott ist Alles in seinen Werken!«

I denne store Sammenhæng af Modtagen og Given staar ogsaa Mennesket. Hans Fornuft kan ingenlunde gaa sine egne Veje. Selve Ordet Fornuft kommer af at fornemme og peger hen til, at vi faa vore Tanker gennem Overlevering, Sprog og ydre Paavirkning. Fornuften er et Produkt, ikke noget Medfødt. Religionen er den første Form for aandelig Kultur. Før de første abstrakte Tanker kunde formes, gik der en religiøs Følelse af usynlige Kræfter i Naturen. Ved denne Følelse hæver Mennesket sig over Dyret. Anlæget til Humanitet er ældre end Fornuften. Men det udvikles kun ved Opdragelse, under Indflydelse af Forbilleder. Mennesket kan ikke udvikle Alt af sig
[111] selv. Og netop fordi ethvert enkelt Menneske kun bliver Menneske ved Opdragelse, gives der en Menneskehedens Opdragelse. Ethvert enkelt Trin af denne Udvikling maa ikke blot være et Middel til at naa det næste, men ogsaa et Formaal. Alle Guddommens Midler ere Formaal, og alle dens Formaal ere Midler til højere Formaal. Altsaa: »Hvad ethvert Menneske er og kan være, det maa være Menneskeslægtens Formaal. Og hvad er det? Humanitet og Lykke paa dette Sted, i denne Grad, som netop dette bestemte, ejendommelige Led i den Dannelsens Kæde, der strækker sig gennem hele Slægten.« (Ideen. II. p. 118). — Ved denne Tankegang korrigerer Herder den voldsomme Modsætning, der for Kants Historiefilosofi var mellem Individ og Slægt, og som fik indgribende Konsekvenser for hans Etik. Men Herder lader sig nøje med en begejstret Udtalelse og gaar ikke nærmere ind paa de store Problemer, som

den opstillede Ide indeholder, naar den skal anvendes i det Enkelte.

Herders filosofiske Grundanskuelse, saavidt den kommer klart frem gennem hans lyriske og blomstrende Sprog, bæres af den Tanke, der allerede i Kants første Skrifter spillede saa stor en Rolle: at selve Tingenes lovmæssige Sammenhæng forudsætter en Enhedsgrund i Tilværelsen. Og denne Tanke førte igen naturligt Herder til Sympati med Spinoza. Han saa i Spinoza den mest konsekvente Filosof og fandt ved gentaget Studium af hans Værk Næring for sin Trang til at komme udover al Dualisme mellem Gud og Naturen, mellem Aanden og Materien. En udenfor Verden existerende Gud stred for ham baade mod Begrebet Gud, mod Begrebet Verden og mod Begrebet Rum, og Personlighed kunde ikke være Egenskab for et uendeligt Væsen. Derfor tog han bestemt Afstand fra Jacobis Spinozarædsel. Han havde Sans for den mystiske Side hos Spinoza, medens Jacobi kun saa den abstrakte Rationalisme hos ham (og ingen af dem saa den realistiske Side). Han skrev endog til Jacobi: »Gør du mig det inderligste, højeste, Alt i Et samlende Begreb til et blot Navn, saa er det dig, der er Ateist, ikke Spinoza!« Det var Herders Had til al Abstraktion, der førte ham udover Distinktionen mellem Gud og Verden. Han skilte sig fra Jacobi af samme Grund, som han skilte sig fra Kant, og af samme Grund som Hamann (der iøvrigt ikke kunde forstaa sine Venners negative og positive Interesse for Spinoza) interesserede sig for *[112]* Brunos Koincidensprincip. I sit Skrift *Gott* (Gotha 1787) tog Herder Parti for Spinoza mod Jacobi. Hans Kendskab til Spinoza var ikke saa grundigt i Enkeltheder som Jacobis; han omtyder særligt Spinozas Naturopfattelse ved at lægge sine »organiske Kræfter«, idethele sin modificerede Leibnizianisme ind; men hans Skrift gjorde Meget til at vække Interessen for det Dybeste i Spinozas Filosofi. Selv blev han nu af den fromme Skare, der samlede sig om Hamann, betragtet som en Frafalden. Hans religiøse Standpunkt havde altid været forskelligt fra det, som den af ham saa højt beundrede Nordens Magus stod paa. Beslægtede vare de ved den Vægt, de lagde paa det Historiske, Overleverede, det uvilkaarligt Opstaaede i Modsætning til Tidens Forkærlighed for det klart Bevidste og Vilkaarlige. Herder var den, der først for Alvor rokkede ved den gængse Antagelse, at de religiøse Forestillinger skulde skyldes vilkaarligt Opspind og Bedrageri af Præster og Fyrster. Hans Sans for Folkepoesi lærte ham ogsaa at se de gamle Religionsbøgers oprindelige og naturkraftige Aand. Trangen til Næring for alle Evner under Et gjorde sig her gældende; han vilde en Filosofi »for hele Mennesket«, og den fandt han i de religiøse Værker, der stamme fra en Tid, da de menneskelige Aandsevner endnu ikke vare begyndte at virke sondrede fra hverandre. Det var en Trang, der var mere poetisk end filosofisk — og tillige mere poetisk end religiøs. For

Herder var det altid vanskeligt at holde Poesi, Filosofi og Religion ude fra hverandre; deri er han Romantikens vigtigste Forløber. For Forstaaelsen af Religionen virkede han mægtigt ved at hævde dens umiddelbare og uvilkaarlige Udspring af Menneskets Aand og ved at fordre de religiøse Skrifter læste og forstaaede i deres egen Aand. Hans egen Fortolkning var (uden at han altid var sig det klart bevidst) symbolsk og etisk. Hans Standpunkt er forskelligt baade fra Ortodoxiens og Rationalismens (i hvert Tilfælde den gængse Rationalismes): i en vis Forstand en Fortsættelse og videre Udførelse af Lessings Standpunkt. Netop fordi han saa guddommelige Kræfter virke overalt i Naturen, følte han ikke Trang til at stille Aabenbaringen i snevrere
[113] Betydning i skarp Modsætning til den almindelige Aabenbaring, der sker gennem alt Natur- og Menneskeliv. I 17. Bog af »Ideen« og i Skriftet *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen* (Leipzig 1798) har han udviklet sin symbolsk-etiske Opfattelse af Kristendommen. Han fandt en »uhyre Antikristendom« i den herskende Kirke. Kristus var for Herder Slægtens aandelige Redningsmand, der vilde danne Gudmennesker, som — under hvilke Love de saa end leve — efter rene Grundsætninger befordre Andres Vel og selv under Taalmod herske som Konger i Sandhedens og Godhedens Rige. Kristi Taler ere prægede af den reneste Humanitet. Men af hans Ord har man konstrueret spekulative Dogmer og af hans symbolske Handlinger har man gjort magiske Processer. (Saaledes skrev en Biskop i Slutningen af forrige Aarhundrede!) Dog tvivlede Herder ikke om, at den rene Kristusreligion vilde sejre.

I sin Kritik af Kants Lære gav Herder Hamanns »Metakritik« en bredere Gennemførelse, uden egentlig Originalitet. Hans Betydning er knyttet til den positive Fylde, han dels bragte, dels henviste til. Og da de udtværede Skrifter *(Metakritik,* 1799, og *Kalligone,* 1800), i hvilke han kritiserede Kants Filosofi, udkom, var den kritiske Filosofi af Kants Efterfølgere allerede bleven udviklet videre og ført ind paa nye Baner, tildels ganske vist under Indflydelse af de Motiver, der fra først af havde bestemt Hamanns og Herders Stilling overfor den. —

c. Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819), en aandfuld Verdensmand og Sandhedssøger, en af »Genitidens« mest karakteristiske Repræsentanter, bidrog paa sin Vis Meget til den ejendommelige Retning, den tyske Filosofi slog ind paa efter Kant. Med stor Skarpsindighed havde han, som allerede berørt, paavist de store Vanskeligheder ved Kants Lære om Ding an sich, og hævdet, at denne Lære maatte bort, hvis der skulde naas et konsekvent System. Han havde Ret i sin Kritik, men hans Indgriben angik ikke det Hovedproblem, Kant havde stillet sig. Læren om Ding an sich var kun en Konsekvens af Kants Filosofi, ikke Hovedpunktet for denne. I Stedet for at gaa

tilbage til Kants *oprindelige* Opgave og undersøge hans Metode for at finde, hvor *[114]*
Fejlen laa, søgte man — for en stor Del under Indflydelse af Jacobis Kritik — at rette Fejlen i det *færdige* System. Jacobi selv følte sig utilfredsstillet ved Kants Filosofi af lignende Grund som Hamann og Herder: fordi den umiddelbare Tro ikke kom til sin Ret. Og kun Troen kan gribe det Sande. Al Videnskab gaar ud paa at konstruere, frembringe sine Genstande ved en indre Handlen, opløse Alt i ren Virksomhed. Vi forstaa kun en Ting ved at konstruere den. Alt hvad vi begribe, forestille vi os som Led i en Række, i en fuldstændig Sammenhæng, i hvilken alle Forskelle ere ophævede. Det konsekventeste af alle Systemer er Subjektivismen, der lader det egne Jeg være første Led i Kæden og udleder de andre Led deraf. Derfor saa Jacobi i den Vending, Fichte gav den kritiske Filosofi, Spekulationens Fuldendelse. Hans Sendebrev til Fichte (*Jacobi an Fichte.* 1799) giver maaske det bedste Indblik i hans filosofiske Opfattelse. Tidligere havde han hævdet Spinoza som den eneste konsekvente Filosof; nu stillede han Fichte højere, fordi Jeget, Bevidstheden selv, dog nødvendigvis maa være det første Led i Erkendelsens Kæde. Men fælles for al konsekvent Filosofi er det, at den maa negte det Oprindelige, det Ubetingede, det, der har sin Grund og Værdi i sig selv, de kvalitative Forskelligheder og Ejendommeligheder. Al Filosofi gaar ud paa at begrunde og aflede, at reducere Kvalitet til Kvantitet: det Umiddelbare, det Frie og det Oprindelige kan den derfor ikke omfatte. Men derfor — mener Jacobi — viser det sig ogsaa klarere, jo konsekventere Filosofien bliver, at den kan ikke føre til Sandheden, — og det er af denne Grund, at han tilskynder og hidser til fuld Konsekvens, ti kun da bliver det aabenbart, at ad denne Vej naas Sandheden ikke. Hans Spinozabreve indskærpe dette overfor Oplysningsfilosofien; hans Dialoger om Idealisme og Realisme godtgøre det overfor Kant; hans Sendebrev til Fichte udtaler det klarest og tydeligst overfor denne »Spekulationens Messias«. Og endnu en Gang fik han Lejlighed til at optræde med sine gamle Tanker overfor et nyt System, nemlig da Schelling ad Naturfilosofiens Vej mente at have grundlagt en ny Religionsfilosofi. (Jacobis Skrift: *Von den göttlichen Dingen.* 1811). Uagtet Jacobi ikke selv var nogen konsekvent Tænker, havde han stor *[115]*
Sans for Systemers Konsekvens og formaaede med Energi at faa de store Linier i en Tankegang frem for Lyset.

At der gives en fra Bevidstheden forskellig Virkelighed, derom kan — mener Jacobi — ingen Bevisførelse overbevise os, da ethvert Bevis bevæger sig indenfor Bevidstheden. Den umiddelbare Iagttagelse er et Under, som vi maa antage, hvis vi ville have Sandhed: kun ved Troen blive Tingene til for os. Kun ved Troen bliver Gud, det oprindelige Ophav til Alt, Kilden til al Værdi i Tilværelsen, til for os. Gud kan

ikke vides, kun tros. En Gud, der kunde vides, vilde ikke være Gud. Ja, det er endog Videnskabens Interesse, at der ingen Gud er: ti Guds Existens afbryder Rækken og gør Sammenhæng umulig! Gud aabenbarer sig umiddelbart i vort Indre (i det Ydre kan den sande Gud ikke aabenbare sig), ligesom Tingene umiddelbart aabenbare sig for vore Sanser. Vi fornemme umiddelbart, at der er Noget, som er større og bedre end vi selv: vi finde Gud derved, at vi finde os selv i Gud. Og endelig kan Friheden, i Betydning af Aandens Evne til at gribe ind i Materiens Verden, kun tros, ikke begribes. Vel bestaar Frihed ikke i den urimelige Evne til at bestemme sig uden Grunde; men da den er absolut Selvvirksomhed, er den utilgængelig for Videnskaben.

Den Modsætning mellem Videnskab og Tro, som Jacobi hævdede, hang sammen med den stærke Følelsesbevægelse, der beherskede Tiden efter Rousseaus Fremtræden. Han har selv i digteriske Fremstillinger givet Udtryk for denne Retning. Det er Følelsens Ret, han hævder overfor de objektive, mod al individuel Bevægethed ligegyldige Forstandsgrunde. Ogsaa paa det moralske Omraade taler han den individuelle Følelses Sag. »Den skønne Sjæl«, der udfolder sig af indre Spirer uden at regulere sig efter almene Principer, trygt hvilende og vuggende sig i sine Stemninger, er ham det Højeste, skønt han ikke er blind for de Farer, den er udsat for. Han taler Undtagelsernes Sag overfor den strenge, universelle Lov, som Kant havde fremstillet i sit kategoriske Imperativ, der synes at fordre den samme Adfærd af Alle i alle Tilfælde.
[116] Kants Morallov betegner kun den formale Konsekvens i Handlingen, ikke det Hjerte, ud af hvilket der skal handles. Loven er til for Menneskets Skyld, ikke omvendt. Livets Bog maa skrives, før der laves Register til den. Et Moralsystem er ikke Andet end et saadant bagefter lavet Register! Og saa vil det regulere Livet, opstille almengyldige Regler uden Respekt for Individualiteter og Undtagelser! Sin Opposition herimod udtaler Jacobi i Sendebrevet til Fichte i de ofte anførte Ord: »Ja, jeg er den ugudelige Ateist, der vil lyve, som Desdemona løj i sin Dødsstund, vil lyve og bedrage som Pylades, der gav sig ud for Orest, vil myrde som Timoleon« o. s. v.[28]).

Jacobi har sammen med Hamann og Herder den Fortjeneste at have fastholdt Betydningen af det i Livet, der ikke kan omsættes til almengyldig Erkendelse. Han har kæmpet for Umiddelbarhedens, Realitetens og Individualitetens Ret og derved afgivet vigtige Korrektiver for den Retning, Filosofien var ved at slaa ind paa, og som han selv vilde hidse den ind paa. Men det var en Illusion, naar han mente, at hans Tros Genstande vare givne ved umiddelbar Aabenbaring. For det Første tager han Ordet Tro i to meget forskellige Betydninger, dels om den uvilkaarlige Tillid til Sanseiagttagelserne, dels om den religiøse Tro paa det, der ikke kan anskues. For

det Andet er hans religiøse Tros Indhold en god gammel Bekendt: den kartesianske Spiritualisme, som nu i Stedet for de Beviser, den dogmatiske Skole havde ment at kunne præstere, hos Jacobi ligesom hos Rousseau bliver proklameret som en Troens Genstand. Men mon de forskellige Individer, de forskellige »skønne Sjæle« virkeligt skulde finde det samme Trosindhold i deres Indre? Af Følelsen kan intet bestemt Indhold udledes, kun den almindelige Trang til at fastholde det højeste Værdifuldes Gyldighed. Ved at fastslaa bestemte Dogmer (selv om det kun er den »naturlige« Religions Dogmer) som eneste Form for denne Trangs Fyldestgørelse krænker Jacobi den Følelsens Inderlighed og Individualisme, han ellers gør sig til Tolk for. Og derved er det egentligt først, at den skarpe Modsætning mellem hans Tro og hans Viden fremkommer: hans Tro kommer til at lide under alle den kartesianske Spiritualismes Vanskeligheder. Det var i Virkeligheden to Slags Filosofi, han havde, i sin Tro og i *[117]* sin Viden, og det var da intet Under, at han kunde klage over, at hans Hoved og hans Hjerte stred mod hinanden: han havde sat sig i Hovedet, at hans Hjerte kun kunde slaa paa en kunstig Maade, og at dette var den sande Natur.

8. DEN KRITISKE FILOSOFIS VIDERE UDVIKLING.

Den samme Trang, der førte Kants første Modstandere til at rejse en Følelsens Protest mod hans Værk, førte hans første selvstændige Disciple til at forsøge paa at føre de mange forgrenede Undersøgelser og de talrige Distinktioner tilbage til faa og simple Principer — helst til et eneste Princip. Det var en Bestræbelse, der naturligt maatte opstaa hos Tænkere, hvis Begejstring over det Nye og Store hos Kant forenedes med et klart Blik for hans Ensidigheder. Og dertil kom, at der ved nøjere Drøftelse af Kants Lære rejste sig Problemer, der for Grundlæggeren selv endnu ikke kunde stille sig med fuld Klarhed, og af hvis Behandling det afhang, hvilken Retning Filosofien skulde slaa ind paa efter det store Vendepunkt, den havde oplevet. Der er her især tre Mænd at nævne, Reinhold og Maimon for de teoretiske Problemers Vedkommende, Schiller for de æstetiske og etiske Problemers Vedkommende.

a. Karl Leonhard Reinhold blev født i Wien 1758 og blev som ganske ung Novice i Jesuiterordenen; da denne til hans og hans Kammeraters store Sorg (der skildres i et Brev, som er aftrykt i den af hans Søn udgivne Biografi) blev ophævet, indtraadte han i et Barnabiterkollegium. Det har dog været Iver for Studium mere end religiøs Interesse, der har ledet ham ved dette Skridt. Han blev Lærer i Filosofi ved Kollegiet og var stærkt paavirket af den under Joseph II herskende rationalistiske Tænkemaade. Tilsidst blev Modsætningen mellem hans Tænkemaade og hans Klosterbroderstilling saa stærk,

at han 25 Aar gammel flygtede fra Klosteret. Han blev nu Medarbejder af Wielands Tidsskrift »Merkur« og skrev her bl. A. sine *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786),
[118] en populær Fremstilling, ved hvilken Kants Lære først ret blev bekendt i større Kredse. Da Reinhold 1787 var bleven Professor i Jena, blev Universitetet her et Hovedsæde for den filosofiske Bevægelse. Næsten alle de filosofiske Retninger, der successivt udvikledes under Forsøgene paa at fortsætte Kants Forsken, opstod i Jena. (Foruden Reinhold selv: Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart). Reinholds Hovedværk er hans *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena 1789), som gik ud paa at udlede den af Kant opstillede Filosofi fra et eneste Princip. Reinhold blev dog ikke staaende paa det Standpunkt, han i dette Værk havde gjort gældende, og hvortil hans Betydning i Filosofiens Historie er knyttet. Hans store Modtagelighed for Andres Tanker og hans uegennyttige Sandhedskærlighed gjorde, at han gentagne Gange skiftede Standpunkt, naar han mente at finde betydningsfulde Fremskridt i Løsningen af Problemerne hos andre af Tidens filosofiske Forfattere (ikke altid de betydeligste). Allerede 1793 forlod han Jena og gik til Kiel, hvor han virkede til sin Død 1823. For den danske Literatur er han af Interesse ved sit Venskab med Baggesen (af hvem han i sine Breve til Erhard har givet en kostelig Karakteristik).

Kant var ifølge Reinhold ikke gaaet tilbage til de sidste Forudsætninger — eller rettere til den sidste Forudsætning. Det var Reinholds Overbevisning, at Filosofien først kunde blive sand Videnskab, naar den udledte alle sine Lærdomme af et eneste Princip. Kant havde jo ikke blot skelnet skarpt mellem Sansning og Forstand og mellem teoretisk Erkendelse og praktisk Tro, men han havde ogsaa anvendt en dobbelt Metode: dels Analysen af Erkendelsens Former (den subjektive Deduktion), der væsentligt var en psykologisk Undersøgelse, dels Konstruktionen af Erfaringens Forudsætninger (den objektive Deduktion). Disse forskellige Metoder og hine Distinktioner stode som en Ufuldkommenhed for Reinhold: han fordrede et eneste Udgangspunkt, og udfra dette Udgangspunkt en eneste Vej. Ved denne Fordring blev den kritiske Filosofi ført ind paa Spekulationens Vej. Fordringen beror paa en Forvexling af den Enhedssøgen, der
[119] ytrer sig i al Forsken, med et absolut Princip: den Enhed, der søges, forudsætter stedse en given Mangfoldighed, der skal ordnes, og er ikke i og for sig tilstrækkelig til at udtrykke Erkendelsens Ideal. Den strider tillige mod vor Tænknings Natur, da enhver Slutning bestaar i Kombination af flere Forudsætninger. Men i deres Begejstring stillede Tænkerne sig nu et uendeligt Ideal og mente sig i Besiddelse af Kræfter til at naa det. — Det Princip, som Reinhold lægger til Grund, kalder han *Bevidsthedens Sætning.* Al Erkendelse er Forestilling (medens ikke al Forestilling er Erkendelse),

og Bevidsthedens Sætning udsiger nu, at enhver Forestilling staar i Forhold dels til et Subjekt, dels til et Objekt, saaledes at den dels er at skelne fra dem, dels at forbinde med dem. Selve Bevidstheden bestaar i en saadan Henføren af Forestillingen til Subjektet og Objektet. Gennem en Række af Undersøgelser vil nu Reinhold i det Enkelte paavise, at alle de af Kant opstillede Former og Grundsætninger fremkomme ved nærmere Gennemførelse af denne første Sætning som speciellere Maader, paa hvilke Forestillinger stilles i Forhold (Beziehung) til Subjekt og Objekt. Det Element i Forestillingen, ved hvilket den henføres til Subjektet, er dens Form; det Element, ved hvilket den henføres til Objektet, er dens Stof. Og idet nu Stoffet ikke kan frembringes af Formen, Objektet ikke af Subjektet, bliver Antagelsen af en Ting i sig nødvendig: der maa i Forestillingen være Noget, som ikke er frembragt af Bevidstheden selv, men af en fra denne forskellig Aarsag. Men idet Reinhold finder Bevidsthedens Væsen i en henførende (beziehende) Virken, maa Forestillingen om Tingen i sig nødvendigvis blive en selvmodsigende Forestilling, da den jo skal angaa Noget, der ikke kan henføres til Subjektet eller opfattes ved dettes formende Aktivitet. Reinhold udtaler da ogsaa: »Om Virkeligheden af Tingen i sig er kun en modsigende Forestilling, en blot Illusion mulig«. Og han erklærer Sammenhængen mellem den for vor Aktivitet ejendommelige Virkemaade og Tingen i sig for at høre til »de Spørgsmaal, som Ingen vil opkaste, der forstaar deres Betydning og kender Grænserne for, hvad der kan forestilles«. (Versuch. p. 456. 460). Men herved fik Problemet om Tingen i sig en langt mere skarp og æggende Form end hos Kant. Reinhold betoner jo Enheden og Virksomheden i *[120]* Bevidstheden langt stærkere end Kant, og det Gaadefulde i den evige Skranke, det Selvmodsigende i, at der skulde være Noget, som paa en Gang *maatte* tænkes og ikke *kunde* tænkes, traadte derved saameget des stærkere frem. — Det er særligt mod Reinholds Lære, at G. E. Schulze rettede sin »Ænesidemus«. Det traadte klarere og klarere frem, at enten maatte man gøre Hume større Indrømmelser, end Kant havde gjort, eller ogsaa maatte man dristigt fortsætte den Vej, Reinhold var slaaet ind paa, og gøre Enheden og Aktiviteten i vor Erkendelse absolute, hvorved da Tingen i sig maatte falde helt bort. Reinholds Vaklen i hans senere Periode kom af, at han ikke kunde bestemme sig for nogen af de to Muligheder.

b. Med overlegen Skarpsindighed deltog en anden af Kants Disciple, Salomon Maimon, i Drøftelsen af de Spørgsmaal, Mesterens Lære førte til at opkaste. Han formaaede paa én Gang at holde sig fri for den Dogmatiseren, til hvilken saa mange Kantianere henfaldt, og fra den titaniske Spekulation, som Fordringen om Principets Enhed førte over til. Hans Livsgang havde bidraget til at nære hans kritiske Selv-

stændighed. Han var en litauisk Jøde af fattig Familie (født 1754), blev uddannet til Rabbiner og udmærkede sig tidligt ved Skarpsindighed og Lærdom. Men hans Tørst efter Viden førte ham udover Talmud og den jødiske Teologi. I sin Selvbiografi, som er et i psykologisk og kulturhistorisk Henseende højst interessant Værk, skildrer han, under hvilke kummerlige Forhold han maatte arbejde sig frem til videnskabelig Erkendelse. Det var en hebraisk Astronomi, han tilfældigvis fandt, der lærte ham, at der gaves en anden Videnskab end den talmudistiske. Møjsommeligt lærte han sig Elementerne i det tyske Sprog, og for at kunne blive delagtig i Vesterlandets Viden flygtede han fra sin Familie (allerede elleve Aar gammel var han bleven gift!) og tiggede sig frem til Berlin, hvor han snart vakte Mendelssohns Opmærksomhed og Interesse. Han studerede nu Wolff, Spinoza og Locke. Da de ufuldkomne Hjælpemidler, der havde staaet til hans Raadighed, havde nødt ham til at supplere det Manglende ved
[121] egen Skarpsindighed, havde han en Evne til at udfinde det Væsentlige i en Tankegang og drage Konsekvenserne deraf, som lod ham staa med selvstændig Kritik overfor alle Anskuelser, han kom i Berøring med. Saaledes stod han ogsaa overfor Kants Skrifter. Af de Bemærkninger, han nedskrev under sit Studium af »Kritik der reinen Vernunft«, fremgik der et Værk *(Versuch über die Transscendentalphilosophie.* Berlin 1790), der gav Kant, som fik det at se i Manuskript, Anledning til at erklære, at ikke blot havde ingen af hans Modstandere forstaaet ham saa godt som Maimon, men at idethele kun Faa i samme Grad som denne besad den til saadanne Undersøgelser fornødne Skarpsindighed. I en Række af Skrifter, af hvilke her blot skal nævnes *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (Berlin 1794), udviklede Maimon sine erkendelsesteoretiske Anskuelser videre. Teoretisk Tænken var for ham Alt, — baade den højeste Fuldkommenhed og den højeste Lykke. Heri fulgte han sit Folks ældre Tænkere (Maimonides, Spinoza). Efter en lang Tids omflakkende og usikker Existens levede han sine sidste Aar hos en preussisk Godsejer, der interesserede sig for ham. Han døde i Aaret 1800.

Hos Maimon finde vi allerede den Kritik af Kants Filosofi, som sandsynligvis vil blive den definitive. — Da vi, siger han, kun ad Erfaringens Vej kunne opdage Erkendelsens Former, kunne vi ikke bevise hverken deres Nødvendighed eller deres Fuldstændighed. Vi kunne ikke faa nogen Garanti for, at vi have fremdraget *alle* Formerne. Og selve Distinktionen mellem Stof og Form kan kun være relativ: der kan ikke gives noget rent Stof, og ligesaa lidt en ren Form, — kun Tilnærmelser til dem. Den blotte Fornemmelse er en Ide i Kants Betydning: trods alle mulige Tilnærmelsesgrader til en Fornemmelse, ved hvilken Formen ikke spiller nogen Rolle, naas dette Extrem

dog aldrig. Der gives her to Grænsepunkter eller Ideer: paa den ene Side det enkelte Element i Bevidstheden, paa den anden Side den fuldkomne Syntese. Vor Erkendelse bevæger sig i Mellemrummet. Den er en Fatten, ikke en Omfatten. Hver Gang vi prøve paa at danne en Totalforestilling, en Alt omfattende Tanke, viser det sig, at det er en Forestilling om noget Begrænset, noget Endeligt. — Overfor Reinhold hævder Maimon *[122]* Umuligheden af at opstille et eneste højeste Princip. Den af Reinhold opstillede »Bevidsthedens Sætning« udtrykker kun hvad der er fælles for alle Grundsætninger, og de specielle Grundsætninger kunne ikke udledes af den. Bevidsthed i Almindelighed er et aldeles ubestemt Begreb. — Fra Kant skiller Maimon sig især ved at negte det Faktum, paa hvilket Kant bygger sin »objektive Deduktion«: at vi have *Erfaring* (som noget fra subjektiv Forestillen Forskelligt). Selv om Kant har Ret i, at vor Tænkning raader over et System af Kategorier, saa har han dog Uret i, at vi *faktisk* kunne anvende disse Kategorier paa det Givne. Ti det Givne frembyder kun Tidsforhold, ikke *nødvendige* Overgange. Kun paa det rent matematiske Omraade have vi en objektivt gyldig Fornufterkendelse, en »reel Tænken«. Ved de empiriske Domme gaar Bevidstheden om Subjektet rent faktisk forud for Bevidstheden om Prædikatet; denne kan ikke udledes af hin. Anderledes i Matematiken, og kun dér. Hume er altsaa ikke gendreven af Kant, og han kan idethele ikke gendrives. Naar Hume sagde, at Aarsagsbegrebet var hentet fra Erfaringen, saa forstod han ved Erfaring ikke, som Kant, en nødvendig Orden i Fænomenernes Rækkefølge, men blot stadig Iagttagelse, der frembringer Vane og Forventning hos os. Aarsagssætningen udtrykker et Postulat, en Ide, vi søge at anvende paa Fænomenerne, men hvis Anvendelighed kun tilnærmelsesvis kan godtgøres. Medens Maimon saaledes i Opfattelsen af Aarsagssætningen indtager en Mellemstilling mellem Hume og Kant, optager han Kants interessante Antydninger af Sammenhængen mellem Aarsagsbegrebet og Kontinuitetsbegrebet. Der gør sig, viser han, en Stræben gældende i vor Erkendelse efter at reducere Modsætningen mellem Fænomenerne til det mindst Mulige. At opsøge Aarsagen til et Fænomen er det Samme som at opsøge dets kontinuerlige Tilbliven eller at udfylde Hullerne mellem vore Iagttagelser. Hvad forstaar man i Naturvidenskaben ved Ordet Aarsag uden et Fænomens Udvikling og Opløsning, saaledes at der paavises Kontinuitet mellem det og det foregaaende [og efterfølgende]? Kun ved denne Kontinuitet blive Iagttagelserne til Erfaringer. Ordet Erfaring betegner altsaa for Maimon ikke et Nødvendighedsforhold, *[123]* men kun et faktisk Kontinuitetsforhold mellem de iagttagne Fænomener. — Hvad det saa omdebatterede Problem om Tingen i sig angaar, falder det i en vis Forstand helt bort for Maimon. Tingen i sig selv skulde jo være Aarsag til »Stoffet« i vor

Erkendelse; men et rent Stof gives der ikke efter Maimon; kun i uendelig Tilnærmelse komme vi til Stoffet ligesom til Bestemmelsen af $\sqrt{2}$: altsaa ligger det Punkt i vor Tankegang, hvor Spørgsmaalet om en Ting i sig kan blive stillet, uendeligt langt borte! At Noget er os *givet,* eller at vor Erkendelsesevne *paavirkes,* vil kun sige, at der opstaar Noget i vor Bevidsthed, som ikke kan udledes a priori efter Bevidsthedens og Erkendelsens almindelige Love. Det Givne er det, ved hvis Forestilling vi ikke ere os nogen Aktivitet bevidste. — Ingensomhelst Evne indeholder Grunden til sine specielle Anvendelser. Men en Ting, et Objekt kan der kun gives i og for Bevidstheden. Et Objekt, der ikke er Objekt for Nogen, er en umulig Tanke, at ligne med et imaginært Tal (medens det Givne, det Punkt, hvor vi forholde os absolut passive, var at ligne med et irrationelt Tal). Og selv om man vil spørge om Aarsagen til det Givne, kan dette Spørgsmaal ikke besvares. Det kan nemlig ikke afgøres, om det Givne udspringer af noget fra os Forskelligt eller af vor egen Erkendelsesevne: vi kende kun det, der fremtræder for vor Bevidsthed, og Erkendelsesevnen er, bortset fra dens Funktioner, ligesaa vel en »Ting i sig« som den af Kant og Reinhold antagne ubekendte Aarsag til Erkendelsens »Stof«. Baade Begrebet om et absolut Subjekt og Begrebet om et absolut Objekt ere kun Ideer, Grænsebegreber, der ikke kunne drages med ind i vor Erkendelse[29]). Det er vor Forstands Opgave at *fatte* Fænomenerne, d. v. s. forstaa dem gennem deres indbyrdes Forbindelse, gennem *Loven* for deres Forhold. Men Indbildningskraften, som igen tilskyndes af vor Higen efter at naa det Højeste, søger stadigt at udvide vore Forestillinger udover alle Erfaringens Grænser og vil *i ét Billede omfatte* al den Mangfoldighed, som er Loven underlagt. Alt hvad Kant kalder Ideer, Begreber om et Ubetinget i forskellige Former, udleder Maimon ikke af Fornuften, men
[124] af Indbildningskraften. Driften til Totalitet i vor Erkendelse har sin Grund i Driften efter den højeste Fuldkommenhed; derfor er det særligt paa det etiske og religiøse Omraade, at Driften til at forme Ideer ytrer sig. Men saasnart vi forestille saadanne Totaliteter *som Objekter,* begrænse vi dem og komme altsaa til at hæmme hin Drift. Ti ethvert Objekt maa findes indenfor Erkendelsens kontinuerlige Sammenhæng. Stræben efter Totalitet er en Fuldkommenhed; men Forestillingen om Totaliteten som Objekt er en Ufuldkommenhed. Det er ikke denne Forestilling, men hin Stræben, der har religiøs og etisk Værdi. —

Maimon kalder sig selv en Skeptiker, ikke blot overfor den dogmatiske Filosofi, men ogsaa overfor den kritiske Filosofi. Det var Kantianernes Dogmatisme, der æggede ham til at bruge denne Benævnelse. I Virkeligheden har han antydet en erkendelsesteoretisk Anskuelse, der var vel skikket til at føre udover de Vanskeligheder, der havde rejst

sig under Drøftelsen af Kants Værker. Baade hvad Forholdet mellem Tænkning og Erfaring (Kants Stridspunkt med Hume) og hvad Forholdet mellem Viden og Tro (Kants Stridspunkt med Jacobi) angaar, havde han angivet Synspunkter, der egnede sig til videnskabelig Udførelse. Maimon er den af Kants Disciple, der bedst har fortsat hans Værk (selv om den gamle Mester ligesaa lidt syntes om hans som om Reinholds og andre »hyperkritiske Venners« Forsøg paa at forsætte hans Værk)[30]). Men Tidens romantiske Gæring hindrede en fortsat Udvikling af den kritiske Filosofi i den Aand, Maimon havde været besjælet af. Den romantiske Enhedstrang, Driften til at svælge i det Absolute, til at forene Tænkning med kunstnerisk Skuen, var for stærk til, at Maimons kritiske og skeptiske Betænksomhed kunde fastholde Interessen. Dens spekulative Filosofi og dens Historieskrivere se Maimons Betydning i at være et Mellemled mellem Kant og den af Fichte indledede rene Spekulation. Men han har en selvstændig og blivende Betydning og betegner noget langt Mere end et af de »overvundne Standpunkter«, over hvilke den triumferende Spekulation skred frem. —

c. Der er en vis Analogi i Livsgang og Tænkning mellem Reinhold, Maimon og Schiller, idet de alle tre i deres Ungdom ved Flugt maatte frigøre sig for kuende Forhold for at kunne naa den frie Aandsudvikling, de higede efter, og idet deres *[125]* Opgave som Tænkere var den samme under forskellige Former: staaende paa den kritiske Filosofis Grund at bringe Enhed og Harmoni til Veje, hvor Kant havde stillet Distinktioner og Modsætninger i første Linie. Friedrich Schiller (1759—1805), den store Digter, hvis Biografi det ikke tilkommer Filosofiens Historie at give, havde hele sit Liv igennem en inderlig filosofisk Interesse, selv om han efter sit eget Udsagn kun ret følte sine Kræfter i Kunsten, og selv om han tilsidst benyttede sin filosofiske Teori til at bevise, at ene Kunstneren er det sande Menneske, et Bevis, der konsekvent for ham betegnede Overgangen fra hans filosoferende Periode til den storartede poetiske Produktion i hans Livs sidste Aarti. Det var ikke først Studiet af Kant, der vakte hans filosofiske Interesse. Medens han studerede paa Karlsschule i Stuttgart, optoges hans videnskabelige Interesse af Medicin og Filosofi, og Taler og Afhandlinger fra denne Tid vidne om, at der allerede nu fæstnede sig Tanker hos ham, der fik Indflydelse paa hans senere Anskuelser. Af særlig Interesse er *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780), hvor det udvikles, at den med de organiske Funktioner forbundne Lyst og Ulyst ikke blot er af Betydning for Selvopholdelsen, men ogsaa bidrager til at vække og stemme eller hæmme og nedstemme de aandelige Kræfter, ligesom omvendt aandelig Lyst og Smerte virker tilbage paa det organiske Befindende. De etiske Ideer, Schiller udtaler paa denne Tid,

røbe Indflydelse af Rousseau og det 18. Aarhundredes engelske Moralfilosofer. Efter sin Flugt fra Stuttgart (Hertugen havde — forarget over »Die Räuber« — forbudt ham at udgive Andet end rent medicinske Skrifter) fordybede han sig i Studiet af antike Digterværker, og fra denne Tid af stod den græske Humanitet i Kunst og Liv for ham som det store Ideal, der havde vist sig i Historien i en lykkelig Periode, men var blevet skudt til Side under Kulturens senere Udvikling. Paa ejendommelig Maade forbandt dette Ideal sig med den Kritik af Kulturtilstanden, som Rousseau havde ført ham til. I Stedet for den vage Forestilling om et ubundet Naturliv traadte nu
[126] Anskuelsen af den indefra bestemte, harmoniske Livsudfoldelse. I Kunsten saa han nu en Livsmagt, der uden Tvang, gennem uvilkaarlig Harmoniseren af Drifter og Kræfter hæver Menneskelivet over det dyriske Trin, ligesom den i sine Symboler fører til at gribe Sandheden, længe førend den abstrakte Tænker kan naa frem til den. Og ikke blot det højere Aandslivs Begyndelse, ogsaa dets Højdepunkt betegnes ved Kunsten. Derfor siger Schiller til Kunstnerne (i Digtet *Die Künstler.* 1789):

Mit euch, des Frühlings erster Pflanze,
Begann die seelenbildende Natur;
Mit euch, dem freud'gen Erntekranze,
Schlisst die vollendende Natur. I Kunsten saa han Menneskets egentlige Særkende:
Die Kunst, o Mensch, hast du allein.

Da Schiller skrev dette Digt, kendte han allerede Kants historiefilosofiske Afhandlinger, der havde stillet Kulturproblemet saa stærkt frem. En inderligere Fordybelse i Kants Skrifter kom han først til i Jena, da han var bleven Reinholds Kollega. De store Tanker fandt en vel forberedt Jordbund. Schiller, der havde havt at kæmpe med ydre Hindringer saavel som med stridige Drifter og tvivlende Tanker, forstod at vurdere Mesterens Kamp for at finde Sandhedens Grund og hans Hævden af Idealets Ophøjethed over de umiddelbare Naturtilskyndelser. Men hans Kunstnernatur og hans Begejstring for Grækerne tillod ham ikke at opgive Fordringen om Menneskenaturens harmoniske Udfoldelse som det Højeste. Derved blev det Problem stillet ham, hvis Løsning var hans Bidrag til Filosofiens Udvikling. Det er karakteristisk, at han fra sit kunstneriske Standpunkt stiller den samme Fordring, som Hamann stillede fra sit religiøse Standpunkt: at »man ikke maa adskille, hvad Naturen har forbundet«. »Selv i de reneste Ytringer af den guddommelige Del af Menneskets Natur«, hedder det i Afhandlingen *Ueber Anmuth und Würde* (1793), »maa den sanselige Del ikke skydes til Side, og den enes Triumf maa ikke grundes paa den andens Undertrykkelse.
[127] Menneskets sædelige Tænkemaade er først i Sikkerhed, naar den sprudler frem af

hele det menneskelige Væsen som begge Principers forenede Virkning, altsaa naar den er bleven det til Natur«. Derfor fordrer Schiller Skønhed og Ynde af den moralske Handlen. Ynde bestaar for ham i en Harmoni i de uvilkaarlige Bevægelser, der ledsage en frit villet Handling, og som selv tyde paa en moralsk Stemning i Sindet. Intet Tvungent, Pinligt eller Raat maa der være i Handlingen, hvis den skal være fuldkommen. Denne Fordring, siger Schiller, stemmer ganske vist efter Ordlyden ikke med Kants Etik. Men — fortsætter han — den store Tænker blev Tidens Drakon, fordi den ikke var modtagelig for en Solon, og det førte ham til at overse, at Husets Børn dog ikke havde fortjent, at han kun sørgede for Trællene. Skal den uegennyttige Følelse i det ædleste Bryst mistænkeliggøres, fordi urene Tilbøjeligheder ofte tiltage sig Navn af Dyd? Og findes den fuldendte Menneskehed ikke hos den skønne Sjæl, der ledet af umiddelbar Følelse med Instinktets Lethed udfører de pinligste Pligter og bringer de heltemodigste Ofre? Hos den skønne Sjæl er det ikke de enkelte Handlinger, men den hele Karakter, der er sædelig. Den skønne Sjæl har ingen anden Fortjeneste end den, at den er til. Sanselighed og Fornuft, Pligt og Tilbøjelighed ere i Harmoni, og Gratie er det ydre Udtryk herfor. Dog indskrænker Schiller Fordringen om Ynde til at gælde de Handlinger, der ligge *indenfor* Grænserne af den menneskelige Natur. Der kan stilles Mennesket Opgaver, som føre det ud paa selve Grænsen for menneskelig Evne, hvor Pligt og Tilbøjelighed ikke harmonere: her er anspændt Kamp den eneste Mulighed, og her lyder Fordringen paa at handle med Værdighed, at udtrykke Disharmonien saaledes, at dog den ædlere Kraft ses i sin Overmagt. — En vis Vaklen gør sig gældende i Schillers Tankegang. Harmonien maatte for ham være det Højeste — men han tvivler om, at den i alle Tilfælde kan naas. Hvad der staar højest, Ynden eller Værdigheden, paa dette Spørgsmaal vover han ikke at give noget bestemt Svar. Denne Vaklen hænger sammen med, at han ikke (ligesaa lidt som Kant) er kommen ind paa Individualitetsforskellenes Betydning i Etiken. Han taler kun om Menneskenaturens Grænser, ikke om den enkelte Individualitets Grænser, og han gaar trygt ud fra, at *[128]* Grænserne ligge paa samme Sted for alle Individualiteter. Han siger udtrykkeligt: »Vor moralske Dom bringer ethvert Individ ind under Slægtens Maalestok, og ingen andre Skranker end selve Menneskehedens Skranker regnes Mennesket til Gode«.

I nøje Forbindelse med Kulturproblemet bringer Schiller sine Ideer i *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795). Det er Grundtanken fra »Die Künstler«, der her udvikles udførligt. Kulturens Gang har ført til Opløsning af den græske Harmoni mellem Aand og Natur, Reflexion og Fantasi, Universalitet og Individualitet. Det er Arbejdets Deling, der volder de Ulykker, under hvilke vi lide. Kræfternes Strid fører til

Kulturens Fremgang og er forsaavidt en Vinding for Slægten; men de enkelte Individer blive ensidige og forkrøblede. Stat og Kirke, Love og Sæder, Arbejde og Nydelse ere blevne skilte ad, og hver Enkelt er kun et Brudstykke af et Menneske. Herpaa kan der kun raades Bod ved Kulturens Fuldendelse. Et rent Fornuftbud kan ikke afgøre Sagen, ti Drifter overvindes kun af Drifter. Det er desuden Tegn paa ufuldkommen Dannelse, naar den sædelige Karakter kun kan hævdes ved Opofrelse af den naturlige, og naar Enheden og Sammenhængen kun kan sejre ved at krænke Fylden og Mangfoldigheden. Kun gennem æstetisk Opdragelse er Problemets Løsning mulig. Grib Menneskene i deres ledige Timer, i deres Fornøjelser, omgiv dem med store aandelige Former, med Symboler paa det Gode, og lad Skinnet uden Tvang overvinde Virkeligheden, Kunsten besejre Naturen. Det gælder om at forene det naturlige Livs uvilkaarlige Fylde med det moralske Livs Selvstændighed og Frihed, Hengivelsen til de skiftende Tilstande med Personlighedens Enhed, Stofdriften med Formdriften. I Legen er denne Opgave løst. Kræfterne virke der efter deres naturlige Love og dog uden at være bundne til materielle Krav; de virke indefra, men uden Selvtvang. Frembringen og Modtagen gaa i Et. Mennesket er hævet over den sanselige Naturs Indflydelse, og dog virker den sanselige Natur efter sin egen Lov. Det bestemmer sig med Frihed; det er selvvirksomt;
[129] det ledes af Formdriften; — og dog krænkes Sanseligheden og Stoffet ikke. Betingelsen er, at der er en vis Overflod af Kraft, som kan anvendes til Funktionernes frie Spil. Hvor dette er naat, ligger Menneskelivets egentlige Begyndelse. Mennesket er kun ret Menneske, naar det leger. I Kræfternes frie Spil ytrer Menneskenaturen sig alsidigt og som en Totalitet, med Mulighed for at slaa ind paa specielle Retninger, en Mulighed, der dog ikke realiseres, saalænge den æstetiske Tilstand bestaar. »Alle andre Øvelser«, siger Schiller i det 22. Brev, »give Sindet en speciel Færdighed, men sætte derved tillige en Grænse for det; kun den æstetiske Øvelse fører til det Ubegrænsede. Enhver anden Tilstand, i hvilken vi kunne komme, viser os tilbage til en foregaaende og behøver en følgende til sin Opløsning; kun den æstetiske Tilstand er et Hele i sig selv, da den forener i sig alle Betingelser for sin Opstaaen og sin Vedvaren. Her alene føle vi os som revne ud af Tiden, og vor Menneskehed ytrer sig med en Renhed og Helhed (Integrität), som havde den endnu ikke lidt noget Afbræk ved ydre Kræfters Indvirken«. — Den *æstetiske Tilstand*, som Schiller beskriver, er altsaa en saadan, hvor alle menneskelige Kræfter virke frit og harmonisk, uden at være satte i Gang ved ydre Behov, og uden at nogen enkelt er fremherskende. I den saa han Kulturens Fuldendelse, ikke blot et Middel til at dæmpe Raaheden og mildne Disharmonien. —

Der har været Strid om, hvorvidt Schiller i »Briefe über ästhetiske Erziehung«

staar paa samme Standpunkt som i »Anmuth und Würde«, eller om han ikke hist sætter den æstetiske Tilstand som det Højeste, medens han her for Grænsetilfældenes Vedkommende endnu forbeholdt Værdigheden en Plads ved Siden af Ynden. Som vi have set, proklamerer han egentligt allerede i »Anmuth und Würde« Ynden som det Højeste; men endnu bestemtere fremtræder det som Grundtanken i »den æstetiske Opdragelse«, at det Højeste ikke er naat, hvor der ikke er Harmoni og Totalitet[31]). Der er en Klang af Renaissance i Schillers Tankegang. Næst efter Kants Henvisning til den paa Frihedsprincipet byggede Retsstat er der ikke givet noget saa vægtigt Svar paa det af Rousseau stillede Kulturproblem, som i Schillers Opstilling af Kræfternes frie og totale Spil som det Højeste — ikke blot som et Formaal, men ogsaa som et *[130]* Middel, der kan føre fremad til fuldkommen Kultur. Han er dog klar over, at der er en lang Vej til dette Maal, og han mente i hvert Tilfælde for sit eget Vedkommende at arbejde bedst for det gennem Kunsten. »Følg De mit Raad,« skrev han til en Ven (Brev til Erhard, 26. Maj 1794), »og lad foreløbigt den stakkels, uværdige og umodne Menneskehed sørge for sig selv. Bliv De i Ideernes lyse og stille Verden og overlad til Tiden at føre Ideerne ind i det praktiske Liv!« Selv arbejdede han, efterat have afsluttet sin filosofiske Periode (1789—95), paa Fremstillingen af Ideerne i kunstnerisk Form. Den spekulative Filosofi, som nu begyndte at udvikle sig, saa han paa med Uvillie, medens han endnu i sit sidste Leveaar med Begejstring mindedes den store Tankekreds, Kant havde ført ham ind i: »Den spekulative Filosofi,« skriver han til Wilhelm von Humbolt (2. April 1805), »har forjaget mig ved sine hule Formler, om den ellers nogensinde har optaget mig. Paa dette golde Omraade har jeg ingen levende Kilde og ingen Næring for mig fundet. Men Idealfilosofiens dybe Grundtanker ere en evig Skat, og blot for dens Skyld alene maa man prise sig lykkelig ved at have levet i denne Tid.« — En skønnere Epilog kunde ikke tænkes for den Filosofi, hvis Grundlæggelse og første Skæbne vi her have beskæftiget os med.

[131]

OTTENDE BOG.

ROMANTIKENS FILOSOFI.

A. ROMANTIKENS FILOSOFI SOM IDEALISTISK UDVIKLINGSLÆRE.

Den Aand, i hvilken Kants Filosofi blev ført videre i selve Tyskland, var allerede bestemt ved hans første Modstanderes Indvendinger og hans første Disciples Forsøg paa Berigtigelse. Man savnede Helhedsopfattelse, Totalitet hos ham; Aandens levende Sammenhæng krænkedes ved hans Analyse og Distingveren, og man vilde have Ideer, der kunde rumme Aandslivets hele Indhold — helst paa én Gang! Man henviste dels til den religiøse Tro, dels til den kunstneriske Anskuen og Virken som Organer, der ganske anderledes end den kritiske Filosoferen lode Livsfylden komme til sin Ret. Og allerede rent videnskabeligt, mente man, var den kritiske Filosofi ufyldestgørende, saalænge alle Principer ikke udledtes af et eneste, absolut Princip. Hvad der havde hindret Kant i en saadan formel Fuldendelse af sin Filosofi, var den Antagelse, at Erkendelsen stedse forudsætter Noget foruden sig selv, Noget, som aldrig kan drages ind, men stedse unddrager sig: Ding an sich. Men denne Antagelse førte for Kants Filosofi til en Selvmodsigelse og hang desuden sammen med hans uholdbare Distinktion mellem Erkendelsens Stof og Form. Lad da denne Antagelse falde — og Intet vil hindre Filosofiens konsekvente Gennemførelse udfra Kants egen dybeste Tanke om Aandens Væsen som Syntese! Hvad der hos Kant var den sidste Forudsætning,
[132] Grundhypotesen, det blev nu draget frem som Begyndelsesprincip, udfra hvilket en stor systematisk Konstruktion skulde foretages. Det var en Tanke, der fyldte unge Tænkere med Begejstring og lod dem overse, at det i Virkeligheden var de Vises Sten, de søgte. Al Udvorteshed, Isolation og Delthed i det aandelige Liv vilde jo forsvinde, naar saaledes Enheden paavistes i Alt, naar alle Livsformer kom til at staa som Trin og Faser, gennem hvilke et og samme uendeligt Liv ytrede sig! Ikke blot det enkelte Menneskes Bevidsthedsliv, men ogsaa Slægtens Liv i Historien og — ad Analogiens Vej — Naturens Liv vilde derved ses i et helt nyt Lys! Og ikke blot en enkelt Side af det menneskelige Aandsliv vilde finde sin Forklaring; dersom det ledende Princip var grebet tilstrækkeligt dybt, maatte det føre udover Sondringen mellem Videnskab, Religion og Kunst og ophæve alle sjælelige Disharmonier.

Et saadant Erkendelsesideal kan med Rette kaldes romantisk. Det staar ophøjet og fjernt, vækker Længsel og Begejstring og virker mere ved denne Ophøjethed end ved Udsigten til klar og ædruelig Virkeliggørelse. At Erkendelsesidealet for en hel Generation kunde formes paa denne Maade, finder ikke sin Forklaring udfra Filosofiens forudgaaende Udvikling alene, men forstaas kun ved Motiver, der laa i Tidens hele Aand, Trang og Retning. Et rent filosofisk Motiv laa ganske vist i den ved Kant vakte Overbevisning om den aandelige Naturs Oprindelighed og Aktivitet. Det var da i og for sig et berettiget Tankeexperiment at prøve, om denne Oprindelighed og Aktivitet ikke skulde være absolut, uden Grænser og uden Betingelser. Men den Forvovenhed, hvormed man gik til dette Tankeexperiment, forstaas kun ved andre Strømninger i Tiden. Det 18. Aarhundredes Slutning var en stærkt bevæget Tid. — Den franske Revolution rørte op i Sindene. Den omstyrtede, hvad der hidtil havde staaet fast, og søgte paa ny Grund ad Konstruktionens Vej at opføre en hel Samfundsbygning. Selv hvor dens praktiske Idealer og Konsekvenser ikke antoges, gav den dog Sans for absolute Standpunkter og for hensynsløs Gennemførelse af én Gang opstillede Principer. Det er Mere end en Analogi, naar man saa ofte har sammenlignet den spekulative Bevægelse i Tyskland med den samtidige revolutionære Bevægelse i *[133]* Frankrig[32]). Det er en Følelsesbevægelse, der skaffer sig Luft paa to forskellige Maader, efter de forskellige indre og ydre Forholds Medfør. — Samtidigt havde Tyskland sin poetiske Guldalder. I GOETHES og SCHILLERS Digtning havde den kunstneriske Kraft frembragt udødelige Billeder som Udtryk for Livets Higen og Tragten. Skulde Menneskeaanden være afmægtigere i Tankens end i Kunstens Verden? Skulde Tænkningen ikke paa sit Omraade kunne naa en Enhed og Harmoni, analog den, Kunsten yder paa sit? Ja, skulde Poesi og Videnskab ikke være Et i deres inderste Natur, Udtryk for en og samme skabende Kraft? Den mest karakteristiske Repræsentant for den romantiske Poesi, NOVALIS, søgte i sit ufuldendte Værk »Heinrich von Ofterdingen« at vise Poesien som det Inderste i Alt. Han beklagede, at Poesien har et særligt Navn, og at Digterne udgøre et eget Lav. Poesien er efter ham ikke Andet end den menneskelige Aands ejendommelige Handlemaade: digter og tragter ikke ethvert Menneske i ethvert Øjeblik af sit Liv? Sondringen mellem Poesi og Filosofi er efter Novalis overfladisk og skadelig; Filosofien er kun Poesiens Teori, skal vise os, at Poesien er Et og Alt. Det gjaldt at finde »det hemmelige Ord«, som løser alle Gaader i den indre og den ydre Verden. (Novalis' Schriften. 4. Aufl. I. p. 201. 286 ff. — II. p. 240 ff.). Forskellen mellem den romantiske Filosof og den romantiske Digter er her den, at medens Digteren betragter Filosofien som Fortolker af den Livspoesi, der findes

i Alt, vil Filosofen hellere opfatte Poesien som en anskuelig, billedlig Form for den Tanke, der rører sig i Alt. — Som den tredie i Forbundet fremtraadte Religionen. Der rørte sig i Tiden — hvorom allerede Hamanns, Herders og Jacobis Optræden vidnede — Trang til en dybere Religiøsitet end den flade og tørre Rationalisme. Heller ikke den sentimentale Følelsesreligion kunde tilfredsstille. Hvis det nu er Tænkningens Sag at vise os Enheden i Alt, kan saa den filosofiske Stræben være væsensforskellig fra den religiøse Trang, der jo ogsaa søger ud over Livets Modsætninger og deres Uro? Og maa der ikke naas en Forsoning af Religion og Videnskab, naar man blot
[134] opfatter Fornuftens Væsen tilstrækkeligt grundigt og konsekvent? Ikke ved at tage Fornuften fangen, men ved at gaa tilbage til Aandens inderste Natur, der ligger til Grund baade for Religion og for Videnskab, vil Romantikens Filosofi løse det religiøse Problem. I sit Skrift *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) søgte saaledes SCHLEIERMACHER at paavise Religionens Nødvendighed for Aandslivets Dybde og Harmoni. — I Naturvidenskabens Udvikling i Aarhundredets Slutning fremkom der Opdagelser og Ideer, der kunde føre til at lægge større Vægt paa Enheden i Naturen, end den nærmest foregaaende Periode havde gjort. Opdagelsen af Galvanismen, Grundlæggelsen af den nye Kemi (efter Lavoisier) og af den sammenlignende Anatomi maatte i mange Maader give et nyt Blik paa Naturen. Og Goethe, hvis Digterværker øvede saa stor Indflydelse paa de aandeligt Bevægede i Tiden, førtes netop ved sine naturvidenskabelige Studier til Anelse om en inderlig Enhed i Alt, en Anelse, hans Spinozastudier havde næret hos ham, og som allerede havde øvet Indflydelse paa Herder. Den Goethe-Herderske Naturopfattelse afgav Grundlag og Retning for Romantikens Spekulation. Særligt fik Goethes Farvelære med dens Polemik mod den mekaniske Naturforklaring, og hans »Metamorphose der Pflanzen« med dens Grundtanke om en indre Udfoldelse gennem de forskellige organiske Former en betydningsfuld og skæbnesvanger Indflydelse paa den spekulative Naturfilosofi. Og i sin »Faust« havde Goethe givet den grænseløse Higen efter en i Tilværelsens Inderste indtrængende Erkendelse Luft paa en lidenskabelig Maade. Schelling var den Første, der ret vurderede Goethes store Digt, der dengang kun forelaa i et Fragment: »Til den Modstrid, der udspringer af utilfredsstillet Begær efter Erkendelse af Tingene har Digteren knyttet sine Billeder i det Digt, der er de Tyskes ejendommelige Digt, og han har aabnet en evigt frisk Begejstringskilde, der for sig alene var i Stand til at forynge denne Tids Videnskab, udbrede et nyt Livs Aande over den. Hvo som vil trænge ind i Naturens Helligdom, nære sig med disse Toner fra en højere Verden og indsuge allerede i sin Ungdom den Kraft, der i tætte Lysstraaler udgaar fra dette

Værk og bevæger Verdens Inderste!« (SCHELLING: *Ueber das akademische Studium.* *[135]*
Vorlesung XI). — Endeligt øvede Spinozas System, der nyligt var blevet fremdraget af Miskendelsens Mørke og baade af Venner og Fjender anerkendtes som Filosofiens Ideal, en overvældende Magt baade ved sine Tanker og ved sin strenge Enhedsform. — Det manglede saaledes ikke paa Motiver, der kunde føre til at prøve paa at opføre dristige systematiske Bygninger.

Metoden blev overvejende deduktiv og konstruerende. Erfaringsbekræftelse ansaa man for unødvendig — i Tillid til, at »den indre Type for alle Ting« aabenbarede sig ligesaa vel i Tanken som i hele Tilværelsen. (Smlgn. Schelling anf. St.). Materialet, som benyttedes ved Systematiseringen, var skaffet tilveje ved den foregaaende Tidsalders Arbejde. Hvad Romantikens Filosofi egentligt vil, er at skabe systematisk Form for Alt, hvad der kom frem i Kants Erkendelsesteori og Etik, i Lessings og Schillers æstetiske Ideer, i Goethes Digtning, i Herders historiske Tanker og i Hamanns gærende religiøse Aand. Systemer ere som saadanne ikke produktive, men forudsætte de produktive Kræfter. Se vi nu paa de romantiske Systemer i Filosofien, saa maa vi sige, at ligesaa lidt som det lykkedes den romantiske Poesi at fordunkle Goethes og Schillers store Skikkelser, der tvertimod efter den romantiske Periode straale paany og med usvækket Glans, ligesaa lidt lykkedes det den romantiske Filosofi at give det Aandsindhold, hin Række af store aandelige Heroer havde frembragt, en saadan ny Form, at disse Heroer nu kun skulde have Betydning som Forgængere. Den, der søger virkelig Næringsværdi, vil ofte helst gaa tilbage bag Systematikerne til de oprindelige Kilder. Den spekulative Periode i Tyskland ved vort Aarhundredes Begyndelse kan desuden i Originalitet og produktiv Kraft, i Stringens og i Betydning for Problembehandlingen langtfra maale sig med de store Systemers Periode i det syttende Aarhundrede. Derved udelukkes ikke, at de fremragende Mænd, der staa som Repræsentanter for Romantikens Filosofi, under deres ivrige Stræben efter at forme Aandslivets Indhold til et sammenhængende Hele have kastet Lys over adskillige Problemer og udtalt betydningsfulde Ideer, hvis Tid ikke vil være forbi med Systemernes. I literær Henseende havde de fleste af disse *[136]*
Tænkere skadet deres fortsatte Virkning ved Benyttelsen af en skolastisk Terminologi, en Slags Jargon, der gør deres Skrifter vanskeligt tilgængelige for dem, der ikke selv have lært at tænke paa dette Sprog.

1. JOHANN GOTTLIEB FICHTE.

a. Biografi og Karakteristik.

Det er en Hovedejendommelighed ved den tyske Tænkning ligefra Middelalderens Mystik af, at den hævder det aandelige Livs Selvstændighed, Inderlighed og Gyldighed og lægger denne Hævdelse til Grund for Verdensanskuelsen. Det Indre og Oprindelige i os staar som et Lys, i hvilket vi — bevidst eller ubevidst — se Alt i Himmel og paa Jord. Det tyske Folks største Gerning, Reformationen, var en Kamp for den frie, inderlige Overbevisning mod kirkelig Autoritet. Den af Kant grundlagte kritiske Filosofi var en Fortsættelse af Reformationen, idet den var en endnu videre førende Tilbagegang til de inderste Kilder for al Erkendelse og Vurdering. Kants første Discipel, Joh. Gottl. Fichte, besad ikke blot den Evne til Selvfordybelse, den mystiske Aare, som fører ned i det indre Livs Dybder, men ogsaa den ubøjelige Villieskraft og den stærke Selvfølelse, uden hvilke Overbevisningen om det Indres evige Ret og Overhøjhed over det Ydre ikke kan fastholdes og gennemføres. Han var en sachsisk Bondesøn, født i Rammenau i Oberlausitz den 19. Maj 1762. Sin kraftige Karakter, hvis Skyggesider var Halstarrighed og Stolthed, har han arvet efter sin Moder, som jo Temperamentet hos fremragende Mænd saa ofte stammer fra mødrene Side. Som Barn gik han tilhaande ved Væverstolen eller passede Gaaseflokken. Han udmærkede sig ved den Opmærksomhed, hvormed han fulgte Prædikenerne, og ved den sikre Hukommelse, hvormed han kunde gengive dem. Her har hans Sans for aandelige Ting fundet sin første Næring, og derved blev tillige Anledningen given til hans videre Uddannelse. En Godsejer fra Omegnen kom
[137] en Søndag for sent til Kirke og blev da henvist til Gaasedrengen for at faa at vide, hvad Præsten havde sagt. Forundret over Drengens Evner besluttede han at tage sig af ham og hjælpe ham til at studere. Fichtes sidste Skoleaar var en stærkt bevæget Tid: Lessing førte just da sin teologiske Kamp, og hans Stridsskrifter gjorde et uforglemmeligt Indtryk paa den unge Studerende. Fra 1780 af studerede han i Jena og Leipzig Teologi, Filologi og Filosofi. Hans Kaar vare trange. Hans Velgører var død, og hjemmefra kunde han liden eller ingen Hjælp faa. En haard Kamp havde han at udstaa overfor Moderen, der for enhver Pris vilde have, at han skulde være Præst, medens hans egne Planer gik ud paa en fri, alsidig Udvikling af sine Evner. Han var ved at fortvivle af Nød, da han i Aaret 1788 fik en Plads som Huslærer i Zürich. Under hans Ophold her modnedes hans Planer, forsaavidt som Trangen til gennem Tanke og Ord at paavirke sin Tid blev ham levende bevidst. Men Retningen for denne Virken og Midlerne, hvormed der skulde virkes, stode endnu dunkle for ham. Det er karakteristisk for hans Personlighed, at Villien saaledes gaar forud for Tanken. Hele sit Liv igennem drives han som af en indre Magt til at arbejde paa Ideernes Omraade, men stedse formaar han kun ufuldkomment at omsætte denne indre Trang i Tankens Form, skønt

han rastløst arbejder hele sit Liv igennem paa nye og fuldkomnere Fremstillinger af sit System. Og selve hans Filosofi hviler netop paa den Grundtanke, som han fremfor nogen anden Tænker har fremdraget og indskærpet, at vort inderste Væsen er en Villen, en Virken, og at al Forestillen og Tænken er betinget ved denne praktiske Evne, vort Jegs inderligste Rod. I et Brev fra hans Ungdom udtaler han: »Jeg vil ikke blot tænke, jeg vil handle . . . Jeg har kun én Lidenskab, kun én Trang, kun én fuldstændig Følelse af mig selv, den: at virke udadtil. Jo mere jeg handler, des lykkeligere føler jeg mig.« — Et stort Gode for ham baade ved Klaringen af hans Formaal og ved Afslibningen af hans Karakters ubændige Haardhed var det, at han her i Zürich lærte den udmærkede Kvinde at kende, som senere blev hans Hustru, Johanna Rahn, Klopstocks Søsterdatter. Af deres Brevvexling ses, hvor godt hun har forstaaet alle Sider i hans Væsen. Hun stod trofast ved hans Side i gode og onde *[138]* Dage. — Huslærervirksomheden i Zürich varede ikke længe, især fordi Fichte fandt, at Forældrene trængte til Opdragelse ikke mindre end Børnene, og derfor indrettede en ugentlig Censur for Forældrene, der gjorde disse opmærksomme paa de pædagogiske Fejl, de i Ugens Løb havde begaaet! — Han begav sig igen paa Vandring for at uddanne sig videre og finde en Virkekreds. Under et Ophold i Leipzig (1790) studerede han for første Gang Kants Værker, og dermed fik hans Liv sit afgørende Vendepunkt. »Jeg lever,« skriver han i et Brev, »i en ny Verden, efterat jeg har læst Kants »Kritik der praktischen Vernunft«.« Han fandt nu bestemte Problemer stillede for sin Tænken og bestemte Principer for den praktiske Indvirken paa Tidsalderen, han higede efter at øve. Kant selv lærte han Aaret efter at kende i Königsberg. For at indføre sig hos den gamle Mester, udarbejdede han et Skrift *(Versuch einer Kritik aller Offenbarung),* som han forelagde ham, en Anvendelse af Kants Lære paa Religionsfilosofien, som Kant selv endnu ikke havde behandlet. Skriftet vandt ikke blot Kants Anerkendelse, men da det (ved en Misforstaaelse) udkom anonymt, blev det af Mange anset for at være et Værk af Kant selv. Hermed var Gennembruddet sket for Fichte; Vejen til literær og videnskabelig Virksomhed laa nu aaben for ham. Han tog nu mod sin Forlovedes Tilbud om at fæste Bo ved Hjælp af hendes Formue. I de følgende Aar udgav han Skrifter om den franske Revolution og om Pressefriheden, i hvilke han hævdede Frihedsbestræbelsernes Berettigelse overfor den Reaktion, Revolutionstidens Terrorisme var begyndt at frembringe. Fichte behandler praktiske Problemer, før han fordyber sig i de rent spekulative Problemer[32 b]). Til disse sidste førtes han naturligt over, da han 1794 blev kaldet til Professor i Jena (efter Reinhold). Her udfoldede han en energisk og glimrende Lærervirksomhed og udviklede sit ejendommelige System,

der første Gang fremsattes i *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), men senere atter og atter omarbejdedes, dels for at Systemet kunde blive fuldkomnere, dels for at det kunde blive bedre tilgængeligt. I ingen af disse to Henseender tilfredsstillede
[139] Fichte nogensinde sig selv. Den bedste Adgang til at lære hans filosofiske Anskuelse at kende giver en senere Afhandling: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), ved hvis Hjælp her skal forsøges en foreløbig Karakteristik af Fichtes Standpunkt.

Der kan efter Fichte gives to hvert for sig konsekvente filosofiske Systemer. Det ene kalder han Idealismen, det andet Dogmatismen. Hvad Filosofien skal forklare, er Erfaringen. Vor Erfaring indeholder Tanker om Ting. Enten kan man nu (med Dogmatismen) udlede Tanken af Tingen, eller (med Idealismen) Tingen af Tanken. Hvilken af de to Muligheder, man vælger, beror paa, hvad for et Menneske man er. Et filosofisk System er ikke et dødt Bohave, man kan have eller skille sig ved efter Behag; det udspringer af Menneskets inderste Sjæl. Valget vil bero paa, om Selvstændigheds- og Virksomhedsfølelsen eller om Afhængigheds- og Passivitetsfølelsen har Overhaand hos os. Dog vil det — fremhæver Fichte — ved nærmere Undersøgelse vise sig, at Idealismen allerede rent teoretisk er heldigere stillet end Dogmatismen. Ti af den rene Ting, den blotte Væren vil man aldrig kunne udlede en Tanke, en Bevidsthed om Tingen og om Væren. Det er Dogmatismens Inkonsekvens, at den er en Lære, et Tankesystem, og dog ikke kan godtgøre Muligheden af, at der kan være Tanker til. Dogmatismen (hvortil høre Materialismen, Spiritualismen, Spinozismen) er derfor en umulig Filosofi. Idealismen gaar derimod udfra selve Tænkningen som det Oprindelige, og deraf vil den kunne udlede — ganske vist ikke Tingene selv, som jo heller aldrig ere givne, men Erfaringen, vore bestemte Forestillinger om Ting. Videnskabslærens Opgave er nu netop at vise, hvorledes vore Forestillinger om Tingene udspringe af Tankevirksomheden, idet denne efter sin Natur kommer til at sætte sig bestemte Skranker. Videnskabslæren gaar ud fra den Forudsætning, at der ikke kan være Noget i Jeget, som ikke er Frugt af Jegets egen Virken. Medens Kant gik fra den givne Mangfoldighed i Bevidsthedens Indhold tilbage til den Enhed, der omfatter den, vil Fichte omvendt gaa udfra Jegets oprindelige Virksomhed og af den udlede dens specielle Former. Hvis hans Værk lykkes, vil han tilsidst have konstrueret den
[140] virkelige Erfaringsbevidsthed. Han anser den Filosofi for falsk, der ikke stemmer med Erfaringen. — Om den Metode, Fichte anvendte ved denne Undersøgelse, skal tales ved den specielle Fremstilling af Videnskabslæren. Her skulde kun Aand og Retning i Fichtes Undervisning antydes.

Sin Etik og Retslære fremstillede Fichte i *Naturrecht* (1796) og *Sittenlehre* (1798),

hvilket sidste Værk vistnok er det Betydeligste, han har ydet.

Det laa i Fichtes energiske og heftige Karakter saavel som i de givne Forhold, at hans Virksomhed i Jena ikke udfoldede sig uden Rivninger og alvorlige Kampe, der tilsidst førte til en Katastrofe. Foruden Stridigheder med filosofiske Kolleger, der ikke kunde følge ham i hans Reform af den Kantiske Filosofi, kom han ogsaa i Strid med Teologerne, der forargedes over, at han om Søndagen holdt Foredrag for de Studerende om praktisk Etik, og med Studenterne, fordi han søgte at reformere det raa Burscheliv, som florerede fra gammel Tid. Denne sidste Konflikt førte endog til, at Fichte bler overfalden i sit Hus og en Tidlang forlod Jena. Men den alvorligste og betydningsfuldeste Kamp var *Ateismestriden* (1799). For at denne skal forstaas, maa Fichtes religionsfilosofiske Standpunkt karakteriseres. Det viser sig at hænge nøje sammen med hans Modsætning mellem Idealisme og Dogmatisme. Det kunde jo synes, som om der i Fichtes Filosofi slet ikke kunde blive Plads for noget Princip udover menneskelig Tanke, udover det menneskelige Jeg; thi af Tanken, af Jeget vilde Fichte jo udlede Alt. Men allerede i den første Fremstilling af Videnskabslæren var denne hyppige Misforstaaelse afvist. Fichte opstiller ganske vist den Sætning, at Alt, som er i Bevidstheden, maa være et Produkt af Jeget; men han viser tillige, at der findes saare Meget i vor Bevidsthed, som vi ikke ere os bevidste at have frembragt. Det Jeg, vi kende i Erfaringen, er stedse begrænset, er stedt i et System af Skranker, har Objekter (Ikke-Jeger) overfor sig, som det ikke selv har frembragt. Der maa da i Bevidstheden virke et mere omfattende Princip end det endelige (empiriske) Jeg; kun i dette Princip, som Fichte kalder det rene eller det uendelige Jeg, kan Grunden søges til den Objekternes eller Skrankernes Verden, i hvilken vort endelige Jeg er stedt. Den sidste Grund til den *[141]* Begrænsning, ved hvilken de endelige Jeger og deres Skranker blive til, kan nu ikke findes ad teoretisk Vej; ti hvad kan begrænse en uendelig Virksomhed? Hvis derimod vor Samvittighed har Ret i, at det Højeste er Arbejde og Stræben, saa forstaa vi, hvorfor der er en endelig Verden: ti uden Modstand intet Arbejde, uden Midler ingen Formaal. Den virkelige Verden er et Materiale for vor Pligt. Og Forvisningen om, at Modstanden fremskridende kan overvindes, at vi altid kunne gøre vor Pligt og arbejde os fremad mod fuld aandelig Frihed som vort højeste Maal, grunder sig paa Ideen om en Tingenes Orden, der gør den samvittighedsfulde Handlen mulig og giver den dens fulde Virkning, en Tingenes Orden, der vel ikke træder frem i sanselig Erfaring, men af hvilken jeg selv føler mig som Led, hver Gang jeg handler af rent ideale Bevæggrunde. Det Væsentlige i Religionen er nu, at Mennesket bygger paa en saadan moralsk Verdensorden, paa dette over alt Forgængeligt ophøjede Guddommelige og

betragter enhver af sine Pligter som udsprungen af denne Orden og som medvirkende til dens Udvikling. Ti det er ikke en Ordning, der en Gang for alle er færdig; den er stadigt i Udvikling. Og ligesaa lidt er det en tilfældig Ordning, der igen skulde forudsætte et ordnende Væsen udenfor. At Mennesket personificerer sine Erfaringer om denne Verdensorden til et særligt Væsen, er uskadeligt, naar det blot tjener til at levendegøre Tanken om den for hans Bevidsthed. Men naar han tænker sig Gud som en Magthaver, af hvis Gunst fremtidige Lystfølelser afhænge, saa er det en Afgud, han dyrker, og da er han med Rette at kalde Ateist. Ja, ethvert Forsøg paa i Begrebets Form at sammenfatte det uendelige Princip (det rene Jeg, den moralske Verdensorden) strander; at begribe er at begrænse. Saasnart Noget begribes, hører det op at være Gud, og ethvert saakaldet Begreb om Gud er nødvendigvis Begrebet om en Afgud! —

Disse Anskuelser udviklede Fichte i sin Afhandling *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798) og, efterat der var rejst Anklage imod
[142] ham, tildels i skærpet Form i de mesterlige Stridsskrifter *Appellation an dasPublikum* og *Gerichtliche Verantwortungsschrift* (1799). — Stridens Gang var denne. Efterat en anonym Pjece havde opløftet et Ramaskrig i Anledning af Fichtes Afhandling, lod den kursachsiske Regering denne konfiskere og klagede hos Regeringen i Weimar over, at der førtes ateistisk Lære paa Jenauniversitetet, der ogsaa blev besøgt af kursachsiske Undersaatter. Fichte svarede herpaa med de nævnte Stridsskrifter. I Weimar vilde man helst dysse Sagen ned. Man vilde ikke støde den kursachsiske Regering, og man vilde heller ikke stanse Fichtes Virksomhed. Man ønskede blot, at Fichte vilde holde sig i Ro. Men det var hans Natur imod, og han rettede et trodsigt Brev til et Medlem af Regeringen i Weimar. Alle Geheimeraaderne, Goethe med, forbitredes nu, og Fichte fik sin Afsked i en skarp Form. Det var et flagrant Indgreb i Lærefriheden, som derved blev begaaet, idet Regeringen i sin Skrivelse tiltog sig en Dom over Fichtes Lære. Trods gentagne Skridt fra Studenternes Side fastholdt Regeringen sin Afgørelse, og Fichte maatte forlade Jena.

I en Række af Aar levede han nu som Privatmand i Berlin, beskæftiget med nye Fremstillinger af sit System og med populære Forelæsninger. Man har ment at finde en principiel Forskel i Standpunkt mellem de Skrifter, han fra denne Tid udgiver, og Jenaerskrifterne. En Forskel er der ganske vist; men principiel kan den kun kaldes, dersom man opfatter »Videnskabslæren« i dens første Form som et Forsøg paa at udlede Alt af det enkelte, endelige, empiriske Jeg. Som vi have set, er en saadan Opfattelse urigtig. Allerede i Fichtes første Skrifter lærer han ikke egentligt en ren Idealisme efter hans egen Definition, ti han antager jo Noget, som virker i os, uden

at vi blive os det bevidst. Naar han kalder det et Jeg, saa er det Analogien med den bevidste Virken, han bruger. Kun ved den Udvidelse af Jeget fra det empiriske til det uendelige Jeg, som ved denne Analogi bliver mulig, kan Fichte fastholde sin Idealisme og opfatte alt Virkeligt som Fænomen eller Symbol for Tanken. Der er en vis mystisk Aare hos Fichte allerede i hans tidligere Skrifter; han følte sig kun deri forskellig fra de ældre Mystikere, at disse vare tilbøjelige til at forestille sig det Højeste som noget *[143]* Givet, som Noget, der en Gang for alle kunde opnaas, medens det for Fichte var et Uendeligt, som stedse krævede nyt Arbejde. *(Sittenlehre* § 12). — I sine senere Skrifter lærer han nu, at den Tanke (det uendelige Jeg), af hvilken Alt er Fænomen, selv kun er Fænomen for en absolut Realitet, en uendelig Kraft, et Liv, et Lys, der kun i brudte Straaler kommer til vor Erkendelse. Han betoner altsaa mere end før det mystiske (eller dogmatiske), udover al bevidst Tanke liggende Element, som han allerede havde Øje for i sin første Fremstilling af Videnskabslæren. Dermed følger en Ændring i Følelsen, — forsaavidt det ikke omvendt skulde være Følelsesændringen, der har fremkaldt den ændrede Opfattelse. Medens Fichte i sine første Skrifter mere betoner den rastløse Stræben og Virken, den stadige Aktivitet, saa at ogsaa hans Religion, der bestaar i Troen paa en moralsk Verdensorden, væsentligt er »die Religion des freudigen Rechtthuns«, — saa lægger han senere mere Vægt paa Hengivelsen til det Liv, der rører sig i os og fremvælder i os, uden at vor Villen og Fornuft formaa at frembringe det. Karakteristisk er i denne Henseende Skriftet *Anweisung zum seeligen Leben* (1806), medens Fichtes almindelige filosofiske og psykologiske Anskuelser, saaledes som de formede sig i hans senere Aar, bedst ere tilgængelige i det postume Skrift *Die Thatsachen des Bevusstseins.* — Med de nævnte Ændringer følger ogsaa naturligt en Frontændring i Fichtes Polemik. Hidtil angreb han Ortodoxien og Dogmatismen. Nu angreb han den ideforladte »Oplysning«, den tomme og negative Forstandsretning, der var tilfreds med sine magre Begreber, men manglede al dybere aandelig Sans. Og denne Polemik faar en særegen Interesse ved, at den giver ham Anledning til at fremstille sin Opfattelse af det aandelige Livs historiske Udvikling. Det er i det mærkelige Skrift *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). Han skelner her mellem fem Perioder i Udviklingen. Først raader *Fornuftinstinktet,* idet der opstaar en Gruppe af Individer (Normalfolket), hos hvem Livet ordnes i ædle og fuldkomne Former, uden at hverken Videnskab eller Kunst er nødvendig. Naar Normalfolket som Følge af Naturbegivenheder spredes blandt de dyriske Naturfolk, begynder Kampen mellem Kultur og Raahed. Og den anden Periode opstaar, naar det, Fornuftinstinktet fører til, *[144]* af fremragende Individer opstilles som Lov og Norm for de Andre. Det er *Autoritetens*

Periode. Mod Autoriteten rejser sig Frihedstrangen og Trangen til at begribe. Den styrter Autoriteten — men tillige den Fornuft, der uvilkaarligt havde givet Autoriteten dens Indhold og Værdi. Kun individuel Selvraadighed og Sanselighed bliver tilbage i den *tomme Friheds* Periode. Med Foragt vender man sig fra Fortidens Mørke, tryg ved de indvundne Begreber, som man gør til Maalestok for Alt uden at have nogen Forestilling om, hvad der hører til for at begribe Noget. Denne Tids Karakter er »Auf- und Ausklärung«. Det er tydeligt nok sin egen Samtid, Fichte herved vil karakterisere. Som den fjerde Periodes Karaktermærke angiver han *Fornuftvidenskaben,* den sande og alsidige Forstaaelse, med fuld Bevidsthed om Opgavens Storhed. Men den blotte Erkendelse er ikke nok; Maalet naas først, naar der danner sig en *Fornuftkunst,* en Kunst, som gaar ud paa at ordne alle menneskelige Forhold efter Fornuftvidenskaben. — Som Fichte selv gør opmærksom paa, staar den tredie Periode i afgjort Modsætning til alle de andre. Den har et negativt Præg, medens positive Kræfter (Instinkt og Autoritet eller Videnskab og Kunst) raade i alle de andre. Den er en Overgangsperiode — og Fichte antager altsaa egentligt tre Stadier (ligesom Kant og Schiller), et positivt, et negativt og et nyt positivt, saaledes at de nye positive Kræfter arbejde sig frem gennem Opløsningen. Utilfredsstillet ved den nyere Tid, særligt det 18. Aarhundredes kritiske og rationalistiske Retning, venter han en ny Tid med dybere Trang og bedre Kilder til Forstaaelse af Livet.

Tidens store Begivenheder gave snart Fichte Lejlighed til at tale endnu mere indtrængende Ord til sin Tid og sit Folk. Efter Jenaslaget blev Berlin besat af de Franske, og Fichte drog til Königsberg, hvor han en Tid underviste ved Universitetet. Da ogsaa denne By blev besat af Fjenden, opholdt han sig en Tid i København, hvor han kom til at staa Brødrene Ørsted nær. Efter Fredens Slutning vendte han tilbage til
[145] Berlin, der endnu i flere Aar havde fransk Garnison. Det var Preussens Genfødelsestid, og Fichte hørte til Kredsen af de udmærkede Mænd, der ved Tanke, Ord og Handling virkede til national Genoprejsning. I Vinteren 1807—8 holdt han i Berlin sine berømte *Reden an die deutsche Nation.* Kampen med Vaabnene er foreløbig forbi; nu gælder det en Kamp paa Karakterernes og Ideernes Omraade. Sit ydre Liv raader Nationen ikke længere for. Men Opdragelsen af den nye Slægt staar endnu i dens Magt. Den gælder det at benytte til at frembringe en Slægt, der har Evne til at sætte sig store Formaal og at ofre sig for dem. Det gælder om at vække hele Folket, ikke blot en enkelt Stand, og det gælder først og fremmest om at gøre en selvstændig Karakterudvikling mulig. Udgangspunktet maa søges i en oprindelig Trang og Drift, der findes hos ethvert Menneske; ti Opdragelse kan ikke bringe Noget ind i et Menneske, som der

aldeles ingen Spire findes til i det. Ethvert Menneske trænger til Agtelse, til at agtes af Andre i det Mindste, om det endnu ikke har Trang til at agte sig selv. Paa sit Højdepunkt afføder denne Trang Evnen til fri og selvstændig Dannelse af Forbilleder for sin Handlen. Kun saadanne frit og selvstændigt dannede Forbilleder kunne sætte en levende Følelse i Bevægelse; hvad der optages udefra, virker ikke saaledes. Særligt det tyske Folk vil være modtageligt for en saadan Opdragelse formedelst sin Sans og Iver for aandelig Frihed og indre Selvstændighed i Tro og Tanke. Det er jo det Folk, af hvilket Luthers Reformation, Kants Filosofi og Pestalozzis Pædagogik er fremgaaet. — Det var Pestalozzis Grundtanker, Fichte her gennemførte i større Stil. Under sit Ophold i Schweiz havde han lært den store Pædagog at kende[33]).

Da Berlineruniversitetet oprettedes (1810), blev Fichte Professor der. Ved Friheds-krigens Udbrud havde han (ligesom allerede 1806) Planer om at gaa med som Taler. Det skete ikke. Men han blev dog et Offer for Krigen, idet han blev smittet af en Lazarethfeber, hans Hustru havde paadraget sig ved at pleje de Saarede, og døde den 27. Januar 1814. *[146]*

b. Videnskabslære.

Det er »Videnskabslæren« i dens oprindelige Form, der udgør Fichtes vigtigste Indlæg i den filosofiske Diskussion, og til den ville vi her holde os. —

Det gælder om at finde den første Grundsætning for al Viden. Henvende vi Opmærksomheden paa vor sædvanlige Bevidsthed, finde vi, at vi baade kunne tænke paa os selv (Jeget) og paa Noget, der ikke er os selv (Ikke-Jeget). Men selv naar vi tænke paa Ikke-Jeget, sker det kun i Kraft af en aandelig Virksomhed, en Virksomhed af Jeget. Ikke-Jeget er kun til for os ved en Virksomhed af Jeget, ved en »Sætten«. Vi føle os maaske bundne eller nødte til at forestille os bestemte Ting, som vi tillægge Realitet: men denne Binden eller Nøden forudsætter Noget, som bindes eller nødes. Begrænsningen forudsætter Noget, som begrænses. Forudsætningen for al Viden er den frie, uendelige Aandsvirksomhed, der i hver enkelt Forestilling fremtræder bestemt eller bunden, men som ikke er bunden absolut til nogen enkelt. I vor umiddelbare Bevidsthed fremtræder denne oprindelige Virken ikke; der finde vi kun dens enkelte Produkter. Vor Villen og Virken blive vi os aldrig umiddelbart bevidste. Skranker og Resultater mærke vi, ikke det, som begrænses, og som frembringer Resultaterne. Den første Grundsætning angaar derfor egentligt ikke et Faktum, men en Virken (ikke en »Thatsache«, men en »Thathandlung«), saaledes som Descartes antydede ved sit Cogito, ergo sum og Kant ved sin Syntese. Til at opdage denne oprindelige

Virken (det rene Jeg) behøves Reflexion og Abstraktion, Evne til at fastholde Tanken om en udelt og ubegrænset Virken, for hvilken Modsætningen mellem Subjekt og Objekt, Handlen og Resultat ikke gælder. Der udfordres en Art højere Anskuelse, en intellektuel Anskuelse, til at gribe det, der ikke fremtræder for umiddelbar Opfattelse og dog heller ikke kan formes i et Begreb, da ethvert Begreb forudsætter Modsætning. Der hører aandelig Energi og Selvstændighed til at opdage denne inderste aktive Kærne i vort Væsen. De fleste Mennesker vilde snarere kunne betragte sig selv som et
[147] Stykke Lava paa Maanen end som ren aandelig Virken. Antagelsen af en særegen, fra Legemet forskellig Sjæl som et »Væsen« eller en »Substans« for sig, saaledes som den spiritualistiske Metafysik opstiller den, forkastes derfor ganske af »Videnskabslæren«. (I et senere Skrift udtaler Fichte dette paa en meget tydelig Maade: »Tilværelsen af en Sjæl negtes absolut. Hele dette Begreb forkastes som en slet Opdigtelse. Og dette er ikke noget Uvæsentligt, men det er et meget væsentligt Kriterium for vort System. Med Forudsætningen om en saadan Sjæl kan man hverken komme ind i dette System eller blive i det.« *Die Thatsachen des Bewusstseins.* Stuttgart und Tübingen 1817. p. 105 f.).[34])

Men hin første Grundsætning om en aandelig Virken som Kilde til Alt i Bevidstheden forklarer ikke, at der i Bevidstheden er sat Andet end Jeget selv. Der maa derfor opstilles en anden Grundsætning, som ikke kan udledes af den første. Naar den første formuleres saaledes: *Jeget sætter sig selv,* kommer den anden til at lyde: *Jeget sætter et Ikke-Jeg.* Denne anden Grundsætning findes ligesom den første ved at reflektere over, hvad der er givet i Bevidstheden. Nu opstaar der en Nødvendighed af at forbinde de to Sætninger indbyrdes, at tilvejebringe en Syntese ved Forbindelse af Tese og Antitese, og dette bliver muligt ved at opstille som tredie Grundsætning: *Jeget sætter et begrænset Jeg i Modsætning til et begrænset Ikke-Jeg.* Ved denne Syntese naa vi tilbage til den umiddelbare Bevidsthed, der hverken kan forklares ved at antage, at Jeget sættes absolut, eller ved at antage, at Ikke-Jeget sættes absolut, men kun ved Antagelsen af en gensidig Begrænsning, en Vexelvirkning af Jeg og Ikke-Jeg. — Forudsætningen for denne Begrænsning og Vexelvirkning er stadigt Bevidsthedens Enhed. Naar Jeget og Ikke-Jeget stilles i Modsætning til hinanden, saa forudsætter selve denne Modsætten, at det er samme Bevidsthed, der sætter begge Modsætningens Led.

Den Metode, Fichte anvender, kan kaldes den antitetiske. Der opstilles først en Sætning, som fremhæver et væsentligt Moment af Sagen; derpaa en Sætning, som fremhæver et modsat Moment (som ogsaa er indeholdt i Sagen, men ikke kan udledes

af det første); og begge søges saa forenede. Nødvendigheden af, at der maa søges *[148]*
en Forening af de modstaaende Sætninger, ligger i selve den første Grundsætning om, at Alt i Bevidstheden skyldes en udelelig aandelig Virksomhed; ti deraf følger, at Modsætningsforholdet ikke kan være fundamentalt. Saa begrænset vor Bevidsthed (det endelige, empiriske Jeg) ogsaa er, saa virker dog det rene Jeg i den som sidste Kilde ikke blot til al dens Virken, men ogsaa til al dens Liden.

Vi følge ikke Fichte i hans fortsatte Brug af denne Metode, ved hvilken enhver Syntese stedse igen optræder som Tese, for ved Kombination med en ny Antitese at føre til en ny Syntese. Metoden har sin store Værdi, men blev i det Enkelte hos Fichte vilkaarlig og ufrugtbar, fordi dens Anvendelse fordrer en udførligere Analyse af Erfaringen, altsaa her en fyldigere Psykologi, end der stod til hans Raadighed. Hvad han vil opnaa, er en Udledning af de Former og Grundsætninger, som hos Kant endnu bleve rent skematisk opstillede. Identitetsprincipet finder han indeholdt i den første Grundsætning: Sætningen A = A gælder oprindeligt om Jeget i dets rene, med sig selv identiske, konstante Virken. Tidsformen fremkommer, naar forskellige Akter af Jeget (Sætten af Jeg, Sætten af Ikke-Jeg) skulle være mulige saaledes, at de i en bestemt Orden ere afhængige af hverandre. Rumsformen fremkommer, naar forskellige Bestemmelser ved Ikke-Jeget skulle sættes hver for sig og dog uden Afbrydelse og uden at være afhængige af hverandre i en bestemt Tidsorden. Aarsagssætningen indeholdes i den tredie Grundsætning, som fordrer gensidig Begrænsning, d. v. s. Vexelvirkning af Jeg og Ikke-Jeg. Naar Ikke-Jegets forskellige Bestemmelser tillige opfattes som indbyrdes afhængige af hverandre (som i Naturvidenskaben), saa er Handlingens Begreb uvilkaarligt overført fra Jeget, hvis Væsen det udtrykker, til Ikke-Jeget. — Kun Erfaringsbevidsthedens almindelige Former, ikke det specielle, individuelle Erfaringsindhold kan og vil Fichte deducere[35]).

I hele det Verdensbillede, der danner sig for den sædvanlige Bevidsthed, have vi da efter Fichte Produktet af en uvilkaarlig, for os selv ubevidst Aktivitet. Som vi projicere Sansekvaliteterne, projicere vi Tid, Rum, logisk Identitet, Kausalitet. Deraf *[149]*
følger ikke, at vort Verdensbillede er en Illusion. Begrebet Illusion kan kun anvendes som Modsætning til Realitet, men denne Modsætning falder her bort, eller rettere: den sande Realitet er i den Virken, som uden at vi mærke det, frembringer Verdensbilledet i vor Bevidsthed, og denne Virken er en *nødvendig, lovmæssig* Virken. Kun den filosofiske Reflexion, der vel maa skelnes fra den sædvanlige, praktiske Bevidsthed, opdager hin dybt liggende, i alle endelige Jeger virkende Kraft, og forstaar derved tillige, hvorledes der for alle Jeger danner sig det samme Verdensbillede. Det er Fichtes

Løsning af Erkendelsesproblemet. —

Baade for at forstaa Fichtes Metode og hans Resultat maa man vel fastholde, at den anden Grundsætning ikke kan udledes af den første. Derved adskiller hans antitetiske Metode sig fra Hegels saakaldte dialektiske Metode. Og deraf følger tillige en Begrænsning af den rent teoretiske Filosofi, som Fichte selv lægger den allerstørste Vægt paa, og som er i højeste Grad karakteristisk for hans System. Ti Spørsmaalet opstaar da: hvorfor frembringer eller sætter Jeget (det rene Jeg) et Ikke-Jeg indenfor sig selv? hvorfor brydes den rene, identiske Virksomhed? hvorfor bliver den oprindelige Virkens lige Linie til en Kurve? Fichte svarer, at dette Spørgsmaal kan der teoretisk ikke gives noget Svar paa. For at forklare hin Brydning (Anstoss) eller Bøjning maatte man antage en Kraft foruden den absolute Kraft, og det er en Selvmodsigelse. Kun udfra vor moralske Bevidsthed, der sætter Stræben og Arbejde, Kamp for at opnaa store Formaal som det Højeste, vinde vi en Forstaaelse. Ti Arbejdet forudsætter Skranker, Kampen forudsætter Modstand. At der sættes os en Verden af Ikke-Jeger, af Genstande, har da den etiske Betydning, at Arbejde og Kamp blive mulige. Naturen er Materialet for vor Pligt. Objekt betyder Genstand, og Genstand betyder Modstand. Uden et System af Skranker ingen Etik. Vort højeste Maal er den Frihed og Selvstændighed, der vindes ved Bekæmpelse af alle Hindringer for vort Jeg. — Den praktiske Filosofi indeholder altsaa Nøglen til den teoretiske.

[150] Baade den praktiske og den teoretiske Filosofi forudsætte den første Grundsætning. Den Vægt, som Fichte i sin Opstilling af denne Grundsætning lægger paa den oprindelige Aktivitet som første Element i vort Væsen, bliver af særlig Betydning for Etiken. Der er en oprindelig Trang til Handlen for Handlingens egen Skyld, afset fra ydre Anledninger og Opgaver. Baade i Samvittigheden og i Naturtrangen kundgør denne Trang sig. Kants kategoriske Imperativ, som han selv ikke kunde forklare, bliver forstaaelig ved denne oprindelige Trang til Virksomhed for enhver Pris, og ikke mindre forstaas de sanselige Drifters Ubændighed derved. De enkelte Ting eller Objekter i Naturen staa fra først af for os kun som Midler eller Skranker for vore lavere eller højere Drifters Tilfredsstillelse. Vor Verdensopfattelse er fra først af praktisk. »Hele Systemet af vore Forestillinger«, siger Fichte i »Videnskabslæren« (2. Aufl. p. 288), »afhænger af vor Trang og vor Villie.«

c. Etik.

Naar den oprindelige Higen og Virken knyttes til bestemte Genstande, alt efter hvert enkelt Individs ejendommelige Karakter, fremtræder den som Naturtrang og

gaar ud paa Nydelse. Ved Nydelsen bliver jeg afhængig af Objekterne. Men formedelst det Uendelige i hin Higen og Virken, der er Udtryk for min Selvstændighed overfor alt Givet, alle Genstande, kan der udvikle sig hos mig en Bevidsthed, en Reflexion, der viser mig andre Muligheder foruden det umiddelbart Givne. Derpaa beror min Frihed. Det er en og samme Urtrang, der ytrer sig baade i Naturtrangen og i den Reflexion og Frihedstrang, som kan løse mig ud af ethvert sanseligt Afhængighedsforhold. Naturtrangen og Frihedstrangen behøve heller ikke at staa i Modstrid med hinanden: ti Tilfredsstillelsen af den enkelte Naturfornødenhed kan ske saaledes, at den netop bliver Middel til større Frihed og Uafhængighed. Derved er den etiske Lov given: *hver enkelt Handling skal ligge i en Række, som fører mig til fuldstændig aandelig Frihed.* Derved virkeliggøres det uendelige Jeg i Erfaringsverdenen. De satte Skranker overvindes. Det er et uendeligt Maal, men en stadig Tilnærmelse er mulig, idet ethvert opnaaet *[151]* Formaal gøres til nyt Udgangspunkt. — Naar der er Harmoni mellem Urtrangens to Ytringsformer (Naturtrangen og Frihedstrangen), have vi en Følelse af Selvagtelse, en Lystfølelse, der er højst forskellig fra sanselig Nydelse og helst slet ikke skulde kaldes Lyst. I modsat Tilfælde have vi en Følelse af Selvforagt. Evnen til at have saadanne Følelser kaldes Samvittighed. Kun den Handlen, der udspringer af Samvittighed, er sædelig. At handle paa Autoritet er samvittighedsløst. Det første Bud er: *Du skal handle efter Overbevisningen om din Pligt!* Og denne Overbevisning vindes ved at sammenligne den paatænkte Handling ikke blot med den Opfattelse, jeg har af den i Øjeblikket, men med enhver Opfattelse, jeg kunde tænke mig at faa af den, altsaa ved at forsøge, om jeg i al Evighed kunde vedkende mig Handlingen. — Det moralske Onde udspringer af Træghed, Afhængighed, — Træghed til Reflexion, til at hæve sig over det øjeblikkeligt Givne, Modstræben mod at gaa udover den nærværende Tilstand, Tendens til at blive i det givne Spor. Trægheden fører da igen til Feighed og Falskhed, idet Slaveri foretrækkes for Møje, og idet man bruger Skinnet til Dække for hvad man ikke vil forsvare i aaben Kamp. — Men hvorledes er det muligt, at Frihedstrangen kan vækkes, hvor den ikke rører sig? Mennesket kan jo ikke udløse sin egen Kraft! Besvarelsen heraf ligger i den Lære om et Fornuftinstinkt, som Fichte senere udviklede i »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«, men som allerede findes i »Sittenlehre«. Hos nogle Individer kan den oprindelige aandelige Trang være saa stærk, at den paa en for dem og Andre uforklarlig Maade hæver dem over det sanseligt Givne. De have en Slags »Genie zur Tugend«. De virke da som vækkende Forbilleder for de Andre. Paa dette Punkt ligger for Fichte Forklaringen af positive Religioners Opstaaen. Ganske naturligt komme saadanne med dybere aandelig Kraft udstyrede Individer, og

ligeledes de, der paavirkes af deres Personlighed, til at betragte det, der har udviklet sig hos dem og udgaar fra dem, som et Under. Ud af deres empiriske Jeg kan det ganske vist ikke forklares. Antagelsen af et saadant Under har sin Betydning, naar
[152] den tjener som Middel til at vække den slumrende Opmærksomhed og Energi. Det er saaledes af stor og afgørende Betydning, at Mennesket lever sammen med andre Mennesker. Kun blandt Mennesker er det Menneske. Og i Virkeligheden have de mange Individer kun et eneste Maal: Virkeliggørelsen af Jegets Idé. Min Personlighed er for mig ikke det Højeste, etisk set. Men den er det eneste Middel, ved hvilket *jeg* kan virke for det Højeste. Mit Maal naas ogsaa, naar Andre handle etisk. Naar Enhver følger sin Overbevisning, ville Alle arbejde paa at udvikle den højeste og inderligste Selvstændighed og realisere Fornuften i et Samfund af frie Væsener. Hvad der i det religiøse Sprog kaldes de Helliges Samfund, betyder Fremstillingen af det rene Jeg i de fornuftige Væseners Helhed. Overfor dette uendelige Maal er den Enkelte blot Middel og Redskab og af forsvindende Betydning. Det gælder for den Enkelte at tilintetgøre sin Individualitet — ikke i mystisk Hensynken, men i virksom Handlen for det evige Maal. — I sine senere Skrifter udtaler Fichte sig endnu strengere om denne forsvindende Betydning af den enkelte Personlighed, i forunderlig Modstrid med den Vægt, han ellers lægger paa Individualiteten[36]). Tilsidst bliver da Individualiteten for ham det, der ikke skal være, en Begrænsning, der skal ophæves, en Negation, der tages tilbage. Det rene Jeg knuser det empiriske. Det er en Nemesis, der her overgaar Fichte. Han har søgt et absolut Grundlag for sin Etik ved at sætte denne i indre Forbindelse med sin Spekulation, men kommer netop derved tilsidst til at ophæve sin Etik. Dog har han paa sin Vej, før han styrter i denne spekulative Afgrund, fundet etiske Tanker af blivende Værdi. —

Af Fichtes specielle Etik skal hans Opfattelse af Kirke og Stat omtales. — Kirken opfatter han som en Forening af Individer til Vækkelse og Bestyrkelse af etisk Overbevisning. Det fælles Grundlag herfor er Symboler, billedlige Former, i hvilke de højeste Tanker kunne paavirke Alle, Udannede saavel som Dannede. Kun ved saadanne Symboler bliver almindelig og gensidig aandelig Paavirkning mulig. Ti hvad selve de højeste Tanker i deres rene, videnskabelige Form angaar, vil det være umuligt
[153] at bringe almindelig Forstaaelse og Enighed tilveje. Symbolet er almentilgængeligt ved sin billedlige Form og tillige ubestemt i sin Tydning. Derpaa beror dets Værdi. Selv om den etiske Folkelærer ikke tillægger Symbolet bogstavelig Sandhed, vil han dog kunne bruge det, naar han gør det i Begejstring og med et levende Ønske om at virke paa de Andres aandelige Liv[37]). Men Protestantismens Aand fordrer alle Symboler

udviklede til klarere og fuldkomnere Former. Ethvert Symbol (ogsaa Forestillingerne om en personlig Gud og en personlig Udødelighed, ikke blot de positive Religioners Forestillinger) er kun et Nødsymbol. Hvad der afgiver Maalestok for Symbolerne er den Grad, i hvilken de formaa at gøre Tanken om en højere, etisk Verdensorden tydelig og levende. — Ligesom ethvert kirkeligt Symbol er et Nødsymbol, saaledes er enhver given Stat kun en Nødstat. Staten har kun med Menneskets ydre Væsen at gøre, og der er efter Fichte en skarp Sondring at gøre mellem Retslære og Etik. Retslæren hviler paa det Princip, at den, der (ligegyldigt af hvilken Grund) vil leve sammen med Andre, maa indskrænke sin Frihed ved Hensynet til Andres Frihed. Retsforholdet hviler paa den gensidige Anerkendelse heraf. Statens eneste Opgave er at hævde Retsforholdet, og den tvinger i fornødent Fald den Enkelte til at anerkende Andres Frihed (hvad Legeme, Ejendom og Selvopholdelse angaar). Men Fichte finder ikke blot Staten ufuldkommen, saalænge denne ydre Sikring ikke tilvejebringes. Han hævder (og derved gaar han aabenbart ud over Begrebet om en blot Retsstat eller Politistat), at Staten kun kan fordre Ejendommen anerkendt af Alle, naar den stræber at bringe det til, at Alle komme til at besidde Ejendom. Enhver bør kunne leve af sit Arbejde. Der bør i Staten hverken findes Nødlidende eller Lediggængere. Velgørenheden er kun en ussel og tvetydig Udvej. Allerede i sin »Naturrecht« og sin »Sittenlehre« antyder han Tanker i Retning af, hvad man senere har kaldt Socialisme. I *Geschlossener Handelsstaat* (1800) vil han have Verdenshandelen overdragen til Staten, forat den indre økonomiske Udvikling indenfor hver enkelt Nation kan gaa mere selvstændigt og naturligt for sig. Han frygter ikke for, at Samkvemmet mellem Nationerne skal lide derved; det er Videnskaben, ikke Handelen, der bærer dette Samkvem, forsaavidt det har virkelig *[154]* Værdi. Fichte er, som man med Rette har sagt (se GUSTAV SCHMOLLERS Studie over Fichte i »Jahrbücher for Nationalökonomie und Statistik«. 1865), den første tyske Socialforfatter. Hans Statslære viser sig, trods hans skarpe Sondring mellem Ret og Moral, dog tilsidst baaren af etiske Synspunkter. I sine Fremstillinger af Rets- og Statslæren fra de senere Aar lægger han Vægt paa, at Staten, der skal opdrage fra Tvang og gennem Tvang til Frihed, ikke kan naa dette Maal, uden at arbejde paa at skaffe alle Enkelte Ejendom, Fritid og Midler til højere Dannelse. —

2. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING.

a. Den naturfilosofiske Periode.

Schelling er Romantikens klassiske Filosof. Fichte staar endnu den kritiske Filosofi nær og sondrer forsigtigt mellem Bevidstheden og dens Indhold; Romantiker kan han

kaldes paa Grund af den Higen mod det Grænseløse, der hos ham afløser Kants Tanke om stadig Fremskriden. Men hos Schelling er der den ægte romantiske Trang til at svælge i et Indhold, der mere optages ved Anskuen og Symbolik end ved prøvende Tænken. Saaledes svælger han først i Natur og Kunst, siden i Religion. Med denne Trang til at svælge var det intet Under, at uagtet han begyndte som Fichtes Discipel og Medarbejder, fandt han snart Fichtes Jeg for magert. Hans Aandsretning gik ud paa store, symbolske Anskuelser, i hvilke Tingenes Modsætninger paa en Gang kunde fremhæve hinanden og ses i deres Forbindelse. Skuen var for ham det Højeste, og naar han i sin Spekulation lagde Vægt paa Modsætninger, var det for at skaffe sine Tankebilleder Fylde og Relief. Fichte derimod fremhævede Modsætningerne, fordi de vare Betingelsen for Arbejde, Kamp og Udvikling. Fichtes Filosofi var egentligt helt igennem Etik; Schelling gav sig slet ikke af med Etik.

[155] Schelling blev født i Leonberg i Würtemberg den 27. Januar 1775. Allerede 15 Aar gammel kom han som Student til Tübingen og var her som den øvrige studerende Ungdom stærkt optagen af den franske Revolution; han antoges for Forfatter til en tysk Oversættelse af Marseillaisen, der foranledigede den ogsaa fra Schillers Ungdomshistorie bekendte Hertug Karl til en barsk Optræden mod den unge Student. Hans første Studier vare teologiske; han interesserede sig for Mytologi og historisk Bibelfortolkning. Snart kastede han sig dog over filosofiske Studier, idet han fordybede sig i Kant, Fichte og Spinoza. I forskellige Afhandlinger fra Aarene 1794 og 95 udviklede han Fichtes »Videnskabslære« videre. Et Ophold i Leipzig som Hovmester for to unge Adelige gav ham Lejlighed til naturvidenskabelige Studier, og han forfattede her sit første naturfilosofiske Skrift: *Ideen zur einer Philosophien der Natur* (1797). Han opfattede fra først af sin Naturfilosofi som et Supplement til »Videnskabslæren«; senere førte den ham til at stille sig i Modsætning til denne, og et meget skarpt polemisk Forhold opstod derved mellem de to tidligere Venner. Fra 1798 virkede han som Professor i Jena, hvorhen Goethes, Schillers og Fichtes Indflydelse havde kaldt ham. Her i Jena blev den romantiske Skole egentligt konstitueret. Brødrene Schlegel med deres begavede Hustruer, Novalis, Tieck, Steffens og flere traf her sammen med Schelling, og i denne »Republik af Despoter« strømmede der over med poetiske, religiøse, filosofiske og naturvidenskabelige Ideer, snart i Modstrid, snart i Samstemning. Friedrich Schlegel skriver til Schleiermacher: »Hier gehts ziemlich bunt und störend durcheinander — Religion und Holberg, Galvanismus und Poesie«. Og Dorothea Schlegel giver en lignende Skildring: »Es geht so recht kunterbunt her mit Witz und Philosophie und Kunstgesprächen und Herunterreissen«[38]). Foreløbigt

var det paa denne Tid Natur- og Kunstbegejstringen, der var stærkest hos Schelling; den religiøse Entusiasme hos Novalis og Tieck vakte hos ham endog som Modsætning en antireligiøs Entusiasme, der fik Udslag i en »epikuræisk Trosbekendelse« i poetisk Form, som skulde være trykt i Schlegelernes »Athenäum«, men holdtes tilbage efter Goethes Raad. Schelling lod senere en Del af den trykke i sit Tidsskrift for spekulativ *[156]* Fysik; fuldstændig foreligger den nu i »Aus Schellings Leben«. Leipsig 1869. I. p. 282 ff. Følgende Linier karakterisere Schellings Naturfilosofi — ogsaa i den Forstand, at den tager sig bedre ud paa Vers end i Prosa.

Darum, ist eine Religion die rechte,
Müsst sie in Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyfen . . . .
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
Ist *eine* Kraft, ein Pulsschlag nur, *ein* Leben
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.

Foruden »Ideen« maa som Fremstilling af »Naturfilosofien« nævnes *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) og *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder: Ueber den Begriff der spekulativen Physik* (1799). I *System des transscendentalen Idealismus* (1800) fremstiller han »Naturfilosofien i dens Sammenhæng med Videnskabslæren« og proklamerer den kunstneriske Anskuelse som det eneste Organ, der gør Opfattelsen af Aand og Natur, Subjekt og Objekt i deres indre Enhed mulig, det eneste Standpunkt, hvor Livets Modsætninger, særligt Modsætningen mellem Teori og Praxis, falde bort. I Aaret 1801 begyndte han en abstrakt systematisk Fremstilling af sin Lære *(Darstellung meines Systems* i 2. Bd. af »Zeitschrift für spekulative Physik«), men fuldendte den ikke. I *Methode des akademischen Studiums* (1803) have vi derimod i friere Form en encyklopædisk Fremstilling af Schellings filosofiske Ideer, saaledes som de formede sig ved Slutningen af hans første Periode. En ny Vending og snart efter en mærkelig Stansning i hans Produktion indtræder ved hans Bortgang fra Jena (1803). Men førend vi følge ham over i den anden store, religionsfilosofiske Periode af hans Tænkning, maa vi give en Fremstilling og Karakteristik af »Naturfilosofien«. —

Det var fra først af i Idealismens eget Navn, at Schelling fordrede en mere positiv *[157]*

Anerkendelse af Naturen end Fichtes System, for hvilken Naturen kun var Skranke eller Middel, kunde yde. Selve den aandelige Verdens Hemmeligheder kunne kun opløses, naar vi lære at forstaa Naturen, saa den ikke længere er os en fremmed Magt. Hos Fichte er Naturen kun Objekt; men Objektet kan kun forstaas, hvis det i sit Væsen er ensartet med Subjektet. Naturen er kun begribelig, hvis den bærer Aandens Præg. Og kunne de Kræfter, der virke i Aanden, allerede findes i Naturen, saa kan det forstaas, hvorledes Aanden udvikler sig af Naturen. Naturen staar da som Aandens Odyssé, som dens Stræben efter at naa tilbage til sig selv og sin Inderlighed fra den Udvorteshedens Form, i hvilken den er stedt i Naturen. Vejen fra Naturen til Aanden maa ligesaa vel være mulig, som Vejen fra Aanden til Naturen (i »Kritik der reinen Vernunft« og i »Wissenschaftslehre«).

Den moderne Naturvidenskab havde søgt at gøre Alt i Naturen til Bevægelse, forklare Alt ved materielle Deles Vexelvirkning. Hvis denne Forklaring udtømmer Naturens Væsen, maa enten alt Ideelt negtes, eller ogsaa maa man antage, at det udefra kommer ind i Naturen. Men at forklare det Hensigtsmæssige i Naturen ved en guddommelig Forstands Indvirken, det er, siger Schelling (Ideen. 2. Ausg. p. 63) ikke at filosofere, men at anstille fromme Betragtninger. Og desuden bliver det filosofiske Hovedproblem tilbage: nemlig *hvorledes vi erkende* hele det System af Aarsager og Virkninger, der udgør Naturen, — hvorledes dette System *bliver til for os.* Naturforskeren lever i Naturen som en umiddelbart given Realitet; men Naturfilosofen spørger, hvorledes den kan være os given. (Smlgn. Ideen. 2. Ausg. p. 4; 27 f.). Det samme Problem fremtræder som Spørgsmaalet om Sanseevnens (Sensibilitetens) Opstaaen i Naturen. Hvorledes kan Organismen blive sit eget Objekt? (Erster Entwurf. p. 174)[39]).

Ingen vil kunne negte, at der her foreligger et virkeligt Problem, og at det er klart stillet, baade udfra den idealistiske Filosofis og udfra den reale Videnskabs Standpunkt. Der maa — hvis Tilværelsens aandelige Side skal være forstaaelig — i Naturen virke
[158] andre Kræfter og findes andre Egenskaber end de, den mekaniske Naturvidenskab kender og har udtrykt i sine Love. Schellings Løsning er nu den, at den samme Dobbelthed af en i det Uendelige gaaende Kraft og en begrænsende Kraft, som Fichte har paavist i Bevidstheden, maatte findes i hele Naturen. Da Bevidsthedslivet hviler paa Modsætning (Duplicitet), maa hele Naturen, af hvilken Bevidsthedslivet udvikler sig, ogsaa frembyde modsatte Kræfter, kun i lavere Potenser, eller, forat minde om Leibniz (se: System des transscendentalen Idealismus. p. 190), alle Kræfter i Naturen ere forestillende Kræfter af forskellig Grad. Materien er slumrende Aand, Aanden i Ligevægt, og Aanden er Materien i Udvikling. Men Schelling bliver ikke staaende

ved et saadant almindeligt Princip eller Postulat. Han mener i det Enkelte at kunne paavise de Trin, ad hvilke Naturen hæver sig til Aand. Han gaar ud fra de aandelige Kræfter og tænker sig dem virke i Naturen i lavere »Potenser«. I en Afhandling *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie* (Sämmtl. Werke. I, 4. p. 84 f.) har han klart udtalt sin Metode: »At se det Objektive i dets første Opstaaen er kun muligt derved, at man *depotenserer* Objektet for al Filosoferen, der i den højere Potens er = Jeg, og nu konstruerer forfra med dette til den første Potens reducerede Objekt.« Man skal altsaa slutte fra de højere Grader til de lavere. Schelling undersøger ikke, hvorvidt dette er muligt (da et og samme Objekt jo i sine lavere Grader kan have andre Tilstandsformer end i sine højere). Hans »Konstruktion« er da i Virkeligheden ogsaa en poetisk-symbolsk Fortolkning, ved hvilken Naturens Kræfter og Former opfattes som trinvise Tilnærmelser til Bevidsthedslivet. Som al metafysisk Idealisme bygger han paa Analogien, men han har saa stor Tillid til denne, at han paa dens Grundlag tror at kunne opbygge en »spekulativ Fysik«, der ikke blot skal vise os Naturvidenskabens Resultater i en ny Belysning, men endog tilsidst træde i Naturvidenskabens Sted. Naturen forstaas kun »indefra«, ved at ses som den synlige Aand. Ved at anlægge et rent udvortes og empirisk Synspunkt have Boyle og Newton fordærvet Fysiken, ligesom Bacon fordærvede Filosofien! Den matematiske Astronomi lærer os jo ikke Planetbevægelsernes egentlige Væsen at kende! Naturfænomenernes inderste Væsen forstaas nemlig efter Schelling ikke ved, at det ene forklares ved Hjælp af det andet, *[159]* men derved, at de alle udspringe af en fælles Grund, som de, ethvert paa sin Maade, ere symbolske Udtryk for; deri er det, Naturens Enhed bestaar. Saaledes udtrykke Rummets tre Dimensioner de indre Forhold indenfor det Absolute, nemlig Enheden, Modsætningen og Forbindelsen af begge; Himmellegemernes Kredsbevægelse er et Symbol paa Altet, der udbreder sig i alle Retninger, men stedse vender tilbage til sig selv; i Aarsagsforholdet fremtræder paa udvortes forskellig Maade det, der i det Absolute er i uendelig Enhed o. s. v. (Schellings Dialog *Bruno* 1802). Den empiriske Naturforsker ser ikke Naturfænomenernes symbolske Betydning; han forklarer det ydre Symbol og mener dermed at have forklaret Alt. *(Methode des akad. Studiums.* Vorlesung XI: Ueber die Naturwissenschaft im Allgemeinen).

Det Romantiske i Schellings Naturfilosofi ligger ikke i Problemet, saaledes som han oprindeligt stiller sig det, men i den Dristighed, hvormed han stiller sin symbolske Tydning af Naturen i Stedet for Videnskabens møjsommelige Forsøg paa at forklare Naturen ved de enkelte Fænomeners indbyrdes Sammenhæng. Han overser, at Naturens Enhed videnskabeligt kun kan konstateres gennem denne Sammenhæng,

som han haaner. Paa dette Punkt ligger den afgørende Forskel mellem Schellings Naturfilosofi og saadanne Tankeforsøg som Spinozas og Leibniz', der netop lagde den reale Sammenhæng til Grund. End ikke som Erfaringsbekræftelse mener Schelling at behøve Empirien: da den spekulative Konstruktion fremstiller »alle Tings indre Type, som formedelst det fælles Udspring maa være én«, er den sig selv nok og kan trænge frem til Regioner, fra hvilke Erfaringen ved uoverstigelige Grænser er udelukket!

Lad os se lidt i det Enkelte paa Schellings Forsøg paa at paavise Aanden i Naturen. — De forskellige Fænomener og Kræfter skulle paavises som opadstigende Potenser. Og tillige skal der paa hvert Trin, indenfor hver Potens paavises et Modsætnings- (eller Duplicitets-, eller Polaritets-) Forhold, som lavere Grad af det Modsætningsforhold, der fremtræder i Bevidstheden mellem Subjekt og Objekt (Jeg og Ikke-Jeg).
[160] Begreberne *Potens* og *Polaritet* ere Grundbegreberne i Schellings Naturfilosofi. Ved deres Hjælp konstruerer han det Skema, i hvilket de forskellige Naturfænomener faa deres Plads. Han ordner dem saaledes, at der (i hvert Tilfælde symbolsk) bliver Opadstigen til højere Trin (Potenser) og paa hvert Trin en ny Modsætning (Polaritet) i Analogi med Modsætningerne paa de lavere Trin. De kvalitative Forskelligheder give her Plads for Forskelle i Grad og i Form. Interessant er det at se, at Schellings romantiske Forsøg paa at give en spekulativ Naturlære ligesaa vel som den exakte Naturvidenskab opløser alle kvalitative Forskelligheder i kvantitative. Schelling har selv gjort opmærksom paa denne Lighed mellem »Naturfilosofien« og Atomistiken og vil paa Grund af den kalde sin Lære dynamisk Atomistik. Forskellen er, at medens den mekaniske Atomistik forklarer Alt ved et Forhold mellem materielle Dele, forklarer »Naturfilosofien« Alt ved et Forhold mellem Kræfter. Men i den Klarhed og Strenghed, hvormed den almindelige Tanke anvendes, staar Schelling langt tilbage for Atomistiken. Det almindelige Skema, han har konstrueret sig ved Hjælp af Begreberne Potens og Polaritet, udfyldes paa en højst vilkaarlig Maade, ofte ved en ren Leg med Ord, saa at Navnet »Naturfilosofi« med Rette har faaet en ilde Lyd for videnskabelige Øren. Dog har det historisk Interesse at faa en Oversigt over Schellings Natursymbolik.

I det absolute Princip *(Urgrunden),* der ligger til Grund for Alt, er der absolut Enhed mellem Subjekt og Objekt. Paa intet Punkt i Tilværelsen er denne Enhed ophævet; men snart kan den ene, snart den anden Pol have Overvægten: paa dette kvantitativt forskellige Forhold mellem Polerne beror Forskellen mellem de forskellige Potenser. I *Naturen* har den objektive, i *Aanden* den subjektive Pol Overvægt. Naar det Absolute kan fremstilles ved A = B (idet A betyder Subjekt, B Objekt), kan Naturen fremstilles ved A = B+, Aanden ved A+ = B (idet Plustegnet foroven betegner den fremher-

skende Pol). Indenfor Naturen skelnes mellem tre Potenser. Den første fremtræder i de elementære, tiltrækkende og frastødende Kræfter, der holde Verdensbygningen sammen; *Tyngden* er det karakteristiske Udtryk for denne første Potens. I *Lyset,* saavel *[161]* som i Magnetisme, Elektricitet og kemisk Proces — den anden Potens —, ytrer sig en Forbindelse mellem det ved de sondrende Kræfter Isolerede, der allerede er som en Antydning af hvad Erkendelsesprocessen er paa det aandelige Omraade. I *det organiske Liv* — den tredie Potens — fremtræder en Verden i det Smaa, et System af Processer, der ere baade Formaal og Midler for hverandre indbyrdes, og i hvis Evne til Fornemmelse (Sensibilitet) Aanden i Naturen tilsidst gennembryder sine Skranker. *Aandens* Potenser fremtræde i de tre Virksomheder: *Erkendelse, Handlen* og *Kunst.* I den kunstneriske Anskuelse fandt Schelling Aandslivets højeste Form, da han skrev sit »System des transscendentalen Idealismus«. »Kunsten er paa en Gang Filosofiens eneste sande og evige Organ og dens Dokument, der stedse paany godtgør, hvad Filosofien ikke formaar at fremstille i det Udvortes, nemlig det Ubevidste i Handlen og Produceren og dets oprindelige Identitet med det Bevidste. Kunsten er det Højeste for Filosofen, fordi den ligesom aabner ham det Allerhelligste, hvor det, der er sondret i Naturen og Historien, og som i Liv og Handlen saavel som i Tænken evigt splittes ad, brænder ligesom i én Flamme, i evig, oprindelig Forening. Den Anskuelse, som Filosofen paa kunstig Maade danner sig af Naturen, den er for Kunsten den oprindelige og naturlige.« (System. p. 475). — Det er konsekvent, at en Filosof, der bygger sit System ved Hjælp af poetisk Symbolik, ender med at proklamere Kunsten som det Højeste. For ham er egentligt, som for Novalis, Alt Poesi; Naturprocessen er en ubevidst Poesi, der bryder frem med Bevidsthed i og for Mennesket.

Det var ikke Schellings Mening, at Naturen bogstaveligt var Aandens Forhistorie. Hans Naturfilosofi adskiller sig fra den moderne Udviklingslære ikke blot ved at ringeagte den mekaniske Sammenhæng, men ogsaa — hvad der iøvrigt hænger sammen dermed — ved at negte en *faktisk* Overgang fra den ene »Potens« til den anden. Det ene Trin opstaar ikke *af* det andet, men selve Naturens eller det Absolutes producerende Virksomhed, der ikke selv, men kun i sine Produkter fremtræder i Erfaringen, kommer kun til fuld Udfoldelse gennem en Række af Former. Hver enkelt af disse For- *[162]* mer udspringer af selve den uendelige Produceren, ikke af andre Former. Der er i det Absolute en evig Enhed af Subjekt og Objekt, som ikke behøver at udvikle sig gennem Naturens og Aandens Potenser, der kun ere dens forskellige Afspejlinger i Erfaringens Medium. Dette Schellingske Standpunkt, der i det Væsentlige ogsaa var Goethes var herskende hos mange fremragende Naturforskere, der saa Naturformernes Slægtskab,

men ikke kunde forsone sig med Tanken om en virkelig Afstamning. Slægtskabet bestod for dem i Naturens Indre, i Guddommens skabende Fantasi, eller hvorledes de nu udtrykte det, ikke mellem selve de virkelige, existerende Grupper af Naturvæsener. — I det Væsentlige hyldedes en saadan Opfattelse ogsaa af Schellings Ven og Discipel, *Henrik Steffens;* uagtet han mere betoner det Individuelle og det Historiske, antog han ikke en *real* Udvikling i Naturen, hvorved de senere Former skulde være blevne til af de tidligere. Han udtaler sig udtrykkeligt mod »en gradvis Overgang fra en Form til den anden«, skønt han antager »én dannende Kraft, som gaar forbindende gennem alle Gestalter«. *(Indledning til filosofiske Forelæsninger.* København 1803. p. 81 f.). — Derimod antog *Oken,* og de danske Forskere *Olufsen* og *F. C. Sibbern* en *real* Udvikling, en Udvikling af Formerne i Tiden.

b. Det religionsfilosofiske Problem.

Der indtraadte, som allerede omtalt, en Brydning og snart efter en Stansning paa et vist Punkt af Schellings Udvikling. Han var meget tidligt optraadt producerende; hans første filosofiske Skrift er fra hans 19. Aar. Romantikens Periode frembyder ikke faa Exempler paa saadan tidligt moden og tidligt hæmmet Produktionsevne. Hos Schelling hang Brydningen og Stansningen dels sammen med, at den Vej, han var slaaet ind paa, ikke kunde føre ham videre, end han var kommen, da han havde faaet udtalt sine dristige Ideer, dels med, at et nyt Problem fremtraadte for ham, dels
[163] endeligt ogsaa med rent personlige Forhold.

Det nye Problem, der fremtraadte for ham, var det religiøse. Som vi have set, fremkaldte Novalis' religiøse Entusiasme hos Schelling en modsat Stemning. Han var i Jenatiden for optagen af Natur og Kunst til, at de mere praktiske Problemer kunde opstaa hos ham. I et Brev fra Begyndelsen af Aaret 1806 siger han: »Under min Tilbagetrukkenhed i Jena blev jeg mindre erindret om Livet, men stedse kraftigt om Naturen, til hvilken næsten hele min Gransken begrænsedes. Siden har jeg lært at indse, at Religionen, den offentlige Tro, Livet i Staten er det Punkt, hvorom Alt bevæger sig.« (Aus Schellings Leben. II. p. 78). Det var en af hans Disciple, *Eschenmayer,* der bragte ham til at beskæftige sig med det religiøse Problem. Eschenmayer hævdede i et interessant lille Skrift *(Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie,* Erlangen 1803), at Religionen var en Sfære, der laa højere end Filosofien. Ti selv om Filosofien forstaar at overvinde alle Modsætninger og paavise det Absolute som den højeste Enhed, saa staar der det Spørgsmaal tilbage, hvorledes da de enkelte Modsætninger, de forskellige Potenser opstaa, og det besvares kun i Troen paa en skabende

Gud. Filosofien formaar ikke at begrunde Tilværelsen af en endelig, i Modsætninger spaltet Verden, en Differensernes og Potensernes Verden, forskellig fra den absolute Enhed, i hvilken Spekulationen ser det Højeste. Schelling anerkendte, at Differentiationen indeholdt et stort Problem, men han fastholdt, at dette Problem maatte kunne løses indenfor Filosofien. Filosofien maatte udvides; men der var ingen Grund til at opfatte Religion og Filosofi som to helt forskellige Ting. Han gør gældende, at det ganske vist er umuligt at udlede Differens af Identitet, Flerhed af Enhed: men netop derfor har han jo i sin Filosofi hævdet, at Modsætningen (Differensen, Flerheden) er et ligesaa oprindeligt Princip som Enheden. En *levende* Enhed er en saadan, der ikke har Modsætningerne udenfor sig, men i sig, saa stærk Spænding der end kan være mellem dem. I Skriftet *Philosophie und Religion* (1804), som han skrev efter at være flyttet fra Jena til Würzburg, anerkender han, at der i Naturen og Historien røre sig Kræfter, der tyde paa en Spænding, der er saa stærk, at den ikke kan udledes af selve Ideen om den absolute Enhed, en Spænding, der gennem Naturens og Historiens forskellige Trin *[164]* skal bringes i Harmoni. Tidligere havde han kaldt Naturen for Aandens Odyssé; nu bruger han ogsaa dette Udtryk om Historien. Det Ubændige og Irrationelle i Naturen og Historien vidner om et Affald fra den evige Ide, om en indtraadt Disharmoni, der skal forsones. Men han hævder overfor Eschenmayer, ligesom faa Aar efter i et Stridsskrift mod Fichte, at saadan Modsætning og Strid er nødvendig, forat Livet og Harmonien kan blive til. Uden Modsætning intet Liv. Disse Tanker næredes hos Schelling, især efterat han havde bosat sig i München, ved Studiet af de gamle Mystikere, først og fremmest Jacob Böhme, der idethele paa denne Tid fik en Renaissance; St. Martin i Frankrig og Franz Baader i Tyskland fornyede hans Tankegang. I det betydningsfuldeste og aandrigste Skrift fra Schellings religionsfilosofiske Periode: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) søger Schelling at vise, at kun naar man, som han i sin Filosofi har gjort, antager en oprindelig Modsætning i det Absolute, i Guddommens Væsen, en dunkel, irrationel Grund, der klares og harmoniseres ved selve det guddommelige Væsens Livsudvikling, kun da er det berettiget at opfatte Gud som et personligt Væsen. Sin Naturfilosofi med dens trinvis opstigende Potenser, giver han her religiøs Betydning. Personlighed udvikler sig ikke uden gennem Modsætning til og paa Basis af et Naturgrundlag, gennem Strid med modstaaende Kræfter. De endelige Væsener have denne Modsætning, denne Basis *udenfor sig*. Skal det uendelige Væsen være Personlighed maa det have Modsætningsforholdet *i sig:* der maa i Gud være Noget, der i sig selv ikke er Gud, men kan blive det. Teismen, siger Schelling

i et Stridsskrift mod Jacobi, kan opbygges paa Naturalismens Grund; men udfra en ren Teisme, udfra Rationalismens »oplyste Gud« eller fra den sædvanlige Teologis naturløse Gud er det umuligt at begrunde Naturens Tilværelse. *Givne* Modsætninger kunne overvindes — og deri bestaar Livet; men af en ren Enhed kunne givne Modsætninger ikke forklares. I den oprindelige Differens ser Schelling — stadigt i Böhmes
[165] Fodspor — Spiren til det Onde. Ved at følge den dybe Trang til Egoisme, til løsreven Selvhævdelse, følger Mennesket en Villie, der gaar tilbage til Tingenes første Grund. Alt Ondt bestaar i en Stræben tilbage til det Kaos, hvoraf Naturordenen er fremgaaet. Og det forstaas derved, at Naturen stedse viser os en Rest, der er uigennemskuelig for Forstanden og ikke kan henføres under bestemte Love; det er det gamle Kaos, der ikke er helt forsvunden. Men uden Kaos, uden Strid og Opløsning ingen virkelig Enhed; uden Tvedragt bliver Kærligheden ikke aabenbar. Dersom Gud skulde have afværget det Onde, maatte han have ophævet sin egen Personlighed: forat det Onde ikke skulde være, maatte Gud selv ikke være! —

Schellings mærkelige Skrift, en Blanding af Dybsindighed og Fantasteri, har filosofisk Interesse ved at indrømme et Irrationelt, det vil sige noget for den Tænkning, Schelling kendte og forstod at øve, Uigennemtrængeligt, og forsaavidt fastslaa, at den spekulative Filosofi ikke kan naa sit Maal, men maa indrømme den kritiske Filosofi, at Erkendelsen har Grænser. Det varsler forsaavidt om en Reaktion mod Spekulationen og har en vis realistisk Karakter, Det har desuden Interesse ved at indlede en ny Forhandling om Gudsbegrebet og undersøge Betingelserne for, at et absolut og uendeligt Væsen skal kunne opfattes som Personlighed. I Henhold til Böhmes Sætning: uden Modsætning ingen Bevidsthed, postuleres da en Modsætning *indenfor* Guds Væsen som Betingelse for, at han skal kunne opfattes som Personlighed. Paa denne Tanke bygger *den filosofiske Teisme,* saaledes som den, paa Grundlag af Schellings Genoptagelse af Böhmes Ideer, senere udvikles af fremragende Tænkere som C. H. WEISSE (1801—1866) (i hans Skrift *Das philosophische Problem der Gegenwart.* 1842, og senere i hans *Philosophische Dogmatik.* 1855—62) og HERMANN LOTZE. — Vanskeligheden for den filosofiske Teisme bestaar i, at naar den Modsætning, hvis Overvindelse skal være Betingelse for Guds Personlighed, er en indre, ligger i Guds eget Væsen, kan det ikke blive ret Alvor med den. Kampen bliver da kun en Leg, en guddommelig Spøg. Det personlige Liv, vi kende og ene kunne danne os et Begreb om, maa kæmpe
[166] med *ydre* Skranker; et personligt Liv, hvis indre Kræfter ikke stadigt dels næres, dels hæmmes ved ydre Forhold, er for os utænkeligt. Hvad særligt Schelling angaar, har det end ikke været hans Mening, at der i Guddommen skulde foregaa en *successiv* Proces;

Striden skal ikke gaa forud for Freden; der skal i Gud intet Første og intet Sidste være, men et evigt Kredsløb. Derved bliver det Hele da først ret uforstaaeligt; ethvert Forsøg paa at tænke et saadant evigt Kredsløb ender med Svimmelhed. Allerede Arnauld har i sin Kritik af Descartes' Lære om Gud som Aarsag til sig selv (se nærværende Værks første Bind p. 237) paavist Selvmodsigelsen deri. Weisse saa da ogsaa klart, at der kun kunde komme Mening i den hele Tanke, naar man antog en virkelig, historisk Udvikling af Guds Væsen i Tiden. Men det strider mod Begrebet af Gud som det absolute Væsen, og Vanskeligheden for den filosofiske Teisme bliver altsaa derved ikke mindre[40]). —

Vi have set Brydningen i Schellings filosofiske Produceren. Snart efter kommer Stansningen. I Slutningen af Afhandlingen af 1809 lover han en Fremstilling af Aandsfilosofien paa det Grundlag, han nu havde vundet. Men trods forskellige Tilløb og Bebudelser, endog temmeligt larmende Bebudelser, udeblev Opfyldelsen af dette Løfte. Hans Produktivitet var hæmmet. Maaske hang det sammen med Tabet af hans aandfulde Hustru, at en hypokonder Stemning bemægtigede sig ham. Men Meget bidrog i hvert Tilfælde ogsaa Hegels Optræden og sejrrige Fremtrængen paa det filosofiske Omraade til at holde Schelling tilbage. Han udformede i Stilhed sin Religionsfilosofi paa Forelæsninger i Erlangen og München, og hvad der fremkom offentligt fra ham, var næsten kun bitre Udfald mod den sejrende Rival i Berlin. Da efter Hegels Død den saakaldte venstre Side af hans Skole med Strauss og Feuerbach i Spidsen drog radikale Konsekvenser af hans Lære i religiøs Henseenee, lod Schelling sig af den romantiske Kong Friedrich Wilhelm IV kalde til Berlin (1841) som en Slags filosofisk Redningsmand. Nu ventede man Offentliggørelsen af de Tanker, der saalænge havde beskæftiget ham. Men hans Optræden i Berlin blev en Fiasko. I Trykken udkom hans senere Lære først efter hans Død, som indtraf 1854. Den bestaar i en *Philosophie der* *[167]*
Mythologie og en *Philosophie der Offenbarung* og gaar ud paa at vise, hvorledes hin Aandens Odyssé, hin fremskridende Forsoning og Harmoniseren af de urolige og stridende Kræfter gaar for sig gennem den religiøse Bevidstheds Udvikling. En og samme Proces strækker sig gennem Mytologierne over i Kristendommen og gennem Kristendommens Udvikling til fri Religion. I det Enkelte har denne Fremstilling ingen Interesse[41]); Schelling omgaas nok saa vilkaarligt med religionsvidenskabelige Fakta som i sin Ungdom med naturvidenskabelige Fakta, og hans Ideer mangle nu i hans senere Dage den titaniske Dristighed og romantiske Stemning, som udmærkede saa mange af hans Ungdoms Tanker.

3. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.

a. Karakteristik og Biografi.

Goethe har i en Samtale med Eckermann (17. Febr. 1831) karakteriseret Forholdet mellem første og anden Del af Faust saaledes: »Den første Del er næsten ganske subjektiv; Alt fremgaar af et mere hildet, mere lidenskabeligt Individ. I anden Del er der næsten intet Subjektivt; der fremtræder her en højere, bredere, lysere, lidenskabsløsere Verden«. Den tyske Filosofi i dens Udvikling fra Kant af gennem de forskellige Systemer frembyder en Parallel til den Forskel, Goethe fandt mellem de to Dele af sit store Værk. Der begyndes hos Kant og Fichte, og fortsættes tildels hos Schelling med subjektiv Gransken og Higen, med skarp Forskel mellem Ideal og Virkelighed. Og der afsluttes i Hegels System med en Forsoning med Virkeligheden gennem Fordybelse i dens forskellige Regioner, idet det, der hist anedes og søgtes som et fjernt Ideal, nu skal være fundet som selve Tingenes Kærne. Hvad Goethe vilde udtrykke i anden Del af Faust: den gennem historisk Erfaring og trofast Arbejde vundne Forsoning med Virkeligheden, var det Samme, som Hegel vilde udtrykke i sit System i Modsætning
[168] til den kritiske Filosofi og til Romantiken. Og Parallelen passer ogsaa i en anden Henseende, idet Overgange og Enkeltheder ofte ere ikke mindre vanskelige at forstaa i Hegels System end i anden Del af Faust.

Hvad der først slaar Læseren af Hegels Skrifter er den abstrakte Karakter af hans Udviklinger og de mange tekniske Udtryk, der opereres med. Det er det, der især virker afskrækkende paa Nutidslæsere. Men for den, der formaar at trænge gennem denne Skal, er der et andet Karaktertræk, som mest kommer til at staa i Forgrunden, og som maa staa i Forgrunden, naar Hegels Fysiognomi som Tænker skal gengives med historisk Retfærdighed. Det er den store Interesse for Aandslivets Indhold under alle Former og paa alle Trin. Hegel var trods sin spekulative Metode og sin abstrakte Fremstillingsform dog en realistisk Natur. Han havde en levende Trang til at fordybe sig i Livets objektive Magter. Hans Tænken vilde være en Gentænken, en Omsætning i Tankens Form af Livets Fylde. Forat det rige Indhold kunde blive Tankens Ejendom, maatte det formes til en Kreds af Tanker, i hvilken de enkelte Led hang ligesaa inderligt sammen som Tilværelsens enkelte Momenter gøre det, idet intet enkelt af disse kan røres, uden at den hele Kreds sitrer. Ved Hjælp af sin dialektiske Metode mente Hegel at kunne fremstille en saadan Tankekreds. Det er her gaaet ham saa tragisk, at netop denne Metode, der for ham var Vejen til at naa det Højeste paa Tænkningens Omraade,

har hindret hans Tanker i at vinde en Form og en Begrundelse, der kunde lade dem faa den blivende Betydning, de fortjene.

Hegel er født i Stuttgart den 27. August 1770. Han studerede sammen med den fem Aar yngre Schelling Teologi i Tübingen. Ved Siden af Teologien dyrkede han Naturvidenskab og Filosofi; især var han optagen af Rousseau og Kant. — 1793—96 opholdt han sig i Bern som Huslærer. For Forstaaelsen af Hegels religiøse Udvikling og hans Stilling til et af de dybeste Problemer i hans senere Filosofi, den Enkeltes Stilling til Helheden, ere de Optegnelser fra Tübinger- og Schweizerperioden, der først ere fremdragne af ROSENKRANTZ *(Hegels Leben.* Berlin 1844) og HAYM *(Hegel und seine Zeit.* Berlin 1857) af den største Værdi. Hegels Betragtning af Kristi Person *[169]* er afgjort rationalistisk, i det 18. Aarhundredes Aand; det Nye og Ejendommelige ligger i hans Betragtning af Kristendommen og dens Stilling i Verdenshistorien. Hegels historiske Betragtning førte ham ud over Oplysningens Tid og stiller ham Lessing nær; men Resultatet bliver dog meget forskelligt fra Lessings. Hegels Ideal fra denne Periode var den klassiske Oldtid, den sollyse Utopi, der i Schillers Digt »Die Götter Griechenlands« har faaet sit skønneste Udtryk. I Begejstringen for dette Ideal mødtes han med sin Ven Digteren Hölderlin, og han søgte selv (i Digtet »Eleusis«) at give sin Følelse et poetisk Udtryk. Men Grundlaget for hans Opfattelse var en Betragtning af videnskabelig Værdi. Hans Studium af Historien havde lært ham at prise de Tider lykkelige, hvor Menneskene samlede sig enigt om fælles store Opgaver, og hvor den Enkelte virkeligt var en Del af Helheden, ikke optraadte med subjektiv Kritik overfor den, men besjæledes af den og gik op i den. En saadan Tid var den klassiske Oldtid, og overfor denne stod Kristendommen egentligt for Hegel som et Opløsningsfænomen. Som senere S. Kierkegaard lægger Hegel Vægt paa, at Kristendommen er den Enkeltes Sag, og just ud fra dette Synspunkt fælder han Dommen over den. Da det Almene og Fælles svandt paa Grund af Tidernes Fordærv og den borgerlige Friheds Ødelæggelse, hævdedes den Enkelte paa Helhedens Bekostning, og herigennem vandt Kristendommen sin Magt. Værdierne svandt i Livet for at henlægges til Livet efter Døden. I sin Betragtning af Religionen staar Hegel her paa samme Stade som senere Feuerbach, men hans særlige Kritik af den historiske Kristendom som de Enkeltes, og det vil her hos Hegel sige de Svages og Fordærvedes Religion, har i Grunden først fundet sit Sidestykke hos Nietzsche[41 b]). Den Tanke, at det Almene og Fælles er det Rigtige, den Tendens til at hævde Helheden paa Delenes Bekostning, der senere i saa høj Grad blev det Bærende i Hegels Etik og i hans Betragtning af Livet og Historien, fandt i Begejstringen for Antiken sit

første ejendommelige Udtryk. Den svundne Oldtid var Idealet; den laa lys og stor; ved Nutidens subjektive, kritiske, rationalistiske Retning føler Hegel samme Lede
[170] som Fichte i sine »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«; hvor Fichte saa med Haab mod Fremtiden, saa Hegel med Længsel tilbage mod Fortiden, men det mørke Blik paa Nutiden er fælles for alle de store Romantikere. I sin Kritik af Nutidens Kristendom stod Hegel i denne Periode Schelling nær; han fulgte med Beundring dennes Produktion, og erklærede sig selv næsten for en Lærling. Hans Modning til selvstændig Tænker foregik under hans Ophold i Frankfurt, hvor han 1796—1800 havde en Huslærerplads. Her blev hans Filosofi til. I et Brev til Schelling (2. Novbr. 1800) skriver han: »Ynglingealderens Ideal maatte hos mig tillige forvandle sig til et System«, — en Ytring, der er karakteristisk for hans Filosofi. Vistnok laa Idealet i Fortiden, i den klassiske Oldtid. Men naar han nu proklamerer, at Idealet maa omsættes til System, betyder det, at han vil bryde med den romantiske Længsel og med Romantikens lunefulde Forhold til Nutidens Virkelighed. Det Farlige og Vanskelige ved en saadan Overgang ligger i, at medens Idealet betyder Afstand, manglende Afslutning og aaben Horizont, skal Systemet give sammenhængende og afsluttende Forstaaelse. Ved Omsætningen sker det da let, enten at Idealet lemper sig for meget efter Realiteten, eller at Realiteten omtydes efter Idealet. Og begge Misligheder kom Hegels System til at lide under. Den Virkelighed, han paaviser som Aabenbarelse af et idealt Indhold, har han selv altfor ofte givet en idealistisk Omtydning. Hans hele System staar derfor paa Romantikens Grund. Men Hegel havde dog en dyb Sans for det Virkelige, især for historisk Virkelighed, og hans Begejstring for de klassiske Tider svækkede ikke hans Interesse for Nutiden. Han gjorde indtrængende Studier af Nutidsforhold; saaledes studerede han under sit Schweizerophold Kanton Berns Finansforfatning indtil de mindste Enkeltheder.

Fra 1801 af virkede Hegel som Docent i Jena. Jenauniversitetet var jo Arnestedet for den filosofiske Bevægelse ligefra den Tid af, da Reinhold her optraadte som Forkæmper for Kants Filosofi; her virkede Schiller, Fichte og Schelling; her studerede i disse samme Aar ogsaa Herbart og Fries. En Tidlang arbejdede Hegel og Schelling sammen. De udgav et Tidsskrift, i hvilket Hegel polemiserede mod »Reflexionsfilosofien«, der
[171] ikke formaaede at hæve sig til Ideen om den absolute Enhed af Subjekt og Objekt og se Alt i dens Lys. Denne Kritik gjaldt især Kant, Fichte og Jacobi. Men Vejene skiltes paa Grund af de to Mænds forskellige Aandsretning. Schellings Styrke var Intuitionen, det raske Greb, den store Antydning; men den rolige Udførelse i det Enkelte laa ikke for ham. Og med den hurtige Erhvervelse af et nyt Standpunkt fulgte

— hans Ungdom igennem — ogsaa en hurtig Opgivelse af det. Hegel udviklede sig langsomt, men fra det Øjeblik, da hans System stod for ham i de store Træk (1800), ændredes det ikke, og hele hans øvrige Liv gik op i den videre Udførelse af den Metode, han ansaa for den rette. Som han havde brudt med »Reflexionsfilosofien« paa Grund af den dualistiske Lære om Subjekt og Realitet, saaledes brød han med Schelling paa Grund af hans Formløshed i Tænkning, hans Mangel paa fast Metode. Bruddet proklameredes ved Fortalen til *Phänomenologie des Geistes* (1807). I Schellings Filosofi fremtræder, siges det her, det Absolute som den Nat, i hvilken alle Katte ere graa, idet det skildres som Enhed eller Identitet af alle Forskelle. Schelling anerkender ganske vist Modsætningerne, idet han jo opererer med Polaritetens Skema; men det er netop et blot Skema, der ikke lader den virkelige Udvikling komme til sin Ret. Schelling er som en Maler, der kun har to Farver paa sin Palet og dermed tror at kunne gengive Alt. Det gælder om at vise, hvorledes Tilværelsens forskellige Elementer med indre Nødvendighed gaa over i hverandre. Først ved denne inderlige Sammenhæng mellem Alt i Verden gøres det klart, at det Absolute ikke er død Væren, hvilende Enhed, men Proces, Liv, Aand. Det er den dialektiske Metode, Hegel her fordrer; den indeholder, som senere skal vises, egentligt hele hans System i sig. I »Phänomenologie des Geistes« vil han give en Indledning til Systemet ved at vise, hvorledes den sædvanlige Bevidsthed udvikler sig til spekulativ Bevidsthed, hæver sig gennem forskellige Trin eller Former til den Erkendelse, at Sandheden hverken er død Væren (Substans) eller blot Subjektivitet, men en levende Enhed af begge, — en Erkendelse, som den individuelle Bevidsthed nu saa meget des lettere vil kunne naa, som »Verdensaanden har havt den Taalmodighed at gennemgaa alle disse Former i *[172]* Tidens lange Udstrækning og at overtage Verdenshistoriens uhyre Arbejde, i hvilken den paa ethvert Trin udformede al den Gehalt, som dér var mulig«. (Phänomenologie. Vorrede). Den Udviklingsgang, som dette i sin Art enestaaende Skrift skildrer, er da paa en Gang Individets og Slægtens; det er paa en Gang en Psykologi og en Kulturhistorie, der gives, — og begge ere i Fremstillingen saa indfiltrede i hinanden, at man ofte ikke véd, hvilken af dem man har for sig. De historiske Exempler, som man skimter gennem den abstrakte Fremstilling, benytter Hegel kun som Typer, der atter og atter ville gentage sig, naar den menneskelige Bevidsthed arbejder under samme Vilkaar. Bevidstheden drives stedse frem ved sin egen indre Lov, idet den maa antage en ny Form eller hæve sig til et nyt Trin, hvergang dens teoretiske og praktiske Resultater ikke svare til dens Forudsætninger. Fejlen viser sig stedse tilsidst at ligge i Bevidstheden selv, og derfor nødes denne til at ændre sine Forudsætninger

eller sin Maalestok, indtil — naar selve den rene Videnskabs Standpunkt er naaet — Modsætningen mellem Forudsætning og Resultat, Begreb og Genstand er ophævet. —

Jenaslaget og dets Følger medførte Hegels Udvandring til Sydtyskland. Han levede i den Grad i de spekulative Tanker, at denne Katastrofe ikke satte hans patriotiske Følelse i Bevægelse. Dagen før Slaget havde han endog med Interesse og spekulativ Kuriositet set »Kejseren, denne Verdenssjæl« ride ud til Rekognoscering, og Natten før Slaget havde han fuldendt Udarbejdelsen af sin »Phänomenologie« (se hans Brev til Schelling af 1. Maj 1807). (Fortalen blev dog først skrevet nogen Tid senere). Han følte sig som Tilskuer ved et verdenshistorisk Skuespil og var nu blot betænkt paa at finde en rolig Plads. En Tid virkede han som Redaktør i Bamberg. Derefter blev han Rektor ved Gymnasiet i Nürnberg (1808—16). Her udgav han sit Hovedværk *Wissenschaft der Logik* (1812—16), en Fremstilling af alle videnskabelige Grundbegreber, udviklede efter den dialektiske Metode. Naturligt maatte Ønsket opstaa hos ham om igen at komme til at virke ved et Universitet. 1816—18 var han Professor i Heidelberg, hvor
[173] han udgav sin *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), og Resten af sin Levetid virkede han ved Universitetet i Berlin, hvor han udgav sine *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). I Berlinerperioden stod han paa Højdepunktet af Indflydelse, dels ved sin storartede Systematik, der syntes at afgive en vid og levende Ramme for Tidens hele aandelige Indhold, og som derfor snart samlede en stor Skole om ham, dels ved sin rets- og religionsfilosofiske Konservatisme, der var Magthaverne belejlig. Det var de svegne politiske Løfters og den kirkelige Reaktions Tid i Tyskland, og dog docerede Hegel den bestaaende Statsordnings og den herskende Religions ideale Sandhed! Saa lidet tiltalende Udslag, denne Tendens hos Hegel ogsaa antog, — især i hans Udfald mod oppositionelt sindede Tænkere, der kom til at lide under Magthavernes Uvillie, — saa er der dog ingen Tvivl om, at hans Konservatisme udsprang af hans idealistiske Opfattelse. Det var hans Overbevisning, at Ideen ikke var saa afmægtig, at den ikke skulde kunne gennemtrænge Virkeligheden, og ikke blot Naturen, men ogsaa Staten: »Om Naturen indrømmer man, at Filosofien skal erkende den, som den er, at de Vises Sten ligger skjult *i selve Naturen,* at den i sig selv er fornuftig, og at Viden skal fatte denne i Naturen nærværende, *virkelige* Fornuft . . . Men den sædelige Verden, Staten, den skal ikke være saa lykkelig, at Fornuften har vundet Kraft og Vælde i den, hævder og ibor den. Det aandelige Univers skal derimod være prisgivet Tilfældet og Vilkaarligheden, skal være *gudforladt!*« (Phil. des Rechts. Vorrede). Ved denne hans Overbevisning forstaar man Harmen overfor dem, der troede at have mere Fornuft end den, der historisk havde udviklet sig i

Staten. Paa dette Punkt staar Hegel den saakaldte historiske Skole nær, der betragter Retsordenen som et over al individuel Reflexion og Villen hævet historisk Værk. Han udtalte endog, at Filosofien altid kommer for sent til at belære om, hvorledes Verden skal være. Tanken er Verdensprocessens sidste Produkt. Naar Reflexionen vaagner, er det Tegn paa, at en historisk Livsform er afsluttet. »Minervas Ugle begynder først sin Flugt, naar Dæmringen er indtraadt!« — Hegels Konservatisme maatte egentligt have *[174]* ført ham til at lægge langt større Vægt paa Erfaringsmetoden end han gør. Ti naar Tanken altid kommer bagefter og ikke kan antecipere det Nye, hvorledes er det da muligt at finde Sandheden ad den rene Tænknings, den dialektiske Metodes Vej?

Hegel døde af Kolera den 14. November 1831. Faa Aar efter udgav hans Disciple hans samlede Værker, tildels efter Forelæsningsmanuskripter (Religionsfilosofi, Æstetik, Filosofiens Historie o. s. v.).

b. Den dialektiske Metode.

Hvad Hegel kalder det Dialektiske er for ham 1) en Egenskab ved alle vore Tanker, der gør, at den enkelte Tanke nødvendigvis fører over til andre, men tillige 2) en Egenskab ved Tingene, der gør, at den enkelte Ting nødvendigvis hører sammen med andre. Derved kan for ham den Vej, ad hvilken Tanken naar Sandheden, tillige umiddelbart udtrykke selve Tilværelsens inderste Liv. Idet vi tænke Tilværelsen, tænker Tilværelsen sig i os.

1) Da ethvert Begreb er begrænset, fører det ved konsekvent Gennemtænkning over til sin Modsætning, sin Negation. Ethvert Begreb (og da særligt Grundbegreberne, Kategorierne) optræder med Fordring om at udtrykke hele Virkeligheden, Erfaringens hele Indhold; men netop denne Fordring fører til Godtgørelse af dets Grænse, altsaa til det Negative. (Det gaar altsaa med de enkelte Begreber, som det ifølge »Aandens Fænomenologi« gaar med den menneskelige Bevidstheds forskellige Stadier, der ved deres egen Konsekvens føre ud over sig selv. Der er en Begrebernes Dialektik, ligesom der er en Standpunkternes Dialektik). Men ved Negationen fremkommer en ny Position: ti hvad der negeres, er kun et bestemt, begrænset Indhold, ikke alt Indhold overhovedet. Negationen betyder altsaa, at et nyt Begreb træder i Kraft. Og idet dette nye Begreb er bestemt ved Forholdet til og Erindringen om det tidligere Begreb, bliver det rigere end dette. Det nye Begreb, som dannes, indbefatter det gamle i sig, optaget i en større Sammenhæng. Negationen er da en *Ophævelse* ogsaa i den Betydning, at *[175]* det negerede Begreb hæves op i en højere Enhed. En Modsætningsenhed bliver til, som omfatter baade det oprindelige Begreb og dets Modsætning. »Paa denne Maade

skal nu«, siger Hegel i Indledningen til sin Logik, »Begrebernes System danne sig og fuldendes ved uopholdelig, ren, Intet udefra optagende Fremskriden«. — Det hegelske System udfolder sig derfor gennem Treheder, idet hvert Begreb, som opstilles, negeres, og derpaa Modsætningsenheden, den højere Enhed, der rummer baade Positionen og Negationen, opstilles, — forat saa den igen kan underkastes samme Proces. Begynde vi saaledes med den mest abstrakte Tanke af alle, Begrebet Væren, saa slaar denne Tanke over til Tanken om Intet, fordi den rene, forskelsløse Væren uden Indhold og Bestemthed er det Samme som Ikke-Væren. Forbindes begge Tanker, faas Begrebet Vorden; ti at vorde er baade at være og ikke at være, da det er Overgangen fra en Tilstand til en anden. Men Begrebet Vorden fører da igen til Begrebet om Egenskaber, der blive til eller opløses o. s. v.

2) Men denne fremaddrivende Dialektik er nu Udtryk for *Tilværelsens* Selvudvikling. I vor Tænkning banker selve Tilværelsens Puls, og med samme Rytme som overalt. Ethvert endeligt Fænomen viser ifølge sin Begrænsning udover sig selv, er kun et Moment i den hele store Sammenhæng. Ved Hævdelsen af denne objektive Dialektik har Hegel, som det ses af hans Anvendelse i det Enkelte, især to Erfaringer for Øje. For det Første Modsætningers Overgang i hinanden netop i Kraft af Modsætningsforholdet, saaledes i den psykologiske Kontrastvirkning, i Skiften af Liv og Død, Lys og Mørke (det overvættes Lys ophæver Synet, ligesom det rene Mørke), paa det sociale Omraade den strenge Rets Overgang til skrigende Uret (summum jus, summa injuria) o. s. v. Paa Udviklingens Højdepunkt begynder Opløsningen: det var den Lov, efter hvilken Hegel vilde konstruere sig Naturen og Historien. Men for det Andet — og det er det væsentligste Synspunkt — tænker han paa, hvorledes de tidligere Stadiers Resultater bestemme Udviklingen paa de senere. Barnets Uskyld ophæves ved
[176] Tvivlens, Reflexionens og Lidenskabens Uro; men gennem denne Skærsild udvikler sig en fast, harmonisk Karakter, hvor Barnealderens Umiddelbarhed kommer igen i højere Form. Sædekornet maa opløses, forat Planten kan blive til; men i Planten er det Væsentlige i Sædekornet bevaret. Hvad Hegel har villet udtrykke ved sin Lære om Dialektiken som Verdensproces, er da en Overbevisning om Kraftens og Værdiernes Bestaaen i Tilværelsen. I hans mystiske Sprog: Verdensaandens Erindring bevarer Alt; Undergangen betyder blot en Ophævelse af den ydre Existens, ikke Tilintetgørelse af det Væsentlige. Ingensinde er der vel gjort et saa storartet Forsøg paa at gennemføre Kraftens og Værdiernes Bestaaen paa det aandelige Omraade. Da Hegel stod ved det Vendepunkt, at Idealet for ham omsattes til System, betød det, at han ikke længere tvivlede om Værdiernes Bestaaen i Tilværelsen. Saalænge der endnu skelnes skarpt

mellem Ideal og Realitet, saalænge staar det endnu uafgjort hen, om der ikke i Tilværelsen skulde forsvinde Værdier (saa at de »lykkelige Tiders« Tid én Gang for alle vilde være forbi), selv om de elementære Kræfter ikke gik tabt, men holdt sig under nye Former. —

Der skjuler sig saaledes betydningsfulde Ideer bag den dialektiske Metode. Men først og fremmest maa det mærkes, at den spekulative Filosofi her for første Gang opstillede en selvstændig og ejendommelig Metode, ved hvilken den rene Fornuft kunde udvikle sig efter sin egen indre Lov. Hegels Logik er det første resolute Svar paa Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Havde Hegel Ret, saa var den Opgave løst, som Kant ansaa for uløselig: ad Tænkningens egen Vej at begrunde Erkendelse af Tilværelsen. Da Negationen er en rent logisk Operation, der stedse staar i vor Magt, saa vilde vi, hvis Hegel havde Ret, stedse kunne spinde Tanketraaden videre paa egen Haand, da der af ethvert som helst Begreb kunde fremtrylles nye positive Begreber. Men saaledes forholder det sig desvære ikke. Det staar vel altid i vor Magt at negere og igen at negere Negationen, — men Negationens Negation fører os stedse tilbage til den oprindelige Position, ligesom ÷ (÷ 2) er 2 og ikke et nyt Tal. Kun hvis jeg ved at negere non A kunde faa (ikke A igen, men) B, kun da vilde Tanketraaden a priori kunne spindes i det Uendelige. Det er da ogsaa kun tilsyneladende, at Hegel faar vore *[177]* videnskabelige Grundbegrebers System frem ad rent dialektisk Vej. I Virkeligheden er Treheden (Position — Negation — højere Enhed) kun et Skema, i hvilket han mere eller mindre vilkaarligt bringer Erfaringsindholdet ind. Tillige er det en rigtig Bemærkning, som en af Hegels engelske Disciple har gjort, at »han var langt mere ivrig for at vise, hvorledes den højere Kategori *antydes* (is suggested) ved den lavere, end for at godtgøre, at den lavere er *selvmodsigende* uden den højere; og naar dette ikke bevises, taber Dialektiken sin tvingende Nødvendighed.«[41 c]).

Hegels dialektiske Metode er en Videreførelse af Fichtes antitetiske Metode. Men Fichte saa klart, at Antitesis (som positiv Sætning) ikke kunde udledes af Tesis. De forskellige Sætninger, der stilledes op imod hinanden, vare hos ham kun forskellige Forsøg paa at udtrykke det Givne; hver Sætning betyder et nyt Indhug af Tanken, og Syntesen forbinder da hvad de hver for sig have udrettet. Den nye Position vindes altsaa stedse fra Erfaringen. Men efter Hegel skulde Antitesen stedse kunne udledes af Tesen. — Ligesom Fichtes antitetiske Metode var ogsaa Schellings Potenserings- eller Depotenseringsmetode en Forgænger for den dialektiske Metode. Hegel betegner her Afslutningen af Romantikens Bestræbelse for en rent idealistisk Konstruktion af Verdensanskuelsen. Og det gik ham historisk, som det burde efter hans egen dialektiske

Lov, idet Tænkningen, da den ret havde besindet sig paa, hvad denne gennemførte spekulative Idealisme førte i sit Skjold, søgte over til helt andre Udgangspunkter og Metoder, og Hegel blev selv i det Højeste et Moment i en »højere Enhed«.

c. Systemet.

Hegels System falder i Henhold til Dialektikens Grundlov i tre Dele. Begyndelsen gøres med *Logiken,* der for Hegel ikke blot er en Lære om vor Tænkens Former, men en Fremstilling af de evige Tanker, der ligge til Grund for Tilværelsen. Han minder selv
[178] om Ideen om Logos som verdensskabende og verdensordnende Princip. Baade i Naturens og Aandens Verden raade almindelige Tanker og Love, som Logiken fremstiller i deres rene, abstrakte Form, idet den viser, hvorledes det ene Begreb udvikler sig af det andet. — Den anden Del af Systemet er *Naturfilosofien,* der fremstiller Tilværelsens Tankeindhold ikke i logisk Abstraktion, men i »Udvorteshedens« Form, i Rum og Tid. Overgangen fra Logik til Naturfilosofi skal foregaa med dialektisk Nødvendighed. Det er et af de vanskeligste Punkter for Hegels Metode. I Virkeligheden sker naturligvis Overgangen ved, at den Abstraktion, hvorpaa Logiken bygger, ophæves ved, at Tænkeren vender tilbage til de Erfaringer, af hvilke han har uddraget de abstrakte Begreber, han i Logiken opererede med. — Naturfilosofien er med Rette bleven kaldt det hegelske Systems partie honteuse. Hegel opererer med endnu større Vilkaarlighed end Schelling med de naturvidenskabelige Begreber. Allerede Schelling havde sat Kepler (i hans »Mysterium cosmographicum«) og Goethe (i hans Farvelære) over Newton; Hegel gaar videre ad samme Vej. Det var et romantisk Forsøg paa at fortrænge den mekaniske Naturopfattelse (et Forsøg, ved hvilket man ikke tog Hensyn til den afgørende Forandring, der var foregaaet i Keplers Anskuelser, se dette Værks første Del). Hegel gaar, ligesom Schelling, ud paa at ordne Begreberne om Naturkræfter og Naturformer saaledes, at Naturen kan ses Trin paa Trin at arbejde sig op af den blotte Udvorteshed til Aandens Inderlighed. De vigtigste Trin ere: Mekanik, Fysik, Organik. Men ligesaa lidt som hos Schelling betyde disse Trin en real Udvikling. Hegel erklærer udtrykkeligt (Encyclopädie § 249): »Naturen er at betragte som et System af Trin, af hvilke det ene nødvendigvis fremgaar af det andet . . . men ikke saaledes, at det ene *paa naturlig Vis* (natürlich) skulde frembringes af det andet, men i den indre Ide, der udgør Naturens Grund. *Metamorfosen* tilkommer kun Begrebet som saadant; kun dets Forandring er Udvikling . . . Saadanne taagede og i Grunden sanselige Forestillinger som Planternes og Dyrenes saakaldte *Opstaaen* af Vandet og derpaa de mere udviklede Dyreorganisationers *Opstaaen* af de lavere o. s. v., maa

den tænkende Betragtning undslaa sig for.« Denne Udtalelse er karakteristisk for *[179]*
den *idealistiske* Udviklingslære, for hvem den strenge mekaniske Udledning af en Naturform af andre er Udvorteshed og Sanselighed, en Forsyndelse mod »Ideens« rene Selvbevægelse. — Systemets tredie Del er *Aandsfilosofien.* Overgangen foregaar ved, at den Udvorteshedens Form, i hvilken Ideen fremtræder i Naturen, atter ophæves. Inderligheden, Uafhængigheden af Tid og Rum træder i Stedet for Naturens materielle Delthed og Udstrækning. Skønt det ogsaa her kniber med Paavisningen af den dialektiske Nødvendighed, rummer Sjælelivets Fremkomst dog ikke for Hegel nogen principiel Vanskelighed, da han jo opfatter Ideen, det aandelige Princip som det Inderste, det egentligt Bestaaende i Naturen. Hegels Filosofi er egentligt Aandsfilosofi fra først til sidst, er et Forsøg paa at gøre Aandsvidenskaben til den absolute Videnskab, ligesom Materialismen er et Forsøg paa at gøre Videnskaben om Materien til den absolute Videnskab. Naar en af Hegels Disciple (den ældre ERDMANN) har betegnet hans System som Panlogisme, paa Grund af den gennemgaaende Bestræbelse for at forme alt Tilværelsesindhold i abstrakte Kategorier og for at opfatte Tankens Bevægelse som en Verdenslov, saa er det at lægge for stor Vægt paa Formen for Hegels System. Rigtigere er det sikkert, naar en anden af hans Disciple (ROSENKRANZ) har betegnet Systemet som Aandsfilosofi. Den dialektiske Metode gaar egentligt ud paa at vise, at Alt hænger ligesaa inderligt sammen som Tankerne i Aanden, udgør en stor Totalitet, ligesom de, og at det rette Udtryk for Tilværelsens Væsen derfor er: Alt er Aand, og Aanden er Alt. Kants »Syntese« er her bleven til et Verdensprincip. — Aandsfilosofien falder naturligvis, ligesom Naturfilosofien, i tre Dele. Først omhandles *den subjektive Aand* (i Trinrækken: Sjæl, Bevidsthed, Fornuft), det aandelige Liv hos de individuelle Subjekter, — altsaa Indholdet af hvad man nu vilde kalde Psykologi. Derefter kommer *den objektive Aand,* det aandelige Liv som det ytrer sig i historisk fremtrædende Samfundsformer og Institutioner. Herhen høre Ret, Moral (Moralität) og det sædelige Liv i Familie, borgerligt Samfund og Stat (Sittlichkeit som forskellig fra Moralität). Den højere Enhed af den subjektive og den objektive Aand er *den absolute* *[180]*
Aand, Totaliteten af det aandelige Liv i Tilværelsen, »Aanden i sin Menighed«, hvor enhver Forskel mellem Individet og det, der fylder og bærer Individet, er falden bort. Som Former for den absolute Aand nævnes: Kunst, Religion og (spekulativ) Filosofi.

Selve dette højeste Trin, den dialektiske Bevægelses Kulmination, maa nu dog være et Trin, som det *menneskelig* Aandsliv, det eneste, vi kende, staar paa. Men dette holder Hegel hen i en vis Tvetydighed. Uagtet Kunst, Religion og Filosofi ere menneskelige Bestræbelser, opfatter han dem dog væsentligt som *Verdensaandens*

Livsformer. En naiv Indrømmelse af, at disse Livsformer dog realiseres, og, saavidt vi vide, kun realiseres, paa et bestemt Sted i Universet, gør Hegel dog i sin Naturfilosofi, naar han (Encyclopädie § 290 kfr. 280) søger at vise, at Planeterne ere fuldkomnere Kloder end Solene, og at Jorden igen er den fuldkomneste Planet! Fuldkomnest maa dog her betyde: bedst egnet til Aandslivets Udvikling. Men hvad er saa det øvrige Univers til? Den gamle Böhmes tunge Tvivl (se første Del) kunne da her rejse sig igen! Trods al sin Dialektik har Hegel ikke kunnet hæve sig over det geocentriske og antropocentriske (jordbundne og menneskebundne) Standpunkt, som vi nu én Gang ere nødte til at indtage. Ingen Dialektik kan lære os at springe over vor egen Skygge.
—

Af særlig Interesse (baade kulturhistorisk og filosofisk) ere to Afsnit af Hegels Aandsfilosofi: hans Lære om Ret og Stat og hans Lære om Religion.

d. Retsfilosofi.

Hegels Ungdomsideal havde været den antike Stat, der stod som en guddommelig Magt, omsluttende og absorberende alle Individer, i Modsætning til den moderne individualistiske Opfattelse, for hvilken Staten bestod ved en Kontrakt mellem individuelle Egoismer. I sin *Philosophie des Rechts* (en nærmere Udvikling af, hvad der i Systemet kaldes den objektive Aand) stiller han da ogsaa senere den egentlige Sædelighed (Sittlichkeit), som den fremtræder i Livet i Familie, borgerligt Samfund og Stat, i Modsætning dels til Retten (das abstrakte Recht) som Udtryk for den individuelle Villie, dels til »Moraliteten« som Udtryk for den subjektive Samvittighed, der i sin Isolation fra de objektive Samfundsmagter bliver til ren Vilkaarlighed, til det Onde! Kun indenfor Samfundet kunne Retten og Moralen trives; de ere Grene af et Hele, ikke Helheder for sig. I de sædelige Samfund har det Gode sin Bestaaen som i en af det besjælet Verden. Det Afgørende er her ikke den individuelle Bevidsthed og Vilkaarlighed. Der er i den sædelige Verden Noget, som gaar udover den Enkeltes Bevidsthed. I denne Betydning forkynder Antigone hos Sofokles, at Ingen véd, hvorfra Lovene komme, at de ere evige. De enkelte Individers Liv reguleres af sædelige Magter, som vel finde deres Tilknytningspunkter hos dem, men ikke ere afhængige af dem. Ja, Hegel erklærer endog (§ 145): »Om Individet er, er ligegyldigt for den objektive Sædelighed, der ene er det Blivende, Magten, ved hvilken Individernes Liv regeres«. Dog finder Individet først i den sin rette Sfære, er kun frit ved at leve i den, og Forholdet mellem den Enkelte og Samfundet er da saa inderligt, at Tro og Tillid ikke ere de rette Ord, da de endnu forudsætte et vist Forskelsforhold. Det er

[181]

en ny og højere Natur, der i »Sitte« er traadt i Stedet for den naturlige Villie. Hvor den sædelige Substans (Familiens, Samfundets, Statens Aand) saaledes raader, der udspringe Individets enkelte Pligter med Nødvendighed af den og ere ikke vanskelige at finde.

Af de sædelige Samfund er igen Staten det vigtigste. Den forener Familiens og det borgerlige Samfunds Væsen i sig som begges højere Enhed. Den er den sædelige Ides fulde Virkelighed. Her har Aanden realiseret sig paa en langt fuldkomnere Maade end i Naturen, hvor den endnu er sovende. Det er »Guds Gang i Verden«, at Staten er til; den skal æres som en jordisk Guddom. — Ligesom det enkelte Individs Pligter umiddelbart følge af hans Stilling i Samfundet, uden at han behøver at udspekulere dem, saaledes fremgaar ogsaa Statens Forfatning af dens Væsen. Vel udvikler Forfatningen sig i Tiden, historisk, men den kan ikke laves, den er ikke »ein Gemachtes«. Som Erfaringsbevis *[182]* for, at Forfatninger ikke kunne laves, henviser Hegel til den Forfatning, man havde udspekuleret og forgæves vilde indføre under den franske Revolution, og til den i og for sig fornuftige Forfatning, Napoleon vilde paatvinge Spanien. Det er den store Fortjeneste ved Hegels Retsfilosofi, at den saa afgjort betoner Forfatningslivets Sammenhæng med hele Statens historiske, udover hvert enkelt Individs Ønsker og Tanker pegende Karakter. Han staar derved den historiske Skole og Positivismen nær. Auguste Comtes første selvstændige Arbejde (Systéme de la politique positive. 1822) fik da ogsaa (som det ses af et Brev fra Comte til en Ven i Berlin, 10. Decbr. 1824) en meget god Modtagelse hos Hegel, ligesom Comte følte Interesse for, hvad han hørte om Hegels Forelæsninger over Historiens Filosofi, uagtet Hegel forekom ham »encore trop métaphysique« og syntes ham at lade »Aanden« figurere vel meget: Je n'aime point du tout son *esprit,* auquel il fait jouer un rôle si singulier. (Se *Littré:* Auguste Comte et la philosophie positive. 2. éd. p. 157).

Hegel vilde dog ikke absolut fornye den antike Statslære, hvis Ensidighed han indrømmede. Den moderne Stat skal være Frihedens Organisation. Det borgerlige Samfund, Familien og de enkelte Individer, skulle have deres Ejendommeligheder og Interesser fyldestgjorte i Staten. Hvad Staten fordrer som Pligt, skal være Individets egentlige Ret. Statens store Maal skal og kan ikke naas uden Tilslutning fra de snevrere Samfund og fra Individerne *(nicht ohne* das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss. § 260). Men i sin nærmere Udførelse gør Hegel dog det objektive Element aldeles herskende. Selv hint beskedne »nicht ohne« respekteres ikke — som vi da allerede have hørt, at Sædeligheden som objektiv Substans er ligegyldig overfor de enkelte Individers Væren eller Ikke-Væren! For en Tænker, der

i Staten, vel at mærke ikke Statens Ide eller Ideal, men den historisk givne Stat, ser den jordiske Guddom, den substantielle Fornuft, maa de enkelte Individers Idealer, Kritiker og Raisonnementer staa som subjektive Meninger og Ønsker, et Vigtigmageri,
[183] en »Besserwissen«, der miskender den dybe Sandhed i det historisk Bestaaende. I Følge det Princip: »Es sollen die Wissenden regieren, *οἱ ἄριστοι,* nicht die Ignoranz und die Eitelkeit des Besserwissens«, finder Hegel i Bureaukratiet Statens egentlige Repræsentation: »Die Regierung ruht in der Beamtenwelt«. I Tyskland, særligt i Preussen, saa han dette Princip virkeliggjort. Det var det mest tilfredsstillende Syn, der mødte ham, da han paa sine Forelæsninger over Historiens Filosofi (i Tyverne) sluttede med et Overblik over Europas Tilstand. Saa langt var »Guds Gang i Verden« kommen. Den spekulative Reaktionær saa ikke, at Guddommens Fod allerede var løftet til nye, vældige Skridt, der foreløbigt sprængte ethvert *System* — uden dog at kunne hindre Udsigten til *Idealernes* Verden.

Et hadefuldt Udfald gør Hegel i Fortalen til sin Retsfilosofi mod Kantianeren FRIES i Jena, der 1817 havde deltaget i de tyske Studenters for de Reaktionære saa forargelige Fest paa Wartburg og dér havde udtalt, at »hos et Folk, hvor der hersker ægte Almenaand, vil ethvert offentligt Anliggendes Udførelse faa Liv nedefra, ud af Folkets Midte, idet levende Samfund, sammenholdte ved Broderskabets Baand, hellige sig til ethvert Værk, der gaar ud paa Folkets Dannelse og Velfærd«. Altsaa, udraaber Hegel, skal den sædelige Verden overgives til Meningers og Vilkaarligheders subjektive Tilfældighed, og Fornuftens mere end tusindaarige Arbejde skydes til Side for den personlige Følelse! I sin Iver for at »omsætte Idealet til System« bliver Hegel uretfærdig mod dem, der ikke kunde finde det bestaaende System idealt. Historien har givet Hegel Uret; den har vist, at kun gennem Folkets frie Tilslutning vinder Staten Styrke. For at befæste det ved Krig grundlagte tyske Rige indførte Bismarck strax almindelig Valgret.

e. Religionsfilosofien.

Ogsaa overfor Religionen er Hegels Fordring den: Fordybelse i det historisk Udviklede, ikke subjektivt Raisonnement eller individuel Følelse, — men saa ogsaa Forjættelse om, at Tanken vil genfinde sit eget Væsen i Historiens Værk, der jo er
[184] Verdensaandens eget Værk! Han gør Front baade mod Rationalismen og mod den ortodoxe Teologi. Ortodoxien klamrer sig til de bogstavelige Udtryk for Dogmerne og ser ikke, at med stigende Dannelse, Reflexion og Oplysning er den umiddelbare,

uhildede Religions Tid forbi. Rationalismen derimod gør Gudsbegrebet tomt og endeligt, stiller Gud udenfor Verden, det Uendelige udenfor det Endelige, og mistvivler maaske idethele om en Erkendelse af Gud. Og naar man (som Schleiermacher) vil raade Bod herpaa ved en Appel til Følelsen, saa kommer man dog derved ikke udover sin egen Subjektivitet. Den blotte Følelse kan ikke godtgøre sin Berettigelse; dens Værdi beror paa dens Indhold og Genstand. Følelsen kan ikke være det Afgørende: den har Mennesket fælles med Dyret — og kom det kun an paa den, vilde Hunden være den bedste Kristen!

Religionsfilosofiens Opgave er det nu at føre ud over denne Modsætning mellem Bogstavtro paa den ene Side, Rationalisme og subjektiv Følelse paa den anden Side. Filosofien kan ganske vist ikke frembringe Religion. Men den kan erkende den Religion, som er, og undersøge Forholdet mellem Religionen og Menneskets øvrige Livsanskuelse. Og det viser sig ved nærmere Betragtning, at jo mere Filosofien naar sin fulde Udvikling, des mere har den Trang, Interesse og Indhold fælles med Religionen.

Den spekulative Filosofi vil jo erkende Tilværelsens Enhed gennem alle Modsætninger, forstaa den som en uendelig Aand, der indeholder og omfatter Alt. Men dette Samme er det, der udtales i de religiøse Dogmer: ogsaa de ville jo — i Religionens højeste Former — udtrykke, at Alt tilsidst udspringer af en uendelig Aand! Forskellen mellem Religion og Filosofi er kun, at i Religionen opfattes Indholdet i *Fantasiens* Form, saa at det, der for Filosofen er evige Grundforhold, Udtryk for en evig Sandhed, der gælder til alle Tider, anskues som historisk Begivenhed og i Billedets Form. Hvad der filosofisk er at opfatte som Momenter i et og samme Begreb, det fremtræder for den religiøse Fantasi som selvstændige Modsætninger, der stilles overfor hverandre paa udvortes Maade, saa at det kun er i den religiøse *Kultus*, at en konkret Enhed af det Guddommelige og det Menneskelige virkeliggøres, idet den Enkelte bliver Et med det højeste Aandelige. (»Der Cultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuss zu *[185]* geben — da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner besondern Persönlichkeit dabei«. *Philos. der Religion.* 2. Aufl. I. p. 215 f.). — Den ydre, billedlige, historiske Form falder bort, naar Filosofien omsætter Religionens Indhold i Tankens Form. Kun i denne Formforskel bestaar Forskellen mellem Religion og Filosofi.

Hegel søger at vise, hvorledes de forskellige Religioner kunne ordnes i en Trinrække, der dialektisk fører fra de mest elementære Former til den højeste Religion, den, i hvilken Religionens Begreb er kommet til sin fulde Udvikling, idet der gøres Alvor af at opfatte Guddommen som Aand. Denne Religion er Kristendommen. Menneskeheden har, siger Hegel, ikke behøvet at vente paa Filosofien for at modtage Bevidstheden

om Sandheden. I Religionen er Sandheden — i Fantasiens Form. Filosofien vil ikke omstøde Religionen, kun omsætte den Sandhed, den indeholder, i Tankens Form. Hvad Religionen sammenfatter i et konkret Billede, udvikler Filosofien analytisk i abstrakte Tanker; Forholdet er som mellem den knyttede og den udstrakte Haand. — Hvorledes Hegel tænker sig dette, ses af nogle Exempler. — I Forestillingen om Skabelsen stilles Gud og Verden i Modsætning til hinanden; denne ses som Produkt af hin. For Tænkningen kan denne Modsætning ikke gælde: ti dersom det Uendelige havde det Endelige udenfor sig, vilde det jo være begrænset ved det — og altsaa ikke være uendeligt. Det Sande i Skabelsesdogmet er, at det Endelige ikke existerer isoleret, selvstændigt, men stedse viser ud over sig selv; det Endeliges Væsen er at have Grænse, men netop ved Begrænsningen, Negationen, hænger det sammen med Tilværelsens hele Indhold, er optaget i og bestemt ved det Uendelige. — I Forsoningsdogmet udtrykkes dette Forhold mellem det Uendelige og det Endelige paa endnu mere slaaende Maade. Gud selv er død, som det hedder i en gammel Kirkesang: altsaa sin Uendelighed ubeskaaren gaar Gud ind i den endelige Verden, negerer sig selv (i Menneskeblivelsen) og ophæver atter denne Negation (gennem Lidelsen, Døden og Opstandelsen). I det dogmatiske Sprogs store Billeder er det da slaaet fast, at selve
[186] Endeligheden og Lidelsen er et guddommeligt Moment, langtfra at den skulde udelukke Forbindelsen med det Højeste. Derved har Tilværelsen faaet sin Forklaring for os. Det, der udgør Smerten og Angsten i den endelige Existens, er netop det, der viser den som Led i en uendelig Sammenhæng.

I sin spekulative Iver oversaa Hegel, at for den Aabenbaringstroende er det netop det Afgørende, at Dogmet er Mere end Billede. Enhver positiv Religion maa antage, at paa visse Punkter falder Forskellen mellem Symbol og Virkelighed bort — det er Betingelsen for, at selve Begrebet Aabenbaring skal have Gyldighed. I Slutningsordene af sine *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* udtaler han da ogsaa, at vel falder Disharmonien mellem Troen og Reflexionen bort for Filosofen, naar han fordyber sig i Religionernes Væsen og deri genfinder Tænkningens højeste Ideer; men Filosoferne ere jo kun en lille Del af Menneskeheden — og han ser sig da nødt til at slutte med de Ord: »Hvorledes Tiden skal finde ud af sin Disharmoni, det maa man overlade til den selv, og det er ikke umiddelbart Filosofiens Sag«. — Desuden overser Hegel, at en Formforandring meget godt kan betyde en principiel Modsætning. Hegel tyder Skabelsesdogmet og Forsoningsdogmet som symbolske Udtryk for Sammenhængen mellem Tilværelsens Elementer, for den uendelige Livsproces, der gennemtrænger Alt, og fra hvilken vi end ikke ere løsnede, naar vi bitrest føle Endelighedens Begrænsning

og Smerte. Hans egen kraftige og mandige Maade at tage Livet paa, lægger sig her for Dagen. Men selv om denne Tydning var den rette, — selv om det virkeligt var en saadan Livserfaring, der havde vundet symbolsk Udtryk i hine Dogmer, saa er det dog en hel anden Livsanskuelse end Hegels, der fremkommer, naar Skabelsen betyder en overnaturlig Akt, og naar Forsoningen betyder en historisk Begivenhed, ved hvilken den overnaturlige Gud led og døde som Menneske. Med Formforandringen, som Hegel fremstiller som aldeles uskyldig, følger i Virkeligheden en Overgang fra en dualistisk Verdensanskuelse til en naturalistisk eller monistisk. Dette kom snart for Dagen under den religionsfilosofiske Debat indenfor Hegels Skole. Selv fremtræder han her som Romantikeren, der søger tilbage til Aandslivets gamle Former og dog omdanner dem *[187]* efter sit Behov. Og det er nu netop den blivende Sandhed i Hegels Religionsfilosofi, at Fortidens religiøse Forestillinger kun kunne have fortsat Værdi for os, naar vi paa én eller anden Maade i dem kunne finde Udtryk for vore egne Erfaringer og vore egne Tanker. Det fører naturligvis ikke til nogen historisk Tydning; ti Forestillingernes Næringsværdi kan bero paa mange Forskydninger; men er en saadan Genfinden aldeles ikke mulig, saa ere Fortidens Forestillinger kun lærde Kuriositeter. — Det var et stort Ideal, der stod for Hegel: at vise, at der i Historien ingen Værdi var gaaet tabt, — selv om det var et Ideal, som hans eget System ikke formaaede at udføre. Og særligt egnede hans Psykologi, der gjorde Tanken til det eneste Bevidsthedselement, sig ikke til at tjene som Grundlag ved denne Undersøgelse. I denne Henseende har hans Medbejler, som vi nu skulle skildre, afgjort Fortrinnet for ham.

4. FRIEDRICH ERNST DANIEL SCHLEIERMACHER.

a. Karakteristik og Biografi.

Den Fordring, Reinhold i sin Tid havde opstillet, at Filosofien skulde udledes af ét eneste Princip, fandt sin mest resolute Gennemførelse hos Hegel, og Jenaskolen — saaledes kunde man kalde hele Rækken Reinhold — Fichte — Schelling — Hegel, fordi det var ved Jenauniversitetet, deres Tanker først udvikledes — kunde synes at danne en dialektisk Proces, der fremskridende affødte det ene System efter det andet med indre (maaske endog »verdenshistorisk«) Nødvendighed. Atter og atter at paavise denne Udviklingsproces var Hegelianernes Yndlingsforetagende: derved blev jo deres Mesters Ideer historisk udledte — efter hans egen Metode. Som vi have set, spillede ogsaa helt andre bevægende Kræfter end den indre Dialektik en Rolle med. Og i hvert Tilfælde kom Hegelianerne i Forlegenhed med en Mand, der i deres

Mesters Glansperiode stod ved hans Side med stor aandelig Myndighed, og som
[188] allerede længe forud ved sin ejendommelige Personligheds Vægt havde paavirket de Tænkende og Stræbende i Tiden, uden at man kunde passe ham ind i hin Trinrække, overfor hvilken han netop stod i en oppositionel Stilling. Schleiermachers Stilling i Filosofiens Historie er karakteriseret ved, at han indenfor den romantiske Filosofis Sfære bevarer den kritiske Filosofis Aand levende, en Forbindelse, der blev mulig ved hans sokratiske Personlighed, som i sjelden Grad besad Evnen til at forbinde fuld og inderlig Hengivelse med klar Besindelse. Han havde i sin Personlighed, hvad Hegel mente at have i sit System, Modsætningernes Forening i levende Enhed.

Friedrich Schleiermacher fødtes den 21. November 1768 af Præsteslægt. Hans Bedstefader havde været stærkt bevæget af den radikale Art Pietisme, hvor den subjektive Følelse førte til Opposition mod den herskende Kirke, og han havde sat sin og sin Families Existens ind derpaa. Faderen var en praktisk Natur; hans rationalistiske Tendenser trængtes tilbage ved Trangen til at virke praktisk paa Mennesker. Begejstret over Herrnhuternes religiøse Liv satte han Sønnen, da denne var 15 Aar gammel, i deres Opdragelsesanstalt i Niesky, hvorfra han senere gik over til Seminariet i Barby. Schleiermacher har selv, hele sit Liv igennem, tillagt sit Ungdomsliv mellem Herrnhuterne en afgørende Betydning for sit aandelige Liv. Vel havde hans Natur allerede ytret sig forinden; i en Forsvarsskrivelse for sine Anskuelser (1801) siger han: »Min Tænkemaade har ikke anden Grund end min ejendommelige Karakter, min medfødte Mystik, min indenfra udgaaede Dannelse.« Det var et Hovedtræk hos ham, at han satte sit personlige Præg paa Alt, hvad han optog udefra. Men den herrnhutiske Religiøsitet med sit inderlige Følelsesliv, sin Tilbagetrukkenhed, sin Bestræbelse for, at det religiøse Indhold kunde blive gennemlevet i den enkelte Sjæls Inderste, paa samme Tid som Samlivet med ligestemte Sjæle plejedes med Iver, gav ham et Præg, han aldrig mistede. Han følte sig ogsaa senere som en »Herrnhuter af højere Orden«. Højere — ti Herrnhutismen blev ham snart for snever. Han trængte til fyldigere Leven med Mennesker, end den klosterlige Afsluttethed tilstedte, og fremfor Alt rørte der
[189] sig en intellektuel Trang og en Tvivl hos ham, der førte ham udover den ængstelige Teologi, der doceredes af hans herrnhutiske Lærere. Efter et haardt Sammenstød med Faderen fik han sit Ønske opfyldt om at komme til at studere i Halle. Her lærte han Oplysningstidens Teologi og Filosofi at kende, og snart ogsaa Kants Skrifter. Det er af stor Betydning for Forstaaelsen af Schleiermachers Udvikling at fastholde (hvad Dilthey i sit udmærkede, desværre ufuldendte *Leben Schleiermachers* (1870) har paavist paa Grundlag af Schleiermachers Ungdomsoptegnelser), at han har fundet sit

afgørende Standpunkt, før han kom under Indflydelse af Romantikerne, og før han kom til at gøre et Studium af Spinoza. Ved Universitetet i Halle og senere under sit Ophold hos en adelig Familie paa Landet og som Præst i en Provinsby er han gennem ensomt Studium og Eftertanke bleven ført til sit ejendommelige religiøse Standpunkt, der for ham tilvejebragte en Harmoni mellem hans kritiske Intelligens og hans levende Følelse. Dette Standpunkt var Resultatet af Brydningen mellem herrnhutisk Religiøsitet og kritisk Filosofi. Han opgav aldrig den Overbevisning, at i Følelsen leves Menneskets inderste Liv, og at den — og kun den — bringer det i umiddelbart Forhold til det Højeste. Men han lærte af den kritiske Filosofi de bestemte Betingelser og Grænser, den menneskelige Erkendelse er underlagt. Endnu skarpere end Kant selv hævder han, at alle Forestillinger, der gaa ud over Erfaringen, kun have symbolsk Værdi. Det var ikke blot den kristelige Teologis Forestillinger, men ogsaa Oplysningsteologiens Yndlingsdogmer om personlig Gud og personlig Udødelighed, som saaledes nu for ham fik en anden Betydning. Det Ejendommelige for Schleiermacher — og det, der gør ham til en af de betydningsfuldeste Skikkelser i Religionsfilosofiens Historie — var nu, at hvad Kritiken opløste og frakendte Gyldighed som objektiv Sandhed, det behøvede for ham ikke at miste sin religiøse Værdi, naar det kunde staa som symbolsk Udtryk for en Erfaring, Mennesket gør i sit inderste Følelsesliv. Og disse Følelseserfaringer, de indre Stemninger, der aldrig fuldt kunne udtrykkes i Ord, de vare for ham det egentligt Religiøse. I den kritiske Filosofis Skærsild har han ladet det Endelige og Udvortes i sin Tro fortæres og har bevaret en Kærne, der nu blev saa meget mere *[190]* værdifuld, som den havde staaet sin Prøve. Men han optog ikke Kants Filosofi, som den forelaa. Tvertimod stillede han sig meget kritisk overfor den, saa kritisk, at man endog har beskyldt ham for Uretfærdighed overfor den store Mester, hvis Discipel han egentligt vedblev at være. Hans Kritik angik særligt den udvortes Maade, paa hvilken Kant forbandt Moral og Religion. Schleiermacher paaviste (som det ses af de af Dilthey for første Gang, i Tillæget til Biografien, udgivne *Denkmale der inneren Entwickelung Schleiermachers),* at der af rent etiske Motiver ikke kan sluttes til Noget, der ligger udover Erkendelsen. Han fuldender altsaa Kants Bestræbelse for at frigøre Etiken fra dogmatiske Antagelser ved at omstyrte Kants egen Moralteologi. Først efterat hans Anskuelser saaledes ved egen Kritik havde formet sig, kom Studiet af Jacobi og Spinoza og Forbindelsen med den romantiske Skole. Her saa han nu en udformet Verdensanskuelse og en Bestræbelse for at samle Livets hele Fylde i en Enhedsform, der hævede over enhver udvortes Skranke. Men han bevarede overfor disse nye Bevægelser sin vidunderlige Evne til at forbinde Hengivelse med Kritik,

en Evne, som ganske naturligt hænger sammen med den aandelige Selvopholdelsestrang, hvis Tilfredsstillelse kræver begge Dele, baade Optagelse af, hvad der har Næringsværdi, og Afvisen af det Modsatte. For denne Trang havde Schleiermacher et aabent Øje. Hævdelsen af den enkelte Individualitets Betydning træder allerede frem i hans Ungdomsoptegnelser og bliver en Hovedtanke hos ham hele hans Liv igennem. Denne Betoning af Individualiteten gjorde ham kritisk overfor Spinozas og Schellings Systemer, saa dybt han end sympatiserede med deres Stræben efter Enhedsopfattelse. Desuden fandt han i disse Systemer Erkendelsens Grænser overskredne, og han fandt ikke den umiddelbare Følelses Betydning anerkendt. Men Romantikens store Tanke- og Fantasibevægelse skaffede ham Fylde og Vidde i Anskuelsen og aabnede ham Sfærer, for hvilke han hidtil ikke havde havt Øje. Venskabet med Friedrich Schlegel blev her et Vendepunkt for ham. Romantikens mærkelige Blanding af Individualisme
[191] og Mysticisme traadte ham her i Møde i en udpræget Form[42]). Saa forskellige de to Venner end vare, saa var Samlivet dog frugtbart formedelst Schleiermachers store Evne til at forstaa en anden Individualitet og omsætte, hvad der kunde læres af den, i sit eget Livs Former. Ogsaa Schlegel følte sig, uroligt svingende som han var, polemisk stemt mod Forsøgene paa at afslutte Filosofien i et System; kun var det hos ham mere hans Vilkaarlighed, hos Schleiermacher foruden Individualismen især den kritiske Sans, der her var bestemmende. Schleiermacher fandt hos Schlegel sine egne Tendenser i kaotisk og urolig Form. Og gennem Schlegel kom han i Berøring med Romantikernes øvrige Kreds, der gav ham rig Lejlighed til at anvende sit Talent til at skille Kærne fra Skal saaledes, at dog det, der forbinder Kærne og Skal, ikke overses. — En Frugt af de to Venners Samarbejde var »Fragmenterne« i Brødrene Schlegels »Athenäum«. —

Det første Værk, i hvilket Schleiermacher udtalte sig udførligt, var *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Han skiller her — paa en Maade, der senere nærmere skal betragtes — Religionen skarpt fra Erkendelse og Moral og bestemmer den umiddelbare Anskuelse og Følelse som dens Organ, men søger paa den anden Side at godtgøre, at den intellektuelle, moralske og æstetiske Dannelse kun bliver fuldendt ved at føre tilbage til den umiddelbare Leven i Følelsen af det Uendelige (Verdensaltet eller Verdensaanden) som det, der omslutter og bærer alle Individualiteter og al endelig Existens. Spinoza prises som den, der var gennemtrængt af den høje Verdensaand, saa at det Uendelige var ham Begyndelse og Ende og Universet hans eneste og evige Kærlighed. I en senere Udgave føjes hertil en begejstret Lovprisning af Novalis som den, der paa Kunstens Omraade stræbte

i en lignende Retning som Spinoza paa Tænkningens. Medens disse Taler beskrive den religiøse Følelse som den, der lader Mennesket med hele sin Individualitet føle sig Et med det Evige og Uendelige, tager det næste Skrift: *Monologen* (1800) Sagen op fra selve Individualitetens Synspunkt, idet det hævder den personlige Selvstændigheds og Ejendommeligheds Betydning. Som vi have set, var Overbevisningen *[192]* om Individualitetens positive Betydning tidligt opstaaet hos Schleiermacher. Den betegner hans Modsætning ikke blot til Spinoza og Schelling, men ogsaa til Kant og Fichte, der antog en almindelig, for Alle gældende Morallov. Det stod fast for ham, at »ethvert Menneske skal udtrykke Menneskeheden paa *sin* Maade, med ejendommelig Blanding af dens Elementer, forat den kan aabenbare sig under alle mulige Former, og forat i Rummets og Tidens Fylde alle Forskelligheder, den rummer i sit Skød, kunne udvikles«. Menneskeheden skal ikke være en ensartet Masse. (Se især 2. Monolog). — I disse to Skrifter har Schleiermacher i mere ubestemt og retorisk Form udtalt de Grundtanker, det blev hans Livs Opgave at udføre og hævde i Teori og Praxis. Han var en afgjort praktisk Natur. Naar han lagde Vægt paa den individuelle Udvikling, var det ikke for at begunstige Isolation og tilbagetrukken Pleje af det egne Selv. Efter hans Opfattelse var energisk Hævdelse af sin egen Personlighed, »Selvfremstilling« den eneste Maade, paa hvilken man kan paavirke Andre. Ti aldeles direkte kan man ikke gribe ind i Andres personlige Liv. Fra denne Side blev altsaa Individualismen for ham et Middel. Ligesaa lidt som Sokrates blev han ved Trangen til Selverkendelse hindret i at paavirke Andre. Hans Præstevirksomhed var udsprungen af Trangen til at forene begge Dele. Den bestod for ham i en Bestræbelse for at føre de Enkelte til Besindelse over sig selv og deres Livs dybeste Grundlag, til umiddelbar Leven i det Evige og Uendelige, til Frigørelse fra alt Endeligt og Sanseligt. Dogmerne vare for ham kun Symboler, der ved denne Inderliggørelses- og Frigørelsesproces kunde bruges som Hjælpeforestillinger. En saadan Opfattelse af Præstevirksomheden var kun mulig i en Tid, der dels i Rationalismens, dels i Romantikens Form stillede sig frit til de kirkelige Dogmer, og selv da vakte den stærkt Anstød, ligesom det ogsaa vakte Forargelse, at Schleiermacher bevægede sig i Kredse, der vare alt Andet end kirkelige. I Præstekredse synes han ikke at have befundet sig vel, og han havde i en anden Tid maaske neppe grebet den præstelige Virksomhed. I et Brev fra Aaret 1802 hedder det: »Prædiken er nu det eneste Middel til at øve personlig Indflydelse paa den fælles *[193]* Tankegang hos Menneskenes Masse«. Senere, under Preussens ulykkelige Periode og under Reaktionen efter Frihedskrigen, viste han sin Kraft og sit Mod ved gennem Prædikener og Redaktørvirksomhed og i de kirkelige Kampe at tale den nationale

Selvstændigheds og den personlige Friheds Sag.

Det var under sit Ophold i Berlin som Præst ved Charité-Hospitalet (1796—1802), at Schleiermacher lærte Livet i større og mangfoldigt udprægede Kredse at kende, kom ind i den romantiske Skoles Atmosfære og udgav sine første Skrifter. Efterat han derpaa i nogle Aar havde været Præst i en Provinsby, kom han som teologisk Professor til Halle (1804), hvor han virkede ikke blot ved teologiske, men ogsaa ved filosofiske Forelæsninger. Studier over den græske Filosofi, især Platon (hvis Dialoger han oversatte), havde udvidet hans Horisont og bestyrket ham i hans Standpunkt. Schellings Filosofi havde han hilst med Glæde. Han mente, at naar Idealismen anerkendte Naturlivets Ejendommelighed, vilde den ogsaa komme til at anerkende det religiøse Liv som noget fra det blotte Tanke- og Villiesliv Forskelligt, saa at en »højere Realisme« kunde komme frem. I Schellings System saa han kun Formalisme, idet Enheden af Subjekt og Objekt, Tænken og Væren for ham kun var en Abstraktion; kun den levende Følelse kunde naa udover disse Modsætninger. Desuden fandt han ikke den individuelle Tilværelse tilstrækkeligt fremhævet. I Halle virkede han nu sammen med HENRIK STEFFENS, og i den Ændring, denne gav den Schellingske Lære, fandt han sine egne Anskuelser udtrykte. I Steffens' naturfilosofiske Skrifter, der langt mere end Schellings hvilede paa selvstændige naturvidenskabelige Studier, fremtræder det som en Grundtanke, at der i Naturen, fra de laveste Trin til de højeste og gennem Jordklodens og det organiske Livs fremskridende Udvikling, viser sig en gennemgaaende *individualiserende Tendens,* og det saaledes, at jo mere individualiseret en Naturform er, desmere har den Uendelighedens Præg, d. v. s. des fyldigere Indhold og des større Modsætninger rummer den. En Sætning som den: »Det Trin,
[194] der mest indeslutter Naturens Uendelighed i sig, er det mest individuelle« (Steffens: *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde.* Freiberg 1801, p. 273), maatte tiltale Forfatteren af »Monologerne« og af »Taler om Religionen«[43]). Et senere Skrift, i hvilket Steffens udviklede denne Tanke i Sammenhæng med sine almindelige Ideer om Erkendelsen *(Grundzüge der philosophischen Naturvissenschaft.* Berlin 1806), var den filosofiske Fremstilling, som Schleiermacher skal have samstemmet mest med, og som han maaske selv (efter en Ytring af Steffens p. XXII) har havt nogen Indflydelse paa[44]). — Jenaslaget gjorde Ende paa Schleiermachers Virksomhed i Halle. Han gik nu til Berlin, hvor han ved Prædikener og paa anden Maade søgte at styrke Modet og Nationalfølelsen. Han indtager en fremragende Plads i Rækken af de Mænd, hvem Tyskland skylder sin nationale Genfødelse. Da Berlineruniversitetet oprettedes, blev han teologisk Professor dér, men læste ogsaa over Filosofien og dens Historie. Samtidigt

virkede han som Prædikant paa store Kredse. Som politisk frisindet var han ilde set i Reaktionsperioden. Det kom saa vidt, at han en Tid slet ikke kunde skrive med Posten, da hans Breve aabnedes. Ogsaa hans Optræden i kirkelige Sager var Regeringen imod. Schleiermacher, der selv tilhørte den reformerte Kirke, men efter sit hele Standpunkt ikke kunde tillægge konfessionelle Forskelle stor Vægt, var stemt for Kongens Plan om en Union af de to protestantiske Konfessioner; men han misbilligede i høj Grad, at man vilde indføre Unionen ved Tvang.

Det kunde ikke være Andet, end at Religionens positive Indhold, jo mere Schleiermacher kom ind i teologisk og kirkelig Virksomhed, maatte komme til at spille en større Rolle i hans Fremstillinger. I de senere Udgaver af »Talerne« og i hans Hovedværk *Der christliche Glaube* (1821—22) træder dette tydeligt frem. Men en principiel Forskel vil man ikke kunne paavise mellem Standpunktet i første Udgave af »Talerne« og i det Værk, som vel er det største, den protestantiske Teologi har frembragt siden Reformationens Tid. Selv havde han Følelsen af at være den Samme. Da han havde fattet Planen til sin Troslære, skrev han til en Ungdomsven (1818): »En Dogmatik, som jeg endeligt har overvundet mig selv til at skrive, vil vise dig, *[195]* at jeg endnu er ganske den Samme, som i »Talerne om Religionen«.« Og faa Aar efter (1822) gentager han, i Anledning af tredie Udgave af »Talerne«, denne Ytring. Han følte sig i en meget skarp Modsætning til den Pietisme og Bogstavtro, der var voxet op omkring ham. Det var ikke paa en saadan Maade, han havde tænkt sig, at hans Ungdomstanke om en Fornyelse af det religiøse Liv skulde gaa i Opfyldelse. Først havde han villet skaffe Religionen Anerkendelse som en væsentlig og bærende Side af Aandslivet. Senere havde hans Tanke været en Fornyelse af Protestantismen. Han glædede sig til Berlineruniversitetets Grundlæggelse, fordi han haabede dér at kunne grundlægge »en teologisk Skole, der kunde udvikle Protestantismen, som den nu er, videre og bringe den nyt Liv« (Brev til Brinckmann, 17. Dec. 1809). Men de Grundtanker, hvorpaa denne Skole skulde bygges, vare i Virkeligheden de, han havde udtalt i »Reden über die Religion«. Det, at han selv ikke mente at have forandret sine Anskuelser, er ganske vist ikke noget Bevis; men en nøjere Undersøgelse vil vise, at Forholdet mellem Ungdomsskrifterne og det afsluttende teologiske Værk er det, at hvad der først antydedes i store Træk og i retorisk Form, senere fik sin bestemtere Udvikling, efterat Schleiermachers Erkendelseslære og Etik havde udviklet sig (paa den Maade, som det ses i de efter hans Død udkomne Værker *Dialektik* og *Philosophische Sittenlehre)*, og efterat han ved videregaaende teologiske Studier havde vundet et grundigere Kendskab til de historiske Former, i hvilke den religiøse Følelse

havde skaffet sig Udtryk indenfor Kristendommen. Den Opfattelse, at alle Dogmer vare opstaaede ved Reflexion over umiddelbare Følelseserfaringer, opgav han aldrig. Derimod var han endnu, da han skred til Udarbejdelsen af sin Troslære, ikke ganske sikker paa, hvor Grænsen laa mellem det egentligt Religiøse (hvad han i et Brev kalder det immanente Dogma, hvorved sandsynligvis menes de fra den religiøse Følelse paa dens Højdepunkt uadskillelige Forestillinger) og det Mytologiske (hvad han kalder
[196] det transscendente eller mytiske Dogma). (Brev til Blanc, 23. Marts 1818). Hvad der giver Schleiermachers Religionsfilosofi dens store og blivende Interesse, er den klare Maade, paa hvilken han opfatter Forholdet mellem Følelse og Forestilling paa det religiøse Omraade. Konsekvensen af hans Opfattelse vilde ganske vist have ført ham langt længere bort fra den kirkelige Opfattelse, end han selv mente at være kommen. Han saa vel klart, at han følte sig mere Et med Andre end de med ham; i et Brev fra et af sine sidste Aar (til Reichel, 3. April 1832) udtaler han, efterat have berørt den Modstand og Misforstaaelse, han er Genstand for »fra de Exalterede paa begge Sider«, de smukke Ord: »Jeg lærer idetmindste for mig selv, i Stilhed, at være Et med Mange, der mene sig at være meget langt fjernede fra mig, og deri ligger en egen, Livet forfriskende Kraft«. Det Romantiske hos Schleiermacher ligger netop i, at han oversaa den store Forskel, det gør, om man betragter Dogmerne som Symboler for menneskelige Følelser eller som autentiske Forkyndelser af den evige Sandhed. Han har gjort et stort Skridt til dybere Forstaaelse af de religiøse Fænomener; men han har samtidigt givet det Religiøse en helt anden Plads og Betydning end den kirkelige Tradition tillægger det. Der hørte hele hans sokratiske Personlighed til for med den Opfattelse, han havde, at kunne arbejde i Kirkens Tjeneste. Tidligt maatte han forsvare sig mod Beskyldningen for Uærlighed og utilbørlig Akkomodation. Med Stolthed henviste han da til, at hans Evner vel nok kunde muliggøre ham en anden Virksomhed, hvis det ikke netop var hans Lyst og hans Kald at anvende dem i præstelig Virksomhed, og med Hensyn til Forholdet mellem sin Religion og sin Filosofi udtalte han: »Jeg er overbevist om, virkeligt at have den Religion, jeg skal forkynde, selv om jeg skulde have en helt anden Filosofi end de Fleste af mine Tilhørere. Heller ikke er der i mig nogen uværdig Klogskab eller reservatio mentalis, men jeg tillægger Ordene netop den Betydning, som et Menneske tillægger dem, *medens han er optagen af religiøs Betragtning* (indem er in der religiösen Betrachtung begriffen ist), kun ikke desuden
[197] endnu en anden Betydning«. (Aus Schleiermachers Leben. III. p. 284). Denne Udtalelse er karakteristisk, idet den henlægger Forskellen mellem religiøse Forestillinger til det filosofiske, d. v. s. det teoretiske Omraade, og idet han hævder, at de religiøse

Forestillinger, naar Følelsen er paa sit Højdepunkt, faktisk faa en anden Betydning end i roligere Øjeblikke[45]). Paa Følelsens Højdepunkt er det, at den skaber sig sine Former eller griber dem, der ere overleverede; da viser den sig som den dogmeskabende Kraft, og det er i denne Religionens egentlige Fødselsstund, Schleiermacher har villet betragte den; dér løbe Linierne sammen, og dér fandt han ogsaa Berøringspunktet mellem sin Linie og mange andre, der i deres videre Forløb endog gik i modsat Retning. —

Schleiermachers Liv i Berlin, der fortrædigedes ved Modstand udefra og ovenfra, forskønnedes ved det lykkeligste Husliv. Efter et kort Sygeleje, paa hvilket han til det Sidste bevarede sin fulde Klarhed og aandelige Frihed, døde han den 12. Februar 1834.

b. Dialektik og Etik.

Den Harmoni, der for Schleiermacher var til Stede mellem religiøs Følelse og videnskabelig Tænken, ville vi kunne danne os en Forestilling om, naar vi først undersøge, hvorvidt han ad Tænkningens Vej kommer til Resultater, der tillade den religiøse Følelse at røre sig frit, og derefter, hvorvidt han ved at gaa ud fra den religiøse Følelse kommer til Resultater, der tillade Tænkningen at røre sig frit.

I sin Erkendelseslære søger han at mægle mellem Kant og Schelling. Det stod ham klart, at Schelling overskred Erkendelsens Grænser, og i sin *Dialektik* søgte han da at give en ny Grænsebestemmelse. Ved Dialektik forstod han Læren om Principerne for den Kunst at filosofere. Den danner Forberedelsen til Filosofien som systematisk Videnskab. Det er Filosofiens Opgave at finde al Videns indre Sammenhæng, og Dialektiken drøfter nu selve Betingelserne for en Viden. Disse falde i to Dele: ti til Viden hører, at hver enkelt Tanke hænger sammen med andre Tanker, og at der til den enkelte Tanke svarer en virkelig Væren. Disse to Dele kunne ikke skilles. Skal Viden *[198]* være gyldig, maa der til Forholdet mellem vore lavere og højere Begreber svare lavere og højere Arter af Tilværelse, saa at ligesom de højere Begreber indeholde Grunden til de lavere, indeholder den højere Tilværelse den Grund eller Kraft, der i den lavere Tilværelse aabenbarer sig i en Mangfoldighed af Fænomener. Og paa lignende Maade maa der til den Forbindelse mellem Begreberne, der udtales i Domme, svare en real Sammenhæng mellem de værende Ting, et Aarsagsforhold. Ved denne Hævdelse af en Overensstemmelse mellem Viden og Væren skiller Schleiermacher sig fra Kant, hvis kritiske Betænkeligheder han gaar let hen over, baaren af Romantikens Trang til Fordybelse i Tilværelsen. Derimod minder han om Kant ved sin Grænsebestemmelse. Ti ganske vist er for ham Identiteten af Tænken og Væren en Forudsætning for al Viden;

men det er en Forudsætning, der ikke selv kan blive en Viden — skønt den for de andre Romantikere var selve den højeste Viden. Schellings Forsøg paa at opstille en Lære om den absolute Identitet førte for Schleiermacher blot til Opstilling af mere eller mindre heldige Skemaer. Han optager her Kants Lære om Ideerne, idet han definerer Ide som problematisk Begreb, et Begreb, der betegner en Grænse for Tanken, til hvilken den aldrig naar, endsige, at den skulde naa ud derover. I al vor Viden er der to Elementer, et, der skyldes den organiske Funktion, Sansning og Erfaring, et andet, der skyldes den intellektuelle Funktion, der fremtræder som Konstruktion og Spekulation. Intet af de to Elementer kan ganske mangle. Empirismen har Ret i, at de enkelte Tings Væren ikke gaar helt op i Begrebet; men den har ikke Ret, hvis den paastaar, at de enkelte Tings Væren er den hele Væren. Spekulationen har Ret i, at alle Enkeltheder maa have deres sidste Grund i Kilden til al Væren og Viden; men den svæver mellem Erkendelse og Digtning, naar den tror ad Konstruktionens Vej at kunne udlede Tingene af denne sidste Kilde. Ideen om Gud som Enhed af Tænken og Væren er den Forudsætning, der bevidst eller ubevidst ligger til Grund for al Viden; men den kan kun konstrueres som et formalt Skema. Med den forbinder sig Ideen om Verden som Totaliteten af alt det
[199] Værendes Mangfoldighed. Som Ideen om Gud er det formale Udgangspunkt (terminus a qvo), saaledes er Ideen om Verden den reale Afslutning (terminus ad qvem), henimod hvilken vor Erkendelse bevæger sig, uden nogensinde at naa den. Ti ligesaa lidt som Udgangspunktet kan Slutningspunktet omsættes til virkelig Viden. Som enhver Viden, vi have, indeholder Konstruktion og Empiri, i forskelligt indbyrdes Forhold, saaledes ligger ogsaa enhver Viden, vi have, paa et vist Punkt mellem Udgangspunkt og Slutningspunkt. Al vor Viden er forsaavidt provisorisk. Det er den videnskabelige Kritiks Opgave at sammenligne vor faktiske Viden med Videns Ideal; den er paa det teoretiske Omraade, hvad Samvittigheden er paa det praktiske Omraade. En absolut systematisk Afslutning er umulig, og særligt ligger det i det angivne Forhold mellem Spekulation og Empiri, at det er en umulig Opgave, filosofiske Systemer stiller sig, naar de ville udlede det Endelige af det Uendelige og give det uendelige Væsens indre Fysik. Kun i den religiøse Følelse opleves Modsætningernes Enhed; Videnskaben formaar ikke at gribe denne, hverken i dens Betydning af Princip eller i dens Betydning af Totalitet. De Billeder, hin Følelse skaffer sig Udtryk i, falde dog ind under den videnskabelige Kritik. Kun saadanne Billeder ere tilstedelige, der baade udtrykke Forskellen mellem Gudsideen og Verdensideen og begge Ideers Uadskillelighed. De to Ideer ere Korrelata: ingen Gud uden Verden, og ingen Verden uden Gud. Alle Billeder, som ikke stride mod denne Regel, kan den filosofiske Kunst tilstede. Men ligesom den

overfor den spekulative Filosofi fremhæver, at denne ikke naar til Andet end til at give Skemaer, saaledes hævder den overfor den religiøse Forestilling, at den ikke naar til Andet end til at give Billeder. Udtrykket Person f. Ex. kan, brugt om Gud, kun være et Billede; ligesaa Udtrykket Kraft, og hvilke andre man vilde bruge. Ateisme er for det Meste kun Forkastelse af Billeders og Antropomorfismers Gyldighed.

Ligesom Enheden af Tænken og Væren er Forudsætningen for al Viden, saaledes er Enheden af Villen og Væren Forudsætningen for al Handlen. Ti som Viden blev umulig, hvis der ikke var et Enhedspunkt for Tænken og Væren, saaledes vilde Handlen blive *[200]* umulig, naar Villien var absolut fremmed og isoleret i Verden. Den ydre Verden maa være modtagelig for vor Indgriben og kunne optage vor Villies ideale Præg i sig. Til Grund for al Samvittighed ligger Ideen om Enhed af Villen og Væren, en Ide, der ikke kan være forskellig fra Ideen om Enhed af Tænken og Væren, men ligesaa lidt som denne kan formes til videnskabeligt Begreb.

Ved denne Betragtning fører Dialektiken over i *Etiken.* Dennes Plads i Videnskabens hele System angiver Schleiermacher paa følgende Maade. Forudsætning og Endemaal for al Viden (eller Handlen) var jo Enheden af Tænken (eller Villen) og Væren. Paa ethvert Trin af Tilværelsen, vi kende, har et af disse to Elementer Overvægt. Videnskaben om den Del af Tilværelsen, hvor Væren har Overvægt over Tænken og Villen, Naturen over Fornuften, kaldes Fysik, der igen deles i Naturhistorie (empirisk Fysik) og Naturvidenskab (rationel Fysik). Videnskaben om den Del af Tilværelsen, hvor Tænken og Villen have eller arbejde hen til at faa Overvægt over Væren, Fornuften over Naturen, kaldes Etik, der igen deles i to Dele, Historie (empirisk Etik) og Sædelære (rationel Etik). Men alle disse Modsætninger ere relative. Ingen Natur uden Fornuft og Villen! Naturen er »en forminsket Etik«; den viser os Villien paa en Række af Trin — i uorganisk Form, i Planteliv og Dyreliv og — paa Højdepunktet — i Mennesket. Uden denne Enhed af Natur og Fornuft vilde den egentlige Etik ikke blive mulig. Den er en videre og højere Udvikling af Noget, som allerede kundgør sig i Naturen. (Smlgn. Dialektik § 213—214). — Paa dette Punkt har det været, at Schleiermacher i Steffens' Naturfilosofi fandt et nødvendigt Supplement til sin Lære. Han kunde ikke, som Kant og Fichte, sætte Etiken i skarp Modsætning til Naturen. Han fordrede (allerede i sin *Kritik der bisherigen Sittenlehre,* 1803) Etiken bragt i Sammenhæng med Videnskaben idethele og opstillede i denne Henseende Spinoza og Platon som Forbilleder. Med stor Styrke fremhæver han derfor, at der ikke kan antages nogen absolut Begyndelse af den etiske Udvikling. (Philos. Sittenlehre § 103. 124. 325). Bestandigt er det et givet Grundlag, en relativ Harmoni, der kan tjene som Udgangs- *[201]*

og Tilknytningspunkt. Og paa denne Maade træder Etiken ikke blot i Forhold til Naturen, men ogsaa til Historien, idet enhver etisk Udvikling begynder paa et vist Punkt af Slægtens Udvikling. Det enkelte Menneske har i sine medfødte Organer Resultater af de foregaaende Slægters Øvelse (Philos. Sittenlehre § 147—148). — Skønt Schleiermachers Udviklingslære overvejende er naat ad Konstruktionens Vej og har et idealistisk Præg, antyder han dog her et Synspunkt, som er bleven drøftet meget i den moderne Biologi. Kun mener han, at om saadan Organisation af Slægtsnaturen kan der først være Tale for Menneskets Vedkommende. Dyreslægterne vedblive at staa paa samme Punkt. Altsaa Udviklingen foregaar i Naturen, men ikke i Betydning af real Overgang fra Form til Form.

Det Forhold, hvori den etiske Udvikling staar til Naturen, er et Vexelvirkningsforhold. Den etiske Proces bestaar dels i en organiserende, dannende og formende Virksomhed, dels i en symboliserende, udtrykkende og betegnende Virksomhed. Til den første Art af Virksomhed hører Menneskets Stræben efter at gøre sig til Herre over Naturen. Det enkelte Individ bemægtiger sig og bearbejder en Del af Naturen og gør den derved til sin Ejendom, og Menneskene danne i Fællesskab et Retssamfund, der sikrer Samkvemmet. Til den symboliserende Virksomhed hører alle Maader, paa hvilke Mennesket vinder Udtryk og Form for sit aandelige Liv og altsaa sætter Noget ind i Verden, der kun har Værdi som Tegn paa indre Liv. I individuel Form ytrer en saadan Stræben sig i Religionens Trang til at skabe sig poetiske Former for Følelsen, da denne i sig selv er uoverførlig (unübertragbar). Kunsten betinger Muligheden af at bringe den individuelle Ejendommelighed til Anskuelse og derved bringe aandeligt Samkvem med Andre i Stand. Kunsten er for Religionen, hvad Sproget er for Videnskaben[46]). Derfor maa ethvert Individ i en vis Forstand være Kunstner. Den universelle Form for Symboliseren er Videnskaben, der udtrykker det Fælles, Identiske og derfor Overførlige i Bevidsthedslivet. — Saaledes falder hele Kulturudviklingen ind under den etiske Udvikling, og denne er paa radikal Maade frigjort fra den subjektive
[202] og formale Betragtningsmaade, der i saa høj Grad herskede hos Kant og Fichte. I sine »Monologer« var Schleiermacher endnu utaalmodig over, at den materielle Kultur (hvad han senere kaldte den organiserende Virken) spillede saa stor en Rolle i Livet, og han var tilbøjelig til kun at se det Etiske i Bestræbelsen for at udtrykke sin ejendommelige Personlighed (i Symboliseringen). Men i sin modnere Opfattelse søger han at forene begge. En symboliserende Stræben, der ikke anerkender Betydningen af naturlige Udgangspunkter, kalder han nu (Philos. Sittenlehre § 209) den kyniske Ensidighed; en organiserende Virken uden Sans for Symboliseren kalder han den

økonomiske Ensidighed.

Man savner i Schleiermachers Etik en dybere Indgaaen paa de subjektive Modsætninger og Konflikter. Han beskriver den etiske Proces uden at stanse ved Kriserne. Og dog er det en Hovedfortjeneste ved hans Etik, at den saa klart fremstiller Individualitetens Betydning. Vel indrømmer han Kant og Fichte, at Fornuften er en og den samme i Alle; — men han føjer til, at med dette Fælles er den Enkeltes Natur ikke udtømt. Naar Slægten faktisk spalter sig i en Mangfoldighed af Individer, saa kan hver Enkelt kun faa sædelig Værdi, naar han paa en aldeles bestemt og ejendommelig Maade udtrykker den fælles Menneskenatur. Der vil i etisk Henseende derfor være Noget i den Enkeltes Handlen, der ikke kan overføres paa eller gælde for Andres. Har han ikke været til Stede i sin Handlen med sin hele og fulde Ejendommelighed, saa er hans Handlen ufuldkommen, saa har han ikke været helt aktiv. Paa Grund af denne Individualiseren af Handlemaaden, er der Punkter, hvor hver Enkelt maa være sin egen Dommer. Men fordi han er sin egen Dommer, er han ikke sin egen Lærer[47]). I Begrebet Personlighed ligger der ikke blot, at den Enkelte skiller sig ud fra Andre, men tillige, at han har Andre ved Siden af sig. Allerede i »Monologerne« havde Schleiermacher opstillet den Sætning: »Keine Bildung ohne Liebe«. Jo klarere en Sans, den Enkelte har for sin egen Ejendommelighed, des større Sans maa han ogsaa faa for Andres. Det er Fantasien, som her er Organet. Omvendt bliver man sig ogsaa kun sin egen Ejendommelighed bevidst indenfor Slægten. Senere fremhæver Schleiermacher ogsaa Arbejdets Deling, *[203]* der anviser den Enkelte et bestemt Kald efter hans Natur. Heri ligger en Advarsel mod at betragte sin Individualitet som fuldt færdig, saalænge den endnu kun har udviklet sig isoleret eller i snevre Kredse. — I sin personlige Erfaring havde Schleiermacher lært Individualitetens Værdi at kende. Han var en Virtuos i at opdage og omgaas forskellige Personligheder. Han fandt, som han siger i et Brev (til Henriette Herz, 17. Decbr. 1803), intet Menneske ubetydeligt, »som har noget Ejendommeligt, og som fremstiller den menneskelige Natur fra en eller anden Side«. Og det var et Pligtbud i hans Etik, at Enhver *skulde* være ejendommelig og handle paa sin ejendommelige Maade. Paa den Maade bliver jo ogsaa den individualiserende Tendens i Naturen ført videre. —

I en Række af akademiske Afhandlinger (som foruden »Kritik der bisherigen Sittenlehre« var Alt, hvad Schleiermacher selv udgav om Etik) har han behandlet de etiske Grundbegreber om Pligten, Dyden og det Gode og vist, at de ikke betegne forskellige Dele af Etikens Indhold, men forskellige Sider, fra hvilke et og samme Indhold kan betragtes. Begrebet om det Gode, der for ham er Et med Begrebet om

den fulde Virkeliggørelse af Aanden eller Fornuften i Naturen (gennem Organiseren og Symboliseren), bør lægges til Grund, da Pligten og Dyden kun ved det faa deres virkelige Begrundelse. —

c. Tro og Viden.

Dialektiken og Etiken skulle vise, hvor langt Tanken og Villien kunne naa, naar de udvikle sig efter deres egne Love. Som tredie Hovedform for menneskeligt Aandsliv stiller Schleiermacher Religionen, hvis Kilde og Sæde er i Følelsen, og hans Bestræbelse er nu at vise, at den kan udvikle sig efter sine egne Love, uafhængigt af de andre Former og uden at gribe ind i disses selvstændige Udvikling, — og dog saaledes, at først i den religiøse Følelse vindes den fulde Harmoni og Forsoning.

[204] I sine »Taler om Religionen til de Dannede blandt dem, der foragte den«, opponerer Schleiermacher navnligt mod to religiøse Standpunkter: mod det, fra hvilket Religionen opfattes som en Lære (aabenbaret eller grundet paa blot Fornuft), og mod det, fra hvilket Religionen opfattes som Middel for Moralen. Den bestaar, hævder han, i den *umiddelbare* Bevidsthed om, at alt Endeligt er i og ved det Uendelige, alt Timeligt i og ved det Evige. Medens Erkendelsen gaar fra Tanke til Tanke, fra Fænomen til Fænomen, og medens Villien er rettet mod bestemte Opgaver, hviler Følelsen umiddelbart i sig selv, hævet over al Modsætning. (Følelse er for Schleiermacher Et med »umiddelbar Selvbevidsthed«, fra hvilken han skelner den »objektive Selvbevidsthed«, der er en Art Selvgenkendelse. Der christliche Glaube § 3). Erkendelsen og Handlingen bero paa særegne Talenter; i dem virker Mennesket paa ensidig Vis og overfor Genstande, der ere forskellige fra ham selv. Men i Følelsen er der den fine, uendelige Bevægelse, hvor den Enkeltes fulde Individualitet kan udfolde sig, og hvor Individualiteten dog netop gennemstraales af det Uendelige. Ved en Beskrivelse af den religiøse Følelse kommer det an paa at gribe det Moment, hvor det indre Liv rører sig helt og udelt, før det fremtræder i Tanke og Billede eller i Villie og Handling. Det er det Punkt, hvor det Universelle og det Individuelle mødes, uden at Forskellen mellem Subjekt og Objekt endnu er traadt i Kraft. I denne umiddelbare Følelse staar Individet som afhængigt, ikke afhængigt af noget som helst Endeligt, overfor hvilket en Reaktion kunde være mulig, men absolut afhængigt. Og denne absolute Afhængighedsfølelse bliver til en Gudsbevidsthed, saasnart Reflexionen vaagner og søger et Udtryk for det, hvoraf vi med hele vor passive og aktive Væren ere afhængige: ti »ved Udtrykket Gud skal netop Udspringet *(das Woher)* af vor modtagelige og selvvirksomme Tilværelse betegnes«. (Der christliche Glaube § 4,4).

Man har ment at finde en principiel Modsætning mellem »Talerne« og »Troslæren« deri, at i hine skildres Religionen mere som en umiddelbar Enhedsfølelse end som en Afhængighedsfølelse, hvilket sidste Udtryk først forekommer i »Troeslæren«, — og deri, at Religionen især i den første Udgave af »Talerne« beskrives som betinget *[205]* ved Anskuelse af Universet eller Verdensaltet, medens »Troslæren« gør en bestemt Forskel mellem Gud og Verden. Man har endog kaldt Standpunktet i det første Skrift monistisk, i det andet dualistisk[48]). Men allerede i »Talerne« beskrives det religiøse Forhold som et Afhængighedsforhold, forsaavidt der gaas tilbage til det Punkt, hvor Bevidstheden i de enkelte Øjeblikke først bliver til, det, hvor endnu ingen Forskel gør sig gældende. Her, ved Bevidsthedens Rod, mødes det Universelle og det Individuelle: men det Individuelle, som først er ved at blive til, maa aabenbart være afhængigt. Og naar der i »Talerne« (især 1. Udgave) mest bruges Udtryk som Universum eller Verdensalt, saa har Schleiermacher selv gentagne Gange fremhævet, at det, der gør Verden til et Hele, netop er Gud (Philos. Sittenlehre § 287 og Note 2 til den anden Tale i 3. Udgave). Naar han i »Dialektiken« og »Troslæren« skelner mellem Gud og Verden, mener han med Verden Totaliteten, med Gud Enheden, og han statuerer, som vi have set, en nøje Sammenhæng mellem disse to Begreber. — Hans Ideer ere undergaaede en Udfoldelse, men hans Følelse af at være forbleven den Samme har ikke bedraget ham.

Baade i »Talerne« og i »Troslæren« hævdes bestemt, at ingen Begreber og Sætninger høre til Religionens egentlige Væsen, men at de alle ere afledede, skyldes Reflexion over de umiddelbare Følelsestilstande. Som vi allerede have set, betegner Ordet Gud Ophavet (das Woher) til den ejendommelige Afhængighedsfølelse. Det er i Kraft af en Trang til Udtryk og Meddelelse, at der søges Ord og Billeder for den i sig uudsigelige Følelse. Tages disse Billeder som bogstavelig Sandhed, faas Mytologi. Troslærens Opgave er det at omsætte Følelsens billedlige Udtryk i egentlige Udtryk, eller i hvert Tilfælde give de billedlige Udtryk en bestemt Begrænsning. Ingen Sætning i Troslæren maa udledes af en anden Sætning, men enhver Sætning skal umiddelbart uddrages af den religiøse Erfaring og saa først siden efter sammenholdes med andre Sætninger. (Chr. Gl. § 17). Det eneste Bevis, der kan være Tale om for saadanne Sætninger, er da det, at Andre komme til at gøre de samme Erfaringer som Fremstilleren. Alle Dogmer, der ikke paa denne Maade kunne føres tilbage til umiddelbare Følelseserfaringer, *[206]* forkaster derfor Schleiermacher, eller han erklærer dem i hvert Tilfælde for Symboler, der ikke ere nødvendige Udtryk for Religiøsitet. Saaledes Forestillingerne om Guds Personlighed, om personlig Udødelighed, om Skabelsen, om de første Mennesker, om

Syndens Oprindelse o. s. v. Han negter, at den religiøse Erfaring kan føre til at antage Natursammenhængen for brudt. Der vilde i saa Fald være et Modsætningsforhold mellem Gudsbevidstheden og Bevidstheden om Natursammenhængen; men der kan — paastaar Schleiermacher — aldrig af religiøs Interesse opstaa en Trang til at opfatte en Kendsgerning saaledes, at dens Betingethed ved Natursammenhængen skulde ophæves ved dens Afhængighed af Gud, da disse to Forhold falde sammen. *Under* bliver derfor kun det religiøse Navn for Begivenhed, for det, der har vakt religiøs Opmærksomhed, og til hvilket derfor en særlig Værdi knytter sig. Aabenbaring betyder ikke en Lære, men en Kendsgerning af religiøs Betydning, der ikke kan forklares udaf den historiske Sammenhæng. En saadan Aabenbaring antage de Kristne i Kristus, fordi de kun ved Antagelsen af ham som historisk fremtraadt syndefrit Urbillede kunne forklare sig deres Forløsningsbevidsthed, d. v. s. Erfaringen om, at det, der hæmmede deres Gudsbevidsthed og ved denne Hæmmen voldte dem Lidelse, nu er bortryddet. Den religiøse Følelse er i sig selv en Salighedsfølelse; men da den stadigt forekommer i Bevidstheden sammen med andre Følelser, der bestemmes ved Menneskets Natur som endeligt og sanseligt Væsen, og disse Følelser dels kunne samstemme med, dels hæmme den religiøse Følelse, saa opstaar der en Modsætning mellem religiøs Lyst og religiøs Ulyst. Og det er Ophævelsen af den religiøse Ulyst, den Kristne kun kan gøre sig forstaaelig, dersom der i Kristus er fremtraadt et Forbillede, hvis rene Gudsbevidsthed gennem Menigheden forplanter sin forløsende og forsonende Magt til de Enkelte, der stilles overfor Billedet af hans Personlighed. Der er samme Forhold mellem Forløsningsbevidstheden og Troen paa Kristus som det rene Forbillede, som mellem Afhængighedsfølelsen og Gudsforestillingen. Begge Steder
[207] sluttes fra Virkning til Aarsag.

Det store Spørgsmaal bliver, om en saadan Slutnings Berettigelse kan paavises. Fra en ren Følelsestilstand kan der ikke uden andre Erfaringers Hjælp sluttes til den Aarsag, der har vakt den, — og saadanne andre Erfaringer maa Schleiermacher konsekvent holde borte. At Følelsen paa Grund af dens (i sin Tid af Hume saa fortræffeligt skildrede) Trang til Udbredelse og Potenseren fører til Dannelse af Forestillinger om ideale Væsener, er et psykologisk Faktum; men denne Proces fører, som Schleiermacher selv andre Steder anerkender, kun til Symboler. Følelsens Trang til Symbolik forvexles hos Schleiermacher med dens Betydning som en Kendsgerning, der peger hen paa Tilstedeværelsen af en aldeles bestemt Aarsag. Som Filosof holder han sig til Symboliseringen; men kirkelig Teolog kunde han kun blive, fordi han forvexlede Symboliseringen med en Aarsagsforklaring. Og denne Forvexling førte ham saa i

aabenbar Strid med hans egen Filosofi. Hans Erkendelseslære erklærede Begrebet om et absolut Væsen for uigennemførligt; men hans Teologi nødte ham til at opstille et saadant Begreb. Hans Naturfilosofi erklærede, at der ingen absolut Begyndelse kunde tænkes; men hans Kristologi nødte ham til at antage et absolut Begyndelsespunkt ved Kristi Optræden, idet der ved ham skulde være kommet Noget ind i Historien, der ikke skulde kunne forklares af den forudgaaende historiske Udvikling.

Schleiermachers Religionsfilosofi er — ligesom Hegels — et Restaurationsforsøg. Karakteristisk for det er, at det forsvarer Religionen ved at paavise dens Betydning for Aandslivet som inderliggørende, uendeliggørende og harmoniserende Kraft, ikke omvendt dømmer Aandslivet efter dets Forhold til Religionen som højeste Norm. Der forudsættes altsaa en Maalestok, som ligger udover selve Religionens. Schleiermacher slutter sin Fremstilling af den kristelige Troslære med en Udtalelse, der minder om Slutningsordene i Spinozas Etik: ikke en eneste af de Sætninger, han har opstillet i sit Værk, taber sin Betydning, paastaar han, selv om der ingen fortsat Bestaaen af Personligheden efter Døden gives (§ 158). Det er altsaa det Liv, vi kende og leve i Erfaringens Verden, der skal uddybes og udvikles, og fra dets Tarv hentes den højeste *[208]* Maalestok. Og medens de positive Religioner ikke blot vilde skabe Fred og Harmoni i Sindet, men tillige repræsenterede Erkendelse og Moral, saa har Religionen efter Schleiermacher aldeles ikke direkte Noget med disse Omraader at gøre.

At det var en væsentlig Forandring, han foretog med Religionens Begreb, var han sig klart bevidst. Hverken Protestantismen eller idethele Kristendommen havde for ham naat sin endelige Form. En stadig Udvikling maatte foregaa ogsaa paa det religiøse Omraade, og det var den frie Teologis Opgave at lede denne Udvikling. Hverken Troslæren eller den kristelige Etik var for ham en Gang for alle given; de nytestamentlige Skrifter indeholde kun den første Generations Opfattelse. Især gælder det for Etikens Vedkommende, at den stadigt maa ændres og udvikles — baade hvad Motiver og Resultater angaar: »Der gives ingen Fremstilling af Etiken, der kunde vedblive at gælde for alle den kristelige Kirkes Tider, men enhver Fremstilling har kun fuld Værdi for en vis Periode.« *(Christliche Sitte.* p. 69. kfr. p. 94 f.). — Denne storstilede Opfattelse har Kirken ikke antaget. Havde Schleiermacher levet i vore Dage, vilde det have været ham langt vanskeligere »at føle sig Et med Mange, der mene sig langt fjernede fra ham.«

Fra Hegels Religionsfilosofi adskiller Schleiermachers sig ved sin rigtigere Psykologi. Det er et Hovedpunkt, at Religionen henføres til Følelsen, ikke til den blotte Tænkning. Selv om Dogmerne opløses i Symbolisme, bliver der dog Noget tilbage: de

Følelseserfaringer, der førte til Frembringelse og Antagelse af Dogmerne. Problemet er, om de falde bort eller bestaa eller omsættes til andre Former, naar Dogmets objektive Sandhed forkastes. Schleiermacher selv antog en Bestaaen, hverken en Bortfalden eller en Omsætten. Deri havde han Uret. Men hans Standpunkt var helt og harmonisk. Han kendte en Bølgegang mellem Følelse og Erkendelse, men han forstod ikke Jacobis Klager over at være Kristen med Hjertet og Hedning med Forstanden. Og ved sin fine Forstaaelse af det personlige Livs Natur og Betingelser staar han som en af de mest
[209] fremragende Aander indenfor Romantikens Kreds.

B. ROMANTIKENS FILOSOFI SOM PESSIMISTISK LIVSANSKUELSE.

ARTHUR SCHOPENHAUER.

a. Biografi og Karakteristik.

Paa samme aandelige Jordbund som den idealistiske Udviklingslære og dog i skarp Modsætning til denne er Schopenhauers Filosofi opstaaet. Det aandelige Slægtskab viser sig ved det dristige Forsøg paa at løse Tilværelsesproblemet ad rent subjektiv Vej; Modsætningen fremtræder dels i Schopenhauers kritiske Opfattelse af Erkendelsen, dels i hans skarpe Fremhæven af det Disharmoniske og Irrationelle i Tilværelsen. Schopenhauer er, ligesom Schleiermacher, en kritisk Filosof; han skyder Erkendelsesproblemet frem foran Tilværelsesproblemet, og han lægger en langt større Vægt paa Erfaring og umiddelbar Anskuelse end Fichte, Schelling og Hegel. Ligesom Schleiermacher er han kommen til sin Filosofi under Arbejde paa at tilegne sig Kants Tanker og føre dem videre. Han betragtede sig selv som Kants rette Arvetager og negtede, at der i Filosofien var sket Noget af Betydning mellem Kant og ham, skønt hans Gæld til Fichte og Schelling vistnok var større, end han vilde være ved. Men medens Schleiermacher hylder en idealistisk Optimisme, tror paa Fornuftens Udvikling gennem Naturen og Historien, ligesaa vel som Hegel, indtager Schopenhauer en aldeles enestaaende Plads i hele den europæiske Tænkning ved at bryde med den Grundforudsætning om Tilværelsens Harmoni, som den vesterlandske Teologi og Filosofi hidtil stedse mere eller mindre afgjort havde hvilet paa, og ved — beraabende sig paa Erfaringen om Livets Jammer — at opstille den Sætning, at den inderste Kærne i Tilværelsen er en blind, ubændig, aldrig hvilende og aldrig tilfredsstillet Trang. Altsaa ikke blot Erkendelsesproblemet, men ogsaa Vurderingsproblemet stilles her paa en helt anden Maade og besvares i en helt anden Retning end hos den foregaaende Gruppe af Tænkere, hvilke han derfor ogsaa betragtede som sine Antipoder. Men i

sin Løsning af Vurderingsproblemet, ikke mindre end i sin Løsning af Tilværelses- *[210]*
problemet, staar Schopenhauer afgjort paa Romantikens Grund. Han fortsætter dens Opposition mod Rationalisme og »Oplysning«; hans Filosofi er en gennemført Lære om Fornuftens Begrænsning og Afmagt. Han sympatiserer med Romantikens Tilbagesøgen til den orientalske Aand, der er pessimistisk i Modsætning til den vesterlandske Optimisme. Ikke blot Romantiken, ogsaa Ortodoxien sympatiserede han med, idet han fandt Kristendommens største Betydning i dens Pessimisme. De optimistiske Elementer i Kristendommen tilskrev han Jødedommens Eftervirkning. I et mærkeligt Fragment (*Neue Paralipomena* § 446) (tidligst forfattet 1852) udtaler han sin Sympati med Romantik og Ortodoxi i Modsætning til Humanismen og Materialismen. Idet hans Filosofi saaledes hænger nøje sammen med hans Livserfaring og Livsanskuelse, faar ogsaa hans Fremstillinger — afset fra de erkendelsesteoretiske Undersøgelser — en personlig og levende Karakter, en Kraft og en Glans, der give dem en literær Værdi, som hans spekulative Antipoders Værker næsten ganske savne. Den Evne til i klar og anskuelig Form at drøfte filosofiske Spørgsmaal, som udmærkede den franske og den engelske Skole, har Schopenhauer — hvis Dannelse ogsaa for en stor Del var engelsk og fransk — i høj Grad til sin Raadighed, og den forbinder sig hos ham med en af de mest ejendommeligt udprægede Personligheder, som den nyere Literatur kender.

Arthur Schopenhauer er født i den da endnu frie Stad Danzig den 22. Februar 1788. Hans Fader var en rig Købmand, en ivrig Forkæmper for sin Stads Frihed, som, da Danzig blev preussisk, trods alle glimrende Tilbud flyttede med sin Familie og sin Forretning til Hamburg. Sønnen skulde opdrages til Verdensmand: »Min Søn« — sagde Faderen — »skal læse i Verdens store Bog«. Arthur blev derfor opdragen i Frankrig og England og tilbragte en Del af sin første Ungdom paa Rejser med Forældrene rundt om i Europa. Derefter blev han anbragt paa et Handelskontor i Hamburg, idet Faderen ikke vilde give efter for hans Ønske om at komme til at studere. Her i Hamburg skal efter hans eget Sigende hans pessimistiske Livsanskuelse være bleven grundlagt. *[211]*
»I mit syttende Aar, uden al lærd Skoledannelse, blev jeg greben af Livets Jammer, ligesom Buddha i hans Ungdom, da han saa Sygdom, Alderdom, Smerte og Død. Den Sandhed, der højt og tydeligt talte ud af Verden, overvandt de jødiske Dogmer, som ogsaa vare mig indprægede«. (Neue Paralipomena § 656). Det var sikkert her (saavel som formodentligt hos Buddha eller hos Buddhalegendens Ophavsmand) ikke blot det, den unge Mand saa omkring sig, der bestemte hans Resultat. Hans Temperament, hans hele Personlighed udtalte sig i det. Schopenhauer maa kaldes »belastet« fra Fødselen af. Der var Sindssygdom baade i hans fædrene og hans mødrene Slægt. Hans Fader

var en energisk, men barsk og pirrelig Natur, der led af umotiverede Angstanfald. Han skal i Vildelse have taget sig selv af Dage. Arthur Schopenhauer arvede Faderens Temperament. Tungsind, Angst og Mistænksomhed plagede ham. Allerede som Dreng grublede han over Menneskenes Elendighed. Ti naar han ikke nærede Mistænksomhed overfor Andre, eller naar hans Heftighed og ubændige Selvfølelse ikke overvældede ham, førte hans Modtagelighed for Lidelse ham til at føle Medlidenhed med Andre. Paa en Rejse i Sydfrankrig kunde han ikke dele Moderens Glæde over det skønne Landskab, fordi han ikke kunde lade være at tænke paa det usle Liv, der førtes i de forfaldne Hytter, de kom forbi. Allerede her indøvedes han i den Tanke, han senere udtalte i sit Hovedværk som Svar paa Optimisternes Henvisning til Naturens Skønhed: »Zu *sehen* sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu *sein* ist ganz etwas Anderes«. Men der var ogsaa andre Elementer i ham, der hindrede ham i at se Livet i et lyst Skær. Der rørte sig stærke sanselige Drifter hos ham, som ikke lode ham Ro, og som han ikke kunde beherske, men som atter og atter »drog ham fra Himlens Højder til Jordens Støv«. I Ungdomsdigte fra Hamburgertiden har han skildret den indre Kamp mellem sin Stræben efter at føre et Tankeliv med Blikket mod det Store og Høje og Vellystens stadige Dragen og Hilden. Naar han i sin Livsfilosofi fandt Verdensgaadens Løsning i Troen paa, at en ubændig, aldrig tilfredsstillet Trang rører sig i Alt, saa
[212] byggede han ogsaa her paa indre Erfaring. Baade hans koleriske Stemning, der affødte Bitterhed og Heftighed, hans stærke Selvfølelse og Ærgerrighed, der harmedes over Mangel paa Anerkendelse, og hans Sanselighed gav ham Materiale fra første Haand. Og det Tantaliske ved den Trang, han følte, laa ikke blot i dens Ubændighed, men især i den Modsætning, den traadte i til den anden Trang, der rørte sig hos ham, Trangen til at føre et Liv i Anskuen og Tænken. Han var en kontemplativ Natur og havde i denne Henseende arvet sin Moders, den i sin Tid bekendte Romanforfatterinde Johanna Schopenhauers Temperament og Begavelse. Alle de tre Dele, som efter Platon den menneskelige Sjæl bestaar af, — Tanken, Æres- og Selvfølelsen, den sanselige Drift, — vare altsaa her udprægede i extrem Form og maatte komme i Strid med hverandre. Naar han i sin Løsning af Tilværelsesproblemet vilde opfatte Verden i Analogi med sin egen Mikrokosme, var det klart, at der ikke kunde komme noget harmonisk Billede ud deraf. I et Fragment fra Aaret 1814 udtaler han sig mod Antagelsen af en Enhed i Menneskets Væsen: »Indre Tvedragt er hans Væsen, saa længe han lever«. Og en saadan indre Disharmoni fandt han da i den hele Tilværelse.

Efter Faderens Død flyttede Moderen til Weimar, hvor hun snart blev optagen i Goethes og Wielands Kredse. Efter megen Modstand fik Sønnen sat igennem, at han

kom til at studere. Med Iver og glimrende Udbytte kastede han sig over den klassiske Literatur, Naturvidenskaben og Filosofien. Hans Beslutning stod nu fast, at han vilde vie sit Liv til Tænkningen. Som han udtalte til Wieland: »Livet er en mislig Sag; jeg har sat mig for at tilbringe mit med at tænke over det«. Opholdet hos Moderen i Weimar fik stor Betydning for ham ved Bekendtskabet med Goethe. Den unge Pessimist og den store Optimist mødtes i Interesse for Farvelæren. De arbejdede en Tid sammen, men til Goethes store Utilfredshed skilte Schopenhauer — der ellers, ligesom de andre romantiske Filosofer, gav Goethe Ret overfor Newton — sig fra ham ved at give en fysiologisk Forklaring af Farvekvaliteterne, medens Goethe mente at have givet en fysisk. Goethe fulgte dog Schopenhauers Forfattervirksomhed med Interesse og følte *[213]* sig især tiltalt af den Vægt, han lagde paa umiddelbar Anskuen i Modsætning til Spekulation og Reflexion. Af den gamle Mester fik den unge selvfølende Mand, der allerede bittert klagede over Verden og Menneskene, det Raad i sin Stambog:

Willst du dich deines Werthes freuen,
So musst der Welt du Werth verleih'n.

Sine akademiske Studier foretog Schopenhauer i Göttingen og Berlin. Hist var G. E. Schulze (Forfatteren af »Ænesidemus«), her Fichte hans Lærer i Filosofi. Men det var Platon og Kant, der bleve hans egentlige Mestre. Hans kritiske Sans gav ham Interesse for Kants erkendelsesteoretiske Undersøgelser, hvis Betydning han fandt miskendt hos hans Efterfølgere. Men hvad der gav Platon og Kant en særlig Betydning for ham, var, at han i Platons Modsætning mellem den klare Ideverden og den dunkle Sanseverden og i Kants Modsætning mellem Fænomenernes lovbestemte Verden og den udover alle Begreber og Love liggende »Ting i sig selv« fandt Udtryk for den Dualisme mellem Tanke og Villie, Kontemplation og Brynde, som hans personlige Erfaring havde indskærpet ham. — Foruden Platon og Kant har endnu Studiet af Hinduernes hellige Skrifter (i Anquetil du Perrons latinske Oversættelse) medvirket ved Udviklingen af hans Anskuelser. Allerede Hinduerne stansede ved det Problem, som for Schopenhauer var det filosofiske Hovedproblem: Problemet om det fysiske og moralske Onde. Han satte Buddhismen og Urkristendommen saa højt, fordi disse Religioner mere vare Tro paa en Forløser end paa en Skaber. Den Forundring, som i Følge Platon er Filosofiens Begyndelse, har — siger Schopenhauer — Karakteren af Bestyrtelse og Sorg. Og Problemet bliver saa skarpt, fordi det Onde, uagtet det er det, der ikke burde være, dog maa have sin Spire i selve Verdens Kærne, da det jo ikke kan opstaa af Intet. Her ligger »Metafysikens punctum pruriens, der sætter Menneskeheden i en Uro, som hverken lader sig dæmpe ved Skepticisme eller Kriticisme.«

[214] Det var dog den erkendelsesteoretiske Begrundelse af sit System, han først udarbejdede. Tro mod sin Grundsætning om at forholde sig som tænkende Betragter overfor Livet trak han sig i Aaret 1813, medens Tysklands Ungdom strømmede til Fanerne for at befri Fædrelandet og Alt var opfyldt af Krigsbegejstring og Vaabenlarm, tilbage til det afsides Rudolstadt og skrev i dette idylliske Opholdssted sin Doktorafhandling *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813). Han vil her vise, at alle vore Forestillinger staa i lovmæssig Sammenhæng, der fremtræder i fire Former: 1) som Forholdet mellem Grund og Følge, 2) som Forholdet mellem Aarsag og Virkning, 3) som Rums- og Tidsforhold, 4) som Forholdet mellem Motiv og Handling. Næst efter paany at indskærpe den vigtige Forskel mellem Grund og Aarsag gaar Skriftet ud paa at vise, at Aarsagsprincipet virker uvilkaarligt og umiddelbart i enhver Sansning, idet vi ved en Konstruktion, vi ikke ere os bevidste, anskue Aarsagen til vore Sansefornemmelser som ydre Genstande i Rummet. Schopenhauer vil herved berigtige Kants skarpe Distinktion mellem Anskuelse og Forstand. Mere end han vil være ved, er han her paavirket af Fichtes Videnskabslære.

Hvad Erkendelsens Grænser angaar, kommer Schopenhauer til samme Resultat som Kant. Da vi efter vor Aands Natur bringe alle vore Forestillinger i en saadan Sammenhæng, som den tilstrækkelige Grunds Princip fordrer, og da vi Intet erkende, der er unddraget denne Sammenhængens og Relativitetens store Lov, saa erkende vi ikke Tingenes absolute Væsen, Tingen i sig selv. Men fra Kant skiller han sig nu ved at paastaa, at der alligevel gives en Vej til at trænge ind til Tilværelsens Kærne, selv om det ikke kan ske ad Forstandserkendelsens Vej. Vi kunne trænge ind i Fæstningen ad en underjordisk Vej. Ti Kant har overset (eller dog kun antydet det i sin Lære om den praktiske Fornuft og den intelligible Karakter), at Tilværelsens Kærne maa være i os, i vort eget Indre. Vi bære »Ding an sich« i os. Den Higen og Stræben, der ytrer sig i vor Lyst og Smerte, vor Frygt og vort Haab, i alle Følelser og i al Villen, er en Aabenbaring af Tilværelsens Kærne og giver os en Nøgle til at forstaa den hele Natur.

[215] Naar vi holde os paa Forstandserkendelsens Standpunkt, er Verden kun Fænomen, kun Forestilling. Men ved at benytte Analogien med vor egen Trang og Villen opdage vi, at Verdens Væsen er Villie — i mange Former og Grader. — Det er Grundtankerne i Schopenhauers Hovedværk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819).

Det var under et fleraarigt Ophold i Dresden, at dette Værk blev til hos ham. Det har i Karakter et vist Slægtskab med Spinozas »Etik«, forsaavidt som det omfatter en hel Række forskellige Problemer i indbyrdes Forbindelse indenfor én Ramme. Det giver i fremskridende Udvikling Erkendelseslære, Verdensanskuelse, Æstetik og

Etik. Og de forskellige Ideer have, efter en Udtalelse fra 1813 (Neue Paralipomena § 630), umærkeligt skudt sig sammen, saa at han ikke vilde kunne sige, hvilken af de forskellige Dele af hans System der først har dannet sig. Det voxede frem i ham som Barnet i Moders Liv. Filosofien som Totalanskuelse eller Verdensanskuelse var efter hans Opfattelse snarere en Kunst end en Videnskab. I Kraft af Sætningen om den tilstrækkelige Grund gaar Videnskaben fra Sætning til Sætning, fra Fænomen til Fænomen, fra Punkt til Punkt i Rummet og i Tiden. Men den filosofiske Kunst danner en Totalanskuelse, der ikke længere indeholder Svaret paa et Hvorfor, saalidt som den gør et nyt Hvorfor muligt, men besvarer det sidste, afgørende Spørgsmaal: *Hvad* er Verden? Denne Totalanskuelse danner sig hos Filosofen i de Øjeblikke, hvor det bliver ham muligt at forholde sig rent objektivt anskuende og at gribe Livets store, typiske Træk. Det gælder dernæst at omsætte denne Totalanskuelse til Begreb, og ved denne Bestræbelse adskiller Filosofien sig fra de skønne Kunster, der blive staaende ved Anskuelsen og derfor kun give Fragmenter og Exempler, ingen Regel og Helhed. Denne Opfattelse af Filosofien[49]) udvikles i Optegnelser af Schopenhauer, der skrive sig fra Aarene 1811—1818 og ere sammenstillede som §§ 1—29 i de af Griesebach udgivne »Neue Paralipomena«. (Smlgn. ogsaa »Welt als Wille und Vorstellung«. 2. Del. Kap. 7, 34 og 36). Man vil vistnok ramme Schopenhauers Tanke, naar man sammenligner Filosofi som Kunst med Historieskrivningen, der jo ogsaa *[216]* ligger paa Grænsen mellem Videnskab og Kunst. Og denne Sammenligning vil da kunne føres videre, idet Filosofien som Kunst efter Schopenhauer forudsætter den kritiske Filosofi, ligesom Historieskrivningen forudsætter den historiske Kritik. Naar Schopenhauer mener, at ingen Filosof før ham har havt den Opfattelse, tager han fejl. Den metafysiske Idealisme under alle sine Former — især hos Leibniz, Herder og Schelling — bygges paa en Totalanskuelse, der opklarer Verdens Inderste ved Hjælp af Analogien med det, der rører sig i Menneskets eget Indre. Paa en saadan Analogislutning hviler ogsaa Schopenhauers kunstneriske Skuen af Tilværelsen. Schopenhauers Svar paa Spørgsmaalet *Hvad:* »Verdens inderste Væsen er Villie!« — er heller ikke nyt; Kant, Fichte og Schelling have allerede løst Verdensgaaden i denne Retning, selv om Schopenhauer har udtrykt Tanken med større Energi.

Schopenhauers Værk kan sammenlignes med et Drama i fire Akter (ligesom Spinozas »Etik« var et Drama i fem Akter). *Første Bog* handler om Verden som Fænomen, underlagt Sætningen om den tilstrækkelige Grund. Den indeholder Schopenhauers Erkendelsesteori, der allerede var grundlagt i »Vierfache Wurzel«. Fra Verden som blot Forestilling gaas tilbage til Villien som Verdens inderste Væsen; deri ligger Til-

værelsesgaadens Løsning. I *anden Bog* beskrives nærmere Villiens forskellige Trin og Former i Naturen, og Villien til Livet skildres som den blinde Trang til Existens, der rører sig i Alt, arbejdende sig frem fra Trin til Trin, brugende Erkendelsen i sin Tjeneste og tilsidst vaagnende til Bevidsthed om sin hele Elendighed. Det Spørgsmaal rejser sig, om en Befrielse fra denne usalige, hvileløse Higen da ikke er mulig. *Tredie Bog* peger da paa Kunsten: i den æstetiske Betragtning af Naturen og Livet er det, som om Tidens Hjul stod stille, Villien bragt til Ro. Men ad denne Vej lykkes Befrielsen kun i enkelte Øjeblikke. Skal Maalet fuldstændigt naas, kan det — som *fjerde Bog* viser — kun ske ved, at man i Medlidenhed eller i Askese ganske ophæver sin Villie til at leve. Tilværelsen er en Tragedie. Dramaet faar hos Schopenhauer ikke den lyse,
[217] forsonende Afslutning som hos Spinoza. —

Efter Fuldendelsen af sit Værk foretog Schopenhauer en Rejse til Italien og opholdt sig særligt længere Tid i Venedig. Fra Grublen over Tilværelsens Gaader styrtede han sig her atter ud i Verdenslivet. Paa en Spadseretur med sin Elskede mødte han Byron, der ogsaa opholdt sig i Venedig paa denne Tid. Baade den filosofiske og den poetiske Pessimist vidste at tage mod de Goder, den slemme Verden tilbød. Fra Alt, hvad der havde kunnet fængsle ham i Italien, rev han sig dog løs og vendte hjem til Tyskland for at virke som filosofisk Docent. Han habiliterede sig som Docent i Berlin, ved hvilken Lejlighed han havde et Sammenstød med Hegel. Hans Docentvirksomhed lykkedes ikke. Denne Art at arbejde for Filosofien paa har ikke ligget for ham. Desuden ansatte han paa Trods samme Timer som de, i hvilke Hegel holdt sin mest besøgte Forelæsning. Efterat have foretaget en ny Rejse valgte han (1831) Frankfurt til sit Opholdssted. Med stor Forretningsdygtighed havde han reddet sin Formue, der truedes ved en Fallit, og han førte fra nu af et ensomt Stilleliv, beskæftiget med Studier og Forfattervirksomhed. Hans Pessimisme forstærkedes ved den ringe Paaagtelse, der blev hans Værk til Del. I sin Harme kunde han ikke tænke sig anden Aarsag dertil end en Sammensværgelse af de misundelige Filosofiprofessorer. Det var Schellings og Hegels Disciple, der nu besatte de fleste Katedre i Tyskland, og Schopenhauer, for hvem Fichte, Schelling og Hegel kun vare »de tre store Vindbeutler«, maatte føle endnu større Foragt for Epigonerne. Med Rette harmedes han over den Sammenblanding af Teologi og Filosofi, som florerede. Paa den anden Side havde han kun faa anerkendende Ord for det kritiske Arbejde paa Religionsfilosofiens og Religionshistoriens Omraade, der udgik fra Schleiermachers og Hegels Skole. I Naturvidenskaberne mente han at finde nye Erfaringsbekræftelser paa sin Lære om Villien til Livet; han samlede dem i sit Skrift *Der Wille in der Natur* (1836), i hvilket han selv mener at have givet den grundigste

og tydeligste Fremstilling af sin kosmologiske Lære. Den omhandler det Emne, der behandles i Hovedværkets anden Bog. Sine etiske Anskuelser udviklede han i *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841). — Fra Fyrrerne af, men især fra Begyndelsen af *[218]* Halvtredserne begyndte hans Skrifter at vække mere Opmærksomhed. Flere Literater sluttede sig til ham og virkede for Udbredelsen af Kendskabet til hans Bøger. Der udkom (1844) en ny Udgave af Hovedværket med Tilføjelse af en anden Del, der i Afsnit, som svare til første Dels, give videre Udviklinger af dennes Indhold. Senere udgav han endnu *Parerga und Paralipomena* (1851), to Bind med mindre, populære Afhandlinger, der belyse forskellige af hans Ideer. — Det var den pessimistiske Stemning, efterat Forhaabningerne fra 1848 vare bristede, og efterat Reaktionen var begyndt paa alle Omraader, der affødte Modtagelighed for Schopenhauers Livsanskuelse. Dertil kom den Hegelske Skoles Opløsning, som igen vakte Sans for og Trang til den kritiske Filosofi, der jo var en saa væsentlig Del af Schopenhauers System, ligesom han ogsaa nu fandt større Tilslutning i sin Beundring for Kant, der for Mange havde staaet som et forlængst overvundet Standpunkt. Hans glimrende Fremstilling skaffede ham, da han begyndte at blive bekendt, en stor Læsekreds. Med Begærlighed modtog han den Virak, der nu ofredes ham, og med Strenghed holdt han sine Disciple til at skaffe ham enhver rosende Anmeldelse, der fremkom. Ikke en Draabe af sin sene Berømmelse vilde han miste. Hans Alderdom blev en lykkelig Tid for ham, og han ønskede sig trods sin Pessimisme et langt Liv. Selv havde han stedse mere fulgt den Anvisning til Forløsning fra Villiens Brynde, som tredie Bog af hans Hovedværk gav, end den, som gaves i fjerde Bog. Asket var han ikke, skønt han beundrede Asketerne og med stor Bevægelse stod foran St. Franciscus' og Rancé's Billeder, disse Mænd, der helt havde overvundet Verden i sig. De sanselige Drifters Brynde havde Alderdommen nu befriet ham for til hans store Husvalelse. Hans Ven og Biograf GWINNER fortæller: »Ved dette Tema strømmede den gamle Mand over af ophøjede Tanker og dybt gribende Følelser«. *(Schopenhauers Leben.* Leipzig 1878. p. 526 f.). Et Lungeslag gjorde pludselig Ende paa hans Liv den 21. September 1860. *[219]*

b. Verden som Fænomen for Videnskaben.

I Fremstillingen af Schopenhauers Filosofi følge vi de fire Bøger af Hovedværket, og det første Punkt bliver da Verden som Forestilling eller som Fænomen. Umiddelbart given er kun Fornemmelsen, og den svarer kun til vort Legemes Forandringer. En Opfattelse af Verden som ydre bliver kun til derved, at Forstanden, der ikke kan skilles fra Sansningen, strax henfører Fornemmelsen til en ydre Aarsag, der opfattes

som virkende i Tiden og som fjernet fra vort Legeme i Rummet. Denne Forstandsakt kommer ikke til vor Bevidsthed, men foregaar uvilkaarligt og ubevidst. Paa én Gang udløses Rum, Tid og Kausalitet, disse Former, der ligge præformerede i vor Erkendelsesevne. Kun ved Kausaliteten i umiddelbar Forbindelse med Tid og Rum bliver ydre Iagttagelse mulig. Denne Teori stiller Schopenhauer i Modsætning til Kants, efter hvilken Aarsagsbegrebet først virker, naar Sansebillederne ere dannede ved Hjælp af Rums- og Tidsformerne. Men han er enig med Kant i, at Aarsagssætningen ikke kan begrundes udfra Erfaring, da selve Sanseiagttagelsen jo først bliver mulig ved dens uvilkaarlige Anvendelse. Og af Aarsagssætningen følge efter Schopenhauer igen Inertiens Lov og Loven om Materiens Bestaaen som nødvendige Konsekvenser. — Teorien om Aarsagsprincipet som virkende i selve Sanseanskuelsen har Schopenhauer neppe udviklet uden under Indflydelse af Fichte, hvis Forelæsninger »om Bevidsthedens Kendsgerninger« han hørte i Berlin. En Sammenligning mellem Fichtes og Schopenhauers Lære paa dette Punkt godtgør en saadan Overensstemmelse, at Schopenhauer sikkert, hvis hans Ideer vare blevne benyttede saaledes af en anden Forfatter, vilde have klaget over frækt Plagiat og deri fundet et nyt Vidnesbyrd om den menneskelige Nederdrægtighed. Den nævnte Teori har spillet en Rolle i den nyere Sansefysiologi, idet HELMHOLTZ lægger den til Grund i sit Værk om Tonefornemmelserne[50]). Den er dog ikke afsluttende; ti der maa spørges, om hin Evne til at projicere og lokalisere ikke er bleven til ved Udvikling, og om Erfaring og Forestillingsassociation ikke have
[220] Indflydelse paa denne Udvikling. Schopenhauer negter dette. »Fysiologisk er,« siger han (Vierfache Wurzel, § 21), »Intellekten [ɔ: Erkendelsesevnen, hvis Former ere Tid, Rum og Kausalitet] en Funktion af Hjernen, som denne ligesaa lidt lærer af Erfaring, som Maven lærer at fordøje eller Leveren at udsondre Galde.«

Men naar saaledes hele den Maade, paa hvilken Verden existerer for os, skyldes Former for vor Erkendelsesevne, saa er og bliver hele Verden for os kun Forestilling, eller rettere en Række ved Princípet om den tilstrækkelige Grund sammenholdte Forestillinger. Det betyder ikke, at den er Løgn eller Skin; dens erfaringsmæssige Realitet rokkes ikke derved: vor Erfaring bliver jo netop kun til ved Brugen af hine Former. Konsekvensen synes derimod at blive Materialisme, da ethvert Fænomen skal finde sin Forklaring ved et andet efter Inertiloven og Loven om Materiens Bestaaen, som jo efter Schopenhauer umiddelbart skulle følge af Aarsagsloven. Det er nu ogsaa netop Schopenhauers Mening, at Naturvidenskabens Maal og Ideal maa være en fuldstændig Materialisme. Han erklærer endog selve Erkendelsen for et Produkt af Hjernen og gentager (i sine Forelæsningsmanuskripter) en bekendt Kraftytring af den

franske Forfatter CABANIS i følgende Udtalelse: »Ligesom Maven fordøjer, Leveren udsondrer Galde, Nyrerne Urin o. s. v., saaledes udsondrer Hjernen Forestillinger.« Dog har Materialismen efter Schopenhauer kun Ret, saalænge der er Tale om Verden som Fænomen eller Forestilling. Materialismen strander ikke blot paa, at de materielle Aarsagers Række gaar i det Uendelige, og at den ikke kan forklare de forskellige Naturkræfter, men først og fremmest ved, at det hele materialistiske Verdensbillede kun er vor Forestilling, ikke en Ting i sig selv. Tilværelsens Tyngdepunkt falder derved tilbage i Subjektet, hvis Tilstande ere det umiddelbart Givne. Al Materie existerer kun for et erkendende Væsen og i dets Forestilling.

Vi synes da her at bevæge os i en Cirkel: Materien frembringer en Forestilling, og Materien er selv kun Forestillingsobjekt! Denne Vanskelighed falder bort, naar det fastholdes, at Tid, Rum og Kausalitet, — Sætningen om Grunden i dens forskellige Former, — ikke gælde for Tingen i sig selv. Verden som Forestilling (hvortil ogsaa *[221]* Materien selv hører) er kun den ydre Side af Tilværelsen. Saasnart vi spørge, *hvad* det er, der træder frem for os i Fænomenernes uendelige, efter Sætningen om Grunden ordnede Række, saa kan naturligvis selve Sætningen om Grunden ikke hjælpe os. Vare vi blot forestillende, erkendende Væsener, kunde Spørgsmaalet ikke besvares. Kun naar den indre Erfaring sættes i Forbindelse med den ydre, kan Svaret naas. Den Villie, der er det Inderste i Mennesket, maa ogsaa være det Inderste i Verden. Kun udfra Mennesket kan Verden forstaas. Vort Indre maa have sin Rod i det, der ikke er Fænomen, men Ting i sig. Villien er Mefistofeles, der fremtræder som »des Pudels Kern«. Hvis man ikke gaar ind herpaa, bliver Naturen i alle sine Aarsagsrækker uforstaaelig; men Sløret falder, naar vi antage det, der røre sig i os som Villie, for Et med det, der rører sig paa Naturkausalitetens forskellige Trin. (Tydeligst Udtalelse herom i »Der Wille in der Natur«, i Slutningen af Afsnittet om fysisk Astronomi). — Med denne Forklaring mener Schopenhauer ikke at overskride Erkendelsens Grænser. Der gør sig vel den Vanskelighed gældende, at vort Villiesliv udfolder sig for os i Tidens Form, og at de enkelte Villiesakter underligge Motiveringens Lov (den fjerde af de Former, i hvilke den tilstrækkelige Grunds Princip fremtræder). Hvor kan da Villien, der selv er Fænomen og kun kendes gennem Forestilling, gøres til Et med Tingen i sig selv? Denne Vanskelighed synes (som KUNO FISCHER *Arthur Schopenhauer.* Heidelberg 1893. p. 239 bemærker) først ved Udarbejdelsen af andet Bind af Hovedværket, der udkom 25 Aar efter første, at være gaaet op for Schopenhauer. Han maa indrømme, at ogsaa Villien kun kan være Fænomen; men, siger han, den er det Fænomen, der er Et med vort eget Subjekt, det, der staar i inderligst og nærmest Forhold til os, hvor vi

altsaa have Tingen i sig mest umiddelbart for os og i den aller letteste Tilhylning. Den er Urfænomenet (et Udtryk, Schopenhauer laaner fra Goethes Farvelære), ved Hjælp af hvilket vi gøre os alle andre Fænomener forstaaelige. Hvis Nogen vilde spørge, hvad da igen Villien er i sig selv, saa kan derpaa intet Svar gives. (Welt als Wille
[222] und Vorstellung. II. Kap. 18, 26 og 41). — Det er klart, at Schopenhauer ved denne Begrænsning af sin Gaadeløsning i Virkeligheden indrømmer, at han ikke har løst Gaaden. Ti et Urfænomen er og bliver dog et Fænomen, selv om det er det, der ligger os nærmest. Den Grundforudsætning, at netop det, der ligger os nærmest, skulde være Tilværelsens Kærne, har Schopenhauer ikke undersøgt. Ved en Undersøgelse vilde det vise sig, at hele Erkendelsesproblemet egentligt blev stillet paany[51]). Dette Punkt er af ikke ringe Betydning for Schopenhauers Filosofi; ti kun hvis Villen er absolut Et med Tingen i sig, har han Ret til at betragte den som grundløs, som hævet over Begrundelsens Lov; er den Fænomen, om end Urfænomen, saa maa den dele Skæbne i denne Henseende med alle andre Fænomener.

Selv om Villien betragtes som Fænomen, er der et Spørgsmaal, Schopenhauer er gaaet forbi, nemlig det, som Hume og Fichte hver fra sin Side opkastede, hvorvidt vi umiddelbart kunne iagttage os selv som villende. Schopenhauer proklamerer en umiddelbar Iagttagelse af Villien, ligesom han proklamerer, at det, som denne Iagttagelse viser os, er Tilværelsens inderste Nerve. Hans Psykologi er romantisk som hans Kosmologi. Og den psykologiske Vanskelighed bliver saa meget des større, som Erkendelse og Villie efter hans Opfattelse skulle være absolut (toto genere) forskellige. Villien i sig selv er grundløs, medens Erkendelsen overalt arbejder efter Begrundelsens Lov; den er evig og uforanderlig, medens Alt, hvad vi erkende, og Erkendelsen selv vorder, udvikler og forandrer sig. Tilmed er Villien Erkendelsens Herre. Det er den, der leder vore Forestillingers Gang, uden at vi mærke det. Og Erkendelsen er fra først af kun Middel for Villien. For at Individet skal kunne tilfredsstille Villien til Livet, maa det kende sine Relationer til andre Ting; al vor Erkendelse er jo kun et Indbegreb af saadanne Relationer. Intet Under, at Erkendelsen ikke kan aabne os Adgangen til det Absolute! Med fuld Ret har alle Tiders Mystik, især den kristelige, hævdet Begrænsningen af det naturlige Lys! — Ved at betragte Erkendelsen som Redskab for Villien bliver Schopenhauer Forgænger for den moderne Udviklingslære, om hvilken
[223] allerede selve hans Udtryk *Villie til Livet* minder. Men Schopenhauers psykologiske Villiesbegreb er meget elementært. Han forstaar ved Villie Trang, Stræben og Higen (det græske *θέλημα*), ikke Evne til Overvejelse og Beslutning (det græske *βούλησις*); han vil udtrykkeligt (Neue Paralipomena § 149) have Begrebet indskrænket til det,

der er fælles for Dyret og Mennesket. Som han paa denne Side begrænser Begrebet, udvider han det paa en anden Side, idet han betegner alle Følelser og Sindsbevægelser som Villiesytringer og som Følge deraf forkaster Opstillingen af Følelsen som en særegen Side ved Bevidsthedslivet. Altsaa ikke blot al Stræben og Ønsken, men ogsaa Lyst og Ulyst, Haab og Frygt, Kærlighed og Had ere Villiesytringer. Det er den stadige, blinde Selvopholdelsestrang, Villien til Livet, der rører sig i alle disse Former, som ansporer eller hæmmer Erkendelsens Udvikling, og som giver Bevidstheden Enhed og Sammenhæng; paa dens, ikke paa Bevidsthedens Identitet beror Personlighedens Identitet. — Schopenhauers personlige Erfaringer have her ført ham til at indskærpe Forskelle, som den romantiske Filosofi — især det Hegelske System — var tilbøjelig til at udviske. Fra sit eget Indre kendte han den skarpe Modsætning mellem Tanken og Trangen, hans intellektuelle og æstetiske Begavelse førte ham i én Retning, hans Sanselighed, Angst og Pirrelighed saa ofte i helt andre Retninger, og i disse elementære Kræfter saa han da Udslag af den dunkle Magt, der driver os og Alt frem. Det var et betydningsfuldt Indlæg mod Intellektualismen, der herved blev givet, skønt der ved det sattes en unaturlig Spaltning som det Normale. Denne Spaltning mellem Erkendelse og Villie er nødvendig for Schopenhauers Pessimisme: ti det er den blinde, fornuftløse Villie, der forklarer ham, at Verden er — som den er.

c. Verden som Villie.

Hvad der saaledes fremtræder for vor Selvbevidsthed, vor indre Erfaring, som Villen, det fremtræder efter Schopenhauer for vor ydre Erfaring som vort materielle Legeme. Det er for ham umiddelbart indlysende. Der er intet Aarsagsforhold mellem Villien og Legemet; de ere Et og det Samme, der er os givet for Erkendelsen som *[224]* Legeme og for vor Selvbevidsthed som Villie. Forskellen skriver sig fra den forskellige Opfattelsesmaade, den ydre og den indre. Muskelvirksomheden er saaledes ikke Villiens Virkning, men dens sanselige Fænomen. Villien er nemlig ikke blot identisk med Hjernen, men med hele Legemet, og heller ikke blot med den Kraft, der bevæger Musklen, men ogsaa med den, der danner Musklen af Blodet. De forskellige Organer og Funktioner svare til de forskellige Drifter. — Schopenhauer giver herved Begrebet Villie en ny Udvidelse, udover Bevidsthedslivets Omraade. Det bliver for ham Et med Alt, hvad man kalder Naturkraft. De forskellige Naturkræfter ere kun særskilte Former for en i hele Naturen virkende Villen. Materien er Villiens synlige Form. Forskellen mellem blind Naturkraft og overlagt Handlen er kun en Gradsforskel og angaar kun Fænomenerne, ikke det Væsen, der aabenbarer sig i dem. Naar Schopenhauer saaledes

fører Begrebet Kraft tilbage til Begrebet Villie, istedetfor — som man plejer — at gaa den modsatte Vej, saa er det i Overensstemmelse med hans Grundsætning om, at det middelbart Bekendte skal føres tilbage til det umiddelbart Bekendte. Al Naturkraft opfattes i Analogi med, hvad vi kende hos os selv som Villen. Hvad der egentligt gaar for sig ved Stødet, ved Tiltrækningen, ved Magnetnaalens Drejning, ved den kemiske Proces, ved den organiske Vækst, det bliver os kun klart, naar vi opfatte det som forskellige Grader og Former af Villen. I »Der Wille in der Natur« søger Schopenhauer at paavise dette i det Enkelte.

Schopenhauers Tilslutning til Identitetshypotesen fremtræder, som saa mange af hans Synsmaader, uden nærmere Begrundelse. Det er ikke umuligt, at han her — ligesom i hele sin Villieslære — har faaet sine Motiver fra Fichte, der i sine Forelæsninger over »Bevidsthedens Kendsgerninger«, ved hvilke han havde Schopenhauer som Tilhører, udviklede, at Legemet er den ydre, materielle Form, under hvilken Jeget maa fremtræde for at kunne kæmpe med de materielle Skranker, da Materie kun kan fortrænges af sit Rum ved en anden Materie. Hos Fichte er der altsaa forsøgt en Begrundelse; hos Schopenhauer gives blot en Proklamation. Og desuden begaar Scho-
[225] penhauer en meget stor Inkonsekvens, idet han uden videre lader Hjernen frembringe Forestillingerne. Paa dette Punkt udtaler han sig altsaa aldeles materialistisk og uden at føle nogen Brod, medens han ellers har Haansord nok mod Materialisterne. Hans Standpunkt er dette: Forestillingen om Verden er et Produkt af Materien (i Hjernen); men selve Materien (Hjernen indbefattet) er kun et for den sanselige Forestilling bestaaende Fænomen af Villien, der er den absolute Realitet. Den upsykologiske Spaltning mellem Forestilling og Villie viser sig her i sin grelleste Form. Det romantiske Kunstnerblik paa Tilværelsen, der efter Schopenhauers eget Sigende har ført ham til hans System, har ladet ham med let Fod gaa hen over iøjnefaldende Modsigelser. —

Schopenhauers Naturfilosofi minder om Schellings. Ligesom denne søger at paavise en opstigende Række af »Potenser« i Naturen, gennem hvilke Materien hæver sig til Aand, saaledes skelner Schopenhauer en Række af Trin, gennem hvilke Villien hæver sig fra de rent elementære Former til de klart bevidste. Lavest staar den rent mekaniske Vexelvirkning, hvor Aarsag og Virkning ikke ere af forskellig Natur, og hvor Forholdet mellem dem kan gøres umiddelbart anskueligt. Ved de speciellere Naturkræfter (Varmen, Elektriciteten o. s. v.) bliver Forholdet mere uigennemsigtigt paa Grund af Uensartethed mellem Aarsag og Virkning. Og endnu hemmelighedsfuldere bliver Aarsagsforholdet paa det organiske Omraade, hvor Aarsagen fremtræder som vækkende Impuls (Reiz), idet der i Virkningen er langt Mere end i Aarsagen. Tilsidst,

hos de bevidste Væsener, bliver Aarsagen til Motiv — men her er det jo saa, at Selviagttagelsen afslører Aarsagsforholdets indre Natur for os, saa vi opdage, at det er en Villen. Villien stræber efter den højeste mulige Objektivation, det vil sige, fænomenal, objektiv Fremtræden. Denne Stræben er Et med selve Trangen til at existere. Deraf den uendelige Rigdom af Former og Trin i Naturen! Ethvert opnaaet Trin er en Skranke, udover hvilken der higes. Enheden og Slægtskabet i Naturen forstaas ved, at det er én og samme Villie, der rører sig i Alt; Forskelligheden og Mangfoldigheden ved, at den uendelige Existenstrang ikke kan stanses paa noget Trin eller rummes i nogen Form. *[226]* Og den ene Form staar den anden i Vejen; deraf Kampen i Naturen, især paa Plante- og Dyrelivets Omraade. Villiens Rastløshed ytrer sig ogsaa i Klodernes Bevægelser gennem Verdensrummet uden Hvile og uden Maal. Men i de levende Væseners Verden fremtræder tydeligst den indre Splid i Verdensvillien (die dem Willen wesentliche Entzweiung. Welt als Wille und Vorstellung, I, § 27). Alt trænger sig frem til Existens, om muligt til organisk Existens, og da igen til saa høj en Form af Liv som muligt, og under denne Trængsel opstaar Kamp og gensidig Ødelæggelse. Mennesker og Dyr fortære hverandre og fortære Planterne, der igen fortære Luft, Vand og andre Stoffer. Overalt »Gedränge und Gewirre«, og derfor Jagen, Angst og Lidelse! — Gennem Billeder af Naturlivet, som han henter fra sin rige Læsning, illustrerer Schopenhauer dette nærmere.

Under denne Kamp for Selvopholdelsen opstaar da blandt Andet ogsaa Bevidstheden. Den er fra først af kun Middel til Selvopholdelse, idet den medfører den Fordel, at Bevægelse kan udløses, før Indtrykket (der Reiz) kommer, idet Motivet foregriber det. Med ét Slag bliver da Verden til som Forestilling. Men igennem Forestillingerne, sine Produkter, vedbliver Villien til Livet at virke. Naar vi forestille os Livet som et Gode og derfor stræbe at bevare det og udvikle det, sa skyldes det en for os ubevidst Indflydelse af Verdensvillien paa vore Forestillinger. Den foregøgler os Goder og vækker stadigt nye Forventninger, for ad nye Veje at kunne klamre sig til Existensen. Vi ere selv Et med denne Villie til Livet; derfor maa vi leve, og fordi vi maa leve, mene vi, at Livet er godt. Vi drives frem bagfra, medens vi tro at styre efter vore frit valgte Formaal. Dette gælder ikke blot for den Enkeltes Selvopholdelse, men ogsaa for Slægtens Opholdelse gennem Forplantningen. Den Enkelte føler her den stærkeste Trang og ved dennes Tilfredsstillelse den højeste Lyst — og dog er han derved kun Middel for Villiens Stræben efter fortsat Bestaaen gennem Slægten. Selv i det individuelle Valg i Kønsforholdet ledes han uden at vide det mod det Individ, der sammen med ham kan sætte det bedste Afkom i Verden. Til Grund ligger overalt den blinde, universelle *[227]*

Trang til Existens.

Medens Optimisten gaar blindt i Tøjet for denne dunkle Bedrager, gennemskuer den pessimistiske Tænker Illusionen og opdager, at Livet er en Forretning, der ikke betaler sig. Ved Beviset herfor henviser Schopenhauer til Erfaringen, der tilstrækkeligt godtgør Livets Lidelse og Intethed. Men et Erfaringsbevis vilde ikke være udtømmende. Derfor bliver (se Welt als Wille und Vorstellung, I, § 58—59 og II, Kap. 28 og 46) den aprioriske Betragtning, der støtter sig til selve Følelsens eller Villiens Natur, det egentlige Afgørende. Kun Ulystfølelserne ere positive: der rører sig i dem den stadige Trang og Brynde, som holder Livet oppe og driver det frem. Hvergang en forbigaaende Dæmpelse af denne indre Ild opnaas, idet Trangen tilfredsstilles, opstaar Lystfølelsen; dennes Natur er negativ, kun Tegn paa en udfyldt Mangel. Ved en Illusion staar den alligevel for os som en positiv Tilstand[52]). Gennemgaaende ere da ogsaa Ulystfølelserne de stærkeste. Vi mærke Smerten, men ikke Smerteløsheden, Sorgen, men ikke Sorgløsheden, Frygten, men ikke Sikkerheden. Velvære er en helt negativ Tilstand. Sundhed, Ungdom, Frihed — de største Goder — mærke vi ikke, før de ere forbi. Og medens Vanen sløver Nydelsen, skaber den Mulighed for ny Lidelse, hvis det Tilvante ophører. — Den Elendighed, der saaledes ligger til Grund, mærker den store Mængde ikke; Genierne opdage den lettere, fordi de aandelige Kræfter røre sig stærkest i dem og Ønskerne ere mere levende; Modstanden og Skuffelsen føles da saa meget des stærkere. — Dette hele Resultat stemmer meget godt med den tidligere opstillede Antagelse, at Begrundelsens Lov ikke gælder for Verdensvillien. Denne er baade praktisk og teoretisk et Problem, et irrationelt Princip, Noget, som ikke kan og ikke skal begribes. —

Som man ser, faar Schopenhauer noget helt Andet ud af sin Naturfilosofi end Schelling. Gennem de forskellige Naturtrin bliver Spændingen stærkere og stærkere, indtil den tilsidst slaar ud i Bevidsthedens Lys og derved faar sin skarpeste Form.
[228] Der er en mere realistisk Karakter over hans Naturopfattelse end over Schellings[53]). Det viser sig ogsaa i den Forskel, han gør mellem Naturætiologi, Paavisning af de virkende Kræfter og Aarsager, og Naturfilosofi, Tydning af det absolute Væsen, der ytrer sig i disse Kræfter. Havde han kun fastholdt denne Distinktion! Men den hindrer ham ikke i Udfald mod den mekaniske Naturopfattelse, som han dog konsekvent maatte have ladet udfolde sig selvstændigt, for at han saa bagefter kunde forsøge sin metafysiske Tydning. Og hermed hænger det nøje sammen, at han ligesaa lidt som de andre romantiske Filosofer antager en virkelig, Skridt for Skridt i Tiden foregaaende Udvikling i Naturen. Han antyder vel Trangens og Brugens Indflydelse paa Organernes

Udvikling, men han betragter det som en Fejltagelse af LAMARCK, naar denne antager en historisk Udviklingsgang fra lavere til højere Arter. Schopenhauer betragter de forskellige Naturformer og Naturtrin som Udtryk for Verdensvillien, udstraalende fra den, men ikke i real Sammenhæng med hverandre indbyrdes. Og dog staar han med sin »Villie til Livet« og ved sin store Vægt paa Trængslens og Kampens Betydning i Naturen som en Forløber for Udviklingslæren i den Form, Darwin senere gav den. Han har Blik for den virkende Aarsag, Darwin beraaber sig paa, skønt han ikke indrømmer, at denne Aarsag kan frembringe Artsforskellighederne i Naturen. Disse staa for ham som Platons Ideer, som evige Former for den ubændige Villies Udslag; en Oprindelse have de ikke.

Endnu mere end ved sin realistiske Tendens træder han i Modsætning til Schelling ved sin pessimistiske Tydning. Hans personlige Livsopfattelse kommer her afgjort til at farve hans Kosmologi, og hans skarpe Iagttagelsesevne og dybe Indignation give hans Fremstillinger, forsaavidt de bevæge sig paa det menneskelige Livs Omraade, en i høj Grad udpræget Karakter. Det er ved sin Livsfilosofi, han især har virket paa større Kredse.

d. Forløsning ved kunstnerisk Betragtning.

Knuden er nu knyttet; Spørgsmaalet er, om den kan løses. Karakteristisk for Schopenhauers Anvisninger til Løsning er, at de udelukkende henvende sig til den *[229]* Enkelte. Historien er for ham et Spil af Tilfældigheder, som Isblomsterne paa Ruden eller Figurerne i et Kaleidoskop, og han antager ingen fremskridende Udvikling gennem Slægten, hvorved det Onde kunde elimineres. Villien er den samme paa alle Trin — saa forskellig end Erkendelsen er! Det er en stor psykologisk Gaade, hvorledes dette kan være muligt. Erkendelsen opstaar som Middel i Villiens Tjeneste; men hvor godt dette Middel end er, faar det ikke nogen tilbagevirkende Indflydelse paa Villien selv. Derimod skal det i nogle Tilfælde kunne lade sig gøre, at Erkendelsen ganske løsriver sig fra Villiens Tjeneste, hvorved da Menneskets Individualitet ophæves og det gaar helt op i interesseløs Betragtning. Saaledes naar man »taber sig« i Beskuelsen af et Kunstværk. Denne Omvæltning og Frigørelse, hvor Villien forsvinder og den rene Skuen raader, kan kun forklares ved et pludseligt Gennembrud af Anskuelsesevnen. Man forholder sig nu rent betragtende til Verden — og det kan man kun, naar man glemmer, at man hører til den. Med Villien falder ogsaa Lidelsen bort. Kun ved Kunsten bliver dette muligt. Videnskaben gaar bestandigt videre i Grundenes Række, og Villien stræber stedse rastløst videre. Men Kunsten er overalt ved Maalet; den fremstiller

Tingene i deres evige Ro, »under Evighedens Synspunkt«. Særligt priser Schopenhauer den nederlandske Kunst for den stille, villiesfri Sindstilstand, som udtrykker sig i den, og som var nødvendig, for at en saa objektiv Anskuen kunde blive mulig. Men den højeste Kunst er for ham Musiken, der umiddelbart fremstiller Villien, Verdensvillien i dens Stigen og Falden, i dens elementære og i dens komplicerede Former, og giver os dens hemmelige Historie, dens Hæmninger, Kampe og Kvaler. Det er i Virkeligheden os selv, der ere den spændte, slagne og zitrende Stræng! — Men der udfordres en stærk Anspændelse til at fastholde det kunstneriske Forhold til Tilværelsen, og kun Faa have Energi nok dertil. Villien med dens aldrig hvilende Trang og Jammer presser stedse paa. Genierne ere i særligt høj Grad udstyrede med Evnen til i Billedet at nyde,
[230] hvad man flyr i den nøgne Virkelighed.

Den af Kant og Schiller paaviste Modsætning mellem Kunst og Liv drives af Schopenhauer ud til den yderste Yderlighed. Han overser den sympatiske Fordybelse i Genstanden, der igen forudsætter, at vi tillægge den en Værdi. Kunstværdien vil tilsidst falde bort, naar der aldeles ingen Livsværdi gives. Med en Variation af Goethes Stambogsvers kunde man sige: »Vil du tillægge Kunsten Værd, maa du tillægge Livet Værd!« — Det er endvidere klart, at Schopenhauer nødvendigvis faar Brug for en Villie ved selve den kunstneriske Frigørelse fra »Villien«; ti — som han rigtigt siger — der hører Anspændelse til at fastholde den kunstneriske Betragtning. For den Energi hvormed ideelle Formaal hævdes, har Schopenhauer intet Udtryk, da han negter Muligheden af, at den elementære »Villie til Livet« kan undergaa en Metamorfose. Til Gengæld maa han da statuere en af de bratte Overgange, hvorpaa hans System er saa rigt.

e. Praktisk Forløsning.

Selv hos Genierne er den kunstneriske Forløsning fra Livet kun momentan og aldrig fuldstændig. En fuldkommen Beroligelse, et afgørende Kvietiv yder Kunsten ikke, kun en forbigaaende Trøst. Verdensvillien, der rører sig saa mægtigt i os Alle, som om vi hver for sig vare det Hele, driver os tillige til at gøre Overgreb mod hverandre. Statens afskrækkende Myndighed dæmper vel Uretten, men den sande Overvindelse af Egoismen kommer først frem, naar vi besinde os paa, at det er et og samme Væsen, der rører sig i os Alle, saa at den, der piner, i sin inderste Grund er Et med den, der pines, skønt han i sin Illusion mente at være et helt andet Væsen end sit Offer. Det sande Samvittighedsnag og den sande Dyd opstaa ved Anelse om Individuationens Illusion. Særligt Menneskekærligheden forudsætter Erkendelsen af Alles Enhed. Da

enhver Glæde efter Schopenhauers Psykologi forudsætter Borttagelsen af en Smerte, kan Kærligheden kun gaa ud paa Lindring og fremtræder derfor som Medlidenhed. I Medlidenheden ser Schopenhauer »det etiske Urfænomen«, og han erklærer den for uforklarlig, naar man ikke forudsætter Alles Enhed i sidste Grund. Af den udvikle de *[231]* højeste Dyder, Retfærdighed og Kærlighed, sig.

Men det absolute Kvietiv opnaas kun af dem, der aldeles fornegte Villien til Livet i sig gennem fuldstændig Resignation. Kun de store Asketer og Hellige naa saa højt, at Livsvillien ikke længere virker i dem. Askesen er da ikke Spægelse for at opnaa Salighed i en anden Verden, men er den uvilkaarlige Følge af, at Selvopholdelsestrangen, Trangen til at fortsætte sin og Slægtens Existens, er falden bort. I Buddhismen og Urkristendommen findes Exempler herpaa. For den, der har gennemskuet Tilværelsens Kval og Individuationens Illusion, gives der ikke mere Motiver, kun Kvietiver. Derved glides over i Nirvana, en Tilstand, der staar som et Intet for dem, hvis højeste Realitet er Sanseverdenen. Schopenhauer udtaler sig herom paa følgende Maade (Welt als Wille und Vorstellung. II. Kap. 48): »Paa sit Højdepunkt faar min Lære en negativ Karakter, ender altsaa med en Negation. Den kan nemlig her kun tale om det, der bliver negeret eller opgivet; hvad der vindes og gribes i Stedet, nødes den til at betegne som Intet, og den kan kun tilføje den Trøst, at det kun er et relativt, ikke et absolut Intet. Ti naar Noget ikke er Noget af alt det, vi kende, saa er det ganske vist overhovedet Intet for os. Men deraf følger nu ikke, at det absolut Intet er, nemlig at det udfra ethvert muligt Standpunkt og i enhver mulig Betydning skulde være Intet. Deraf følger kun, at vi ere begrænsede til en rent negativ Erkendelse af det, og dette kan meget vel skyldes vort Standpunkts Begrænsning.« (Smlgn. hermed Schopenhauers Briefe, herausg. von Griesebach. p. 210 f; 359). — Filosofen ser i den uvilkaarlige Bortdøen den højeste Form for Forløsning. Men ligesaa lidt som den Hellige behøver at være Filosof, ligesaa lidt behøver Filosofen at være hellig. Filosofen har kun at fremsætte sin Opfattelse af Verden i tydelige Begreber, og finder da Asketens Ekstase som det højeste Ideal, et Ideal han bøjer sig for i Ærefrygt, selv om han for sin egen Person gaar andre Veje. —

Atter her — ligesom ved den kunstneriske Forløsning — undlader Schopenhauer at give os Forklaring af, hvorfra den Energi, den *Villie* kommer, der kan løsrive os fra »Villien til Livet«. Selv om det er en negativ, en hæmmende Villie, saa er det *[232]* dog en Villie, der udfordres, og hos Asketen langt tydeligere end hos Geniet. Derhos kan jo dette Brud med Villien ikke ske uden et Brud med Villiens Ytringsformer, der jo dog skulde underligge Begrundelsens Lov! Allerede ved sin Erklæring om, at Medlidenheden er et psykologisk uforklarligt Fænomen, forsynder han sig mod sin

egen Erkendelseslære. Paa flere Punkter (foruden de nævnte ogsaa i sin Forklaring af spiritistiske Fænomener, der optoge ham meget i hans senere Aar) lader han, hvad der fuldstændigt strider mod den kritiske Filosofis Aand, »Tingen i sig« gennembryde Fænomenernes Række. Aldeles afset herfra fremtræder der for Schopenhauer den store Vanskelighed, der melder sig ved ethvert Forsøg paa at udlede Alt af ét Princip, nemlig, hvorledes Modsætningen og Spliden indenfor den ene Verdensvillie (die dem Willen wesentliche Entzweiung) er mulig, og fremdeles, hvorledes det er muligt at forklare den fænomenale Tilværelses Forskelligheder udfra det ene, i Alt sig rørende Princip. Det var dette Problem, Böhme tumlede med i sine religiøse Spekulationer; der var det, Tschirnhausen fremsatte for Spinoza og Eschenmayer for Schelling. En af Schopenhauers Disciple, Frauenstädt, har gjort sin Mester en lignende Indvending. Schopenhauers Svar (i Breve fra Efteraaret 1853) hævder egentligt kun, at Forskelligheder*n*e *maa* have deres Grund i Tingen i sig, men siger ikke hvorledes[54]).

Schopenhauers radikale Pessimisme er et Fænomen af stor kulturhistorisk Interesse. Paa den Maade, han søger at begrunde den, ligger der ikke stor Vægt. Hverken hans Erfaringsbeviser eller hans Forsøg paa psykologisk Deduktion holde Stik, naar de skulle begrunde den absolute Pessimisme. Dog vilde det ikke være berettiget at opfatte det Hele som blot Udslag af hans særegne Temperament. Enhver betydelig Individualitet er et Udsigtssted for Menneskeslægten, fra hvilket den faar Øje paa Muligheder og paa Sider ved Tilværelsen, der ellers ikke vilde blive fremdragne. Og den Energi og Aandsfrihed, med hvilken Schopenhauer blotter Disharmonierne og
[233] Skyggesiderne i Naturen og Kulturen, har bevirket, at Vurderingsproblemet er indtraadt i en hel ny Fase. Tilsløring af Fakta og Afstumpning af Problemer vil nu paa dette Punkt blive vanskeligere end før. Det har sin store teoretiske og praktiske Betydning. Og denne Vinding rokkes ikke ved Schopenhauers ægte romantiske Forsøg paa at gøre sin Livsfølelse til hele Tilværelsens. Medens hans Antipoder indenfor den romantiske Udviklingslære dog stedse stræbe at holde deres Personligheder tilbage, for at Tankeindholdet kunde udvikle sig efter dets egne Love, har Schopenhauers Filosofi en mere individualistisk Karakter, ogsaa derved, at han gør vilkaarlige Tankespring, hvor det gælder at danne Overgang mellem Ideer, der hver for sig staa fast for ham i hans individuelle Livsfilosofi, skønt han ikke kan paavise nogen objektiv, virkeligt begrundet Sammenhæng mellem dem. Heldigvis har han ved sin egen Erkendelsesteori, der genoptager Kants Undersøgelser, selv fremsat Korrektiver. Han staar, ligesom Schleiermacher, som et interessant Exempel paa, hvorledes kritisk Filosofi og udpræget individuel Livsopfattelse forenes. Ved selve deres Personligheder belyse

disse Mænd det store Problem om Forholdet mellem Tænkning og Liv, selv om deres egen Løsning ikke skulde være den definitive.

C. UNDERSTRØM AF KRITISK FILOSOFI I ROMANTIKENS PERIODE.

Schleiermacher og Schopenhauer staa som fremragende Vidnesbyrd om, at Kants Tanker ikke vare komne til deres fulde Ret igennem Fichtes, Schellings og Hegels Konstruktioner. Kant var intet overvundet Standpunkt; midt under den romantiske Spekulations tilsyneladende Eneherredømme har han stedse havt en Kreds af trofaste og forstaaende Efterfølgere. Der var stedse en Understrøm, som vel ikke formaaede at bryde den spekulative Overstrøm, før den fik Hjælp fra Naturvidenskaben og den historiske Kritik, men som dog er af stor Betydning dels for selve den filosofiske Forsken ved sine Resultater, dels for Filosofiens Historie som Vidnesbyrd om, at *[234]* Kontinuiteten i Tænkningens Historie ikke afbrødes ved de spekulative Filosofers Tankeeventyr. Først og fremmest er her at nævne en hel Række Mænd, der ikke ere optraadte med Fordring paa at være Filosofer af Faget, men hvis Livsanskuelse var bleven bestemt ved Kants Filosofi, og som bevarede denne Livsanskuelse trofast under deres Virken i større eller mindre Kredse. Der dannede sig i flere Egne af Tyskland Foreninger af Mænd af højst forskellig Alder og Stand til fælles Studium af Kant, og der var mange Enkelte, tildels blandt Tidens mest udmærkede Mænd, som formaaede at bevare Kærnen i Mesterens Tanke med Bortseen fra det Uvæsentlige i de Former, han havde iklædt den. Af særlig Interesse er det at se, at der i Kredsen af de Mænd, som Tyskland skylder sin aandelige og politiske Genfødelse efter Nederlagene i det 19. Aarhundredes Begyndelse, findes ikke faa af Kants Disciple. Foruden Schleiermacher og Fichte er her at nævne Wilhelm Von Humboldt, som organiserede Undervisningsvæsenet i Preussen, og Theodor Von Schön, der gennemførte Livegenskabets Ophævelse. »I Kontrast med den raa Virkelighed se vi hin Tids Statsmænd træde op overfor Landbolovgivningens, Lavsfrihedens og Købstadforfatningens Problemer med Königsbergerskolens Idealisme« (Gneist.) For Danmarks Vedkommende kan her nævnes den store Jurist A. S. Ørsted, der i sin Ungdom var en ivrig Kantianer, og som i sin høje Alderdom erklærede *(Af mit Livs og min Tids Historie.* København 1851. I. p. 35), at den Indflydelse, Kants Etik havde paa hans Sind, aldrig nogensinde havde tabt sig. Ørsted udtaler i denne Sammenhæng: »Da en af de Statsmænd, som havde havt Del i at lede Preussens Genfødelse, og som stedse var bleven den Aand tro, hvorfra den gik ud (Statsminister von Schön), i Anledning af sit Embedsjubilæum modtog en skøn og varm Hyldest af sine Medborgere, vidnede han, at dersom han havde udrettet

noget Gavnligt for sit Fædreland, saa skyldte han det til den Tænkemaade, som hans store Lærer Kant havde indpodet ham, og at han derfor maatte føre den Tak, man havde bragt ham, tilbage til den Kilde, hvorfra han kun var en liden Bæk. Uden iøvrigt
[235] at kunne gøre nogen Sammenligning gribes jeg af en lignende Følelse ved at tænke over, hvad Kant har været mig og mange Andre i mit Fædreland.« Dog var det ikke blot Kants Indflydelse som Etiker, der holdt sig trods den romantiske Overstrøm. Den strenge Fordring, han havde stillet til Begrundelsen, og den kritiske Forstaaelse, han havde vundet af Erkendelsens Grænser, lod saare mange af hans Disciple betragte den spekulative Vending, Filosofien fik hos hans mest fremtrædende Efterfølgere, med Harme og Foragt. Paa en overordentligt klar og interessant Maade ses dette hos den ivrige Kantianer Lægen Joh. Benj. Erhard, hvis Selvbiografi og Brevvexling Varnhagen Von Ense har udgivet. I et Brev af 19. Maj 1794 udtaler han (i Anledning af Fichte): »Den Filosofi, som *gaar ud fra* én Grundsætning og drister sig til at udlede Alt deraf, er og bliver stedse et sofistisk Kunststykke; men den Filosofi, der *stiger op til* den højeste Grundsætning og fremstiller alt Andet i fuldkommen Harmoni med den, uden at udlede det deraf, er den sande . . . Kants Filosofi hersker slet ikke hos hans Disciple; ti de ville gøre Fornuften *konstitutiv* . . . Jeg har allerede en Gang skrevet til Reinhold derom og bevist ham, at en Teori om Forestillingerne er umulig; kun en Analyse af dem er mulig.« Alle vore Domme, viser Erhard dernæst, dannes ved Analyse. Det gælder i Erfaringsvidenskaberne, og det gælder ogsaa i Filosofien, hvor »vi opnaa al vor Erkendelse ved *Analyse af de af os uden Reflexion dannede Begreber;* naar man ikke agter herpaa, saa konstruerer man sig selv et System af de oprindelige Begreber, istedetfor at erkende det virkelige System.« De Betænkeligheder, Erhard her udtaler, deltes af flere af hans Venner, saaledes ogsaa, som allerede antydet, af Schiller. Den berømte Retslærde Anselm Feuerbach udtaler ligeledes i et Brev, at »den, der har draget Næring af Kants Aand og véd, at Spil med tomme Begreber ikke er Filosofi«, ikke kan dele den Begejstring, hvormed den nye Filosofi blev modtagen af de Fleste. *(Biographischer Nachlass.* 2. Ausg. I. p. 51). Og Wilhelm von Humboldt følte, netop paa det Tidspunkt, da Hegel stod paa sin Berømmelses Højde, Trang til at give et af dyb Beundring gennemaandet Karakterbillede af Kant, i hvilket denne
[236] prises for ved sit kritiske Arbejde at have givet den filosofiske Analyse dens rette Grundlag, for at have forenet »en maaske uovertruffen Dialektik« med »Sans for den Sandhed, der ikke kan naas ad denne Vej«, og for snarere at have lært Filosoferen end Filosofi, snarere at have vakt til Søgen end meddelt Resultater. *(Ueber Schiller und den Gang seiner Geistesentwickelung.* — Indledning til *Briefwechsel zwischen Schiller und*

Wilhelm v. Humboldt. Stuttgart und Tübingen. 1830. p. 45—49).

Samtidigt med, at Erhard udtalte sine Betænkeligheder ved den konstruktive Vending i Filosofien, udarbejdede to af Fichtes Tilhørere i Jena Kritiker af »Videnskabslæren«, der for dem bleve Indledninger til langt Tankearbejde. Fries og Herbart stillede sig begge den Opgave at arbejde videre i Kants Aand, idet de ikke kunde anerkende den Vej, ad hvilken Fichte vilde føre Kants Filosofi videre, for den rette. Hver paa sin Maade søge de at give det psykologiske Grundlag, paa hvilket Kants Filosofi i Virkeligheden — skønt han nødigt vilde indrømme det — hvilede, en videre Udførelse. Derved faa de stor Betydning for Psykologiens Historie. De hævde Erfaringspsykologiens Ret og Betydning overfor de spekulative Konstruktioner. Deres ædruelige Aandsretning og deres dygtige naturvidenskabelige Indsigt stiller dem i flere Henseender som Repræsentanter for en Tankegang, man ikke plejer at datere tilbage til Romantikens Periode. I Linie med dem traadte senere Beneke, hvis Fortjenester ogsaa hovedsageligt ligge paa Psykologiens Omraade. Naar disse tre Forskere kun formaaede at vedligeholde og fortsætte en Understrøm, ikke at bryde Overstrømmen, kom det af det Dæmpede, Tilbageholdende i deres Natur. Deres Omraade var Empirien og Kritiken, ikke de iøjnefaldende Ideers og de glimrende Anskuelsers Verden. Men deres stille Arbejde har baaret sin Frugt.

a. Jacob Friedrich Fries.

Ligesom Schleiermacher er Fries udgaaet fra Brødremenigheden og bar Mærker deraf i sit aandelige Liv, dels i den Vægt, han lægger paa Følelsen som Grundlag for Tro og Anelse, dels — ved en naturlig Kontrastvirkning — i den Kritik, han anlæg- *[237]*
ger overfor den Indflydelse, Følelsen kan have til at gøre Erkendelsen dogmatisk og til at lamme Villien. Og ligesom Schleiermacher arbejdede han sig ved selvstændig Tænkning ud af den konfessionelle Begrænsning, der herskede paa den herrnhutiske Læreanstalt i Niesky, hvorhen han kom i Aaret 1792, 19 Aar gammel. Efter hvad han selv har udtalt (i Optegnelser, der ere benyttede af Henke: *Jacob Friedrich Fries.* Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt. Leipzig 1867), var det personlig Erfaring og psykologisk Studium, der bragte ham bort fra den positive Tro. Forgæves havde han anstrengt sig og kæmpet for at fremtvinge hos sig de andægtige Stemninger, der fordredes i Herrnhuternes mange stille Timer; han indsaa nu, at det var hans egen naturlige Følelse og Fantasi, han havde villet drive op til en kunstig Højde. Tillige fik han etiske Betænkeligheder ved Forsoningslæren. Men det religiøse Liv tabte dermed ikke sin Betydning for ham. Ligesom Schleiermacher fandt han en symbolsk Værdi

i de religiøse Forestillinger, og trods al dogmatisk Negation følte han sig aandeligt beslægtet med Brødremenigheden, til flere af hvis Medlemmer han hele sit Liv igennem bevarede et varmt Venskabsforhold. Hans filosofiske Udvikling bestemtes ved, at han allerede paa Herrnhuterkollegiet indførtes i Kants Filosofi, der blev fremstillet for Eleverne særligt i den Form, Reinhold havde givet den. Kun i Smug kunde Fries læse Kants egne Værker, og her interesserede det ham især at se den Vej, ad hvilken Kant var kommen til sine Resultater. Den psykologiske Analyse, som Kant i sine Ungdomsskrifter lagde saa megen Vægt paa, og som i hans »Kritik der reinen Vernunft« kaldes den subjektive Deduktion, men som han stedse mere skød til Side, blev i Fries' Øjne det Vigtigste. Men Fries savnede allerede nu hos Kant en gennemført Behandling af det psykologiske Grundlag for Erkendelsesteorien, og han stillede sig det som Livsopgave at bringe det til Veje. Efterat have forladt Herrnhuterkollegiet studerede han i Leipzig, hvor Psykologen Plattner fik stor og blivende Indflydelse paa hans Anskuelser, og derefter i Jena, hvor Fichte netop stod paa Højdepunktet af sin Kraft
[238] og sit Ry. Fichtes Videnskabslære tilfredsstillede ham aldeles ikke. Han fandt sine første Fordringer til videnskabelig Metode uopfyldte ved dette Forsøg paa at opstille et eneste højeste Princip og gaa ud fra det. Først psykologisk Beskrivelse, saa Analyse og Abstraktion — og saa først, om muligt, en Konstruktion, der dog aldrig kan blive Andet end hypotetisk — det var de Grundsætninger, Fries allerede havde vundet, dels ved sin egen Tænkning, dels ved sit ivrige Studium af Matematik og Naturvidenskab, som han havde begyndt i Niesky og fortsatte i Jena. Allerede før han kom til Jena, havde han udarbejdet en Række Afhandlinger, i hvilke han paaviste Erfaringspsykologiens Betydning for de filosofiske Problemer. De Indvendinger, han havde at gøre mod den spekulative Filosofi, og som Fichtes Forelæsninger vakte hos ham, nedskrev han og udarbejdede paa Grundlag af dem senere sit Stridsskrift: *Reinhold, Fichte und Schelling* (1803, udgivet paany 1824 under Titel *Polemische Schriften.* I), en Bog, som først gjorde hans Navn bekendt, og som endnu har stor Interesse ved sin Karakteristik af den filosofiske Metode. I nogle Aar levede han som Huslærer i Schweiz og fortsatte sine filosofiske og naturvidenskabelige Studier. Derefter virkede han som Docent i Jena, opponerende mod den i dette Romantikens Arnested herskende spekulative Filosofi. Som Professor i Heidelberg udgav han *Wissen, Glaube und Ahndung* (1805), en populær Fremstilling af hans erkendelsesteoretiske og religionsfilosofiske Anskuelser, og derefter sit Hovedværk *Neue Kritik der Vernunft* (1806—7), i hvilket han optog Kants Tankegang og søgte at korrigere den og føre den videre. Foruden af Kant var han ogsaa paavirket af Jacobi, hvis Fremhæven af den umiddelbare Bevidsthed og

af Følelsen stemte med hans Overbevisning om den psykologiske Erfarings grundlæggende Betydning. Men medens Kant vilde bevise for Meget og derved forledte til en ny Dogmatisme, vilde Jacobi bevise for Lidet og blev derved egentligt staaende udenfor Filosofien. I et Stridsskrift (mod Schelling), *Von deutscher Philosophie Art und Kunst* (1812. har Fries nærmere udviklet sit Forhold til Kant, Jacobi og Romantikens Filosofi. I hele den sidste Del af sit Liv (1816—43) virkede Fries som Professor i Jena. Paa Grund af sine frisindede politiske Anskuelser, som han havde udviklet i Romaner *[239]* og Flyveskrifter, var det ham en særegen Glæde at komme tilbage til Karl Augusts Hertugdømme, da dette lille Land var det eneste, hvor de efter Frihedskrigene givne Fyrsteløfter om Stænderforfatningers Indførelse vare blevne opfyldte. Som Kants Discipel lagde Fries i sin Etik stor Vægt paa Følelsen af den personlige Værdighed og indskærpede, at et kraftigt personligt Liv kun kunde udfolde sig i et af Ærens og Retfærdighedens Ideer gennemtrængt offentligt Liv; »det er«, siger han i sin 1818 udgivne Etik (p. 377), »Folkenes Skændsel at trælle for enkelte Menneskers eller enkelte Stænders Privatformaal, og den sande Fordring om borgerlig Frihed gaar ud paa, at kun de offentlige Formaal gælde i Staten«. I denne Aand søgte han at paavirke den akademiske Ungdom, der nu efter Krigen var vendt tilbage til Studierne; han vilde dermed tillige arbejde mod den Raahed, det tidligere Studenterliv var præget af. Energisk advarede han mod hemmelige Foreninger, hvorimod han sympatiserede med Dannelsen af et almindeligt tysk Studenterforbund, ved hvilket det Baand, den fælles Kamp mod Verdenserobreren havde knyttet, kunde bevares. Hans Deltagelse i Wartburgfesten 1817, hvor der holdtes Taler i denne Aand, og hvor man i Efterligning af Luthers Opbrænding af Banbullen opbrændte en Del (virkeligt eller formentligt) reaktionære Bøger, vakte en Storm imod ham, som den ham gunstigt sindede Karl August forgæves søgte at afværge. Fra preussisk og østerrigsk Side fordredes hans Afsættelse, og da Sand, en af Fries' Tilhørere, havde myrdet Forfatteren Kotzebue (der stod som et Symbol paa Reaktion og fremmed Indflydelse), blev man nødt til at give efter, dog saaledes, at Fries kun opgav det filosofiske Professorat og istedetfor overtog et Professorat i Fysik. Allerede i Heidelberg havde han forbundet Lærervirksomhed i Fysik og i Filosofi, et Bevis paa Grundigheden i hans naturvidenskabelige Uddannelse. Han har udgivet en matematisk Naturfilosofi, en Fysik og en populær Astronomi, Værker, der skaffede ham Gauss' og Alexander von Humboldts Anerkendelse. Betydningsfuld er denne Side af Fries' Virksomhed ved, at han hævder den strenge mekaniske Naturopfattelse, som den romantiske Naturfilosofi havde trot at kunne *[240]* skyde til Side som en Tilfældighed. Det var Fries' Overbevisning, som han blandt

Andet har udtalt i sin *Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung* (1837 —40), et for sin Tid fremragende Værk, at den strenge naturvidenskabelige Opfattelse af den ydre og den indre Erfarings Fænomener først egentligt giver den nyere Tids filosofiske Problemer deres Brod. Fra denne Side sympatiserer han med Spinoza, hvis Identitetshypotese han hylder, medens han opponerer mod Spinoza som konstruktiv Filosof. I sin *Psychische Anthropologie* (1820—21) bygger han paa Selviagttagelse og Fysiologi og giver interessante Bidrag baade til Læren om Sansningen, til Læren om Forestillingernes Association (den psykiske Mekanisme) og til Læren om det aandelige Livs Enhed og Aktivitet paa alle Trin. Med alle sine Mangler er dette Skrift en Forløber for den nyeste Tids Psykologi. —

Fries betragtede sig stedse som Kantianer. Endnu to Aar før sin Død skriver han til sin Ven og Discipel Teologen De Wette: »Hvad Troen paa Kants Sejr i Fremtiden angaar, tænker jeg som saa: naar der engang igen fordres klar og fast Videnskab paa det filosofiske Omraade, saa ville vi faa Ret. Men naar det vil ske, véd jeg ikke«. (Henke p. 268). Men det var ikke hans Mening at godkende Kants Filosofi, som den forelaa. Han savnede et psykologisk Grundlag for den Selverkendelse, i hvilken efter Kant den kritiske Filosofi skulde bestaa. Selviagttagelsen skal vise os, i hvilke Former vor Erkendelse (Fornuften i videste Betydning, virkende baade i Sansningen og i Tænkningen) uvilkaarligt arbejder. Af psykologisk Erfaring uddrages derefter ved Abstraktion (ikke Induktion) de Grundbegreber, som udtrykke disse Former. Men det Resultat, til hvilket vi paa denne Maade kunne naa, kan kun være sandsynligt; der er ingen absolut Garanti for, at vi virkeligt have fundet de rette Grundbegreber. En apodiktisk Erkendelse kan kun den være, der bygger paa Formerne for den erkendende Aands Selvvirksomhed; men denne Selvvirksomhed er aldrig ubetinget, da den stedse maa vækkes ved Indtryk, den ikke selv frembringer; og selv hvor vi (som i Logik og
[241] Matematik) ved Abstraktion have fundet rene Tankeformer, er den Erkendelse, som kan bygges paa dem, kun rent formal. Alligevel antager Fries, at der kan opstilles et fuldstændigt System af Grundbegreber (Kategorier og Ideer), ved hvis Hjælp vi kunne overskue hele Naturerkendelsens Omraade. Han mener, at den fuldstændige Optælling af Grundbegreberne er lykkedes Kant, og i sin egen Fremstilling følger han derfor ogsaa Kants System. Der er her et Problem, Fries ikke skarpt har set. Han indrømmer, at al psykologisk Erfaring er *brudstykkeagtig:* det er kun ved Reflexion, ved »Genbevidsthed«, en mod vor egen uvilkaarlige Aandsvirksomhed rettet Opmærksomhed, at vi opdage de Former, vi umiddelbart og uvilkaarligt bruge, og denne

Reflexion sker successivt og lejlighedsvis og er aldrig fuldendt. Men alligevel skulle vi derved opdage den *stadige* og *uforanderlige* Maade, hvorpaa vor Fornuft virker. (Se især »Neue Kritik«, I. p. 198—200). Med Rette siger Fries, at »hele Filosofiens Hemmelighed ligger skjult her.« Denne Hemmelighed har han ikke afsløret i den Grad, han selv mener. Baade Kants Systematik og Jakobis Tro have her øvet for stor Indflydelse paa ham og hindret ham i at fortsætte Analysen tilstrækkeligt langt. — Dertil kommer endnu, at Fries mest taler om den psykologiske Analyse, der paaviser Erkendelsens subjektive Betingelse, ikke saa meget om den logiske Analyse, ved hvilken vi fra det objektivt Givne gaa tilbage til Betingelserne for dets Forstaaelse (Kants objektive Deduktion). —

En anden Hovedindvending mod Kant fra Fries' Side er, at han har næret den Illusion at kunne føre et Bevis for Erkendelsens objektive Gyldighed. Fries giver Maimon Ret i, at Kant kun har godtgjort, at vi faktisk have og bruge visse Kategorier (qvæstio facti), men ikke, at vi have Ret til at bruge dem (qvæstio juris). Den objektive Gyldighed af vor Erkendelse kan ikke bevises. Vi kunne ikke sammenligne Erkendelse og Tilværelse, men kun middelbar, reflekteret Erkendelse med umiddelbar Erkendelse. Sandhed betyder ikke Erkendelsens Overensstemmelse med Genstanden, men den middelbare Erkendelses Overensstemmelse med den umiddelbare; enhver Begrundelse bliver derfor tilsidst subjektiv. (Neue Kritik. I. p. 288 — 295. Polem. Schr. p. 124, 351— *[242]* 354). Det har Kant peget hen paa, men ikke fastholdt, hvilket igen har ført hans spekulative Efterfølgere til at forvexle Forholdet mellem Erkendelsens Subjekt og dens Objekt (et Forhold, der ikke falder udenfor selve Erkendelsen) med et Aarsagsforhold og til at svælge i mystiske Ideer om Enheden af Tænken og Væren.

Mod den spekulative Filosofi hævder Fries ikke blot, at vi ingen afsluttende *konstitutive* Principer kunne opstille, men kun regulative. Han udtaler tillige, at det egentlige filosofiske Arbejde i hvert Tilfælde ligger i den regressive, analytiske Metode, der paa Grundlag af det Givne fører til Udfindelse af de Grundbegreber, der betinge Forstaaelsen. Spekulation fører let til aandelig Dovenskab; kun Kriticismen gør nødvendigvis flittig. Idealisme og Dogmatisme ere ikke — som Fichte mente — de største Modsætninger. Idealismen kan være ligesaa dogmatisk som Materialismen, naar den ikke undersøger sine egne Forudsætninger. Kun i deres Resultater, ikke i Metoden staa de i Modsætning til hinanden; men af størst Betydning er den Modsætning, der angaar Metoden, Filosoferingens egentlige Kunst, og her er det Kriticismen, der danner Modsætningen til al Dogmatisme, hvad enten denne fremtræder i idealistisk eller materialistisk Form (Polem. Schr. p. 257). Systemet er ikke saa vigtigt som Metoden.

Systemet har Betydning ved at bringe Orden og Tydelighed i vor Erkendelse; men hvo som haaber at naa Mere ved dets Hjælp, hvo som vil udvide sin Erkendelse ved Systemet, han skuffer sig selv (Neue Kritik § 70).

Vor Erkendelses Grænse er for Fries betegnet ved, at vi i Videnskaben ingen fuldendte Rækker kunne danne, intet afsluttet Hele kunne naa. Alt i den materielle Natur underligger Fysikens, Alt i den aandelige Natur Psykologiens Love, og ad Analogiens Vej kunne vi forestille os, at det samme Forhold mellem et materielt Ydre og et aandeligt Indre findes overalt. Men selv ad denne Vej komme vi ikke ud over det Endelige — og der gives idethele ingen videnskabelig Vej fra det Endelige til det Uendelige og Evige. Kun ved Troen kan det Evige gribes. Troen opstaar ved, at de Skranker, vor Viden stedse er underlagt, tænkes ophævede — altsaa ved en Negation.
[243] Ethvert Fænomen, enhver Genstand for Viden er begrænset, og Troen paa, at et evigt Væsen ligger til Grund for Fænomenernes Verden, kan derfor kun opstaa ad Negtelsens Vej. Positive Begreber om det Evige kunne vi ikke danne. Enhver positiv Forestilling om dette (som i de sædvanlige Forestillinger om Gud og Udødelighed) er billedlig, og vil man forme den til Erkendelse, faar man Mytologi. Ligeledes er det umuligt at udlede det Endelige (Fænomenerne) af det Evige; de spekulative Forsøg herpaa føre kun til filosofiske Romaner, som Enhver fortæller paa sin Maade. Der er kun én Sandhed; derfor er det den ene og samme Virkelighed, vi i Videnskaben betragte som Fænomenernes endelige Verden og i Troen som baaret af et evigt Princip, — ligesom det er den samme fænomenale Verden, vi i Fysiken betragte fra den ydre, i Psykologien fra den indre Side. Fries skelner ligesom Kant Ideerne som Forestillinger om absolut Helhed fra Begreberne, hvis Genstand altid er begrænset og relativ. Men han skiller sig fra Kant og Romantikerne ved at hævde Ideernes Opstaaen ad negativ Vej. Til Tro udfordres dog Mere end blot Negation af Skrankerne; Troen er en paa Interesse, paa Følelsen af Værdi grundet Overbevisning. Og selv om Troens Indhold ikke kan forestilles uden paa symbolsk Maade, kunne dog visse Fænomener fortolkes som Aabenbaringer af det for Tanken utilgængelige Evige. I det Skønne og det Ophøjede i Naturen har Anelsen om det Evige som Tingenes sande Væsen sit Grundlag, og den højeste Skønhed og Ophøjethed er den, et Menneskes Personlighed kan frembyde. Der er for Fries et nøje Slægtskab mellem æstetisk og religiøs Følelse, langt mere end hos Schleiermacher, om hvem hans Religionsfilosofi, saa selvstændigt den end er udviklet, i høj Grad minder. *(Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik.* Heidelberg 1832). Da Fries' teoretiske Filosofi var langt bestemtere og udførligere udviklet end Schleiermachers, holder han sig ogsaa mere end denne fri for

enhver virkelig eller tilsyneladende Tillempelse efter Kirkelæren. Hans Symbolisme er langt friere og mindre dogmatisk. Han kritiserede i Kristendommen navnligt dens Begunstigelse af passive og ydmyge Følelser og dens mod Etiken stridende Forsoningslære. I Kants Ide om Menneskets personlige Værdighed fandt han den *[244]* klare og fuldstændige Udvikling af en Tanke, som den græske og den kristelige Lære endnu ikke havde kunnet gennemføre, en Tanke, som kun kan naa sin Virkeliggørelse gennem det offentlige Liv i Staten; ti først der fuldendes Menneskets personlige Dannelse. Gennem sit Kald er den Enkelte i sin indre Udvikling knyttet til Samfundet, og deri finder Fries Berettigelsen af med Aristoteles at betragte Etiken som Del af Statslæren, skønt Etikens Grundtanke staar højere end al Statslære. —

Haanet af Hegel, og endnu haanet af dem, der nære en romantisk Beundring for Romantikens Filosofi[55]), har den, besindige Forsker dog baade i sin Erkendelseslære, i sin Psykologi og i sin Etik udviklet Tanker, der stadigt godtgøre deres Gyldighed og Værdi.

b. Johann Friedrich Herbart.

Denne Tænker — den mest fremragende af den kritiske Understrøms Mænd — har kaldt sig selv Kantianer fra 1828[56]). Deri ligger, at han paa én Gang stiller sig paa det af Kant givne Grundlag for Filosoferen og mener at have ført Tænkningen et Skridt videre. Hans Beundring for Kant udelukkede ikke en skarp Kritik, der gik endnu videre end Fries'. Med Fries har han fælles, hvad denne kaldte den regressive eller analytiske Metode. Allerede som Fichtes Tilhører i Jena blev han klar over, at man ikke kan udlede Alt af ét Princip. Et Alt i sig indesluttende Princip kunde kun være Tænkningens Afslutning, ikke dens Begyndelse. Hvorledes vil man ud fra ét eneste Princip faa Udledningen i Gang? Hvorledes kan en Tanke gaa over til en anden Tanke? Allerede her mærkes den sejge Fastholden ved Identitetsprincipet ved den Sætning, at enhver Ting er, hvad den er, som er Karaktermærket for Herbarts Tænkning. Al Vorden og Forandring indeholder en Modsigelse da Identiteten derved stadigt ophæves. De romantiske Systemer med deres Evolutioner udfra et absolut Princip vare derfor en uafbrudt Række af Modsigelser for Herbart, stadige Forsyndelser mod Tænkningens *[245]* Grundlov. Disse Betænkeligheder forelagde Herbart for sin Lærer Fichte, der ikke kunde Andet end anerkende sin unge Tilhørers Skarpsindighed, skønt den gik ud over hans eget Yndlingsbegreb om Jeget, hvilket Herbart fandt aldeles selvmodsigende, fordi Jeget paa en Gang skulde være Enhed og Flerhed, og fordi det skulde vorde og udfolde sig.

Det var efter stor Modstand fra sine Nærmestes Side, at Herbart, der er født i Oldenburg den 4. Maj 1776, fulgte sin Interesse for filosofisk Tænkning, med hvilken Interessen for teoretisk og praktisk Pædagogik gik Haand i Haand. Efter sine Studenteraar i Jena levede han — som flere andre tyske Filosofer — nogle Aar som Huslærer hos en Patricierfamilie i Schweiz, og her blev det egentlige Grundlag for hans Filosofi til. Han var enig med Kant i, at Erfaringen kun viser os Fænomener. Men medens Kant omhyggeligt vil fastholde Modsætningen mellem Fænomen og Ting i sig selv, udvikler Herbart (i et i Bern udarbejdet Udkast til en »Wissenslehre«), at Forestillingen dog tilsidst stedse maa pege hen til Noget, som forestilles, og som ikke selv igen er Forestilling om noget Andet, men er forskelligt fra al Forestillen. Dette fra al Forestillen Forskellige (som Herbart senere kalder Realerne) maa vi tænke saaledes, at de Modsigelser, der indeholdes i Erfaringsbegreberne (først og fremmest i Begrebet om Jeget, fra hvilket Herbart tog sit Udgangspunkt), falde bort. Hermed var det Program givet, hvormed Herbart i Aaret 1802 begyndte sin Docentvirksomhed i Göttingen. — Hans Udviklingsgang, der frembyder ikke ringe filosofisk Interesse, er skildret i en Afhandling af Robert Zimmermann: *Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang* (Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. 83. Bd. Wien 1876). Herbarts senere Liv frembyder ikke iøjnefaldende Træk. Den stille, konservative Mand gik op i sine Studier og Forelæsninger og i sine pædagogiske Bestræbelser. Efter nogle Aars Virksomhed i Göttingen sad han en lang Aarrække paa Kants Lærestol i Königsberg, men sine sidste Aar tilbragte han igen i Göttingen, hvor han døde 1841. — Allerede i to betydningsfulde Skrifter
[246] fra 1808 *(Hauptpunkte der Metaphysik og Allgemeine praktische Philosophie)* havde Herbart udtalt sine Anskuelser. Hans Undersøgelser angaa dels Metafysik (der hos ham betyder baade Erkendelsesteori og Behandling af Tilværelsesproblemet), dels Psykologi, dels Etik. I sin *Einleitung in die Philosophie* (1813 gav han en fortrinlig Propædeutik, som har blivende Værd for Alle, der ville lære at filosofere uden strax at sværge til et System. Skønt naturligvis Grundtankerne i Herbarts egen Filosofi komme frem paa flere Punkter, er denne Bog helt igennem baaren af den kritiske Filosofis Aand, den søgende og prøvende Tænknings egen Aand. *Lehrbuch zur Psychologie* (1816) udfører videre, hvad allerede »Hauptpunkte der Metaphysik« (§ 13) antydede som »Elementer til en fremtidig Psykologi«. Allerede før Herbart udgav denne Lærebog, var hans store psykologiske Værk *(Psychologie als Wissenschaft, neu begründet auf Erfarung, Metaphysik und Mathematik)* udarbejdet, skønt det først udkom 1824—25. Endeligt fremstillede han i *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen*

der philosophischen Naturlehre (1828—29) sin Behandling af Erkendelsesproblemet og Tilværelsesproblemet.

α. Fra Erfaringen gaar man ud, og skal man gaa ud. Men, siger Herbart, Erfaringen giver os ikke umiddelbart nogen Erkendelse. Den er ikke Erkendelse, men skal først blive det ved at gennemtænkes. Den Tvang, Erfaringen øver over os, er et uovervindeligt Udgangspunkt, udover hvilket en Tankegang ikke er mulig. Men kunne vi ikke komme tilbage, saa kunne vi komme fremad. Og vi maa gaa videre, da de Fornemmelser, vi faa, ikke ligge i os som et løst Aggregat, men ordne sig i Former og Rækker, der frembyde Opgaver for Tænkningen. Før disse Opgaver ere løste, faar Tænkningen ingen Ro. Det er maaske et Taalmodighedsarbejde, der her kræves, naar den strenge Logiks Fordringer skulle forliges med, hvad Erfaringen frembyder. Men man er dog her stedse paa fast Grund, idet man bygger paa Erfaringer og ikke konstruerer Luftslotte. Tidsalderen er bleven utroligt forvænt af dem, der kort og godt fastslog et eneste Princip og en eneste Metode, og dette har ført til Fordærvelse af Videnskaberne og hos Mange vakt Sky for Filosofi. Kun ved regelmæssig Undersøgelse *[247]* kan denne Sky tabe sig.

Ved enhver Fornemmelse er der givet noget vist Bestemt, der maa tages som det er. Der er givet en *absolut Position.* Ikke saaledes at forstaa, som om Fornemmelsen var en Afbildning eller umiddelbart gav os en Erkendelse af Tingene. Tingene i sig selv kende vi ikke — det er en Sætning, Dogmatismen aldrig vil kunne omstøde. Men vi vide, at de ere; ved selve Fornemmelsen ere de ponerede. Og selv om vi vil kalde det, vore Fornemmelser indeholde, Skin, saa bliver dog selve dette Skin utænkeligt, naar man ikke antager en Væren. Den Sætning maa derfor opstilles: *So viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein.* (Hauptpunkte. p. 20). Enhver enkelt Fornemmelse peger hen paa et enkelt Værende, en enkelt Position. Det er, siger Herbart, en Hovedsætning i al Metafysik, som først opstilledes af de gamle Eleater, at *det Værende er absolut enkelt.* Saasnart det tænkes med indre Modsætninger, bliver der en Opgave for Tænkningen, idet Identiteten er ophævet. Men herved udelukkes ikke, at der kan være flere Værende, idet hvert enkelt Værende er Genstand for absolut Position. Forholdet mellem de forskellige Værende angaar blot Tænkningen, der sammenligner og kombinerer, ikke selve de Værende hver for sig.

Naar nu Erfaringen viser os Vorden og Forandring, saa have vi her et Skin, vi ikke kunne blive staaende ved. Det gælder at finde den Væren, der ligger til Grund. Problemet var først opgaaet for Herbart ved Fichtes Jeg, der skulde være i stadig Selvvirksomhed. Senere saa han, at det samme Problem laa i al Forandring, og han

sammenstillede derfor ogsaa senere Fichte med den gamle Heraklit; hins Paastand: »Jeget sætter sig selv,« og Heraklits: »Alt flyder«, grunde sig begge paa Erfaring, men ved ingen af dem kan man blive staaende. Endnu et Problem føjer Herbart hertil, det saakaldte Inhærensproblem, som opstaar ved, at en og samme Ting skal have flere Egenskaber. Ogsaa under dette Problem falder Jegets Begreb ind, forsaavidt Jeget skal
[248] indbefatte en indre Mangfoldighed i sig.

Nødvendigheden af at antage en *Mangfoldighed* af værende Ting (Realer) udspringer af Forsøget paa at forklare Erfaringerne om Forandringer og om Ting med flere Egenskaber; — forklare betyder hos Herbart at bortskaffe Modsigelserne. Enhver Ting er, hvad den er. Naar den nu optræder i Erfaringen med en anden Egenskab end før, kan det ikke forstaas ved den selv alene, men fordrer Antagelsen af et eller flere andre Realer, som vor Opfattelse sætter den i Forhold til. Den Forskel p, med hvilken Realet A nu fremtræder for mig i Sammenligning med dets tidligere Fremtræden, kan forklares ved, at jeg nu tænker det sammen med B. A har ikke forandret sig, men jeg har stillet det sammen med (det i sig selv ligesaa uforanderlige, B. Saaledes vedligeholder A sin Uforanderlighed, uagtet Erfaringen viser os det forandret. Aarsagssætningen udtrykker efter Herbart netop dette, at en Ting ikke forandres ved at virke; Aarsagsforholdet er altsaa et tidløst Forhold! Virksomheden (der jo er en Forandring) fremtræder i Erfaringen kun, fordi vi sætte Tingen i Forhold til en anden Ting. Og naar en Ting fremtræder med flere Egenskaber, da er det ligeledes kun, fordi vi sammenholde den med andre Ting. Sammenstillet med B tager A sig anderledes ud end sammenstillet med C eller D eller E o. s. v. (En og samme Ting er anderledes i Mørke end i Lys, for Øjet og for Øret o. s. v.). — Den Metode, Herbart anvender til Fjernelse af Erfaringsbegrebernes Modsigelser, kalder han selv Forholdsmetoden *(Methode der Beziehungen).* Ikke i det enkelte Reale selv, men i det Forhold, vi sætte det til andre Realer, ligger Grunden til hvad Erfaringen viser os. Men dette Forhold er uvæsentligt, tilfældigt for Realet selv. Det er A aldeles ligegyldigt, om vi sammenligne det med B eller ikke. Vor Forholdssætten og Sammenlignen er en tilfældig Synsmaade *(zufällige Ansicht).*

Skønt Herbart overfor Kant hævder Nødvendigheden af at slutte fra Fænomenerne til Tingene i sig (fra »Schein« til »Sein«), kommer han dog egentligt selv til det Resultat, at der er en meget stor Modsætning mellem Fænomenerne og Realerne. I
[249] »Psychologie als Wissenschaft« (§ 149, Anm. 2) udtaler Herbart konsekvent, at det at fremtræde som Fænomen (das Scheinen) ikke er nogen væsentlig Egenskab ved det Værende, men at enhver sand Forklaring af den sanselige Verden maa føre til at

fremstille det at være Fænomen (das Scheinen) som rent tilfældigt for Væren. Væren og Fænomen have da helt forskelligt Væsen. Den sande Realitet vorder ikke, ændres ikke, forøges eller forminskes ikke; den underligger Identitetens strenge Lov. Den er, hvad den er, og behøver ingen Udvikling. Der er en Mangfoldighed af Realer, og derved forstaas, at vi, der ikke kunne lade være at sammenstille og sammenligne, erfare Forandringer og sammensatte Egenskaber. Men hvert enkelt Reale er i sig selv (som absolut Position) uafhængigt af alle andre. — I to Sætninger fremtræder det Ejendommelige ved Udbyttet af Herbarts Forsøg paa at korrigere Erfaringsbegreberne: 1) Im Reiche des Seins giebt es gar keine Ereignisse (Allg. Metaphysik § 235); 2) Jedes Kontinuum ist von der Realität ausgeschlossen (Allg. Metaphysik § 209).

Herbart fjerner nu aabenbart kun de formentlige Modsigelser fra Realerne ved at lægge dem over i vor Forestillen og Tænken. Skal der ikke ske Noget i Realernes Verden, saa maa det gaa saa meget des livligere til i Forestillingernes og Tankernes Verden, hvor jo blandt Andet hine Modsigelser opstaa, behandles og løses. Den indre Uro, der føles, før Problemerne løses, har Herbart selv følt og skildret. Saa skulde da disse store, indre Begivenheder kun være Skin! Da Herbart grunder sin Psykologi ikke blot paa Erfaring, men ogsaa paa Metafysik, kan denne Konsekvens ikke holdes borte. En Misforstaaelse vilde det dog være at betragte Herbart som en extrem Realist. Om Realernes egentlige Natur kunne vi jo efter ham Intet vide, altsaa heller ikke, om de ere materielle eller aandelige. Unegteligt stemmer den materialistiske Forestilling om absolute, uforanderlige Atomer bedre med Herbarts Realer end Forestillingen om sjælelige Væsener vilde gøre; og Herbart har selv udtalt (overfor den metafysiske Idealisme), at Erfaringerne fra den indre Natur ikke have nogen Forret overfor Erfaringerne fra den ydre Natur til at bestemme Forestillingerne om Realernes Væsen. Alligevel kan han ikke lade være at benytte Analogier fra vore sjælelige Fænomener. *[250]* Saaledes naar han kalder Realets Bevarelse af sin Identitet med sig selv trods Forholdet til andre Realer *Selvopholdelse.* Begrebet Selvopholdelse er kun berettiget, naar der er en virkelig Modstand at overvinde, for at Identiteten kan bevares, og naar der udføres et Arbejde, altsaa *sker* Noget. Selvopholdelse er Virken (og forsaavidt Forandring), ikke blot Væren. Det er Realernes Selvopholdelse, der især træder frem hos de Væsener, vi tillægge Kraft og Liv, og som i vor indre Erfaring kommer til vor Bevidsthed som Fornemmelse. Og Herbart indrømmer, at det eneste for os tilgængelige Exempel paa Selvopholdelse er vore egne Fornemmelser (Allg. Metaphys. § 329). Det bliver da klart, og er ogsaa indrømmet af hans skarpsindigste Discipel og Fortolker (Drobisch: *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart.* 1876. p. 20), at Herbart paa sin Vis —

ligesom den metafysiske Idealisme — tænker Realerne i Analogi med vore egne indre Tilstande[56 b]). Men to Modsigelser bliver der staaende i hans System: mellem de to Sætninger, at der fra Skin maa sluttes til Væren, og at Skinnet er tilfældigt for det Værende — og mellem de to Sætninger, at det Værende er uforanderligt, og at det Værende stræber efter Selvopholdelse.

β. Den Modstrid, der her har vist sig mellem Herbarts Metafysik og Psykologien, skyder han til Side i Kraft af den Forudsætning, at Metafysiken, der skal prøve alle Erfaringsbegreber, ogsaa maa danne Grundlaget for Psykologien. Psykologien skal ikke blot bygge paa Erfaring, men ogsaa paa Metafysik, og som vi allerede have set, er Jegets Problem blot en særegen Form for Inhærensens og Forandringens Problemer og er løst, naar disse ere løste. Sjælen er et Reale som andre Realer; dens Fornemmelser og Forestillinger ere dens Selvopholdelsesytringer. En Fornemmelse opstaar i Sjælen, naar den skal bevare sit Væsen overfor et andet Reale. Og idet nu det Reale, der ligger til Grund for de sjælelige Fænomener, antages at være et andet end det, der ligger til Grund for de materielle Fænomener, havner Herbart i en Spiritualisme, der
[251] adskiller sig fra den sædvanlige (kartesianske) ved, at de Væsener, mellem hvilke Vexelvirkningen finder Sted, ikke ere af forskellig Art[57]).

Nødvendigheden af at antage et Sjælereale ligger i den Kendsgerning, at vore Forestillinger stedse staa i indbyrdes Forbindelse og Vexelvirkning. Dels smelte de sammen (ved Assimilation), nemlig naar de ere nært beslægtede, dels forbinde de sig til Grupper (Komplexioner), nemlig naar de ere indbyrdes forskelligartede (som Farve og Tone), dels hæmme de hverandre, nemlig naar de ere ensartede uden at kunne smelte sammen. Dette, at de ikke kunne forblive uanfægtede af hverandre eller uforenede og uforbundne, viser, at de ere Selvopholdelsesytringer af et og samme forestillende Væsen. De have stadigt en Tendens til at udgøre en eneste Virken, forsaavidt de ikke hæmme hverandre. Ved Assimilation og Komplexion opstaar der en Totalkraft, som udtrykker, hvad vi kalde vort Jeg (der altsaa er et Resultat og ikke et Princip), og bliver af afgørende Indflydelse paa, hvad der for Fremtiden skal kunne optages i os. Kun hvad der kan sammensmelte med (apperciperes af, kalder Herbart det) de herskende Forestillingsgrupper, kan vinde sjælelig Bestaaen. De apperciperende Forestillingsgrupper udgøre Personlighedens Karakter.

Herbarts Psykologi har sin store Betydning ved at gaa ud fra de enkelte Elementer (Fornemmelser og Forestillinger) som Grundlaget for alle sjælelige Fænomener. Han slaar herved ind paa den af Hume og Hartley først betraadte Vej, der faa Aar efter Fremkomsten af Herbarts store Psykologi i England igen fulgtes af James Mill.

Herbart er en af de mest fremragende Repræsentanter for den psykologiske Retning, der betragter Mangfoldigheden af Elementer som Grundlaget i Sjælelivet og Bevidsthedens Enhed som blot Produkt af deres Vexelvirkning. Hvad Englænderne kalde Association, kalder Herbart Assimilation (Lighedsassociation) og Komplexion (Berøringsassociation). Det er en blivende Fortjeneste, han har indlagt sig ved i Stedet for de endnu af Kant hyldede Sjæleevner at sætte de simple Elementer og fordre de sjælelige Fænomener forklarede af disses Vexelvirkning efter bestemte Love. Ved de Arbejder, der ere udgaaede fra ham og hans Skoles mange dygtige Psykologer (Drobisch, Waitz, Zimmermann, Volkmann, Nahlowsky, Steinthal, Lazarus), *[252]* har Psykologien gjort store Fremskridt. — Dog staar den spiritualistiske Antagelse af en Sjælesubstans i underlig Modsigelse med denne Fremhæven af Mangfoldigheden i Sjælelivet som det Fundamentale. Hvis Herbart istedetfor at grunde Psykologien paa Metafysik havde grundet der udelukkende paa Erfaring, vilde han i den Kendsgerning, at der ingen sammenhængsløs Mangfoldighed findes i Bevidstheden, have fundet et væsentligt Bidrag til selve Bevidsthedslivets Karakteristik, og han vilde have stillet sig den Opgave at vise, hvorledes dette Karaktertræk (Bevidstheden som sammenfattende Virken) lægger sig for Dagen i det Enkelte i de psykologiske Love. Nu ender han i en psykologisk Atomistik og kommer i Strid med Erfaringen ved at tillægge hver enkelt Forestilling Tendens til evig Bestaaen[58]). — Og de Elementer, af hvis Samvirken han vil forklare Alt i Bevidstheden, ere kun Erkendelseselementer. Følelse og Villen skulle blot være Produkter af Forestillingsforhold: Følelse opstaar, naar en Forestilling er presset af modvirkende Tendenser, saa den ikke kan røre sig frit, og Drift, naar en Forestilling arbejder sig op imod Hindringer og derved mere og mere paavirker andre Forestillinger, dels ved at vække dem, dels ved at trænge dem tilbage. Psykologisk Iagttagelse bekræfter ikke denne Herbarts Lære, at Følelse og Villen stedse ere afledede i Forhold til Erkendelse.

Det var sikkert Herbarts Bestræbelse for at gøre Psykologien til exakt Videnskab, der ledede ham, baade naar han gik ud fra Elementernes Mangfoldighed som Grundlag, Bevidsthedens Enhed som blot Produkt, og naar han opfattede Følelse og Villen som blotte Resultanter af modstaaende Forestillinger. Som Titelen paa hans psykologiske Hovedværk viser, vil han grunde Psykologien ikke blot paa Erfaring og Metafysik, men ogsaa paa Matematik. En Mulighed herfor finder han i den Kendsgerning, at Forestillingerne tiltage og aftage i Klarhed, eller, som han udtrykker sig, stige og synke, og at denne Stigen og Synken betinges ved Forestillingernes indbyrdes Forhold. Det er her deres gensidige Hæmning, der er det Afgørende. Herbarts matematiske *[253]*

Psykologi gaar ud paa at finde bestemte Love for Forestillingernes indbyrdes Hæmning. En Vanskelighed er der nu her for ham deri, at de Kræfter, hvormed de enkelte Forestillinger søge at holde sig i Bevidstheden, ikke som fysiske Kræfter kunne maales ved en Bevægelse i Rummet; det er jo kun et billedligt Udtryk, naar der tales om Forestillingernes Stigen og Synken. Vi mangle en Maalestok ved den sjælelige Mekanik. I Mangel af en saadan gaar Herbart ud fra den Grundsætning, at Hæmningens Sum i hvert Øjeblik i Bevidstheden er saa lille som muligt, da alle Forestillinger stræbe efter at holde sig. Det bliver da at bestemme matematisk, hvorledes Hæmningen (Fordunklingen) maa fordeles paa de forskellige samtidigt givne eller opstræbende Forestillinger, naar den skal være den mindst mulige. — Trods det Interessante i denne Tankegang er det ikke lykkedes Herbart at paavise en Overensstemmelse mellem de Resultater, han saaledes ad matematisk Vej kunde udlede, og de sjælelige Iagttagelser, ligesaa lidt som den Grundsætning, han byggede paa, kan siges at være gyldig. Dens Gyldighed beror paa Antagelsen af Forestillingerne som selvstændige Kræfter. Men dersom Bevidsthedslivets Natur er at være sammenfattende Virken, har det enkelte Element ingen absolut selvstændig Energi: om det kan bestaa i Bevidstheden trods sin Modsætning til andre Elementer, vil ikke bero paa det selv alene, men paa den totale Energi, Bevidstheden kan raade over til sin sammenfattende Virken. Jo mere energisk Syntesen er, des flere indbyrdes modstaaende Forestillinger kunne omspændes, uden at hæmme hverandre. Og dertil kommer, at Forestillingerne ikke ere de eneste Elementer. Under en Følelsestilstand kan en Forestilling, som begunstiges ved en herskende Følelse, vedblive at være langt mere uhæmmet, end den efter sit Forhold til andre Forestillinger skulde være. — Herbarts Skole har da ogsaa faktisk ladet hans matematiske Psykologi falde; i hvert Tilfælde har den ikke ført den videre. Men selv om Herbart har grebet fejl ved sit Forsøg, er selve Forsøget et Vidnesbyrd om hans
[254] energiske Søgen og om hans faste Overbevisning om, at Lovmæssigheden paa den aandelige Naturs Omraade ikke er mindre end paa den materielle Naturs Omraade[59]).

γ. Der gives efter Herbart intet videnskabeligt Princip, der i sig kan forbinde Forklaring af Realiteten og Paavisning af Værdien. Vurderingsvidenskaben (som Herbart kalder Æstetik i videste Betydning) maa derfor holdes adskilt fra Videnskaben om Tingenes Realitet. Ogsaa i denne Sondring mellem Teori og Praxis er Herbart Kantianer. Han opponerer ogsaa her mod Romantikens Filosofi, hvis Enhedsprincip skulde indeholde paa én Gang Forklaring af Virkeligheden og Maalestok for Vurderingen. For ham selv bliver Forskellen mellem disse to Ting saameget des nødvendigere, som den teoretiske Videnskab efter hans Opfattelse ender med Antagelsen af forholdsløse

Realer, medens de vurderende Domme netop angaa ikke Realiteter, men Forhold mellem Realiteter. Naar vi kalde Noget skønt eller hæsligt, rosværdigt eller skændigt, saa er det Forholdet mellem Tingenes Egenskaber, eller mellem de forskellige Tendenser hos et enkelt Menneske, eller mellem forskellige Menneskers Villier indbyrdes, vi have for Øje. — Fra de æstetiske Domme i Almindelighed adskille de specielt etiske Domme sig ved, at de angaa Noget, der ikke blot kan besiddes som en Sag af Værdi, men som betinger selve Personens ubetingede Værdi.

Ligesaa vigtigt som det er at underkaste Erfaringsbegreberne en prøvende Kritik, ligesaa vigtigt er det at prøve Vurderingsbegreberne, særligt de etiske. Vi fælde ofte vurderende Domme uden at lægge Mærke til det, og derfor kunne falske Biforestillinger let indsnige sig; der kan røre sig andre Motiver end de rent etiske og sammenblandes med disse. Det gælder da at fremdrage de simple Grundforhold, som Vurderingen angaar, for at opdage, hvilke praktiske Ideer vi ledes af. En praktisk Ide er et Forbillede, som uvilkaarligt foresvæver os i vor Dom, naar vi klart bedømme det harmoniske eller disharmoniske Forhold mellem et Menneskes Overbevisning og hans Handlen eller mellem flere Menneskers Stræben i Forhold til hverandre. Der kan være Disharmoni mellem, hvad et Menneske anser for ret, og hans virkelige Villens Retning; et saadant Forhold misbillige vi som stridende mod *den indre Friheds Ide.* Eller *[255]* den Energi, med hvilken han stræber efter at fyldestgøre sin Overbevisning, kan være for ringe og selve Overbevisningen for mat; et saadant Forhold misbillige vi i Kraft af *Fuldkommenhedens Ide.* Paa lignende Maade lægge *Rettens, Billighedens og Velvilliens Ideer* sig for Dagen i vore Domme angaaende Forholdet mellem forskellige personlige Villier indbyrdes. Men disse Domme ere kun sikre og almengyldige, naar Forholdene træde rent og klart frem, og naar uvedkommende Interesser holdes borte. Der maa finde baade en individuel og en social Udvikling Sted, før Mennesket kommer paa det Standpunkt, hvor de praktiske Ideer bestemme Vurderingen. Det gælder om at fæstne tilstrækkeligt stærke Forestillingsgrupper om dem, for at de kunne blive en Magt i Sjælen. At Kant kunde udtale sit kategoriske Imperativ, var et Vidnesbyrd om, hvilken Udvikling der er foregaaet. Dog har han Uret i, at de praktiske Ideer altid skulde melde sig gennem en voldsom Nøden. Den, som formaar at forme de praktiske Ideer og holde dem vaagne hos sig, han vil ogsaa erfare, hvor mildt deres Herredømme kan være.

Herbart er i sin Etik paavirket af det 18. Aarhundredes engelske Etikere, især maaske af Adam Smith, hvis »upartiske Tilskuer« netop anstiller saadanne Vurderinger, som Herbart ønsker. Men Herbart vil holde enhver nærmere psykologisk Forklaring af

de etiske Domme borte, ligesom han ogsaa vil se bort fra ethvert praktisk Formaal og Grundlag for Vurderingen. Han vil have menneskelige Villiesforhold vurderede, som man vurderer Musikstykker. Hans Etik har et æstetisk Præg, og det mærkes for lidet hos ham, at etiske Domme, hvor de ere ægte og primitive, udspringe af en Villie og begrundes ved Tanken om et praktisk Formaal, der tilstræbes. Alligevel har Herbarts Etik Interesse ved den klare Beskrivelse og Analyse af de vigtigste Villiesforhold, saavel som ved Bestræbelsen for at hævde Etikens Uafhængighed af Teologien. Dette Sidste har saa meget større Interesse, som Herbart i religiøs Henseende, ikke mindre end i politisk, var en konservativ Mand. Han holdt sig i sin Tro til den protestantiske
[256] Kirke, men han indskærper trods sin teologiserende Religionsfilosofi, at Begrebet om Gud stedse tænkes ved Hjælp af psykologiske og etiske Bestemmelser, der hentes fra Mennesket. Det kommer da an paa, at de etiske Ideer udvikles i deres Renhed og Selvstændighed, for at Gudsbegrebet kan blive det rette. Herbarts teoretiske Filosofi frembyder ingen Tilknytningspunkter for Teologi[60]), og hans Religionsfilosofi staar derfor i temmelig løs Forbindelse med hans øvrige Anskuelser. Kun mærker man en Konsekvens af hans Psykologi, naar han indskærper Vigtigheden af, at de religiøse Ideers Form og Indhold gøre dem i Stand til at opfylde Menneskenes Sind, danne store og stærke (apperciperende) Forestillingsgrupper i denne.

c. Friedrich Eduard Beneke.

I et Brev til Herbart (22. Maj 1824) skriver Beneke: »Uafhængigt af hinanden ere vi naaede til den Overbevisning, at Psykologien behøver en gennemgribende Reform, dersom den skal løse den Opgave, der er stillet den.« Om den Opgave, der er stillet Psykologien, vare de to Forskere ikke ganske enige. De stillede den begge den Opgave at vise, at det, som Kant — og efter ham Fries — kaldte Formerne, var Resultater af sjælelige Processer, ikke oprindeligt færdige Virkemaader. Endnu mere energisk end Herbart opfatter Beneke dem som aandelige Produkter, hvis Tilblivelse gennem lovbestemte Udviklingsprocesser det er Psykologiens Sag at paavise. Men medens Herbart vil grunde Psykologien ikke blot paa Erfaring, men ogsaa paa »Metafysik«, det vil her sige paa en forud for psykologisk Undersøgelse gaaende Undersøgelse af Tilværelsens Natur, hævder Beneke, at Psykologien er den filosofiske Grundvidenskab, da alle andre filosofiske Videnskabers Begreber ere sjælelige Produkter, og Psykologien selv vil han blot behandle som Erfaringsvidenskab. Filosofiens Opgave er det ganske vist at føre til en Verdensanskuelse; men dens nærmeste Genstand er dog selve Bevidsthedslivet — dels fordi dette har mest Interesse for os, dels fordi vi kende denne

Side af Tilværelsen umiddelbart, medens den materielle Side kun kendes gennem *[257]* Bevidstheden, dels endeligt fordi vi — før vi skride til de højeste Problemer — maa prøve den menneskelige Aands Kræfter. Idet Beneke saaledes gør Erfaringspsykologien til Grundlaget for al Filosofi, minder han om den engelske Skole, og han vedkender sig da ogsaa at være Lockes Discipel. Kun i Tyskland, siger han, véd man ikke, at Psykologien, og med den hele Filosofien, bygger paa Erfaring; derfor er man der saa langt tilbage i Filosofien i Forhold til andre Folkeslag, der have ladet sig belære af Bacon, Locke og Hume. Selv Kant holder ikke fast ved Erfaringsmetoden, men fornægter den, saasnart han gaar over fra Kritik til positiv Udvikling. Hans spekulative Efterfølgere have trods al Aandrighed ikkun skadet Filosofien. De fik stor Tilslutning, fordi de nød godt af den Begejstring, Kant havde vakt. Men hele denne spekulative Periode er kun at betragte som et kulturhistorisk Fænomen; ikke Gendrivelse, men historisk Forklaring er det, der behøves overfor disse dristige Systemer.

Da Beneke udtalte sig paa denne Maade om Filosofien og om Tidens Filosofi (i Skriftet *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben.* 1833), havde han kæmpet sine første Kampe og udgivet sine vigtigste Værker. I sin Studietid var han især bleven paavirket af Fries (gennem dennes Ven og Discipel De Wette) og Schleiermacher. Ogsaa Jacobi havde stor Indflydelse paa ham ved sin Hævden af den umiddelbare Iagttagelses Betydning; men Jacobis Angst for Analyse og Bevis frastødte ham. 22 Aar gammel fattede han Planen om at arbejde hen til en Reform af Filosofien, der led under de vildsomme Spekulationer, og samme Aar (1820) habiliterede han sig ved Universitetet i Berlin. I et Par mindre Arbejder udviklede han sin Opfattelse af Psykologiens Opgave og Metode og holdt godt besøgte Forelæsninger som Privatdocent. Men efter Udgivelsen af hans *Physik der Sitten* (1822), et Modstykke til Kants »Metaphysik der Sitten«, blev hans Navn — uagtet han udgav et dygtigt Forsvarsskrift — strøget af Docenternes Liste, uden at det trods gentagne Forsøg lykkedes ham at faa Oplysning om Grundene til dette Skridt. Kun erklærede Ministeren, der var en Velynder af Hegel, ham, at en Filosofi, der ikke *[258]* udledte Alt af det Absolute, ikke fortjente sit Navn! Maaske har man af Titelen udledt, at Beneke docerede Materialisme, skønt han ved »Fysik« her kun mente Forsøg paa naturlig, erfaringsmæssig Begrundelse. Bogen selv er af ikke ringe Interesse for Etikens Historie, da den tager Ordet for en psykologisk Begrundelse af det etiske Standpunkt og søger at vise, hvorledes de etiske Domme udvikle sig gennem Reflexion over den Maade, paa hvilken Følelsen sættes i Bevægelse overfor menneskelige Handlinger, egne og andres. Beneke behandler de etiske Domme paa ganske lignende Maade

som Schleiermacher behandler Trossætningerne, og der er vel neppe Tvivl om, at Beneke her er paavirket af Schleiermachers Forelæsninger. Desuden hævder han — i Tilslutning til Jacobi og i Opposition mod Kants absolute og universelle Moral — de individuelle Forudsætningers Betydning ved Fastsættelsen af, hvad der er Ret og Pligt i det enkelte Tilfælde.

Benekes Etik viser imidlertid en interessant Udvikling. I »Physik der Sitten« forkaster han ethvert realt Indhold i Etiken, enhver objektiv Vurdering, da en saadan — mener han — strider mod det Princip, at enhver etisk Vurdering skal føres tilbage til Motiverne. Det etiske Kriterium bliver kun subjektivt bestemt som Individets Selvoverensstemmelse: den, der følger sin Samvittighed (»Werthgebung«), handler sædeligt. Beneke staar her paa lignende Maade, som Kant stod paa sin Etiks andet Stadium; kun afviger han ved at hævde, at Individets ejendommelige »Werthgebung« igen kan underkastes en Vurdering. Omkring 1830 lærer Beneke, under Paavirkning af Bentham, hvem vi først senere komme til at omtale, at den subjektive Betragtning ikke alene ikke udelukker, men netop forudsætter et objektivt Princip, et realt Indhold. Ligesom hos Bentham bliver dette Velfærdsprincipet, som han i sit etiske Hovedværk *Grundlinien der Sittenlehre. Versuch eines natürlichen System derselbers* (1837—40) giver en interessant Underbygning. Fem Synspunkter for den objektive Vurdering opstiller han her: Beskaffenheden af de menneskelige Evner, der fremmes eller hæmmes; den Grad, i hvilken den enkelte Evne udvikles; Mangfoldigheden af aandelige Resultater;
[259] Varigheden af disse; den ublandede Fremgang, som vindes ved dem (Sittenlehre I. p. 132). Det er Benekes store Fortjeneste først at have omplantet den engelske Etiks objektive Princip paa tysk Grund. Medens hans Forgængere fra Kant af havde villet hæve den etiske Vurdering over ethvert Hensyn til Handlingernes Virkninger, hvorved Etiken fik en overvejende subjektiv Karakter, fastholder Beneke den Maade, paa hvilken Handlingerne gribe ind i levende Væseners Ve og Vel, som bestemmende for den etiske Vurdering, selv om denne adskiller sig fra den juridiske ved direkte at tage Sigte paa det Sindelag, hvoraf Handlingerne udgaa[61]). —

Da hans Lærervirksomhed i Berlin var stanset, virkede han i nogle Aar i Göttingen, og herfra udgav han sit betydeligste Værk med den fordringsløse Titel *Psykologische Skizzen* (1825 —27). Der blev nu dog igen aabnet ham Plads ved Berlineruniversitetet, og i trange Kaar, uden at den herskende Hegelianisme tillod ham at rykke op til Professor ordinarius, udfoldede han en rig Docent- og Forfattervirksomhed i psykologisk, pædagogisk og etisk Retning. Især hans pædagogiske Skrifter vandt Indgang i store Kredse. — Den første Marts 1854 druknede han; sandsynligvis har han, nedbrudt af

lang Sygelighed og af Mismod, begaaet Selvmord i Vildelse. —

Medens Herbart søger at forstaa Bevidsthedslivet i dets forskellige Former og paa dets forskellige Trin som mekanisk Produkt af en Mangfoldighed af enkelte Elementer (gennem disses Sammensmeltninger, Komplexioner og Hæmninger), har Benekes psykologiske Teori en mere biologisk Karakter. Han opfatter Bevidsthedslivets Udvikling som en Vækst udfra givne Spirer eller Anlæg, som han kalder *Urevnerne* (Urvermögen); derved menes Evnerne til Sansning og Bevægelse; — efter Herbart er derimod Sjælen en tabula rasa, før andre Realer ved at træde i Forhold til den vække dens Selvopholdelse. Urevnerne ere forbundne med Trang og Stræben. De Indtryk udefra, der kunne bringe dem til fuld Udfoldelse, søge de uvilkaarligt. Og under Indflydelsen af de ydre Erfaringer danner der sig stadigt nye Evner, idet de tidligere Paavirkninger ikke ganske forsvinde, men efterlade Spor eller Dispositioner, der virke medbestemmende *[260]* ved de senere Paavirkninger. Derfor finder der en stadig Vexelvirkning Sted mellem det Bevidste og det Ubevidste. Ved Begrebet Evne vil Beneke netop kun udtrykke de ubevidste indre Betingelser, der fra først af og senere paa ethvert Trin virke sammen med de ydre Erfaringer. Vel ere vi ikke istand til tydeligt at udskille det, der stammer fra de ydre Erfaringer, fra det, der skyldes de indre Betingelser; men der er ingen Tvivl om den stadige Samvirken af det Indre og det Ydre. Hele Forholdet mellem det Bevidste og det Ubevidste underkaster Beneke en interessant Undersøgelse. Af andre psykologiske Fænomener, som drøftes i hans righoldige Hovedværk (hvis vigtigste Indhold han senere fremstillede i kortere Form i sin *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft.* 1833), er at nævne Kontrastforholdets Betydning for Følelserne og sjælelige Elementers Tendens til at udbrede deres Præg over hele den sjælelige Tilstand (Udligning kalder Beneke denne Proces, som maaske bedre kaldes Expansion). Naar saa mange Elementer og Love ere bestemmende for Bevidsthedslivets Udvikling, er det intet Under, at de højere Trin kunne være saa forskellige fra de lavere, at de ikke synes at kunne forklares ud fra dem. Men ligesaa lidt som man i Spiren til et Kirsebærtræ kan se Antydning af Kirsebærrene, der først fremkomme som Frugter paa det udviklede Træ, ligesaa lidt kan man i Sjælelivets lavere Former finde de højere præformerede. Det højere Sjælelivs Former ere hverken medfødte, ejheller ere de udefra komne ind i Sjælen, men de opstaa under Sjælens Udvikling efter dennes ejendommelige Love. — Benekes Psykologi fortjente en monografisk Behandling, der undersøgte dens Forhold saavel til den ældre Psykologi (især Hume og Tetens), som til den nyeste Tids.

Den biologiske Karakter af Benekes Psykologi er han dog selv ikke ganske klar

over, og han fastholder den ikke altid. I sin store Iver for at tale den psykologiske Forskens Sag overfor den spekulative Filosofi, roser han den indre Erfaring, ikke blot paa den abstrakte Tænknings, men ogsaa paa den ydre Erfarings Bekostning, idet han hævder, at den er langt klarere og nøjagtigere end denne, hvilket navnligt skal vise
[261] sig i, at vi her kunne følge de enkelte Elementer i deres Samvirken. Men dette synes at forudsætte, at de sjælelige Produkter helt kunne gennemskues i deres Opstaaen af Elementerne, hvad der strider mod den Forskel i Elementernes og Produkternes Kvalitet, som Beneke ellers saa rigtigt fremhæver. »Man glemme ikke«, siger han (Skizzen II, p. 329 f.), »at selve Sammenføjningen ogsaa er Noget, og at, selv om Resultatet ikke indeholder Mere i sig end sine Elementers Sum, saa er det dog — netop som Sum og som organisk sammenføjet Hele — ikke blot forskelligt fra ethvert enkelt af sine Elementer, men ogsaa fra en blot Ophoben af dem«. Ved enhver saadan organisk Sammenføjning (f. Ex. ved en ny Evnes Opstaaen) maa der altid være Noget, som ikke er gennemskueligt for Selviagttagelsen, ligesom jo overalt i Naturen nye Kvaliteters Opstaaen stiller de største Problemer. Og paa den ydre Naturs Omraade formaar man langt klarere end paa den indre Naturs Omraade at paavise de Betingelser, under hvilke nye Kvaliteter opstaa.

Naar Beneke saaledes er kommen til at overvurdere Psykologiens Fuldkommenhed som Videnskab (eller dog dens Udsigt til at blive fuldkommen), er det sikkert ogsaa, fordi han tillægger den stor Betydning som den filosofiske Grundvidenskab. Ud fra den psykologiske Betragtning er det, vi orientere os i Tilværelsen. Principerne for Naturfilosofien hentes fra Psykologien: idet vi i vor indre Erfaring have Adgang til at kende en Del af Tilværelsen, *som den er i sig selv,* opfatte vi naturligt den Del af Tilværelsen, vi kun kende som ydre, objektiv Væren (den materielle Natur), *i Analogi med* os selv. Den sjælelige Verdens Former og Love overføre vi derfor ad Analogiens Vej paa den materielle Natur. Den Naturfilosofi, som Beneke saaledes antager, adskiller sig fra Schellings ved at være sig sin hypotetiske Karakter bevidst og ved kun at antage en Analogi mellem det Sjælelige og det Legemlige, ikke som Schelling vilde, en Identitet af dem. Og medens Schelling troede at kunne sætte denne idealistiske Tydning, der bygger paa Analogi, i Stedet for den mekaniske Naturforklaring, hvilken han betragtede som en Vildfarelse, fastholder Beneke Berettigelsen og Nødvendigheden af en gennemført materiel Forklaring af alle materielle Naturfænomener. Saaledes
[262] anerkender han Forsøgene paa at give en rent fysiologisk-anatomisk Forklaring af af Fænomenerne ved Sindssygdom, saameget han end indskærper Betydningen af de psykiske Symptomer. Han slutter sig i denne Henseende til Spinozas Opfattelse (se

især hans Bog *Das Verhältniss von Seele und Leib.* 1826. p. 219 f.; 243 f.), skønt andre Udtalelser nærmest pege hen paa en med Herbarts beslægtet Opfattelse, idet de gaa ud paa, at Vanskelighederne ved Vexelvirkningen mellem de to uensartede Elementer falde bort, naar man tænker sig den finde Sted mellem Sjælen og det med Sjælen analoge Væsen, der ligger til Grund for de materielle Elementer. Til Klarhed over det Valg, der her er at træffe, er Beneke ikke naat[62]). — Ligesom Analogislutningen i Naturfilosofien fører os til at opfatte alle materielle Væsener som Led i en fra vort eget Stade i Tilværelsen nedstigende Række, saaledes fører den os i Religionsfilosofien til at danne os Forestillinger om højere Væsener i Lighed med os. Al Religion og al Religionsvidenskab, saa forfinet og spiritualiseret denne end maatte være, er ikke Andet end Antropomorfisme. Og da Afstanden mellem Gud og Menneske sandsynligvis er langt større end den er mellem Menneske og Orm, — da vi desuden i Religionsfilosofien mangle det Holdepunkt, Naturfilosofien har i den mekaniske Naturvidenskab, — saa ere de religiøse Forestillinger Troens Genstand, og Religionsfilosofiens væsentlige Opgave bliver dels at undersøge den psykologiske Udvikling af de Forestillinger, Religionen benytter, dels at udgrunde selve den aandelige Trang, der søger sin Tilfredsstillelse i Religionen. I følgende Udtalelse fremtræder Benekes Opfattelse af Religionsfilosofien som anvendt Psykologi klart og interessant: »Ikke mere efter en forudfattet, snever Norm vil Religionsfilosofien kue og beskære de historisk opfattede religiøse Dogmer; men idet den søger at efterkonstruere alle Former, i hvilke det Oversanselige aabenbarer og har aabenbaret sig for det menneskelige Sind, og at udlede og tyde dem ud fra den dybest gaaende Selverkendelse som Grundlag, bringer den dem — paa en Gang anerkendende dem alle og underkastende dem en skarp Prøvelse — i den organiske Sammenhæng, i hvilken de efterhaanden have udviklet sig fra den menneskelige Kulturs første Begyndelse lige til vore Dage. Atter her er *[263]* det altsaa Psykologien, som har den Opgave at udrede og belyse den i første Øjeblik forvirrende og i Mørke indhyllede Mangfoldighed«. (Die Philosophie etc. p. 27).

Baade som »Psykolog, Naturfilosof (Kosmolog), Etiker og Religionsfilosof[63]) staar den i sin Tid miskendte Forsker som Forgænger for Tanker, der i den følgende Generation fandt en frugtbarere Jordbund, end han havde havt for sig i Tysklands romantisk spekulative Tidsalder.

D. OVERGANG FRA ROMANTISK SPEKULATION TIL POSITIVISME ELLER TIL POSITIV TRO.

a. Kritik af Hegel og Opløsning af den hegelske Skole.

Den filosofiske Situation i Tyskland, da Hegel døde (1831), var den, at en spekulativ Skole, grundlagt af fremragende Tænkere, havde vundet et afgjort Overherredømme, medens Oppositionen fra den kritiske Filosofis Side og fra Specialforskningen kun rørte sig i mindre Kredse. Det blev da en Begivenhed af stor Betydning, at der indenfor selve den spekulative Filosofi rejste sig en Opposition mod den Afslutning, Romantikens Tænkning havde fundet i Hegels System. Der var Tænkere, som ikke vilde opgive Spekulationen, men som ikke saa Fuldendelsen i Hegel; de stillede sig den Opgave at beholde Hegels Grundtanker, men lade ham med hele hans System gaa op i højere Enhed, altsaa behandle ham, som han havde behandlet de forudgaaende Filosofer. Og det Supplement, det Hegelske System formentes at behøve, hentedes dels fra Erfaringens, dels fra den positive Tros Sfære. Saaledes bebudede Schelling, der havde holdt sig tilbage, saalænge Hegel levede, nu en ny Filosofi, der skulde bringe Spekulationen i harmonisk Forhold baade til Empiri og Religion. Af Friedrich Wilhelm
[264] IV kaldtes han til Berlin for at modarbejde Hegelianismen, og paa sine Forelæsninger her udviklede han, at der ad rent rationel Vej kun kunde naas en Erkendelse af de almindelige Muligheder og Love, medens Erkendelsen af det Virkelige, der altid er enkelt og individuelt, fordrer en Villiesakt, der udspringer af den personlige Trang, som ikke kan lade sig nøje med Muligheder og almindelige Love. Overgangen fra hin rationale Filosofi til denne paa Tro og Villie grundede Erkendelse kaldte Schelling for en Overgang fra negativ til positiv Filosofi. Kun den positive Filosofi kan hævde Guds Personlighed, som var det Hovedproblem, med hvilket Schelling havde syslet lige fra 1809, og som nu blev det Problem, om hvilket Interessen samlede sig i de første Decennier efter Hegels Død. I Hegels Religionsfilosofi skulde jo efter hans Mening en Forsoning være naat mellem Tænkning og Tro. Men snart efter hans Død blev det et Tvistepunkt, hvorvidt Hegels Filosofi kunde siges at føre til Antagelsen af en personlig Gud og en personlig Udødelighed[64]). Schelling og de Tænkere, der stode ham nær, især C. H. WEISSE (1801— 1866) og Den Yngre Fichte (1797—1879), hævdede, at Hegels System var Panteisme, men paatog sig ad Tænkningens Vej at opbygge en Teisme, der ikke skulde fornegte Panteismen, men optage denne i sig som i en højere Potens. De søgte at vise, at alle Grundtanker tilsidst samle sig i Personlighedens Ide, og at denne Ide maa staa som Udtryk for den højeste Virkelighed, ligesom de (ved en videre Udførelse af hvad Schelling havde udtalt i sin Afhandling om Friheden i Aaret 1809) søgte at godtgøre Muligheden af at tillægge et uendeligt Væsen Personlighedens Karakter. Dog komme de i Grunden alle til at indrømme, at Teismen ikke kan begrundes videnskabeligt. Schellings Overgang fra negativ til positiv Filosofi

var i Virkeligheden en Overgang fra Tænkning til Tro. Den yngre Fichte, hos hvem Tendensen er stærkere end Tænkerinteressen, vender tilbage til den populære Teologis en Gang for alle færdige Gud. Weisse, den paa en Gang skarpsindigste og dybsindigste af disse Tænkere, gaar tilbage til Schleiermacher, hvis Religionsfilosofi han giver en interessant Videreførelse ved at hævde den religiøse Følelses nøje Sammenhæng med de etiske Formaal og Opgaver. I sin dristige religiøse Tænkning tager han resolut *[265]* den Konsekvens, at en Gud, der skal være Personlighed, ogsaa maa være Udvikling i Tiden underlagt, og han indskærper den reale Aarsagssammenhæng som Bærer og Ramme for alt idealt Indhold i Tilværelsen. Han hylder (med Tilslutning til Lamarck) en teistisk Evolutionisme. En overfor Gud relativt selvstændig Tilværelse bliver kun mulig derved, at selve Guddommens Elementer ere i en uendelig Forhøjelsesproces. Fra den evigt vordende Natur i Gud udspringer den materielle Naturproces, efterat den guddommelige Villie har faaet sit ydre Udtryk i Mekanikens Grundlove (særligt i Inertiens Lov), som gøre en rigere Individualisering af det guddommelige Naturindhold mulig. Gennem den materielle Naturudvikling gaar en stadig Kamp mellem det Organiske og det rent Mekaniske, en Kamp, der er Betingelse for Sjælelivets Opstaaen. — Men den spekulative Teismes Program, som lyder paa videnskabelig Begrundelse af Antagelsen af en personlig Gud, skydes ogsaa hos Weisse faktisk til Side for en Appel til den personlige Tro som den eneste Kraft, der her kan føre til Maalet.

I lignende Retning som den spekulative Teisme gik de religionsfilosofiske Anskuelser, udvikledes af Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832), og som — sammen med hans retsfilosofiske Anskuelser — i ret tilgængelig Form fremstilledes i hans Skrift *Urbild der Menschheit* (1811). Dog ynder Krause ikke Udtrykket Personlighed og vil ikke bruge det om Gud. Han betegner sin Opfattelse som *Panenteisme,* fordi den hævder, at Gud har Verden i sig, ikke gaar op i Verden. Krauses i en lang Række Skrifter udviklede Filosofi, som besidder Mystikens Uklarhed, men ogsaa dens ædle Egenskaber, fik særlig Betydning for Retsfilosofien, idet han betoner Ideen om Menneskeheden som et organisk Hele og som Afbillede af det guddommelige Urbillede, og idet han betragter Retten som Formen for dette organiske Heles Livsudvikling. Dette Synspunkt muliggjorde en paa en Gang idealistisk og reformatorisk Opfattelse, som dannede en karakteristisk Modsætning til Hegels konservative Retslære og har været af ikke ringe Betydning for Udviklingen af frie og humane Ideer. Ved hans Disciples, især Heinrich Ahrens' Arbejder fik Krauses Anskuelser Indflydelse paa *[266]* større Kredse, ogsaa udenfor Tyskland (især i Belgien og i Spanien). I religionsfilosofisk Henseende bleve derimod Schellings og Hegels Ideer og deres Konsekvenser af

størst Betydning. —

Indenfor Hegels egen Skole gav det religionsfilosofiske Problems Skærpelse Anledning til en Spaltning. Nogle Hegelianere mente, at Mesterens Filosofi ret forstaaet stemmede med den gængse Tro og med Kirkelæren. Andre Hegelianere erklærede, at den konsekvent maatte komme i uforsonlig Strid med disse. Strauss, der selv hørte til disse sidste, sammenlignede denne Modsætning med den mellem Højre og Venste i parlamentariske Forsamlinger, og det blev snart almindeligt at tale om det Hegelske Højre og det Hegelske Venstre. Tilhængerne af dette sidste kaldtes ogsaa for Unghegelianerne. De mest fremragende Højrehegelianere vare Göschel, Rosenkranz og J. E. Erdmann. Det Hegelske Venstre, der ubetinget fik størst Betydning for Tænkningens Udvikling, repræsenteres af David Friedrich Strauss og Ludwig Feuerbach paa det religionsfilosofiske Omraade, af Arnold Ruge og senere af Karl Marx og Ferdinand Lassalle paa det rets- og socialfilosofiske Omraade.

Blandt alle disse Tænkere staar Feuerbach i første Linie. Overgangen fra Romantik til Positivisme, fra spekulativ Tænkning til en paa videnskabelig Erfaring bygget Livs- og Verdensanskuelse foregaar i denne energiske Mands Udviklingsgang paa en overordentligt karakteristisk Maade. I denne Udviklingsgang indeholdes en hel Kritik af Romantikens Filosofi, og den staar tillige som typisk for mangen personlig Livsudvikling fra Barndommens Tro til Manddommens paa Tænkning og Erfaring grundede Overbevisning. Det var Strauss, hvis *Leben Jesu* (1835) stillede det religiøse Problem paany i hele dets Skarphed; men Feuerbach gav et af de vigtigste Bidrag til dets Belysning i de følgende Decennier.

Det var dog ikke udelukkende det religiøse Problem, hvormed det filosofiske Arbejde i 30'erne og 40'erne beskæftigede sig. En erkendelsesteoretisk Drøftelse af
[267] stor Værdi for sin Tid, ikke mindst ved Kritiken af den spekulative Metode, anstilledes af Adolph Trendelenburg i hans *Logische Untersuchungen* (1840). Trendelenburg lægger stor Vægt paa, at de filosofiske Problemer opstaa paa Erfaringens Grund. Det er Eftertanke over hvad Erfaringserkendelsen yder, der fører til Filosofi. Erkendelsesproblemet søger Trendelenburg at løse ved Paavisning af Bevægelsen som en for Tænken og Væren fælles Bestemmelse: Tankebevægelsen i Anskuelse og Konstruktion har sin Parallel i den Bevægelse, til hvilken alle materielle Fænomener kunne føres tilbage. Og naar Villiesbevægelsen bestemmes ved Tanken om et Formaal, finder Trendelenburg ogsaa hertil en Analogi i den materielle Natur, idet han anser det for umuligt at forstaa de organiske Fænomener uden at tillægge Formaalets Begreb Gyldighed i Naturerkendelsen; om Utilstrækkeligheden af en rent mekanisk Naturopfattelse er han levende

overbevist, saa fjernt han end staar den spekulative Naturfilosofi. Han fremhæver vor Erkendelses Endelighed og Begrænsning og anser det med Kant for umuligt at give vore Grundbegreber en saadan Udvidelse, at de kunne anvendes paa det Absolute. Vor Tænknings Evne er at skue de dæmpede og i Farvespil brudte Straaler; men derfor nægter den ikke det rene Lys, fra hvilket de stamme. Som Mænd, paa hvilke Trendelenburgs Filosofi har øvet betydningsfuld Indflydelse, kunne nævnes Søren Kierkegaard og Albrecht Ritschl. — Foruden dette erkendelsesteoretiske Arbejde har Trendelenburg udgivet et retsfilosofisk Værk af stor Værdi *(Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* 1860)[65]). Og han har endeligt virket som fremragende Forsker paa Filosofiens Histories Omraade. Her mødtes han i sine Bestræbelser med Hegels Disciple, hvem en Række store, tildels monumentale Værker over forskellige Perioder af Filosofiens Historie skyldes. Eduard Zeller og J. E. Erdmann, senere Kuno Fischer ere her især at nævne. Under Systemernes Kamp følтes en naturlig Trang til historisk og sammenlignende Orientering, og Filosofiens Historie som særegen Disciplin blev egentligt først til i denne Periode. *[268]*

b. David Friedrich Strauss og det religiøse Problem.

Allerede som ung Student havde Strauss (der er født 1808 i Ludwigsburg og studerede Teologi og Filosofi i Tübingen) opkastet det Spørgsmaal, om Bibelens, særligt Evangeliernes, historiske Bestanddele hørte med til, hvad der for Hegel var Religionens evige Tankeindhold, eller om det blot var at regne til den Forestillingsform, i hvilken dette Indhold fremtræder for den populære Bevidsthed. I sit *Leben Jesu* (1835) søgte han senere at godtgøre, at der i den evangeliske Historie hverken foreligger Historie eller bevidst Opdigtelse (det Dilemma, de ortodoxe Teologer pleje at operere med), men Myte, det vil sige ubevidst Digtning, hvis Motiver dels vare de religiøse Ideer, der besjælede Tiden og Folket (særligt Messiasideen), dels det vældige Indtryk, Kristendommens Stifter havde gjort paa sine Disciple. Hvad Evangelierne give os, er derfor — som Strauss senere har udtrykt det — ikke »Historiens Jesus«, men »Troens Kristus«. Som rent historisk Person er Jesus os egentligt aldeles ubekendt; kun »Troens Kristus« er et Væsen med bestemte Træk. I en Slutningsafhandling til »Leben Jesu« udvikles, at Ideen om Gudmennesket ikke kan finde Anvendelse paa et enkelt Individ, men at kun den hele, i en Uendelighed af Individer fremtrædende Menneskeslægt gennem sin stadige Liden, Stræben og Arbejden kan virkeliggøre det Guddommelige. Hvad Kirkelæren udsiger om Kristus, kan bevare sin Gyldighed, naar det overføres paa Menneskeheden. I et senere Værk *(Die christliche Glaubenslehre*

in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, 1840—41, oversat paa Dansk af H. Brøchner) viste Strauss, at den Forsoning mellem Kristendom og Filosofi, som Hegel mente at have naat, kun blev mulig ved, at Kristendommen opfattedes som Monisme (Enhedslære), medens den dog i Virkeligheden er en afgjort Dualisme. Kun i ét Individ er jo i Kristendommen Enheden af det Guddommelige og det Menneskelige realiseret — alle andre Individer falde udenfor! Og i hint ene Individ bliver Enheden af Gud og Menneske kun mulig i Lidel-
[269] sens Form og ved overnaturlige Kræfters Indgriben! Fra flere Sider fremtræder altsaa netop i Kristendommen Modsætning mellem de to Verdener, den guddommelige og den menneskelige. Ja, Urkristendommen opgiver endog at lade den guddommelige Verden gennemtrænge den menneskelige og lever i Forventningen om, at hin i en nær Fremtid paa overnaturlig Vis skal sprænge denne! — Konsekvensen bliver for Strauss en skarp Modsætning mellem Troende og Ikke-Troende og en energisk Protest mod alle Forsoningsforsøg.

Strauss' Fortjeneste af det religiøse Problem er den at have gjort Begrebet Myte eller ubevidst Digtning gældende overfor det gængse Dilemma: Historie eller bevidst Opdigtelse. Dette Begreb udtrykker paa utvetydig Maade, hvad der af Kant, Herder og deres Efterfølgere betegnedes ved Udtrykket Symbol. Det har den Fordel, at det stiller den bestemte Opgave at paavise, hvorfor netop disse Billeder dannedes; det har en mere historisk Tone end Udtrykket Symbol. Strauss gik ikke nærmere ind paa det Spørgsmaal, hvilke sjælelige Kræfter og Drifter, der føre til de store Billeder og Symboler, som gennem Folkereligionerne ere blevne Slægtens Ejendom, — hvad det er, der sætter den hele idealdannende Proces i Gang. Han har senere anerkendt, at Feuerbach havde givet et vægtigt Svar paa dette Spørgsmaal.

Det havde været Strauss' Tanke at grundlægge en fri, kritisk Teologi. Men hans kætterske Anskuelser gjorde, at han ingen teologisk Lærerpost kunde opnaa. Han levede da som Privatmand, en lang Tid beskæftiget med literær- og personalhistoriske Studier. Saaledes har han skrevet interessante Bøger om Ulrich v. Hutten, Voltaire o. a. Mod Slutningen af sit Liv vendte han tilbage til religionsfilosofisk Tænkning, idet han i Skriftet *Der alte und der neue Glaube* (1872) vilde vise, hvorledes det religiøse Problem stillede sig — ikke blot, som i sine tidligere Værker, naar Konsekvenserne droges af den spekulative Filosofi, — men ogsaa, naar Konsekvenserne droges af den moderne Naturvidenskab. Han havde her stillet sig en Opgave, han ikke var voxen. Han var mere Lærd end Tænker, og mere Kunstner end Lærd. Bogen var skreven med
[270] glimrende Klarhed i Stilen, men manglede Dybde og Inderlighed i Opfattelsen af det

Religiøse og Konsekvens i det Standpunkt, som søgtes fastholdt overfor Materialismen. I æstetisk Livsbetragtning, særligt i Musiken, fandt han et Surrogat for den religiøse Kultus, et Vidnesbyrd om, hvor lidet han havde gennemtænkt alle Sider af det religiøse Problem. Efter en haard og smertefuld Sygdom, som han bar med den største Mildhed og Karakterstyrke, døde han i Aaret 1874.

c. Ludwig Feuerbachs Religionspsykologi og Etik.

Denne energiske og rigt udstyrede Tænker er et smukt Exempel paa, hvorledes den personlige Kærne kan vedblive at være væsentligt den samme, skønt den fremtræder i højst forskellige Former. Det var paa alle hans skiftende Standpunkter en og samme Interesse, der bevægede ham. Han følte fra sin første Ungdom en Trang til fyldigt og positivt menneskeligt Liv, til »sjælfuld Tilfredsstillelse«, til at beskæftige sig med de Spørgsmaal, hvis Besvarelse afgør den Værdi, Livet har for Mennesket, og hvis Besvarelse derfor ogsaa for Mennesket er en Samvittighedssag. Det var — efter hvad han selv i sine senere Aar har udtalt i en Selvkarakteristik — denne Trang, der først førte ham til Teologien og derefter til Filosofien, samt indenfor Filosofien igen fra den spekulative Filosofi til et Standpunkt, der omtrent falder sammen med, hvad den franske Filosof Auguste Comte kalder Positivisme. Tænkningen var for ham stedse Livets Tjener. Han betragtede sig selv som en positiv Tænker, hvis Kritik og Polemik (der i de Samtidiges Øjne vare det mest Fremtrædende hos ham) kun vare Midler til at skille Skallerne fra Kærnen i Religionen. Han vilde trænge ind til den levende menneskelige Trang, der ligger bagved de religiøse Forestillinger, og derfor rettede han saa skarp en Kritik imod disse. Det var saa langt fra, at Menneskets Væsen for ham gik op i Tanken, at han siger om sig selv (da man opfordrede ham til at skrive sin Selvbiografi): »Det er mig umuligt at udtale, hvad der dybest bevæger mig; hvor meget mere umuligt maa det da ikke være mig at skrive det og at give mit Indre til Pris for det indiskrete Publikum.« Og et andet Sted siger han: »Hvor langt staa dog ikke *[271]* vore Tanker, ved hvilke vi søge at bringe vort Væsen til Bevidsthed, tilbage for selve vort Væsen.« Denne Inkommensurabilitet mellem Tænkning og Personlighed maa vel fastholdes, hvis man vil forstaa denne stedse gærende og søgende, »utilfredse« Aand[66]).

Ludwig Feuerbach er født i Landshut 1804 af en højt begavet Slægt. Hans Fader var den berømte Retslærde Anselm v. Feuerbach, og flere af hans Brødre have udmærket sig i Kunst og Videnskab. Han studerede Teologi i Heidelberg, men gik snart over til Filosofien, som han studerede under Hegel i Berlin. Den Splid i hans Indre, han ikke

kunde faa ophævet i Teologien, gjorde Hegels Filosofi Ende paa, og han betragtede Hegel, der havde gjort ham til Filosof, som sin anden Fader. Nogle Aar virkede han som Docent i Erlangen, men trak sig saa tilbage. Dels synes han at have manglet Evner til mundtlig Fremstilling, dels modarbejdedes han fra teologisk Side, da det ikke forblev skjult, at han var Forfatter til det radikale Skrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830). Han trak sig da tilbage paa Landet og opslog sin Bolig paa Brucksberg en Fabrik, i hvilken han havde en Andel som Medgift med sin Hustru, og herfra udfoldede han en rig Forfattervirksomhed. I en Række udmærkede Arbejder behandlede han Emner af den nyere Filosofis Historie. Af dem maa især mærkes hans *Pierre Bayle,* i hvilken Modsætningen mellem Teologi og Filosofi stærkt betones, og Etikens Uafhængighed af Teologien hævdes. Allerede her ses hans definitive religionsfilosofiske Standpunkt tydeligt, skønt det først træder klart og bestemt frem i hans Hovedværk *Wesen des Christenthums* (1841). Medens Strauss, ligesom Hegel, væsentligt holdt sig til Dogmernes Indhold, søger Feuerbach tilbage til Dogmernes Kilde i de menneskelige Følelser og Drifter, i Frygt og Haab, i Længsel og Attraa. Hans Opgave er ikke den umulige at formulere Dogmernes Indhold i videnskabelige Begreber, men psykologisk at forstaa deres Udspring. Fra Religionens officielle Dokumenter gaar han tilbage til det aandelige og inderlige Liv, som har skaffet sig Udtryk i dem. Og saa kritisk han er overfor Dogmerne, saa sympatisk er han overfor
[272] Kilden, fra hvilken de stamme. Herpaa beror den store Forskel, der er mellem hans Forhold til Religionen og Voltaires. Feuerbach gaar langt videre i Kritik og Negation end den franske Fritænker — men staar dog langt mere forstaaende og anerkendende overfor det indre Bevægende i Religionen end Voltaire med sit Dilemma: Galskab eller Slyngelstreger! Den mellemliggende Tids Studier og Erfaringer havde ikke været spildte. Der er en stor og karakteristisk Forskel mellem det 18. og det 19. Aarhundredes Fritænkere (naar man holder sig til de Fritænkere, der tænke). Det var Feuerbachs Bestræbelse i Religionsfilosofien (som det omtrent samtidigt var Lyells i Geologien) at forstaa Fortidens Formationer ved Hjælp af de Kræfter, der virke endnu den Dag i Dag. Det er det saakaldte Aktualitetsprincip, der ligger til Grund for hans bekendte Sætning, at al Teologi er Psykologi. — I storartet Anlæg, i Dybde og Energi kan intet af Feyerbachs andre Værker lignes med »Wesen des Christenthums«, skønt baade han selv og hans Venner have stillet hans 1857 udkomne *Theogonie* over det.

Det Brud med den spekulative Filosofi, som for Feuerbach var blevet fuldbyrdet, hvad Opfattelsen af Religionen angaar, fik Konsekvenser for hele hans filosofiske Opfattelse. I *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) giver han et Program for

en ny Filosofi, i hvilket der — i mærkelig Overensstemmelse med Ytringer i Schellings »positive Filosofi« — hævdes, at kun det Enkelte er virkeligt, og at dette Virkelige er uudsigeligt, uigennemtrængeligt for Tanken, og derfor kun til at gribe med Lidenskab. Virkeligheden er ikke et teoretisk Anliggende, men »eine Frage auf Tod und Leben«. Den nyere Filosofis Genstand er ikke, hvad der ligger udover Erfaringen, men selve Mennesket, med Naturen som dets Grundlag. — Senere hen udviklede han i Skriftet *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit* (1866) sine Anskuelser om det Aandelige og det Materielle; dette Skrift staar i hans Produktion omtrent som Strauss' »gamle og nye Tro« indenfor hans. I sine sidste Aar, der vare ulykkelige ved Næringssorg og Sygdom, syslede han med en Etik; interessante Fragmenter af dette Arbejde bleve efter hans Død (1872) udgivne af Grün. *[273]*

Allerede i sin »Pierre Bayle« havde Feuerbach fordret en »analytisk-genetisk« Filosofi, og et noget udførligere Program havde han givet i sine »Grundsätze«. Men udover en almindelig Fordring i denne Retning kom han hverken her eller i sine senere Arbejder. Han kom aldrig ind paa erkendelsesteoretiske Undersøgelser, og selv hvor han optræder som Erkerealist, bevarer han noget Dogmatisk og Mystisk i sin Tankegang. Og han anede ikke, at den Fordring, han stillede, allerede fyldestgjordes ved Comtes og Mill's Arbejder. Da han naaede til Positivismen, var denne forlængst grundlagt i den franske og engelske Skole. Paa lignende Maade forholder det sig med hans Etik. Der er her noget Tragisk i Feuerbachs Stilling indenfor den filosofiske Udvikling i vort Aarhundrede. Han levede i en Overgangstid, og han kom til at lide derunder. Han havde brugt saa megen Kraft til at arbejde sig ud af Spekulationen, at han senere manglede Energi, Drift og Tid til positiv og videnskabelig Udførelse af sit nye Standpunkt. Men han staar paa den anden Side som en af de mest udprægede Karakterer, et af de mest sandhedskærlige Mennesker i det 19. Aarhundrede. Og han er en af de vigtigste Forkæmpere for en human Livsanskuelse. Humanisme var den Benævnelse, han selv ansaa for mest passende til sin Retning. — Vi ville nu mere i det Enkelte dvæle først ved hans Religionsfilosofi, dernæst ved hans almindelige filosofiske Standpunkt, endeligt ved hans Etik.

α. Schleiermacher havde bestemt den religiøse Følelse som Afhængighedsfølelse, men havde ladet det staa hen, hvorfra denne Følelse fik sine Genstande. Feuerbach søgte nu at vise, at Følelsen selv *frembringer* sine Genstande, saa at disse ikke blot udtrykke den, men udspringe af den. I Stedet for den blotte Afhængighedsfølelse sætter han Hjertets Tillid og det levende Ønske og finder Troens Ejendommelighed i, at Menneskets Ønsker i den ere frigjorte fra Fornuftens og Naturens Lænker. Hvad

der er Genstand for Menneskets inderste Higen og Længsel, det staar i Troen som et objektivt Virkeligt, som det Absolute. Modsætningen mellem Ønske og Virkelighed er ophævet. Medens derfor Schleiermacher søgte at vise, at enhver Strid mellem Tro
[274] og Viden beroede paa Misforstaaelse eller paa, at hverken Tro eller Viden havde naat deres Fuldendelse, opstaar efter Feuerbach de mest ejendommelige religiøse Fænomener netop ved, at den inderlige Higen efter Opfyldelse af Hjertets Ønsker sprænger de af Fornuften satte Skranker, og paa deres Højdepunkt faa de religiøse Fænomener derfor en antirationel Karakter.

Med Energi og Dybsindighed har Feuerbach ført tilbage til Religionens psykologiske Grundlag, Menneskenes Ønsker, Trang og Haab. Ønsket er, siger han (i »Theogonie«), det religiøse Urfænomen, det teogoniske Princip. Denne Paastand begrundes i »Wesen des Christenthums« ved en Betragtning, der har almindelig filosofisk Interesse.

Udover sit eget Væsen kan Mennesket ikke naa; alle Opfattelser og Tanker bære dets eget Præg. De Genstande, det forholder sig til, lære os derfor dets Væsen at kende, idet de kun ere Anledninger for det til at udfolde sit Væsen. Kun i Kraft af Menneskets egen Natur faar en Genstand Magt over det. Og fra først af har Mennesket ingen Grund til at sætte Skranker for sit Væsen. Det overlader sig trygt til alle Forestillinger og tillægger dem ubegrænset Gyldighed. Særligt ligger det i Følelsens Natur, at den tenderer til at uendeliggøre sin Genstand, betragte den som virkelig. Tvivlen kan først opstaa, naar Mennesket lærer sine Skranker at kende, og naar Forstanden begynder at skelne mellem det Subjektive og det Objektive, en Distinktion, der ikke kendes paa Troens Standpunkt. Ti Troen er netop Tro paa Subjektivitetens absolute Realitet[67]). — Det er nu ikke alt Subjektivt, der bliver den religiøse Tros Genstand. Religion opstaar formedelst en Sondring, en Vurdering: hvad Mennesket betragter som guddommeligt, er ikke det Indifferente, men det, han tillægger den højeste Værdi. Ethvert Menneske, der har et højeste Formaal, har en Gud. Hvad Mennesket roser og priser, er for det Gud; hvad det dadler og forkaster, er det Ugudelige. Gud er den Bog, i hvilken Mennesket har indskrevet sine højeste Følelser og Tanker. Menneskets Himmel er en Blomstersamling, der er dannet ved Valg indenfor denne Verdens Flora. Dette gælder
[275] for det civiliserede Menneskes Himmel, saavel som Naturmenneskets, kun at hint paa Grund af sin Dannelse ikke giver sig saadanne Blottelser som dette. Af Menneskets Gud og Himmel kan man da lære dets egen Længsel og Higen at kende. I de guddommelige Egenskaber have vi de Egenskaber, Mennesket paa det givne Trin vurderer højest. At Gud er Personlighed, vil sige: det personlige Liv er det højeste. At Gud er Kærlighed, vil

sige: der gives Intet, som staar over det kærlighedsfulde Sind. I den kristelige Religion lider Gud: det vil sige: Lidelse for Andre er guddommelig. Og paa lignende Maade maa vi for at forstaa Religionen overalt gøre til Subjekt, hvad der i den er Prædikat, og omvendt. I Kristendommen træder Religionens Princip frem i sin hele Dybde og Fylde. Sindet, Følelseslivet, faar her en Inderlighed og en Styrke, men tillige en Uendelighed, som Hedenskabet ikke kendte; Lidelsen følтes stærkere, og Kærligheden følтes derfor ogsaa saameget des inderligere. De olympiske Guders Letsind strandede paa Hjertets Nød, men de Kristnes Gud er en Kærlighedens Taare, der i dybeste Skjulthed er fældet over den menneskelige Elendighed. — Ønskernes og Idealernes Verden betragter Mennesket i Religionen som en selvstændig, hinsidig Verden, den egentlige Verden, i skarp Modsætning til den nærværende Verden, Endelighedens, Lidelsens og Kampens Verden.

Men, kunde man sige, hvor kan man udlede Religionen af Sindets Uendelighed, af Følelsens Almagt, da Mennesket jo i Religionen netop føler sig endeligt, ufuldkomment og syndigt! — Feuerbach forklarer denne Følelse som en Art Kontrastvirkning: Mennesket, der uvilkaarligt har lagt Alt over i sin Gud, føler nu i Modsætning hertil sig selv som fattig og ussel. Det ser sit eget Væsen i Gud og maa da vel føle sig tomt og fattigt, naar det ser sig i Modsætning til Gud. Men i Gud er dets Væsen ogsaa vel forvaret. Mennesket kan i Gud nyde sit Væsen i langt rigere Fylde end ved at holde sig til sin begrænsede virkelige Natur. — En anden Indvending lyder saaledes: »Man har jo forlængst i Teologien skelnet mellem Guds Væsen og de Egenskaber, vi tillægge ham, og især har Schleiermacher udviklet denne Distinktion!« Hertil svarer Feuerbach, at hvis man ophæver de guddommelige Egenskaber, ophæver man det guddommelige Væsen. *[276]* Hin Distinktion er en Frugt af Skepsis og Vantro. Den ægte Tro gør den ikke. Og hvad beholder man tilbage, naar man tager alle Egenskaber bort? Religionens Historie viser, at saalænge man bryder sig om at vide Noget om Gud, saa véd man ogsaa Noget. I sin klassiske Tid kender Religionen ikke hin Distinktion. Det er idethele Feuerbach om at gøre at holde de religiøse Fænomener oppe for Bevidstheden i deres ejendommelige, primitive, uvilkaarlige Karakter. Kun med Religionen i dens originale Form vil han have at gøre, ikke med den af Kritik og mere eller mindre videnskabelig Dannelse modificerede Religiøsitet. Indenfor Kristendommen indskærper han saaledes Forskellen mellem den oprindelige og den moderne Kristendom. Ogsaa Kristendommen har havt sine klassiske Tider, og kun de interessere Feuerbach, ikke »den moderne Verdens dissolute, karakterløse, komfortable, belletristiske, kokette, epikuræiske Kristendom.« Men end ikke Teologerne — mener han — vide jo nu hvad Kristendom er. Man har

brækket Spidsen af den oprindelige kristelige Modsætning mellem denne Verden og den hinsidige Verden. Protestantismen betegner i Virkeligheden en helt ny, fra den urkristelige forskellig Livsanskuelse. Dens Moral er rent menneskelig; kun dens Tro fører tilbage til den oprindelige Kristendom. Miraklerne henlægger den til Fortiden, og den yderste Dag til en ubestemmelig Fremtid — og dog hører Troen paa Verdens nærforestaaende Undergang med til det Inderste i den kristelige Tro og kan ikke udskilles fra Troens øvrige Indhold; ti denne Verden maa forgaa, dersom de uendelige Ønskers Verden skal komme. Hemmeligheden i den moderne Kristendom er altsaa efter Feuerbach, at det teogoniske Ønske, Urfænomenet, ikke længere er til Stede. —

Dette er Feuerbachs religionsfilosofiske Teori. Spørge vi nu, hvilken Værdi han tillægger Religionen, da er det, som allerede berørt, meget langt fra, at han stiller sig polemisk overfor den, hvor den er oprindelig og ægte. Religionen er — i dens klassiske Periode — den eneste Maade, paa hvilken Mennesket kan blive sig sin Natur og de Opgaver, den stiller, bevidst, — den eneste Vej til Selvforstaaelse og Selvfordybelse.
[277] Og den giver Mennesket en stor Horizont, udvider hans sanselige Bevidsthed ved at lade hans eget Væsen staa for ham som noget Hinsidigt, Ophøjet og Uendeligt. Men paa den anden Side medfører Religionen betænkelige Virkninger. Naar den Troende har Alt i sin Gud, og naar de overnaturlige Kræfter for ham ere den sande Virkelighed, saa kan han ikke føle Trang til Familieliv, Videnskab, Kunst og Statsliv. Driften til Kultur kan ikke blive til hos ham. Religionen og Kulturen have samme Formaal, og jo Mere Mennesket haaber at naa ad den ene af disse Veje, des Mindre vil han søge ad den anden; der vil blive et omvendt Forhold mellem dem. Det er desuden ingen ganske uskadelig Projektion, der gaar for sig, naar Mennesket ser sine Idealer som Egenskaber ved et absolut Væsen, der staar som forskelligt fra det selv. Jo mere Forskellen mellem Gud og Menneske indskærpes, desmere vil det komme dertil, at Egenskaberne (Godhed, Retfærdighed o. s. v.) tages i en helt anden Betydning, naar de bruges om Gud, og naar de bruges om Mennesket. Mennesket maa da tage sin egen Samvittighed og sin egen Fornuft fangen for at lyde den guddommelige Villie, selv om denne paabyder Noget, som strider mod, hvad der menneskeligt kaldes Godhed og Retfærdighed. Her ligger Fanatismens Kilde, Kilden til alle de uhyggelige Fænomener, Religionens Historie frembyder. De to Sider, Religionen frembyder for Vurderingen, finder Feuerbach tydeligt udtrykte i Kristendommens Lære om Tro og Kærlighed. Kærligheden ophæver alle Skranker, gør Alle til Et trods Alt, hvad der kan skille dem; men Troen sætter igen Skranker imellem dem, vækker Kætterhadet og Ukærligheden. Kærligheden er kun Prædikat ved Gud, og det guddommelige Subjekt har andre

Fordringer at stille end Kærlighedens; man kan ikke slutte fra, hvad Kærligheden fordrer, til, hvad Gud fordrer. Heri ligger for Feuerbach Nødvendigheden af at gaa bort fra Religionens Standpunkt. Han protesterer dog mod, at hans eget Standpunkt skulde være rent negativt. Han anerkender de guddommelige Egenskabers Værdi, men netop derfor vil han ikke have dem hæftede til et guddommeligt Væsen som et fra dem forskelligt Subjekt. Den sande Ateist er den, for hvem disse Egenskaber Intet er, ikke *[278]* den, for hvem deres Subjekt Intet er. Egenskaberne komme først til deres Ret ved at udskilles fra det forudsatte Subjekt. Det gælder særligt om Kærligheden, det Sindelag, hvori Menneskeslægtens Enhed udtrykker sig. Den var til før Kristendommen. Kristus var det Billede, under hvilket Slægtens Enhed opgik for Folkebevidstheden. Og selv hvor Troen paa Kristus er forsvunden, vedbliver Kristi sande Væsen at bestaa overalt, hvor Kærligheden raader. — Der gaar derfor i Følge Feuerbach ingen virkelige Værdier tabt ved Opgivelse af den religiøse Tro. Hvad der opgives, er kun Projektionen. Vi gaa ikke mere over Aaen for at hente Vand, fordi vi have opdaget, at det Vand, vi hentede, i Virkeligheden kom fra Aaen. —

Uden at kunne gaa ind paa nogen udførligere Kritik af Feuerbachs Religionsfilosofi maa jeg dog fremhæve, at han i sin Lære om Følelsen eller Ønsket som producerende (det teogoniske Ønske) ikke tilstrækkeligt paaagter Vexelforholdet mellem Følelsen og Bevidsthedslivets andre Sider. I og for sig kan Følelsen Intet producere — og dog skal »Ønsket ud af sig selv og kun ud af sig selv« (Theogonie p. 57) frembringe Gudsforestillingen. Følelsen kan kun virke vælgende, potenserende og idealiserende paa Forestillinger, som allerede ere til Stede, og som Mennesket har enten fra Traditionen eller fra sin egen Erfaring. Ønsket selv bestemmes ved de Erfaringer, Mennesket mener at have gjort angaaende Forholdet mellem sine Idealer og den virkelige Tingenes Gang. Idealerne projicerer det som guddommelige Egenskaber, og naar Troen er stærk, ser den i Bæreren af disse Egenskaber en Sejrherre over al Virkelighedens Modstand. De specielle Former, de religiøse Forestillinger antage, bestemmes ved Forestillinger, som ere opstaaede forud, ad højst forskellige Veje. — Hvad Feuerbachs Vurdering af Religionen angaar, er han maaske noget for optimistisk i sin Antagelse af, at der Intet tabes ved Opgivelse af Religionen. Selv om Religionen ikke indeholder, og ikke kan indeholde, Andet end Menneskets Væsen, kunde det jo være, at dette Indhold virkede langt stærkere i den Form, Religionen giver det, end det ellers formaar. I hvert Tilfælde kunde der gives Naturer, som kun vare tilgængelige for stærkere *[279]* Paavirkning, naar den kommer i denne bestemte Form. Dette store Problem staar endnu uløst tilbage. — Endeligt har Feuerbach overset, at om et strengt Bevis for hans

Sætning, at al Teologi er Psykologi, kan der ikke være Tale. Religionsfilosofien kan kun paavise Muligheden af at forklare alle religiøse Forestillinger som psykologiske Produkter; men at de i Virkeligheden ikke ere Andet og Mere, kan ikke bevises. Deraf, at Trosindholdet stemmer med de menneskelige Ønsker, kan i og for sig Intet sluttes for eller imod. Der var maaske den, der kunde acceptere Feuerbachs Metode og dog forkaste hans Resultat, idet han i lidenskabelig Forvisning fastholdt Realiteten af det, Sindets grænseløse Higen er rettet hen imod. Det var idetmindste en Form, under hvilken den religiøse Strid kunde fortsættes efter Feuerbachs Indlæg; der vil maaske vise sig flere.

β. Naar al Teologi er Psykologi, maa al Filosofi naturligvis ogsaa være det, og Feuerbach var saaledes ad religionsfilosofisk Vej kommen til det Standpunkt, paa hvilket Fries og Beneke allerede forlængst havde stillet sig. I sine »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« proklamerer han Mennesket — Naturen, Menneskets Basis, indbefattet — som Filosofiens eneste Genstand, Antropologien altsaa — Fysiologien medindbefattet — som Universalvidenskaben. Det lille aandrige Skrift er fuldt af slaaende Sætninger, men har noget Orakelmæssigt i sin Form, der berøver det den Værdi, det ved fuld Gennemarbejdelse af Tankerne vilde have kunnet faa. Det proklamerer det individuelle Faktums og Sansningens Ret, men gaar ikke nærmere ind paa de Problemer, der herved rejse sig om Forholdet mellem Erfaring og Videnskab, mellem Sansning og Tænkning, mellem Psykologi og Erkendelsesteori. Feuerbach stod her ved sin Grænse.

En lignende Uklarhed er der i hans Forhold til Materialismen i hans senere Skrifter. Feuerbach studerede med Iver Fysiologi og skrev en begejstret Anmeldelse af Moleschotts »Lehre der Nahrungsmittel« (1850), i hvilken han fremkommer med følgende Udtalelse: »Læren om Næringsmidlerne er af stor etisk og politisk Betydning.
[280] Næringsmidlerne blive til Blod, Blodet til Hjerne og Hjerte, til Tanker og Følelser. Menneskelig Kost er Grundlaget for menneskelig Dannelse og Følelse. Ville I forbedre Folket, saa giv det i Stedet for Deklamationer mod Synden hellere bedre Føde. Mennesket er, hvad det æder. (Der Mensch ist, was er isst).« Og han tilføjer, at naar Almuen faar bedre Føde (Ærter i Stedet for Kartofler), vil en følgende Revolution have bedre Udsigt til at lykkes. Denne Udtalelse (som findes aftrykt i *Nachlass.* II. p. 90) er ofte fra teologisk Side bleven benyttet til at vise, hvor dybt Feuerbach var sunken. Den viser hans Evne til kraftig og paradox Indprenten af, hvad han vil have frem — men tillige ganske vist ogsaa Uklarhed paa afgørende Punkter, navnligt angaaende Forholdet mellem »Mennesket« og dets »Basis«. Saa meget Feuerbach i denne og

i senere Udtalelser synes at nærme sig Materialismen, saa fandt han dog ikke selv Udtrykket Materialisme betegnende for sin Anskuelse. (Se Nachlass. II. p. 307). Efter hans Mening kan Mennesket ikke betragtes som blot Materieprodukt. Man maa gaa ud fra Mennesket, ikke blot se dette som et Resultat, saaledes som Materialismen gør. Ti »Liv, Fornemmelse, Tænkning er noget absolut Originalt, Genialt, Ukopierligt, Uerstatteligt, Umisteligt.« Det gælder da at finde et arkimedisk Punkt mellem Materialisme og Spiritualisme, saa at Mennesket betragtes baade som materielt og som aandeligt Væsen. *(Werke,* X, p. 162 f.). — Hvad der holder Feuerbach tilbage fra at drage den Konsekvens, hans materialistisk klingende Udtalelser kunde føre til, er det samme Princip, som han arbejder med i sin Religionsfilosofi, Subjektivitetsprincipet kunde man kalde det, det Princip, at den sidste Grund til Erkendelse kun kan finde i Mennesket, ikke udenfor det. Dette Princip anvender han først mod Teologien og Spekulationen, senere mod Materialismen; men hist med langt større Klarhed end her.

γ. Feuerbachs etiske Opfattelse er undergaaet flere Ændringer. Tidligt hævdede han Etikens Uafhængighed af Religion og Teologi, og det var da Kants og Fichtes Etik han først henviste til (saaledes i »Pierre Bayle«). I »Wesen des Christenthums« henviste han, som allerede omtalt, til Menneskekærligheden som den Følelse, i hvilken Slægtens Enhed kundgjorde sig i og for det enkelte Individ. Senere betonede han *[281]* Lykketrangen som Etikens Grundlag paa en Maade, der gjorde, at jeg i min Bog *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (1872) p. 84 f. betegnede hans Etik som »Egoismens Moral«. Dette har dog ved de af Karl Grün i Aaret 1874 (i »Nachlass« I.) udgivne moralfilosofiske Fragmenter af Feuerbach vist sig at bero paa en Misforstaaelse. For Feuerbach er den Enkeltes Lykke ikke Moralens Formaal, men dens Forudsætning. Ti kun den, der af egen Erfaring véd, hvad det er at lide Nød og Uret, kan føle Medlidenhed med Andre. Medlidenhed og Menneskekærlighed forudsætte, at den Handlende selv har Trang til Lykke, — Noget, Feuerbach særligt gør gældende overfor Schopenhauer, der gør Medlidenheden til Moralens Grundlag, skønt han forkaster Lykketrangen. Medlidenheden bestaar i at gøre Andres Lykketrang til sin egen. Etiken anerkender ingen isoleret Lykketrang, ingen egen Lykke uden fremmed Lykke. Som til Menneskets fysiske Opstaaen hører der ogsaa til Moralens Opstaaen to Mennesker. Ved Forholdet mellem de to Køn har Naturen løst Problemet om Overgangen fra egoistisk Lykketrang til Anerkendelsen af Pligter mod Andre. Kønsforholdet danner Grundlaget for Moralen ved at sætte en to- eller flersidig Lykketrang i Stedet for den isolerede. Idet det enkelte Individs Existens bindes til Andres, opstaar der Følelser af

Samhøren og Fællesskab; den egne Lykketrang begrænses, og der bliver nu kun Tale om Pligter mod os selv i Betydning af indirekte Pligter mod Andre. — Samvittigheden er ikke en særegen, en Gang for alle indplantet Evne, af hvilken der a priori skulde kunne udledes en hel Etik. Samvittigheden er kun et andet Ord for Gemyt, Hjerte, Medlidenhed, Humanitet. Den opstaar først som ond Samvittighed, efter Handlingen. Den onde Samvittighed er Medlidenhed forbunden med den Brod, at man er sig bevidst at være Aarsag til den Lidendes Ulykke. Den forudsætter, at jeg kan føle den Andens Lykketrang, saa jeg i mit eget Indre føler denne Trangs Krænkelse og har den Lidendes anklagende Billede i min Sjæl.

Skønt Feuerbach kun har udtalt sine etiske Anskuelser i Udkast og Fragmenter,
[282] have de ikke ringe Interesse dels ved at vise, i hvilken Retning denne skarpe Kritikers og utrætteligt arbejdende Aands Tanker angaaende saa vigtige Spørgsmaal gik, dels ved Overensstemmelsen mellem dem og Anskuelser, der allerede forud vare blevne udviklede af den moderne Positivismes egentlige Grundlægger Auguste Comte. — Indenfor den tyske Tænknings Historie staar Feuerbach som den, der mest energisk har fuldbyrdet Overgangen fra romantisk Spekulation til kritisk Selvforstaaelse, og paany ført tilbage til Drøftelse af de første Forudsætninger for al vor Erkendelse og al vor Vurdering.

d. Karl Marx' spekulative Socialisme.

Den moderne Socialismes største Teoretiker er en Discipel af Hegel og af Feuerbach. Gennem Feuerbach førtes KARL MARX (1818—83) til en Radikalisme, der fik en bestemt Retning, da han i Frankrig gjorde Bekendtskab med St. Simons Ideer. Feuerbach blev ham nu for individualistisk, men Hegels dialektiske Metode gav ham en Ramme for Billedet af den sociale Udviklings vældige Gang gennem Historien. Fra Romantikens Filosofi beholdt han den Forudsætning, at streng Videnskab bestaar i at udlede Alt af ét Princip, og i sine Bestræbelser for at føre Socialismen fra Utopiernes Verden over paa Videnskabens faste Grund byggede han paa den Tanke, at al Samfundsorden og al aandelig Kultur (eller, som han kalder det, al Ideologi) bestemmes helt igennem ved den økonomiske Produktion og dens Vilkaar. Det er, hvad man har kaldet den materialistiske Historieopfattelse. I sit Hovedværk *Das Kapital,* hvis første Bind udkom 1867, vil Marx vise, at den økonomiske Produktion med Nødvendighed gennemløber en Række af Stadier (»Entwickelungsphasen«), af hvilke intet kan overspringes, skønt Udviklingens Varighed kan afkortes, naar fornøden Indsigt er til Stede. Den moderne Kapitalisme, der af Mange (særligt af den »borgerlige«

Nationaløkonomi) anses for den eneste mulige Produktionsordning, er opstaaet under bestemte historiske Betingelser, hvis Tid engang vil være forbi. Den naar sit Højdepunkt, naar al Rigdom er samlet paa nogle faa Hænder, medens samtidigt Nøden hos de besiddelsesløse Arbejdere er stegen til det Yderste. Saa kommer Omslaget med dialektisk Nødvendighed: Expropriatorerne exproprieres! De havde »negeret« de *[283]* smaa Besiddere; nu »negeres« de selv af de organiserede Proletarer, som gennem den almindelige Valgret have faaet Statsmagten i Hænde. Ved denne store Revolution, som Marxisterne vente, ligesom de ældste Kristne ventede Dommedag, løses det sociale Problem definitivt. Alle Produktionsmidler blive nu Samfundets fælles Ejendom.

Saaledes blev Romantikens konstruktive Metode brugt til at forme et socialt Evangelium midt i Realismens Tidsalder. Og medens den samtidige Naturvidenskab mere og mere satte Læren om langsom og stille Udvikling i Stedet for en ældre Tids Katastrofeteori, blev Antagelsen af en Udvikling gennem Sammenstød af Modsætninger ved Marxismen herskende i store Kredse. Derhos udæskede den »materialistiske Historieopfattelse« den kulturhistoriske Kritik ved sin Teori om, at al ideel Kultur kun var en Reflex af de økonomiske Forhold. Og skønt Marx mente at have givet en rent objektiv Teori om Fremtidens sociale Udvikling, uafhængigt af alle subjektive, etiske Principer, hviler ved nærmere Betragtning hans Tankegang tilsidst paa et etisk Postulat, memlig paa den om Kants Etik mindende Grundsætning, at Arbejderen ikke skal være blot Middel for Produktionen, men at Forholdet skal være netop det omvendte. (Smlgn. Das Kapital. I. 2. Aufl. p. 645). — Paa alle disse Punkter har der rejst sig saa store Vanskeligheder, at den socialistiske Bevægelse vil blive nødt til at søge et nyt teoretisk Grundlag, naar den vil undgaa at bygge paa uholdbare Dogmer. Men Marx' Kæmpeværk bevarer sin Værdi i Tænkningens Historie ved det Mesterskab, hvormed et uhyre Materiale af sociale Erfaringer er indordnet i en stort anlagt systematisk Form.

e. Filosofien i Norden.

Kun paa ganske faa Punkter er der i Filosofiens almindelige Historie Anledning til at dvæle ved Tænkere fra det skandinaviske Norden. Den filosofiske Bevægelse har her overvejende bestaaet i en selvstændig Tilegnelse af filosofiske Ideer, der vare udviklede i de større Lande, en Tilegnelse, der vel har været af Betydning for *[284]* Aandslivets Gang i Norden, men ikke har ført til Resultater, som greb bestemmende ind i Tænkningens almindelige Udvikling. Den kritiske og især den romantiske Filosofi vandt saaledes ogsaa Disciple i Norden. Skal der nævnes noget Ejendommeligt for

den Maade, hvorpaa Romantikens Filosofi blev optagen her, saa maa det være, at den praktiske, personlige Interesse, Interessen for Ideernes etiske Betydning gør sig stærkt gældende. Og her fremtræder da igen en karakteristisk Forskel mellem Udviklingen i Sverig og i Danmark.

I Sverig træder allerede hos Thorild ved det 19. Aarhundredes Begyndelse den Tanke frem, der for den svenske Filosofi paa dens Højdepunkt kom til at udtrykke den absolute Realitet: Ideen om Tilværelsen som et levende, harmonisk Hele. Under Indflydelse af Kant, Fichte og Schelling udviklede en Række Tænkere, blandt hvilke især maa nævnes den energiske Benjamin Höijer, denne Ide videre, indtil Christopher Jacob Boström (født i Piteå 1797, død i Upsala 1866) systematisk fuldendte den »rationelle Idealisme«. Den Verden, Sansning og Erfaring vise os, kan efter Boström ikke være den sande, fordi den frembyder udvortes Modsætninger i Rummet, og fordi den udvikler sig i Tiden. Naar den tyske Spekulation søgte at vise det Absolutes Væsen som stedt i stadig Udvikling, saa var det efter Boström et Tegn paa, at den ikke tilstrækkeligt havde hævet sig over Erfaringen. Endnu Hegel er Empiriker, naar han lader Ideen udfolde sig gennem Sætten og Ophæven af Modsætninger! Kun i Tanken om en evig Personlighed, hvis Ideer igen ere (endelige) Personligheder i indbyrdes Harmoni, finder for Boström og den af ham grundlagte svenske nationale Skole Tænkningen sin Afslutning. Ikke blot mod den tyske Filosofis idealistiske Udviklingslære, ogsaa mod den kristelige Teologis Lære om Skabelsen og Forsoningen polemiserer Boström i sin Iver for at fastholde den sande Realitet i dens rene, absolute Fuldkommenhed. Det var hans Grundsætning, at det Højere forklarer det Lavere, det Fuldkomne det Ufuldkomne. Den rationelle Idealisme er en etisk Idealisme: da det Højeste for os er et harmonisk Samfund af selvstændige Personligheder, bruges Ideen
[285] om et saadant Samfund til at give Svaret paa hvad den »Ting i sig selv« er, der ligger til Grund for Fænomenernes sanselige Verden. Boströms Filosofi er en Platonisme med den Modifikation, at den opfatter Ideerne som konkrete Personligheder, ikke som Abstraktioner. Idealismen er her bleven til en spekulativ Personlighedsfilosofi[68]).

Medens den svenske Tænkning hævdede Personlighedsprincipet i Idealverdenen, gik den danske Tænkning mere ud paa at hævde det i Erfaringsverdenen. Baade Treschow og F. C. Sibbern mødte den tyske Spekulation med en sund Realisme i deres Verdensopfattelse, og med en Sans for psykologisk Erfaring, der holdt vilde Spekulationer borte. Da Hegels Filosofi ogsaa havde holdt sit Indtog i Danmark, hvor især Æstetikere og Teologer sluttede sig til den, skrev Sibbern en dygtig og træffende Kritik af den (1838). »Al min Filosofi«, sagde Sibbern en Gang, »gaar ud paa at studere

Liv og Virkelighed«. Abstrakt og spekulativ Konstruktion kunde ikke være Noget for ham. Filosofien maa gaa ud fra et givet Grundlag, som det gælder at analysere. Det er ikke alene de almindelige Ideer og Love, der gøre os Tilværelsen forstaaelig: vi maa ogsaa kende de faktisk givne Udgangspunkter, fra hvilke Udviklingsprocesserne i Tilværelsen foregaa. Det er en Hovedtanke i Sibberns Verdensanskuelse (særligt udviklet i hans *Spekulativ Kosmologi* 1846), at al Udvikling foregaar sporadisk, ud fra forskellige, ofte tilsyneladende indbyrdes modstridende Udgangspunkter. Derfor kunde hans Opfattelse af Udviklingen ikke blive saa idealistisk som Hegels. Medens Boström fandt Hegel for empirisk, fordi han antog en Udvikling, er det Sibberns Indvending mod Hegel, at han ikke antager en *virkelig, historisk* Udvikling. Og denne Lære om Udviklingen som sporadisk gav han en overordentligt interessant Anvendelse baade i sin Erkendelseslære og i sin Religionsfilosofi. Da den Erkendende selv stedse kun er et af mange sporadiske Elementer i Tilværelsen, vil han ikke kunne overskue denne i dens Totalitet; paa den anden Side vil ingen Anden end han kunne erfare, hvorledes Allivet rører sig paa dette bestemte Punkt. Derved kom Sibbern til at hævde Erkendelsens Grænser overfor Spekulationen *(Om Filosofiens Begreb.* 1843. § 21) og til at hævde den enkelte Subjektivitets Betydning overfor den kirkelige Dogmatisme *[286]* (Universitetsprogrammer fra 1846 og 1847). — I sine psykologiske Arbejder har han især i Læren om Følelserne givet Bidrag af blivende Betydning. Hans Bog *Om Forholdet mellem Sjæl og Legeme* (1849), et for sin Tid betydeligt Arbejde, viser, hvorledes han søgte at bringe sine psykologiske Teorier i Overensstemmelse med fysiologiske Erfaringer. Han erklærer sig imod den dualistiske Opfattelse; det er et og samme Liv, der fremtræder som Bevidsthedsliv og som materielt Liv[69]).

Paa mere radikal Maade optraadte Søren Kierkegaard mod den romantiske Spekulation og mod dens Paastand om at have forsonet Livets og Tilværelsens Modsætninger. Hans Hovedtanke var, at de forskellige mulige Livsanskuelser staa saa skarpt mod hverandre, at der maa træffes et Valg — deraf Slagordet *Enten—Eller,* — og det et Valg, ved hvilket den enkelte Personlighed maa bestemme sig ud af sig selv — deraf Slagordet *den Enkelte.* Han har selv betegnet sin Tænkning som kvalitativ Dialektik, hvorved han vilde betegne Modsætningen til den romantiske Spekulations Lære om kontinuerlig Udvikling gennem indre, nødvendige Overgange. Denne Lære var i Kierkegaards Øjne Fantasteri, men et Fantasteri, til hvilket han havde følt sig selv hendragen. Glimrende begavet som Tænker og Digter havde han især en vidunderlig Evne til at lade Reflexionerne udfolde sig, og han udstyrer Tankemulighederne med en anskuelig Kraft og en Stemningsrigdom, der er enestaaende i vor Literatur. Han

støttedes herved af en Sprogkunst, der gjorde ham det muligt at forme Ordene, saa at alle Smaabølger paa Stemningens store Hav bleve synlige og alle Tankenuancer kom til deres Ret. Ofte leger han med Sproget; det er som Krigeren, der leger med sine Vaaben. Men saa lidenskabeligt han elskede Livet i Tanke og Stemning og Dyrkelsen af Sprogets Kunst, saa var der dog en endnu stærkere Trang, der førte ham ud over Mulighedernes Verden til et Liv i Virkelighed og Alvor. Et bundløst Tungsind lod ham føle det intellektuelle og æstetiske Livs Utilstrækkelighed, medens paa den
[287] anden Side dette Tungsind førte ham — gennem Trangen til Afledning — til den store æstetisk-filosofiske Produktion, der udfylder hans første store Forfatterperiode (1843—46). Han var Romantiker i Begavelse og Stemning, og netop dette gjorde, at han af egen Erfaring lærte, hvor drøj Vejen kan være fra Reflexionens og Fantasiens Verden gennem Afgørelsens (Enten —Ellers) snevre Pas til den Enkeltes Stræben i Virkelighedens Verden.

Den kvalitative Dialektik fremtræder i Kierkegaards Erkendelsesteori i den skarpe Modsætning mellem Tænkning og Existens. Selv hvor Tænkningen kan finde en Sammenhæng, er det ikke sagt, at denne kan fastholdes i Livets Praxis. Saa længe der leves, saalænge ere vi i Vorden og staa altsaa overfor det Uvisse, da der ingen Garanti er for, at Fremtiden bliver Fortiden lig. Vi erkende baglængs, men leve forlængs. En rent objektiv Afgørelse er her umulig. Derfor er et Tankesystem, der skulde omfatte Tilværelsen, umuligt. Kun et abstrakt, rent logisk System er muligt. Et saadant System kan maaske som Abbreviatur rumme den hidtil gjorte Erfaring i de store Træk; men Livet fører stedse til nye Muligheder og nye Valg. Desuden er der ogsaa samtidigt saa store Forskelligheder og Modsætninger til Stede, at den Tanke ikke findes, der skulde kunne omfatte dem alle i en »højere Enhed«. Og i hvert Tilfælde vil den enkelte, individuelle Existens ikke kunne komme til sin fulde Ret i et saadant System. Naar for Kierkegaard den religiøse Sandhed kun kunde fremtræde i Paradoxets Form, da er det i naturlig Konsekvens af hans Erkendelseslære; ti Paradoxet udtrykker Forholdet mellem en existerende Aand og den evige Sandhed. Han indskærper udtrykkeligt, at naar han siger, at Troens Genstand er Paradoxet, er det ingen Indrømmelse; det Højeste, det Evige kan kun haves gennem et subjektivt Valg uden objektiv Begrundelse, ja i Strid med hvad objektiv Begrundelse fører til at antage. Udenfor selve den subjektive Tro findes intet Sandhedskriterium: Subjektiviteten er Sandheden.

I Kierkegaards Etik fremtræder den kvalitative Dialektik dels i hans Opfattelse af Valget, Villiesafgørelsen, dels i hans Lære om Stadierne. Han negter bestemt, at
[288] der er nogen Analogi mellem aandelig Udvikling og organisk Udvikling. Der finder

paa det aandelige Omraade ingen successiv Udfoldelse Sted, der skulde kunne gøre Overgangen fra Overvejelse til Beslutning eller fra en Livsanskuelse (et »Stadium«) til en anden forstaaelig. Kontinuiteten brydes ved enhver saadan Overgang. — Hvad Valget angaar, skal Psykologien kun kunne paavise Muligheder og Tilnærmelser, Motiver og Forberedelser. Selve Valget kommer med et Ryk, et Spring, hvorved noget helt Nyt (en ny Kvalitet) sættes. Kun i Mulighedernes Verden er der Kontinuitet; i Virkelighedens Verden sker Afgørelsen stedse gennem et Brud paa Kontinuiteten. Men — kunde man spørge — kan dette Ryk eller dette Spring da ikke gøres til Genstand for psykologisk Iagttagelse? Kierkegaards Svar er ikke tydeligt. Han erklærer, at Springet ligger mellem to Øjeblikke, mellem to Tilstande, af hvilke den ene er den sidste Tilstand i Mulighedernes Verden, den anden den første Tilstand i Virkelighedens Verden. Deraf skulde da nærmest følge, at det ikke kan iagttages. Men deraf vilde da igen følge, at det maatte foregaa ubevidst, — og den Mulighed, at der kunde være en ubevidst Kontinuitet bag de i Bevidstheden fremtrædende Modsætninger, kunde ikke afvises. Det er da ved et Magtsprog, at Kierkegaard hævder Springets Begreb. — I sin Lære om de forskellige Livsanskuelser (eller, som han med et mindre heldigt Udtryk kalder dem, »Stadier«) formaar han kun at fastholde Springets Nødvendighed derved, at han tænker sig Livsanskuelserne (de tre Hovedformer: æstetisk, etisk og religiøs Livsanskuelse) i deres klart og fast udprægede, fuldt færdige, ja endog extreme Form. Særligt Skildringen af det æstetiske Stadium fremstiller Skikkelser, om hvilke det maa siges, at de have løbet sig fast. Det er da intet Under, at de Muligheder, der psykologisk kunne paavises, komme til kort. Erfaring viser jo, at hvor en Udvikling foregaar, sker den, medens Formerne endnu have en vis Ubestemthed; fra den ene helt færdige Form til den anden er Udvikling oftest umulig. Selv om man vilde henvise til Kontrastvirkningens Lov, saa kan denne kun finde Anvendelse, hvor der endnu er en vis Spændighed tilbage, hvor Livet ikke er størknet. — Allerede ved denne stærke Betoning af Springet ved enhver Afgørelse hindrer Kierkegaard sig selv i *[289]* at faa et virkeligt Indhold, bestemte reale Opgaver for sin Etik. Afgørelsen skal jo aldeles ikke bero paa Indholdets Værdi for Mennesket og den Magt, Indholdet ved denne Værdi kan faa over Mennesket. Og endnu mere formel bliver Kierkegaards Etik, efterhaanden som Begrebet »den Enkelte« udfolder sine Konsekvenser for ham. Jo mere det enkelte Individ isoleres fra Slægten, des mindre kan det faa bestemte, reale Formaal og Opgaver. Tilsidst skyder da Kierkegaard det etiske Stadium helt ud, og kun de to Muligheder blive tilbage: at leve æstetisk eller at leve religiøst. Hvad der ikke faldt ind under en af disse to Muligheder, var for ham Filisteri. Valget blev: enten

Nydelse eller Lidelse, enten Opgiven af det personlige Liv eller ud i den Spænding og Smerte, som Forholdet til den evige Sandhed nødvendigvis medfører for et timeligt Væsen! Evnen til at spænde over stærke Modsætninger og til at bære den Lidelse, som følger dermed, blev mere og mere for Kierkegaard Kriteriet for Livsanskuelsens Højde og Værdi. Det er en Maalestok, der er stik modsat Livets naturlige Trang og Retning, og der ytrer sig her hos Kierkegaard en ligefrem livsfjendsk Tendens. I sine senere Aar læste han da ogsaa med stor Interesse Schopenhauers Skrifter.

Det var under Indflydelse af denne Tankegang, at han fik Øje paa det store (allerede af Schopenhauer og Feuerbach betonede) Problem om Forholdet mellem Urkristendommen og moderne Kristendom, ikke i dogmatisk, men i etisk Henseende. Hans voldsomme Polemik mod den bestaaende Kirke i hans sidste Dage kom som naturlig Konsekvens af hans hele Udviklingsgang. I »det nye Testamentes Kristendom« fandt han sit Kriterium paa den højeste Livsanskuelse (det højeste »Stadium«) fyldestgjort. At nu den bestaaende Kirke mente sig i Kontinuitet med Apostlenes Kristendom, det var i Kierkegaards Øjne en fræk Formastelse, og i sine *Øjeblikke* gennemførte han med stor Patos og skærende Spot den Tesis: det nye Testamentes Kristendom er ikke til! — Saaledes var den Harmoni, Romantikens Tænkning havde ment at finde mellem Viden og Tro, mellem Kultur og Religion, sprængt. Det var et Arbejde, til hvilket
[290] Kierkegaard efter sin hele Natur egnede sig. Han var ikke af dem, der formaaede at bane Veje til Løsning ved at stille Problemerne i nye Former eller udvide Horizonten ad Erfaringens Vej. Men han har med Lidenskab gjort de kvalitative Forskelligheder og Afgørelser, som Spekulationen var tilbøjelig til at udviske, gældende paany, og han har derved arbejdet for Livets Kraft og Fylde og beriget langt Flere end dem, der staa ham nær i Livsanskuelse og Standpunkt[70]).

[291]

NIENDE BOG.

POSITIVISMEN.

For det 19. Aarhundredes aandelige Liv ere to Aandsretninger karakteristiske: Romantiken og Positivismen. Den første gaar ud fra Sindets Trang og fra Tankens Idealer, den anden søger sin Støtte i det faktisk Givne; ti ved Ordet *positiv* menes først og fremmest det Samme som *virkelig*. De to Retninger synes da at være saa modsatte som vel muligt. De gaa ud fra modsatte Udgangspunkter. Og dog er der et indre Slægtskab mellem dem. De bæres af samme Interesse og hvile paa samme Forudsætning. De besjæles begge af Trang til fyldigt Aandsindhold og til Fordybelse i store Realiteter. Romantiken vil gribe Virkeligheden saavel som Positivismen; kun at hin mener at kunne gribe den ad den subjektive Vej, medens denne vil bygge paa objektive Kendsgerninger. Den fælles Forudsætning er, at det er et falsk Ideal, der staar helt udenfor Virkeligheden. Derfor vender man sig fra det 18. Aarhundredes Forstandskritik og fordyber sig med Begejstring i Naturens og Historiens store Udviklingsgang. Udviklingsbegrebet raader baade i Romantik og i Positivisme. Man søger særligt at finde den kontinuerlige Sammenhæng indenfor Historien, som Oplysnings- og Revolutionstiden havde sprængt. En grundigere Forstaaelse af Fortiden og af Betingelserne for det aandelige Livs Udvikling udgør en væsentlig Del af begge Retningers Betydning i Tænkningens Historie. Selv om det maa siges, at de aandelige Modsætninger — Modsætningerne paa Troens og Livsanskuelsernes Omraade — i Løbet af det *[292]*
19. Aarhundrede stedse ere blevne skærpede, saa er det dog den store Gæld, vi staa i til de to Aandsretninger, at de have lært os at sætte os ind i Standpunkter, som ere væsentligt forskellige fra vort eget. Ved Hjælp af den historiske Sans, der er en Form for den menneskelige Sympati i det Hele, er der slaaet Bro over Modsætninger, der ikke kunde overvindes gennem logisk Diskussion. Det betegner et Vendepunkt i det menneskelige Aandslivs Historie. Et nyt Organ er erhvervet. Hvad der hos Immanuel Kant blev opstillet som Aandsvidenskabens Program: at finde de bevægende Kræfter, som have frembragt Fortidens Værker, undersøge deres Love og deres Rækkevidde og derved frigøre dem til at øve Fremtidens Arbejde, — det have Romantik og Positivisme hver paa sin Maade søgt at fyldestgøre.

Det vilde derfor være urigtigt at opfatte Positivismen blot som en Reaktion mod Romantikens Filosofi. Det vilde allerede kronologisk set være urigtigt; ti Positivismens

Udspring ligger i Tiden før Romantikens fuldstændige Udvikling. Det har ikke været Overmættelse med den ene Retning, der har ført til den anden, selv om Positivismen fik gunstigere Vilkaar for Udbredelse i større Kredse, da Romantikens Herredømme var brudt.

Dog er der et meget væsentligt Punkt, hvori de to Retninger fra første Færd afvige fra hinanden. I sin Begejstring for Tankens Enhed oversaa Romantiken Virkelighedens Mangfoldighed, og i sin Forvisning om Idealets Sandhed oversaa den den strenge mekaniske Lovmæssighed, som Alt maa underkaste sig, der skal vinde Bestaaen i Virkelighedens Verden. Idet Positivismen tager sit Udgangspunkt i det faktisk Givne, aabner den sig for Virkelighedens Forskelle og Modsætninger og stræber at finde de Love, hvorefter Fænomenerne opstaa og udvikle sig i den reale Verden. Dens Vanskeligheder og Problemer komme derfor til at ligge paa andre Punkter end Romantikens. Positivismen søger fra det faktisk Givne at gaa op imod Tankens Enhed og Idealets Gyldighed, medens Romantiken gik den omvendte Vej. Positivismens store
[293] Tænkere gaa ligesaa trøstigt ud fra, at det maa være muligt at stige nede fra op, som Romantikerne gik ud fra, at man maatte kunne stige oppe fra ned. Sammenlignende Betragtning maa afgøre, hvilken Vej der er bedst.

Medens Romantikens Filosofi havde sin Hjemstavn i Tyskland, har Positivismen sin i Frankrig og England. Nationale Forskelligheder lægge sig her for Dagen paa karakteristisk Maade. Den engelske Skole, som i Hume havde naat en vis Afslutning, lever nu op og fremtræder i nye Former, der stadigt bevare det realistiske Præg, som udmærkede den engelske Tænkning lige fra Middelalderen af. Kun naar Ordet Positivisme tages i videre Betydning, indbefatter det ogsaa Hovedretningen i det 19. Aarhundredes engelske Filosofi. Dennes vigtigste Ordførere have nedlagt Indsigelse mod at blive kaldt Positivister — men de tænkte da paa den snevrere Betydning af Ordet, i hvilken det betegner Auguste Comtes Filosofi. Det forringer ikke den moderne engelske Filosofis Betydning, at den her fremstilles som den, der har fuldstændiggjort og udvidet den Betragtningsmaade, som Auguste Comte — den franske Filosofis anden store Skikkelse ved Siden af Descartes — havde formet i de store Omrids. Og det saameget mindre, som Comte selv stod i betydelig Gæld til den ældre engelske Skole.

Baade Frankrig og England have i vort Aarhundrede ydet værdifulde Bidrag til den filosofiske Tænknings Udvikling, som ikke kunne henføres under Positivismen, selv hvor dette Ord tages i videre Betydning. Men i Filosofiens almindelige Historie maa vi lægge Hovedvægten paa den mest betydningsfulde Retning og lade derfor

ogsaa den afgive Overskriften for den Bog, der behandler den franske og engelske Filosofi i det 19. Aarhundrede. *[294]*

A. COMTE OG DEN FRANSKE FILOSOFI.

1. FILOSOFIEN I FRANKRIG I AARHUNDREDETS FØRSTE DECENNIER.

a. Autoritetsprincipets Fornyelse.

Den franske Revolution havde villet kaste Broen af fra Fortiden. Kirkens og den gamle Tros Tid skulde være forbi. Men allerede før Revolutionens Modstandere havde sejret i det Ydre, viste det sig, at som aandelig Magt var Kirken ikke besejret. Fremragende Forfattere priste Religionen for dens Betydning i Menneskelighedens Tjeneste og for den Poesi, den udgød over Livet, og under de mægtige Omvæltninger var der dem, der søgte efter et absolut fast Punkt i den almindelige Bølgegang. Med Revolutionens Skibbrud i det Ydre syntes desuden ogsaa det 18. Aarhundredes Ideer, saaledes som de franske Filosofer og deres engelske Forgængere havde hævdet dem, at have udspillet deres Rolle. De havde — saaledes syntes Historien nu at vidne — ikke kunnet føre til nogen fast Samfundsordning, medens Kirken havde hævdet og forynget sig »trods Syllogismen, Skafottet og Epigrammet«, for at bruge en Ytring af Autoritetsprincipets vigtigste Repræsentant, Joseph De Maistre *(Le pape.* 14. éd. p. 477). Paa Trods af Alt, hvad det 18. Aarhundrede havde tænkt og kæmpet for, søgte nu en teologisk Skole at føre al Ordning af Menneskelivet og al Forstaaelse af Tilværelsen tilbage til overnaturlige Principer. Denne Skole har mere Interesse i Literaturens end i Filosofiens Historie, og jeg holder mig derfor her til nogle karakteristiske Træk fra de Maistres Hovedværker, idet jeg, hvad den hele Retning angaar, henviser til Fremstillingen hos Georg Brandes: *Reaktionen i Frankrig* (2. Udg. 1892).

Naar den nyere Filosofi, som de foregaaende Afsnit af dette Værk have vist, støtter sig til Naturvidenskaben, dels som videregaaende Anvendelse af dennes Resultater, dels som Drøftelse af dens Forudsætninger, saa søger de Maistre at berøve den denne Støtte. Han bestrider, at der kan gives rent fysiske Aarsagsforklaringer. Hvad *[295]* der er materielt, kan — paastaar han — ikke være Aarsag. En fysisk Aarsag er en Selvmodsigelse[71]). Al materiel Bevægelse er afledet af oprindelige Impulser, der kun kunne stamme fra aandelige Væsener. I Bevidstheden om vor egen Villies Indflydelse have vi et Bevis for, at Bevægelsen begynder ved en Villen. Naturvidenskabelige Forklaringer, som f. Ex. Vandets Opstaaen ved Forbindelse af Ilt og Brint, Opstaaen af Ebbe og Flod ved Indflydelse af Sol og Maane, kemiske Processers Indflydelse paa

Jordlagenes Dannelse, erklærer de Maistre derfor for at være »Dogmer«, om hvilke der med Rette kan tvivles. Dog vil han gerne lade de Lærde more sig paa Naturvidenskabens Omraade, naar de blot ikke anvende Konsekvenser herfra paa sociale og religiøse Forhold. Det er ikke Videnskaben, men Troen, der skal regere Menneskene. De livsopholdende Sandheder forkynder Gud ikke gennem Akademierne, men gennem Autoriteterne i Kirke og Stat. Det er Prælater, Adelsmænd og høje Statsembedsmænd, der skulle lære Nationerne, hvad der er sandt og falsk paa det moralske og det aandelige Omraade. Der er nu af Historien ført Bevis for den menneskelige Fornufts Afmagt til at lede Menneskene. Hvor Faa ere ikke i Stand til at tænke rigtigt! Og Ingen er i Stand til at tænke rigtigt om alle Ting. Saa er det da bedst at begynde med Autoriteten. Grunden til alle Ulykker er, at man har givet Ordet frit. Det begyndte med Reformationen — en af de største Forbrydelser, Menneskene have begaaet mod Gud! Og det fortsattes i det 18. Aarhundredes Filosofi — en af de skændigste Episoder i Menneskeaandens Historie! Det 18. Aarhundredes Filosofer prædikede Vildfarelsen som Religion. De vare ikke i god Tro, men havde dannet en Sammensværgelse (la cabale) mod det Hellige. Voltaire — denne gudsbespottende Bajads (bouffon sacrilège) — har givet sig Udseende af at føre Uskyldighedens Sag, skønt Calas' Uskyld ikke er bevist. Ved at sætte Locke paa en Piedestal har han kun vist sin Fanatisme og tillige sin Mangel paa Patriotisme. — Ende paa Ulykkerne kommer der kun, naar Pavens absolute Ufejlbarlighed anerkendes. Uden den kan Kirkens universelle Karakter ikke
[296] hævdes, den sociale Fred ikke bevares, og Fyrstemagtens Suverænitet ikke opretholdes. Det er et hemmelighedsfuldt Princip, der her appelleres til: men Alt er Mysterium i den sociale og i den fysiske Verden. Fornuften fordømmer Krigen — og dog raader Krigen i hele Naturen som et hemmelighedsfuldt Middel til Livets Bestaaen. Bøddelen er Samfundets Rædsel — og dog tillige en Kraft, der holder Samfundet oppe: tag denne ubegribelige sociale Faktor bort, og Kaos vil træde i Ordenes Sted! Kun Tradition og Autoritet, ikke menneskelig Fornuft kunnne vejlede os i denne Verden, der, overalt frembyder frygtelige Hemmeligheder. Intet er derfor latterligere end den Antagelse, at Mennesket gradevis skulde have hævet sig fra Barbari til Videnskab og Civilisation.
—

Disse Ideer, som de Maistre især udvikler i sine *Soirèes de St. Petersbourg,* en Række Dialoger, der henføres til 1809, men først udkom efter hans Død, i Aaret 1821, vende op og ned paa Alt, hvad Tænkningen havde søgt at bygge op ligefra Renaissancens Dage. Som saa ofte er der her et Slægtskab mellem Modsætningerne. Ligesaa uhistorisk og uforstaaende som det 18. Aarhundredes Filosofer havde staaet overfor Kirke og

Middelalder, ligesaa uhistorisk og uforstaaende stod de Maistre og Mændene af hans Retning overfor det 18. Aarhundredes Filosofi, — kun med den Forskel, at de slemme Filosofer nu traadte i Stedet for de slemme Præster som Ophav til alt Ondt. Det 18. Aarhundredes Filosofi betragtedes som en bevidst Sammensværgelse mod Autoriteten, som en rent vilkaarlig Proces. Og dette var i god Overensstemmelse med, at selve Autoriteten opfattedes som den rent vilkaarlige, udefra eller ovenfra bydende. Herved fremkom igen en ny Lighed med det 18. Aarhundredes Filosofi: ti naar al Erkendelse skal bygges paa Autoritet, maa dens Selvvirksomhed kues, dens frie Udfoldelse af sine indre Muligheder fornegtes. De Maistre kommer derfor konsekvent til — saa godt som Condillac — at antage Menneskets fuldkomne Passivitet. Det er da intet Under, at den Mulighed, at Mennesket ad naturlig Udviklings Vej skulde være naat frem til Civilisation, staar for ham som aldeles absurd. *[297]*

b. Den psykologiske Skole.

Den autoritære Skoles Betydning laa i dens lidenskabelige Fremdragen af de historiske Magters Værdi i Modsætning til Oplysningens og Revolutionens Psykologi, der i det enkelte Individs Hjerte og Forstand saa en uafhængig Kraft. Men som Autoritetsprincipet her opfattedes, var det et ydre, brutalt Princip; dets indre Sammenhæng med Sjælelivet blev ikke undersøgt — og kunde fra dette Standpunkt ikke undersøges, da enhver selvstændig Værdi, der tillagdes Individets eget Indre, vilde medføre en Begrænsning af den absolute Autoritet. Filosofisk stod derfor, som allerede bemærket, den autoritære Skole (naar enkelte mystiske Rørelser, for hvilke den selv bliver bange, fraregnes) paa Condillacs Standpunkt. Des større Interesse har det at se, hvorledes der af Condillacs egen Skole gennem Benyttelse af psykologisk Iagttagelse og Reflexion udvikler sig en dybere Psykologi, som baade stiller sig i bestemt Modsætning til den franske Oplysningsfilosofi og til den nye autoritære Skole.

Da Revolutionen udbrød, havde Condillac sejret. Hans Filosofi blev den officielle, og hans Tilhængere besatte den filosofiske Afdeling i det af Konventet oprettede Nationalinstitut. For dette filosofiske Akademi forelæste Lægen PIERRE JEAN GEORGES CABANIS i Vinteren 1797—98 en Række Afhandlinger om Forholdet mellem Sjæl og Legeme, der tryktes i Akademiets Skrifter og senere i udvidet Form udkom som Bog (1802) under Titel: *Rapports du physique et du moral de l'homme.* Cabanis omtaler Condillac med stor Anerkendelse, men modificerer hans Lære paa væsentlige Punkter. Condillac lægger udelukkende Vægten paa de ydre Sanser; fra Omverdenen modtager efter ham Mennesket paa passiv Maade sin Bevidstheds hele Indhold og alle dens

Former. Cabanis bebrejder ham, at han ikke har taget Hensyn til det i Bevidstheden, der svarer til Organismens egne indre Tilstande. Der kommer stadigt Indtryk til Hjernen fra de forskellige indre Organer, og desuden spiller Hjernens og Nervernes egen
[298] Tilstand stedse en Rolle med. Der er en dunkel Følelse eller Sansning, som umiddelbart er knyttet til Livets Bestaaen, uafhængigt af ydre Sanseindtryk, og som derfor allerede har været til Stede, før Individet ved Fødselen bringes i Forhold til den store Omverden, fra hvis Paavirkninger Condillac udleder Alt i Bevidstheden. Cabanis har indført Livsfølelsen i den nyere Psykologi. Dermed var allerede Passiviteten overfor Omverdenen begrænset; ti i Livsfølelsen har Individet et oprindeligt Fond, der faar Indflydelse paa Alt, hvad det senere optager i sig, giver det Farve og Præg. Og med Livsfølelsen bringer Cabanis Instinktet i nøje Forbindelse. Ogsaa i Instinkthandlingerne finder han Fakta, der ere uforenelige med Condillacs Teori. Instinktet forudsætter et Fond af oprindelig Kraft, der udløses ved Indtryk fra de indre Livsfunktioner, saaledes som det især viser sig ved Forplantnings- og Forældreinstinkterne. Cabanis lægger saa stor Vægt paa Instinktbegrebet, at han endog antyder den Tanke, at der i alle Naturprocesser kunde virke et universelt Instinkt, en Tanke, i hvilken man med Rette har fundet Spiren til Schopenhauers Naturfilosofi. Det var dog ikke Cabanis' Mening at ville fremsætte et filosofisk System. Han vil gaa rent psykologisk og fysiologisk til Værks og ikke besvare de sidste Spørgsmaal. Uagtet han et enkelt Sted udtaler sig stærkt materialistisk (idet han lader Tanken udsondres i Hjernen, ligesom Galden i Leveren), vilde det dog være urigtigt at henføre hans Skrift til den egentlige materialistiske Literatur. Hans Standpunkt er karakteriseret ved følgende Udtalelse (Rapports, XI, 8. éd. Peisse p. 597): »Der behøvedes lang Tid, inden man naaede til kun at anerkende en eneste Kraft i Naturen; maaske vil der behøves endnu længere Tid til rigtigt at anerkende, at da vi ikke kunne sammenligne denne Kraft med noget Andet, kunne vi ikke danne os nogen sand Forestilling om dens Egenskaber.« I et senere Skrift *(Lettre sur les causes premières)* har han givet en nærmere Udvikling af sine Tanker, der fjerner sig endnu mere fra Materialismen, end det berømte Hovedværk gjorde.

Napoleon betragtede ikke Condillacs Skole med gunstige Øjne. Den lod sig jo ikke nøje med at undersøge vore Fornemmelser og Forestillinger; ved Siden af dens
[299] *Ideologi* (saaledes kaldte DESTUTT DE TRACY, en ivrig Condillacien, Læren om Forestillingernes Oprindelse, kfr. hans Værk *Eléments d'Idéologie* 1801) syslede den ogsaa med Teorier om Moral og Ret i det 18. Aarhundredes Aand. Napoleon udledte alle Frankrigs Ulykker fra »Ideologerne«, og i hvert Tilfælde vilde han helst tænke for Frankrig, ligesom han handlede for det. Han undertrykte det af Konventet oprettede

Académie des sciences morales et politiques, og Skrifter af friere filosofisk Indhold kunde nu ikke udkomme i Frankrig. Destutt de Tracy maatte lade sin Kommentar til Montesquieu trykke anonymt i Amerika i engelsk Oversættelse. Ideologerne trak sig tilbage til snevrere Kredse. Især samledes der omkring Cabanis og Destutt de Tracy i Auteuil en Skare af yngre Mænd, der interesserede sig for filosofiske Studier. Af denne Kreds fremgik Frankrigs første Psykolog i dette Aarhundrede, MAINE DE BIRAN (f. 1766, d. 1824).

Biran beklædte under Revolutionen, Kejserdømmet og Restaurationen administrative Stillinger og var Medlem af lovgivende Forsamlinger. Det var dog ikke Tidens store ydre Begivenheder, der opfyldte hans Sind. Han var en god Patriot, men manglede Lyst og Evne til ydre Optræden. Det store historiske Drama virkede paa ham ved at forstærke Bevægelserne i hans eget Sind, Bevægelser, han tidligt iagttog baade med Teoretikerens Interesse og med inderlig Længsel efter Fred og Harmoni i det Indre. Hans Organisation har været af den Natur, at Forholdet mellem det Passive og det Aktive, det Uvilkaarlige og det Vilkaarlige, eller, som han selv træffende betegner det, mellem Temperament og Karakter blev ham et teoretisk og praktisk Problem hele hans Liv igennem. Herom vidner hans *Journal intime,* det mærkeligste af de Værker, han har efterladt sig (udgivet af E. Naville i hans Bog: *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées.* 1857), som indeholder Optegnelser baade fra Begyndelsen, Midten og Slutningen af hans Tænkerliv. Hvor tidligt og hvor bestemt hans ejendommelige Problem fremtraadte for ham, kan ses af en Udtalelse fra den Periode, da han endnu hyldede Condillacs Lære (27. Maj 1794). »Hvad er egentligt den saakaldte sjælelige Virksomhed? Jeg fornemmer stedse Sjælens Tilstand bestemt ved denne eller hin *[300]* legemlige Tilstand . . . Hvis jeg engang kunde tage mig et sammenhængende Arbejde for, kunde jeg have Lyst til at undersøge, i hvilken Grad Sjælen er aktiv, i hvilken Grad den kan ændre de ydre Indtryk, forøge eller forminske deres Styrke ved den Opmærksomhed, den henvender paa dem, samt prøve, hvorvidt den er Herre over denne Opmærksomhed . . . Det vilde højligt være at ønske, at en i Iagttagelse øvet Mand vilde analysere Villien, ligesom Condillac har analyseret Forstanden.« Samtidigt klager han over den stadige Skiften og Strømmen i hans indre Tilstande (cette révolution perpétuelle, cette roue toujours mobile de l'existence), der hindrer faste Stemninger og afføder Tvivl og Uro selv overfor det, han med ærlig Villie søger at holde fast.

I sine første Arbejder holdt Biran sig til Condillacs og Cabanis' Lære. Men efterhaanden lagde han stedse mere Vægt paa den Aktivitet, som efter hans Mening

umiddelbart kommer til vor Bevidsthed ved Villiesanstrengelsen. »Jeget kundgør sig for sig selv gennem den indre Sans i Anstrengelsen eller Villiebevægelsen, hvilken Sjælen i sit Indre opfatter (aperçoit) som et Produkt af sin Virksomhed, som en Virkning, der har sin Aarsag i dens Villie.« *(Rapports du physique et du moral de l'homme,* Oeuvres philos. 1841. IV, p. 75). Her er der for Biran en oprindelig Kendsgerning, der gør Ende paa Condillacs Passivitetslære. Men han glemmer ikke — det sørgede stadigt gentagne indre Erfaringer for — de uvilkaarligt opstaaende Fornemmelser og Stemninger. Han bebrejdede de Moralister, der skrive om Lykkens Problem, at de hengive sig til almindelige Reflexioner og Postulater og tro, at man umiddelbart kan raade for sine Følelser og Tilbøjeligheder. Aldeles uafhængigt af vor bevidste Villen rører der sig en Mængde skiftende Fænomener i vort Indre, som Jeget forefinder, naar det bliver sig bevidst, og som maa stamme fra en anden indre Aarsag end det. Der gives ogsaa udenfor Jeget eller Bevidstheden og uafhængigt af Forholdet til Omverdenen en Række indre Fænomener, som Selviagttagelsen opdager, men som kunne
[301] bestaa uden den. (Journal intime. 24. Oktbr. 1814). Denne Teori om Fornemmelser, der skulle bestaa udenfor Jeget, vakte stor Opmærksomhed og megen Modstand i det lille filosofiske Selskab, Biran samlede om sig i Paris, og i hvis Møder Mænd som Fysikeren Ampère, Historikeren Guizot og Filosofen Royer Collard deltoge. Kun Ampère sluttede sig bestemt til Biran. De vare begge enige om at stille den umiddelbare Bevidsthed (apperception immédiate) om Villiesenergien som det centrale psykologiske Faktum. Men udfra det fortoner Sjælelivet sig i det Ubevidste, og naar Selvbevidsthedsakten indtræder, finder Jeget en hel Række af Elementer givne — i hvert Tilfælde hører det deres Echo. Saaledes ogsaa ved Opvaagnen af Dvale eller ved Reflexion over vanemæssige Tilstande. I en hidtil utrykt *Mèmoire sur les perceptions obscures* (af 1807), som er fremdragen af Alexis Bertrand (La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines. Chap. 2), havde Biran søgt at forklare denne Modsætning mellem det Passive og det Aktive i Sjælelivet fysiologisk ved Antagelsen af forskellige samvirkende Nervecentra. Ogsaa Somnambulismens Fænomener benytter han til at oplyse Dobbeltheden i os. I sin Iver for nøjagtig Selviagttagelse og for at supplere Selviagttagelsen ved andre Kilder til psykologisk Kundskab er Biran en Forgænger for den nyere Psykologi. Han erklærer sig fra sit psykologiske Standpunkt bestemt imod den autoritære Skole, der ikke tillagde Menneskets frie Selvvirksomhed nogen Betydning. Kun gennem Fordybelse i Sjælelivets Natur og Love kan man, hævder Biran, finde det Punkt, hvor det moralske og religiøse Forholds Udspring ligger. Den autoritære Skoles Mænd, der fuldstændigt saa bort fra Sjælens individuelle Natur

og »ex abrupto« opstillede Autoriteten som Grundlag for al Videnskab, manglede i hans Øjne Kærlighed til Sandhed og lededes blot af Trangen til at handle, til at virke paa Mennesker. Og de henfaldt, fortsætter han, til Skepticisme og Materialisme, idet de gjorde Sjælen rent passiv og lode hele dens Retning bestemmes udefra, ved Autoriteten! (Journal intime. 28. Juli 1823).

I den umiddelbare Bevidsthed om Selvvirksomhed ser Biran det primitive og fundamentale Princip for al vor Erkendelse. Deri forkynder ikke blot vort eget Jeg sig for os; men idet Selvvirksomheden møder Modstand, faa vi Bevidstheden om *[302]* den materielle Verdens Existens. Den Selvvirksomhed, vi mærke, er nemlig Sjælens Virken paa Organismen, hvor der stedse er en vis Modstand at overvinde. Saaledes giver Biran en spiritualistisk Tydning af Bevidstheden om vor Virken og om den Hæmning, der kan finde Sted af vor Virken; og derved vindes tillige en Forklaring af Modsætningen mellem vor egentlige Villen og det Uvilkaarlige i vore indre Tilstande. Dog hylder han ikke den kartesianske Lære om Sjælen som en Substans: vi kende kun Jeget som virkende Kraft; der kunde ingen umiddelbar Bevidsthed om Substansen være. — Den Kraft eller Virken, vi saaledes fornemme hos os selv, tjener os som en Type, til hvilken vi henføre alle ydre Fænomener. Vi lære i vor Selvbevidsthed Begreberne Kraft, Aarsag, Enhed og Identitet at kende, og kun fordi vi af det primitive indre Faktum kunne uddrage disse Begreber, der ere højst forskellige fra Artsbegreber, kunne vi anvende dem paa Erfaringens Fænomener. — Hverken ydre Sansning eller Autoritet, men den umiddelbare Bevidsthed om vor Selvvirksomhed er Grundlaget for al vor Erkendelse. Angaaende dette Grundlags Realitet nærer Biran ingen Tvivl; den nyere Psykologi vil dog neppe kunne indrømme, at han har overvundet Humes Tvivl om Mulighed af en umiddelbar Opfattelse af Kausalitet[72]). —

Birans vigtigste Skrifter bleve først udgivne længe efter hans Død. Han arbejdede en Tidlang paa et større Skrift, der skulde omfatte alle hans psykologiske Studier *(Essai sur les fondements de la psychologie);* men de politiske Forhold hindrede ham i at gøre det færdigt til Udgivelse, og senere lagde han sit Udkast til Side for at udarbejde en ny Fremstilling *(Nouveaux essais d'anthropologie).* Begge Arbejder ere udgivne 1859 af Naville (Oeuvres inédites de M. de Biran). Grunden til, at han i sine seneste Aar forkastede sin ældre Fremstilling, var, at han havde faaet Øje paa et dybere Lag i Sjælen end dem, han hidtil havde taget Hensyn til i sine Reflexioner. Hidtil havde han beskrevet de Strømninger, der fra Livsfølelsen udbrede sig over hele det indre Liv, og i Modsætning dertil den Følelse af Energi, i hvilken vort Jeg søger at arbejde sig ud af *[303]* det Passive og Uvilkaarlige. I Energifølelsen havde han paa stoisk Vis fundet sit Tilhold

under de ydre og indre Bevægelser. Men dette Tilhold var ham i Længden ikke nok. Det slog ikke til overfor Uroen i den ydre og i den indre Verden. Trangen vaagner hos ham til et absolut fast Støttepunkt, til en Hengivelse af anden og højere Art end den til Livsfølelsens Stemninger, en Hengivelse til Noget, der er uafhængigt af Sjælens egen ufuldkomne Aktivitet, og som dog ikke kommer udefra, men indefra. Han benytter Kants Distinktion mellem Noumener og Fænomener og søger sit faste Stade i det indre Forhold til Noget, der ligger ude over alle Fænomener. Det er den religiøse Mystiks Grundtanker, han nu ad sin egen selvstændige Erfarings Vej havner i, samtidigt med, at Studiet af Johannesevangeliet, De imitatione og Fénelon afløser Studiet af Descartes og Leibniz, der igen i sin Tid havde afløst Studiet af Condillac og Cabanis. Birans Religiøsitet faar ingen konfessionel Karakter. Han fastholder, at udefra kan religiøs Følelse ikke frembringes; den maa opstaa uvilkaarligt, og ligesaa uvilkaarligt forme sig under dens Indflydelse de Billeder, i hvilke Sjælen finder Forestillingen om det Evige og Uendelige udtrykt. Religionen er snarere Følelse end Tro; Troen er Følelsen underordnet. Hvad vor aandelige Virksomhed her kan gøre, er at tilvejebringe Modtagelighed for det højere Liv, det egentlige aandelige Liv, *la vie de l'esqrit* i Modsætning til det aktive Liv i Villie og Fornuft, *la vie humaine,* der igen modsættes Livsfølelsens Strømninger, *la vie animale.* Dette højere Liv betegner Biran ogsaa som »Entusiasmens mystiske Liv«, »det højeste Trin, Menneskesjælen kan naa til, idet den, saavidt det staar til den, gør sig til Et med sin højeste Genstand og saaledes vender tilbage til den Kilde, fra hvilken den er udsprungen«. (Oeuvres inédites. III. p. 541. 521).

Men af Birans Dagbog ses, at hans Lidenskab for psykologisk Iagttagelse og Reflexion ikke faldt bort ved hans Overgang til Mystiken. Atter og atter drøfter han det Spørgsmaal, hvor langt den psykologiske Aarsagsforklaring kan naa overfor de inderligste og højeste Tilstande. Snart hedder det, at de, der søge at forklare Alt
[304] ved naturlige Aarsager, ikke kunne hindres i at spørge, om ikke selv den højeste Tilstand af salig Hvile og Kontemplation, hvor Sjælen er i Ekstase og føler sig under guddommelig Indflydelse, — om ikke selv den skulde være at forklare af organiske Stemningers Virken, saa at den himmelske Salighed vilde afløses af Uro og Omtumlen, saasnart den organiske Tilstand ændredes. Snart udtales det som afgjort, at den Ide eller Følelse, Sjælen har af det Fuldkomne, Store, Skønne og Evige, ikke kan udspringe af den selv; de moralske og religiøse Sandheder have en anden Kilde end de psykologiske Sandheder. (Jornal intime. 26. August 1818 og 19. September 1818). Lige til de sidste Blade i Dagbogen drøftes særligt det Spørgsmaal, hvorledes vor egen

sjælelige Virksomhed i Tænkning og i Koncentration af Sindet kan bane Vejen for hin højere Hengivelse i Kraft af den stadige Vexelvirkning mellem det Aktive og Passive i os: og hvorledes, spørges der saa, kan der da skelnes mellem, hvad der som Følge af saadan Koncentration opvælder af Sjælens egen Grund, og hvad der skyldes Indvirken af guddommelige Kræfter? Udover et »hvad enten — hvad eller« (soit—soit) kommer Biran ikke, saa stor Trang han end har til at fastholde, at naar vi søge at trænge ind i Sandheden, søger Sandheden ogsaa at trænge ind i os. (Journal intime. Oktober 1823).

Kun Faa havde Kendskab til Maine de Birans Tænkning, før hans Skrifter — for største Delen længe efter hans Død — bleve offentliggjorte. Til disse faa hørte først og fremmest den berømte Fysiker André-Marie Ampére (f. 1775, d. 1836), der stod i livlig mundtlig og skriftlig Forbindelse med ham og sammen med ham fandt Udgangspunktet for Filosofien i den umiddelbare Bevidsthed om Jegets Energi. Ampère anerkendte sin Vens Prioritet paa dette Punkt, men medens Biran hele sit Liv vedblev at kredse om dette ene Punkt, søgte Ampère at give en udførlig psykologisk og erkendelsesteoretisk Teori. Filosofiske Studier optoge ham i høj Grad; ved Siden af sine naturvidenskabelige og matematiske Forelæsninger læste han ogsaa over Filosofi. Ørsteds Opdagelse af Elektromagnetismen førte ham ind paa den glimrende Række af Undersøgelser, der især have gjort hans Navn berømt; men han svigtede ikke sin gamle Kærlighed og i *[305]* sine senere Aar var han beskæftiget med Studier over Videnskabernes Encyklopædi og Klassifikation, der førte til Udgivelsen af hans *Essai sur la philosophie des sciences* (første Bind 1834, andet Bind med Indledninger af Ste. Beuve og Littré 1843), i hvilket flere af hans interessante psykologiske og filosofiske Ideer udtaltes. Senere er hans Brevvexling med Biran og nogle Fragmenter af en Afhandling blevne udgivne med en Indledning af hans Søn, under Titel: *Philosophie des deux Ampère,* publiée par Barthélemy St. Hilaire (Paris 1866). (Af Sønnens Filosofi findes der dog ikke Meget i Bogen).

Ampère forholder sig som Filosof til Biran, omtrent som han som Fysiker forholder sig til Ørsted. I Ørsteds Opdagelse anede han et enkelt Exempel paa en almindelig Lov, som det lykkedes ham matematisk at udvikle og experimentalt at paavise. Elektromagnetismen udvidedes af ham til den elektrodynamiske Teori. Den elektriske Strøms Indflydelse paa Magnetnaalen førte ham til at opdage elektriske Strømmes Indflydelse paa hinanden indbyrdes og Jordens Indflydelse paa de elektriske Strømme. Birans Iagttagelse af Forholdet mellem det Aktive og det Passive i Sjælelivet førte Ampère til to Rækker af Undersøgelser, dels til en Undersøgelse af, hvorledes vore Fornemmelser og Forestillinger uvilkaarligt forbinde sig forud for og uafhængigt

af den bevidste Aktivitet, dels til en Undersøgelse af, hvorledes den videnskabelige Erkendelse af Tilværelsen bliver mulig paa Grundlag af Aandens bevidste Brug af sine Evner. Ved den første Undersøgelse har han givet interessante Bidrag til den psykologiske Associationslære, ved den anden til Erkendelsesteorien.

I psykologisk Henseende anvender Ampère samme Metode som de engelske Associationspsykologer. Han bliver ikke — som Biran og de fleste andre franske Psykologer — staaende ved Beskrivelse, men søger at forklare sammensatte Bevidsthedsfænomeners Opstaaen ved Sammensmeltning og Forbindelse af simplere Elementer. En Sammensmeltning (concrétion) finder f. Ex. Sted mellem Farvefornemmelse og Modstandsfornemmelse, der indgaa en saa nøje Forbindelse, at man er tilbøjelig til at
[306] antage saadanne sammensatte Forbindelser for enkelte og primitive. Det er først Analysen, der opdager, at der har fuldet en Sammensmeltning Sted, og at vor egen uvilkaarlige Aktivitet og de Skranker, den møder, derved har spillet en væsentlig Rolle. Et andet Exempel paa concrétion haves i Genkendelsen, hvor den nærværende Fornemmelse af en Genstand og Reproduktion af en tidligere Fornemmelse smelte sammen. Ved samme Proces forklarer Ampère fremdeles, at naar man under Opførelsen af en Opera har Texten for sig, kan man umiddelbart *høre* Ordene, medens man uden Textens Hjælp ikke vilde kunne høre dem. De Ord, man læser, og de Lyd, man hører, smelte umiddelbart sammen[73]). Det var den Art Forklaringer, der ifølge Ste. Beuve gjorde Ampères psykologiske Forelæsninger saa tiltrækkende.

Ved selve det Grundfaktum, i hvilket han var enig med Biran, den umiddelbare Bevidsthed om Selvvirksomhed, foretager Ampère en Distinktion, Biran ikke indrømmede. Han skelner mellem Selvbevidstheden (autopsie [ɔ: heautopsie], senere: émesthèse) og Muskelfornemmelsen, idet han viser, at denne sidste Fornemmelse have vi ogsaa, naar en Anden bevæger vor Arm eller vort Ben. Ved Egenbevægelsen er Selvbevidstheden det Fænomen, der indeholder Aarsagen, Muskelfornemmelsen det Fænomen, i hvilket Virkningen fremtræder. Netop derved, at Muskelfornemmelsen ogsaa kan frembringes af en Anden, opdager jeg, at jeg selv i nogle Tilfælde er Aarsag til den. I denne Erfaring gaar da Aarsagsforholdet op for mig. Umiddelbart har jeg det kun givet i min egen Virksomhed og al anden Virken opfatter jeg derfor i Analogi med denne. Sammen med den umiddelbare Bevidsthed, ved hvilken Biran blev staaende, virker efter Ampère Evnen til at opfatte Forhold, den egentlige Erkendelsesevne. Det er ved den, vi opfatte Forholdet mellem Aarsag og Virkning, mellem Steder i Rum og Tid o. s. v. Og det er ene ved den, at vi kunne erkende Mere end blotte Fænomener. Saa rigtigt det efter Ampère end er, at Alt, hvad der fremtræder for os, kun er

Fænomen, saa overbevist er han dog om, at de Forhold (rapports, relations), der finde Sted mellem Fænomenerne indbyrdes uden at afhænge af Fænomenernes kvalitative Beskaffenhed, have absolut (noumenal) Gyldighed. De blotte Artsbegreber, der ere *[307]* vundne ved Sammenligning og Abstraktion, have ikke højere Gyldighed end de Sansekvaliteter, som udgøre deres Indhold. Men de Begreber, der udtrykke rene Forhold og Koordinationsmaader, som Kausalitet, Tal, Tid og Rum, gælde absolut og udgøre den Bro, ad hvilken vor Erkendelse naar fra Fænomenernes til Noumenernes Verden. Paa dette Punkt erklærer Ampère sig bestemt mod Kant, hvem han ellers højligt beundrer. Ikke mindre bestemt erklærer han sig mod Reid, der antager en umiddelbar Iagttagelse af ydre Realitet, hvorved han efter Ampére forvexler en »concrétion« med en elementær Iagttagelse. Den noumenale Realitet (Materien i sig selv som Aarsag til Sanseindtrykkene, Sjælen i sig selv som Aarsag til vor egen Virken, Gud som Aarsag til Alt) opdage vi kun ad Slutningens Vej og i Hypotesens Form. Hvad vi umiddelbart opfatte, er kun Fænomener, men de af Kvaliteterne uafhængige Forhold, vi anskue mellem Fænomenerne, gælde ogsaa for Noumenerne. Ved Relationerne mener Ampère det Samme, som Boyle og Locke kaldte de primære Egenskaber.

Biran heldede i dette Spørgsmaal først til Reids Opfattelse. Da hans filosofiske Ven ivrigt havde opfordret ham til at studere Kant, blev han mere Kantianer, end Ampère skøttede om. Overfor dennes Relationsteori hævder han (i en Samtale, som omtales i Journal intime 30. Oktb. 1816), at der er en meget stor Vanskelighed forbunden med at gøre Overgangen fra Bevidstheden om vor egen Aktivitet (Ampères og Birans fælles Grundfaktum) til Antagelsen af ydre Aarsager. Her er efter Biran en Afgrund, som Analyse og Induktion ikke kunne føre ud over. Deraf at jeg ikke er Aarsag til en passiv Tilstand hos mig, kan ikke sluttes, at der nødvendigvis er en Aarsag, som frembringer Alt, hvad jeg ikke frembringer. Vi ere selv Aarsager, og derfor er det naturligt for os at opfatte andre Ting som Aarsager: men det er intet Bevis! — Naar Ampère mente, at Relationernes absolute Gyldighed bevistes ved, at alle Slutninger, vi drage fra vore Teorier om Relationerne, bekræftes ved Erfaring, svarer Biran (i et hidtil utrykt, hos A. Bertrand: La psychol. de l'effort p. 188 benyttet Brev): »Hvilken Erfaring kan lære *[308]* os, om Formerne for Fænomenernes Koordination ere absolut i Tingene eller kun i Aanden, som opfattes? Kan denne Reflektionens Tvivl nogensinde opklares ved en ydre Erfaring? Stemme ikke begge Muligheder lige godt med Fænomenerne?« — Herpaa har Ampère neppe kunnet give noget tilfredsstillende Svar ud fra sin Relationsteori[74]).

I sin Verdensanskuelse er Ampère Kartesianer. Han inddeler Videnskaberne i kosmologiske og noologiske Videnskaber, af hvilke de første angaa de materielle, de

sidste de aandelige Fænomener. De noologiske Videnskaber skulle studeres efter de kosmologiske, dels fordi disse vise os Brugen af de menneskelige Evner til Erkendelse af Verden og derved belyse disse Evners Natur, dels fordi den Kundskab om Verden, særligt om Menneskets fysiske Natur, som de give, er af Vigtighed til at forstaa Menneskets intellektuelle og moralske Evner. Hvad Ampères Klassifikation af Videnskaberne i det Enkelte angaar, er den meget indviklet og kan i Simpelhed og Klarhed ikke maale sig med den, Auguste Comte omtrent samtidigt opstillede. Men der findes i hans »Essai sur la philosophie des sciences« mange interessante Bemærkninger, og hvis han havde kunnet udføre sit Ønske om ikke blot at give en Klassifikation, men ogsaa en Fremstilling af de vigtigste Sandheder, Metoder, Problemer og Hypoteser paa de forskellige Omraader, er der ikke Tvivl om, at en saa udmærket Tænker og Forsker vilde have ydet et fortrinligt Værk og et interessant Korrektiv til Comtes System. — Omtrent samtidigt med Ampère og Comte syslede ogsaa den kvindelige Matematiker Sophie Germain (f. 1776, d. 1831) med Ideer om Videnskabernes Udviklingsgang i dens Sammenhæng med den Maalestok for Sandhed, som ligger i selve den menneskelige Erkendelses Natur. Under tydelig Paavirkning af Kant viser hun, at vi paa Grund af vor Bevidstheds Natur have en Trang til Enhed, Orden og Sammenhæng, en Trang, der ikke blot leder os i den videnskabelige Forsken, men ogsaa paa det moralske og æstetiske Omraade. Hendes filosofiske Arbejde *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture* (udgivet 1833,
[309] ny Udg. 1879 i »Oeuvres philosophiques de Sophie Germain« ved H. Stupuy) gaar ud paa at vise, at den samme Type leder os i Videnskab, Moral og Kunst. »Der gives kun en eneste Type paa det Sande. I Moralen, i Videnskaben, i Literaturen, i Kunsten søge vi stedse Existensens Enhed, Orden og Forholdsmæssighed mellem en og samme Helheds Dele.« Aarsagsprincipet er kun en speciel Form for dette almindelige Princip. Vi faa Anvendelse for Aarsagsprincipet, naar vi ikke se den Genstand, vi undersøge, i dens Helhed. Den viser sig for os som et Brudstykke, og vi spørge da, hvilken Enhed, der omslutter den. Vi se den som en Del og søge den Helhed, til hvilken den hører. Denne Trang til Enhed og Helhed har ført til dristige Systemer, til vilkaarlig Brug af Analogier og til Antagelse af mystiske Aarsager. Men den har ogsaa ført til mange lykkelige Ideer, og Videnskabens Fremskridt beror paa, at den er levende. Sammenhængen i Videnskabens Historie beror paa den. Men man lærer efterhaanden at sætte Metoder i Stedet for Systemer og at spørge *hvorledes og hvor meget* i Stedet for *hvorfor.* I Stedet for at skabe Verden efter sin Indbildningskrafts Luner lærer Mennesket at efterspore Verdens virkelige Sammenhæng, og naar det saaledes efterhaanden lykkes

at finde en stor Enhed i Alt, vil Indbildningskraften genvinde i sikrere Form hvad den har tabt ved, at dens dristige Billeder fortrængtes af den kritiske Forsken. —

Medens der i Birans og Ampères filosofiske Lønkamre udvikledes en Tænkning, der førte ud over den herskende Condillacisme, besejredes denne i den filosofiske Undervisning ved Royer Collards og Victor Cousins Optræden. ROYER COLLARDS Forelæsninger ved Sorbonne (1811—14) indførte Reid som filosofisk Klassiker i Frankrig. Han lagde stor Vægt paa psykologisk Forsken i den skotske Skoles Retning og fremhævede den instinktive Opfattelses og den umiddelbare moralske Overbevisnings Betydning overfor Ideologiens begrænsede Synsmaade og abstrakte Analyser. Det gik ud over Problemernes Skarphed; en Appel til den sunde Menneskeforstand traadte altfor ofte i Stedet for et Argument. Men en ny Retning var indledet, og Øjet blev aabnet for Sider af det aandelige Liv, den hidtil herskende Skole havde ladet træde i Skygge. Royer Collards betydelige Personlighed gav hans Optræden som Filosof *[310]* en særegen Vægt. Hans Efterfølger Victor Cousin (f. 1792, d. 1867) var en begejstret Taler med stort Talent til at vække Ungdommens Interesse. Selv ung delte han Ungdommens Forventning om, at der med den frie Forfatning og Militærdespotiets Fald skulde komme en glimrende Tid for det franske Aandliv. Hans Undervisning havde et afgjort historisk Præg. Han førte Filosofiens Historie ind i den akademiske Undervisning i Frankrig. Sine egne filosofiske Synsmaader fik han dels fra Skotterne og Royer Collard, dels fra Biran og Ampère, i hvis filosofiske Sammenkomster han tog Del. Biran saa nok, at Cousin »jagede paa hans Vildtbaner«; men han mente at faa Del i Vildtet, da Cousins Undervisning vilde frembringe Modtagelighed for hans eget store psykologiske Værk, naar det kom (hvad det uheldigvis først gjorde nogle og tredive Aar efter Birans Død). Cousin kombinerede Reids Teori om den umiddelbare Opfattelse af den absolute Realitet med Birans Lære om Bevidstheden om vor egen Selvvirksomhed og med Ampères Lære om de absolute Relationer. Og dermed forenede han senere ogsaa Schellings og Hegels Lære om den absolute Fornuft. Paa Rejser i Tyskland havde han lært den tyske spekulative Filosofi at kende, efterat Md. de Staëls Bog *De l'Allemagne* (som var skreven 1810, men først kunde udkomme efter Napoleons Fald) havde givet et almindeligt Indtryk af den tyske Filosofi fra Kants Tid. Cousins Filosofi blev en Eklekticisme, der af de forskellige Systemer uddrog hvad der formentligt havde blivende Værd: Systemerne vare hvert for sig ufuldstændige, men intet af dem aldeles falsk! Maalestokken for Valget var i Begyndelsen psykologisk Iagttagelse efter Reids og Birans Mønster, senere Schellings og Hegels universelle Fornuft, og i den sidste Del af Cousins Løbebane — da han efter Revolutionen 1830 var

bleven officiel Leder af al filosofisk Undervisning i Frankrig — den naturlige Religions og den kartesianske Spiritualismes Hovedlærdomme. Det Dristige og det Begejstrende i hans første Optræden[75]) som filosofisk Lærer dæmpedes ved hans historiske Studier og hans officielle Stilling. Træffende har Renan, der iøvrigt længe efter Cousins Død i
[311] varme Ord har udtalt hvad han skyldte ham, anført ham som Exempel paa, at det ikke er godt for Filosofien at vinde en altfor fuldstændig Sejr. Det maa tilføjes, at Sejren blot var i det Ydre. Napoleon havde med Glæde set Royer Collards Optræden, og det var Julikongedømmet, der støttede Cousin.

Cousins vigtigste Skrift er, Du *vrai, du beau, du bien,* hans Forelæsninger fra 1818, der bleve udgivne af Garnier tyve Aar efter i deres oprindelige Skikkelse, men i senere Udgaver lemlæstedes af Cousin selv, hvem Ungdommens Kætterier nu generede. Det var dette Skrift, som gjorde saa stor Virkning paa Renan. Desuden maa man søge hans Ideer i Fortalerne til fem Bind *Fragments philosophiques,* i hvilke han behandler Emner af Filosofiens Historie. I Fortalen til det første af disse Bind (1826) fremstiller han sin karakteristiske Lære om »den upersonlige Fornuft«, i hvilken han har kombineret Reid, Ampère og Schelling. Det er ved Hjælp af den psykologiske Metode, ved Uddybelse af Selviagttagelsen, at han mener at have naat et Punkt, til hvilket selv Kant ikke var trængt ned, et Punkt, hvor de nødvendige Principers tilsyneladende Subjektivitet og Relativitet forsvinder, idet der aabenbarer sig en uvilkaarlig Griben af Sandheden som Grundlaget for al logisk Reflexion og for al Opstilling af nødvendige Begreber. Først ved at blive Genstand for Reflexion bliver Fornuften subjektiv; i sig selv er den et Lys, der uafhængigt af alle personlige Differenser skinner i ethvert Menneskes Indre som en universel Aabenbaring.

Medens Cousin vel mente at støtte sig til psykologisk Iagttagelse, men meget snart hævede sig op over den paa Retorikens og Fantasiens Vinger, havde Théodore Jouffroy (1796 —1842) større og mere trofast Interesse for psykologisk Forsken. Vel har han ensidigt holdt sig til Selviagttagelsen og ringeagtet andre Kilder til psykologisk Kundskab, idet han paa strengt spiritualistisk Vis skelnede mellem Psykologi og Fysiologi som to Fag, der ikke havde Noget med hinanden at gøre. Men det har været ham Alvor — det viser en hel Række Undersøgelser — med at faa Rede paa Forholdet mellem Selviagttagelsen paa den ene Side, Naturvidenskaben og den filosofiske Spekulation paa den anden Side. Han har ikke Cousins romantiske Virtuositet i at kaste
[312] Broer over Afgrunde. Hans Filosofi er udsprungen af hans rent personlige Trang til Klarhed i Erkendelsen, efterat han gennem en haard Kamp havde set de teologiske Forestillinger tabe deres Værdi for ham. Men uagtet der er en stærk personlig Inter-

esse i hans Tænken, fører den ham dog ikke til at gaa paa Akkord eller til at tage til Takke med Løsninger, der ikke fuldt ud tilfredsstille hans Tanke. Saa stanser han hellere ved den Erkendelse, at Problemets Løsning er uopnaaelig. »Der er«, siger han i en af sine Forelæsninger *(Mélanges philosophiques.* 3 éd. p. 350 f.), »to Maader, paa hvilke det Menneske, der tænker, kan faa Ro i sin Sjæl og Hvile for sin Aand; den første er den at besidde eller tro at besidde Sandheden angaaende de Spørgsmaal, der interessere Menneskeheden; den anden er den klart at indse, at denne Sandhed er utilgængelig, og at vide, hvorfor den er det. . . Da de Kendsgerninger, vi kunne iagttage, ere begrænsede, ere de Slutninger, vi kunne uddrage af disse Kendsgerninger, det ligeledes. Videnskaben har altsaa sin Horizont, udover hvilken den ikke kan se; det er dens Opgave efterhaanden at bestemme denne Horizont. Paa denne yderste Grænse af sit Omraade maa den skille sig fra Poesien, der ene kan gaa videre. Denne Adskillelse er dens Pligt overfor Menneskeheden, overfor hvem den har den Opgave at opdage Sandheden, og som kun altfor ofte har lidt under at have haabet og søgt Sandheden dér, hvor den var og for bestandigt vil være utilgængelig for den.« — Det er langt mere ved den mandige Maade, paa hvilken Jouffroy stillede sig til Problemerne, end ved Behandlingen i det Enkelte, at han staar som en smuk og tiltalende Skikkelse i den franske Filosofis Historie. Forsaavidt han viser hen til bestemte Resultater, gaa disse i Retning af den af Cousin grundlagte Eklekticisme.

c. Den sociale Skole.

Da Cousins Discipel Damiron i Aaret 1828 udgav et Skrift om den franke Filosofi i det 19. Aarhundrede, stillede han Eklekticismen som den højere Enhed eller den rette Midte overfor den Condillacske Skole paa den ene, den teologiske Skole paa den anden Side. Birans og Ampères ejendommelige Tankearbejde, der gik dybere end *[313]* Eklekticismen, var ikke traadt frem for Offentligheden. Men i anden Udgave (der kom samme Aar) fandt han sig foranlediget til at omtale Saint-Simons og Auguste Comtes Ideer, uagtet han indrømmede, at han ikke klart kunde se deres Betydning. Den Gang forelaa kun Comtes første Skrifter. Derimod var Saint-Simons Bane afsluttet. Den Spire var lagt, af hvilken den moderne Socialisme og Positivisme skulde udvikle sig.

Saint-Simon (hvis fulde Navn var Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon) var mere Journalist og social Reformator end Filosof. Men han faar Betydning for Filosofiens Historie ved sin levende Overbevisning om, at en ny Samfundsordning kun bliver mulig, hvis en ny Verdensanskuelse trænger igennem. Og denne nye Verdensanskuelse kan, derom er han ikke mindre overbevist, kun opbygges paa Grundlag

af de positive Videnskaber. Saint-Simon selv havde ikke faaet nogen videnskabelig Uddannelse. Som ung Mand (han er født 1760) deltog han med Bravour i den nordamerikanske Frihedskrig. Derefter kastede han sig over industrielle Foretagender, frasagde sig under Revolutionen sin adelige Rang, gav sig til at spekulere i Nationalgodser og optraadte som »grand seigneur sansculotte«. Han sad i Fængsel under Rædselsperioden, men kom fri ved Robespierres Fald. Sin Rigdom benyttede han (saalænge han havde den) ikke blot til at leve højt, men ogsaa til at forberede den videnskabelige og sociale Reform, han tidligt havde faaet Tanken om. Han omgav sig med Videnskabsmænd fra den polytekniske og den medicinske Skole for at uddanne sig til at skrive en Videnskabernes Encyklopædi. Sine store Planer opgav han ikke, fordi han blev fattig; tvertimod arbejdede han med stedse større Iver. Han har havt en sjelden Evne til at drage fremragende Mænd til sig og faa dem til at arbejde med sig og for sig. Augustin Thierry og Auguste Comte vare en Tid hans Sekretærer og Medarbejdere og kaldte sig med Stolthed hans Elever, indtil Vejene skiltes. Medens Saint-Simon i sin tidligere Periode havde stillet Tilvejebringelsen af en ny Encyklopædi i første Linie, fordi der kun paa Grundlag af en saadan kunde udarbejdes en ny Katekisme, mente han efter
[314] Omvæltningerne 1814—15 at kunne skride lige til den nye Samfundsorganisation, hvis Hovedtræk var, at det industrielle og økonomiske Liv skulde staa i første Linie og det egentlige Regeringssystem indtage en underordnet Plads. I Stedet for Adelsmænd og Jurister skulde nu store Industridrivende og Videnskabsmænd træde som Samfundets Spidser. Det sidste Formaal skulde være, at Arbejderklassen, den Stand, der lider mest, bliver hjulpen frem i intellektuel og økonomisk Henseende. Medens man i Frankrig efter Restaurationen gik op i konstitutionelle og parlamentariske Kampe, erklærede Saint-Simon, at det er den sociale Fornyelse, det drejer sig om, den ydre Regeringsform er ligegyldig, og en Regering er idethele kun et nødvendigt Onde. Som ledende Motiv til at bære den nye Orden tænkte han sig først Indsigten i Interessernes Harmoni, omtrent som Helvetius og senere Bentham opfattede den. Men i sine sidste Aar appellerede han til Menneskekærligheden (Filantropien) og vilde grunde en ny Kristendom, der væsentligt bestod i Kærlighedens Bud, medens den tillige adskilte sig fra den gamle Kristendom ved at lade det jordiske Liv komme til dets fulde Ret og ikke gøre det til Middel for en overnaturlig Existens. Den individuelle Ejendomsret kan efter hans Opfattelse kun grundes paa den universelle Nytte, som denne Institution frembyder, ikke paa den enkelte Persons Krav i og for sig. Hvad det nu gælder om, er Sammenslutning for at udnytte Jorden. Det er Tingene, ikke Menneskene, der skulle regeres. Som hans Disciple siden udtrykte det: i Stedet for

Menneskenes gensidige Exploitation af hverandre skal Exploitationen af Jordkloden træde. Staten skal samle de menneskelige Kræfter til store Arbejder, som Kanal- og Vejanlæg, Udtørring, Opdyrkning. Arbejde og Broderskab var Saint-Simons Løsen. Omgiven af en lille Kreds af Tilhængere døde han 1825.

Som Saint-Simon ved sit politiske Program stod i Modsætning til begge Datidens kæmpende Partier, baade de Liberale og Legitimisterne, saaledes stod han paa Ideernes Omraade i Modsætning baade til den teologiske Skole og til det 18. Aarhundredes Filosofi. Betydningsfuld er her den Maade, paa hvilken han opfatter og vurderer Middelalderen allerede i Skrifter fra 1807 og 1813. Middelalderen er for ham en stor *[315]* Organisationsperiode. Den civiliserede Verden holdtes sammen ved Broderskab og fælles Tro. Præsterne vare ikke, som Voltaire mente, Charlataner, men den mest fremskredne Del af Nationen. Efterat det middelalderlige System er faldet for Kritiken og Revolutionen, leve vi i et aandeligt og socialt Kaos. Negation og Egoisme florere. Det gælder at naa en ny organisk Periode, og den aandelige Magt, der skal føre til den, kan ikke være nogen anden end den positive Videnskab, som det gælder om at sætte i System. Saints-Simons Ven Lægen BURDIN fremsatte i en Samtale med ham Ideer om Videnskabernes Udvikling, som Saint Simon optog, og som indeholde interessante Antydninger af Positivismen. Alle Videnskaber ere begyndte paa Grundlag af et ringe Antal Erfaringer og havde derfor i deres første Periode Karakteren af Gisninger, ofte fantastiske Gisninger. Astronomien begyndte som Astrologi, Kemien som Alkymi. Efterhaanden som Erfaringen skrider frem, gaa Videnskaberne over fra konjektural til positiv Form. Matematiken, Astronomien, Fysiken og Kemien have allerede naat den positive Form; Fysiologien og Psykologien staa i Begreb dermed. Tilsidst vil ogsaa Filosofien blive en positiv Videnskab; det skyldes de enkelte Videnskabers ufuldkomne Tilstand, at der endnu er saa stor Afstand mellem den almindelige Videnskab og de specielle Videnskaber. Paa denne Opfattelse af Videnskabernes Historie byggede Saint-Simon sit Haab om en ny Verdensanskuelse paa rent videnskabeligt Grundlag. Udtrykket *positiv Filosofi* har han først brugt. Længere end til den almindelige Tanke er han ikke kommen. Han var ikke Manden til at gennemføre et stort, sammenhængende Arbejde. Og dog betegner han et afgørende Vendepunkt. Ved sin Anerkendelse af Middelalderen som en særegen Kulturperiode røber han en historisk Sans, som var sjælden paa den Tid, da han optraadte. Og han opnaar derved at kunne opfatte Historien som en kontinuerlig Udviklingsproces. Medens Middelalderen i Oplysningsperioden kom til at staa som en vilkaarlig Afbrydelse af Udviklingen, stod den nu som en Periode af aandelig og social Organisation efter en forudgaaende Opløsningsperiode. Til Gen-

[316] gæld kom Perioden efter Middelalderen til at staa som en Opløsningstid. Kritiken og Liberalismen ere for ham kun Midler til at skaffe det forældede System af Vejen, ere ikke selv et nyt System. Et saadant skulde først udvikles, og efter Saint-Simons Overbevisning kunde det ikke naas uden paa Erfaringsvidenskabens Grundlag. Den Tid maatte komme, da Menneskeheden byggede sin Tro og sin Moral paa Erfaring og Videnskab. Kun ad denne Vej kan der opstaa en ny Totalopfattelse af Tilværelsen, om hvilken Alle kunne samle sig, saa at Livet igen kan føres med forenede Kræfter.

Denne Saint-Simons Lære har hans Skole generaliseret, idet den i hele Historien skelner mellem kritiske og organiske Perioder. Hos Kant og Fichte, ja allerede hos Rousseau forekommer en lignende Modsætning. En saadan Opfattelse maatte naturlig komme frem i en Tidsalder, der havde set Kritiken omstyrte en gammel Tingenes Orden paa Troens og Samfundets Omraade uden at kunne frembringe en ny Orden og uden at kunne udrydde Trangen til en saadan. Saa Meget der end hos Saint-Simon var af Charlataneri, saa har han dog paa et afgørende Punkt havt et rigtigt historisk Blik og følt Tidens aandelige og sociale Behov. Det bliver derved forstaaeligt, at han har havt en stor Historiker og en stor Filosof blandt sine Disciple.

Hos Saint-Simon findes kun Spiren til Socialisme. Spiren udvikledes i hans Skole[76]), der omformede hans Lære saaledes, at han ikke vilde have vedkendt sig den. Man vilde indskrænke Arveretten og vilde overdrage til Staten at fordele Arbejdsudbyttet efter Enhvers Evne og Arbejde. Skolen fik mere og mere en fantastisk og utopisk Karakter. Der oprettedes et nyt Hierarki med »Fader« ENFANTIN i Spidsen; men Skolen opløstes, da Enfantin fremkom med Anordninger angaaende de Troendes Kønsforhold, der medførte Domfældelse og Fængsel for Lederne. Inden disse sidste Extravagancer havde de besindige og kritiske Elementer trukket sig tilbage. Den Begejstring, der havde bundet Saint-Simonisterne sammen — Begejstringen for det Maal: ved Samvirken af menneskelige Kræfter at fuldende Herredømmet over Naturen
[317] — blev dog ikke uden Frugt. En stor Del af Frankrigs Jernbaner, Kanalanlæg, Fabriker og Banker skylde forhenværende Saint-Simonister deres Tilblivelse. Gennemskæringen af Suez- og Panamatangerne var en Saint-Simonistisk Tanke. Det var Elever fra den polytekniske Skole, der især med Begejstring havde sluttet sig til den nye Lære. Denne Skole, som var oprettet af Konventet, var Hjemstedet for de Videnskaber, der efter Burdin og Saint-Simon allerede vare blevne positive, og som havde det Kald at danne Grundlaget for Fremtidens Tro. Den positive Filosofi er den polytekniske Skoles Filosofi, medens Eklekticismen raadede ved École normale (hvor der uddannedes Lærere til de højere Undervisningsanstalter). Positivismens egentlige Grundlægger,

Auguste Comte, selv en Elev fra den polytekniske Skole, omtaler i et Brev (Lettres à Valat. p. 229) den skjulte og uvilkaarlige Strid mellem *Normaliens* og *Polytechniciens,* som i hans Øjne var en speciel Form for Striden mellem den metafysiske og den positive Skole. Det var Polyteknikernes Filosofi, der skulde blive Frankrigs betydningsfuldeste Bidrag til Filosofiens Historie i det 19. Aarhundrede.

2. AUGUSTE COMTE.

a. Biografi og Karakteristik.

Til Grund for den moderne Positivismes Opstaaen ligger Erfaringsvidenskabens Udvikling i de sidste Aarhundreder, og særligt den storartede Fremrykken paa Kemien og Fysiologiens Omraade, som de franske Naturforskere i Slutningen af det 18. og Begyndelsen af det 19. Aarhundrede indledede. Efterhaanden vare alle Naturomraader dragne ind under de videnskabelige Principer og Metoder, som Kepler, Galilei og Newton havde gjort gældende. LAVOISIER og BICHAT havde i Kemien og Fysiologien fortsat, hvad den moderne Naturvidenskabs Grundlæggere havde virket paa Astronomiens og Fysikens Omraade. Spørgsmaalet er nu: hvad Betydning har denne hele Udvikling for vor Livs- og Verdensanskuelse? Positivismens Svar er: Skulde det *[318]* være saa, at Videnskabens Fremskridt kun er til Glæde for Specialisterne og for de Industridrivende? Skulde det ikke være en Ændring i hele det menneskelige Aandsliv, i menneskelig Tro og Livsførelse, som bliver Resultatet af, at alle Naturomraader underligge Erfaringsvidenskabens Metode? Der er jo dog i den menneskelige Aand en uvilkaarlig Trang til at anvende den samme Metode og den samme Teori overalt. Naar vi nu forstaa Naturen ved at forklare dens Fænomener efter de Love, Erfaring paaviser, skulle vi saa i vor Tro og vor Maade at føre og ordne Livet paa kunne bygge paa en helt anden Grundvold? Faktisk finde vi, at Erfaringsvidenskaben stedse øver en bestemmende Indflydelse paa Menneskenes religiøse og spekulative Forestillinger, saa meget disse end paastaas at være udsprungne af helt andre Kilder. En vis Grad af Positivisme findes i enhver Verdensanskuelse. Men nu ere alle Naturomraader dragne ind under *positiv Videnskab,* d. v. s. under den Erkendelse, der bygger paa Fakta og paa de Love, Erfaringen godtgør for disse Fakta. Øjeblikket synes da at være kommet, hvor hin Indflydelse ikke længere skal være skjult og begrænset, men hvor Menneskene bevidst og resolut kun kunne anvende saadanne Forestillinger i deres Livs- og Verdensanskuelse, som den positive Videnskab kan anerkende og bekræfte. Der mangler ganske vist endnu en positiv Videnskab om det menneskelige Aandsliv; det

maa da være Positivismens Opgave at grundlægge en saadan. Lykkes det, hvad staar saa i Vejen for Gennemførelsen af Positivismens Program? — Den Opgave, Auguste Comte satte sig, var en dobbelt: at gøre Aandsvidenskaben til en positiv Videnskab, og derefter at give en systematisk Fremstilling af alle positive Videnskabers Hovedfakta, Hovedlove og Hovedmetoder. Grundlaget for Fremtidens Verdensanskuelse vilde derved være givet. Teologiens og Spekulationens Tid var forbi; den positive Filosofi stod nu som den eneste mulige Retning. De Spørgsmaal, som Mennesket ikke kan faa besvaret ved positiv Videnskabs Hjælp, ville da efterhaanden falde bort.

Der bliver dog stadigt en Forskel tilbage mellem positiv Videnskab og positiv Filosofi. Ti det er ikke de enkelte isolerede Fakta, heller ikke de specielle Love, der
[319] kunne betinge en Verdensanskuelse. Den menneskelige Aand søger, det fremhæver Comte udtrykkeligt, Enhed i Metode og i Lære. Den positive Filosofi bliver først til, naar de enkelte Positiviteter sammenarbejdes til et Hele. Det gælder da at forene Positivitet og Generalitet eller Totalitet. Positivismen kan altsaa ikke bruge det Givne, saaledes som det umiddelbart foreligger, men maa underkaste det en Bearbejdelse, forene det til en Helhed. Her kommer Vanskeligheden ved Positivismen til at ligge; ti under denne Sammenarbejdelse bliver der nødvendigvis Brug for Hypoteser og Forudsætninger, og Spørgsmaalet er da, hvorpaa disses Gyldighed beror.

Auguste Comte finder sine filosofiske Forgængere i det 18. Aarhundrede. Især henviser han til Diderot og Hume, til Kant og den skotske Skole. Men han beundrer de Maistre og betragter Middelalderen som den sidste *organiske* Periode, vi have havt. Det var hans Overbevisning, at først ved Gennemførelsen af Positivismen i Tro og Livsførelse vilde vi genvinde den Enhed og Harmoni i vort aandelige og sociale Liv, som gik tabt ved den moderne Kritik og ved Revolutionen. Ved Siden af Begejstringen for positiv Tænkning gaar hos Comte den inderlige, tilsidst mystiske Kærlighed til Menneskeheden, en Følelsestrang, som fordrede sin Tilfredsstillelse med en saadan Energi, at den flere Gange truede med at sprænge hans Bevidsthed. Positivismens Grundlægger følte sig aandsbeslægtet med Middelalderens Mystikere. Og tilsidst vilde han endog stifte en ny Religion, der skulde være positiv i en anden Betydning end den, i hvilken man plejer at tale om positiv Religion. —

Auguste Comtes Liv viser os, hvorledes de forskellige Motiver, der førte til hans Værk, udviklede sig hos ham. Han er født den 19. Januar 1798 i Montpellier. Hans Familie var strengt katolsk. Efter sit eget Udsagn (Cours de philosophie positive. Tome VI. Préface personelle) var han neppe 14 Aar gammel, da han »gennemløb alle væsentlige Grader af den revolutionære Aandsretning og følte Trang til en almindelig

politisk og religiøs Genfødelse«. Maaske har netop den hurtige Udvikling, der førte ham bort fra Barndommens Forestillinger, bevirket, at Trangen til afsluttede Dogmer og bestemte Symboler blev saa levende i hans senere Aar, efterat den bedste Kraft *[320]* var sat til paa hans filosofiske Hovedværk. Den Periode, i hvilken han forholdt sig søgende, var kun kort, og han høstede ikke tilstrækkelig Erfaring om, hvilken Værdi en saadan Periode kan have for det personlige Livs Frihed, Inderlighed og Fylde. Han kom til at dele Tidens Uvillie mod de *kritiske* Perioder. Han var allerede som Dreng genstridig mod al Tvang og alt Reglement; men fuld af Ærefrygt overfor intellektuel og moralsk Overlegenhed. (Smlgn. den Karakteristik, han giver af sig selv som ung i et hos Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive,* 2. éd. p. 493, aftrykt Brev). I Aaret 1814 kom han til den polytekniske Skole i Paris. Denne af Konventet oprettede Skole for de exakte Videnskaber betragtede han senere (smlgn. et Brev til Stuart Mill af 22. Juli 1842) som den første Spire til en sand videnskabelig Korporation. Den indbefattede de Videnskaber, som afgjort havde naat det *positive* Trin, og den var for ham det Grundlag, paa hvilket al højere Undervisning skulde bygge. Der fandtes desuden hos Skolens Elever et republikansk Sindelag og et Broderskab, som forenede dem til fælles Begejstring over den Betydning, deres Fag kunde have for Udviklingen af Kulturen. Det var dette, der skaffede Saint-Simons Ideer saa stor Tilslutning hos Skolens Elever. Positivitetens og Humanitetens Tanke spirede frem i Forening. Den reaktionære Regering benyttede i Aaret 1816 en Demonstration mod en Lærer som Anledning til at lukke Skolen og hjemsende Eleverne. Men Auguste Comte kunde ikke udholde at leve borte fra Bevægelsens Centrum. Trods sine Forældres Forbud kom han samme Aar tilbage til Paris for at uddanne sig videre. Han studerede Biologi og Historie for at supplere sin polytekniske Dannelse og skaffede sig et udmærket encyklopædisk Grundlag. Sit Underhold skaffede han sig ved Undervisning i Matematik. Af stor Betydning blev det for hans Udvikling, at han kom i nøje Forhold til Saint-Simon. Han skriver herom i et Brev fra denne Tid (1818): »Ved Samarbejdet og Venskabet med en af de Mænd, der se længst paa den filosofiske Politiks Omraade, har jeg lært en Mængde Ting, som jeg forgæves vilde have søgt i Bøgerne, og min Aand har i det halve Aar, jeg har været i Forbindelse med ham, gjort større Frem- *[321]* skridt end den, hvis jeg havde været ene, vilde have gjort i tre Aar. Dette Arbejde har udviklet min Opfattelse af de politiske Videnskaber og har desuden indirekte forhøjet mine Forestillinger om de andre Videnskaber, saa at jeg har mærket, at jeg har faaet mere Filosofi i Hovedet og et rigtigere, mere ophøjet Blik paa Tingene«. *(Lettres à Valat.* p. 37). Hvad Comte skyldte Saint-Simon, var dels Forestillingen om

Nødvendigheden af en ny aandelig Myndighed i Stedet for Middelalderens Hierarki, der efter begges Opfattelse for sin Tid havde været en beundringsværdig Institution, dels Interessen for det sociale Spørgsmaal, hvormed den skarpe Fremhæven af Modsætningen mellem Militarisme og Industrialisme staar i Forbindelse. I en Afhandling fra 1820 *(Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne)* daterer Comte det gamle sociale Systems Opløsning tilbage til det 12. Aarhundrede, idet han finder de første Spirer til denne Opløsning i Kommunernes Frigørelse og i de positive Videnskabers Indførelse i Europa ved Araberne. Derved blev Grunden lagt til, at det paa Arbejde grundede industrielle System efterhaanden kan træde i Stedet for det paa Erobring grundede Territorialsystem, og til, at den positive Videnskab kan afløse Teologien. Selv om Comte allerede ad sin egen Vej var kommen ind paa lignende Ideer, saa har dog Forholdet til Saint-Simon fremskyndet hans Udvikling, og det var med stor Uret, at Comte senere betragtede det som en stor Ulykke for sig, at han havde lært Saint-Simon at kende[77]). De to Mænd vare dog for forskellige i deres Natur og Tankegang til vedblivende at kunne arbejde sammen. Bruddet kom, da Comte følte sin Selvstændighed. Principielt bleve de uenige om den Plads, Videnskaben skulde indtage i Forhold til Arbejdet og til det nye »Præstedømme«, Saint-Simon tænkte paa i sine senere Aar. Som vi have set, skød denne i den sidste Del af sin Løbebane den teoretiske Reformation til Side for umiddelbart at tænke paa den praktiske. Heri var Comte uenig med ham. Det sidste Arbejde, paa hvilket Comte endnu kalder sig Elev af Saint-Simon, gav Anledning til Bruddet; Saint-Simon tog Afstand fra det, og
[322] Comte udgav det senere i sit eget Navn. Dette Arbejde, hvis Titel var: *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822, udgivet igen 1824 under Titel: Politique positive), betegner Comtes Gennembrud som selvstændig Tænker. Den vigtigste Hindring for Civilisationens Udvikling ser han i den stadige Overvægt, som den revolutionære Tendens har, især i Samvittighedsfriheden og Folkesuveræniteten, der ere kritiske, ikke organiske Principer. Der mangler Evne til at leve sig ind i en sammenhængende Kreds af Forestillinger og anerkende en rationelt begrundet Myndighed. Et nyt socialt System kan ikke konstrueres paa én Gang, men maa udvikle sig successivt. Det godtgøres tilstrækkeligt ved de mange mislykkede Konstitutioner i Frankrigs nyeste Historie. Grundbetingelsen for Samvirken til et fælles Maal er fælles Tænkemaade og Sindelag. Det gamle Samfund havde et saadant fælles Grundlag i Teologien. Forat det nye Samfund kan faa et tilsvarende Grundlag, maa der først tilvejebringes en omfattende Tankebygning, der kan fremtræde med samme Autoritet som den, hvormed de enkelte Videnskabers Resultater fremtræde paa de specielle

Omraader. Allervigtigst er det, at Politik bliver gjort til en positiv Videnskab. Medens man paa det matematiske, fysiske og biologiske Omraade anerkender bestemte Love for alle Fænomener, tror man endnu at kunne gribe ind efter eget Tykke paa det sociale Omraade, f. Ex. uden videre indføre et udtænkt socialt System. Denne Tro vil falde bort, naar de menneskelige Forholds Lovmæssighed anerkendes. Og en saadan Lovmæssighed søger Comte at paavise i den nøje Sammenhæng, der paa ethvert Punkt i Historien er mellem den sociale Organisation og hele Civilisationen, det vil sige, mellem Samfundets Ordning og den aandelige Udvikling, som denne fremtræder i Videnskab, Kunst og Industri. Civilisationen udspringer igen af Menneskets instinktmæssige Trang til Fuldkommengørelse[78]). De forskellige Trin, Civilisationen gennemløber, fører Comte, støttet til Videnskabernes Historie, tilbage til tre: det teologiske, det metafysiske og det positive, og søger at vise, hvorledes der svarer bestemte Trin i social Udvikling til dem. Da *de tre Stadiers Lov* er et Hovedpunkt i *[323]* Comtes Filosofi, maa den udførlige Redegørelse for den opsættes til Fremstillingen af denne. — Dette Skrift af Comte vakte stor Opmærksomhed baade hos Politikere, Historikere og Videnskabsmænd. Guizot, Matematikeren Poinsot, Alexander von Humboldt, Hertugen af Broglie o. Fl. udtalte deres Anerkendelse. Det gik saaledes i Dybden, at det førte ud over de stridende Partier, samtidigt med, at det lod det, der var af Værdi i deres Tendenser, vederfares Ret. Men endnu var dog Comtes egentlige Plan ikke udført. Nu først skred han til sit Livs Hovedgerning at give en Encyklopædi af de positive Videnskabers Indhold og Metoder. Han skriver til sin Ven Valat (1824): »Jeg vil arbejde hele mit Liv og af alle mine Kræfter paa Grundlæggelsen af den positive Filosofi«. Og omtrent samtidigt skriver han til en anden Ven (Gustave d'Eichthal), at hans egentlige Opgave er »en encyklopædisk Omstøbning af alle vore positive Kundskaber, der i Virkeligheden bør opfattes som en eneste Masse«. Faa Aar efter fremstillede han for en lille, men udvalgt Tilhørerkreds (hvortil bl. A. hørte A. von Humboldt, Poinsot, Matematikeren Fourier, Nationaløkonomen Dunoyer, Lægerne Broussais og Esquirol, Ingeniøren Hippolyte Carnot) for første Gang sin »positive Filosofi«.

Comte ernærede sig ved literære Arbejder og Undervisning i Matematik. Han havde giftet sig med en ung, begavet Pariserinde. Meget tidligt synes Forholdet at være blevet mindre lykkeligt, dels fordi Comtes Forældre vare imod Forbindelsen (der i deres Øjne allerede var vederstyggelig ved at være indgaaet i borgerlig Form), dels ogsaa, som det ses af et karakteristisk Brev til Valat (16. Novbr. 1825), fordi Comte hos sin Hustru ikke havde fundet de Egenskaber, han satte mest Pris paa hos en

Kvinde: »Hjertets Hengivenhed og Karakterens Blidhed i Forbindelse med den Art af Underordning, som Følelsen af hendes Mands aandelige Overlegenhed kan indgyde hende«, Egenskaber, som »det ganske vist i vore Dage er meget vanskeligt at finde forenede hos en Kvinde med fremragende aandelige Evner«. Disse Egenskaber ønsker Comte sin Vens Brud paa en saadan Maade, at det tydeligt skinner igennem, at han
[324] savner dem hos sin egen Hustru. Hun har været ham for selvstændig. Hun viste imidlertid stor Trofasthed og Energi under et Anfald af Sindssygdom, der — vistnok især som Følge af Overanstrengelse — ramte Comte. Han kom paa et Sindssygehospital, og hans Forældre søgte at benytte Lejligheden til at faa ham under deres Indflydelse og vilde anbringe ham i et Kloster. Madame Comte, hvis borgerlige Vielse Forældrene havde villet fortie, gjorde sin Ret gældende og fordrede, at hendes Mand skulde anbringes i sit Hjem, og det lykkedes da hendes Pleje at faa den aandelige Sundhed til at vende tilbage, saa at han kunde optage sine afbrudte Foredrag. (Dog fik Comtes Forældre ham — endnu medens han var sindssyg — kirkeligt viet og lettede derved deres Hjerte for den Dødssynd at have givet deres Minde til den borgerlige Vielse).

Nu fulgte for Comte en Række kraftige og lykkelige Aar, i hvilke han udarbejdede og udgav sit Hovedværk *Cours de philosophie positive* (i 6 Bind, 1830—42). Hvert enkelt Binds Indhold gennemtænkte han først længe paa ensomme Vandringer. Hvad Stoffet angik, kunde han stole paa sin store Hukommelse. Naar Meditationerne vare afsluttede, nedskrev han dem i Løbet af forholdsvis kort Tid. Paa Fremstillingsformen blev der herved ikke lagt stor Vægt. Hans Stil er tung, lidet æstetisk, og lider under Gentagelser og stærk Brug af tekniske Udtryk; men den udmærker sig ved Klarhed, Grundighed og Vægt og bærer Præget af Energi og Alvor. Ofte (især i Værkets tre sidste Bind, der handle om de sociale Videnskaber) bliver Tankestrømmen saa vældig, at den river Læseren med. Paa populær Maade søgte Comte at virke for den positive Filosofi ved offentlige Foredrag. Allerede fra Tyverne af havde forhenværende Elever fra den polytekniske Skole rundt om i Landet holdt populære naturvidenskabelige Foredrag. I Aaret 1830 stiftede Comte og nogle af hans Kammerater Association polytechnique, der skulde virke i denne Retning. I en lang Række af Aar (lige til Statskupet af 1851 gjorde Ende derpaa) holdt Comte gratis offentlige populære Foredrag først over Astronomi, senere (efter 1848) over positiv Filosofi idethele. I et lille Skrift *Discours*
[325] *sur l'esprit positif* (1844) har han fremstillet de almindelige Betragtninger, med hvilke han indledede sit astronomiske Kursus; det giver den bedste Indledning til Comtes Filosofi. —

En fast officiel Stilling opnaaede Comte aldrig. Han havde efter 1830 haabet paa

et Professorat i de positive Videnskabers Historie, hvortil han var i højeste Grad kvalificeret; men en Henvendelse til den nu saa mægtige Guizot blev uden Resultat. I sine Mémoirer fremstiller Guizot det endog ved en ubegribelig Forglemmelse, som om det nu var første Gang, han saa denne Mand, med hvem han dog i Oppositionsaarene i Tyverne havde havt saa mange Samtaler og følt sig i Tankefællesskab. Heller ikke et Professorat i Matematik ved den polytekniske Skole opnaaede han, skønt han et Aar midlertidigt havde fungeret i denne Post paa en Maade, der vandt almindelig Anerkendelse. Han maatte nøjes med den beskednere Stilling som Repetitør og som Examinator ved Adgangsexamen, i hvilken sidste Egenskab han foretog aarlige Rundrejser i Provinserne. Ogsaa denne sidste Post, til hvilken man aarligt skulde vælges af den polytekniske Skoles Lærerraad, mistede han, da han i Fortalen til sidste Bind af »Cours« havde rettet et skarpt Angreb paa den matematiske Specialisme og dens Hovmod. Det var nu, mente han, Biologer og Sociologer, der skulde staa i første Række i intellektuel Henseende: Matematikernes Overherredømme var forbi, da de mere konkrete Omraader vare dragne ind under positiv videnskabelig Behandling. Den udæskende Maade, paa hvilken han udtalte dette, voldte, at han ikke blev genvalgt til Examinator, og han var nu igen henvist til at leve af privat Undervisning. Engelske og franske Beundrere og Venner (blandt de engelske ere at nævne Stuart Mill og Hitorikeren Grote, blandt de franske den lærde Littré) gjorde ham dog hans økonomiske Forhold lettere ved at yde ham Understøttelse. — I hans huslige Forhold kom det ogsaa til en Krise, idet Samlivet med hans Hustru hørte op efter længere Tids stigende Uoverensstemmelse. Dog vedblev hans Hustru paa den smukkeste Maade at vise sin Interesse baade for hans Ideer og for hans personlige Forhold.

Under alle disse Brydninger og de Sindsbevægelser, de voldte, og efter den stærke *[326]* Kraftanspændelse, han havde anvendt i de tolv Aar, han arbejdede paa sit Hovedværk, kom det til en ny nervøs Krise, vel ikke saa stærk som den tidligere, men dog af den Art, at der efter hans eget Udtryk i et Brev til Stuart Mill var »danger cérébral«[79]). Andre Omstændigheder virkede med ved denne Krise og gav den dens ejendommelige Karakter. Han havde lært en Kvinde at kende, som blev for ham, hvad Beatrice var for Dante: den, overfor hvem hans Følelsestrang, som han havde baaret paa hele sit Liv uden i noget inderligt Forhold at faa Tilfredsstillelse for den, kunde finde fuldstændigt Afløb. For første Gang lærte han Stemningens og Hengivelsens hele Inderlighed at kende, og denne unge Kvinde, hvis Navn var Clotilde de Vaux, vedblev, da hun efter et Aars Forløb døde, at staa for ham som Menneskehedens Repræsentant (ligesom Beatrice for Dante var Teologiens), til hvem han henvendte sine daglige

Tanker og de »højtidelige Udbrud af ædel Følelse« (solennelle effusion des sentiments généreux), som han kaldte sine Bønner. Hun blev den Genius, der inspirerede ham til hans andet Hovedværk, der skulde systematisere Følelserne, ligesom det første havde systematiseret Ideerne. Dette Værk udkom under Titel *Politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (4 Bind, 1851 — 54). I et Brev til Stuart Mill (af 14. Juli 1845) udtaler Comte, at det nye Værk, hvortil han allerede tidligere havde fattet Planen, havde faaet sin afgørende Karakter under hin Krise og den »méditation exceptionelle«, den medførte. Det gik nemlig op for ham, at den anden Del af hans filosofiske Virksomhed burde adskille sig fra den første derved, at Følelsen i den fik en ligesaa stor Plads som Forstanden i hin. Efterat det rent teoretiske Arbejde nu er gjort, gælder det om den sociale Anvendelse af det, og den bestaar væsentligt i en Systematisation af de menneskelige Følelser, en Følge af Ideernes Systematisation og en uundværlig Basis for Systematisationen af Instutionerne. — Hvis det nye Arbejde kun var gaaet ud herpaa, vilde det ikke have betegnet nogen afgørende Modsætning til det tidligere, men en Fortsættelse og Udvidelse eller Uddybelse af det. I
[327] Virkeligheden gik det, som Titelen allerede viser, langt videre. Det skulde grundlægge en ny Religion. Og medens det tidligere Værk gik ud fra Verden eller Naturen og paa Basis af Naturkundskaben vilde naa til Forstaaelse af Mennesket, saa skulde nu denne objektive Metode afløses af den subjektive, der gik ud fra Mennesket, betragtede hele Naturen fra det menneskelige Synspunkt og selve Menneskeheden som det højeste Væsen (le grand être). I subjektiv Fordybelse i Tanken om Menneskeheden, i inderlig Hengivelse til den bestod den nye Religion, som hvis Ypperstepræst Comte snart følte sig. Han vilde ikke opgive den positive Filosofi; dens Indhold skulde være den ny Religions, Humanitetsreligionens Dogmer; men han føjede Kultus og Praxis til. I sin *Catechisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852) har han givet en kortere Fremstilling af hvad »Politique positive« udvikler i bred Udførlighed.

Denne sidste Vending i hans Tankegang var bleven forberedt ved hvad han kaldte sin »Hjernehygiejne« (hygiène cérébrale), som bestod i, at han principielt afholdt sig fra alt Studium og ene fordybede sig i Udarbejdelsen af sine Værker. Derved vilde han holde Forstyrrelse borte og bevirke, at Planens Enhed fastholdtes. Tidligere havde han foretaget vidtgaaende Studier, og hans solide Hukommelse gjorde, at han nu kunde benytte hvad han den Gang havde indsamlet. Sammen med denne Isolering fra alt Nyt i Videnskab og Literatur, en Isolering, der medførte Ophør af al virkelig Diskussion og af kritisk Prøvelse af hans egne Ideer, gik Fordybelse i Musik, italiensk og spansk Digtekunst og Læsning af De imitatione Christi. Han fordrede af

enhver Positivist, at han hver Dag skulde læse i et poetisk Mesterværk idetmindste saa Meget, som svarer til en Sang af Dante. Skriftet De imitatione betragtede han som et stort Digt om den menneskelige Natur; han satte under sin Læsning overalt Menneskeheden i Stedet for Gud og fandt saaledes i den gamle mystiske Bog et Hjælpemiddel til inderlig Indlevelse i Menneskeheden. Efter et Øjenvidnes Skildring af Comte fra hans seneste Aar var hele hans Væsen gennemtrængt af Mildhed og Godhed. Dog havde han havt den Skuffelse, at hans berømteste Discipel Littré og Flere med ham trak sig tilbage fra ham, da han fra at optræde som Filosof gik over *[328]* til at føle sig som Humanitetsreligionens Yppersteпræst, ligesom han selv havde trukket sig tilbage fra Saint-Simon, da denne ytrede en lignende Prætention. Efter det lange og strenge Tankearbejde var nu, begunstiget ved den cerebrale Hygiejne, Barndommens mytologiske Trang kommen til Gennembrud igen, og paa denne sidste Del af sin Vej blev han kun fulgt af Faa[80]). Dog har den nye Humanitetsreligion sine Menigheder og sine Kultussteder rundt om i Frankrig, England, Sverig og Amerika. Denne Religion uden Teologi er et karakteristisk Tidens Tegn. For Comte selv var den et Hvilested, hvor hans Tanke samlede Erindringen om det Største og Bedste, den havde fundet i Menneskehedens Viden og Handlen, og hvorfra den med Haab saa hen mod den Fremtid, der kunde ventes for den stadigt fremskridende Slægt. Kærligheden som Princip, Ordenen som Grundlag og Fremskridtet som Maal! det var Humanitetsreligionens Motto. — Den 5. September 1857 døde Auguste Comte.

b. De tre Stadiers Lov.

Vor Erkendelse gennemløber efter Comte *tre Udviklingstrin,* som kunne paavises for hver enkelt Videnskabs Vedkommende. Jo mere indviklet og sammensat en Videnskabs Emne er, des længere vil det vare, inden den faar gennemløbet denne Skala. De abstrakte Videnskaber komme først til det definitive Stadium, de konkrete senere. Efter Comtes Opfattelse er nu det Tidspunkt kommet, da den mest konkrete af alle Videnskaber, Samfundsvidenskaben (Sociologien) er ved at indtræde i det tredie Stadium. Dermed er Kredsen sluttet, og et Tilbageblik bliver muligt.

Det første Stadium er *det teologiske.* Her ligger et meget begrænset Antal af Iagttagelser til Grund, og Indbildningskraften spiller derfor den største Rolle. Forklaringen af Naturfænomenerne, det forbindende Baand mellem de givne Kendsgerninger, som den menneskelige Aand efter sin Beskaffenhed ikke kan undvære, findes paa dette Stadium i personlige Væseners Indgriben. Det er ved Hjælp af Forestillingerne om *[329]*

Guder og Aander, at Mennesket fra Begyndelsen af ene kan gøre sig Verden begribelig. Heri ligger den store Gavn, disse Forestillinger have ydet den menneskelige Erkendelses Udvikling. Havde disse Forestillinger ikke staaet til Raadighed, og havde Ønsket om at genfinde hine Væseners Virken i det, der skete rundt om i Naturen, ikke gjort sig gældende, saa vilde Erkendelsesvirksomheden ikke være kommen i Gang; den oprindelige Sløvhed vilde have holdt sig. Den Forstaaelse, Mennesket mener at vinde paa dette Stadium, er desuden absolut; ti udover hine guddommelige Væsener tænker han sig Intet, og kan han forklare et Naturfænomen ved deres Indgriben, saa har han intet Mere at søge efter. Derfor nærer Mennesket fra først af heller ikke nogen Tvivl om Muligheden af at naa en absolut Erkendelse. — I praktisk Henseende have de teologiske Forestillinger øvet en ikke mindre vigtig Indflydelse. De have afgivet en fast og fælles Grund for det moralske og sociale Liv. Dette Udviklingstrin er Autoritetens Tid. Menneskene leve i fælles Tillid til urokkelige Magter. I Politiken svarer hertil Kongedømmets Tid.

Det teologiske Stadium indbefatter en Række af Trin. I Fetischismen tillægges der umiddelbart Naturgenstandene et aandeligt Liv i Lighed med det menneskelige. I Polyteismen, det for det teologiske Stadium mest karakteristiske Trin, berøves de materielle Genstande deres umiddelbare Liv, og Kilden til deres Bevægelser og Forandringer søges i forskellige Væsener, der for det Meste ere usynlige, og som danne en højere Verden. Overgangen fra Fetischisme til Polyteisme er det vigtigste Skridt, som gøres indenfor det teologiske Stadium. Guden fjernes fra det Naturfænomen, han svarer til, og derved kan Forestillingen om Materien som levende afløses af Forestillingen om Materien som underlagt Inertiens Lov. Det skyldes den begyndende Evne til Iagttagelse og Induktion, at denne Overgang gøres. I Monoteismen er Afstanden og Modsætningen mellem det Princip, fra hvilket Forklaringen hentes, og de Fænomener, der skulle forklares, endnu større. Den er derfor vag og medfører mindre aandeligt
[330] Fællesskab end Polyteismen. Den danner Overgangen til det andet store Stadium: *det metafysiske.* Her findes Forklaringen ikke i personlige Væsener, men i abstrakte Ideer, Principer og Kræfter. Der hersker her en Stræben efter at føre forskellige Fænomener tilbage til ét Princip, en Stræben, som allerede indenfor det teologiske Stadium fører over fra Fetischisme til Polyteisme og fra Polyteisme til Monoteisme. Det metafysiske Stadium fortsætter denne Stræben ved at antage ligesaa mange Kræfter, som der er særegne Grupper af Fænomener, altsaa en kemisk Kraft, en Livskraft o. s. v. Tilsidst stræbes der da efter at føre alle disse forskellige Kræfter tilbage til én Grundkraft, ét Grundvæsen, Naturen, et Ækvivalent for den afsluttende Enhed, som Monoteismen

gjorde mulig paa det teologiske Stadium. Fælles for disse to første Stadier er Tendensen til at søge absolute Løsninger. Metafysiken vil, ligesaa vel som Teologien, forklare Tingenes inderste Natur, alle Tings Oprindelse og Bestemmelse og den Maade, paa hvilken Fænomenerne produceres. Forskellen er kun, at det Abstrakte sættes i Stedet for det Konkrete, Argumentationen i Stedet for Fantasien. Ligesaa stor Overvægt, som Fantasien paa det første Stadium havde over Iagttagelsen, ligesaa stor Overvægt har her Argumentationen.

Comte opfatter det metafysiske Stadium væsentligt som et Overgangsstadium og som en Opløsningsproces. Argumentationen borer sig ind i den teologiske Forestillingskreds, paaviser Modsigelserne her, stiller konstante Ideer eller Kræfter i Stedet for de uberegnelige Villier, men svækker derved det levende Indtryk og den autoritære Indflydelse af de Magter, der antages at raade i Natur og Menneskeliv. Noget Nyt kan den ikke opbygge, virkelige Ækvivalenter kan den ikke give. I praktisk Henseende viser Opløsningen sig ved, at Tvivlen og Egoismen raade. Individet rives ud af den levende Forbindelse med Samfundet, og Forstanden dyrkes paa Følelsens Bekostning; Comte taler endog i sine senere Aar om det lange Oprør af Forstanden mod Hjertet. I Politiken er det Folkenes Tid, som det første Stadium var Kongernes; Juristerne ere de ledende Mænd; man opfatter Samfundet som opstaaet ved Kontrakt og bygger Staten paa Folkesuverænitetens Princip. *[331]*

Paa det *positive* Stadium indordnes baade Fantasi og Argumentation under Iagttagelsen. Enhver Sætning, der opstilles, angaar et Faktum, enten et specielt eller et universelt Faktum. Overensstemmelse med Kendsgerninger er det eneste Kriterium. Dog ikke saaledes at forstaa, som om det var de enkelte, isolerede Kendsgerninger, der stanses ved. Positivismen er ligesaa langt fra Empirisme som fra Mysticisme: ligesaa lidt som den fjerner sig fra Kendsgerningerne for at tabe sig i overnaturlige Væsener eller i abstrakte Principer, ligesaa lidt spreder den sig i usammenhængende Iagttagelser. Men i Stedet for at søge absolute *Aarsager og* efterspore Tingenes Frembringelse ud af dem søger den Fænomenernes *Love,* det vil sige, de konstante Forhold, som bestaa mellem de iagttagne Fænomener. Hvad enten det er Tanker og Følelser eller Stødet og Tyngden, det gælder at forstaa, saa ere de Forhold, under hvilke de fremtræde, det Eneste, vor Erkendelse kan konstatere. Videnskaben bygger paa Naturlovenes Uforanderlighed, der første Gang opgik for Tanken ved Grundlæggelsen af den matematiske Astronomi hos Grækerne, men i nyere Tid er bleven genfunden paa det ene Omraade efter det andet. Bacon, Galilei og Descartes have udtalt dette Princip og staa derved som den positive Filosofis Grundlæggere. Selv om de Love, der

gælde i det Enkelte, endnu ikke ere fundne overalt, fører nu en uimodstaaelig Analogi til at anvende hint store filosofiske Princip om Naturlovenes Uforanderlighed paa alle Fænomener og Begivenheder.

Medens de to første Stadier viste os en Stræben efter at føre Alt i Tilværelsen tilbage til et absolut Princip, hvad enten man tænkte sig dette i teologisk eller i metafysisk Form, — som Gud eller som Naturen, — følger det af den positive Filosofis Natur, at en saadan absolut og objektiv Afslutning ikke er mulig. Den strenge Fordring om Erfaringsbekræftelse gør det umuligt at føre Alt tilbage til ét Princip; Erfaringen viser os stedse kun en begrænset Sammenhæng, og der vil stedse være mange Fænomener og Begivenheder, som det ikke vil være muligt at bringe i Forbindelse med de andre. Der
[332] findes Grupper af Fænomener (idetmindste ligesaa mange, som der findes forskellige Videnskaber, der ikke kunne reduceres). De mange Love kunne ikke føres tilbage til en eneste. Kun en subjektiv, ikke en objektiv Enhed kan vor Erkendelse naa. Den subjektive Enhed bestaar i, at den samme Metode anvendes overalt, hvormed følger Ensartethed og Konvergens af de forskellige Teorier. (Quant à *la source intérieure* des théories humaines . . . nos connaissances tendent vers une entière systématisation. Discours p. 24). Subjektivt set faa vi da kun en eneste Videnskab. Og den kan blive fælles for alle menneskelige Subjekter. Den positive Metode bringer ikke blot Enhed til Veje indenfor det enkelte Subjekts Bevidsthed, men ogsaa mellem de forskellige Subjekter. Derved bliver den positive Filosofi det intellektuelle Grundlag for Samfundet mellem Mennesker. Allerede nu er det kun ved Emner, som ere dragne ind under den positive Videnskabs Omraade, at der hersker Samstemmen mellem Mennesker, medens ellers Meningerne gaa i højst forskellige Retninger. Katolicismen frembød, saalænge den raadede uden intellektuel Konkurrence fra den videnskabelige Tænknings Side, et aandeligt Fællesskab, der staar som Forbillede paa, hvad den positive Filosofi engang vil bringe. Den positive Filosofi finder i den subjektive Enhed, der ligger i Menneskehedens Begreb, det eneste mulige Ækvivalent for, hvad Guds Begreb var for den teologiske Filosofi og Naturens Begreb for den metafysiske Filosofi.

Forbindelsen af Teori og Praxis er langt nøjere paa dette Stadium end paa de to første. Ti Erkendelsen af Fænomenernes Love gør os det muligt at gribe ind i Fænomenernes fremtidige Udvikling, og Ønsket om at kunne dette er et medvirkende Motiv ved Overgangen fra de to første Stadier til det tredie. Se for at kunne forudse (voir pour prévoir!) er den positive Videnskabs Motto. Til dette tredie Stadium svarer derfor Industrien i Betydning af Menneskets Bearbejdelse af Naturen. Dog maa Betragtningen her ikke indskrænkes til den ydre Natur. Naar der ogsaa findes Love for Menneskets

Tilstande og Handlinger, vil den individuelle og den sociale Udvikling ikke mindre end den rent fysiske kunne blive bestemt ved Erkendelsen. *[333]*

Comte gør opmærksom paa (se især »Discours sur l'esprit positif« p. 41—44), at alle de forskellige Betydninger, i hvilke Ordet *»positiv«* kan bruges, passer paa den Filosofi, han kalder den positive. Positiv kan betyde det Samme som *virkelig,* og den positive Filosofi vil jo først og fremmest bygge paa Kendsgerninger. Det betyder ogsaa *nyttig* i Modsætning til ørkesløs, og den positive Filosofi gaar jo ud paa Forbedringen af vor individuelle og sociale Existens, vil være Mere end blot Tilfredsstillelse af Nysgerrigheden. Ved det Positive mene vi ogsaa ofte *det Sikre og Utvivlsomme, og* det er jo den positive Filosofis Opgave at føre os ud over de tidligere Filosofiers stadige Tvivl og Debat. Det Positive kan fremdeles betyde *det nøjagtigt Bestemte, og* den positive Filosofi vil jo sætte Lovene, de konstante og bestemte Forhold, i Stedet for de ubestemte og skiftende Forestillinger paa tidligere Stadier. Endeligt bruges »positiv« ogsaa som *Modsætning til negativ, og* det passer paa det tredie Stadium, hvis Opgave det er at organisere, medens det andet Stadium væsentligt betegnede en Opløsningsproces. Vel kan den positive Filosofi ikke bruge de Forklaringer, ved hvilke den teologiske Filosofi slaar sig til Ro; men den fører ingen direkte Kamp med dem. Den indrømmer endog, at det er ligesaa umuligt at føre Bevis for Forkastelse af de Væsener, paa hvilke man tror i den teologiske Filosofi, som at føre et Bevis for Antagelsen af dem. Ingen har nogensinde ført et Bevis for, at Apollon eller Minerva ikke existerede; Troen paa dem er falden bort, da den ikke længere passede sammen med den hele aandelige Tilstand. Ikke blot polemiserer den positive Filosofi ikke mod den teologiske; men den søger ogsaa at lade den vederfares fuld Retfærdighed, idet den historisk undersøger Betingelserne for dens Opstaaen og vurderer dens Indflydelse paa den menneskelige Udvikling. En saadan Forstaaelse var ikke mulig paa de tidligere Stadier, hvor den ene absolute Teori stod overfor den anden, og hvor hvert enkelt System maatte betragte det som sin Opgave at tilintetgøre de andre.

Kun én Ejendommelighed ved det positive Stadium ligger i sig selv ikke i Ordet »positiv«. Det er den, at det overalt sætter *det Relative* i Stedet for det Absolute. Men denne relative Karakter følger for Comte nødvendigvis af de øvrige Kendemærker *[334]* paa den positive Filosofi. Naar denne sætter Loven i Stedet for Aarsagen, stanser den ved et blot Forhold, ved en Relation. Den spørger: hvorledes? ikke: hvorfor? Den indre Produktion og de første Grunde søger den ikke. De enkelte Love kunne desuden ikke føres tilbage til en enkelt Lov, og i hvert Tilfælde bliver den Relativitet tilbage, som fremkommer ved, at vi stedse betragte Verden fra Menneskets Synspunkt. Al

Erkendelse forudsætter en Modsætning mellem Individet og Omverdenen. Kant har derfor med Rette skelnet mellem det Subjektive og det Objektive og fortjener en evig Beundring, fordi han ved denne Distinktion har gjort Ende paa den absolute Filosofi, skønt han ikke var tilstrækkeligt positiv i sin Tænkning til at kunne hindre sine Efterfølgere i at vende tilbage til den[81]). Skønt Verden forudsætter Mennesket, dersom den skal erkendes, kan den dog existere uden det. Og skønt Mennesket afhænger af Verden, er det dog ikke et Resultat af den. (L'homme dépend du monde, mais il n'en résulte pas. Catéchisme positiviste. *2.* éd. p. 146). Forgæves har Materialismen søgt at ophæve det organiske Livs Selvstændighed og Selvvirksomhed (spontanéité) ved at overdrive Betydningen af den uorganiske Omverdens Indflydelse. Dobbeltheden bliver staaende tilbage. —

Loven om de tre Stadier udleder Comte af Videnskabernes Historie, altsaa ad Erfaringens Vej. Men efterat han har opstillet den, søger han at vise, at den kan udledes af, hvad vi vide om den menneskelige Aands Natur; Induktionen bekræftes ved en Deduktion. Den menneskelige Aand kan nemlig ikke undvære Synsmaader og Begreber, der kunne bringe Forbindelse imellem de enkelte Kendsgerninger. Førend Baandet mellem Fænomenerne kan findes ved Undersøgelse af Fænomenerne selv, som paa det positive Stadium, maa det findes i de uvilkaarligt opstaaende mytologiske Forestillinger eller i de metafysiske Ideer, der dannes ved at give disse Forestillinger en mere abstrakt og konstant Form. Tillige har den menneskelige Aand en Tilbøjelighed til at opfatte Alt i Lighed med sig selv, at lægge sin egen indre Følelse over i Tingene.
[335] Det er en let Maade at vinde en Forklaring paa. Men hvis Menneskene ikke havde Tillid til, at Forklaringen let vilde kunne findes, vilde de ikke indlade sig paa nogen Undersøgelse. —

Det vilde være interessant at anstille en Sammenligning mellem Comtes Lov om de tre Stadier og lignende Tanker hos Kant, Fichte, Hegel og Saint-Simon, ja, allerede hos Rousseau og Lessing. Ved Siden af karakteristiske Afvigelser vilde der vise sig at være Samstemning idetmindste i det ene Punkt, at det menneskelige Aandsliv efter den Periode, hvor Autoriteten raadede i Teori og i Praxis, har havt en Periode, hvor Kritik, Reflexion og Tvivl udførte et opløsende Arbejde, efter hvilket det nu gælder at naa frem til et Standpunkt med positivt og fælles Grundlag for Tro og Livsførelse. Det er en stor historisk Erfaring, der af de nævnte Tænkere er bleven formuleret i de tre Stadiers Lov. Hvad Comte angaar, er det egentligt kun det første og det tredie Stadium, der tegne sig med bestemt Karakteristik. Ofte faar man det Indtryk, at Comte egentligt henfører til det metafysiske Stadium alle saadanne Bestræbelser i Tænkning og Liv, som han

nærer Antipati imod. Han sympatiserer med det gamle katolske System, i hvilket han ser en af Menneskeaandens vidunderligste Frembringelser, og han sympatiserer med det Fremtidens System, der paa Erfaringsvidenskabens Grund skulde føre til et nyt aandeligt Fællesskab. Den mellemliggende kritiske og revolutionære Periode saa han paa med Uvillie, skønt han maatte indrømme, at den havde øvet et uundværligt Værk. De forskellige Kendemærker, han anfører paa det metafysiske Stadium, hænge ikke nødvendigt sammen. Navnligt vil det ikke være muligt at finde en Forbindelse mellem Tendensen til at forklare Fænomenerne ved Antagelsen af specifike Kræfter eller Evner og Overvurderingen af Intelligensen eller Egoismens Fremhersken. Hin Tendens fremkommer paa et vist Punkt indenfor hver enkelt Videnskabs Historie og kan ikke bruges til at karakterisere den fælles menneskelige Udvikling; i hvert Tilfælde kan den meget vel forenes med Anerkendelsen af Følelseslivets centrale Betydning og af de sympatiske Følelsers Realitet. En Overvurdering af Intelligensen findes maaske nok saa meget hos Dyrkere af Specialvidenskaber som hos spekulative Filosofer. *[336]* Ved Afslutningen af sit Hovedværk følte Comte jo ogsaa levende den Modsætning, han stod i til den videnskabelige Specialisme, og han udtalte den saa stærkt, at den fik indgribende personlige Følger for ham. Men denne Modsætning mellem den positive Filosofi og den positive Specialforsken faar han ingen Plads til i sin Lære om de tre Stadier. Og dog er det et saare væsentligt Karaktermærke for den nyere Tid, at Arbejdets Deling paa det videnskabelige Omraade er skreden saa vidt frem, at en intellektuel Enhed, en fælles Verdensanskuelse bliver vanskeligere og vanskeligere at naa. Her ligger sikkert et større kulturhistorisk Problem end i nogen af de Misligheder, Comte finder ved det metafysiske Stadium. Det var Comtes Begejstring og Sangvinitet, der gjorde, at han ikke klart saa dette. Problemet om Forholdet mellem Posivitet og Generalitet, — om Muligheden af paa »positiv« Grund at naa en almindelig Verdensanskuelse, har ikke staaet skarpt nok for ham. Det hænger, som senere vil vise sig, sammen med hans Mangler i erkendelsesteoretisk Henseende. Selve det positive Stadium bliver derfor uklart tegnet i flere Henseender. Det staar saaledes uklart, hvor snevert den positive Filosofi binder os til de foreliggende Fakta. Hvor langt tør vi fjerne os fra disse ad Hypotesens Vej? Hvilken Berettigelse har en Hypotese, der er logisk Konsekvens af givne Erfaringer, men ikke kan verificeres? Hvilken Berettigelse har en Tro, der vel ikke kan udledes af Erfaringen, men dog ikke strider mod Erfaringen? Saadanne for Forholdet mellem Videnskab og Livsanskuelse overordentligt vigtige Spørgsmaal gaar Comte forbi.

Absolute Grænser mellem de forskellige Stadier antager Comte egentligt ikke,

skønt han ikke tilstrækkeligt har fremhævet den menneskelige Tænknings Enhed gennem alle Stadier. Det var ikke hans Mening, at det teologiske Stadium var ganske uden Positivitet. Indflydelsen af Erfaringen har stedse gjort sig gældende, f. Ex. ved Overgangen fra Fetischisme til Polyteisme og fra Polyteisme til Monoteisme; men saalænge Erfaringskredsen var lille, kunde dens Indflydelse ikke blive principiel. Det
[337] er dog Erfaringens fremaddrivende Magt, der ytrer sig i de metafysiske Principer. Disse repræsentere i Virkeligheden Erfaringsgrupper, som fordres unddragne fra mytologisk Vilkaarlighed. Metafysiken systematiserede, som Comte et Sted (Discours sur l'esprit positif, p. 36) siger, den vordende Videnskabs Opposition mod den gamle Teologi. Saalænge den positive Aand endnu kun var lidet udviklet, kunde den ikke formulere sine egne Tendenser, og den brugte da Metafysiken som sit Organ. Altsaa bevæger Erkendelsen sig fremad gennem kontinuerlige Overgange. Et fuldstændigt Gennembrud og et almindeligt Herredømme af *esprit positif* ventede Comte ved Begyndelsen af sin Løbebane ingenlunde. Han skriver til Valat 30. Marts 1825: »Skønt jeg haaber nogen Nytte af mine Bestræbelser, dølger jeg ikke for mig selv, at de i min Levetid ikke ville kunne frembringe noget mærkeligt Resultat, selv om de skulde kunne give en Impuls til alle Aander, der ere i Stand til med Virkning at deltage i det store Arbejde, Noget, som kun Fremtiden vil kunne vise«. Senere, da han under Indflydelse af sin cerebrale Hygiejne og den mystiske Fordybelse i sine Ideer havde mistet al Forstaaelse af, hvad der foregik omkring ham i den videnskabelige og den politiske Verden, nærede han større og stedse stigende Sangvinitet i denne Henseende.

Hvad enten Comte lagde mest Vægt paa det andet Stadiums negative Karakter eller paa dets Betydning som nødvendigt Mellemled, saa var det hans Overbevisning, at den afgørende Kamp i den aandelige Verden vilde komme til at staa mellem Katolicismen og Positivismen. Gentagne Gange udtaler han i sine Breve til Stuart Mill Ønsket om, at en direkte Debat mellem disse to Retninger — med Udelukkelsen af Protestantisme, Deisme og andre inkonsekvente Mellemformer — maatte komme i Stand. Det var ham et betydningsfuldt Tidens Tegn, at Katolikerne nu forlangte Undervisningsfrihed, medens den »metafysiske« Skole (Cousin, Guizot, Thiers, Villemain) fordrede Statsmonopolet opretholdt. Begge Skoler havde derved fornegtet deres Principer, hin Autoritetsprincipet, denne Frihedsprincipet. Men hvis Diskussionen og Undervisnin-
[338] gen bleve frie, haabede han, at den metafysiske Skoles Frygt vilde gaa i Opfyldelse, medens Katolicismen da vilde staa overfor en ny Modstander, den ikke før havde kendt. Kun beklagede han, at Katolicismens Repræsentanter vare blevne ringere siden de Maistres Tid. At Modsætningerne skærpedes, og at den katolske Ortodoxi stedse

blev strengere og mere systematisk, det var for ham fuldt forstaaeligt, efter at den revolutionære Bevægelse havde røbet Tendensen til at bygge den aandelige og sociale Udvikling paa en helt anden Grundvold end Autoritetens. Overfor disse radikale Udsigter havde de Maistre indprænteet Ultramontanismen som det eneste konsekvente religiøse System, og det var lykkedes at sprænge Gallikanismen, hvis Skæbne ogsaa andre Mellemstandpunkter ville komme til at dele. Comte glæder sig derfor over, at hans Ven Valat under et Gennembrud af religiøs Tro gjorde Skridtet fuldtud tilbage til den rene Katolicisme, uden at stanse ved noget Mellemstandpunkt, skønt han i det smukke Brev, han skrev til Valat i den Anledning (25. August 1843), ikke lagde Skjul paa sin Tvivl om, at Katolicismen nu kunde skænke den Fred og Harmoni, den i sin klassiske Tid kunde yde dem, der havde Datidens højeste intellektuelle og moralske Udvikling. Særligt henviser han i denne Henseende til Betænkelighederne ved Dogmet om den evige Fordømmelse af dem, der praktisk øve den højeste Moralitet, selv om de forkaste enhver Trosartikel, et Dogme, som dog er uundværligt for den hele katolske Organisme.

c. Videnskabernes Klassifikation.

Ved Filosofi forstaar Comte hele Systemet af de menneskelige Begreber. Denne Systematiseren kan, som vi have set, foregaa paa tre forskellige Maader. Hidtil have den teologiske og den metafysiske Metode hersket; Comte selv mener at være den Første, der foretager Systematiseringen efter den positive Metode, det vil sige, efter samme Metode som den, efter hvilken Begreberne eller Lovene vindes indenfor de enkelte Videnskaber. Det er den positive Filosofis Opgave at samle og ordne de Love, der ere uddragne af Kendsgerningerne. Ved saaledes at forbinde, hvad der forekommer spredt i de forskellige Videnskaber, søger den at raade Bod paa de Ulemper, Arbejdets *[339]* Deling paa Erkendelsens Omraade fører med sig. Comte anser det for haabløst at forsøge paa at føre alle specielle Love tilbage til en eneste, saaledes som den teologiske og den metafysiske Filosofi hver paa sin Maade havde forsøgt. Den positive Filosofi vilde ganske vist blive fuldkomnere, dersom det var muligt; men Erfaringen taler derimod, idet den frembyder Forskelligheder, som ikke kunne reduceres. Medens den positive Filosofis Enhed ikke bestaar i, at alle Love føres tilbage til en eneste, saa træder den derimod tydeligt frem i den fælles Metode, som overalt viser sig anvendelig, og som trods de irreduktible Forskelligheder tyder paa en Ensartethed i de forskellige Klasser af Fænomener. Til hver af disse Klasser svarer der en særegen Videnskab, og Videnskabernes Klassifikation bliver derfor den positive Filosofis vigtigste Opgave.

Comtes Klassifikation af Videnskaberne ordner dem i *den Rækkefølge, i hvilken de hver for sig historisk traadte ind i det positive Stadium.* Her kommer først Matematiken, derefter Astronomien, Fysiken, Kemien, Biologien og Sociologien. Men denne Rækkefølge viser os tillige en fremskridende Overgang fra *Simpelhed* i de Fænomener, der betragtes, til *Sammensætning* (complication). Jo simplere en Videnskabs Indhold er, des hurtigere vil den kunne gennemløbe de forskellige Stadier; jo mere komplexe Fænomener, der skulle undersøges, des længere vil det vare, inden Børnesygdommene overstaas. Biologi og Sociologi komme derfor sidst i Rækken. Jo simplere Forhold en Videnskab angaar, des mere *universel Gyldighed* vil den tillige have; ti de simplere Forhold komme igen i de mere sammensatte. Matematiken gælder for alle Fænomener, og de mest konkrete Videnskaber, Biologi og Sociologi, have det *snevreste Omfang.* (Dette Forhold mellem généralité décroissante og complication croissante kunde Comte have fundet paavist i Logikens Lære om det omvendte Forhold mellem Begrebernes Indhold og Omfang). Endeligt frembyde ogsaa de forskellige Videnskabers Metoder en tilsvarende Rækkefølge. Jo simplere og mere universelt en Videnskabs Grundlag er, des større Overvægt faar den *deduktive* Metode over den *induktive.* Saaledes er
[340] Matematiken den mest deduktive Videnskab, Sociologien den mindst deduktive. I Sociologien spiller Paavisningen af den historiske Udviklingsgang den største Rolle; efterat denne ad induktiv Vej er godtgjort, bliver det saa Opgaven at deducere den af den menneskelige Natur, saaledes som Comte selv ved sin Opstilling af de tre Stadiers Lov har forsøgt det. Matematikens induktive Grundlag er saa simpelt, at man ofte overser det og betragter den som en ren Fornuftvidenskab. Men en ren Fornuftvidenskab gives der slet ikke. Selv Matematiken er en Naturvidenskab; dens Begreber stamme ligesaa vel som alle andre Videnskabers fra Erfaringen. Men de Fakta, Matematiken angaar, ere saa simple, at man ligesaa let kan betragte dem i Fantasien som i Virkeligheden, og at man kan bortse fra Legemernes fysiske og kemiske Egenskaber. Tal, Udstrækning og Bevægelse ere Egenskaber, vi ligesaa godt kunne forestille os i et ubestemt Medium, der tænkes at indbefatte alle Universets Legemer, som i selve de virkelige Legemer. Derved forklares Matematikens tilsyneladende Uafhængighed af Erfaringen. Paa Grundlag af Rum- og Talfantasier kunne de matematiske Deduktioner udfolde sig ubekymret om Erfaringen. Hvis Matematiken slet ikke havde noget Erfaringsgrundlag, vilde det være aldeles umuligt at forstaa, hvorledes de matematiske Deduktioner skulde kunne anvendes paa Studiet af den virkelige Natur. — Mellem Matematikens saa godt som rent deduktive og Sociologiens saa godt som rent induktive Metode ligge de øvrige Hovedmetoder, svarende hver til

sin Hovedvidenskab. Gennem Astronomiens Anvendelse af deduktivt opstillede Hypoteser, der bekræftes ved Iagttagelse, komme vi til Fysikens experimentale Metode, til Kemiens rationelle Inddelingsmetode og til Biologiens sammenlignende Metode; denne sidste danner Overgangen til Sociologiens historiske Metode.

De sex Grupper af Begreber eller Love, Comte saaledes opstiller i »Cours de philosophie positive«, anser han for irreduktible. Ved Overgangen fra den ene Sfære til den anden, sker der et Spring; et nyt Princip træder i Kraft, som ikke kan udledes af det foregaaende. Det er i Comtes Øjne Materialisme at ville udlede den højere (d. v. s. mere komplexe, begrænsede og induktive) Videnskab af den lavere. Ligesaa lidt kan *[341]* nogen af de enkelte Grupper gøres til den altomfattende. Og den samme Diskontinuitet, der saaledes for Comte raader mellem de sex Grupper af Grundbegreber, raader ogsaa indenfor hver enkelt af dem. Fysikens forskellige Grene ville saaledes — paastaar han — stedse vedblive at staa adskilte fra hverandre. Det forholder sig med de organiske Arter som med de fysiske Kræfter. Artsbegrebet vilde, siger Comte, ganske tabe sin videnskabelige Betydning, dersom man vilde indrømme Omdannelser fra en Art til en anden under de ydre Livsforholds Indflydelse. Særligt mellem Plante- og Dyreverdenen hævder han »en reel og dyb Diskontinuitet, der ikke kan udviskes ved nogensomhelst Overgang«.

Dette Punkt hos Comte er et lærerigt Exempel paa, hvorledes Tankeretninger kunne slaa over til deres Modsætninger. Den positive Filosofis Forskel fra den metafysiske skulde jo bestaa i, at der i Stedet for Ideer eller Kræfter sattes Love, og at der sattes relative Forklaringer i Stedet for absolute. Men Comte opstiller i Virkeligheden selv en platonisk Ideverden ved sine irreduktible Begrebsgrupper. Han tager for dogmatisk paa Diskontinuiteten i Stedet for at tage den som et blot Faktum, et Faktum, som maaske kun skyldes Videnskabens Ufuldkommenhed. Ved sin Fremhæven af Diskontinuiteten i Tilværelsen stiller han sin Positivisme i den skarpeste Modsætning til den tyske Romantik, der vilde opløse alle Differenser i ideel Kontinuitet. Det er, som Comte ogsaa indrømmer, Videnskabens stadige Opgave at reducere Forskelligheder, Bruddene paa Kontinuiteten i Fænomenerne til det mindst Mulige. Enhver Diskontinuitet kan derfor kun betegne en foreløbig Grænse. Og Videnskabens senere Udvikling netop i den Periode, der begynder med Afslutningen af Comtes Hovedværk (c. 1840), har da ogsaa ført til at paavise eller formode Kontinuitet, hvor Comte havde anset den for umulig. Saaledes har Loven om Energiens Bestaaen, særligt Læren om Varme som Form for Bevægelse, og Paavisningen af Identiteten af Lys og Elektricitet givet et Indblik i Naturens Enhed, som Comte ikke havde Plads for i sit System. Paa

[342] det organiske Omraade har Udviklingshypotesen ført til den begrundede Antagelse, at Arterne kun betegne Stadier i eller Udløbere af sammenhængende Processer; særligt er det blevet vanskeligere og vanskeligere at hævde skarpe Grænser mellem Dyre- og Planteverdenen. Comte udtalte sig allerede mod Udviklingshypotesen, saaledes som den forelaa til hans Tid (i Lamarcks Form); og hans Disciple (Charles Robin, Littré) have senere været ivrige Modstandere af den. Saa Meget kan siges, uden at foregribe Noget, at Forholdet mellem Kontinuitet og Diskontinuitet har vist sig at være mere indviklet, end Comte havde tænkt sig i sin Filosofi.

Sammenhængen imellem de forskellige Omraader beror efter Comte paa, at det foregaaende Omraade som det simplere og mere universelle ligger til Grund for det følgende mere komplexe og specielle (selv om dette ikke kan udledes af hint). Matematiken er den mest abstrakte og universelle Videnskab, og indenfor Matematiken er igen Tallæren simplere og mere universel end Geometrien og Bevægelseslæren; den bliver derfor den rationelle Basis for hele vor positive Erkendelses System. Comte har her overset, at der gives Grundbegreber for vor Erkendelse, der ere endnu mere simple og universelle end Talbegrebet, nemlig Begreberne Identitet og Forskel, saaledes som disse opfattes i Logiken: ikke blot som Identitet og Forskel mellem Størrelser, men ogsaa mellem Kvaliteter. I sin Række af Erkendelsesgrene har Comte saaledes ikke faaet det første Led med. Desuden kommer der en Vanskelighed frem for ham, naar han lærer, at Geometrien og Bevægelseslæren — der i Abstraktion og Universalitet komme lige efter Tallæren — gælde for alle Fænomener, hin, forsaavidt disse opfattes i Ligevægt (fra det statiske Synspunkt), denne, forsaavidt de opfattes i Bevægelse (fra det dynamiske Synspunkt). Udstrækning og Bevægelse ere kun Former for de materielle Fænomener, ikke for de aandelige Fænomener, og da Comte selv afviser Materialismen, fordi den indfører den lavere Videnskabs Synspunkter i den højere og vil *udlede* Mennesket af Verden, ikke blot paavise dets Afhængighed af Verden, saa passer Videnskaben om de aandelige Fænomener ikke ind i Comtes Rækkefølge af
[343] Videnskaberne, hvor enhver foregaaende skal være gældende for de følgende, skønt disse ere mere specielle. Logiken og Tallæren gælde direkte for Videnskaben om de aandelige Fænomener saavel som for Videnskaben om de materielle Fænomener; men om Geometrien og Bevægelseslæren kan dette ikke siges, saalænge man ikke med den konsekvente Materialisme uden videre betragter Bevidsthedsfænomenerne som udstrakte i Rummet. Klassifikationen af Videnskaberne er ikke saa simpel en Sag, som Comte forudsatte. Hans System frembyder her en lignende Vanskelighed, som vi allerede paaviste hos Hobbes (i dette Værks første Del p. 264 f.). Comte selv vilde ikke

indrømme dette. Han betragter ikke Psykologien som en særlig Videnskab og giver den derfor heller ingen selvstændig Plads i Rækken. Han benegter Selviagttagelsens Mulighed. Man iagttager — siger han[82]) — alle Fænomener med sin Aand (esprit); men hvormed skal man da iagttage sin Aand? Man kan jo dog ikke dele sin Aand i to Dele, af hvilke den ene virker, medens den anden undersøger, hvorledes den bærer sig ad dermed! Dog indrømmer Comte, at Følelserne lettere kunne iagttages end Tænkningen, fordi de, som han mener, have et andet Organ end denne. Vore intellektuelle Virksomheder maa studeres i deres Produkter og Resultater eller i de Organer, de ere knyttede til. Istedetfor at opstille Psykologien som selvstændig Videnskab fordeler Comte de psykologiske Undersøgelser til Biologien og Sociologien. Biologien alene vilde ikke lade det Faktum, at Individets aandelige Liv bestemmes ved Historiens og Samfundets Indflydelse, komme til sin Ret. Det er altsaa ad rent objektiv Vej, Comte vil have Bevidsthedslivet studeret. Det var fortjenstligt, at den objektive Metode fremhævedes saa stærkt i Modsætning til Cousins og Jouffroys rent subjektive og spiritualistiske Psykologi. Men Comte har ikke set, at den subjektive Metode i Virkeligheden stedse ligger til Grund for den objektive, og han har idethele ikke ladet Bevidsthedsfænomenernes Ejendommelighed komme til sin Ret. Medens han ellers fremhæver Diskontinuiteten stærkere, end forsvarligt er, saa fremhæver han den her for lidet. Der vilde, som allerede antydet, ogsaa være opstaaet en Vanskelighed for hans klassifikatoriske System, dersom Bevidsthedsfænomenernes kvalitative Ejen- *[344]*
dommelighed skulde pointeres; de vilde bryde Rækkefølgen, da de, selv om de i og for sig ere simple og elementære, faktisk ere knyttede til de mest komplicerede materielle Fænomener. Skulle de da stilles først eller sidst? — Comte stiller sig i bestemt Modsætning ikke blot til Spiritualismen, men ogsaa til den Condillacske Psykologi, hvem han bebrejder, at den opfatter det enkelte Individ som rent isoleret, og tillige, at den kun tager Hensyn til de ydre Indflydelser, ikke til de indre Betingelser. Det enkelte Individ er en skolastisk Abstraktion; kun Slægten er en Realitet. (Cours[2] VI, p. 590). I biologisk Henseende fandt Comte det vigtigste Arbejde gjort i Galls Hjernefysiologi, naar man saa bort fra hans uheldige Lokalisationslære. Galls Opstilling af Sjæleevner maatte vel, indrømmer Comte, betydeligt reduceres; men der kunde dog ikke antages færre end ti; mellem ti og femten Evner var han mest tilbøjelig til at antage (Lettres à Stuart Mill. p. 51—55). Gall har, mener Comte, først bragt Studiet af de intellektuelle og moralske Funktioner ind i det positive Stadium og hævdet de indre Anlægs Betydning. Denne Comtes Beundring for Gall strider mod hans egen Opfattelse af Forholdet mellem det metafysiske og det positive Stadium; ti Galls Evnelære frembyder alle

»Metafysikens« Kendemærker. — Spørger man, hvorledes Comte forener Antagelsen af 10—15 særegne Evner med Bevidsthedslivets Enhed, er Svaret, at denne Enhed efter Comte ikke er oprindelig, men er et Resultat, beror paa Harmonien mellem Menneskets forskellige Tendenser og Kræfter (Cours[2] III, p. 545). — Problemet om Forholdet mellem Diskontinuitet og Kontinuitet strækker sig ind i Bevidsthedslivet og fremtræder her paa en Maade, der fordrer sin særegne Undersøgelse, en Undersøgelse, som Comte dog ikke kommer til at tage op, fordi han parterer Psykologien i en biologisk og en sociologisk Del, uden at de centrale psykologiske Spørgsmaal faa Plads til at træde frem. Paa dette Punkt suppleres Comte af den nye engelske Skole,
[345] som netop lægger en særegen Vægt paa Psykologien.

d. Sociologi og Etik.

Over Halvdelen af Comtes Hovedværk — de tre sidste og største Bind — handler om Samfundsvidenskaben (Sociologien — som han kalder den med et af ham selv dannet Ord, der trods alle filologiske Betænkeligheder nu er trængt igennem). Den indbefatter en væsentlig Del af Psykologien, hele Nationaløkonomien og Etiken, samt Historiens Filosofi. Ligesom Comte gør Indsigelse mod at behandle det enkelte Individs Psykologi sondret fra hele Slægtens aandelige Udvikling, saaledes protesterer han ogsaa mod, at Nationaløkonomi og Etik isoleres fra den almindelige Samfundslære, og disse Videnskabers senere Udvikling har givet ham Ret i denne Protest[83]). Hverken Psykologi, Nationaløkonomi eller Etik kunne behandles uden Hensyn til den menneskelige Udvikling gennem Historien. Paa alle de forskellige videnskabelige Omraader paaviser Comte Forholdet mellem Statik og Dynamik. Verden betragtes statisk i Geometrien, dynamisk i Bevægelseslæren. Indenfor Fysik og Kemi betragtes Kræfterne dels i Ligevægt, dels i Virksomhed. Paa det organiske Omraade repræsenteres Statiken ved Anatomien, der undersøger Organisationen, Dynamiken ved Fysiologien, der undersøger Funktionerne. Til Sociologien hører dels en social Statik, der studerer Samfundets konstante Existensbetingelser, dels en social Dynamik, der studerer Lovene for Samfundets stadige Udvikling: hins Grundide er Ordenen, dennes Fremskridtet. Statik og Dynamik høre nøje sammen, ti Orden og Fremskridt betinge gensidigt hinanden — Noget, som hverken den reaktionære eller den revolutionære Skole har indset.

a) Social Statik. Samfundet udgør en Helhed, indenfor hvilken alle Elementer staa i den inderligste Vexelvirkning, saa at et af dem ikke kan ændres, uden at flere eller færre af de andre undergaa en tilsvarende Ændring. Saaledes hænger f. Ex. den

politiske og sociale Forfatning nøje sammen med hele Civilisationen. Der er en nøje Forbindelse mellem Ideer, Sæder og Institutioner, og ingen ydre Autoritet — hverken af revolutionær eller reaktionær Art — formaar at udrette Noget ved at paatvinge *[346]* Samfundet Institutioner, der ikke svare til de herskende Ideer og Sæder. Naturligvis virke Institutionerne igen tilbage paa Ideer og Sæder; men denne Tilbagevirken forudsætter længere uforstyrret Bestaaen og er stærkest fremtrædende i Menneskeslægtens Barndom. Ogsaa Ideerne og Sæderne staa indbyrdes i Vexelvirkning. Det er politiske Institutioners Opgave at regulere det Samliv, der uvilkaarligt har udviklet sig under Menneskehedens Fremgang i intellektuel, moralsk og fysisk Henseende. De Elementer, der spille den største Rolle under denne Udvikling, ville tilsidst blive de raadende i Samfundet. Autoriteten beror paa fri Samvirken, ikke omvendt.

Indenfor den sociale Statik finder *Etiken* fra en væsentlig Side sin Plads. De etiske Love udtrykke Solidariteten i alt menneskeligt Liv. Denne Solidaritet opdages uvilkaarligt, idet Menneskene følge deres Trang til Fællesskab. Det er selvmodsigende at forklare Samfundslivets Opstaaen ud af Beregning af den Nytte, Mennesket kan have af at leve sammen med Andre. Nytten kan først vise sig, efterat et tilstrækkeligt langt Samliv har fundet Sted, og kan altsaa ikke være det oprindelige Motiv til, at Samlivet finder Sted. Comte stiller sig her i Modsætning til den i det 18. Aarhundrede hyppige Forklaring, der stansede ved isolerede Individers kloge Beregning. Der har efter hans Opfattelse oprindeligt gjort sig en instinktmæssig, af personlig Beregning uafhængig Tilskyndelse til socialt Liv gældende; Følelsen gaar her som idethele forud for Erkendelsen. I denne sin Opfattelse er Comte, efter eget Sigende, Discipel dels af Hume og Adam Smith[84]), der førte ham ud over den gængse Egoismeteori, dels af Gall, der antog bestemte Hjerneorganer for de sociale Instinkter. Den første Spire til Sociabilitet finder Comte paa det Trin i Dyreverdenen, hvor Kønnene ere adskilte, og hvor der fremtræder Omsorg for Afkommet. Dog har selv endnu hos Mennesket de egoistiske Tilbøjeligheder fra først af Overhaand over de sociale Tilbøjeligheder, hvilke sidste Comte for at betegne dem i deres udprægede Modsætning til Egoismen betegner som Altruisme (af alter, Næsten). Den personlige Interesse skal heller ikke udryddes. Altruismen vilde blive en vag og ufrugtbar Kærlighed, dersom den ikke anerkendte Trangen til personlig Tilfredsstillelse baade hos Andre og hos den Enkelte *[347]* selv. Hvad det gælder om, er, at det egoistiske Instinkt underordnes, og det sker ved den successive Udvikling af Intelligensen og Sympatien. Ved Sympatien frigøres Intelligensen fra at virke i Egoismens Tjeneste alene, og ved Intelligensen skærpes Blikket for den sociale Solidaritet. Den sociale Tilstand begunstiger de sympatiske

Følelser. Idet Individet udvider sin Følelse til at omfatte hele Slægten, faar han gennem denne sociale Expansion Tilfredsstillelse for sin Trang til at gøre sig evig, idet han ser Slægtens fortsatte Liv som en Fortsættelse af sit eget Liv.

Som isoleret og enkelt er Individet kun en Abstraktion. Den sociale Ener er Familien, hvor de første Spirer fremtræde til de Dispositioner, der karakterisere den sociale Organisme. Individet lærer her at gaa ud over sig selv, at leve i Andre, samtidigt med, at det adlyder sine mest energiske Instinkter. Den er det inderligste Samfund. Den er en Enhed, ikke en Forbindelse (union, ikke association). Samvirken spiller vel ogsaa en Rolle i Familien, men ikke Hovedrollen, som i de større Samfund, der hvile paa fælles Arbejde og paa den ved Arbejdsdelingen nødvendige Supplering. Ved at udføre et bestemt Arbejde øver hvert Individ og hver Familie en social Gerning. Den Myndighed, der skal lede denne Gerning, maa fremgaa af selve Samfundet og grunde sin Magt paa den Tillid, den indgyder, og den frie Tilslutning, den finder. Ethvert Samfund vil uundgaaeligt faa en Regering. Medens det i det individuelle Liv er de personlige Instinkter og i Familien Sympatien, der raader, vil det i det større Samfund væsentligt være de intellektuelle Evner, der virke ordnende. Et vist intellektuelt Fællesskab er nødvendigt for et Samfund; Interessernes Samvirken og den umiddelbare Sympati ere ikke tilstrækkelige. Den positive Videnskab har en meget stor Betydning for Etiken, ti det vil komme an paa saa nøjagtigt som muligt at bestemme den reale, direkte eller indirekte Indflydelse, som enhver Handling, Tilbøjelighed eller Følelse har paa den menneskelige Tilværelse, baade paa de enkelte Individer og paa Samfundet idethele.

[348] Det var efter Comte Katolicismens store Fortjeneste, at den emanciperede Moralen fra Politiken, hvilken den i den polyteistiske Periode helt underordnedes. Denne Emancipation fandt sit Udtryk i Læren om de to Magter og om den aandelige Magts Uafhængighed af den verdslige. Men Katolicismen viste sig ude af Stand til at fyldestgøre Menneskenes voxende intellektuelle Fornødenheder, og den metafysiske Kritik begyndte sit opløsende Værk. Tillige fremmede Katolicismen Egoisme ved at lade den Enkelte være optagen af sin egen Salighed, hvorved den vel fik et mægtigt Motiv, men hindrede den frie og rene Udfoldelse af de sympatiske og højsindede Følelser. Kun den positive Aandsretning begunstiger direkte disse Følelsers Udfoldelse ved at indskærpe, at hele vor Udvikling finder Sted *indenfor* Samfundet, saa at det er Individet og ikke Samfundet, der er en Abstraktion. I det sociale Liv maa de egoistiske Tilbøjeligheder paa mange Maader hæmmes; kun de sociale Drifter kunne udfolde sig frit, og den forhøjede Aktivitet, som den saaledes aabnede ubegrænsede Horizont fører med sig,

indeholder en Kilde til Lykke, til indre Tilfredsstillelse, som er uafhængig af ydre Belønninger. Pligtbegrebet udspringer af den Helhedsopfattelse (esprit d'ensemble), den positive Filosofi gør gældende, og som viser det enkelte Individ som Led af den hele Slægt, saa at Reglerne for dets Handlen maa følge af en universel Tingenes Orden, ikke blot af de rent individuelle Interesser. Den højeste Ide paa det etiske Omraade er Ideen om Menneskeheden som den, hvis Udvikling uafbrudt bestemmes ved alle individuelle og sociale Organers Samvirken. Comte polemiserer mod den skarpe Adskillelse mellem private og offentlige Funktioner. Denne Distinktion er rent empirisk og kommer kun frem i Overgangstider, hvor en ny Civilisation er ved at udvikle sig, og hvor de nye Elementer have Vanskelighed ved at finde deres Plads. Den fandtes ikke hos Grækere og Romere, heller ikke i Middelalderens Teokrati; den er først kommen frem ved Middelalderens Slutning, især efter det industrielle Opsving, der fulgte efter Trællevæsenets Afskaffelse. Proletariatets Masser ere siden den Tid ikke i Sandhed blevne inkorporerede i det sociale System. Og kun med en saadan Inkorporation følger den rette personlige Selvfølelse, som bestaar i at føle sig *[349]* som Medarbejder indenfor et stort Hele. Engang vil en saadan Følelse forædle selv den ringeste Beskæftigelse, nemlig naar gennem *positiv* Opdragelse Bevidstheden er bleven levende om enhver enkelt Bestræbelses Betydning for Samfundet idethele.

Det var Comtes Overbevisning, at hvad der foreløbigt behøvedes, var politisk Ro, Undgaaen af store politiske Omvæltninger, for at Ideer, Følelser og Sæder kunne undergaa den uvilkaarlige Forandring, det positive Stadium vil medføre. De vigtigste sociale Vanskeligheder vare i hans Øjne ikke politiske, men især moralske og kunde kun overvindes ved Ideers og Sæders Indflydelse. Pligtbegrebet har hos ham afgjort Overvægten over Retsbegrebet. En egentlig Rets- og Statslære indeholder hans Filosofi ikke Elementer til. Han har nemlig den Tro, at Institutionerne let ville udvikle sig, naar blot Ideer og Sæder ere ændrede. Der gør sig her, allerede i hans første og egentlige Hovedværk, en utopisk Tendens gældende, fremkommen som Reaktion mod den forudgaaende Periodes stærke Fremhæven af individuelle Rettigheder saavel som mod de mange Forfatningskampe, af hvilke Tiden var optagen. Han mente, at et forholdsvis kortvarigt »progressivt Diktatur« vilde være tilstrækkeligt til at bringe den rolige Modning af Ideer og Følelser tilveje, som var en nødvendig Betingelse for, at Occidenten kunde naa til sine varige sociale Institutioner, og for at den store Revolution kunde faa sit positive Sidestykke.

β) Social Dynamik. En vigtig Lov, som hører under den sociale Dynamik, kende vi allerede: de tre Stadiers Lov. Paa det intellektuelle Omraade kan, som Comte

fremhæver, Fremskridtet lettest paavises. Men til de forskellige Stadier af intellektuel Udvikling gives der dog, som vi antydede ved Fremstillingen af de tre Stadier, tilsvarende Udviklingstrin af social og politisk Art. Til det teologiske Stadium svarer det *militære.* Dets Betydning bestaar i, at Regelmæssighed og Disciplin, nødvendige Betingelser for politisk Organisation, indpodes og udvikles. Kræfterne samles om paatrængende fælles Formaal. Ligesom den første aandelige Autoritet nødvendig-
[350] vis maatte være teologisk, saaledes maatte de første Regeringer nødvendigvis være militære. Kun ydre Kraft kunde samle og holde sammen. Og kun ved Krig voxer Samfundet paa de tidligste Udviklingstrin. Krigen medfører igen Trældommen: forat Krigerne kunne have fri Raadighed over deres Kraft, maatte det økonomiske Arbejde gøres af Slaver. Til den Overgangsperiode, der i intellektuel Henseende betegnes som den metafysiske, svarer paa det sociale og politiske Omraade en Periode, hvor *Juristerne* (»Legisterne«) raade. En defensiv militær Organisation træder i Stedet for den tidligere offensive. Den krigerske Aand viger efterhaanden for den produktive Aand. Mellemklasserne trænge sig frem og fordre politiske Rettigheder. Det er de herskende Juristers Opgave at afveje de forskellige Krav imod hverandre. Det er et vagt og uroligt Overgangsstadium, den sociale Fase, i hvilken vi endnu befinde os. Til det positive Stadium svarer den *industrielle* Fase, hvor de producerende Kræfter bestemme Institutionernes Ordning og Magtens Fordeling. De sociale Spørgsmaal træde nu i Stedet for de politiske. Proletarerne opdage efterhaanden, at politiske Revolutioner ikke kunne løse de store sociale Problemer, hvis Brod de føle mest af Alle. De ville naturligt sympatisere med den positive Filosofis Bestræbelse for at sætte Pligterne over Rettighederne, forat Alles Opmærksomhed kan rettes mod at løse den Opgave, som er den egentligt sociale: at skaffe Alle Adgang til aandelig Udvikling og Adgang til Arbejde. Der vil derfor være en naturlig Forstaaelse mellem Proletarer og positive Filosofer.

Denne Paavisning af Menneskehedens solidariske Udviklingsgang bliver af stor Betydning for Etiken, der altsaa ikke blot hører ind under den sociale Statik, men ogsaa under den sociale Dynamik. Ikke blot bestyrkes den sociale Følelse ved Paavisningen af den solidariske Udvikling, men en væsentlig Del af Etikens Indhold kan kun bestemmes paa dynamisk Grundlag. Ti Etikens Opgave er at bidrage til Udviklingen af de specielt menneskelige Egenskaber — i Modsætning til de animalske og vegetative. Og her har Etiken sin Forudsætning ikke blot i, hvad den sociale Dynamik lærer om de forskellige Stadier, men allerede i den sammenlignende Biologis Resultater,
[351] der vise, hvorledes de animalske Funktioner, jo højere man kommer op i Dyrenes

Række, stedse spille en større Rolle i Forhold til de vegetative. Hos Mennesket udvikle igen de specifikt humane Egenskaber Intelligens og Sociabilitet sig i Forhold til de animalske, hvilket Comte — i Tilslutning til Galls Hjernetydning — finder udtrykt i den stærkere Udvikling af Panderegionen i Hjernen i Forhold til den Del af Hjernen, som ligger Rygmarven nærmest. Indenfor Menneskeslægten antager Comte en stedse videregaaende Udvikling af Intelligens og Sympati (Altruisme), Betingelsen for, at det enkelte Individ kan gøre sig til Et med Slægten. Uagtet Comte er en Modstander af Lamarcks Udviklingslære, anerkender han dog den store Indflydelse, ensartet og stadig Øvelse har paa Evner og Egenskaber. De ædlere Tendenser i vor Natur ville ved det sociale Liv stedse udvikles videre; de slettere Instinkter ville gradevis svækkes dels ved Selvbeherskelse, dels ved Mangel paa Øvelse, eller de ville efterhaanden nødes til at tjene selve den sociale Orden. — En bestemtere Form formaar Comte ikke at give sine Ideer paa dette Punkt, dels fordi han mangler den af Spinoza og Hartley grundlagte Lære om Motivforskydningen, som den engelske Psykologi senere har udført videre, dels ogsaa fordi han ikke kunde benytte den nøje Forbindelse, som Evolutionismen antager mellem Individets og hele Slægtens Udvikling.

Idet Comte afslutter sin Fremstilling af den humane Etik, udtaler han, at naar man vil sammenligne den positive Filosofis Moral med den religiøse Moral, maa man ikke glemme, at medens hin knap er udtænkt og ikke kan virke gennem regelmæssige Institutioner, er denne fuldstændigt udviklet gennem Aarhundreders aandeligt Arbejde og har i lange Tider fundet Støtte i et stort socialt Apparat. I sin senere Tid — efter den mærkelige nervøse Krise i Midten af Fyrrerne — blev han mere sangvinsk og holdt ikke længere fast ved den Overbevisning, at vi kun staa ved Udviklingens Begyndelse. *[352]*

e. Erkendelseslære.

Uagtet Comte ikke har gjort Erkendelseslæren til Genstand for speciel Undersøgelse og Fremstilling, hviler hele den positive Filosofi dog tydeligt nok paa bestemte erkendelsesteoretiske Forudsætninger, og enkelte Steder (især i sidste Bind af »Cours« og derefter i »Discours sur l'esprit positif«) udtaler han sig udførligere derom. Det vil have sin store Interesse at forsøge en Bestemmelse af Comtes erkendelsesteoretiske Standpunkt.

Den positive Filosofi er efter Comtes udtrykkelige og gentagne Erklæringer ikke Empirisme. Allerede 1825 viser han i en Afhandling *(Considérations philosophiques*

sur les sciences et les savants), at en absolut Empirisme er umulig. Videnskaben bestaar ikke i en blot Ophoben af Fakta. Dens væsentlige Opgave er Forbindelsen af Kendsgerningerne; den bestaar af Love, ikke af blotte Fakta. Intet isoleret Faktum er inkorporeret i Videnskaben; det bliver det først, naar Isolationen ophæves ved, at det — idetmindste ved Hjælp af en Hypotese — forbindes med et andet Faktum. Comte gør endog den interessante Bemærkning (Cours[2] IV, p. 300), at ingen isoleret og rent empirisk Iagttagelse kan være sikker. Det er jo ogsaa, som vi have set, gennem Nødvendigheden af et Baand mellem Fænomenerne, at Comte gjorde det forstaaeligt, at vor Erkendelse maa gennemløbe det teologiske og det metafysiske Stadium, før den kan naa det positive. Paa det positive Stadium søges Fænomenernes Love, det vil sige en faktisk Forbindelse mellem dem. Forbindelsen kan tilvejebringes paa to Maader. Enten drejer det sig om samtidigt givne Fænomener, og da vindes Forklaringen ved, at der paavises Lighed i de Forhold og Love, der gælde for forskellige Grupper af Fænomener. Eller ogsaa drejer det sig om successivt fremtrædende Fænomener, og da gælder det at paavise en kontinuerlig Sammenhæng mellem dem. I første Tilfælde have vi en statisk, i andet Tilfælde en dynamisk Forklaring. Hvad enten vi forklare *par similitude* eller *par filiation,* forbinde vi Fænomenerne paa en saadan Maade, at vi kunne forudse deres Indtræden. Og i begge Tilfælde tilfredsstille vi vor Aands Trang
[353] til Enhed og genfinde det Konstante midt i Variationerne. (Discours sur l'esprit positif, p. 20—21).

Udover disse i og for sig interessante Udviklinger gaar Comtes Erkendelseslære paa dette Punkt ikke. Han forfølger ikke den forbindende Aandsvirksomhed nærmere, skønt han betragter den som fundamental: *tout se réduit toujours à lier!* En nærmere Undersøgelse vilde her have ført ham mere ind paa den subjektive Psykologi, end han ønskede og ansaa for muligt. Ikke heller gaar han ind paa det Spørgsmaal, hvilken Gyldighed der kan tillægges hine Ligheds- og Successionslove. Han udtaler sig paa dette Punkt noget vaklende. Snart siger han, at Videnskaben ikke har Noget at gøre med de første Grundsætninger; de udspringe uvilkaarligt i den menneskelige Aand og kunne ikke diskuteres. (Discours sur l'esprit positif. p. 46). Her nærmer han sig til Reids paa common sense byggede Erkendelseslære. Snart siger han derimod, at Principet om Naturlovenes Uforanderlighed, paa hvilket den positive Videnskab hviler, ikke kan begrundes apriorisk, men stedse tilsidst vil vise sig at bero paa simpel Iagttagelse og Induktion (Discours. p. 17). Denne sidste Betragtning vilde aabenbart konsekvent drive ham over i den rene Empirisme og i de Vanskeligheder, i hvilke den er stedt med Hensyn til Aarsagsprincipet, Vanskeligheder, der først ret fremtraadte klart ved

Stuart Mills betydningsfulde Genoptagelse af Humes Problem. — Naar Comte venter, at Principet om Naturlovenes Uforanderlighed vil trænge igennem efterhaanden paa alle Omraader, da er det, som allerede bemærket, fordi han mener, at en uimodstaaelig Analogi vil nøde til at gennemføre det. Det vil, som han udtaler i en af sine ældre Afhandlinger, i Længden være umuligt for den menneskelige Aand at tænke positivt paa nogle Omraader, metafysisk eller teologisk paa andre. Den vil stræbe efter Enhed i Metode og Teori. Her virker altsaa Vanens Magt, som allerede Hume henviste til. Men den kan kun forklare Principets psykologiske Magt over Sindet, ikke dets reale Gyldighed. Det egentlige Erkendelsesproblems Brod har Comte ikke følt. Han har søgt at systematisere den positive Erkendelse; men han stillede sig ikke den Opgave *[354]* at drøfte denne Erkendelses sidste Grundlag.

Fra en anden Side nærmer Comte sig dog Erkendelsesproblemet, nemlig i sin Fremhæven af Erkendelsens Relativitet. Han finder det, som vi have set, at være et væsentligt Karaktermærke ved den positive Filosofi, at den overalt sætter det Relative i Stedet for det Absolute, man søgte i de tidligere Former for Filosofi. Erkendelsens Relativitet begrunder han paa to Maader. For det Første kan den positive Videnskab kun lære os Ligheds- og Successionsforhold mellem Tingene, ikke de absolute Aarsager til Tingene, heller ikke selve den inderste Natur af de Ting, mellem hvilke hine Forhold finder Sted. Selve Forholdene staa ogsaa som blotte Fakta, der ikke nærmere kunne udgrundes. For det Andet bestemmes al vor Erkendelse ved Forholdet mellem vor Organisme og dens Omverden — Comte taler endog om »den store elementære Dualisme mellem Forstanden og Milieuet« — og det saaledes, at Omverdenen vel paavirker og bestemmer Forstanden og giver den dens Stof, men at Bearbejdelsen sker, ligesom ved Ernæringsprocessen, efter vor egen Organisations Love og i dens Former. Der er derfor et Forhold dels til Subjektet, dels til Objektet, som gør sig gældende i al Erkendelse. Ved denne biologiske Erkendelsesteori[85]) føler Comte sig som Efterfølger af Aristoteles, Leibniz og Kant (Cours^2 VI, p. 620 ff. Catéchisme positiviste, p. 150 f.). Den fører ham til at se, at vor Erkendelse kun kan naa en Tilnærmelse til Virkeligheden; men han kommer paa Grund af sit praktiske Standpunkt ikke ind paa at drøfte det Spørgsmaal, hvorvidt vor Erkendelse med Rette kan siges at være en Afspejling af Virkeligheden. Det er ham nok, at den Erkendelse, vi have, praktisk kan bruges til Orientering. Derimod lægger han stor Vægt paa, at selve det Subjekt, Erkendelsen staar i Forhold til, undergaar Forandring og Udvikling. Al Erkendelse er bestemt ved det Udviklingstrin, Individet og Slægten ere naaede til. Al vor Erkendelse har derfor en historisk Karakter. Sociologien fører, som allerede Læren om de tre Stadier har vist,

ikke mindre end Biologien til at fremhæve Erkendelsens Relativitet. Saalænge Biologi
[355] og Sociologi endnu ikke vare udviklede i positiv Form, kunde Relativiteten overses, saaledes som det skete i hele den Periode, da Matematiken stod som Hovedvidenskaben. Nu er Sceptret gaaet over til Sociologien. Det er den, det tilkommer at angive de afsluttende videnskabelige Synspunkter.

At Comte saaledes kom til at betone det biologiske og sociologiske Synspunkt for vor Erkendelse, eller med andre Ord, kom til at se Erkendelsen som bestemt ved Menneskets Natur, Trang og Udviklingsgrad, medførte en vigtig Ændring i hans filosofiske Standpunkt. Fra først af havde han lagt Hovedvægten paa »den nødvendige og rationelle Underordning af Begrebet Menneske under Begrebet Verden« (Cours^2 III, p. 188); nu lægger han mere og mere Vægt paa Erkendelsens subjektive Side. Erkendelsen kommer til at staa for ham væsentligt som Tilfredsstillelse af en subjektiv Trang, og han betragter ethvert Middel til at naa saadan Tilfredsstillelse som berettiget. Trangen til Erkendelse bliver for ham en kunstnerisk Trang. Han hævder Berettigelsen af at følge de simpleste Hypoteser og ser bort fra Nødvendigheden af en Erfaringsbekræftelse. I hvilket Forhold Tilfredsstillelsen af Trangen til Enhed og Simpelhed i Verdensopfattelsen staar til den positive Virkelighed, drøfter han ikke, optagen, som han mere og mere blev af den mystiske Verden, til hvilken han havde faaet Adgang efter den nervøse Krise og den »méditation exceptionelle«, den medførte. Hans Plan blev nu at stille et subjektivt System i Stedet for det objektive System, der var fremstillet i »Cours«. Hidtil havde han forklaret Mennesket ved Verden; nu vilde han forklare Verden udfra Mennesket.

f. Comte som Mystiker.

Comtes store Gerning som Tænker var gjort med hans Fremstilling af den positive Filosofi. Men senere stod denne for ham kun som Indledning til de højeste Mysterier. Om de psykologiske Aarsager til denne Ændring i hans Anskuelser er der allerede talt. Vi skulle nu blot i Korthed omtale, hvilke de Ideer vare, der optog ham i hans sidste
[356] Aar. Have de ikke Betydning som videnskabelige Tanker, saa have de dog Betydning som Symptomer.

I sin positive Filosofi var Comte gaaet fra Verden til Mennesket; han var skreden frem fra de abstrakte og universelle Forhold til de mere komplicerede — og Mennesket er det Væsen, der lever under de mest komplicerede Forhold. Nu vil han gaa fra Mennesket til Verden, med fuld Bevidsthed sætte sig paa det subjektive Standpunkt, som Menneskene i Slægtens Barndom lagde til Grund uden at være sig det bevidst. Verden

betragtes nu som bærende Grundlag for Menneskelivet. Fra det mest komplicerede — og derfor det højeste — Standpunkt i Tilværelsen skal der nu ses tilbage paa de lavere Trin. Indenfor Menneskets Natur var det i Fremstillingen af den positive Filosofi nødvendigvis Intelligensen, der var kommen til at staa i første Linie. Det er ved den, vi erkende Tilværelsens Love, og det er dens Indflydelse paa Følelsen, der fører til nye Sæder og Institutioner. Nu stilles Følelsen i første Linie, og det bliver Opgaven at oplyse Intelligensen ved Hjælp af Hjertet. I Stedet for Analysen og Specialiteterne stilles nu Syntesen, Enhedsopfattelsen. Men kun en subjektiv Enhed i vor Erkendelse er mulig. Tilværelsens Kræfter kunne, som den positive Filosofi har slaaet fast, ikke reduceres til absolut Enhed. Men en Enhed i Opfattelsen kan vindes ved at betragte hele Tilværelsen (saavidt vi kende den) i Forhold til Menneskeheden. Men Comte føler nu Nødvendigheden af at foretage en Ændring ved sin tidligere Klassifikation af Videnskaberne, nemlig den at udsondre Etiken fra Sociologien og opstille den som syvende Grundvidenskab. Naar nemlig Menneskeheden skal være det Enhedspunkt, hvorom alle Tanker samle sig, og hvorfra de gaa ud, saa gælder det at fordybe sig i den menneskelige Natur i hele dens Fylde. Men i Sociologien er det egentligt kun Tanke og Handlen, der blive af Betydning; Følelserne spille der kun en Rolle som Motiver, og da de forskellige Motiver i det Store og Hele kunne udligne hverandre, vil der fra et rent sociologisk Synspunkt ikke være Grund til at lægge stor Vægt paa Følelserne. Etiken bliver nu netop den mest komplicerede Videnskab af alle ved at fremdrage et Element, der endnu i Sociologien stod som underordnet. Tilføjelsen af Etiken som selvstændigt *[357]*
Led i Videnskabernes System sker altsaa i Overensstemmelse med Loven om Fremskriden fra det mere Abstrakte til det mere Konkrete[86]). Alle Videnskaber skulle nu betragtes som Dele af Etiken og dyrkes med den for Øje, saaledes at enhver enkelt behandles som Forberedelse for den følgende, mere komplexe, indtil vi havne i Etiken, den afsluttende Videnskab. Der bør sørges for, at Analysen ikke tager Overhaand paany, og alle Studier bør bortfalde, som ikke fremme vor Erkendelse af Naturens Orden og vor Evne til at lempe os efter den, eller som ikke kunne tjene til Vejledning for vor Aktivitet. Der bør udarbejdes nye Hovedværker, der kunne reducere Grundvidenskaberne til deres nødvendige Omfang. — Karakteristisk benævner Comte nu (i *Politique positive* og i *Catéchisme positif)* den positive Filosofis Hovedlærdomme som »det positive Dogme«. Hans Tanke søger Hvile, og han bliver utaalmodig ved enhver Undersøgelse, der fører bort fra den umiddelbare Indlevelse i Humanitetens Religion. Følelsen staar for ham højt over Erkendelse og Handlen, der kun have Værdi ved deres Resultater, som oven i Købet ere afhængige af ydre Forhold, medens Følelsen

volder direkte og indre Tilfredsstillelse. Og heraf følger igen Kunstens Forrang for Videnskaben. Kunstens Kilde er i Følelsen. Den fører blidt Teoretikernes abstrakte Betragtninger tilbage til Realiteten, medens den indgyder Praktikerne ædel Interesse for store Ideer. Dens fysiologiske Udspring ligger i de uvilkaarlige Bevægelser, der ere knyttede til Følelserne og udtrykke vore indre Tilstande, idet de tillige virke tilbage paa disse. Den udformer ideale Typer, der ved stadig Beskuelse fuldkommengøre vore Tanker og Instinkter. Hos Humanitetsreligionens Præster skulle Filosofi og Poesi smelte sammen.

Humanitetsreligionen, som hvis Grundlægger Comte betragtede sig, er en Dyrkelse af Menneskeheden som *le grand être,* som vi Alle have Del i, Indbegrebet af alle afdøde, nulevende og fremtidige Væsener, der paa fri Maade have virket til menneskelig Fremgang og Lykke i smaa eller store Kredse. Det er et Idealbegreb; ti kun de
[358] ville leve i Slægtens fortsatte Erindring, der have hengivet sig til den og virket for den. Ved Udarbejdelsen af en positivistisk Kalender, i hvilken hver Maaned og hver Dag har Navn efter Mænd, der have havt Betydning for Menneskehedens Udvikling, har Comte selv givet Anvisning til en offentlig Kultus, der bestaar i periodisk genkommende, begejstret og taknemlig Ihukommelse af Slægtens Velgørere. I den private Kultus ville Personer, der have staaet den Enkelte nærmere, for ham repræsentere Slægtsidealet. De, der have stillet sig i Vejen for Fremskridtet — som f. Ex. Kejser Julian og Napoleon, »ces deux principaux rétrogradeurs que nous offre l'ensemble de l'histoire« — ville kun ihukommes i den positivistiske Kultus for at faa »den fortjente periodiske Hudfletning«. Det enkelte Individs Værdighed beror paa dets Indlevelse i »det store Væsen« gennem de mindre og større Kredse (Familie, Fædreland o. s. v.) indenfor dette. Mod dette Væsens Bevarelse og Fuldkommengørelse skulle alle Tanker og Handlinger være rettede. Altruisme (vivre pour autrui) indeholder paa en Gang den højeste Pligt og den højeste Lykke.

Ledelsen af Kultus saavel som af Opdragelsen skal efter Comte overdrages til et Præsteskab, bestaaende af encyklopædisk uddannede Filosofer, der tillige skulle være Digtere og Læger. Ved deres paa fri Anerkendelse hvilende Autoritet ville de faa Indflydelse paa den offentlige Mening. Comte søger idethele at overføre i Positivismens Religion Analogier til »alt Stort og Inderligt, som Middelalderens katolske System har realiseret eller dog gjort Udkast til«. Sociokratiet, den Samfundsorden, han tænker sig, er langt mere beslægtet med Teokratiet end med den mellemliggende individualistiske Periode med dens »uendelige Agitation«. Ja, Comte søger endog længere tilbage. Netop fordi Positivismen fuldstændigt har arbejdet sig ud af de gamle Fordomme,

vil den uden Betænkelighed kunne genoptage den fetischistiske Naturbetragtning og tillægge Alt i Naturen Liv og Sjæl. Det vil give Sproget Kraft og begunstige den kunstneriske Fantasi, og det vil levendegøre Følelsen for Alt, hvad der kan tjene »det store Væsens« Bestaaen og Udvikling. Enhver Dyreart betragtes som et menneskeligt Væsen, der er stoppet i Væxten (un grand être plus ou moins avorté). Det er Billedernes Tid, der nu kommer igen efter den lange kritiske Periode. Den nye Religion betragter *[359]* da Verdensrummet som »det store Medium«, i hvilket Jorden, »den store Fetisch«, har dannet sig. Den store Fetisch har igen ladet sine vældige elementære Kræfter hvile og har ofret sig af Længsel efter, at »det store Væsen«, i hvilket den højeste Fuldkommenhed fremtræder i en snever Ramme, skulde udvikle sig. (De højeste Væsener ere, som Comte allerede lærte i »Cours«, tillige de mest afhængige). Det store Medium, den store Fetisch og det store Væsen udgøre den positivistiske Treenighed. —

Ogsaa angaaende det fremtidige Sociokratis Forfatning giver Comte Antydninger. Rettens Ide skal fuldstændigt forsvinde. Ingen besidder anden Ret end den at gøre sin Pligt. Individerne betragtes ikke som særskilte Væsener, men som ligesaa mange Organer for det store Væsen. Den ledende Magt i de ydre Forhold tilkommer de industrielle Chefer (Banquiers, Fabrikanter og Jordejere). Disse *Patriciere* ere ved deres Rigdom frigjorte for Havesyge og ville kunne forædle Arbejdet ved at overtage det med frit Valg, motiveret ved de højeste personlige Følelser. Deres Opgave er at lede det industrielle Arbejde saaledes, at Alle kunne blive delagtige i Familielivet, som er Grundlaget for den menneskelige Lykke. Det er i Proletarernes Interesse, at Kapitalen koncentreres i nogle faa Patriciers Hænder; derved bliver en fælles og intelligent Ledelse mulig. Middelstandens Tid er forbi. Patricierne svare til Ernæringsorganerne i Organismen. Overfor dem staa Hjerneorganerne, Organerne for Fornuften *(Filosoferne),* for den inderlige Følelse *(Kvinderne)* og for Energien *(Proletarerne).* Medens Patricierne nærmest repræsentere Ordenen, repræsentere Proletarerne Fremskridtet. Det er Filosofernes (eller Præsternes) Sag at udfinde hvad »det store Væsens« Tarv fordrer; Kvindernes Sag er at vække den rette Følelse til at drive Værket. Filosofer og Kvinder ville sympatisere med Proletariatet og finde Støtte hos det overfor mulige Overgreb fra Patriciernes Side, og Proletarerne have i den offentlige Mening og i Negtelse af Medvirken et Middel til at hindre Misbrug fra de aandelige eller verdslige Myndigheders Side. — *[360]*

Comtes Utopi har den Interesse, saadanne Skildringer kunne have, naar de skrive sig fra fremragende Aander med Blik for Tidens Tendenser. Man sporer hans historiske

Forudsætninger, ligesom man i Platons Stat har genfundet en Mængde Træk fra græske Forhold. Hans Udkast til en Fremtidsreligion har Betydning dels som et alvorligt og inderligt Menneskes Vidnesbyrd om, at Alt ikke er gjort med Kritik og Negation af Fortidens Livsanskuelser, dels derved, at det er Humanitetens og Kærlighedens Ide, han gør til Midtpunktet. Hvad han ikke vilde indrømme, var, at naar blot denne Ide kan komme til Herredømmet, ville de religiøse Forestillinger kunne udvikle sig med individuel Frihed og i stor Mangfoldighed hos dem, der føle Trang til dem. Neppe Mange ville dele den Smag, Comte lægger for Dagen i sit Arrangement af en Fremtidskultus, afset fra enkelte geniale Tanker, f. Ex. om en ny Kalender med historiske Personligheders Navne i Stedet for de ubekendte Helgennavne. Mange ville mene, at det egentlige religiøse Problem først begynder dér, hvor Comtes Religion ender, nemlig ved Spørgsmaalet om, hvorledes Verdensudviklingen forholder sig til Udviklingen af den menneskelige Slægt og dens Idealer. Comtes nye Treenighed giver intet Svar herpaa. — Ligesaa lidt som Comte vil give Individualiteten friere Spillerum i religiøs Henseende, ligesaa lidt vil han det i politisk Henseende, saa at han endog aldeles udelukker Begrebet om en Retsorden og en repræsentativ Forfatning. Den offentlige Mening og Striken ville neppe være tilstrækkelige Korrektiver, naar der ikke er faste Former for offentligt og privat Liv, til hvilke Magthaverne bindes. — Mest karakteristisk er Tilbagetrængelsen af den frie Forsken overfor det afsluttede »positive Dogme«. Den kan kun undskyldes som Virkning af den Hjernehygiejne, den trætte Tænker efter sit energiske Arbejde havde maattet paalægge sig selv. Men det vilde stride mod Aanden i hans eget ypperste Værk, om hans Forslag blev taget til
[361] Følge.

B. JOHN STUART MILL OG FORNYELSEN AF DEN ENGELSKE FILOSOFI I DET 19. AARHUNDREDE.

I England var Brydningen mellem det 18. og det 19. Aarhundredes Tankegang ikke saa voldsom som i Frankrig og i Tyskland. Det engelske Folks vidunderlige Evne til at foretage radikale Omvæltninger uden at bryde Kontinuiteten i sin Udvikling lægger sig ogsaa for Dagen paa det filosofiske Omraade. Der viser sig vel (som allerede bemærket i første Del) efter Humes og Adam Smiths Tid en Ebbe i den engelske Filosofi. Paa Erkendelsesteoriens Omraade havde Hume draget saa radikale Konsekvenser af den foregaaende engelske Erfaringsfilosofi, at der neppe foreløbigt var Noget at gøre fra dette Standpunkt. De praktiske, politiske og religiøse Interesser traadte desuden i første Linie. De Mænd, der fastholde den filosofiske Interesse ved Overgangen til det

nye Aarhundrede, Jeremy Bentham og James Mill, ledes da ogsaa væsentligt af praktisk Interesse. Den ældre engelske Skoles Etik og Psykologi toges i Reformideernes Tjeneste. Og her er det da mærkeligt at se, paa hvor forskellig en Maade væsentligt den samme Kreds af Tanker gøres frugtbringende i England og i Frankrig. Der er ikke det Himmelstormende hos Bentham og James Mill, som hos de franske Oplysningsfilosofer; men der er en Koncentration af Tankerne om bestemte Formaal og en Sans for praktisk Anvendelse af almindelige Principer, der danner en velgørende Modsætning til de revolutionære Franskmænds Pointer og Deklamationer. Englænderne holde ikke af at fyre deres Artilleri af i Luften; de sætte Pris paa at ramme deres Maal, selv om Kanontordenen lyder mindre bragende. Gennem deres praktiske Sans og deres karakterfaste Hævden af den ældre engelske Skoles Principer betegne hine to Mænd betydningsfulde Forlængelser af det Bedste i det 18. Aarhundrede ind i den nye Tid. De opdroge en ung Slægt, der kunde tage mod den nye Tids Tanker uden at forskertse Udbyttet af den foregaaende Tids Aandsarbejde. Stuart Mills Tænkerpersonlighed faar en central Stilling i den engelske Filosofis Historie ved den Fylde og Forstaaelse, med *[362]* hvilken han formaar at optage den gamle og den nye Tids Tanker i sig og bearbejde dem saaledes, at der med ham indtræder en hel Fornyelse af den engelske Filosofi. Han genoptager Humes Problemer paa bredere Basis, paa én Gang med større Konsekvens og med større Alsidighed. Med samvittighedsfuld Energi fastholder han den ældre Skoles Synspunkter saalænge det er ham muligt, uden at dølge Vanskelighederne og uden at mangle Blik for de nye Erfaringers Betydning. Han har, baade hvad teoretiske og praktiske Problemer angaar, foretaget et Udmaalings- og Opgørelsesarbejde af den største Betydning for det 19. Aarhundredes aandelige og sociale Udvikling, og i Fyrrerne og Halvtredserne var han utvivlsomt Tidens største filosofiske Tænker. Da kom Udviklingslæren med dens nye Synspunkter.

Den kritiske Filosofi og den romantiske Spekulation banede sig dog ogsaa Vej til det engelske Aandsliv og gav dette mægtige Impulser. En Uddybelse og en Udvidelse blev mulig, som den ældre engelske Skole overladt til sig selv neppe havde kunnet bane Vejen for. Overfor Empirismen hævdede den Retning, Schiller havde kaldt »Idealfilosofien«, at der gaves aandelige Værdier, som Erfaringsfilosofien ikke havde kunnet forklare. I England repræsenteredes denne Retning af Coleridge og især af Carlyle. Hos denne sidste omsættes Goethes Humanisme og Fichtes Personlighedslære til en ejendommelig historisk Livsanskuelse, der har grebet stærkt ind i mange Enkeltes Udviklingsgang og givet kraftig Anvisning til under Kampen med Tidens Problemer og under Aarhundredets skarpe Modsætninger at bevare det personlige Livs inderste

Kærne. Et Spørgsmaal var der dog, som Carlyle stedse skød til Side, forsaavidt han ikke besvarede det ved at overhugge Knuden. Det var det, hvorledes denne Hævdelse af det personlige Livs Værdi forholder sig til Forsøgene paa at finde en gennemgaaende Lovmæssighed baade paa det aandelige Omraade og i den øvrige Tilværelse. Her ligger det erkendelsesteoretiske Problem, som i den kritiske Filosofis Aand tages op af
[363] Forskere som Whewell og Hamilton, og som Stuart Mill derefter behandler i Retning af absolut Empirisme.

1. FILOSOFIEN I ENGLAND FØR 1840.

a. Reformfilosofien.

Jeremy Bentham (født i London den 15. Februar 1748, død den 8. Juni 1832) tilhører snarere Retslærens og Filantropiens Historie end Filosofiens. Men han har grebet stærkt ind i den filosofiske Etiks Udvikling ved den Energi, med hvilken han udtalte og anvendte det Princip, at enhver Handling og enhver Institution skal bedømmes efter den Tendens, den har til at fremme Lykke og holde Ulykke borte. Han vilde begrunde al Etik og al Retslære paa den ene Grundsætning, at Velvære er at foretrække for Ildebefindende. Kun Fordomme, især religiøse Fordomme, og Herskesyge kunde, mente han, hindre den aabne Anerkendelse af dette Princip, og vi se derfor ogsaa Menneskene følge det overalt, hvor de uden ydre og indre Hindringer bruge deres Fornuft. Principet om den størst mulige Lykke for det størst mulige Antal, eller, som det ogsaa kaldes, Nytteprincipet (ved Nytte forstaas Tendensen til at frembringe Lykke), er efter Bentham et selvgyldigt Princip: det begrunder al praktisk Vurdering, men trænger selv ikke til nogen Begrundelse. Saaledes opstiller han det allerede i sit første Skrift, der udkom i Humes Dødsaar. *(A Fragment on Government.* 1776. Chap. 1. § 48. Her siges *The principle of utility* at være »det Princip, som indeholder den eneste Grund [reason], der ikke igen afhænger af nogen højere Grund, men selv er den ene, fuldt tilstrækkelige Grund [the sole and all-sufficient reason] for enhver Art af Handlen«.)

Dette Princip har Bentham dog ikke selv opdaget. Det er i lignende Formulering opstillet af Hutcheson og af Adskillige efter ham. Bentham selv erklærer (i *Deontology),* at han har det fra Priestley. Men det var, siger han, i en interessant Udtalelse om sin
[364] Udviklingsgang (Fragm. on Gov. Chap. 1. § 36 Note), Læsningen af 3. Del af Humes »Treatise,« der fik Skællene til at falde fra hans Øjne. Han var bleven opdragen i en ortodox Toryfamilie, i strengt konservative Anskuelser. Han havde betragtet Karl I

som Martyr og Oprør som en Ugudelighed. Hans juridiske Studier havde senere ført ham til Naturrettens Lære om den oprindelige Kontrakt, af hvilken man udledte, at naar Fyrsten brød sine Forpligtelser, vare Undersaatterne ikke længere forpligtede til at lyde ham. Denne Lære brød han nu med, paavirket af Hume, dels fordi man ikke i Historien kunde paavise nogen saadan Kontrakts Afslutning, dels fordi der, selv om man antog en oprindelig Kontrakt, endnu stod det Spørgsmaal tilbage at besvare, *hvorfor* man skulde overholde Kontrakter eller Løfter idethele. Det eneste mulige Svar paa dette Spørgsmaal er: Kontrakters Overholdelse er til Fordel for Samfundet, og derfor bør hvert enkelt Individ holde sine Løfter; holder han dem ikke, bør han straffes, ti den Lidelse, Straffen medfører for ham, overvejes rigeligt af det Gode, Løfters Overholdelse medfører for Samfundet (Fragm. Chap. 1. § 42). Dermed er Naturrettens Teori afløst af Nytteteorien, den oprindelige Kontrakt af Nytteprincipet. Og denne Overgang har, som Bentham selv fremhæver, den store Betydning, at vi nu fra Fiktionernes Verden komme over i Kendsgerningernes Verden. Ti om en Handling eller en Institution er nyttig eller ikke, det maa kunne paavises i Erfaringen. Diskussionen vil altsaa nu væsentligt gaa ud paa Konstatering af Fakta. Ret til fri Kritik af Handlinger og Institutioner er derfor af overordentlig Betydning. Fare vil der — mener Bentham — ikke kunne være ved en saadan Ytringsfrihed. Ti enhver Institution, der virkeligt er nyttig, vil have dem til Forsvarere, der drage Nytte af den, og der vil saaledes ikke mangle Svar paa Tiltale. — I sine senere Skrifter talte Bentham hellere om *the principle of happiness* end om the principle of utility.

Bentham kom ved sit Nytteprincip til at gøre Front til to Sider. Han optraadte som en streng Kritiker overfor de overleverede Institutioner og især overfor den kaotiske engelske Lovgivning. Hans egentlige Fag er Censur af den bestaaende Rets- og Samfundsorden (censorial jurisprudence, se Fragm. on Gov. Preface). Han fremdrog *[365]* og revsede bestaaende Misbrug med en saadan Virkning, at det er blevet sagt om ham, at han har modarbejdet sin egen Berømmelse: de Onder, han optraadte imod, forsvandt i den Grad, at man senere ikke tilstrækkeligt kunde vurdere Betydningen af det Arbejde, der fik dem til at forsvinde! — I den italienske Retsfilosof Beccaria saa han paa dette Omraade sin vigtigste Forgænger. Allerede Beccaria havde opstillet Principet om størst Lykke for det største Antal som Lovenes Formaal og anvendt det i sin Kritik af Strafferetten. Bentham gav det en langt mere omfattende Anvendelse. Medens han herved traadte i skarp Modstrid mod de Konservative, opponerede han paa den anden Side mod de franske Revolutionæres Beraabelse paa Naturretten og mod deres Opstilling af almindelige Menneskerettigheder. Rettigheder har, efter

Benthams Opfattelse, den Enkelte kun, forsaavidt hele Samfundets Tarv fører det med sig. Og han mente, at Proklamationen af Menneskerettighederne førte til at begunstige Egoismen, der var stærk nok i Forvejen, medens det netop gjaldt om at faa den Enkelte til at finde sig i de Ofre, Flertallets Vel fordrede. Naar man alligevel i revolutionære Deklamationer talte om naturlige og umistelige Rettigheder, saa var det for Bentham kun »Nonsens paa Stylter«.

I sit filosofiske Hovedværk *Principles of Morals and Legislation,* der udkom 1789, gaar Bentham mere i det Enkelte med Hensyn til Nytteprincipets Anvendelse. Han undersøger, hvilke Lykkefølelser der ere at foretrække for andre, og forlanger herved Hensyntagen til Sikkerheden af Lystfølelsen, til dens Styrke, Varighed, Nærhed, Ublandethed og Evne til at forplante sig. Han undersøger fremdeles, ved hvilke Belønninger og Straffe man kan lede Menneskene til at foretage lykkebringende Handlinger, og i nøje Sammenhæng hermed, hvilke forskellige Motiver, der idethele bestemme Menneskenes Handlinger, og hvilken moralsk Værdi de have. Overalt viser han sig stærk i Distinktion, Definition og Klassifikation. Han er paa sit Omraade Noget af en Skolastiker. Af særlig Interesse er hans Undersøgelse af Motiverne. Ti det er ingenlunde saa, at
[366] han overser disses Betydning. Tvertimod giver selve Nytteprincipet ham en Maalestok til Vurdering af Handlingernes indre Kilder. De Motiver ere at kalde gode, som vise sig at virke i Retning af Harmoni mellem Individets egne og Andres Interesser, onde de, der føre til at skille Interesserne ad. Det Motiv, der allersikrest vil lede i Retning af, hvad Nytteprincipet fordrer, er Velvillie (good-will, benevolence): »Nyttens Krav er hverken Mere eller Mindre end, hvad den mest omfattende og oplyste Velvillie kræver«. Derefter kommer Trangen til Andres Agtelse, Ønsket om at vinde deres Kærlighed, Religionen, og tilsidst den individuelle Selvopholdelsestrang og Ønsket om Nydelse, Fordel og Magt. (Princ. of Mor. and Legisl. Chap. X. § 29—42).

Benthams Hovedinteresse var Reform af Lovgivningen i human Retning: Kodifikation af Lovene (selve Ordet »Kodifikation« har han dannet), for at Enhver kan kende og forstaa dem, og for at holde Misbrug og Omkostninger borte, Forbedring af Fængselsvæsenet og Forfatningens Udvikling til et Demokrati gennem Indførelse af almindelig Stemmeret. I sin Kamp for Reformerne bruger han Nytteprincipet som Udgangspunkt. Og da han stadigt gaar ud fra det, tager han det som et dogmatisk Princip, som fastslaaet, og føler ingen Trang til at undersøge, hvorpaa Anerkendelsen af det grunder sig. Han ser ikke, at der til ham kan stilles et lignende Spørgsmaal, som han selv stillede til Naturrettens Tilhængere. Som han spurgte disse, hvorfor man bør holde sit Løfte, saaledes kan man spørge ham, hvorfor man skal virke til Lykke for

de Mange. Logisk selvfølgeligt er det ikke. Undersøger man, hvilke Muligheder for et Svar paa dette Spørgsmaal der findes hos Bentham, da faar man ikke noget klart Resultat ud. Som vi have set, erklærer han Nytteprincipets Krav for de samme som den omfattende og oplyste Velvillies Krav. Forsaavidt kunde man tro, at Nytteprincipets Anerkendelse som Maalestok ogsaa efter Bentham udspringer af sympatiske Følelser. Hos Bentham personligt har det sandsynligvis været saa. Han var en Mand, der var let stemt til Medlidenhed og Sympati, ligesom han ogsaa for sit eget Vedkommende var meget modtagelig for Smerte. Men han manglede Evne til at sætte sig ind i Andres Stemninger og Tilstande, og desuden gav de mange Fordomme og af Egoisme udsprin- *[367]*
gende Hindringer, han mødte paa sin Vej, ham ikke nogen stor Forestilling om den uinteresserede Sympatis Magt i Verden. Medens hans egen Sympati førte ham ikke blot til at arbejde hele sit Liv igennem teoretisk og praktisk for at fremme menneskelig Lykke, et Arbejde, der ikke skaffede ham selv Fordel og ydre Ære, og medens den desuden indgav ham et stort Haab om, at Nytteprincipets Krav vilde trænge igennem, saa byggede han dog baade i sin Virksomhed og i sine Forhaabninger snarest paa, at der mellem Menneskenes egoistiske Interesser vilde vise sig at være en Harmoni, der gjorde det muligt, at den almindelige Lykke kunde naas, naar blot hver Enkelt energisk og klogt arbejdede for sin egen Lykke. Det er de velforstaaede Interessers Harmoni, han egentligt bygger paa. I et Skrift, der paa Grundlag af hans Optegnelser forfattedes af en af hans Disciple og udkom efter hans Død *(Deontology)* fremtræder denne Side af hans Opfattelse særligt stærk. Han indtager her et Standpunkt, som minder om Helvetius'; han satte ogsaa stedse denne franske Forfatter meget højt. Skønt Disciple af Bentham have protesteret mod, at de i det nævnte Skrift udviklede Anskuelser uden videre tillægges Bentham selv, er det dog ikke usandsynligt, at det indeholder en Del af Benthams Anskuelser, om hvis Forhold til andre Dele han selv ikke har gjort sig Rede. Al Dyd føres her tilbage til individuel Klogskab, der indser, at man maa tjene Andre for at faa Tjenester af dem igen, og Haabet til Fremtiden bygges paa, at den offentlige Mening vil faa større og større Betydning, og at det mere og mere vil blive Indsigten i de velforstaaede Interessers Harmoni, der bestemmer den offentlige Menings Domme. Forestillingen om denne store Harmoni har begejstret Bentham, ligesom Adam Smith begejstredes over de økonomiske Interessers Harmoni. Bentham har egentligt udvidet det, der hos Smith er politisk Økonomi, til at udgøre hele Etiken. Han bygger paa en Opfattelse af Slægten som bestaaende af isolerede Individer, hvert stræbende ivrigt efter at skaffe sig saa mange Goder som muligt for saa ringe Omkostning som muligt. Selv en saa stor Beundrer af Bentham som Stuart

Mill har dog udtalt, at han kun kendte »Forretningssiden af Menneskelivet« (the
[368] business part of human affairs)[87]). Kun maa det holdes fast, at Bentham selv ikke stod i noget »forretningsmæssigt« Forhold til sine Anskuelser og Bestræbelser[88]).

Tidligt fik Benthams Ideer Indflydelse paa Mænd, der virkede i det offentlige Liv, og da han erfarede, hvilken Modstand hans Reformtanker mødte fra Statens og Kirkens Side, blev han selv mere politisk interesseret og mere antikirkelig, end han forhen havde været. Men en egentlig Skole eller et sluttet Parti dannede der sig ikke om ham. Han levede meget tilbagetrukkent og virkede egentligt kun gennem sine Skrifter. I Slutningen af hans Levetid fik hans Retning sit eget Organ (Westminster Review), der traadte i skarp Modsætning til de gamle Partiers Tidsskrifter (Quarterly Review og Edinburgh Review). Benthams Ven James Mill og dennes Søn Stuart Mill vare de virksomste Medarbejdere. Tilhængerne af Benthams Nytteprincip kaldtes gerne Utilitarianere, et Ord, som Stuart Mill (Levned. Dansk Overs. p. 81) mener at have givet Indpas, skønt Bentham selv allerede har brugt det. Ligesom Ordet Positivisme betegner ogsaa Ordet Utilitarianisme temmeligt forskellige Anskuelser; ti en etisk Anskuelse er ikke fuldstændigt karakteriseret ved den Maalestok, den anvender ved Vurderingen. Det etiske Problem indeholder flere Spørgsmaal end dette. En Utilitarianer (i videre Betydning) behøver navnligt ikke at opfatte Etikens psykologiske Grundlag paa samme Maade som Bentham. —

Blandt Benthams Medarbejdere staar James Mill i første Række. Hans filosofiske Betydning bestaar især deri, at han søger at tilvejebringe det psykologiske Grundlag, som Benthams Etik manglede. I den Henseende havde hans Uddannelse ved Universitetet i Edinburg, hvor han hørte Forelæsninger hos Dugald Stewart, en Discipel af Reid, givet ham en Forberedelse. Senere paavirkes han af Thomas Brown, hvis filosofiske Standpunkt danner en Overgang mellem den ældre skotske Skoles Appel til Induktion, Instinkt eller common sense og den rene Associationspsykologi. Men paa James Mills definitive Standpunkt fik Studiet af Hartley størst positiv Indflydelse.
[369] Han var født i Sydskotland den 6. April 1773 og opvoxede i tarvelige Kaar. Hans Fader var Landsbyskomager. Moderen var af mere velstaaende Slægt, og det skyldtes hendes Selvfølelse og Ærgerrighed, at Sønnens gode intellektuelle Evner fik tilstrækkelig Udvikling. Senere fik James Mill Understøttelse af en Godsejer Sir John Stuart, i hvis Familie han blev Huslærer. I Edinburgh studerede han Teologi, men det synes, at han tidligt har opgivet Tanken om at blive Præst, selv om hans teologiske Anskuelser først langt senere (og endnu senere end hans Søn beretter i sit Levned) udviklede sig i radikal Retning. I sit tredivte Aar drog han til London, hvor han ernærede sig

ved literært Arbejde. Det blev trange Aar for ham, da han giftede sig og fik en talrig Familie, som han maatte underholde med sin Pen. Under denne haarde Kamp for Tilværelsen opgav han dog ikke Kampen for humane Formaal, ligesaa lidt som han slog af paa sine efterhaanden udviklede radikale Anskuelser. Hovedværket fra denne Tid af hans Liv er *History of British India,* i hvilket han giver en skarp, men paa grundigt Kendskab bygget Kritik af det ostindiske Kompagnis Regering i Indien. Karakteristisk for engelske Forhold er det, at Mill desuagtet blev ansat i Kompagniets Tjeneste, da han søgte en ledig Post; man holdt sig til Kendskabet og var ikke bange for Kritiken. Snart steg han til en meget høj Stilling og fik stor Indflydelse paa den indiske Styrelse. Af stor Betydning for ham blev Bekendtskabet med Bentham, der blev til et fast Venskab, som bestod trods forbigaaende Misstemninger og Sammenstød mellem de to skarpt udprægede og selvfølende Mænd. Mill virkede for Anvendelse af Nytteprincipet paa en hel Række filantropiske og politiske Omraader. Hans Bestræbelser i disse Retninger er det endnu interessant og belærende at følge; Alexander Bain giver i sit *Værk James Mill. A Biography* (London 1882) en udførlig Oversigt over hans Arbejder fra Aar til Aar. Mill virkede ikke blot ved sine Skrifter, men nok saa meget ved sine Samtaler med en Kreds af yngre Mænd, der samlede sig om ham, Medlemmer af det radikale politiske Parti og Medarbejdere ved Westminster Review. Han er den aandelige Fader til den første Parlamentsreform. Med en Iver og en Skarphed, der undertiden endog blev Bentham, som ellers ikke lagde Fingrene imellem, for stærk, *[370]* angreb han Aristokratiet og Hierarkiet. Fra sit Studerekammer ledede han den store Klassekamp, der bragte den engelske Politik ind paa nye Baner. Han viste sig som en mere praktisk Politiker end Bentham ved ikke uden videre at proklamere den almindelige Stemmeret, men at indskrænke Programmet til Middelstandens Emancipation. Det var hans Overbevisning, at Stemmeretten først kunde udstrækkes til større Kredse, efterhaanden som Oplysningen og Undervisningen udbredtes. Af en Politik, der hvilede paa almindelig Folkeoplysning og Stemmeret og lededes af Nytteprincipet, ventede han sig et ubegrænset Fremskridt for Menneskeslægten. Det var for ham ligesom for Bentham, det Afgørende, at Menneskene bleve oplyste om deres Interesser og fik Lov til at følge deres Fornuft. Han gik, ligesom Bentham, overvejende deduktivt frem. Nytteprincipet var ogsaa for ham en evig Sandhed, af hvilken det kun gjaldt at drage Konsekvenserne. Hverken han eller Bentham havde Sans for de mangfoldigt nuancerede konkrete Forhold, under hvilke de almindelige etiske og retsfilosofiske Principer skulle anvendes. At give Love var for Bentham langtfra saa vanskelig en Sag, som Montesquieu havde ment. Vel har Bentham skrevet en særlig Afhandling

»om Indflydelsen af Tid og Sted paa Lovgivningen«; men han mente dog, at man — især under Indflydelsen af Fordomme og af Iver for at forsvare overleverede Misbrug — overdrev Betydningen af historiske Forhold. Hvad der hos James Mill betegner et Fremskridt i Forhold til Bentham, er Bestræbelsen for at give et bestemtere Grundlag for det almindelige Vurderingsprincip, fra hvilket de etiske og politiske Sætninger skulde deduceres. Hertil førtes han ved de psykologiske Studier, han stadigt fortsatte under sin Embedsvirksomhed og under sine filantropiske og politiske Bestræbelser, og som fandt deres Afslutning i hans berømte Værk *Analysis of the Human Mind* (1829).

Dette Værk er af stor Betydning i Psykologiens Historie som det mest gennemførte Forsøg paa at føre alle aandelige Fænomener tilbage til Association mellem Forestillinger. Det genoptager det Forsøg, som Hartley i sin Tid havde gjort i samme Retning.
[371] Der er langt større Klarhed og Fylde i James Mills Fremstilling end i Hartleys. Han forklarer ikke blot alle Fænomener i Bevidstheden som opstaaede ved Association, men al Association fører han igen — paa en noget kunstig Maade — tilbage til Association mellem Forestillinger, der hyppigt ere forekomne sammen (hvad man senere har kaldt Berøringsassociation). Det er Simpelhedens Princip, der her virker. James Mill opstiller som Regel, at der skal anerkendes saa faa oprindelige Fakta som muligt. Ligesom Bentham vilde bygge hele Etiken paa den ene Sætning, at Lyst er at foretrække for Ulyst, saaledes vilde James Mill bygge hele Psykologien paa den ene Sætning, at hvad der en Gang er erfaret, kan genkaldes paany, naar Erfaringer, der forekom sammen med det i Tid eller Rum, gentage sig. — Dersom denne Sætning kunde bære hele Psykologien, vilde den psykologiske Teori unegteligt faa en ganske overordentlig Simpelhed og Overskuelighed. Og tillige vilde der aabnes Udsigt til en saa konsekvent Gennemførelse af Erfaringsfilosofien, som den ældre engelske Skole endnu ikke havde kendt. Ikke blot alle enkelte Forestillinger hver for sig, men ogsaa alle Forestillingsforbindelser vilde da være aldeles bestemte ved hvad der udefra var fremtraadt for Bevidstheden. En ubegrænset Udsigt til at paavirke det menneskelige Aandsliv og bestemme dets Retning aabnede sig her; ti gennem Lovgivning, Opdragelse og idethele Ordningen af de ydre Forhold bestemmer man de Forestillingsforbindelser, der komme til at raade hos Menneskene. Associationspsykologien giver saaledes ikke blot Adgang til at forstaa Menneskenes Forestillinger, saaledes som de nu engang have forbundet og formet sig, men ogsaa til at afgøre, hvilke Forestillinger og Forestillingsforbindelser der for Fremtiden skulle herske. Den kunde være Grundlag baade for Kritik og for Nydannelse, et mægtigt Vaaben mod Fordomme ved at paavise deres Oprindelse,

og et Middel til Fremgang ved at sætte nye, berettigede Forestillingsforbindelser i Fordommenes Sted. — Ved Siden af Hartleys Indflydelse viser sig her Helvetius'. Bogen »De l'esprit« var i Mills Kreds et Yndlingsværk ligesom »Observations on Man«.

Naar nu Associationspsykologien i den Form, den her fremtræder i, skal tjene til Grundlag for Nytteprincipets Anerkendelse, lægger James Mill — i Tilslutning til *[372]* Hartley — stærk Vægt paa, at Association ikke blot kan føre til, at en Forestilling fremkalder en anden Forestilling eller vækker en Følelse af Lyst eller Ulyst, men ogsaa til, at flere Forestillinger og Følelser indgaa en saa nøje Forbindelse, at de ikke kunne skilles, og at den nye Helhed, de tilsammen udgøre, har Egenskaber, som Delene hver for sig ikke have. Den nye Helhed, der er dannet ved Association, kan, som James Mill udtrykker sig i den klareste Fremstilling, han har givet heraf (Appendix B til Stridsskriftet *Fragment on Mackintosh,* en Afhandling af klassisk Betydning i Psykologien), selv blive et bærende Princip i den menneskelige Natur (a substantive principle of human nature). Man kan derfor ikke af en Følelses Natur og Værdi slutte sig til dens Oprindelse. Det har givet Anledning til mange Stridigheder og Misforstaaelser, at man har forvexlet disse to Ting: Værdien og Oprindelsen. Man har trot, at en sjælelig Evne enten maatte være absolut oprindelig, eller ogsaa, at de Faktorer, den skylder sin Tilblivelse, maatte være ensartede med den. Man har sammenlignet sjælelige Processer med mekaniske Forbindelser og overset, at de ofte maa opfattes i Analogi med kemiske Processer. Denne Fejltagelse har ført til, at man enten (som i »the selfish system«) for Klarheds og Simpelheds Skyld førte alle Følelser tilbage til Egoisme eller antog flere forskellige oprindelige Arter af Følelser (nogle selviske, andre uinteresserede). Ved Hjælp af Associationspsykologien kan derimod den Opfattelse begrundes, at de uinteresserede Følelser have udviklet sig af elementære Følelser, ligesaa vel som de egoistiske. Som Butler allerede paaviste, kan egentlig Egoisme ikke være oprindelig, da den forudsætter bevidst Beregning; men ligesaa lidt er uinteresseret Velvillie oprindelig: den udvikler sig ved, at Lyst og Ulyst meget tidligt overføres fra de nærmeste og mere elementære Aarsager til fjernere, der staa i Sammenhæng med dem som Betingelser og Midler for deres Virken. Der danner sig sekundære Følelser, der ere knyttede til Noget, der først var Middel, men efterhaanden kommer til at staa som Formaal. Saaledes kunne Motiver, der fra først af kun have Værdi som Betingelser for Handling, faa selvstændig Værdi; og den ubetingede Værdi, vi tillægge den moralske Følelse eller Samvittigheden, *[373]* faar derved sin Forklaring. Andres Velfærd, som fra først af kun var Middel for den Enkeltes Velfærd, kan sekundært blive Formaal for ham. James Mill ventede sig i

Kraft af denne Mulighed store Ting af den politiske Opdragelse, et Folk undergaar ved at leve under en god Forfatning. Han siger herom i en Afhandling (»Education«, skreven 1818): »Naar den politiske Maskine er en saadan, at de store Genstande for Attraa ses at være de naturlige Belønninger for stor og ædel Adfærd, for betydelige Tjenester for Menneskeheden og for den højsindede og velsindede Tænkemaade, af hvilken store Bestræbelser i Menneskehedens Tjeneste fremgaa, saa vil man ogsaa naturligt finde Iver for at erhverve de Egenskaber, der føre til beundringsværdige Handlinger, udbredte i Menneskeheden: saadanne Egenskaber som stor Intelligens, fuldkommen Selvbeherskelse og altbesejrende Godhed!« — Og sekundære Følelser og Egenskaber kunne være ligesaa faste og umiddelbare som de primære. Heller ikke vil — hævder Mill — den analytiske Undersøgelse af saadanne sekundære Følelsers og Egenskabers Opstaaen ved Association svække den Værdi, de kunne have for os: »Taknemmelighed vedbliver at være Taknemmelighed, Nag vedbliver at være Nag og Højsind Højsind i deres Bevidsthed, der føle dem, — efter Analysen som før den. Den, der kan forfølge saadanne Følelser tilbage til deres Elementer, hører ikke op at have dem, ligesaa lidt som den, der aldrig tænkte paa at undersøge dem . . . . De ere konstituerende Dele af den menneskelige Natur. Hvorledes vi paavirkes ved at have dem, er en Erfaringssag, som Enhver kender fra sig selv. Deres Virken er, hvad den er, hvad enten de ere simple eller sammensatte. Hører et sammensat Motiv op at være Motiv, saasnart det opdages, at det er sammensat?« (Fragm. on Mackintosh. p. 51 f.). »En Følelses uinteresserede Natur hæmmes ikke ved den Betragtning, at den er bleven til ved en af de store psykiske Processer, ved hvilke vi med stor Sandsynlighed forklare Tilblivelsen af den menneskelige Bevidstheds andre stadige Tilstande (habitual states)« (ib. p. 421). Mill svarer her paa en Indvending, der baade da og senere ofte gjordes
[374] mod den psykologiske Forklaring af den moralske Følelses Opstaaen — ikke blot mod den Forklaring, den ældre Associationspsykologi gav, men ogsaa mod den, Udviklingslæren har givet.

Men i selve den anførte Udtalelse af Mill ligger, at den deduktive Anvendelse af Associationspsykologien har sine bestemte Vanskeligheder og Grænser. Først maa de konkrete Tilstande studeres i deres *historiske* Tilbliven, før deres Elementer kunne opdages. Ved Henvisningen til den umiddelbare Erfaring er det indrømmet, at Sagen ikke er saa simpel, som det efter Associationspsykologiens Principer kunde synes. De nye Egenskaber ved Produktet kunne jo ikke deduceres af Faktorerne! Og det historiske Element, der saaledes gør sig gældende i det enkelte Individs Bevidsthedsliv som en — i det Mindste foreløbig — Hindring for Analysen, det fremtræder i langt

højere Grad paa det sociale og politiske Omraade som en Skranke for den deduktive Anvendelse af Nytteprincipet. Utilitarianerne af den ældre Skole fyldestgjorde kun paa meget ufuldkommen Maade det Erfaringsprincip, som det var deres Opgave og deres Stolthed at gøre gældende.

Det var nu netop det Irreduktible, det, der staar Analysen imod, som Romantikens Filosofi lagde Vægt paa. Med stor Lidenskab hævder særligt den romantiske Skoles vigtigste Repræsentant i England det i Livet, som ikke synes forstaaeligt ved mekanisk Forklaring, det Oprindelige og Enestaaende, som al personlig og historisk Udvikling frembyder.

b. Romantisk Personlighedsfilosofi.

Bentham og James Mill ere to mægtige Klipper, der rage ind i det nye Aarhundrede, og mod hvilke Romantikens Bølger brydes. Det var af overordentligt stor Betydning for det engelske Aandsliv, at de nye Strømninger mødte saa overlegne og karakterfaste Repræsentanter for den gamle Tid. Vexelvirkningen mellem det Gamle og det Nye blev derved saa frugtbar som den sjeldent er. Brydningen mellem de to Retninger var skarp og greb dybt ind i mangen personlig Udvikling, men den affødte Former og Bestræbelser i Livsanskuelse og i Tænkning, der have epokegørende Betydning for *[375]* det europæiske Aandsliv idethele.

Gennem Samuel Taylor Coleridge (1772—1834) fik den nye tyske Literatur og Filosofi fra Romantikens Tidsalder Indflydelse i England. I sin Ungdom havde han (som han beretter i sin *Biographia litteraria)* været Tilhænger af Hume og Hartley. Men han frastødtes ved det 18. Aarhundredes Forsøg paa gennem Analyse at føre alle aandelige Fænomener tilbage til elementære Funktioner og ved Bestræbelsen for at paavise mekaniske Love for det aandelige Liv: Aandens Enhed og Aktivitet blev borte! Studiet af den tyske Filosofi førte ham afgjort bort fra den engelske Skole. Som god Romantiker svælgede han i absolute Ideer, i hvilke den endelige Verdens Forskelle og Modsætninger fortonedes og forsvandt. Han satte den anelsesfuldt anskuede Helhed mod Empiriens Stykværk, Syntesen mod Analysen. Efter sin egen Mening foregreb han nogle af Schellings Ideer; i den Grad havde han levet sig ind i den spekulative Tankegang, at han kunde fortsætte den paa egen Haand i samme Retning, som de oprindelige Grundlæggere. Lejlighedsvis forvexlede han ved Redaktionen af sine Skrifter Stykker, han havde oversat af Schelling, med sine egne Udarbejdelser, hvad der gav Anledning til Beskyldninger for Plagiat. Denne poetiske, begejstrede Aand, der var nok saa meget Digter og Prædikant som Tænker, kunde ikke gøre ret Skel

mellem, hvad han selv havde undfanget, og hvad han havde fundet hos Andre. Hvad han optog fra den tyske Filosofi var især Kants Distinktion mellem Fornuft (i snevrere Betydning) som Evne til Ideer om det Ubetingede, og Forstand, som Evne til Kategorier, der gøre begrænset Erkendelse mulig. Denne Distinktion benyttede han især til at finde en Forsoning mellem Tænkning og Religion. Alle Indvendinger, den foregaaende Tidsalder havde anset for afgørende, bleve nu — ikke ligefrem forkastede, men — skrevne paa »Forstandens« Regning og skudte tilside ved en Appel til »Fornuftens« dybere Opfattelse. Der skjulte sig bag denne Appel den vaagnende Sans for det i Historien og i Livet, som unddrog sig eller hidtil havde unddraget sig videnskabelig
[376] Forklaring. Det var en Protest mod den hidtil udviklede Videnskabs Tilstrækkelighed, en Protest, der blev given og taget som en ny Løsning, en ny Begrundelse. Coleridge kom ikke ud over Anelse og Bebudelse. Han virkede mest gennem Samtaler (eller rettere gennem sine Monologer for Tilhørere). Sit store Værk om Overensstemmelse mellem Filosofien og Kristendommen, til hvilket han henviste sine Tilhørere paa de vanskelige Punkter, fik han aldrig skrevet. Han stillede sig i Modsætning baade til det 18. Aarhundredes Filosofi (Hume og Voltaire) og til den i ydre Former og Formler stivnede kirkelige Teologi. Som Romantikens tyske Systematikere vilde han tilvejebringe en højere Enhed af Reflexion og Dogmetro. I sine Grundtanker minder han om den saakaldte højre Side af Hegels Skole. Treenigheden fandt han f. Ex. Forklaring paa ved at anvende Skemaet Thesis, Antithesis og Synthesis, der fra Fichtes Tid af spillede saa stor en Rolle i den tyske Spekulation. (Under aabenbar Paavirkning af Schellings senere Lære er han dog i Fare for at deducere en Firenighed, idet han sætter Gud som »den absolute Villie eller Identitet« = Prothesis som Grundlag for det Vexelspil af Thesis og Antithesis, der harmoniseres i Synthesis!. Se *Table Talk.* 8. July 1827). Men sammenhængende Tænken var ikke Coleridges Sag. Det er sikkert træffende, naar han er bleven kaldet en religiøs Epikuræer. Han svælgede i religiøse Tanker og Følelser og i Ideer, der kunde afgive Symboler for dem. Men han var en svag Karakter. Hverken sin Livsførelse eller sin Tankegang kunde han beherske. Han flygtede, som Carlyle (der i *Life of Sterling.* Chap. VIII giver en interessant Karakteristik af ham) har sagt, fra Livet til de teosofiske Drømmes Verden; hvad han gav, var »transscendentalt Maaneskin«, der viste mangen ung tvivlende og søgende Natur de gamle Ting i et nyt Lys, men ikke indeholdt virkeligt nyt Liv. En Mand, der selv en Tid var stærkt paavirket af Coleridge, Carlyles og Stuart Mills Ven John Sterling, har sagt om ham: »Hans Ulykke var, at han fremtraadte i en Tid, hvor der var en Mands Gerning at øve, — og han gjorde den ikke. Han havde ikke tilstrækkelig

Karakterstyrke; Lærdomme, som han havde ophørt at tro paa, vedkendte han sig for at undgaa Stridens Uro«. Hvortil denne Beskyldning, som Sterling gentager i et *[377]* Brev til Carlyle, sigter, er ikke klart. Men naar det er Spekulation og Fantasi, der blive Hovedorganer for den religiøse Tænkning, sker det let, at der anerkendes flere Lærdomme, end man virkeligt kan omsætte til personlig Ejendom.

Imidlertid, ny Sans og nye Synsmaader havde Coleridge vakt hos Mange i den yngre Slægt. Ingen ringere end Stuart Mill, der dog ellers ikke var gunstigt stemt overfor tysk spekulativ Filosofi, har stillet ham ved Siden af Bentham og betragtet disse to Mænd som de to store befrugtende Aander (seminal minds) for deres Tid. Mills eget store og ærlige Forsøg paa at lære af dem begge ville vi siden komme til at fremdrage. De Fleste af dem, Coleridge foreløbigt paavirkede, vilde ikke lære af Bentham ogsaa, men ledtes gennem »Maaneskinnet« til Ortodoxien, og snart til en mere udpræget Ortodoxi end den gamle. Maaske har Carlyle Ret, naar han siger, at havde der ikke været nogen Coleridge, havde der ingen engelsk-katolsk Bevægelse (Puseyisme) været. Flere af denne Bevægelses Mænd begyndte i hvert Tilfælde med poetiske og spekulative Ideer, før den positivt kirkelige Tankegang tog Fart[89]). At Modsætningerne paa Livsanskuelsens Omraade skærpes i Løbet af det 19. Aarhundrede — i hvert Tilfælde hvad de ydre Formler angaar, — det er Noget, alle Landes Aandsliv frembyder Vidnesbyrd om.

Thomas Carlyle (1795—1881) fandt Næring for sin Aand i en helt anden Side ved den tyske Filosofi. Ikke en højere spekulativ Erkendelse, men en kraftigere Hævdelse af Personlighedens Værdi, en ny Tro vandt han gennem Studiet af tysk Digtning og Tænkning. Gennem de tyske Digtere blev han ført til de tyske Tænkere, gennem Schiller og Goethe blev han ført til Kant og Fichte. Han saa klart, at den skotske Skole ikke havde overvundet Humes Tvivl ved sin Appel til Instinktet *(Signs of the Times* 1829), hvorimod Kant og hans Efterfølgere gik grundigere til Værks og angreb Hume, og overhovedet den mekaniske Filosofi, i Centrum, ikke i Udenværkerne. Især lægger Carlyle, ligesom Coleridge, stor Vægt paa Distinktionen mellem Forstand og Fornuft; den var for ham fra først af det mest Karakteristiske for Kants Filosofi *(State* *[378]* *of German literature.* 1827). Men Goethe var og blev hans Ungdoms store Profet. Saa forskellig hans tunge skotske Natur, hvor Taagerne selv paa klare Dage ikke ganske forsvandt, var fra Goethes lyse Humanisme, saa var Goethe dog hans Forbillede, og hans Trosbekendelse var den samme som Fausts. Fra Kant optog han i sin definitive Filosofi især Distinktionen mellem Tingen i sig selv og Fænomenerne. Alt hvad Naturen viser os, er kun Fænomener. »Klædernes Filosofi«, som han foredrager i sit

dybsindige og humoristiske Skrift *Sartor Resartus* (1833), hviler paa den Tanke, at saalidt som Klæderne gør Manden, saalidt har man udgrundet Tilværelsen, fordi man kender Fænomenerne. Tilværelsen er og bliver et uudgrundeligt Vidunder, som maa fylde os med Ærefrygt. Verden er Guddommens Klædning. Naturvidenskaben paaviser blot den ydre Mekanisme, men dermed er Tilværelsens Kærne ikke naat. Naturen er et stort Symbol, en Aabenbaring af Ideer, der ikke kunne gribes ved Hjælp af nogen videnskabelig Metode. Verden er ingen død Maskine, som Videnskaben vil gøre den til. Selv den rent ydre Sammenhæng — Klæderne — er uudtømmelig og uoverskuelig fra vort lille Hjørne af Tilværelsen. Og hvor langt vor Erfaring og vor Tanke end maatte kunne naa, udover Rummets og Tidens Former komme vi ikke, og de ere dog kun Erkendelsesformer; ogsaa de høre med til Guddommens Klæder, der stedse væves paany. Tilværelsens Vidunder skjuler sig for os, fordi vi af sløv Vane tage Formerne for Realiteter, og fordi vore første Grundsætninger ofte kun ere Antagelser, vi ere vante til og derfor ikke drage i Tvivl. Men hvad er Filosofi andet end en stadig Kamp mod Vanen? Den er »transscendental«, netop fordi den overskrider (transscenderer) den blinde Vanes Sfære. Det er da Filosofiens Opgave paany at vække Følelsen for Tilværelsens Under, naar Sindet er sløvet af mekaniske Forestillinger. »Det Menneske, som ikke kan undres, og som ikke stadigt undres og tilbeder, — han være saa ellers Præsident for utallige Videnskabsselskaber og rumme i sit ene Hoved hele Mécanique cèleste og Hegels Filosofi og Summen af alle Observatoriers og Laboratoriers Arbejde,
[379] — er kun et Par Briller, bag hvilke der intet Øje er. Lad dem, der have Øjne, se igennem ham, saa kan han blive nogen Nytte til.« (Sartor Resartus. I, 10).

Det er let at se, at Carlyle anvender Distinktionen mellem Tingen i sig selv og Fænomenerne ikke i Kants Aand, men i Romantikens Aand. For Kant var det Videnskabens Opgave at finde Fænomenernes lovmæssige Sammenhæng, og Begrebet om Tingen i sig selv betegnede Grænsen for denne Bestræbelse. Men Romantiken foragter og ophæver den videnskabelige Bestræbelse for at knytte Fænomen til Fænomen efter bestemte Love. Man kommer dog ikke til Ende dermed, og man naar ikke til Tingenes Kærne! Carlyle selv har, ligesom hans Helt i Sartor Resartus (Book II. Chap. 3 og 7), havt en Tid i sin Ungdom, hvor Verden var ham en død Maskine. (Froude: *Thomas Carlyle.* I. p. 101)[90]). Studiet af Hume, Gibbon og d'Alembert havde berøvet ham hans Barndoms religiøse Opfattelse. Han gik en Tid helt op i matematiske Studier, og hans første literære Arbejde var en Oversættelse af Legendres Geometri. Da var det, han gennem Md. de Staël blev ført til den tyske Literatur, og Goethes store Verden aabnede sig for ham. »For fire Aar siden«, skriver han 1824 til Goethe, »læste jeg Faust paa

mit skotske Hjemlands Bjerge, og da var det min Drøm, at jeg for Dem som for en Fader kunde aabenbare alle de Smerter og vildsomme Farter, som mit Hjerte, hvis inderste Hemmeligheder De saa fuldstændigt synes at kende, har gennemgaaet«. Som Faust blev han utaalmodig over Videnskaben. Hvad nytter det at kunne grave nogle Fod dybere, end man hidtil er naat, naar der dog er uendeligt langt tilbage? Eller, som han senere sagde i en Samtale med Charles Darwin, hvor latterligt er det ikke at bryde sig om, at en Gletscher bevæger sig lidt hurtigere eller lidt langsommere, eller idethele bevæger sig! Som god Romantiker troede han paa Goethes Optik og vilde ikke indrømme Fysikerne Ret til at kritisere den. Hans Antydninger af en Naturopfattelse minde om Schellings, især om den ellevte Forelæsning over » Methode des akademischen Studiums«, hvor det bl. A. udtales, at »Ideerne *symbolisere sig* i Tingene«, og at »Empirismen opfatter Virkeligheden ganske uafhængigt af dens *[380]* Betydning, idet det er Symbolets Natur at have et eget Liv i sig«: Naturvidenskaben tager altsaa som absolut Realitet, hvad der kun er Symbol.

Men det er ikke den ydre Natur, der interesserer Carlyle. Mennesket er for ham den egentlige Aabenbaring, den sande Schekina, det højeste Symbol. Ingen Analyse kan udtømme dets Væsen. Locke og hans Efterfølgere have villet gennemanalysere og gennemmekanisere Aanden. Og særligt har man villet gøre hele Livsførelsen mekanisk, føre den tilbage til Lyst- og Ulystfølelsernes Mekanik, gøre Nytteprincipet til Regel og udelukke enhver oprindelig, uvilkaarlig, selvstændig Handling. Bentham og Utilitarianismen ere Genstande for Carlyles skarpe Kritik og bitre Haan. Han tillægger Nytteprincipet kun negativ, opløsende Betydning. Det kan være brugeligt til at kritisere den gamle Tingenes Orden, men ikke til at frembringe en ny. Det sætter en død Interessemekanisme i Stedet for den levende, personlige Sædelighed, der udspringer af Sindets Higen efter at fyldestgøre sine indre Idealer. Ligesaa ivrigt Carlyle polemiserer mod hvad han kalder »Aarsags- og Virkningsfilosofien«, ligesaa ivrigt polemiserer han mod en Etik, der bygger paa »Profit og Tab« (virtue by profit and loss), og han ser i Benthams Teori en Løsning af det Problem: »Given en Verden fuld af Slyngler, at vise, hvorledes Dyden bliver Resultatet af deres forenede Bestræbelser«. *(On Heroes and Heroworship.* Lect. VI). Hvad Carlyle har imod den analytiske Psykologi og Nyttelæren, er ikke mindst det, at de lægge for stor Vægt paa bevidst Reflexion. Alt Stort bliver til og modnes i Tavshed. Kun en Mand, der kan tie, bliver en stor Mand; og en stor Gerning, der gøres med fuld Bevidsthed om dens Storhed, er i Virkeligheden en lille Gerning. Med Rette synge Digterne Hymner til Natten. Den fulde, klare Bevidsthed gør Alt smaat og mekanisk. Den højeste Sandhed kan kun

existere for Mennesket i Symbolets Form: Symbolet taler og tier, aabenbarer og dølger paa én Gang.

Overfor det teologiske Dogme er Carlyle ikke gunstigere stemt end overfor Naturvidenskab og empirisk Filosofi. Kun i Symbolets Form kan Mennesket have Sandheden.
[381] Men Symboler ældes og slides ligesom Klæder, og nye maa dannes i de gamles Sted. Filosofien, der er en Kamp med Vanen, har særligt at kæmpe med de tilvante og mekaniserede religiøse Forestillinger. Carlyle betegner sit Standpunkt som *naturlig* Supranaturalisme. Det er guddommelige Kræfter, der virke i os og udenfor os. Men de virke paa indre, naturlig Vis. Som Guddommens levende Klædebon stadigt virkes paany i den ydre Natur, saaledes tilvirker den indre Sans stadigt nye Former for det aandelige Liv. Hver Enkelt har at finde sit Symbol og sin Religion, ligesom han har sin Gerning at kaste i Tidens stedse rindende Strøm. »Ved *Religion*«, siger Carlyle *(On Heroes and Heroworschip.* Lect. I), »forstaar jeg ikke den Kirketro, et Menneske bekender, de Trosartikler, han vil underskrive . . ., men det, som et Menneske praktisk tror (ofte *uden* at erklære sig derom til sig selv, og endnu mindre til Andre), — det, som et Menneske praktisk lægger sig paa Hjerte og anser for sikkert angaaende sit indre Forhold til dette hemmelighedsfulde Univers«. Videre at spekulere over Guddommens Væsen er unyttigt. Vi have hver for sig nok at gøre med at udføre den Gerning, der staar i vor Magt. Carlyles religiøse Opfattelse er dog tydeligt nok den samme, som Goethes og som Fichtes i hans senere Skrifter (»Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« og »Wesen des Gelehrten«), til hvilke han endog bestemt henviser. Fichte var den af de tyske Filosofer, Carlyle mest sympatiserede med. Guddomstanken gennemtrænger Alt, den aandelige og den fysiske Verden; hvert aandeligt Væsen er en Gnist fra den. Om hans Gudsbegreb er teistisk eller panteistisk, vil han ikke afgøre. John Sterling havde i et Brev, der indeholder en Kritik af Sartor Resartus, blandt Andet indvendt, at den Gud, der omtales i Bogen, ikke er nogen personlig Gud; Carlyle erklærer det for et abstrakt Spørgsmaal, han ikke kan eller vil drøfte. (Life of Sterling. Part II, Chap. 2). — I sine ældre Dage erklærede han, at det foreløbigt var bedst at tie om Religionen. Dens Tid vil komme igen; men Uærligheden skal først bort (Froude: Thomas Carlyle. II. 2. p. 394).

Carlyles Protest baade mod empirisk og kritisk Videnskab og mod Teologien
[382] maatte gøre ham enson. Han følte sig ogsaa fremmed i sin Tid. Det var en ved Skepsis og Analyse opløst, affældig (decadent) Tid, Mekanismens Tidsalder. Der manglede Aand og der manglede Tro. Tro er Udtryk for Livets Sandhed, hemmelighedsfuld og ubeskrivelig som alle Livsvirksomheder. Men næst efter den romerske Verdens

Slutning har der ikke været nogen Tid, der var saa skeptisk, usand og dekadent, som det 18. Aarhundrede, hvis Eftervirkninger strække sig ind i det 19. Aarhundrede. Det er en Tid, i hvilken intet Ideal kan voxe eller blomstre. (On Heroes. Lect. V. — History of the French Revol. Vol. I, Chap. 2). De tre Stadiers Lov fremtræder her tydeligt hos Carlyle, som vist har den fra Fichte og Saint-Simonisterne. Men stærkere end nogen af de andre Forfattere, hos hvem denne Lov fremtræder, udtaler han sig om Tidens Usselhed. Baade mundtligt og skriftligt klager han over at være bleven til i en saa elendig Tid. Hans vældige Fantasi, hans inderlige og let vakte Stemning og hans dybe Tungsind, der stadigt blev forstærket ved legemlig Sygelighed (Dyspepsi), lod ham særligt dvæle ved Tidens Skyggesider, som han overdrev i Forhold til tidligere Tiders. Han havde ondt ved at forestille sig, at denne Tid kunde være en Gennemgangstid til en bedre, positiv Tid, som den jo efter de tre Stadiers Lov skulde. Selv antager han egentligt ingen Huller i Udviklingen: det er en Misforstaaelse, siger han, at tro, at Fugl Fønix brænder sig helt op og saa ligger som en Askehob, indtil en ny Fugl paa mirakuløs Maade bliver til; nej, Ødelæggelse og Skabelse gaa Haand i Haand, og det nye Klædebon væves midt under det gamles Opløsningsproces (Sartor Resartus Chap. 7). Men Carlyle var ikke selv i Stand til at finde de nye Traade. Han er overbevist om, at ingen af Fortidens aandelige Værker gaar tabt: »Hvad saa end mekanisk Videnskab og aandelig Sløvhed sige, saa er Mennesket og dets Univers evigt guddommelige, og hvad Fortiden har ejet af Ædelt og af guddommelig Aabenbaring, kan og skal ikke mistes.« (Life of Sterling. Part I. Chap. 8). Denne Overbevisning om Værdiernes Bestaaen vil han ikke, som Coleridge og Hegel, begrunde ved symbolsk Fortolkning af Dogmer og Skikke. Men han vil have den samme Ærefrygt, den samme Undren, den samme Energi i Forsagelse og i Arbejde, som Fortidens Tro dels vidnede om, dels *[383]* betingede, bevaret for Fremtidens Livsførelse. Ved denne Bestræbelse forstaas hans Standpunkt, hans Modsætning paa én Gang til den videnskabelige Kritik og til den kirkelige Tro. Han søger Grundlaget for Værdiernes Bevarelse langt længere inde i Personligheden, end Analyse og Tradition kunne naa. Det levende Klædebon for den Guddomskraft, der aldrig dør, maa væves indefra. Men ville disse indre Kræfter nu ogsaa kunne vækkes efter den Opløsningstid, vi ere stedte i? Carlyle kastes frem og tilbage mellem Troen paa Værdiernes eller de indre Kræfters Bestaaen og det mørke Billede, Tidsalderen frembød. Billedet blev, som det synes, endog mørkere og mørkere for ham. I sin Ungdom var han forarget over Benthams Filantropi, i sin Alderdom over Gladstones Iver for Englands politiske og materielle Udvikling. I en Samtale i Marts 1867 (se Caroline Fox' Dagbøger) erklærer han, at det Hele gaar ned ad Bakke og Intet

betyder for ham. Som »en sørgende Jeremias« istemmer han den gamle Klagesang, han havde begyndt at kvæde fyrretyve Aar tidligere, og kan stadigt ingen Lyspunkter finde. Den kraftigere Tro fra hans yngre Dage svækkedes i hans senere Tid.

Aarsagen til Carlyles mørke Blik paa Tiden kan ikke blot søges i hans eget Tungsind og let saarlige Hjerte. Den ligger ogsaa i selve Tidens Uro og Tvivl, i den stedse skarpere Modsætning mellem de stridende Magter paa det aandelige Livs Omraade, det stedse fremskridende Opgør mellem det Gamle og det Nye, et Opgør, ved hvilket Debet og Credit er saa overordentligt vanskeligt at fordele. Vi have set en hel Række Tænkere lige fra Rousseau, Lessing og Kant staa overfor dette Problem. Faa maatte efter deres hele Natur føle Brodden saa skarpt som den skotske Bondesøn, der udgaaende fra den strenge presbyterianske Tro havde gennemlevet og i sit personlige Liv prøvet Tidens aandelige Magter. Problemet vil følge Slægten paa dens Vej, til »det tredie Rige« kommer — om det kommer. At Carlyle saa lutter Mørke om sig, kom af de strenge Fordringer, han stillede til Problemets Løsning. Det var hans iboende Idealitet, hans eget indre Lys, der gjorde Mørket saa dybt omkring ham. Han siger et Sted, at
[384] for ethvert ungt og fyrigt Sind, der træder ind i denne Verden med et stort Maal for Øje og med klart Blik paa Livet, vil Verden staa som slet: ti hvad skulde ellers hans Kraft og Heltemod anvendes til? Var Verden god, var han jo til ingen Nytte! Det er altsaa menneskelig Kraft og Idealitet, der lader Verden staa som ond: det Onde er Skyggen af os selv, en Skygge, der ikke bliver udenfor os, men strækker sig ind i vort eget Sind. Menneskets Ulykke kommer af dets Storhed, af det Uendelige, der rører sig i det, og som det ikke kan faa Luft for i Endelighedens Former. (Sartor Resartus. II, 9. — Life of Sterling. I, 5).

Men Aarsagen laa ogsaa i, at Carlyle var en uforbederlig Romantiker. Han havde hele Romantikens Mangel paa Evne til at opdage Idealiteten i det stadige, trofaste Arbejde, der føjer Led til Led og gennem det Smaa føres til det Store. Han har kun Haan overfor Videnskaben og overfor alle sammenhængende Bestræbelser paa det praktiske Omraade. Og dog maatte netop han, der har talt saa smukke, og ofte saa højrøstede Ord om Tavshedens Betydning og om den stille Forberedelse, naturligt kunne komme til at forstaa, at der kan rejse sig stolte Bygninger af Stene, der hver for sig ere uanseelige. Det er den Tro, der ligger bagved Videnskabens Detailundersøgelser. Men forskende Naturer forstod Carlyle ikke. Overfor Mænd som Stuart Mill, Faraday, Charles Darwin og George Grote har han kun overfladisk Spot tilovers. Froude (II, 2. p. 259) siger om ham: »Han bekæmpede Darwins Lære om Arternes Omdannelse; men jeg kunde se, at han frygtede, den skulde være sand!« Hans Idealisme var sky,

fordi han manglede Forstaaelse af det intellektuelle og praktiske Arbejdes Betydning. Hans Tro paa det personlige Liv var ikke saa befæstet, at han kunde stole paa, at det nok vilde bestaa, hvor megen Analyse og Kritik der saa blev anvendt paa det. Livets Kærne kan dog nok taale en Skærsild. Carlyle har Ret i, at vi ikke kunne leve af Kritik, men han saa ikke de ideale Kræfter, der kunne ligge bag ved det kritiske Arbejde. Paa dette Punkt blev Romantikeren Filister.

Naar Carlyle udtaler sig om, hvad der skal bære det aandelige og sociale Liv i Fremtiden, henviser han til det, der efter hans Overbevisning ogsaa har baaret det i *[385]* Fortiden: Ærefrygten for Heltene, for de store Mænd. Den uendelige Kraft, der virker og symboliserer sig i Alt, fremtræder især i Mennesket, og aller særligst i det store Menneske. Ligesom hos Fichte staar Troen paa de udvalgte Aanders Opstaaen og Betydning i nøje Forbindelse med Troen paa Guddommens Virken i alle endelige Væsener. Ved Heltene eller de store Mænd forstaar Carlyle Menneskenes Ledere og Forbilleder, Grundlæggerne af Alt, hvad Menneskenes Mængde stræber at udføre og naa. Alle Værker, vi se realiserede omkring os i den menneskelige Verden, have havt deres første Spire i det store Menneskes Sind. Dér virke de usynlige Kræfter, som efter den stille Undfangelses og Frugtsommeligheds Tid tilsidst sætte det Nye ind i den synlige Verden. De store Mænds Historie er derfor Sjælen i Verdenshistorien. Helten kan optræde som Profet, Digter, Statsmand, men i alle Skikkelser repræsenterer han Livets store, samlede Kraft, i Modsætning til al Udvorteshed, Delthed og Begrænsning. Overfor dem kommer den dybe Trang til Ærefrygt, den guddommelige Gnist i Alle, til Frembrud. (Ogsaa paa dette Punkt mindes vi hos Carlyle om Fichte, særligt om dennes »Reden an die deutsche Nation«). Det er Helten, der finder Tilværelsens og Tidernes skjulte Tanker og kundgør dem for Andre i Ord og Handling og derved fører Slægten frem. Mere end nogensinde behøves der i vor Tid saadanne Helte, et oplyst Aristokrati til at lede Menneskene. Den store sociale Kløft, som hele Historien kundgør, bliver i vore Dage bredere og bredere. Carlyle peger allerede i »Sartor Resartus«, før sine egentlige sociale Skrifter, hen til den (i Kapitlet »Helotage«, III, 4), klagende over de Manges legemlige og aandelige Hunger. Folkeundervisning og Udvandring i stor Maalestok ere de Midler, han henpeger til for at afhjælpe Nøden. Nye Profeter og nye Hengist'er og Horsa'er savner han til at sætte disse Midler i Virksomhed. Men at gaa nærmere ind paa det sociale Spørgsmaal laa ikke for Carlyle; dertil foragtede han Filantroper, Nationaløkonomer og Politikere altfor meget. I dets Sted vendte han sig mod Historien for at drage store Skikkelser og Forbilleder frem, om de maaske kunde virke vækkende og koncentrerede paa den slappe og delte Slægt. Ved sine historiske *[386]*

Skrifter har Carlyle især virket paa større Kredse. Det er gennem disse Skrifter, at hans Tanker virke paa stedse Flere og Flere i vore Dage. Han har for Mange selv været en af de Helte, han skrev om, En af dem, der har Evne til at føle, se og udtrykke Tidens Behov og Tidens Tanker. Om hans Betydning som Historiker skal her ikke tales; den hører hjemme for et andet Forum. Kun genfinde vi Romantiken hos ham i den overvættes Vægt han lægger paa det Oprindelige, Spontane, Uforklarlige hos de store Skikkelser. Intet egentligt Forsøg gør han paa at vise de Stores Afhængighed af Slægten — skønt Storheden jo dog ogsaa viser sig i den store Evne til at komme i Gæld, fordi de Stores aandelige Sans og Forbrug er større end Andres. Kun en mystisk Forklaring af »Helten« giver Carlyle ved at betragte ham som en Inkarnation af den i Alt virkende uendelige Kraft. Ogsaa her viser sig den romantiske Sky for Analysen og for »Aarsags- og Virkningsfilosofien«.

Carlyle gaar dog ikke saa vidt som en senere Opfattelse, der finder »Historiens Maal« i de store Mennesker. Han betragter dem som de store Aarsager, altsaa som de store Tjenere. Han proklamerer Herosdyrkelse — men han ser klart, at det at »dyrkes af« eller herske over en stupid Masse ikke er Heltegerning. »Heltedyrkelse«, siger han *(Past and Present.* I, 6), »ja, mine Venner, men først og fremmest bestaaende i, at vi selv have et Heltesind. En hel Verden af Helte, — ikke en Verden af Stympere, hvor ingen Heltekonge kan regere, — det er, hvad vi stræbe efter.«

c. Kritisk Filosofi.

Samme Aar som James Mills »Analysis«, der betegnede en energisk Genoptagelse af den engelske Erfaringsfilosofis Arbejde, udkom (1829), bragte »Edinburgh Review« en Afhandling af William Hamilton, *Philosophy of the Unconditioned,* ved hvilken den kritiske Filosofi omplantedes paa engelsk Grund. Hamilton var født i Glasgow 1788 og havde studeret der og i Oxford. Da hans epokegørende Afhandling fremkom,
[387] var han Professor i Historie ved Edinburgheruniversitetet, efterat han i en Række af Aar havde levet som Advokat. Hans Udgangspunkt som Filosof ligger i den af Reid stiftede skotske Skole, der betegnede en Reaktion mod Humes skeptiske og negative Resultater. Reid og hans Efterfølgere vilde ved nøjagtigere psykologisk Iagttagelse berigtige disse Resultater, men førtes i deres Iver til at opstille en hel Række oprindelige Evner og Instinkter. Altfor ofte afviste de Analysens og Kritikens Resultater med en Appel til »den sunde Menneskeforstand« — en Appel, der fremkaldte den træffende Bemærkning af Kant, at sin sunde Menneskeforstand beviser man ved at bruge den, ikke ved at beraabe sig paa den, og at Humes Menneskeforstand kunde

være ligesaa sund som Reids. Kant optræder her (i Indledningen til »Prolegomena«) som Advokat for Hume, hvem han jo skyldte saa Meget. Men han søgte ad sin egen Maade at gendrive Hume og kom derved til at faa samme Modstander som Reid og hans Disciple. William Hamilton søger nu at forbinde Reids og Kants Lære. I den nævnte Afhandling og i en Række derpaa følgende Afhandlinger, der ligeledes offentliggjordes i »Edinburgh Review«, og af hvilke især maa mærkes *Philosophy of Perception* (1830), udviklede han sine ejendommelige Anskuelser, der havde ikke ringe Interesse i erkendelsesteoretisk og religionsfilosofisk Henseende. Disse Afhandlinger udgav han senere samlede under Titel *Discussions on Philosophy.* I Aaret 1836 blev han filosofisk Professor i Edinburgh og holdt her til sin Død (1856) stærkt besøgte Forelæsninger over Psykologi og Logik, der bleve af stor Betydning for den filosofiske Udvikling i Skotland. Forelæsningerne udgaves senere under Titel *Lectures on Metaphysics* (2 Bind) og *Lectures on Logic* (2 Bind). Hamilton var en skarpsindig Tænker, en ivrig Sandhedssøger, trods sin skotske Alvor beslægtet med Lessing; tillige var han i Besiddelse af omfattende Lærdom indenfor Filosofiens Historie.

I sin Afhandling om det Ubetingedes Filosofi, der er en Kritik af Schelling og Cousin, tildels ogsaa af Kant, vil Hamilton vise, at kun det Betingede og Begrænsede kan være Genstand for Erkendelse, og at Forsøgene paa at opstille en Filosofi om *[388]* det Ubetingede ikke kunne gennemføres. Men han giver ikke blot Kritik; han giver Udkast til en hel Erkendelsesteori, som han paa enkelte Punkter udførte videre i sine senere Skrifter. Hans Hovedsætning er: *at tænke er at sætte Betingelser* (to think is to condition). Derved mener han, at Alt, hvad vi skulle kunne opfatte og begribe, bestemme vi ved dets Forhold til noget Andet, som betinger og begrænser det. Et absolut Hele kunne vi ikke opfatte; ethvert Hele er for os stedse Del af et større Hele. En absolut Del kunne vi ligesaa lidt opfatte; enhver Del kan igen tænkes delt og er altsaa en Helhed. Et uendeligt Hele kunne vi heller ikke opfatte; ti der vilde kræves en uendelig Tid til at gennemgaa alle dets Dele. Altsaa hverken det absolut Begrænsede eller det absolut Ubegrænsede kan være Genstand for Erkendelse. Vor Erkendelse angaar det betinget Begrænsede. Det Ubetingedes Filosofi, der tiltror sig Evne til at konstruere et videnskabeligt Begreb om det Ubetingede som det, der paa én Gang skal være absolut Totalitet og Uendelighed, forsynder sig imod vor Erkendelses Natur. I et senere Appendix til Afhandlingen (Discussions p. 577 ff: *Conditions of the Thinkable)* udvikles det, hvorledes enhver Erkendelse bestaar i en Dom, der forbinder to Led: dermed er al Tænknings Relativitet given. Al Erkendelse hviler derhos paa et Forhold mellem Subjekt og Objekt; udover denne Modsætning kunne vi ikke komme,

naar vi ikke med Schelling ville hensynke i den absolute Enhed paa mystisk Vis, hvorved al Erkendelse udelukkes. Et andet Forhold, der spiller en væsentlig Rolle i vor Erkendelse, er Forholdet mellem Ting og Egenskab: Tingen og Egenskaben kendes kun i Forhold til hinanden. Ved den nærmere Bestemmelse af Tingene bestemme vi dem i Tid (protensivt) eller i Rum (extensivt) eller med Hensyn til deres Egenskabers Grad (intensivt); men alle disse Bestemmelser ere relative: den ene Tids-, Rums- eller Gradsbestemmelse forudsætter den anden. Ogsaa Aarsagsbegrebet bringer Hamilton ind under, hvad man kunde kalde den erkendelsesteoretiske Forholdslov *(law of relativity).* Han opfatter det som en Begrænsning af vor Erkendelse, at vi kun forstaa
[389] Tingene ved at finde deres Aarsager. Vi ere ikke i Stand til at tænke en ubetinget Begyndelse. Naar et Fænomen begynder, kan det for os kun være tilsyneladende. Ligesaa lidt kunne vi tænke et ubetinget Ophør. Ogsaa et Fænomens Forsvinden kan kun være tilsyneladende for os. Naar vi søge efter Fænomenets Betingelser, vil det sige, at vi forbinde det med andre Fænomener, betragte det som Led i et Forhold — paa Grund af vor Afmagt til at tænke et Ubetinget! Enhver Existens er for vor Erkendelse relativ, er knyttet til en forudgaaende Existens. Saasnart der til det Existerende føjes noget Nyt, der er Mere end Omsætning af det Tidligere i en ny Form, og saasnart der fra det Existerende drages Noget, som ikke kommer igen under en ny Form, staa vi ved det Ubegribelige. Aarsag og Virkning dække hinanden og kunne genfindes i hinanden. Aarsagsbegrebet er altsaa ikke, som Reid og Kant hver paa sin Vis antog, et selvstændigt, isoleret Begreb. Det er en særlig Form for vor Bevidstheds almindelige Maade at virke paa, et særligt Exempel paa den Grundlov, at vor Erkendelse efter sin Natur kun kan fatte det betinget Begrænsede.

Ved denne erkendelsesteoretiske Forholdslov har Hamilton kastet Lys over en væsentlig Side ved vor Erkendelse. I Stedet for Reids Appel til den sunde Menneskeforstands Instinkter og i Stedet for Kants skolastiske Kategoritavle har han sat en Analyse af den erkendende Bevidstheds Grundformer og paavist et fælles Karaktermærke for dem. Psykologien er for ham den filosofiske Grundvidenskab. Bevidstheden er for Filosofen, hvad Bibelen er for Teologen, og Bevidsthedens oprindelige Udsagn maa antages for sande, da de ligge til Grund for al vor Erkendelse. Paa dette Punkt udtaler Hamilton sig undertiden lige som Reid. »Roden til vor Natur kan ikke være en Løgn« — derfor maa den Antagelse af en Modsætning mellem Bevidstheden og dens Genstand, som den umiddelbare Bevidsthed ifølge Hamilton nærer, være sand. Dette er Hamiltons simple Løsning af Problemet om en af Bevidstheden uafhængig Verdens Existens. Problemet faar herved knap Lov at komme frem. Den »naturlige

Realisme« har for Hamilton Retten paa sin Side.

Paa de enkelte psykologiske og logiske Spørgsmaal, Hamilton med stor Skarpsindighed og Lærdom har behandlet, kunne vi her ikke gaa ind[91]). Derimod maa *[390]* vi dvæle ved de Konsekvenser, Hamilton drager af Erkendelsens Begrænsning. Filosofiens Værdi kan for ham naturligvis ikke bero paa, at den skulde bringe os den absolute Sandhed. Dens Værdi beror idethele ikke paa de færdige Resultater, men paa den stadige Udløsning af aandelig Energi til Virken og Stræben. Ved Spekulationen øves vore aandelige Kræfter. Lessing har Ret, naar han stiller den evige Søgen over Besiddelsen af Sandheden. En vaagen Vildfarelse er bedre end en sovende Sandhed. Filosofien mister ikke sin Værdi, fordi den ender med en paa Indsigt i vor Erkendelses Betingelser grundet Anerkendelse af vor Uvidenhed (docta ignorantia, som Hamilton kalder den med Cusanus). Før den naar denne sin Afslutning, har den udviklet og øvet de ædleste aandelige Kræfter.

Denne Uvidenhed angaaende Tilværelsens absolute Væsen beror paa, at vor Tanke ender i et Dilemma, hvis Led ere lige ufattelige. Skulde vi erkende det Ubetingede, maatte dette enten staa for os som et ubetinget Begrænset, en absolut Totalitet, eller ogsaa som et ubetinget Ubegrænset, et Uendeligt i Tid, Rum og Grad; men ingen af Delene kan fattes af os, fordi begge stride mod Relativitetens Lov. Hamilton mener dog ikke, at vi maa eller kunne blive stikkende i dette Dilemma. Ti i Kraft af det logiske Princip om den udelukkede Midte mellem to hinanden modsigende Muligheder, *maa* en af de to Antagelser være sand. (De logiske Principer have altsaa for Hamilton ikke — som Forholdsloven — kun Gyldighed for vor Erkendelse, men ere laws of things, ikke blot laws of thought. Se herom Discussions p. 577 f.). Der bliver da her ikke blot Plads for en Tro, men Nødvendighed for en Tro. Vi have lært, at vor Erkendelse ikke er Maalestok for Existens, og vi have lært, at der maa træffes et Valg. Ideen om et Ubetinget er ikke, som Kant mente, en positiv Ide, der har sin naturlige Rod i vor Erkendelses Natur; den betegner tvertimod Negationen af al Erkendelse. Medens Coleridge holdt sig til Kants Idelære, skiller Hamilton sig netop fra Kant paa dette Punkt. Han finder Muligheden og Nødvendigheden for en Tro given deri, at vi, hvad Ideen om det Ubetingede angaar, staa overfor to Muligheder, der begge ere ufattelige, *[391]* og mellem hvilke vi dog med logisk Nødvendighed maa vælge.

Valget bestemmes efter Hamilton af praktiske, moralske Motiver. Vi behøve et ubetinget Væsen, der kan hævde og sikre vor Aands Bestaaen. Og i Forestillingen om dette Væsen støtte vi os til Analogien med vort eget Væsen. Hamilton er ikke enig med Kant i hans Kritik af den spiritualistiske Psykologi. Vel er Bevidstheden, siger

han (Lectures on Metaphysics. I. p. 158), Betingelse for alle indre Fænomener; men den er selv kun et Fænomen; der maa ligge Noget bagved den, hvis Egenskab den er, og det maa være Noget, der er forskelligt fra det, der ligger bagved de materielle Fænomener. Samme Forhold, som der er mellem vor Aand og vort Legeme, antage vi — ved en Analogi — mellem det ubetingede aandelige Væsen, vi tro paa, og den Relativiteternes Verden, Erkendelsen fremstiller for os. Gennem denne Analogi gør Hamilton Overgangen fra Filosofi til Teologi. Filosofiens Ende er Teologiens Begyndelse. Men han siger tillige, at der ingen Vanskelighed rejser sig i Teologien, som ikke allerede fremtræder i Filosofien. Og hans egen Lære bekræfter det: ti hint ubetingede Væsen, der skal være Troens Genstand, opstilles ved Analogislutning og skal altsaa *forholde sig til* Verden som Sjælen til Legemet; men saa bliver det jo alligevel betinget, relativt! Hamilton har ikke vist Muligheden af, at man ved at gaa over til Troen kan slippe for de erkendelsesteoretiske Vanskeligheder, han selv saa energisk har paavist. Han er enig med Fichte i, at en Gud, der kunde begribes, vilde være et betinget Væsen; men en Gud, der stilles i Forhold til en Verden, vilde, selv om han ikke kunde begribes, være et betinget Væsen, og hvis han skal fastholdes som et ubetinget Væsen, vilde hans Begreb indeholde en Selvmodsigelse. — Hvad Troens Indhold angaar, bekræfter det sig her hos Hamilton, hvad vi have kunnet konstatere hos en hel Række Tænkere fra Leibniz' Tid af, at ethvert Forsøg paa spekulativ eller religiøs Verdensanskuelse bevidst eller ubevidst maa støtte sig til en Analogislutning. — Hamiltons hele Standpunkt, der er karakteriseret ved hans psykologiske Udgangspunkt, hans kritiske Analyse af
[392] Erkendelsens Betingelser og Grænser, paa en Gang med Optagelse og med Berigtigelse af Kants Tankegang, og endeligt hans paa Analogi grundede Religionsfilosofi, minder om saadanne tyske Forskere som Fries og Beneke.

To Aar efter Hamiltons Død holdt hans Discipel Henry Mansel en Række Forelæsninger i Oxford, som ere udgivne under Titel *Limits of Religious Thought* (Dansk Oversættelse ved N. Teisen: »Grænserne for den religiøse Tænkning«. Odense 1888). Her drager han af Hamiltons Lære den Konsekvens, at en videnskabeligt begrundet Teologi er umulig, fordi vor Erkendelse ikke kan naa det Ubetingede. Men tillige hævder han, at der fra den videnskabelige Tænkning ingen Indvendinger kan rejses mod Aabenbaringen; kun hvis vi havde en absolut Viden, en Filosofi om det Uendelige, kunde man gendrive Aabenbaringen. Og i Tilslutning til Joseph Butlers »Analogy« — et Værk, der overhovedet har spillet en stor Rolle i den religiøse Diskussion i England i vort Aarhundrede — hævder han, at de Vanskeligheder og Modsigelser, der kunne paavises ved de teologiske Antagelser, optræde indenfor ethvert Forsøg paa en afslut-

tende Verdensanskuelse, selv om de bevæge sig paa Naturens og Fornuftens Grundlag. Deraf slutter han, at Vanskelighederne hidrøre — ikke fra Aabenbaringen, men fra Fornuftens Begrænsning. Vi maa da tro, hvad vi ikke kunne begribe. Det er vor Pligt at antage Guds Personlighed, skønt det for os er selvmodsigende, at et ubetinget Væsen skulde være Personlighed, da Personlighed forudsætter Modsætning og Begrænsning. Vi maa tro paa Forsoningsdogmet og paa Dogmet om de evige Straffe, selv om disse Dogmer stride mod vore Forestillinger om Kærlighed og Retfærdighed. Hvad der er Kærlighed og Retfærdighed i vore Øjne, er det maaske ikke i Guds! Vi se kun Delen, ikke det Hele. Hvis vor Horizont udvidedes, vilde vi opfatte Alt anderledes! Ligesom Hamilton allerede lærte, at det beror paa en Ufuldkommenhed ved vor Natur, at vi opfatte Tingene som Aarsager og Virkninger, saaledes lærer Mansel, at den menneskelige Etik hænger sammen med den begrænsede menneskelige Natur, hvorfor der ikke kan sluttes fra Menneskets Etik til Guddommens Etik. For Mennesket er det f. Ex. en Pligt *[393]* at tilgive, fordi det trænger til et Baand paa sin Selviskhed; men denne Begrundelse af Tilgivelsens Nødvendighed kan ikke gælde for Gud!! — Baade menneskelig Tænkning og menneskelig Samvittighed afskæres altsaa her fra al Indflydelse paa Vurdering af religiøse Forestillinger. Uden Ror og uden Kompas skal Mennesket ifølge Mansel befare Religionens Ocean. Om den teologiske Sejlads vil gaa bedre paa denne Maade, er maaske et Spørgsmaal — saalænge indtil den overmenneskelige Tænkning og den overmenneskelige Samvittighed, der skal slippe for de logiske og etiske Vanskeligheder, er paavist. Mansels Religionsfilosofi blev først modtagen med stor Tilslutning som et godt Vaaben mod Rationalismen og Spekulationen. Men man synes at være kommen noget tilbage fra den første Begejstring[92]), idet man har opdaget, at det var et Vaaben, der let saarede den, der brugte det. Det er jo ogsaa klart, at saa meget man end vil indskærpe Nødvendigheden og Muligheden af at springe fra Tænkning og Samvittighed ind i Troen, saa kan Mennesket selv ved det dristigste Saltomortale nu en Gang ikke springe over sin egen Skygge. —

Foruden Hamilton og hans Disciple maa endnu nævnes en Forsker, som paa frugtbar Maade gjorde Kants Erkendelsesteori gældende i England. William Whewell (1795—1866), der virkede ved Universitetet i Cambridge først som Naturforsker (Mineralog), senere som Filosof, udgav i Aaret 1837 sit Værk *History of the Inductive Sciences,* der nogle Aar efter fulgtes af *Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History* (1840). I disse Værker søgte han ad historisk Vej at godtgøre Rigtigheden af Kants Grundtanker, som han rigtignok ikke altid opfattede med Skarphed og Klarhed. Han staar paa den engelske Skoles Grund ved at hævde, at al Erkendelse udvikler

sig paa Grundlag af Erfaringen. Baade Aandsvidenskaben og Naturvidenskaben ere induktive Videnskaber. Men Induktion betyder ikke blot Opsamlen og Sammenstillen af Fakta; den betyder Gruppering af Kendsgerningerne under en ledende Tanke, Henførelse af dem under en almindelig Lov. Og de induktive Videnskabers Historie beviser nu, at denne Gruppering og Henførelse kun bliver mulig, naar der forud hos Forske-
[394] ren gør sig Ideer og Synspunkter gældende, der kunne gøre Opdagelsen af Loven for Kendsgerningernes Forbindelse mulig. Kendsgerningerne maa forbindes ved en aandelig Akt, hvis Mulighed maa ligge i Aandens Natur. Enhver Forsker gaar derfor ud fra Forudsætninger, der ikke kunne udledes af de enkelte Kendsgerninger hver for sig. Ved en nærmere Undersøgelse af den Maade, paa hvilken Forskere som Kepler og Newton kom til deres Opdagelser, belyses denne Opfattelse af Induktionsmetoden nærmere. Begrebet om en Ellipse havde Kepler forud, ligesom Newton havde Begrebet om Tiltrækningen, og kun ved at disse Begreber vare tilstede i Forvejen, bleve deres Opdagelser mulige. Det er ikke Whewells Mening, at saadanne Begreber ligge fuldt færdige i Aanden, men at ingen Opdagelse kan gøres uden Medvirken af en aandelig Aktivitet, der følger sine egne Love. Selv om de specielle Ideer (som f. Ex. om Ellipse og om Tiltrækning) selv have udviklet sig under Indflydelse af Erfaringen, saa komme vi dog tilsidst tilbage til Grundbegreber, der ikke ere Udtryk for Andet end selve Erkendelsesevnens Love, der gøre sig gældende ved al Erfaring, ligefra den simpleste Sansning til den mest omfattende Induktion. Ved at agte paa den Maade, paa hvilken vor Erkendelse virker, finde vi en Række Former eller Grundbegreber, — Begreberne om Tid og Rum som Grundlag for Matematiken, Aarsagsbegrebet som Grundlag for de mekaniske Videnskaber, Formaalsbegrebet som Grundlag for de organiske Videnskaber, og Pligtbegrebet som Grundlag for Etiken, — Begreber, der ifølge Whewell ikke kunne reduceres til simplere Former eller udledes af Iagttagelse. Han lader sig nøje med at opstille dem i en Række uden at underkaste dem en nærmere Prøvelse, og hans Opfattelse faar derved en Lighed med Reids, medens Hamilton, som vi have set, gjorde et interessant Forsøg paa at paavise de forskellige Grundbegreber som forskellige Udtryk for den erkendelsesteoretiske Forholdslov. Heller ikke Forholdet mellem Filosofi og Teologi opfatter han med den kritiske Skarphed, som udmærker Hamilton. Hans Betydning ligger i de Forarbejder, han har ydet til en Induktionens Teori. Han har her paa betydningsfuld Maade belyst Induktionsmetoden som *Opdagelsesmetode,*
[395] medens — som hans store Modstander Stuart Mill paaviste — Induktionsmetoden som *Bevismetode* ikke kom til sin Ret hos ham. For den, der særligt beskæftigede sig med de induktive Videnskabers Historie, maatte jo ganske naturligt det af Whewell saa

energisk fremhævede Synspunkt særligt træde i Forgrundeen.

2. JOHN STUART MILL.

a. Biografi og Karakteristik.

John Stuart Mill, James Mills Søn, blev født den 20. Maj 1806 i London. Han er et Exempel paa tidlig intellektuel Udvikling, men han udviklede sig ogsaa under et Højtryk af intellektuel Paavirkning, som en mindre kraftig og original Natur neppe vilde have kunnet taale, og som ogsaa hos ham efterlod sig langvarige Følger baade i hans aandelige Retning og for hans legemlige Sundhed. Hans Fader underviste ham selv. Tre Aar gammel begyndte han paa Græsk og snart efter paa Aritmetik; samtidigt lærte han naturligvis engelsk Læsning og Grammatik. Latin begyndte han paa, da han var otte Aar. Historie lærte han paa egen Haand efter udførlige Værker og aflagde saa paa Spadsereture med sin Fader Beretning om, hvad han havde læst. Efterat en stor Del af den græske og romerske Literatur var gennemgaaet, begyndte han, da han var tolv Aar gammel, paa Logik, og det paa egen Haand Læste blev ogsaa her gennemgaaet og gennemdiskuteret paa Spadsereture. Derefter fulgte nationaløkonomisk Læsning samt et omhyggeligt Studium af Demosthenes og Platon, med særligt Hensyn til Argumentation og Metode. Meget tidligt maatte Drengen undervise yngre Søskende og fik derved Øvelse i at beherske og anvende, hvad han havde lært. Det var ingen Propning, der fandt Sted. Faderen bestræbte sig for, at Forstaaelsen Skridt for Skridt kunde følge med Meddelelsen, ja helst gaa forud for denne: »Hvad der kunde udfindes ved Tænkning«, siger Stuart Mill i sin Selvbiografi *(Levned.* Dansk Overs. ved Vilh. Arntzen, p. 34), »sagde min Fader mig aldrig, før jeg havde udtømt mine Kræfter *[396]* for selv at finde det«. — Mill anbefaler den Maade, han selv blev undervist paa, til Efterlignelse. Han mener, at hvad han her præsterede, vilde enhver Dreng eller Pige med jævnt gode Evner og en sund Natur kunne yde. Selv om det, der fordredes, ofte laa over Barnets Evne, saa anser Mill det dog for pædagogisk rigtigt at stille saadanne Fordringer: »En Elev, af hvem man aldrig forlanger Noget, som han ikke kan gøre, gør aldrig det, som han kan gøre!« Han vilde aldrig være ved, at denne Opdragelse, der, som han siger, havde givet ham et Kvart Aarhundredes Forspring for hans Jævnaldrende[93]), havde øvet nogen betænkelig Indflydelse paa hans Udvikling og paa hans Sundhed. Og dog er der neppe Tvivl om, at en aandelig Krise, han senere gik igennem, saavel som en Nervesvækkelse, han led af hele sit Liv igennem fra sit tredivte Aar af, for en stor Del vare Følger af den ensidige og forcerede Udvikling i Barneaarene.

Det var idetmindste hans Venners Opfattelse (se A. BAIN: *John Stuart Mill.* A Criticism. London 1882). Mill vilde aldrig indrømme, at Arbejde kunde være skadeligt. Skønt ivrig Erfaringsfilosof var han dog saa spiritualistisk, at han negtede al væsentlig Indflydelse af fysiologiske Dispositioner og Tilstande. Derfor troede han ikke blot, at man uden Skade for Sundheden kunde fremskynde den aandelige Udvikling, men han anerkendte heller ikke nogen oprindelig Forskellighed mellem Individer. Det var stedse et Grundlag for det Haab, han havde til Menneskehedens Fremtid, at alle Karakteregenskaber vare Virkninger af Opdragelsen og af ydre, sociale Forhold, saa at man ved pædagogiske og sociale Reformer vilde kunne ændre de menneskelige Karakterer i ubestemmelige Grader og i samme Retning. I denne Henseende hyldede han stadigt Helvetius' Lære, som hans Fader og Bentham vare saa ivrige Tilhængere af. — Afset fra de fysiske Følger af den forcerede Opdragelse led denne ogsaa af den Mislighed, at det kun var Forstanden, ikke Følelsen og Fantasien, der udvikledes. Hele den uvilkaarlige Udfoldelse af Stemninger og Billeder hæmmedes under denne strengt rationalistiske Opdragelse. Medens han i sin Alderdom i sin Selvbiografi anbefalede
[397] den Maade, han var bleven opdragen paa, har han paa et tidligere Stadium selv følt dens Ulemper. I en Samtale fra 1840, som Kvækerinden Caroline Fox anfører i sine Dagbøger, siger han udtrykkeligt, at han ikke vil anbefale den tidlige intensive Anspændelse ved alle Børns Opdragelse, da det let gaar ud over Barndommens Livlighed og begunstiger Reflexionen paa Aktivitetens Bekostning. »Jeg har aldrig været Dreng«, sagde han, »har aldrig spillet Cricket; det er dog bedre at lade Naturen gaa sine egne Veje«.

Et andet Punkt, hvor Mills Selvbiografi ogsaa maa berigtiges ved, hvad der ad andre Veje er oplyst om hans Udvikling, er det, han beretter om sine religiøse Forestillinger i Barndommen. Han beretter i Selvbiografien, at han slet ingen religiøs Opdragelse fik, da hans Fader forlængst havde opgivet al religiøs Tro. Støttet til bestemte Erindringer fra Familiemedlemmers Side har Bain (i sin Biografi af James Mill) paavist, at Stuart Mill har husket fejl, hvad den definitive Ændring af hans Faders religiøse Standpunkt angaar. I Stuart Mills Barndom gik hans Fader endnu i Kirke, og Sønnen med ham, og den øvrige Familie vedblev ogsaa senere dermed. Der opbevares bestemte Udtalelser af Stuart Mill som Dreng, der vise, at han med Begejstring har læst Bibelen. Men Faderen er meget tidligt begyndt at drøfte religiøse Spørgsmaal med Drengen. Han har lært ham ikke af religiøs Andagtsfølelse at afbryde en Tankegang eller slippe et Problem, før han har faaet at vide, om det kan løses eller ikke. Han har indskærpet, hvad der for ham var den afgørende Vanskelighed ikke blot ved den kirkelige Tro, men ogsaa ved Troen paa en god og almægtig Skaber: Umuligheden af at forene

Erfaringen om det fysiske og moralske Onde i Verden med en saadan Tro. Det var Butlers »Analogy«, der havde ført James Mill til det rent negative Standpunkt, han i sin senere Tid indtog i religiøs Henseende. Ikke for første og eneste Gang har her et Forsvarsskrift øvet den modsatte Virkning af den tilsigtede — her dog ved sin Dybde og Konsekvens. Den Tankegang, som Stuart Mill saaledes tidligt førtes ind i, bestemte hans senere Stilling til det religiøse Problem, selv da han efter en aandelig Krise indtog et mere positivt Standpunkt, og endnu i hans efterladte religionsfilosofiske Afhandlinger mærkes Eftervirkningerne af Faderens Samtaler med den lille Dreng. *[398]*

Et Aar af sin første Ungdom (1820—21) tilbragte Stuart Mill i Sydfrankrig hos en Broder til Bentham, der havde et Gods der. Han tilskriver dette Ophold en stor Indflydelse paa sin Udvikling. Især blev der vakt hos ham en Kærlighed til Frankrig og en Interesse for fransk Literatur og Politik, som han blev tro hele sit Liv igennem. De franske historiske Forfattere fik senere, paa et vigtigt Tidspunkt af hans Udvikling, stor Indflydelse paa ham, og han fandt hos Franskmændene en Evne til Begejstring og til Selvfornyelse, som han ofte savnede hos sine egne Landsmænd. Efter sin Hjemkomst dyrkede han juridiske Studier og studerede Benthams Skrifter. Hos Bentham fandt han en Ide, der kunde bringe Sammenhæng i alle Forestillinger og Bestræbelser. Han følte sig som et nyt Menneske, da han havde gjort indtrængende Bekendtskab med Benthams »Nytteprincip«. Han siger herom i Selvbiografien (Levned. p. 68 f.): »Dette Princip gav mine Forestillinger om Tingene Enhed. Jeg havde nu en Overbevisning, en Tro, en Lære, en Filosofi, ja en Religion i Ordets bedste Betydning, hvis Udbredelse og Indprenten skulde være mit Livs Hovedopgave. Jeg tænkte mig en stor Mængde Forandringer i Menneskenes Kaar, der skulde gennemføres ved denne Lære . . . . . Den Udsigt til Fremskridt, Bentham aabnede for mig, var tilstrækkeligt vid og glimrende til at gøre mit Liv lyst og give mine Bestræbelser en bestemt Form.«

Med Iver sluttede Mill sig til den Skare af unge Mænd, der stræbte at virke for Benthams og James Mills filosofiske og politiske Ideer. Hartleys Psykologi, Malthus' Nationaløkonomi og Benthams Moralfilosofi var det Grundlag, de arbejdede paa. »Westminster Review« var deres Organ, i hvilket Stuart Mills første større Afhandlinger tryktes, og hvad de først og fremmest kæmpede for, var Ytringsfrihed og Udvidelse af Stemmeretten. De haabede paa, at naar der blot blev givet fuld Adgang til Oplysning og Kundskab, vilde alle sociale Problemer blive løste. Ved klog Selvbeherskelse vilde Arbejderne kunne hindre den stærke Befolkningsforøgelse, der er en Hovedfaktor til at trykke Arbejdslønnen ned. Klasseherredømmet vilde blive brudt gennem Udvidelse *[399]* af Stemmeretten. De menneskelige Forestillinger vilde ændres og gennem dem igen

den menneskelige Karakter i Kraft af Hartleys Lære om uopløselige Associationer. Trods al den Iver, hvormed disse Idealer og Fremtidsudsigter fastholdtes, udtaler Mill dog, at Udtrykket »Tænkemaskine«, som man ofte med Urette har anvendt paa Benthams Tilhængere, virkeligt passede paa ham i denne Periode. Som han ventede Menneskeslægtens Genfødelse ikke gennem uegennyttig Kærlighed til Retfærdigheden, men fra »den uddannede Forstands oplysende Indflydelse paa de egennyttige Følelser«, saaledes var det hos ham selv væsentligt Forstanden, der førte Ordet. »Min Nidkærhed var«, siger han i sin Selvbiografi, »i dette Tidsrum af mit Liv ikke stort Andet end Nidkærhed for spekulative Meninger. Den havde ikke sin Rod i nogen ægte Velvillie eller Sympati med Menneskeslægten, uagtet disse Egenskaber havde deres tilbørlige Plads i min etiske Opfattelse. Heller ikke stod den i Forbindelse med nogen ideal Højhed. Og dog var min Fantasi meget modtagelig for denne Følelse; men der var den Gang en Stansning i dens naturlige Næring, poetisk Dannelse, medens der var Overflod af, hvad der stod i Strid med den, Logik og Analyse. Føj nu hertil, at min Faders Undervisning havde en Tendens til at undervurdere Følelsen«. (Levned p. 112). Det var det 18. Aarhundredes Rationalisme, der her gennem Stuart Mills Opdragelse fortsatte sin Virkning langt ind i det nye Aarhundrede, næret og ægget ved den stadige Kamp mod Fordomme og sentimentale Deklamationer.

Der indtraadte for Mill, da han var tyve Aar, en aandelig Krise, der i væsentlige Punkter gav ham en anden Livsanskuelse. Grundvolden for hele hans aandelige Liv styrtede pludseligt sammen for ham. Han faldt i en Tilstand af Nedslagenhed, i hvilken han spurgte sig selv, om han nu virkeligt vilde føle sig lykkelig, hvis Alt, hvad han ventede af intellektuelt og politisk Fremskridt, virkeliggjordes — og han maatte svare Nej. Livet blev ham nu tungt og øde. Rent mekanisk udførte han sit Arbejde, men det var ham, som det aandelige Livs Kilde i ham var hentørret. Den stadige Analyse havde
[400] gjort Alt koldt for ham. Den Psykologi, han var blevet opdraget efter, havde vel indset, at Følelserne paavirkes og ændres ved Forestillingernes Udvikling, men havde ikke indset, at dybe og stærke Følelser kun kunne frembringes og bevares ad denne Vej, naar de faa tilstrækkelig Næring gennem uvilkaarlige Erfaringer og gennem stadig frisk og umiddelbar Paavirkning. Nu følte han sig som den, der strander ved Begyndelsen af sin Rejse, med et veludrustet Skib og et Ror — men uden Sejl! — Det var en Reaktion mod den voldsomme Anstrengelse i Barndommen og den første Ungdom og mod den ensidige Forstandsudvikling. Og det var tillige en Reaktion mod det 18. Aarhundredes Tankegang, en Reaktion, der ganske naturligt maatte fremkomme hos en ung Mand, der var opdragen i den gamle Tids Tanker og stod midt i den nyes, selv om han endnu

ikke havde ladet dem komme ind over sin Tærskel. — Den aandelige Krise løstes for Mill gennem nye Erfaringer, nye Ideer og et nyt menneskeligt Forhold. — Han blev dybt greben ved et rørende Sted i en Levnedsbeskrivelse og erfarede saaledes, at Følelsens Kilde ikke var udtømt hos ham: »Jeg var ikke længere haabløs; jeg følte, at jeg hverken var et Stykke Træ eller en Sten«. Derved fik han nyt Mod. Han fordybede sig i Digterne, af hvilke især Wordsworth fik stor Betydning for ham. Han lærte, hvilken uundværlig aandelig Næring Poesien kan give; hidtil havde han været tilbøjelig til, med Bentham, at frygte, at den skulde bibringe Menneskene falske Forestillinger. Han lærte at give det Ubevidste og Uvilkaarlige dets Ret i Livet og erfarede, hvor vigtigt det er ikke at stirre paa sin egen Lykke som sidste Formaal, men at sætte sig et højere Formaal: saa vil Lykken findes ved Bestræbelsen for at virkeliggøre det. »Kun de ere lykkelige, som have deres Blik rettet paa noget Andet end deres egen Lykke . . . . Spørg dig selv, om du er lykkelig — og du vil ophøre at være det!« — Hertil kom nye Studier, især af de franske Historikere (Guizot, Michelet, Tocqueville), der lærte ham, at Institutioner og Love udvikle sig efter naturlige Love; de svare til Samfundets og Anskuelsernes Udviklingstrin, og deres Fuldkommenhed maa betragtes i Forhold til dette Trin, og kun til en vis Grad kan den Orden, Fremskridtet følger, ændres ved *[401]* vilkaarlig Indgriben. Særligt gjorde Comtes og Saint-Simonisternes Skrifter stærkt Indtryk paa ham. Han lærte Forskellen mellem kritiske og organiske Perioder at kende, og Carlyles Arbejder virkede paa ham som en mægtig Personlighedspoesi. Han indsaa, at man ikke, som han hidtil med sin Fader og Bentham havde trot, kunde behandle menneskelige Forhold rent deduktivt, eller tillægge ydre Forhold en aldeles bestemmende Indflydelse. Han kom, hvad der dog ogsaa var mest konsekvent for en Tilhænger af Erfaringsfilosofien, til at give Erfaringen dens fulde Ret. Ogsaa i hans religiøse Anskuelser har denne Krise og dens Løsning grebet ind, uagtet han ikke omtaler dette Punkt nærmere i Selvbiografien, hvor han kun siger, at han nu saa Betydningen af det indre Menneskes Udvikling. Grunden til de religiøse Anskuelser, han har udviklet i sine efterladte Afhandlinger, er bleven lagt i disse Aar, saaledes som det senere nærmere skal paavises. Af Benthams Venner blev han betragtet som en Frafalden, medens han i andre Kredse blev modtagen som den, der havde brudt med Sektfordomme for at gribe Sandheden. I en af Caroline Fox optegnet Ytring siger Mills Ven John Sterling om ham, at han har ofret Stillingen som ubestridt Leder af et mægtigt Parti for den højere Hæder at være Menig i Sandhedens Armé, og Sterling haaber, at Mills Bøger ville virke til at give Følelsen af Ærefrygt den Plads i Livet, som saa Mange have negtet den. — Men hvad Følelsesbevægelse og Selvforglemmelse

havde indledet, og hvad udvidet historisk Blik og religiøs Sans havde udviklet, det fik dog i hans Liv først den rette Fylde ved Bekendtskabet med den Kvinde, der senere blev hans Hustru, og hvem han selv tillægger en aldeles overvældende Indflydelse paa sin aandelige Udvikling og betragter som en i højeste Grad overlegen Aand. Ved sine overstrømmende Lovtaler over hende stillede han sine Venner og — især ved sin Selvbiografi — sine Læsere en Gaade, idet han synes at tilskrive hende Alt, hvad han har ydet. Hemmeligheden er vel, at Eros her som saa ofte har været den store Læremester, der har givet Blik for Idealer og Sans for inderlige, personlige Egenskaber
[402] og har sat Følelsen i en Bevægelse, der ikke stanser ved den Genstand, der har vakt den. Derved forklares, at Mills Nærmeste og Venner ikke kunde se noget Overordentligt i den, der for ham var en Genius af højeste Rang. En af hans Brødre, som kendte hende godt, plejede at sige, at hun var en dygtig og mærkelig Kvinde, »men ikke Noget i Lighed med, hvad John tog hende for«. Hvor Mill gør nærmere Regnskab for, hvad han skylder hende, undtager han sine rent videnskabelige Arbejder (sin Logik og de teoretiske Partier af Nationaløkonomien) fra hendes Indflydelse, hvorimod han karakteriserer hende som den, der havde det frieste og dristigste Blik for Idealet og for, hvad Fremtiden kunde bringe, samtidigt med at hun besad en stor Sans for konkrete, faktiske Forhold og levende Evne til at anskueliggøre dem, ligesom hun ogsaa havde en sikker Opfattelse af forskellige Synspunkters relative Betydning[94]). Man forstaar, at Mill her har fundet Noget, han hele sit Liv havde savnet, og som hans Opdragelse havde gjort ham mindre modtagelig for, indtil det i personlig Virkelighed traadte ham i Møde. Han fandt sin Beatrice, som Comte fandt sin.

Stuart Mill kom tidligt i praktisk Virksomhed, idet han allerede sytten Aar gammel blev ansat i det ostindiske Kompagnis Tjeneste og her efterhaanden steg til at beklæde den høje Post, som Faderen tilsidst havde havt. Han ledede en Tid Undervisningsvæsenet, senere den indiske Regerings Korrespondance med de indiske Fyrster og med udenlandske Stater, og havde tilsidst som Chief Examiner of the Indian Correspondance Overopsyn med hele Administrationen. Hans Virksomhed i disse Stillinger har vundet stor Anerkendelse fra kompetent Side, og der blev ved det indiske Kompagnis Opløsning tilbudt ham en Plads i det nye »indiske Raad«, hvilken han dog af Helbredsgrunde afslog. I sin Fritid fortsatte han sine Studier. I sine yngre Dage var han ivrigt Medlem af en Diskussionsklub, i hvilken Benthams Disciple drøftede filosofiske, literære og politiske Spørgsmaal med unge Mænd fra andre Kredse, dels Toryjurister, dels Coleridgianere. Som Forfatter virkede han en lang Tid kun i Tidsskrifter og
[403] Blade. Sine vigtigste Afhandlinger har han samlet i en Række af Bind under Navnet

Dissertations and Discussions. Hans definitive Anskuelser om filosofiske Spørgsmaal grundlagdes omkring 1830. Af Paavirkninger fra en senere Tid maa især nævnes dem, han modtog fra Comte, med hvem han i lang Tid stod i livlig Brevvexling, og fra Carlyle, hvem han beundrede som en Profet, men ikke kunde følge som Filosof. — I hine Afhandlinger finder man den forbausende Ligevægt og Alsidighed, der udmærker Mills Tankegang. Efterat den strenge Skole i klar Tænkning, han havde gaaet igennem i sin Barndom, var bleven suppleret ved rigere Erfaringer, var han i Stand til at vise Anerkendelse og kaste Lys til mange Sider.

Reaktionen mod det 18. Aarhundredes Tankegang og særligt mod de fra Bentham og James Mill stammende Synsmaader virkede stærkere paa Mills sociale, literære og religiøse Opfattelse end paa hans almindelige filosofiske (erkendelsesteoretiske og moralfilosofiske) Standpunkt. I Caroline Fox' Dagbøger træffe vi ham i den Kreds af fremragende Mænd, der færdedes i den begavede Kvækerfamilies Hus i Falmouth[95]). Mill var tagen ud til Cornwall for at pleje en brystsyg Broder. De Ytringer og Samtaler af ham, som refereres, bære et inderligt, personligt Præg, vidne om dyb Grebethed af Livet og dets Opgaver. Han taler meget i Carlylesk Aand, og man havde neppe i Kredsen derude Følelsen af at være sammen med en af Aarhundredets mest radikale Mænd. Senere, da Bogen »Om Friheden« udkom, følte den ivrige Tilhørerinde sig dybt forarget (som hun for Resten ogsaa havde følt sig ved Carlyles »Life of Sterling«). Der var for Mill ingen Modsigelse i den Personlighedsfilosofi, han var bleven ført ind i, og den strengt rationelle Betragtning af Erkendelsen og Livet, han anvendte i sin Forsken. Hans Betydning beror fra en væsentlig Side netop paa, at han har frigjort Personlighedsfilosofien fra den romantiske, erkendelsesskye Karakter, den havde hos Carlyle. For ham var personlig Inderlighed og Begejstring ikke uforenelig med utrættelig Søgen efter Begrundelse og Aarsagsforklaring. Han lærte — efter sin Krise —, at man kan have et stort Blik paa Livet uden derfor at frygte eller foragte Tænkningen. Det kunde Carlyle stadigt væk ikke faa i sit Hoved. »Stakkels Fyr«, sagde han om Mill, »han har maattet arbejde sig ud af Benthamismen, og de Sindsbevægelser *[404]* og Lidelser, han har gaaet igennem, have hjulpet ham til Tanker, der aldrig kom ind i Benthams Hoved. Men han er alligevel altfor ivrig efter at bevise Alting. Hvis John Mill kom op i Himlen, vilde han neppe være glad, før han havde fundet ud, hvorledes Alt var indrettet. Jeg for mit Vedkommende vilde ikke bryde mig meget om Maskineriet der paa Stedet, men ganske opgive det Spørgsmaal, om der skulde gives en Haandværkerstand eller en Arbejderklasse blandt Englene.« *(Memories of old Friends from the Journals of Caroline Fox.* 6. Juni 1842). I humoristisk Form har Carlyle

her træffende angivet Forskellen mellem sig og Stuart Mill. Dog maa der maaske føjes til, at hvis Himlen ikke særligt er forbeholdt Romantikerne, ville Indsigten i og Arbejdet med Livets Mekanisme være nødvendige for at berede Vejen til Himlen. Og desuden maa Himlen antages at skaffe Tilfredsstillelse for den intellektuelle Trang saavel som for enhver anden personlig Trang. Hvad Carlyle bebrejder Mill, kunde han ligesaa vel bebrejde Sokrates, der jo tænkte sig i den anden Verden at skulle tilbringe Tiden ligesom her med Prøven og Forsken. — En Sammenligning mellem den Maade, paa hvilken Stuart Mill i sit Levned omtaler Carlyle, og den Maade, hvorpaa Carlyle i Samtale og Breve (se f. Ex. Froude II, 1. p. 74; II, 2. p. 419) omtalte Mill, selv lige efter dennes Død, godtgør, hvem af de to Mænd der havde den bedste Evne og den redeligste Villie til at forstaa og anerkende. Carlyle, der selv altid havde Ventilen aaben og højrøstet forkyndte Tavshedens Evangelium, kunde ikke forsone sig med det Afdæmpede i Mills Personlighed. Og da han havde maattet opgive Haabet om at faa en ubetinget Tilhænger i Mill, havde han næsten kun Haan og Spot tilovers for ham. —

Stuart Mill tillagde den rent teoretiske Debat, der føres i den nyere Filosofi mellem Empirismen og Spekulationen, en overordentlig stor praktisk Betydning. Alle falske Antagelser og Retninger paa det moralske, religiøse og sociale Omraade ville — mener han — være uovervindelige, hvis man ikke gendriver den Paastand, at Sandheder kunne vindes ved umiddelbar Skuen, ad den rene Tænknings Vej, uafhængigt
[405] af Erfaring og Iagttagelse. Denne Paastand gør i Virkeligheden en Antagelse til sit eget Bevis! Aldrig har man udtænkt et bedre Middel til at sikre Bevarelsen af alle indgroede Fordomme! I Modsætning hertil stiller Mill Udledelsen af al Erkendelse fra Erfaringen og Forklaringen af alle intellektuelle og moralske Egenskaber ved Hjælp af Forestillingsassociationens Love. Her er der Opgaver nok at løse, medens den intuitive Filosofi, der betegner det 19. Aarhundredes Reaktion mod det 18., begunstiger den menneskelige Magelighed samtidigt med, at den er et Værn for alskens konservative Fordomme. Det var denne Tankegang (se Levned. p. 226 f. 277 f), der laa til Grund ved Udarbejdelsen af hans to filosofiske Hovedværker *System of Logic* (1843) og *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865). — I sin Logik har han for første Gang givet en Induktionens Teori, systematiseret Erfaringsmetoderne, ligesom Aristoteles systematiserede de Metoder, i hvilke det deduktive Ræsonnement bevæger sig. Aristoteles havde til sine Forgængere de græske Filosofer og Sofister og som Grundlag de ivrige Diskussioner, der holdtes i Aten, især i de sokratiske Skoler. Stuart Mill byggede paa den moderne Naturvidenskabs Historie gennem tre

Aarhundreder og en Analyse af de Former, i hvilke dens Arbejde har bevæget sig. Hans Værk betegner den mest gennemførte Fremstilling af Empirismen i Erkendelsesteorien, som er given, ligesom hans Fader i sin »Analysis« havde gennemført Empirismen paa det psykologiske Omraade. Der fremtræder i Grundlaget for Mills Logik en tydelig og skæbnesvanger Indflydelse af hans Faders psykologiske Teori, hvilken Teori han senere (dels i Noterne til en ny Udgave af »Analysis«, dels i Skriftet om Hamiltons Filosofi) opgiver, uden at blive sig bevidst, hvilken Virkning denne Opgiven egentligt har paa Erkendelsesteorien. Hans store Sandhedskærlighed, der viser sig i hans Utrættelighed i at gaa ind paa Indvendinger og lade disse faa deres fulde Virkning, har ogsaa aabnet hans Blik for Sandheder, han ved Begyndelsen af sin Løbebane endnu ikke havde Blik for. Han begyndte at skrive paa sin Logik 1830, og endnu i den sidste Udgave af Skriftet om Hamiltons Filosofi, ved Slutningen af hans Liv, foretager han Modifikationer i sin Opfattelse, fremgaaede af hans uafbrudte *[406]* Arbejde med Problemerne. Medens han udgaar fra James Mills Opfattelse af Bevidstheden som en Række eller Hob af selvstændige Elementer, der paa rent udvortes og egentligt uforklarlig Maade bringes i Forbindelse med hverandre efter Associationens Love, ender han med at anerkende Enheden og Sammenhængen i Bevidstheden som fundamental psykologisk Kendsgerning. »Det forenende Princip«, som Hume vilde skyde bort, har Mill nu anerkendt som Hjørnesten. Derved betegnes et Brud med den ældre engelske Skole, hvis Rækkevidde Mill ikke var sig bevidst.

Foruden de nævnte rent filosofiske Skrifter (til hvilke endnu maa føjes en interessant Bog om Auguste Comte) foreligger der en hel Række af betydningsfulde Skrifter af etisk, socialt og politisk Indhold. Herhen hører hans *Principles of Political Economy* (1848), i hvilket Værk han opfatter Nationaløkonomien som en Del af hele Samfundslæren og gennemfører en Sondring mellem Lovene for Produktionen og Lovene for Fordelingen, en Sondring, der giver ham Mulighed for at anerkende det Berettigede i de socialistiske Systemer. (Det var dog først i Bogens anden Udgave, 1849, at denne Anerkendelse ret kom frem). Medens han hidtil i sin Faders og Benthams Fodspor havde kæmpet mod Klasseherredømme og for personlig Frihed, stod det ham nu klart, at der bag den politiske Emancipation stod et langt alvorligere Spørgsmaal, det sociale. Saint-Simonisterne havde allerede aabnet hans Øje for det. At han ikke tabte Blikket for den personlige Friheds Betydning, viser Bogen *Om Friheden* (1859). I Afhandlingen *Utilitarianismen* (oversat af G. Brandes under Titel: Moral, grundet paa Nytte- eller Lykkeprincipet) forsvarer han den etiske Nyttelære mod dens Modstandere, og i Skriftet *Om repræsentativ Regering* (1860) giver han sin

politiske Teori.

Mill havde Sæde i Parlamentet 1865—1868 og vandt Anerkendelse for sin Klarhed og Sagkundskab, skønt han især tog Ordet i de mest upopulære Spørgsmaal. Gladstone har i et Brev (af 19. Decbr. 1888, citeret hos GOMPERZ: *John Stuart Mill.* Ein Nachruf. Wien 1889. p. 46) udtalt sig om Mills parlamentariske Virksomhed paa følgende Maade.
[407] »Mr. Mills fremragende Aandsgaver vare os Alle velbekendte, før han traadte ind i Parlamentet. Hvad hans Færd der aabenbarede os, mig idetmindste, var hans Karakters usædvanlige Adel. Jeg plejede dengang i Samtale at kalde ham Rationalismens Helgen . . . . Paa den anden Side var han vel Filosof, men ikke en Mand med fixe Ideer. Han forenede Statsmandens sunde Sans og praktiske Takt med en ensom Tænkers høje Selvstændighed. Jeg behøver ikke at sige, at jeg hilste hans Fremtræden med Glæde og dybt beklagede hans Forsvinden, og det i hele Underhusets Interesse. Han var et Gode for os Alle. I ethvert Parti, indenfor enhver politisk Retning ere, det maa jeg med Smerte bekende, saadanne Mænd sjældne.« — Grunden til, at Mill ikke blev genvalgt, var dels, at man benyttede hans religiøse Anskuelser imod ham, dels at hans radikale politiske Ideer gik for vidt for den Klasse af Vælgere, der første Gang havde valgt ham.

Under et Ophold i Avignon døde Stuart Mill den 5. Maj 1873. I ham gik en af det 19. Aarhundredes største, ærligste og ædleste Aander bort. Hans Livsgang, som han selv har skildret den, er en Kilde til Belæring for enhver Stræbende, ligesom hans Skrifter kaste Lys over nogle af de vigtigste Emner for menneskelig Tænkning[96]).

b. Den induktive Logik.

Mills Hovedstyrke som Tænker bestaar i den utrættelige Diskussion, den ufortrødne Venden og Drejen af Problemerne for at komme til deres sidste Forudsætninger. I de senere Udgaver af *System of Logic,* i hvilke der tages Hensyn til de Indvendinger, der rejstes mod hans Teorier, faar hans Fremstilling en dialogisk Karakter. Ligesom Forfatteren af en Dialog, naar denne virkeligt fortjener sit Navn, bestræber sig for at lade de forskellige Standpunkter komme frem i saa tydelig og karakteristisk Form som muligt, saaledes er det ogsaa Mill's Bestræbelse at lade sine Modstanderes Opfattelse og Indvendinger vederfares fuld Ret; han betragter dem egentligt ikke som Modstan-
[408] dere, men som Medarbejdere. At hans Forstaaelse af andre Standpunkter havde sin Grænse, følger af sig selv; det var den samme Grænse, som hans Personlighed og hans historiske Udgangspunkt som Tænker idethele satte for hans Forsken. Denne Grænse træder for en kritisk Prøvelse saameget des tydeligere frem, som det psykologiske Grundlag for hele hans Erkendelsesteori forskyder sig for ham, uden at han synes at

være bleven opmærksom derpaa. Den, der vil vurdere Mill, maa først og fremmest se ham som den store Søger. Hans Fortjeneste af Filosofien staar og falder ikke med Afgørelsen af det Spørgsmaal, om det er lykkedes ham at gennemføre Empirismen i saa absolut en Form, som selv Hume endnu ikke havde tænkt sig den.

Det er Erfaringens Logik, Mill stiller overfor den rene Tænknings Logik, dels i Modsætning til denne, dels som Udvidelse af den. Den rene Tænkning kan ikke udvide vor Erkendelse, blot føre os til at bevare Overensstemmelsen mellem vore Forestillinger. Men nye Sandheder faas kun ved Iagttagelse og Erfaring, og det Spørgsmaal opstaar da, ad hvilke Veje vi paa Grundlag af Iagttagelse kunne bevise de nye Sandheder. Det er paa Beviset, ikke paa selve Opdagelsen, Mill lægger Hovedvægten. Hans ledende Interesse er den at lade alle Antagelser undergaa en Skærsild, før de komme ind i Sandhedens Himmel. Hvorledes Antagelserne fra først af opstaa, interesserer ham mindre; det er Begrundelsen, det kommer an paa. Filosofiens Betydning og praktiske Værd beror for Mill, ligesom for Carlyle, paa, at den er en Kamp med Vanen. De Antagelser, der have dannet sig hos den Enkelte ved uvilkaarlig Forestillingsassociation, eller som han har modtaget ved Overlevering, skulle sigtes og prøves, forat man kan udelukke Fordomme, der hindre Fremskridtet. For hans store Haab om Fremgang for Menneskeslægten stod den konsekvente Tilbageføren af alle Antagelser til Erfaringen som en væsentlig Støtte.

Afset fra saadanne Tilfælde, hvor en almindelig Sætning slaas fast af en Autoritet, saaledes som ved teologiske og juridiske Sætninger, er enhver almindelig Sætning, hævder Mill, kun Opsummering af en Række enkelte Iagttagelser. Den deduktive Logik, der begynder med almindelige Sætninger, forudsætter derfor en induktiv Logik, *[409]* der viser, hvorledes vi naa til disse almindelige Sætninger udfra de enkelte Iagttagelser. Den rene Tænkning forudsætter stedse Erfaringen. Slutter jeg f. Ex. saaledes: »Alle Mennesker ere dødelige — Hertugen af Wellington [der endnu levede, da Mill skrev sin Logik] er et Menneske — altsaa er Hertugen af Wellington dødelig«, — saa er det klart, at jeg for at have Ret til at opstille den første Sætning, om *alle* Menneskers Dødelighed, egentligt maa være sikker paa, at Hertugen af Wellington ogsaa vil dø. I Virkeligheden, siger Mill, slutter jeg ikke fra *alle* Menneskers Død til Wellingtons Død, men jeg slutter fra en stor Række Erfaringer om enkelte Menneskers Død til dette enkelte Menneskes, Wellingtons Død. Vidste jeg virkeligt, at *alle* Mennesker vare dødelige, behøvede jeg jo slet ikke at slutte, da Wellingtons Dødelighed var indbefattet i den almindelige Dødelighed. Min Slutning er da egentlig denne: John er dødelig, Thomas er dødelig o. s. v. o. s. v. — saa er Wellington vel ogsaa dødelig. Til Grund

for enhver Syllogisme, hvis Oversætning ikke fastslaas ved Autoritet, ligger altsaa i Virkeligheden en *Slutning fra Enkelthed til Enkelthed.* Dette er den Slutningsform, hvoraf baade Induktionen og Deduktionen udspringer, — først Induktionen, og saa Deduktionen. Begyndelsen til hele Erkendelsesprocessen bestaar i, at to Fænomener (Menneske og Død f. Ex.) for mig forekomme sammen. Næste Gang det første af dem indtræder, vil da Forventningen om det andet indtræde. Bekræftes denne Forventning, opsummerer jeg alle disse Erfaringer i en *almindelig* Sætning, det vil sige, i en Sætning, der giver mig *alle mine Erfaringer* i kort Indbegreb. Mere kan den ikke give mig, naar jeg ikke vil foretage en uberettiget Generalisation. Al Slutning er derfor fra Enkelthed (eller Enkeltheder) til Enkelthed (from particulars to particulars). Denne Slutning forekommer allerede hos Børn. Naar Barnet ser Flammen paa hvilken det før har brændt sig, trækker det Haanden tilbage, ikke fordi det har opstillet nogen almindelig Sætning, men fordi Synet af Ilden umiddelbart fremkalder Forestillingen om Smerte.
[410] Ogsaa Dyr kunne slutte saaledes, ti ikke blot brændt Barn, ogsaa brændt Hund skyr Ilden. (Logic. Book II. Chap. 3 § 3).

Mill ser naturligvis klart, at denne umiddelbare Overgang fra en Iagttagelse til en Forestilling eller en Forventning blot er en Association, hvis Berettigelse først skal prøves. Det er en Association af den Art, til hvilken James Mill søgte at føre al Association tilbage, Association »ved Berøring«: vi have ofte set A og B sammen, og vente nu B, fordi A indtræder igen. Men kan der nu gives *Bevis* for en saadan Forventnings Gyldighed? Ti det drejer sig i Logiken jo ikke om, hvad vi anerkende som gyldigt, men om, hvad vi *bør* anerkende som gyldigt (Evidence is not that which the mind does or must yield to, but that which it ought to yield to. Logic. Book III. Chap. 21. § 1). Med hvilken Ret slutte vi da fra et Fænomens Indtræden (A) til et andet, fra det forskelligt Fænomens Indtræden (B)?

Paa Grundlag af Erfaringsvidenskabernes Historie, et Grundlag, ved hvis Benyttelse Mill erkender at have Forgængere i Comte, Whewell og John Herschel (On the Study of Natural Science. London 1830), opstiller han nu fire Hovedmetoder, ved hvis Hjælp der kan skelnes mellem gyldige og ugyldige Forestillingsforbindelser. Den meget udførlige Fremstilling af disse Metoder (hvis ubestemte Hovedtræk Herschel havde givet) er et af de vigtigste Partier i Mills Værk. Her kunne vi kun holde os til et Hovedpunkt, den Vægt, Mill lægger paa de negative Tilfælde, de Erfaringer, i hvilke et Fænomen indtræder, skønt Omstændighederne ellers paa nogle enkelte nær ere de samme som i de Erfaringer, i hvilke det indtræder. I saadanne Tilfælde finder *Forskelsmetoden,* den induktive Hovedmetode, Anvendelse. (Den er antydet af

Bacon som en af de vigtigste »instantiæ solitariæ«). I de enkelte Omstændigheder, ved hvilke en Erfaring, der frembyder Fænomenet, er forskellig fra en Erfaring, der ikke frembyder Fænomenet, maa vi da se Noget, der staar i Aarsagssammenhæng med dette (enten som dets Aarsag eller dets Virkning eller saaledes, at begge Dele ere Virkninger af samme Aarsag). Kun da kunne vi derfor med Rette vente B efter A, naar det har vist sig, at med Fraværelsen af A følger Fraværelsen af B. Og vi behøve da *[411]* kun to Tilfælde, et positivt og et negativt, til at fastsætte en Lov angaaende Forholdet mellem A og B.

Kun i meget simple Tilfælde er Slutningen dog saa simpel. Ved indviklede Forhold, hvor mange forskellige Elementer virke sammen, maa vi først opløse Fænomenet i dets enkelte Elementer, derefter ved simple Induktioner undersøge, hvorledes ethvert af disse virker, derefter igen ved Deduktion udfinde, hvad Resultatet vil blive af deres forenede Virken, og tilsidst ved Iagttagelse paavise, at hvad vi have sluttet eller beregnet, ogsaa virkeligt stemmer med Erfaringen. Den hele Erkendelsesproces bestaar altsaa af tre Led, Induktion, Deduktion og Verifikation. — Det er saa langt fra, at Mill miskender den deduktive Metodes Betydning, at han endog ser et Bevis paa en Videnskabs Fuldkommenhed i den Rolle, Deduktionen spiller indenfor den. Hvad han indskærper, er kun, at al Deduktion tilsidst hviler paa Induktioner og maa bekræftes ved sine Resultaters Overensstemmelse med Erfaringen. Han forkaster kun den rene Tænkning, naar den vil begynde uden Erfaringsgrundlag og ende uden Erfaringsbekræftelse.

Selve Forskelsmetoden, der skal bære Erkendelsens hele Bygning, er nu, som Mill klart ser, kun bevisende, naar vi gaa ud fra, at der er en saadan Sammenhæng i Naturen, at hvad der en Gang er sket, vil ske igen, naar ganske de samme Forhold indtræde. Naturens Ensformighed eller Aarsagsloven er altsaa Forudsætning for Gyldigheden af alle vore Slutninger angaaende virkelige Fænomener. Ved Drøftelsen af, hvorledes Aarsagssætningen bevises, tager Mill det store Problem op, som Hume og Kant havde drøftet. Han besvarer det i Humes Aand, men saaledes, at han vil belyse det fra den logiske Side, medens Hume erklærede det for logisk uløseligt og strax gik over til at give en psykologisk Forklaring af, hvorledes Antagelsen af en Aarsagssammenhæng kunde være opstaaet.

Mill bestrider, at Aarsagssætningen er grundet paa umiddelbar Tro, Intuition eller Instinkt. For det Første ere Tro eller Instinkt ikke Beviser. En stærk og fast Forestillingsassociation kan frembringe en Overbevisning, der ikke kan rokkes ved noget Modbevis; men dens Styrke er ikke selv et Bevis. Paa den anden Side kan, *[412]*

mener Mill, enhver Aarsagsantagelse ophæves og »Instinktet« skydes til Side. Enhver, der er vant til Abstraktion og Analyse, og hvis Indbildningskraft kan røre sig frit, vil ikke finde det umuligt at tænke sig et absolut Kaos, hvor Fænomener følge efter hinanden paa stedse skiftende Maade, uden nogen bestemt Lov. (Logic III, 21, 1. 4). Og ofte nødes vi til at stanse ved blotte »Kollokationer«, et Indbegreb af faktisk givne Forhold, der ikke igen kunne vises at være foraarsagede. Menneskene have da heller ikke til alle Tider trot paa Aarsagsloven; de have antaget »Tilfælde« og tillagt »den frie Villie« Realitet. Vi behøve heller ikke for at forstaa Erfaringsvidenskabens Gyldighed at antage, at Aarsagsloven gælder for alle Fænomener, naar vi kun antage den gyldig for de Omraader, vor Undersøgelse bevæger sig paa; Planetbevægelsen kan f. Ex. være bestemte Love underlagt, selv om Vind og Vejr ikke ere det. Og vi mangle al Ret til at udstrække Aarsagslovens Gyldighed længere end til den os bekendte Del af Universet. Erfaringer kunne kun begrundes ved Erfaringer; selve Erfaringsvidenskabens Grundlag maa faststilles ad Erfaringens Vej. Erfaringen maa sige os, hvorvidt vi kunne stole paa Erfaringen; vi have ingen højere Autoritet at appellere til. Vi maa gøre Erfaringen til dens egen Maalestok. *(We make experience its own test.* Logic. III, 4, 2).

Selve Aarsagssætningen skal altsaa grundes paa Erfaring og bevises ved Induktion. Vor Overbevisning om, at et Fænomen ikke indtræder, uden at et vist bestemt andet Fænomen gaar forud, grunder sig paa, at vi utallige Gange have erfaret en saadan Sammenhæng mellem Fænomener. Forholdet ved Overbevisningen om Aarsagslovens Gyldighed for det enkelte Fænomen er altsaa det samme, som ved Overbevisningen om, at Hertugen af Wellington vil dø. Det er ogsaa her en Slutning fra Enkelthed til Enkelthed. Men Mill mener, at Aarsagsloven støtter sig til saa mange Erfaringer, at den med Rette kan siges at være den mest omfattende Generalisation, vi besidde. Ved at give vore mere begrænsede Erkendelser en Støtte i den hæve vi deres Vished op
[413] paa et højere Trin.

Nu var det jo dog netop Berettigelsen af at forbinde to Forestillinger (f. Ex. A og B) i Fremtiden, fordi de tidligere vare forekomne sammen, den induktive Logik skulde godtgøre; »Slutningen« fra Enkelthed til Enkelthed er jo kun en Association. Men vi ere i Virkeligheden ikke komne nærmere til at indse hin Berettigelse, fordi vi faa at vide, at den grunder sig paa Aarsagssætningen, naar denne Sætning selv igen viser sig at være grundet paa Slutning fra Enkelthed til Enkelthed — altsaa paa Association, selv om saa utallige Gentagelser styrke denne Association. (Ved Aarsagssætningen er A »et Fænomens Indtræden«, B »et vist bestemt andet Fænomens Indtræden«). Mill

bevæger sig i en Kreds[97]), eller rettere: han kommer egentligt ikke af Stedet. Hvad han ved sin Henvisning til Aarsagssætningen som sidste Basis for de enkelte Induktioner egentligt har naat, er kun at slaa fast, at de mest uopløselige Associationer ville kunne holde de løsere, mere ustadige oppe; en ny Vane vil kunne styrkes af en gammel Vane af beslægtet Natur. Men det er intet Bevis.

Mill har sikkert ladet sig føre for vidt af sin Iver for at udrydde alle aprioriske Principer. Han har — ligesom saa mange af hans Modstandere — forvexlet Antagelsen af et Princips Udspring af selve Bevidsthedens Natur, med Beviset for dets reale Gyldighed. Han har Ret i, at fordi et Princip nok saa meget har sin Grund i vor Bevidstheds Natur, er dets reale Gyldighed ikke dermed bevist. Men det kunde jo være, at der var Hypoteser, vi ved vor Bevidstheds Natur dreves til at opstille, og som det var Erfaringsvidenskabens Opgave at prøve i det Enkelte. Den videnskabelige Erkendelses Opgave vil da være dels Præciseren, dels Verificeren af uvilkaarligt opstillede Forudsætninger. Mill nærede Mistanke, hver Gang det hævdedes, at uvilkaarlige Antagelser kunde blive af Betydning for Erkendelsen; han frygtede, at man strax vilde indsmugle et Dogme. En Marsch paa Stedet var den Nemesis, hans Mistænksomhed hidførte over hans egen Erkendessesteori.

En Slutning fra Enkelthed til Enkelthed gives der i Virkeligheden ikke, naar man ved Slutning forstaar en Proces, der *med Nødvendighed* fører over fra den ene Antagelse til den anden, og naar man ikke vil ophæve Forskellen mellem Slutning og *[414]* blot Forestillingsassociation. Skal Overgangen fra den ene Enkelthed til den anden begrundes, kan det kun ske ved Ligheden mellem den første Enkelthed og en tidligere: jeg slutter, at da der til A_1 svarede B_1, vil der til A_2 svare B_2. Det er en Analogi, der her leder Overgangen, og paa en Prøve af Analogiens Gyldighed beror Afgørelsen af Overgangens Berettigelse. Mill kommer ogsaa til at indrømme Lighedsforholdets Betydning for al Slutten (Logic. II, 3, 3 og III, 3, 1); men han ser ikke, at derved ophæves Muligheden af en Slutten fra Enkelthed til Enkelthed, saaledes som han har beskrevet den, og Identitetsprincipet bliver den sidste Forudsætning for al Slutning, hvad enten denne fremtræder i induktiv eller deduktiv Form. En blind Sammenkoblen af Forestillinger giver ingen logisk Sammenhæng: kun hvor Identitetsforholdet kan paavises, ophæves Blindheden[98]).

Men selve de logiske Grundsætninger betragter Mill, i Konsekvens af sin rene Empirisme, som grundede paa Erfaringen. Jeg erfarer tidligt, at Lys og Mørke, Bevægelse og Hvile, Fortid og Fremtid ere forskellige og uforenelige Prædikater. Jeg erfarer, at jeg ikke paa en Gang kan tro Noget og ikke tro Noget. Tro og Ikke-Tro

ere uforenelige aandelige Tilstande. Deraf uddrager jeg da ved Generalisation den Sætning, at hvad der er selvmodsigende, ikke kan være sandt. Men der kan ikke tilkomme denne Sætning en Nødvendighed, der gaar ud over, hvad Erfaringen lærer. Selv om vi stanse ved visse Antagelser, vi ikke uden at føle Selvmodsigelse kunne forkaste, saa tør vi dog ikke deraf slutte, at de i sig selv, i Virkeligheden ere umulige. Der kan være Forestillingsassociationer, som ere saa faste, at vi ikke kunne opløse dem. Men Videnskabens Historie viser os Exempler nok paa, at hvad der til en Tid blev betragtet som utænkeligt, alligevel var sandt. Naar vi se, at ufattelige Ting i Tidens Løb blive fattelige, saa kan Ufatteligheden af det Modsatte af en Antagelse ikke være noget Bevis for denne Antagelses Rigtighed. Hvad der er muligt og virkeligt, lære vi kun ad Erfaringens Vej, ikke gennem subjektive Kriterier. — Af de to Spørgsmaal, om
[415] der gives Selvmodsigelser, som ere Mere end faktisk uopløselige Forestillingsassociationer, og om vi have Ret til at antage, at det Selvmodsigende ikke kan existere, er det aabenbart det sidste, der har størst Interesse for Mill. Han udtaler sig endog i sine senere Skrifter (Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. 2. ed. p. 67) tvivlende om, hvorvidt Uforeneligheden af to hinanden modsigende Antagelser grunder sig paa vor Bevidstheds oprindelige Natur eller udspringer af Erfaring. Til en Forandring af de logiske Principer vilde der, bemærker han (ib. chap. 21), kræves Erfaringer, som vore Livsforhold ikke gøre mulige. Men i hvert Fald fastholder han, at en subjektiv Nødvendighed ikke kan bevise en objektiv Realitet. Hvad Mill her overser, er Selvmodsigelsens stimulerende, fremaddrivende Kraft. Det er Selvmodsigelsen i nogle af de Slutninger, vi drage fra Erfaringen, der stiller os Problemer og ægger til Arbejde for at skaffe Selvmodsigelsen bort — ved at udvide Erfaringen. Brugte vi ikke stadigt Selvmodsigelsen som Kriterium, vilde vor Tænkning snart falde i Søvn.

De matematiske Grundsætninger ere ligesom de logiske Grundsætninger og Aarsagssætningen for Mill blotte Generalisationer fra Erfaringen. Matematiken er vel en Fornuftvidenskab, der ad Tænkningens Vej fører til nødvendige Resultater. Men den hviler paa Grundsætninger, der kun kunne være hentede fra Erfaringen. At to Størrelser, der ere lige store med en og samme tredie, ere indbyrdes lige store, er en Erfaringssætning og ikke Mere. Ligeledes er det en Erfaringssætning, at to rette Linier, der have skaaret hinanden, stedse ville divergere. De geometriske Definitioner indeholde Elementer fra Erfaringen, skønt disse Erfaringselementer forestilles som fuldkomnere og nøjagtigere, end Erfaringen frembyder dem. Cirkelens Definition indbefatter saaledes, at alle Radierne ere lige store, hvad de ikke i nogen virkelig Cirkel kunne godtgøres at være. Alle virkelige Cirkler indeholde dog større eller mindre

Tilnærmelser til den ideale Cirkel, om hvilken Geometrien beviser sine Sætninger, og jo større Tilnærmelsen er, des større Gyldighed faar Anvendelsen af disse Sætninger i Virkeligheden. Vi gøre et Spring fra det tilnærmelsesvis Ligestore til det absolut Ligestore, fordi vi derved kunne uddrage Konsekvenser; og ved Anvendelsen af disse *[416]* Konsekvenser tage vi da Tilnærmelsens Grad med i Betragtning. Geometrien hviler altsaa paa Hypoteser, eller om man vil paa Fiktioner. Skal Geometrien have real Gyldighed, er Forudsætningen den, at Rummets Beskaffenhed svarer til de Iagttagelser, vi have benyttet til at danne vore ideale Hypoteser eller Fiktioner. Men om Rummet overalt i Verden er saaledes beskaffent, kunne vi ikke vide a priori. — Hvis Mill var gaaet nærmere ind paa den Idealisation, som fører til Opstilling af Geometriens Hypoteser, vilde hele hans Erkendelsesteori maaske have faaet et andet Præg, idet han vilde have indset, at man meget vel kan anerkende et apriorisk Element i vor Erkendelse, uden derfor at antage, at der paa det uden videre kan grundes Antagelser om Tilværelsens Beskaffenhed.

Mills Forsøg paa at gennemføre Empirismen og gøre Alvor af Læren om den ubeskrevne Tavle kan saaledes ikke siges at være lykkedes. Men ved at vove Forsøget har han gennem sine skarpsindige og forgrenede Undersøgelser kastet Lys over vor Erkendelses Natur. Selve Forsøget kan betragtes som et Modstykke til Hegels dialektiske Metode: medens Hegel vilde udvikle Sandheden ved Selvudfoldelse af den rene Tanke, vilde Mill udvikle Sandheden ved Sammenstykning af selvstændige, udefra optagne Forestillinger. —

En Ejendommelighed ved Mills Erkendelsesteori er den Afhængighed, den staar i til hans psykologiske Forudsætninger. Han bygger sin Logik paa sin Faders Psykologi. Berøringsassociation som Grundform for al Forestillingsforbindelse og uopløselig Association som Forklaring af, hvad der staar som ufatteligt, det er de Midler, han opererer med. *Psykologien* er for ham Grundvidenskaben, som bærer alle andre Videnskaber. Associationslovene ere de fundamentale Love for al vor Erkendelse.

Mill har ikke selv givet nogen Fremstilling af Psykologien, men har i sin Logik behandlet dens Metode og i andre Skrifter (»Examination«, 1865, og i Noterne til James Mills »Analysis«, 1869) behandlet enkelte psykologiske Spørgsmaal paa en interessant *[417]* Maade. Den Fremstilling af Psykologien, han i sine senere Aar nærmest sympatiserede med, var den, hans Ven og Discipel Alexander Bain gav i sine to Hovedværker *The Senses and the Intellect* (1856) og *The Emotions and the Will* (1859). Men i disse Værker er den strenge Associationspsykologi, saaledes som James Mill lærte den, forladt, og Lighedsforholdet er — under Paavirkning af William Hamilton — anerkendt som

Betingelse for al Forestillingsassociation, ogsaa Berøringsassociationen. Hertil slutter Mill sig i sine Noter til »Analysis«. Lighedsforholdet maatte altsaa konsekvent nu faa en større Indflydelse i Erkendelsesteorien, end Mill havde indrømmet det i sin Logik, hvor han, som vi have set, grundede al Slutning paa Berøringsassociation. Vel anerkendte han allerede i Logiken (I, 3, 11; 5, 6) Ligheds- og Forskelsforholdet som særskilte, irreduktible Forhold; men han undersøgte ikke nærmere den Rolle, disse Forhold spille ved al Forestillingsforbindelse og al Tænkning.

Endnu i sine senere Skrifter vil Mill fastholde Humes og James Mills Opfattelse af Bevidstheden som en Række af Tilstande, kun at han føjer til: — virkelige eller *mulige* Tilstande. Men han finder en Vanskelighed, som hans Forgængere ikke vare stansede ved. I Erindring og Forventning indeholdes den Forudsætning, at *jeg selv og ingen Anden* til en anden Tid har havt eller vil faa en saadan Bevidsthedstilstand, som jeg nu har Forestillingen om. Der maa da i Bevidstheden være Mere end de enkelte Led, der udgøre Rækken. Hvorledes kan en Række vide, at den er en Række, — at den har forbigangne Led og vil faa nye Led? Der godtgør sig Tilstedeværelsen af *et Baand* mellem de enkelte Led i Bevidstheden, de enkelte Fornemmelser og Forestillinger, et Baand, der er ligesaa virkeligt som selve de enkelte Led og ikke er et blot Tankeprodukt. Skulle vi have et Navn for dette oprindelige Forbindende i vor Bevidsthed, maa vi kalde det vort Jeg eller vort Selv. (Examination. Chap. 12. De mest karakteristiske og afgørende Udtalelser ere først føjede til i de senere Udgaver). I Noterne til »Analysis« (II. p. 175) udtaler Mill sig saaledes: »Der er et vist Baand mellem alle Rækkens Led,
[418] der gør, at jeg siger, at disse ere Fornemmelser hos en Person, der var den samme Person helt igennem . . . . og dette Baand udgør for mig mit Jeg«. Videre — føjer Mill til — kunne vi idetmindste ikke naa ad psykologisk Analyses Vej. Hermed er Associationspsykologien definitivt forladt. Mill har, som man træffende har sagt, aabnet en Falddør midt i sin egen Filosofi. For Hume stod konsekvent »det forenende Princip« som en Gaade, fordi han gik ud fra de enkelte Fornemmelser og Forestillinger som det eneste Virkelige. Naar Mill nu anerkender det forenende Baand som ligesaa realt som de enkelte Elementer, korrigerer han hele det Begreb om Bevidstheden, fra hvilket Hume og efter ham James Mill gik ud. Associationens Love kunne nu kun være særlige Former for »det forenende Princip«, og den engelske Skole har saaledes ved sin utrættelige Analyse korrigeret sit eget Princip[99]). Det bringer Modsigelser ind hos Mill, at han paaviser Lighedsforholdet og Baandet som Realiteter, skønt han bygger sin Logik paa den rent ydre og tilfældige Association. Men det vidner om Ærligheden og Skarpheden i hans Søgen, at han saaledes naar til Resultater, der føre

udover hans egne oprindelige Forudsætninger. —

En særegen Anvendelse, Mill gør af Associationslovene, maa endnu omtales. Han søger at vise, hvorledes man udfra dem kan forklare Troen paa en ydre Verden. — Hvad jeg véd om Verden, véd jeg gennem mine Fornemmelser. Men existerer der da i Virkeligheden en Verden i Betydning af noget fra mine Fornemmelser Forskelligt? — Hvad der virkeligt er givet, er de Fornemmelser, jeg har i dette Øjeblik. Men desuden har jeg i Erindring og Forventning Forestillinger om mulige Fornemmelser, Forestillinger, der ved Gentagelse og Association kunne komme til at danne faste, sammenhængende Grupper. Og disse Grupper vedblive at staa for os paa samme Maade i vor Forestilling, hvad enten de blive givne som Fornemmelser eller ikke. Vi faa derved Forestillingen om Noget, der staar fast, hvad enten vi opfatte det eller ikke. Hvad er den saakaldte »ydre« Genstand Andet end den regelbundne Mulighed for, at visse Fornemmelser komme igen paa samme Maade, som jeg før har havt dem? — I Antagelsen af, at der existerer noget af min Bevidsthed Uafhængigt, bestyrkes jeg, naar jeg erfarer, *[419]* at andre sansende Væsener have en lignende regelbunden Række af Fornemmelser, som jeg selv. — Hvad jeg mener ved »Materie«, er da ikke Andet end en permanent Mulighed af Fornemmelser. Det er de faste og fælles Forestillingsassociationer, der faa os til at opstille Begrebet om Materien. Og da vi finde, at Aarsagsbegrebet gælder indenfor Rækken af vore Fornemmelser og Forestillinger, anvende vi det uvilkaarligt ogsaa paa hele Rækken, hele Indbegrebet af vore Fornemmelser og Forestillinger og betragte Materien som Aarsag til dem. — Den praktiske Tro, den stærke Tilbøjelighed til at antage en Omverden er for Mill ikke Bevis. I Kraft af den faste Associations Princip mener han, at en saadan Antagelse ikke er nødvendig. Man behøver ikke at antage andet Existerende end Bevidsthed — kun at man foruden den virkeligt givne Bevidsthed ogsaa maa antage *Muligheden* af nye Bevidsthedstilstande. Det er klart, at i denne »Mulighed« ligger Kants »Ting i sig« skjult. Naar Mill siger (Examination. 2. ed. p. 189): »Ikke-Jeget kunde blot være en Form, i hvilken Bevidstheden fremstiller Jegets mulige Modifikationer for sig selv«, saa maa der spørges, om Jeget selv kan gøre disse Muligheder til Virkeligheder, saa at dets Tilstandsændringer kunne forstaas ud af det selv. Svares der ja herpaa, vil Jeget staa som skabende sin indre Verden af Intet; svares der nej, maa man enten negte Aarsagssætningen eller antage en Realitet foruden Jeget. Mill gaar ikke nærmere ind paa denne Side af Sagen og fremhæver overhovedet for lidet den Sammenhæng, Problemet om en ydre Verdens Realitet staar i med Aarsagsproblemet.

c. Etikens Principer.

Intetsteds viser Stuart Mills ejendommelige Stilling indenfor Tænkningens Historie sig tydeligere end i hans Etik. Opdragen i det 18. Aarhundredes Aand søger han med ærlig Villie at tilegne sig den nye Tids Synspunkter; men idet Forudsætningerne hentes fra den gamle Skole, medens det Maal, han vil naa, og de Synspunkter, han
[420] anerkender, skyldes nye Motivers Indflydelse, kommer der paa afgørende Punkter i hans Tankegang en Dobbelthed frem, som han ikke altid selv mærker. Paa det etiske Omraade bestaar denne Dobbelthed i, at han fastholder Nytteprincipet, som han i Benthams Skole havde lært at anerkende, men vil supplere det ved at bringe det i Overensstemmelse med Personlighedsfilosofien, hvis Etik er af mere subjektiv Art. Han har klart set, at denne Opgave er den vigtigste for Etikens Fremtid, skønt det ikke er lykkedes ham at give en teoretisk Løsning af den. Den aandelige Krise, han gennemgik paa et vist Punkt af sin Udvikling, betingedes netop ved dette Problem. At han i Praxis, i Livets Kunst, i sin store og betydningsfulde Virksomhed i en sjælden Grad forenede Hensynet til det personlige Livs indre Udvikling med Hensynet til de enkelte Handlingers ydre Virkninger, derom vidner hans Biografi. Men denne Kunsts Teori har han ikke formaaet at give.

Grunden til, at dette ikke er lykkedes ham, maa vistnok især søges i hans store Pietet overfor Bentham og sin Fader. Han havde i sin Tid, i den subjektivt stærkt bevægede Periode efter hin Krise, udtalt sig stærkt imod den Benthamske Utilitarianisme, som han bebrejdede, at den indtog et rent ydre Forretningsstandpunkt. Nu mente han at være kommen udover Reaktionen mod den Anskuelse, han i sin første Ungdom var bleven indført i, og han optraadte nu som dens Forsvarer — uden at være klar over, i hvor høj Grad han selv havde ændret den Teori, hvis Defensor han vilde være. Han tog ikke tilstrækkelig Afstand fra den ældre Utilitarianisme, og paa enkelte Punkter bestemmes hans Teori ogsaa mere ved denne, end den konsekvent skulde. Derfor er hans Afhandling »Utilitarianism« bleven et af hans uklareste Skrifter.

En klar og naturlig Maalestok ved etisk Vurdering faa vi — derom er Mill stadigt overbevist — kun ved at holde os til Handlingernes Virkninger. Spørge vi, *hvorfor* en Handling er god, saa vil Afgørelsen tilsidst stedse bero paa, om den frembringer Lystfølelse paa et eller andet Punkt og i et eller andet Omfang. Den menneskelige Natur er nu en Gang saaledes beskaffen, at den Intet attraar, som ikke enten er hele
[421] Lykken, en Del af Lykken eller et Middel til Lykken. Enhver Handling bedømmes og maa bedømmes efter den Grad, i hvilken den fører henimod det, der saaledes stedse er

den sidste Genstand for menneskelig Attraa. Heri bestaar Nytteprincipets Anvendelse.

Paa Spørgsmaalet, *hvis* Lykke det er, der skal afgive Vurderingens Maalestok, svarer Stuart Mill: »Ikke den Handlendes egen største Lykke, men den samlede største Sum af Lykke«. Og denne Paastand begrunder han ikke, som Bentham i »Deontologien«, ved at henvise til de velforstaaede egoistiske Interessers Harmoni, men ved at give en psykologisk Forklaring af den moralske Følelses Opstaaen. Det er den moralske Følelse, som gør, at vi kunne stræbe efter at frembringe Lykke, selv om det ikke er vor egen Lykke, vi frembringe.

Stuart Mill antager ikke den moralske Følelse for medfødt, men for et i høj Grad sammensat Produkt. Dens vigtigste Elementer ere Sympati, Frygt, religiøs Følelse af forskellig Art, Erfaringer om Handlingernes Virkninger, Selvagtelse, Ønske om Andres Agtelse. I dens overordentligt sammensatte Karakter maa Aarsagen søges til den mystiske Karakter, med hvilken Forestillingen om moralsk Forpligtelse fremtræder. Det er en stor Mængde Følelser, der skulle udryddes, før man kan gøre Noget, der strider mod, hvad man anser for det Rette. Associationen mellem hine forskellige Elementer er desuden saa stærk, at Følelsen fremtræder med en uopløselig Enhed. Og da Associationslovene ere Naturlove, er den moralske Følelse en naturlig Følelse, uagtet den har en Tilblivelseshistorie. Det er jo naturligt for Menneskene at tale, at drage Fornuftslutninger, at dyrke Jorden og at bygge Byer, og dog ere disse Færdigheder ikke medfødte, men erhvervede. Skulde noget enkelt Element i den moralske Følelse være medfødt, maatte det være Sympatien. Men størst Vægt maa der lægges paa, at Samfundslivet vænner alle Individer til at have fælles Interesse, til at arbejde med forenede Kræfter, til stadigt at tage Hensyn til hverandre. Der danner sig en Art Instinkt, der fører Individerne til Solidaritet i Følelse og i Handlen. Og jo mere Samfundslivet udvikles ved, at Skrankerne mellem de forskellige Klasser nedbrydes, *[422]* des mere voxer Solidariteten. Enhedsfølelsen kan blive til en Religion, naar den stadigt begunstiges ved Opdragelsen og ved Institutionernes Ordning og indskærpes gennem den offentlige Mening. Der foregaar gennem Samfundslivet en Opdragelse af Egoismen, saaledes at selv om Hensynet til Andre fra først af kun var et Middel, bliver det senere selv Formaal. Medens Bentham — i hvert Tilfælde i Praxis — gik ud fra Egeninteressen som det universelle Motiv, var Stuart Mill overbevist om uinteresserede Følelsers Realitet. Saaledes bemærker han, i sin interessante Afhandling om Platon, i Anledning af Dialogen Gorgias' Lære om, at det er bedre at lide end at gøre Uret: »Det Fremskridt, som »Gorgias« betegner, er et af de største, der nogensinde er gjort i den moralske Kultur, nemlig Udviklingen af et uinteresseret Valg af Pligten for

dens egen Skyld, saaledes at dette Valg betyder en højere Tilstand end den, i hvilken selviske Tilbøjeligheder ofres for en fjernere liggende selvisk Interesse«. (Diss. and Disc. III, p. 340).

Stuart Mill hylder altsaa en individuel Udviklingslære, ligesom Spinoza, Hartley og James Mill. Den uopløselige Associations Princip tjener ham — ligesom hans Forgængere — til at begrunde og forklare det indre Grundlag for Etiken, medens Nytteprincipet tjener til Begrundelse af Dommen om de enkelte Handlinger. I Klarhed og Simpelhed kan hans Fremstilling dog ikke maale sig med Spinozas og James Mills. Der er en vis Vaklen hos ham angaaende, hvad der er oprindeligt, og hvad der er erhvervet, og tillige indvikler han sig i en Vanskelighed, hans Forgængere ikke kendte, ved at antage Kvalitetsforskelligheder mellem Følelser. En Lystfølelse skal ikke blot kunne være stærkere, varigere, mere ublandet med Ulyst, mere frugtbar paa lykkebringende Virkninger, mere fælles for Mange end en anden Lystfølelse; den skal ogsaa kunne være af en kvalitativt højere Art, hvilket viser sig ved, at den, der har erfaret den, søger den, selv om den kun kan opnaas ved at gennemgaa stor Smerte, og foretrækker den for det størst mulige Kvantum af en anden Lystfølelse. Spørgsmaalet er, om den »Kvalitetsforskel«, Mill her statuerer, ikke netop finder sin Forklaring
[423] ved, at visse Lystfølelser sanktioneres og begunstiges ved den moralske Følelse, hvis Oprindelse Stuart Mill selv har søgt at forklare. I hvert Tilfælde er det Spørgsmaal, om der gives kvalitative Forskelligheder mellem Følelser, et altfor indviklet Spørgsmaal, til at det kan løses ved det simple Bevis, Mill anfører. —

Medens Stuart Mill ved at lægge saa stor Vægt paa det subjektive Grundlag og ved at antage en Kvalitetsforskel mellem Følelser fjerner sig langt fra Benthams Standpunkt, er han endnu altfor meget Benthamit ved at skelne mellem Handlingens Værdi og den handlende Personligheds Værdi og mene, at Etiken kun har med den første at gøre. Netop fra et utilitarisk Standpunkt maa denne Distinktion være uholdbar. Ti da ethvert Motiv indeholder Muligheder for langt flere Handlinger end den enkelte, som i Øjeblikket bedømmes, maa Vurderingen ogsaa udstrække sig til det. Selv om den enkelte Handling ikke afføder Virkninger, der stride mod Velfærdsprincipet, saa kan der dog af det samme Motiv udspringe Handlinger, som maa fordømmes, og selve Motivet bliver i saadanne Tilfælde etisk betænkeligt. Det er konsekvent, at Vurderingen gaar tilbage til Kilden. I Bogen »Om Friheden« spiller den nævnte Distinktion, som det vil vise sig, ogsaa en stor Rolle.

d. Social Etik.

Af den hele Række af etiske og nationaløkonomiske Spørgsmaal, som Mill har behandlet i sine forskellige Skrifter og Afhandlinger, skal her kun fremdrages enkelte til Belysning af hans etiske Standpunkt.

α. *Individ og Samfund.* (Om Friheden. 1859). — Mill kæmpede for Frigørelse og Selvudvikling. Men han erfarede, at den politiske Frihed ikke medfører virkelig, aandelig Frihed og Selvstændighed. I Stedet for den fysiske Tvang, der efterhaanden fortrænges, træder let den offentlige Mening, det moralske Politi. Og dette Tyranni er farligere end det politiske, da det lader færre Udveje aabne, trænger ind i det daglige Liv og gør selve Sjælen til Slave. Man følger Strømmen, selv naar det kun gælder, hvilke Fornøjelser man skal nyde, istedetfor at følge sin egen Drift og eget Skøn. *[424]* Særligt i England, siger Mill, er den offentlige Menings Aag tungt, medens Lovens Aag er lettere end i andre Lande. En stor Fare truer her: Masseherredømmet, den kollektive Middelmaadigheds Herredømme. Massen maa ganske vist stedse ledes af Enkelte — men den henter helst sine Meninger fra Mennesker, der ikke staa for højt over den. Og dog kommer Stødet til Alt, hvad der er ædelt og klogt, altid fra enkelte fremragende Mennesker. De faa originale Mennesker ere Jordens Salt! — Mill vil dog ikke have nogen Dyrkelse af de store Mennesker. Alt, hvad de kunne forlange, er fuld Frihed til at udtale de nye Ideer. Magt til at tvinge Andre vilde først og fremmest fordærve de Store selv. Midlet til at undgaa hin Fare, der ligger i den offentlige Menings Tyranni og i Masseherredømmets Sænken af Niveauet, er *Frihed,* den eneste stadige, aldrig svigtende Kilde til Fremgang, fordi den skaber ligesaa mange uafhængige Midtpunkter for Forbedringer, som der er Personligheder.

Som almindelig Grundsætning for Andres Indblanding i det enkelte Individs Anliggender opstiller Mill, at et Individs Handlefrihed kun maa indskrænkes, naar en Indblanding er nødvendig for at forebygge, at hans Færd bringer Lidelse over Andre. Omsorg for Individets eget Vel er ikke tilstrækkelig Grund til saadan Indblanding. Den eneste Del af sin Færd, for hvilken Individet skylder Samfundet Regnskab, er den Del af den, som angaar Andre. — Ved Indblanding forstaar Mill dels fysisk Tvang, dels den i Andres Domme liggende aandelige Tvang. Han skelner i sidste Henseende mellem »moralsk Misbilligelse eller Fordømmelse« og »Udtalelse af Mishag eller Unddragen af Agtelse«. (Om Friheden. Dansk Overs. p. 142). Dette er nu dog en meget fin Forskel, da det at unddrage et Individ min Agtelse er at paaføre ham en Smerte — hvis han da ellers lægger Vægt paa min Agtelse; og gør han ikke det, smerter min »Misbilligelse« ham vist heller ikke. Distinktionen er ligesaa vanskelig som den mellem Handlinger, der kun faa Virkninger for os selv, og Handlinger, der tillige faa Virkninger for Andre. Den,

der ikke udvikler sin Personlighed, eller som viser Mangel paa Klogskab og personlig
[425] Værdighed, kan derved berøve Andre en Kraft, paa hvilken de med Rette havde Krav. Netop naar man som Mill hævder, at det gælder om at faa saa mange selvstændige Udgangspunkter som muligt, er det umuligt at afgrænse noget Omraade, der ikke skulde kunne faa Betydning udover Individualitetens Grænser. Denne Distinktion mellem hvad der angaar Individet selv og hvad der angaar Andre, er ligesaa lidt holdbar, som den tidligere omtalte Distinktion mellem den Handlendes Værdi og Handlingens Værdi. Og begge Steder vilde Mill netop i Kraft af Nytteprincipet kunne være naat til en rigtigere Opfattelse. —

Vigtigheden af saa stor Frihed som muligt indskærper Mill baade hvad Meninger og hvad Handlinger angaar. — Hvis en Mening er sand, hvad Skade er det saa til, at den drøftes frit? Skulde den kun indeholde en Del af Sandheden, saa kan kun fri Drøftelse afgøre, hvor stor en Del af Sandheden den udgør. Og kun ved at holdes levende gennem Drøftelse faar den Indflydelse paa Karakterer og Handlinger. Selv om endeligt en Mening skulde kunne være nyttig uden at være sand, saa maa Nytten dog ligesaa vel drøftes som Sandheden; i vore Dage spiller — mener Mill — Meningernes Nytte nok saa stor en Rolle som deres Sandhed. — Hvad Handlinger angaar, kunne de naturligvis ikke have saa stor Frihed som Meningerne. Men Mill hævder, at Værdien af de forskellige Maader at leve paa maa prøves i Erfaringen, og det kan kun ske ved at give Karakterforskellighederne saa stort Spillerum, som det er muligt uden at volde Andre Lidelse. Det er en Betingelse for Individets egen Lykke saavel som for individuelt og socialt Fremskridt, at dets egen Karakter og ikke Skik og Brug bestemme dets Handlemaade. Stærke Drifter og Ønsker ere et Gode; det er det Stof, hvoraf der dannes Helte, og Menneskene handle ikke slet, fordi deres Ønsker ere stærke, men fordi deres Samvittighed er svag. —

Selv om Grænsen mellem Individ og Samfund ikke er saa let at drage, som Mill mener, saa har han dog ved sin Undersøgelse (der iøvrigt optager Kants Grundtanke
[426] i hans »Rechtslehre«) godtgjort, at Bevisbyrden stedse paahviler den, der vil have Friheden indskrænket, ligesom han har indskærpet det Ansvar, der er knyttet til enhver moralsk Dom.

β. Kvindespørgsmaalet. (Kvindernes Underkuelse. 1869). — Spørgsmaalet om Kvindens Ret er for Mill kun en enkelt Side af det store Frigørelsesspørgsmaal. Ogsaa her gælder det væsentligt Kamp mod Misbrug af Magt, Bortskaffelse af Hindringerne for Personlighedens frie Udfoldelse, Ophævelse af den Stærkeres Ret og af al ydre Autoritet, hvor denne ikke er nødvendig som værnende og opdragende. Desuden faar

han i sin Undersøgelse af dette Spørgsmaal Anvendelse for sin Yndlingsteori om den uopløselige Association til Forklaring af de Meninger, der hindre Udviklingen. De Forestillinger, man har om den kvindelige Natur, bero, hævder han, kun paa Vane og Overlevering, ikke paa virkelig Erfaring. Hvad vi kalde den »kvindelige Natur«, er kun et Kunstprodukt. Kun ved at aabne de Skranker, der hidtil have været satte for Udviklingen og Brugen af de kvindelige Evner, kan man lære den virkelige kvindelige Natur at kende. Det er samme Tankegang, som i Bogen om Friheden: Tvangen maa bort, for at Erfaring kan vindes. Det er en praktisk Anvendelse af Forskelsmetoden. Men Mill mener paa Forhaand at kende Resultatet; han hævder, at de aandelige Evner hos Kvinder og Mænd ere lige — en Antagelse, der naturligvis ikke er nødvendig for at begrunde Ligheden i Rettigheder.

γ. Repræsentationsspørgsmaalet. (Om den repræsentative Regering. 1861). — Ogsaa ved Drøftelsen af dette Spørgsmaal forfølger Mill sin Hovedtanke: hvorledes Friheden kan sikres ikke blot overfor Enkeltmænds og Stænders Despoti, men overfor Flertallets Despoti. Han drøfter Demokratiets Farer og Fortrin. De Forfatninger, som Kampen nu staar imellem, ere i Virkeligheden kun to: Demokratiet og Bureaukratiet. Den eneste mulige Løsning er, at Demokratiet tager Bureaukratiet i sin Tjeneste og blot forbeholder sig Overtilsyn og Kontrol. Parlamentet bør kun repræsentere Villiesafgørelsen i Staten; til at udarbejde Love egner det sig ikke; dertil bør der nedsættes Kommissioner af Sagkyndige. For at sikre Mindretallets Ret ved Afgørelserne anbefaler Mill blandt Andet Forholdstalvalgmaaden. Saa aabent Blik han, hvad ogsaa Bogen om Friheden *[427]* viser, har for Mislighederne ved Demokratiet, saa ser han dog klart, hvor kortsynede de ere, der sukke efter et Despoti for at faa deres Reformplaner gennemførte. De glemme, at selve Folkets Udvikling er den vigtigste Betingelse for fortsat Fremgang, og de se ikke, at et godt Despoti i et nogenlunde civiliseret Land er endnu mere skadeligt end et slet, fordi det er langt mere slappende for Folkets Aand og Kraft.

δ. Det sociale Spørgsmaal. (Principles of Political Economy. 1848). — I Løbet af Mills Udvikling blev det ham mere og mere klart, at det sociale Spørgsmaal har Forrangen for det politiske. Sin demokratiske Overbevisning opgav han aldrig; men dels fik han, som vi allerede have set, aabent Blik for Demokratiets Misligheder, dels dannede der sig for ham et Fremtidsideal, som laa langt ud over det demokratiske Program. Uden store sociale Ændringer vilde i hvert Tilfælde den individuelle og politiske Frihed ikke virkeligt kunne komme Alle til Gode.

Allerede i et Brev fra Aaret 1842 (til Robert Barcley Fox, trykt i Caroline Fox' Dagbøger. II. p. 272) udtaler Mill sig om det sociale Spørgsmaals Betydning: »Jeg tror, at

lige siden de Forandringer, der skete i Forfatningen ved den katolske Emancipation og Reformakten, har en stor Del af den herskende Klasse, især yngre Mænd, efterhaanden faaet Øjnene op, og Chartismens Fremgang frembringer, tror jeg, den Følelse, at de Regerende baade af Pligt og af Klogskab maa stræbe, i langt højere Grad, end de længe have været vante til, at varetage de Fattiges timelige og aandelige Interesser«. Men han maa føje til: »Hvad derimod Midlerne til at helbrede eller endog blot lindre store sociale Onder angaar, er man ligesaa langt fra Havn, som man forhen var«. Til en bestemt Løsning kom Mill heller ikke senere. Han anerkender aabent, at her er to Grundtanker, som han begge maa holde fast, skønt de i deres Konsekvenser — i hvert Tilfælde tilsyneladende — stride mod hinanden. Det er Individualismens og Socialismens Ideer, om hvilke Mill (Levned. p. 259) erklærer, at de ere hinanden
[428] diametralt modsatte. Hvorledes det da er muligt at forene dem, erklærer han ikke at vide; det overlader han til Fremtiden. Det var hans Overbevisning, at vi endnu ikke kende noget af de to Systemer i deres bedst mulige Form. Hverken vide vi endnu, hvad fri Selvvirksomhed i sin højeste Grad og Form kan udrette, eller hvilke Muligheder der er for en gennemført social Ordning af de ydre Livsforhold. Intetsteds viser maaske Mills store Egenskaber sig saa tydeligt som her. Samtidigt med et stort Fremtidshaab, ja maaske netop støttende sig til det, stiller han sig kritisk drøftende overfor de forskellige Muligheder, Erfaringen frembyder. Det blot Overleverede og Tilvante imponener ham ikke; han undersøger roligt Betingelserne for dets Bestaaen og ser efter, om disse Betingelser ikke skulde kunne afløses af andre.

I sin Undersøgelselse af de socialistiske Systemer indtog han et langt mere uhildet Standpunkt, end Nationaløkonomerne paa hans Tid plejede. Det fulgte af hans Filosofis Aand. Han kunde ikke, som de sædvanlige Modstandere af Socialismen, i Arveretten og den private Ejendomsret se Dogmer, der ikke skulde trænge til Begrundelse. Den Maade, paa hvilken Produktionens Udbytte fordeles, afhænger efter hans Opfattelse i saa høj Grad af den faktiske Samfundsorden og af Menneskenes Vane og Villie, at det var en stor Tilsnigelse, naar Nationaløkonomerne plejede at betragte den nu herskende Fordelingsmaade som grundet paa evig Naturnødvendighed. Hvad særligt Privatejendommen angaar, saa er den ikke indført af nogen af de Grunde, af hvilke man nu holder paa den. Oprindeligt hævdede Samfundet for Fredens Skyld den Enkelte i Besiddelsen af, hvad han nu engang havde bemægtiget sig. Hvorvidt denne Indretning skal bibeholdes for Fremtiden eller afløses af en Indretning som den, socialistiske Systemer tænkte sig, det er nu et aabent Spørgsmaal, og et Spørgsmaal, som er Genstand for Diskussion gennem alle Klasser i de civiliserede Lande. Mill finder

netop det Ejendommelige for vor Tid i, at alle Principer drøftes, og at ogsaa de, der lide mest under de bestaaende Institutioner, tage Del i Drøftelsen af disse Principers Værdi og Berettigelse. Det er første Gang i Historien, det har været Tilfældet. Hvad vil Resultatet blive? Mill svarer (Principles of Polit. Economy. II, 1, 3): »Hvis jeg tør vove *[429]* en Gisning, vil Afgørelsen sandsynligvis især afhænge af ét Hensyn, nemlig, hvilket af de to Systemer der kan bestaa med den højeste Grad af menneskelig Frihed og Selvvirksomhed. Efterat Midlerne til at opholde Livet ere sikrede, er Frihedstrangen den stærkeste af alle Menneskenes personlige Fornødenheder, og den voxer i Styrke, istedetfor at aftage, jo mere de intellektuelle og moralske Evner udvikles . . . En Opdragelse, der lærte Menneskene, eller sociale Institutioner, der befalede dem at opgive Raadigheden over deres egne Handlinger for at opnaa Bekvemmelighed og Overflod, det være sig i nok saa høj en Grad, eller at give Afkald paa Friheden for Lighedens Skyld, vilde berøve dem en af den menneskelige Naturs mest ophøjede Karakteregenskaber«. Nu mener Mill vel, at man ofte overdriver denne Indvending mod Socialismen, og han hævder, at den Tvang, som dette System vilde medføre, vilde være at kalde Frihed i Forhold til den Tvang, under hvilken den store Arbejderklasse nu lever. Men han ser ingen Grund til at opgive Privatejendommens System, naar Lovene blot ville gøre ligesaa Meget for at hindre Ulemperne ved det, som de nu gøre for at skærpe dem. Den nuværende Ordning begunstiger Udviklingen af Egenkærligheden i en Grad, som i sig selv ikke er nødvendig, selv om Privatejendommens System bibeholdes. Socialisterne give med Urette Konkurrencen Skyld for alle sociale Onder. De glemme, at hvor der ikke er Konkurrence, er der Monopol og dermed Beskatning af den Flittige til Gunst for den Dovne. Konkurrencen mellem Arbejderne selv trykker ganske vist Arbejdslønnen ned; men al anden Konkurrence er til Bedste for Arbejderne ved at gøre Livsfornødenhederne billigere. Ikke Konkurrencen, men Arbejdets Underkastelse under Kapitalen er Aarsagen til Ulemperne. (IV, 7, 7).

Hvad det ifølge Mill væsentligt gælder om, er ved en kraftig Indgriben fra Statens Side at hæve Arbejderklassens hele Niveau, dens Fordringer til Livet og til sig selv. Det gælder om ad fredelig Vej at naa en saadan Fremgang, som den franske Arbejderstand fik ved den franske Revolution. Ved forbedret Undervisningsvæsen, ved Udstykning af Jord og ved en i stor Stil gennemført Udvandring vil Arbejderstanden *[430]* kunne opnaa en saadan social Stilling og have faaet saadanne ideelle og materielle Fornødenheder, at den for ikke at sænke Niveauet og forminske Arbejdslønnen vil vise den fornødne Selvbeherskelse og undgaa ubetænksom Befolkningsforøgelse, selv om denne Virkning først indtræder i en senere Generation, der er voxet op under

de gunstigere Forhold. (II, 11, 2). Men Mill ventede sig ogsaa Meget af de frie Associationer (Fagforeninger og især Produktionsforeninger) og fulgte deres Udvikling i Frankrig og England med stor Interesse. Deres Hovedbetydning saa han i, at de begunstigede Uafhængighedens Dyder: Retfærdighed og Selvbeherskelse. I saadanne mindre Kredse kunde der tillige foretages Experimenter i socialistisk Retning, som kunde blive af Betydning for den fortsatte Drøftelse af det sociale Spørgsmaal.

e. Det religiøse Problem.

I de Skrifter, Stuart Mill selv har udgivet, kommer han kun forbigaaende ind paa religiøse Spørgsmaal. Udførligst i Skriftet om Hamiltons Filosofi. Han bestrider her to Opfattelser. Den ene (som ogsaa Hamilton fra sit Standpunkt havde bestridt) var den, som Schelling og Hegel havde gjort gældende, at der ad den rene Tænknings Vej kunde opstilles et videnskabeligt Gudsbegreb, et Begreb om et absolut og uendeligt Væsen, Ophav til og Formaal for Alt. Mill hævder, at vi ogsaa i det religiøse Spørgsmaal maa gaa udfra Erfaringen, og at det maa være Betragtning af Naturen, der fører os til Antagelsen af en Gud. Han synes ogsaa at mene, at det er muligt at begrunde en saadan Antagelse, og i Overensstemmelse dermed hævder han (i sit Skrift om Comte og Positivismen), at selv om man med Comte antager de tre Stadiers Lov, vil der dog endnu paa det positive Stadium blive *aabne Spørgsmaal* tilbage, og at man meget vel kan fastholde teologiske Antagelser, naar disse kun formes saaledes, at de ikke komme i Strid med, hvad Erfaringen lærer. Den anden Opfattelse, Mill bestrider, er den, som Hamilton og især Mansel hyldede, at selv om den videnskabelige Undersøgelse af
[431] Begrebet om Gud som det absolute og uendelige, almægtige og algode Væsen skulde føre til Selvmodsigelser og til Konsekvenser, som stride mod hvad den menneskelige Samvittighed maa hævde, saa maa vi dog tro paa et saadant Væsen, idet hverken vor Logik eller vor Etik kan finde Anvendelse paa Guddommen. Overfor denne Lære udtaler Mill sig med stor Indignation. »Dersom man«, siger han (Examination. 2. ed. p. 103), »istedetfor det glade Budskab, at der existerer et Væsen, hos hvilket alle de Fortrin, den højeste menneskelige Tanke kan begribe, findes i en for os ubegribelig Grad, forkynder mig, at Verden styres af et Væsen, hvis Egenskaber ere uendelige, uden at vi vide, hvilke de ere, ligesaa lidt som vi kunne forstaa, hvilke Principer det følger i sin Styrelse, undtagen at »den højeste menneskelige Moralitet, som vi ere i Stand til at tænke os« ikke godkender dem, — overbevis mig derom, og jeg vil bære min Skæbne, saa godt jeg kan. Men naar man fortæller mig, at jeg skal tro dette og til samme Tid kalde dette Væsen ved Navne, der udtrykke den højeste menneskelige

Moralitet, saa siger jeg med rene Ord, at jeg ikke vil. Hvilken Magt et saadant Væsen end kan have over mig, én Ting er der, som det ikke skal kunne: det skal ikke tvinge mig til at dyrke sig. Jeg vil ikke kalde noget Væsen godt, som ikke er, hvad jeg forstaar derved, naar jeg anvender dette Ord paa mine Medskabninger; og dersom et saadant Væsen kan dømme mig til Helvede, nuvel, saa vil jeg gaa til Helvede«.

Af denne kraftige Udtalelse, som vakte stor Opmærksomhed og Forargelse og blev brugt imod Mill af politiske Modstandere, vil man se, hvad der for Mill var Kærnen i det religiøse Problem, nemlig den moralske Umulighed af at anerkende en højere Maalestok for moralsk Vurdering end den menneskelige. Allerede Bentham havde (i Deontology. Part. I. Chap. 8) skarpt udtalt sig mod at kalde en Egenskab hos Gud Kærlighed, der hos Mennesket vilde være det Modsatte af Kærlighed; det er at kalde et Dolkestik for et Kys! Og efter hvad Stuart Mill fortæller i sit Levned (p. 42), var det Umuligheden af at forlige det Onde i Verden med Troen paa en almægtig og algod Skaber, der bestemte James Mills Afvisning af alle religiøse Antagelser og lod ham føle en vis Sympati med den manikæiske Antagelse af et godt og et ondt Princip, *[432]* der kæmpe med hinanden om Herredømmet i Verden. For sit eget Vedkommende udtalte Stuart Mill sig ikke bestemt i noget af de Skrifter, der udkom i hans levende Live. Det var sikkert ikke af Menneskefrygt, at han undlod at udtale sine Anskuelser. Hvad han udtalte var tilstrækkeligt til at stemple ham som en Mand, der i høj Grad afveg fra de sædvanlige religiøse Forestillinger. Man brugte da ogsaa hans Udtalelser som Agitationsmiddel mod ham, og et kirkeligt Organ erklærede, da han var død: »Hans Død er intet Tab for Nogen, ti han var en grov Vantroende, hvor pænt han end optraadte, og en meget farlig Person. Jo snarere de »Tankens Lys«, der have samme Meninger som han, gaa samme Steds hen, hvor han er gaaet, des bedre vil det være baade for Kirke og Stat«. Hvilke Meninger Mill havde, vilde selv det kirkelige Organ, der neppe var i Tvivl om Mills Skæbne efter Døden, have havt Møje med at sige. Forklaringen maa søges i, at han ikke selv fandt sine Ideer angaaende det religiøse Problem fuldt udviklede; Spørgsmaalet var for ham i Virkeligheden aabent, og han vilde ikke udtale sig offentligt om det, før han havde tilfredsstillet sine egne Fordringer til Klarhed og Grundighed. Selv hans Venner vidste ikke Mere om hans religiøse Standpunkt, end ovenfor er fremstillet, indtil hans *Essays on Religion* udkom nogen Tid efter hans Død. Af de tre Afhandlinger, dette Skrift indeholder, var de to (om Religionens Nytte og om Teismen) ikke færdige; kun den tredie (om Naturen) ansaa han selv værdig til Offentliggørelse. — En medvirkende Grund til hans Tilbageholdenhed har det maaske dog ogsaa været, at han ikke vilde blande flere

Problemer sammen, men have dem drøftede hver for sig. Han følte ingen Trang til paa én Gang at fyre sit Artilleri af i alle Retninger. Hemmeligheden ved den store Indflydelse, han trods sit radikale Standpunkt fik paa sin Tid, har tildels ligget deri, at han tog ét Punkt for ad Gangen. Som han selv udtalte til en Ven: »Jeg sparer ingen Fordom, men jeg angriber en ad Gangen«.

Grundtanken i Afhandlingen *om Naturen* er den, at man ikke kan opstille Naturen,
[433] saaledes som den er uden menneskelig Indgriben, som Forbillede for Mennesket, ligesaa lidt som man fra den kan slutte til et alvist, algodt og almægtigt Ophav. Naturen kan imponere os ved sin Magt og Vælde; men dens Færd bærer Præget af Terrorisme og Uretfærdighed; den giver til dem, der have, og er ubarmhjærtig mod dem, der ikke have. Den eneste Mulighed for at forbinde Troen paa en Gud med Erfaringen om den virkelige Verden bestaar i den Antagelse, at Guddommen vel er god, men ikke almægtig. Almagten maa ofres for Godheden. I Afhandlingen *om Teismen* udvikles dette nærmere. Verdensordenens Ophav har været nødt til at rette sig efter Betingelser, der vare uafhængige af dets Villie. Materien og Kraften i Verden ere ikke skabte; deres Egenskaber og Love ere uafhængige af Verdensordnerens Villie. Det er da intet Under, at der er saa mange Ufuldkommenheder! Alt hvad der hæmmer den Tendens, som kan spores i Naturen til at frembringe noget Hensigtsmæssigt og Godt, maa skrives paa de materielle Hindringers Regning, med hvilke Guddommen har at kæmpe. Den Stemning, der vil være ejendommelig for Fremtidens Religion, maa være den begejstrende Følelse af at være Guddommens Medarbejder, en Følelse, der ikke uden Selvmodsigelse kan forbindes med Troen paa en almægtig Gud. Hvad der er Guddommens Villie, kan kun opdages ved at lægge Mærke til Alt i Naturen, som tenderer henimod almindelig Velfærd og en højere Udvikling af Livet. I denne Kamp mellem de gode og de onde Kræfter i Verden kan selv den ringeste Ydelse være af Betydning. At gøre Noget, var det endog nok saa lidet, for at fremme det Godes Sejr, er den mest levende og styrkende Tanke, som kan besjæle et Menneske. Denne Tanke vil være en Hovedtanke i Fremtidens Religion! — Allerede i et Brev fra 1841 (til Robert Barclay Fox, se Caroline Fox' Dagbøger. II, p. 260) omtaler Mill denne Tanke, idet han henviser til Saint-Simonisternes Lære om at fortsætte Skabelsesværket.

Et Punkt i Mills Polemik mod Hamilton bliver først ret forstaaeligt, naar man véd, at han tænkte sig Guddommen som et begrænset Væsen. Han kan nemlig ikke
[434] forstaa alle de Vanskeligheder, Hamilton teoretisk finder i Gudsbegrebet, navnligt ikke, hvorledes Relativitetens Lov kan være en Hindring for at fastholde dette Begreb i Tænkningen. Gud tænkes i Forhold til Verden — hvad Modsigelse er der deri?

spørger Mill. Han forudsætter sikkert herved sit eget Begreb om en begrænset Gud; ti Selvmodsigelsen er naturligvis kun tilstede, saalænge Guddommen skal tænkes som absolut og uendeligt Væsen — og dog i Forhold til Noget, som ikke er den selv, saa at den altsaa betinges og begrænses, ɔ: bliver relativ! — Det var ikke logiske, men etiske Grunde, som førte Mill til hans religionsfilosofiske Standpunkt, der minder om det, Voltaire og Rousseau indtoge.

Naar Mill fra den Tendens til Hensigtsmæssighed og forhøjet Liv, der ved Siden af helt modsatte Tendenser kan spores i Verden, slutter til Antagelsen af en Guddom, saa rokkes denne Slutning, dersom en rent naturvidenskabelig Forklaring af Hensigtsmæssigheden og Livsudviklingen var mulig. Mill afviser Skabelsesdogmet, fordi ethvert Fænomen maa forklares ved et andet Fænomen; men maa af samme Grund ikke ogsaa den Slutning, han mener at kunne drage fra Hensigtsmæssigheden og Livsudviklingen, afvises, idet der ogsaa her maa søges bestemte Naturaarsager i hvert enkelt Tilfælde? Det er disse Aarsager, Udviklingshypotesen søger at paavise, og Mill udtaler da ogsaa, at hvis Udviklingshypotesen antages, vil den vel ikke umuliggøre Antagelsen af en skabende Indgriben, men vil dog i høj Grad svække Beviset for en saadan Antagelse. »Lad os overlade denne mærkelige Hypotese til den Skæbne, Videnskabens Fremskridt forbeholder den«.

Selv om Religionen ikke skulde kunne bevises, vil den — efter Mills Opfattelse — ikke falde bort, saalænge den er til Gavn for Mennesket. Mill undersøger i en særegen Afhandling *Religionens Nytte.* Religionen har det fælles med Poesien, at den udspringer af en Trang til mere storartede og skønne Billeder end dem, det prosaiske Liv fører med sig. Det menneskelige Liv vil trods al Fremgang vedblive at være saa usselt og snevert, at Mennesket stedse vil trænge til større Vidde og Højde for sin Skæbne. Indbildningskraften maa frigøres fra den Begrænsning, den positive Erfaring medfører. Selv om Religionen adskiller sig fra Poesien ved den Vægt, den lægger paa Idealernes *[435]* reale Betydning, saa er dog det Væsentlige i al Religion, at Følelse og Higen paa en kraftig og alvorlig Maade rettes mod en ideal Genstand. Denne Betingelse opfylder Comtes Humanitetsreligion bedre end nogen af de Religioner, der hylde Troen paa Gud som Verdens Ophav. Følelsen af Enhed med Menneskeheden, af dyb Sympati med dens Velfærd og Fremgang er en uinteresseret Følelse, der ikke indeholder Noget, som kan blive betænkeligt i logisk eller etisk Henseende. Kun én Form for overnaturlig Tro er der, som hverken er ulogisk eller umoralsk, nemlig den ovenfor beskrevne, der betragter Naturen som Produkt af en Kamp mellem et godt og vist Væsen paa den ene Side og paa den anden Side enten Materien (som Platon antog) eller et ondt Princip

(som Manikæerne antog). Den, som hylder denne Tro, kan være sikker paa, at det Onde i Verden ikke er et Værk af det Væsen, han tilbeder. Selv om denne Tro ikke skulde kunne bevises, selv om den snarere er et Haab end en Tro, saa kræver dog sand Livsvisdom, at den fastholdes af al Magt. Den medfører en lys og frejdig Maade at tage Livet paa, og den udelukker ikke Fornuft og Kritik. Ved ensidigt og unødvendigt at vende Blikket mod det Mørke, Snevre og Ulykkelige i Livet hæmmer man kun sin Handlekraft. Haabet om, at der udover den Grænse, der er sat vor Erfaring, findes gode Kræfter og et udødeligt Liv, har sin væsentlige Betydning ved at give Følelsernes Skala større Udstrækning. Udødelighedstroen tillagde Mill især Betydning for de sympatiske Følelser; han lagde endog undertiden hele Religionens Betydning paa dette Punkt, som da han udtalte til en Ven, der havde mistet En af sine Nærmeste: »Efter min Opfattelse bestaar Religionens eneste vedvarende Værdi i at lindre den Følelse af fuldstændig Adskillelse, der er saa frygtelig i en stor Sorg«. Men i sit religionsfilosofiske Skrift dvæler han tillige særligt ved den Betydning, Kristendommen har havt og har ved at fremstille et ophøjet Forbillede for Slægten; det er langt mere ved sit Kristusbillede
[436] end ved sin Gudsidé, at Kristendommen har virket. Og dette Forbilledes Indflydelse vil — hævder Mill — ikke falde bort, fordi man opfatter det paa rent historisk, menneskelig Vis. —

Mills Religion har det fælles med Kants, at den snarere er et Haab end en Tro. Han er ganske klar over, at det afgørende Spørgsmaal er dette: »Er det ufornuftigt at lade sig bestemme af Indbildningskraften til et Haab, for hvis Virkeliggørelse man maaske aldrig vil kunne angive nogen sandsynlig Grund? Skal man bekæmpe dette Haab som en Afvigelse fra det Fornuftprincip, der byder os regulere vore Følelser saavel som vore Meninger efter strenge Beviser?« Mill mener, at om dette Punkt vil der længe være Strid mellem Tænkerne, og at enhver af dem vil afgøre det efter sit Temperament. Men han mener tillige, at selve Spørgsmaalet ikke har faaet den alvorlige Drøftelse, dets store Betydning kræver.

Mills egen Løsning lader en Side ved Problemet staa tilbage. Naar det gode Princip kæmper med det materielle Kaos, saa maa der dog være en Verdensorden, der omfatter dem begge, og som gør Kampen mulig. Kamp er Vexelvirkning, og Vexelvirkning forudsætter en Tingenes Orden, der gør det muligt, at de forskellige virkende Kræfter kunne mødes. Saaledes rejser det gamle Problem sig igen bagved Mills Løsning. Mills religionsfilosofiske Kritikere i England[100]), der fordetmeste operere med Hegelske Vaaben, have især fremdraget dette Punkt, medens de ikke have følt Problemets etiske Brod saa stærkt som Mill. — Psykologisk set har Mill forbigaaet en Faktor, der

spiller en stor Rolle i Religionen, nemlig Trangen til absolut Opgaaen og Hvile i et Væsen, som ikke selv stedes i Livets Kamp. Denne Trang brydes i Religionerne paa en forunderlig Maade med Trangen til i Guddommen at have et levende og kæmpende Forbillede. Det religiøse Problem skærpes, naar begge aandelige Fornødenheder kræve Tilfredsstillelse paa én Gang.

Men Mills Storhed ligger ikke i hans Resultater. Hans rene Empirisme er det ligesaa lidt lykkedes ham at begrunde og gennemføre, som det lykkedes Platon at gennemføre sin rene Idealisme. Denne Sammenligning ligger saameget des nærmere, som Mill hele sit Liv igennem var en stor Beundrer af Platon. Man kan anvende om ham, hvad han selv udtaler om Platon (Levned p. 24): »Jeg har altid følt, at Navnet *[437]* Platoniker med langt større Ret tilkommer dem, der ere blevne oplærte i og have bestræbt sig for at anvende Platons Undersøgelsesmaade, end dem, der kun have antaget visse af hans dogmatiske Sætninger«. Mills Betydning i Filosofiens Historie bestaar netop i hans Undersøgelsesmaade, i den Maade, paa hvilken han har bragt Erfaring og kritisk Tænkning i Virksomhed paa en hel Række teoretiske og praktiske Omraader. Han har vakt en filosofisk Aand, som er af større Betydning end noget enkelt af hans Resultater. — Og hermed forlade vi den paa en Gang helstøbte og stedse stræbende, logisk klare og stærkt følelsesbevægede Tænker, som i sin Udvikling paa én Gang afspejler Tidens Problemer og giver vægtig Hjælp til deres Behandling.

C. UDVIKLINGSFILOSOFIEN.

Den almindelige Grundtanke, paa hvilken den positivistiske Filosofi hviler, er den, at vore Anskuelser skulle bygges paa Iagttagelser. Ved Forklaringen af de Fænomener, Erfaringen frembyder, skulle vi da støtte os til Aarsager, der selv kunne paavises i Erfaringen. Positivismen er egentligt kun en Gennemførelse af den Fordring om »sande Aarsager«, som Kepler og Newton stillede. Som Auguste Comte har vist, beror Forskellen mellem de forskellige Hovedformer for Filosofi paa, hvilke Aarsager man antager. Men selv om man hylder dette Princip, kan der blive Plads til betydningsfulde Modsætninger. Comte og Stuart Mill stansede ved Opfattelsen af Aarsagsforholdet som et Forhold mellem to forskellige Fænomener, der for os nu en Gang faktisk vare forbundne. De lagde ikke Vægt paa den Side ved Aarsagsforholdet, at det, jo mere det uddybes og gennemskues, viser os en kontinuerlig Sammenhæng mellem Fænomenerne. Derfor kom de ikke til at se den nøje Forbindelse, der er mellem Aarsagsbegrebet og Udviklingsbegrebet. Paa det sociale Omraade spiller dette sidste Begreb ganske vist en væsentlig Rolle hos dem; men det bliver ikke bestemmende *[438]*

for hele Naturopfattelsen. De lagde for stor Vægt paa de Forskelligheder, Erfaringen frembyder, og saa ikke, at al Erkendelse gaar ud paa at reducere dem saa meget som muligt. De stansede ved Problemet om, hvorledes nye Former opstaa. Indenfor Individet antog de en Udvikling, og i Slægten ligeledes formedelst Traditioners og Institutioners Indflydelse. Men at Udviklingsbegrebet kunde blive en ledende Tanke for hele Verdensopfattelsen, saa de ikke, og deres Tænknings Grænser bestemtes for en stor Del derved.

Den Forandring i Naturopfattelsen, Charles Darwins Opdagelser og Hypoteser bevirkede, lader sig med god Grund sammenligne med de Forandringer, der voldtes af Kopernikus og Bruno, Galilei og Newton. Kopernikanismen udvidede og uendeliggjorde Verden; Jorden og det menneskelige Liv stod nu ikke længere som det, hvorom Alt drejede sig. Newton paaviste, at en fast Lovmæssighed gælder i hele den store Verden, idet de fjerne Kloder følge samme Love, som gælde her paa Jorden. Darwins Naturopfattelse betegner en lignende Udvidelse af Blikket for det organiske Livs Vedkommende. Paa de levende Væseners Omraade var endnu ingen stor Sammenhæng, ingen almindelig Lov for Opstaaen og Udvikling paavist. Det var blevet paavist af Caspar Friedrich Wolff og Karl Ernst Von Baer, at den enkelte Organisme udvikler sig gennem en Række af Stadier fra en Spire, der ikke frembyder nogen Lighed med det fuldt udviklede Individ. Det er blevet paavist af Spinoza, Hartley og James Mill, at der kan foregaa en psykologisk Udvikling hos det enkelte Individ, ved hvilken der i Kraft af Associationens Love danner sig aandelige Former, der ligesaa lidt ligne det oprindelige Grundlag, som den voxne Organismes Former ligne Spirens. Og den historiske Skole, der grundlagdes af Montesquieu og efter Revolutionen blomstrede frem især i Frankrig og Tyskland, havde hævdet Udviklingens Begreb med Hensyn til de sociale og politiske Formers Opstaaen. I Romantikens Filosofi spillede Udviklingsbegrebet ligeledes en stor Rolle. Man fastholdt det Enkeltes inderlige
[439] Sammenhæng med det Hele, og man opfattede Tilværelsen som en Række af Trin, paa hvilke Verdensindholdet fremtraadte i stedse højere Former. Men det var der en rent ideal Anvendelse, man gjorde af Udviklingsbegrebet. Man opfattede ikke Udviklingen som en Proces, ved hvilken den ene fænomenale Form opstod af den anden; Kontinuiteten tænktes i Tilværelsens ideale Kærne, ikke imellem de enkelte Fænomener. Og man spurgte ikke efter de virkende Aarsager, der kunde føre over fra det ene Trin til det andet. Et stort Exempel paa, hvorledes nye Former og Tilstande kunne danne sig i Kraft af Love, som stadigt gælde, var derimod givet i Kants og Laplaces Hypotese om Solsystemets Udvikling af en Urtaage formedelst bestemte fysiske og kemiske

Forholds Indflydelse, og i LYELLS Teori om Tilblivelsen af Jordoverfladens nuværende Tilstand ved den stadige Indvirken af de samme fysiske og kemiske Aarsager, der ere i Virksomhed den Dag idag. Darwins Lære gaar ud paa, at de organiske Arter opstaa derved, at der foregaar stadige Variationer af de organiske Former, men at kun de Variationer kunne bestaa, som under de givne Livsvilkaar (fysiske Betingelser og Forhold til andre levende Væsener) frembyde visse hensigtsmæssige Egenskaber. Det er dette, han billedligt betegner ved Udtrykket »Kampen for Tilværelsen«. Naar Livsvilkaarene saa gennem lange Tider vedblive at være de samme, ville de hensigtsmæssige Egenskaber fæstnes og forhøjes. Darwin har udvidet Naturopfattelsen og ladet os opdage en uoverskuelig Udviklingsgang, af hvilken de nulevende Slægter ere fremgaaede. Og han har paa den anden Side skærpet Blikket for de smaa Ting, idet han har lært os i de ofte uanselige Aarsager, der ere i Virksomhed omkring os, at se de Kræfter, ved hvis stille, men uafbrudte Virksomhed de levende Slægter ere naaede til de Former, under hvilke de nu fremtræde for os.

Det Nye i Darwins Lære var ikke den almindelige Tanke, at organiske Arter og Former ere opstaaede ved naturlige Aarsager. Denne Tanke var i mange Skikkelser kommen frem før ham. Hans Betydning ligger i, at han har støttet den ved at paavise bestemte Aarsager, der virke i Retning af en saadan Nydannelse. Selve Udviklingsbegrebet hænger, som allerede antydet, saa nøje sammen ved Aarsagsbegrebet og Kontinuitetsbegrebet, at det som ledende Ide kunde komme frem, før Darwin gav det *[440]* den mægtige Erfaringsbekræftelse ved sine Undersøgelser. Saaledes havde HERBERT SPENCER allerede flere Aar, før Darwins epokegørende Værk udkom, sluttet sig til Udviklingshypotesen og særligt havde han (i første Udgave af sin Psykologi) paavist, hvilken Betydning denne Hypotese havde ved Muligheden af, at de Egenskaber og Evner, der ikke kunne finde deres Forklaring ved det enkelte Individs Erfaring, kunde forklares ved hele Slægtens Erfaring. Det var en Udvidelse af Erfaringsfilosofien, hvorved det blev denne muligt at lade Synsmaader, som hidtil kun den spekulative og kritiske Filosofi havde gjort gældende, komme til større Ret, end det tidligere var sket. Senere har Spencer i en udførlig, systematisk Fremstilling søgt at paavise Udviklingsbegrebet som et Hovedbegreb, vor Erfaring og vor Tænkning fra alle Sider fører os tilbage til.

1. CHARLES DARWIN.

a. Biografi og Udviklingsgang.

Berettigelsen til at drage denne store Naturforsker ind i Filosofiens Historie ligger — paa lignende Maade som ved Kopernikus, Kepler, Galilei og Newton — først og fremmest deri, at hans Metode og hans Resultater have Betydning langt udover hans specielle Fag og betegne et Vendepunkt for den videnskabelige Forsken og Naturopfattelsen idethele. Allerede ganske kort efter, at Ideen til hans Hypotese var opstaaet hos ham (1837), tyve Aar før hans berømte Værk udkom, skrev han i sin Notebog: »Min Teori vil føre til en hel Filosofi«. Men det var ikke blot ved sine Konsekvenser, ikke blot ved at rejse det Spørgsmaal, hvorledes den nye Teori greb ind i hele Verdensanskuelsen, at Darwin fik Betydning for Filosofien. Han har ogsaa selv behandlet psykologiske og etiske Spørgsmaal og udtalt sig om Erkendelsens Grænser. Og saaledes som vi kende ham gennem hans Selvbiografi og hans Breve, staar han
[441] for os som en ejendommelig sokratisk Skikkelse i vor Tids Forsken, ærværdig ved sin Energi, sin Sandhedskærlighed og sin Humanitetsfølelse.

Charles Darwin er født i Shrewsbury den 12. Febr. 1809. Efter at have forsøgt sig paa medicinske Studier i Edinburgh og derefter paa teologiske Studier i Cambridge, uden at have faaet Noget ud af det, fik hans tidligt vakte naturhistoriske Interesse ham til at tage med paa en Jordomsejling, Skibet »Beagle« foretog fra 1831—1836. De Iagttagelser, han gjorde paa denne Rejse, danne det første Grundlag for hans Teori. Han havde sammenlignet Sydamerikas nuværende Dyreliv med de uddøde Arter og forundret sig over Ligheden i Bygning ved Siden af Forskellighederne, især i Størrelse. Han havde sammenlignet Dyrearterne i den nordlige Del af Sydamerika med dem i den sydlige Del, og ogsaa her fundet Lighed og Forskel forbundne paa ejendommelig Maade. Men især var han bleven forundret over paa Galopagos-Øerne, omtrent 150 Mile fra Sydamerika, at finde en Dyre- og Planteverden, der ganske mindede om Sydamerikas, skønt den bestod af Arter, der ikke fandtes andre Steder i Verden: Arterne forekom kun paa disse Øer, men de hørte til Slægter, der fandtes paa det nærmeste Fastland. Det var, som om en og samme Grundform var omdannet dels til at leve paa Fastlandet, dels paa Øerne. Og desuden havde hver enkelt af Øerne sine ejendommelige Arter, der ikke fandtes paa de andre Øer. Hvorledes er paa den ene Side dette Slægtskab, paa den anden Side denne Forskellighed at forklare? Med dette Problem vendte Darwin hjem fra sin store Rejse, og han anvendte hele sit Liv til at besvare det. Han levede paa Landet i Nærheden af London under de lykkeligste Forhold, uafbrudt beskæftiget med at indsamle Kendsgerninger, der kunde belyse hans Problem. Det Spørgsmaal, det gjaldt om at løse, var, hvorfor netop saadanne Former og Egenskaber bevares og udvikles, som ere til Gavn for Dyr og Planter under

de Forhold, de leve under. Hvad der havde slaaet Darwin, var netop Variationen i Former og Egenskaber i Overensstemmelse med Livsforholdene. Han gik ud fra, at der maatte være en naturlig Aarsag hertil, — men hvilken? Læsningen (i Aaret 1838) af MALTHUS' Værk om Befolkningsspørgsmaalet bragte hans Tanker paa Gled. *[442]* Malthus paaviste, at de levende Væsener have en Tilbøjelighed til at formere sig i højere Grad, end Næringsmidlernes Mængde kan tiltage. Men, sluttede Darwin, saa maa jo de levende Væsener være hverandres Modstandere, kæmpe eller kappes med hverandre om Adgang til, hvad de behøve for at leve. Livet er og maa være en »Kamp for Tilværelsen«, og det Individ eller den Gruppe af Individer, som af en eller anden Grund har faaet en Evne eller et Organ, som de andre mangle, og som passer til Forholdene, vil lettere bestaa i Kampen end de andre. Slægtens Formerelse vil især foregaa gennem dem, og Former, som mangle denne Evne eller dette Organ, ville efterhaanden dø ud. Og naar en Gruppe af levende Væsener skal leve paa et begrænset Rum, vil dette saa meget des lettere lade sig gøre, jo flere forskellige Former der findes indenfor Gruppen, da deres Fornødenheder derved lettere ville kunne tilfredsstilles. Naar Alle skulle leve af Et og det Samme, kan der ikke leve saa Mange, som naar der er Forskellighed i Føde. Det er altsaa en Fordel under Kampen for Tilværelsen, at der er Variationsevne tilstede hos en Art.

Allerede i Begyndelsen af Fyrrerne udarbejdede Darwin en Afhandling, i hvilken han fremstillede sin Teori, men han lagde den hen for at foretage yderligere Undersøgelser. I Midten af Halvtredserne begyndte han den endelige Redaktion af sit Værk, og dette udkom 1859 under Navn af *Origin of Species.* (Dansk Oversættelse ved J. P. Jakobsen. 1872). Til det sluttede sig en lang Række andre Skrifter, af hvilke de i filosofisk og psykologisk Henseende vigtigste ere *Variation of Animals and Plants under Domestication* (1868), *Descent of Man* (1871, dansk Oversættelse ved J. P. Jacobsen 1874) og *Expression of the Emotions in Men and in Animals* (1872). — Darwins lange, trofaste Arbejde i Videnskabens Tjeneste endte først ved hans Død den 19. April 1882[101]). Tre Aar i Forvejen havde han skrevet i sin Selvbiografi: »Jeg tror, at jeg har handlet ret i at hengive mit Liv til Videnskaben. Jeg føler ikke Anger over at have begaaet nogen Synd, men jeg har atter og atter beklaget, at jeg ikke har gjort mere direkte Godt mod mine Medmennesker«. — *[443]*

b. Teori og Metode.

Resultatet af Darwins Forsken var en Sejr for Principet om de naturlige Aarsager og for den Paastand, at Naturen ingen Spring gør. Man havde tidligere vel antaget,

at Varieteterne skyldes bestemte naturlige Aarsager; men selve Arterne ansaas for overnaturligt frembragte eller dog for uforklarlige. Der blev nu paavist Kontinuitet paa et Omraade, hvor man hidtil enten havde antaget overnaturlig Indgriben og Afbrydelse eller var stanset ved oprindelige, uforklarlige Forskelligheder, eller i det Højeste havde appelleret til en indre Udviklingstrang, der skulde føre fra det ene Trin til det andet. Ved den Forklaring, Darwin gav af Arternes Opstaaen, gennem Kampen for Tilværelsen, kastede han desuden et Lys over Livets, ikke blot det fysiske, men ogsaa det aandelige Livs Vilkaar, der er nok saa vigtigt som Løsningen af den specielle Opgave, han havde stillet sig. Det var en gammel engelsk Tanke, han uden at vide det optog igen. Ti hans »Kamp for Tilværelsen« minder om Hobbes' »Kamp af Alle mod Alle«. Englænderne have stedse havt Blik for Livets Betingelser og for Nødvendigheden af, at der sættes Kraft ind for at bemægtige sig dem. Derved betinges den ejendommelige Blanding af Empirisme og Idealisme, som man ofte betragter som en Modsigelse. Deres Sans for de praktiske Forhold, som de nu en Gang ere, sløver dog ikke deres Overbevisning om de indre Kræfters Værd, selv om de ikke udtrykke denne paa den mystiske eller spekulative Maade, Fastlandets Tænkere ofte henfalde til.

Den Forklaring, Darwin giver af Arternes Opstaaen, er aldeles i Positivismens Aand, og det var derfor inkonsekvent, naar Comtes Disciple stillede sig afvisende overfor den nye Hypotese. Den Aarsag, Darwin appellerer til, er given, *positiv*. Han udtaler i et Brev, at det at sige, at Arterne bleve skabte saaledes eller saaledes, ikke er nogen videnskabelig Forklaring, men kun en from Maade at sige, at det er saaledes som det er. Og efter andre Udtalelser mente han, naar han i Slutningen af »Arternes Oprindelse« talte om, at de første Livsformer vare skabte, kun, at vi ikke vide Noget
[444] om, hvorledes Livet opstaar; senere beklagede han udtrykkeligt, at han af Hensyn til den almindelige Mening havde brugt Ordet »skabt«.

Udtrykket *Kampen for Tilværelsen* er billedligt. Det skal betegne det ene Væsens Afhængighed af det andet og af Livsvilkaarene, og det saaledes, at der ikke blot tænkes paa det enkelte Individ, men ogsaa paa dets Afkom. En Plante, der voxer i Randen af en Ørken, maa kæmpe for Livet, det vil sige, dens Bestaaen er afhængig af, hvor liden Fugtighed den kan hjælpe sig med. Endnu større Rolle end Forholdet til de fysiske Vilkaar spiller i den organiske Verden Forholdet til andre levende Væsener. Misteltene paa samme Gren »kæmpe« med hverandre om Plads og Næring; men de kæmpe ogsaa med andre frugtbærende Planter, da deres Formerelse afhænger af, om Fuglene sluge deres Frø mere end de andres, saa at Udsæd kan ske i højere Grad. Medens Udtrykket

Kampen for Tilværelsen betegner Organismens Tillempelse efter den levende eller livløse Omverden, betegner Darwin ved Udtrykket *Naturens Kvalitetsvalg* den anden Side af Forholdet, nemlig den Maade, paa hvilken Livsforholdene begunstige visse Egenskaber, — »det Princip, ifølge hvilket enhver nok saa lille Variering, der er Individet nyttigt, bevares«. Der kæmpes overalt i Naturen. Det gælder stadigt: at være eller ikke. Ethvert Væsen bestaar i Kraft af en Sejr, det har vundet til en eller anden Tid af sit Liv. Og Tilværelseskampen er igen en Følge af den stærke Formerelse af de organiske Væsener. Naturens hele Husholdning bliver os uforstaaelig, naar vi et eneste Øjeblik glemme, at hver enkelt Art søger at tiltage overordentligt stærkt, og at der altid er en eller anden Hindring, som hæmmer eller stanser Udbredelsen, selv om vi ikke altid kunne faa Øje paa den. Det er paa Grund af dette Sammenstød mellem Udbredelse og Hindring, at et Kvalitetsvalg bliver nødvendigt. De Individer, der frembyde hensigtsmæssige Variationer, bestaa, de andre uddø; saaledes begunstiges Forskellighedernes Opstaaen, og der danner sig tilsidst de nu i saa Manges Øjne væsensforskellige Arter. Vi have her en Nøgle til at forstaa, hvorledes forskelligartede Former kunne være i Slægt med hverandre, idet de under stigende Karakterdivergens udvikle sig af en fælles Grundform. Hvad C. F. Wolff havde paavist for de forskellige *[445]* Organer hos samme Individ, at de trods deres Ulighed udvikle sig af visse simple Anlæg, det paaviste Darwin for de forskellige Arter indenfor den organiske Verden idethele.

Darwins Metode er et interessant Forbillede for induktiv Forsken. Hans Udviklingsgang som Forsker frembyder med usædvanlig Tydelighed de tre Hovedstadier, en paa Erfaring bygget Sandhed gennemløber. Det første Grundlag for hans Teori var, som vi saa, de paa Rejsen gjorte Iagttagelser. De fremkaldte Ideen, den foreløbige Hypotese, og — efter Læsningen af Malthus — Forklaringen ved Deduktion fra den stærke Formerelsestrang i dens Forhold til Livsvilkaarene. Det tredie Led i Arbejdernes Række var Verifikationen, Erfaringsbekræftelsen. Den bestod væsentligt i fire Grupper af Kendsgerninger. De engelske Dyreopdrættere havde i mange Aar ved »kunstig Udvælgelse« frembragt nye Racer. De lagde Mærke til smaa, for deres Øjemed passende Variationer hos de forskellige Individer og fik saa ved at sørge for, at kun Individer, der frembød saadanne Variationer, forplantede Arten, nye Former lagt til. Hvad der her sker bevidst og metodisk, det sker ved den »naturlige Udvælgelse« ubevidst og paa mere uregelmæssig Maade. Det andet Faktum, som bekræfter Teorien, er de uddøde Arters Slægtskab med nulevende Arter. De kunne i Reglen indordnes som Led i nu existerende Grupper og opfattes som lavere Udviklingsformer af disse.

Det tredie Faktum ligger i Arternes geografiske Udbredelse, der bedst forstaas ved at antage, at forskellige Former og Egenskaber hos beslægtede Væsener ere opstaaede ved Stammens Udbredelse over Strækninger af forskellig Beskaffenhed. At de lavest staaende Væsener ere de videst udbredte, forklares ved, at deres Frø og Æg ere smaa og vel skikkede til at føres vidt omkring af Vand og Strøm. Endeligt vidner den Overensstemmelse, der i Fostertilstanden kan være mellem Dyreformer, der som fuldt udvoxne afvige højligt fra hverandre, om et fjærnt Slægtskab, og rudimentære Organer (der især findes i Fostertilstanden) blive ligeledes kun forstaaelige ved Antagelsen af et saadant.

[446] Der var et mærkeligt Slægtskab mellem Darwins Karakter og hans Forskens Retning og Metode. Hvad der udmærkede ham som Forsker, var hans aabne og barnlige Sind, for hvilket Intet var ringe og ubetydeligt. Overalt anede han en Sammenhæng. Naturen var ham ikke en død Samling af Genstande, som Naturhistorikerne skulde give Navn og Nummer, men en levende Virkelighed, hvor det Enes Bestaaen og Vækst afhænger af det Andets. Insektet og Blomsten, Fuglen og Planten, Muldjorden og Ormen, Dyrenes Liv, Bygning, Prydelser, deres Kærlighed og deres Kampe, alt dette stod for ham i indbyrdes Sammenhæng og kunde kun paa unaturlig Maade skilles ad. Ordet Naturhistorie har han gjort til en Sandhed. Med den barnlige Aabenhed overfor Naturen forbandt sig hos ham den mandige Forstaaelse af, at der gælder faste, bestemte Love overalt, og at selv det Højeste i Naturen ikke er unddraget saadanne Love, men netop viser sin Højhed ved at udvikle sig i Kraft af disse Love. Han plejede at sige, at man ikke kunde være en god Iagttager, naar man ikke kunde spekulere. Det var ham ikke muligt at se noget Nyt i Naturen, uden strax at danne sig en Hypotese om, hvorledes det kunde være blevet til. Men paa den anden Side havde han en særegen Evne til at gribe en Indvending og holde den fast. Han fulgte, hvad han kaldte den gyldne Regel, at optegne enhver Kendsgerning og enhver Tanke, han stødte paa, og som stred mod de Resultater, han var kommen til. Der blev derfor gjort meget faa Indvendinger mod hans Anskuelser, som han ikke selv havde bemærket og søgt at besvare. Han var i denne Henseende mere kritisk end adskillige af hans Tilhængere; disse syntes undertiden, at han lagde for megen Vægt paa de Indvendinger, der kunde gøres mod hans Lære. Han var fuldstændig klar over, at hans Hypotese egentligt ikke direkte kan bevises. Om en af sine Kritikere skriver han i et Brev: »Han er en af de meget Faa, som se, at Arters Forandring ikke direkte kan bevises, og at min Lære vil gaa under eller holde sig oppe, alt eftersom den formaar at gruppere og forklare Fænomenerne. Det er mærkværdigt, hvor Faa der bedømme den paa denne Maade,

som er den ene rigtige Maade«. Beviset for sin Lære fandt han i den »Tanketraad« (the intelligible thread), hvormed den forbinder en hel Række Fakta. Hans Lære *[447]* var for ham ikke et Dogme, men et Arbejdsmiddel, et Lys over Naturen, der kunde frembringe mere Lys. Videnskabelige Hypotesers Betydning er jo ikke mindst den at give Anledning til fortsat Forsken: vi prøve om det er muligt at forbinde *alle* vore Erfaringer paa den Maade, det er lykkedes os at forbinde *nogle* af dem; vi faa at vide, hvad vi skulle spørge Naturen om. I denne Henseende har Darwins Lære om Arternes Opstaaen ved naturlig Udvælgelse været overordentligt frugtbar. Den lærer os overalt i Naturvidenskaben at efterspore den Betydning, en Egenskab, en Evne eller en Form har i Kampen for Tilværelsen. Den gaar ud fra, at Intet kan bestaa eller udvilke sig, som ikke har en bestemt Betydning i Livets hele Sammenhæng.

c. Teoriens Grænser.

En Grænse for sin Forsken anerkender Darwin i Spørgsmaalet om den første Oprindelse til de individuelle Forskelligheder, mellem hvilke baade det kunstige og det naturlige Kvalitetsvalg finder Sted. Et Valg forudsætter Noget, der kan udvælges, Differenser og Variationer. Darwin tager det som et Faktum, at saadanne Variationer opstaa, og det des hyppigere, jo gunstigere Livsforholdene ere, og jo mere udviklet en Art i Forvejen er. Han indrømmer, at »vi angaaende Variabilitetens Aarsager paa alle Punkter ere meget uvidende«, og det Gaadefulde i de oprindelige Variationers Opstaaen blev for ham en Tidlang saameget des større, som han var tilbøjelig til at tillægge ydre Forhold en meget ringe direkte Indflydelse. I et Brev til Huxley kort efter at »Arternes Oprindelse« var udkommen, skriver han (25. Novbr. 1859): »De har meget skarpsindigt fundet et Punkt, der i høj Grad har forvirret mig: hvis — som jeg tror — ydre Betingelser frembringe liden *direkte* Virkning, hvad Djævelen bestemmer da hver enkelt Variation?« (Se allerede Brevet til Hooker af 23. Novbr. 1856). Senere kom han til at tillægge Livsbetingelserne større direkte Indflydelse paa Variationerne (se hans Brev til Carus 4. Maj 1869, til Wagner 13. Oktbr. 1876, til Neumayr 9. Marts 1877). I »Variation of Animals and Plants under Domestication« (Chap. 22—26) drøfter Darwin *[448]* Spørgsmaalet nøjere og fremhæver ikke blot Livsbetingelsernes direkte Indvirken, men ogsaa Virkningen af Organers og Evners Brug eller Ikke-Brug. (Se ogsaa »Menneskets Afstamning« Kap. 4). — Der er saameget des større Grund til ved Studiet af Darwin at være opmærksom paa dette Punkt, som hans Kritikere ofte have sammenblandet Variationernes oprindelige Opstaaen med den naturlige Udvælgelse af Egenskaber, der ere blevne til ved saadan Varieren. »Den naturlige Udvælgelse«, siger Darwin

herimod (Variation of Animals and Plants. London 1868. II p. 272), »beror paa, at de bedst udstyrede Individer blive i Live under forskellige og sammensatte Forhold, men har slet Intet at gøre med den oprindelige Aarsag til nogensomhelst Ændring i Bygningen«. Darwins Hypotese angaar hovedsageligt Virkningerne af Kvalitetsvalget mellem Variationerne, ikke Variationernes Opstaaen. Naturligvis antog han, at der var Aarsager til denne ogsaa; men det var ikke Hovedsagen for ham at finde dem. Enhver Hypotese maa bygge paa et vist Grundlag, som den ikke kan drage med ind i Bevisførelsen. Der er da ingen Modsigelse i, at Darwin væsentligt tager Variationerne blot som faktisk givne, og det er en underlig Indvending, der undertiden er bleven rettet imod ham, at han bygger paa »Tilfældet«. Darwin bruger ganske vist enkelte Gange Udtrykket »chance-variations«, saaledes i det ovenomtalte Brev til Hooker, men han mener dermed Variationer, hvis Aarsag ikke kendes, og han erklærer selv Udtrykket for unøjagtigt. Variabiliteten afhænger mere af Organismens Natur end af Omgivelsens Beskaffenhed (More Letters from Ch. Darwin I. p. 377); derved forstaas dens hemmelighedsfulde Karakter. Darwin erklærer (i et Brev af 1881: More Letters I. p. 391), at Opdagelsen af Variabilitetens Aarsager vil blive en af de vigtigste Opgaver for Fremtidens Forsken. — Ligesom Darwin betragtede Variationernes første Oprindelse som gaadefuld i flere Henseender, saaledes erklærede han ogsaa Livets Oprindelse idethele som en uløst Gaade.

Derimod fandt Darwin ingen Grund til at antage, at der ved Menneskeslægtens
[449] Opstaaen af lavere Former var ganske særegne Kræfter i Virksomhed. Saasnart den Overbevisning var gaaet op for ham, at Arterne vare opstaaede ved naturlig Udvikling, blev det ham klart, at Menneskeslægten ikke kunde danne nogen Undtagelse herfra. Men i »Arternes Oprindelse« lod han sig nøje med at antyde, at der ved den nye Lære ogsaa vilde kunne kastes Lys over Mennesket og dets Historie; der var her ikke Plads til særlig Undersøgelse af en enkelt Slægt af levende Væsener. Naar Darwin senere udførligt tog dette Spørgsmaal op (i Skriftet »Om Menneskets Afstamning«), da var det, som han udtaler i et Brev, tildels fordi man beskyldte ham for, at han ikke turde komme frem med sine Anskuelser paa dette Punkt. Han stod her endnu mere ene end ved det almindelige Spørgsmaal om Arternes Oprindelse. Selv Mænd som Lyell og Wallace, der ellers sluttede sig til ham, bleve her betænkelige. Darwin selv følte ingen Modstrid mellem Følelsen og Forskertrangen. Menneskets virkelige Værd og Højhed forringedes for ham ikke ved, at det havde udviklet sig fra lavere Former. Overfor den teologiske og romantiske Opfattelse, der betragter Mennesket som en falden Engel, stillede han den realistiske Opfattelse af Mennesket som et Dyr, der har udviklet sig til

et aandeligt Væsen. Hverken i sjælelig eller legemlig Henseende antog han mere end Gradsforskelle mellem Menneske og Dyr. Der er, paastaar han, et langt større Spring mellem Aandsevnerne hos et af de laveste Hvirveldyr (Lampreten eller Trevlemunden) og hos en af de højeste Aber, end der er mellem Aberne og Menneskenes Aandsevner. Og han paaviser, hvor vanskeligt det er at drage Grænsen mellem det blotte Instinkt og den egentlige Fornuft. Allerede det, at Dyr kunne blive kloge af Skade, viser, at man ikke tør frakende dem Fornuft. Og paa lignende Maade forholder det sig med Erindring, Skønhedssans og sympatiske Instinkter.

Man har undertiden draget den Slutning af Darwins Lære, at der egentligt maatte finde en uafbrudt Fremskriden i Fuldkommenhed Sted hos alle levende Væsener, og man har saa fundet en stor Indvending mod Læren deri, at de laveste organiske Former stadigt vedblive at bestaa. Ogsaa her har Darwin selv allerede besvaret Indvendingen. Den naturlige Udvælgelse medfører ikke nødvendigvis en Fremskriden. Hvilken Nytte *[450]* vilde en Indvoldsorm eller en Regnorm have af fuldkomnere Organer, end den har? Et Organ, som ikke hjælper i Kampen for Tilværelsen, tager Plads og Kraft op til ingen Nytte. Hvor Forholdene af en eller anden Grund udelukke stærk Rivaliseren, er det fuldkomment forstaaeligt, at en Livsform forbliver, som den er, gennem umaadeligt lange Tidsrum. (Arternes Opr. Kap. IV. p. 154—155. Jvfr. Kap. X. p. 422 f). Den naturlige Udvælgelse kan kun gøre ethvert organisk Væsen saa fuldkomment, som det behøver at være for at rivalisere eller »kæmpe for Tilværelsen« med andre organiske Væsener, og det Mærkelige er ifølge Darwin, at Erfaringen viser os saa faa Tilfælde, hvor en saadan Fuldkommenhed ikke er tilstede. Men Fuldkommenheden man stedse maales ved Forholdet til Livsbetingelserne. (The natural selection of each species implies improvement in that species *in relation to its conditions of life.* Brev til Lyell. 25. Oktbr. 1859). Deri ligger da ogsaa, at den naturlige Udvælgelse undertiden kan bevirke Tilbagegang til simplere og mere elementære Livsformer, nemlig naar Livsforholdene af en eller anden Grund simplificeres, saa at forskellige Organer blive overflødige, om de ikke blive til Skade. Der gives ikke nogen iboende eller nødvendig Tendens hos de organiske Væsener til at stige opad paa Organisationens Stige. (Variation etc. I. p. 8).

d. Etisk-religiøse Konsekvenser.

Afset fra de Indvendinger, der henvise til formentlig Selvmodsigelse eller Uoverensstemmelse med Erfaringen, er der ogsaa rejst Indvendinger mod Darwins Teori af etisk-religiøs Art, og det ikke blot fra teologisk Side, men selv en saa radikal Tænker som Eugen Dühring har her taget Forargelse af etiske Grunde og udtalt sig paa den

voldsomste Maade imod Teorien. Selve Ideen om Kampen for Tilværelsen synes Mange uforenelig med en etisk Opfattelse af Livet: hvorledes ere Menneskekærlighed og Samvittighed forenede med denne Ide?

[451] Hvad den etiske Indvending angaar, er det saa langt fra, at Darwin har overset den, at han med fuld Bevidsthed har drøftet det etiske Problem i Sammenhæng med sin Teori. Han staar som Moralfilosof paa et lignende Standpunkt, som det, Shaftesbury og Hutcheson grundlagde, og i det 19. Aarhundrede Comte og Spencer videre udførte, kun at Darwins naturhistoriske Synsmaade og hans Lære om den naturlige Udvælgelse giver en bredere Basis for det hele Standpunkt.

Darwin finder i den Kendsgerning, at Mennesket er det eneste Væsen, der med Vished kan betegnes som et moralsk Væsen, den største Forskellighed mellem det og Dyret. Men heraf følger ikke, at den moralske Følelse ikke skulde have udviklet sig paa naturlig Maade, og der ligger heller Intet deri, som strider mod Kampen for Tilværelsen eller den naturlige Udvælgelse. Man maa blot holde fast, at de Egenskaber og Evner, som den naturlige Udvælgelse fremelsker, ikke blot ere saadanne, som ere til Bedste for det enkelte Individ, men ogsaa saadanne, som ere til Bedste for hele Gruppen eller Arten. Hos alle saadanne Dyr, for hvem det er heldigst at leve i nøje Sammenslutning, vilde de Individer, der fandt størst Behag i Selskab med andre, lettest undgaa Farer. Og da Slægtens fortsatte Bestaaen afhænger af Bevarelsen af det meget ofte hjælpeløse Afkom, vil det være let at forstaa, hvorledes Forældres Kærlighed til Afkommet kan være udviklet ved naturlig Udvælgelse. Erfaringen viser, at Dyr undertiden udsætte sig for Fare for at redde andre Dyr. En Stamme eller Gruppe af Dyr eller Mennesker, i hvilken der hersker gensidig Medfølelse og Trang til at hjælpe hverandre, vil være særligt heldigt stillet i Kampen for Tilværelsen, heldigere end andre Grupper, hvor Enhver kun sørger for sig selv, og hvor Kræfterne ikke forenes til et fælles Maal. Der kan saaledes hos det enkelte Individ i Kraft af den naturlige Udvælgelses Lov bevares og udvikles Egenskaber, som ere gavnlige for Samfundets, ikke særligt for det enkelte Individs Bestaaen. Ikke blot de egennyttige, ogsaa de uegennyttige Følelser have deres Naturhistorie. Saa stor Afstanden end maatte være mellem, hvad der rører sig hos Dyrene, naar de vise Kærlighed og Opofrelse for hverandre, og den højeste
[452] menneskelige Moralitet, saa findes der mellem begge utallige Grader, og man har paa intet Punkt Ret til at antage den naturlige Udvikling for afbrudt. Indenfor selve den menneskelige Verden findes der jo meget store Afstande i moralsk Henseende. Der gives Tilstande og Former for menneskeligt Liv, som endog staa langt under hvad Dyrelivet kan vise os. Darwin erklærer, at han hellere vilde nedstamme fra den Abe,

der vovede Livet for at redde sin Vogter, end fra den Vilde, der glæder sig ved at pine sine Fjender, dræber sine Børn uden Samvittighedsnag, behandler sine Koner som Trælle og selv er Træl af den skrækkeligste Overtro[102]).

Den moralske Følelse forudsætter ifølge Darwin foruden Lyst til at leve sammen med Andre (sociability) og Evne til Medfølelse med Andre (sympathy) ogsaa Evne til at erindre og sammenligne. Naar disse Forudsætninger ere tilstede ville forbigangne Handlinger kunne drages frem og dømmes efter, hvad den stærkeste (i Erindringens Øjeblik, om ikke i alle Øjeblikke den stærkeste) Følelse fordrer. Naar Sprogevnen er udviklet, vil gensidig Ros og Dadel virke paa de enkelte Individer. En offentlig Mening vil uddanne sig. Fremdeles vil stadig Vane og Indøvelse i at arbejde for fælles Interesser rodfæste og styrke de sociale Motiver og Instinkter. Maaske vil ogsaa Nedarving af Anlæg i denne Retning finde Sted. — En Erfaringsbekræftelse paa sin moralfilosofiske Teori finder Darwin ved Undersøgelsen af de Egenskaber, som til forskellige Tider og hos forskellige Folk ere blevne anerkendte som Dyder, og af det forskellige Omfang af de Kredse af Individer, til hvis Ve og Vel den moralske Følelse til forskellige Tider har taget Hensyn.

Selve Teorien om den naturlige Udvælgelse viser os altsaa, at ikke enhver Tillempelse, enhver Udvælgelse, enhver Form for Tilværelseskampen billiges. Fra lavere Former for denne Kamp føres vi over til højere Former, først og fremmest til et Stade, hvor en Vurdering af Kampens Former kan finde Sted[103]). —

Man fandt ikke blot, at Darwinismen var en umoralsk Lære, men ogsaa, at den var en materialistisk og ugudelig Lære.

Darwin har intetsteds udtalt sig om Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle. Han holder sig til, at Sjælelivet hos Mennesker og Dyr nu engang er knyttet til *[453]* materielle Organers Virksomhed og forsaavidt kan studeres naturhistorisk ligesom andre organiske Fænomener. Han undersøger da Sjælelivets Udvikling gennem Kampen for Livet fra lavere til højere Trin og de bestemte Love for denne Udvikling. Heri er der intet Materialistisk. Ligesom han erklærer Livets Oprindelse for et uløst Problem, saaledes vilde han sikkert ogsaa have erklæret Sjælelivets Oprindelse for uforklaret; maaske faldt de to Problemer for ham sammen. Darwin har anstillet interessante specielle psykologiske Undersøgelser, nemlig, foruden om den moralske Følelse, om de kønslige Følelser og Instinskter, om Instinkter idethele, om Sindsbevægelsernes Udtryk, om Barnets Udvikling i det første Aar. Man finder rundt om i hans Skrifter, ofte hvor man ikke aner det (f. Ex. i den lille Bog om Regnormenes Indflydelse paa Mulddannelsen), interessante psykologiske Træk. Men selve Psykologiens Principer

var det ikke hans Sag at drøfte.

Hvis man ved Materialisme blot mener Tilbageførelsen af Fænomenerne til bestemte, naturlige Love, der udelukke overnaturlig Indgriben, saa er Darwin ganske vist Materialist. De organiske Former have ifølge ham ikke staaet som fuldt færdige Idealer for Skaberens Fantasi, for derefter at sættes ind i den materielle Virkelighed, men de ere Resultater af lange Udviklingsprocesser udfra højst uanseelige Begyndelser, under den stadige Indvirkning af Livsforholdene. Darwin har udvidet den naturlige Sammenhængs Omraade; han har bevirket, at Vanen til at tænke positivt og undvære teologiske Aarsager er tiltagen blandt Naturforskerne og derefter ogsaa i større Kredse. I Principet er i en vis Forstand intet Nyt herved kommet til; ti de naturlige Aarsagers Princip var for længe siden opstillet — men det er ikke hyppigt i Videnskabens Historie, at dette Princip faar en saa glimrende Anvendelse som her. Naar i den senere Tid flere engelske Teologer have antaget Darwins Lære, saa hjælpe de sig ved at henlægge den skabende Handling til Livets Begyndelse, da Urformen eller Urformerne opstod, og den naturlige Udvælgelse bliver da for dem den af Gud-
[454] dommen fastsatte Maade, paa hvilken de enkelte Arter opstaa. Til denne Udvej kunde Darwin selv dog ikke gribe. I ikke mindre Grad end Stuart Mill fandt han det umuligt at forene Lidelsen og Disharmonierne i Verden med et almægtigt Væsens Forsynsstyrelse. Han var ikke Pessimist; han havde den Overbevisning, som han ganske vist fandt det meget vanskeligt at bevise, at Lykken i Verden afgjort havde Overvægten over Ulykken. Men den naturlige Udvælgelse, der medfører Lidelse og Ulykke og avler Had og Grusomhed ikke mindre end Kærlighed og Mildhed, kunde i hans Øjne ikke betragtes som et Middel i et Forsyns Haand. Skulde Snyltehvepsen med Villie være skabt til at fortære levende Larver, Katten til at lege med Musen? Allerede i sine Skrifter (især »Variation«. II. p. 432) har han udtalt sig i denne Retning, endnu stærkere i sine Breve og i sin Selvbiografi. Det var det Ondes Kendsgerning, han atter og atter kom tilbage til, naar han blev opfordret til at udtale sig i religiøs Henseende. Da han kom hjem fra sin store Rejse, var han endnu aabenbaringstroende, og da han udgav »Arternes Oprindelse«, var han endnu Teist. Men lidt efter lidt, uden noget smerteligt Brud ændredes hans Anskuelser, og han erklærede sig tilsidst (i et i Aaret 1876 skrevet Stykke af Selvbiografien) for *Agnostiker,* det vil sige, En, der er sig bevidst, at vor Erkendelse ikke kan løse Problemet. Udtrykket var først (1859) blevet brugt af Darwins Ven og Discipel Huxley (som paa dette Punkt var paavirket af William Hamilton). Ligesaa lidt som han kunde forlige sig med den Tanke, at Verden som den er skyldtes bevidst Hensigt (design), ligesaa lidt kunde han forlige sig med den Tanke,

at den skulde være et Resultat af Tilfælde (chance eller brute force). »Den sikreste Slutning«, skrev han til en ung Mand, der vilde vide hans Mening, »synes mig at være, at hele Spørgsmaalet ligger udover den menneskelige Forstands Rækkevidde. Men sin Pligt kan Mennesket gøre«.

Agnosticismen betyder egentligt, at det, der for os staar som et Dilemma, ikke behøver at være det i sig selv, da der kunde være flere Muligheder foruden dem, der for os ere de eneste: design—chance. Darwin ender i samme Resultat som Kant i »Kritik der Urtheilskraft«, der erklærede, at Distinktionen mellem Mekanisme og Teleologi *[455]* maaske hørte til de Modsætninger, vi i Kraft af vor Erkendelse maatte opstille, men som vi ikke havde Ret til at antage for gyldige for selve Tilværelsen.

2. HERBERT SPENCER.

a. Biografi og Karakteristik.

Aaret før Darwins berømte Værk udkom, forfattede Herbert Spencer et Udkast til en systematisk Fremstilling, der skulde paavise Udviklingsbegrebets Betydning paa de forskellige Omraader. Hans tidligere Arbejder havde ført ham til at opfatte dette Begreb som et Hovedbegreb i vor Erkendelse, og han ønskede nu at vie sit Liv til at gennemføre denne Opfattelse i det Enkelte. Da han var uformuende, var det hans Ønske ved Regeringens Hjælp at blive sat istand til at udføre sin Plan. Han blev varmt anbefalet af Mænd, der kendte hans tidligere Arbejder, Mænd, som Filosoferne Stuart Mill og Fraser (Hamiltons Efterfølger i Edinburgh), Historikeren Grote, Fysiologen Huxley, Botanikeren Hooker og Fysikeren Tyndall. Værket beregnedes først til syv, senere til ti Bind; i den virkelige Udførelse kom den til at udgøre ni Bind. Skønt Spencer ikke opnaaede nogen Regeringsunderstøttelse, har han dog med stor Udholdenhed og trods sine ofte svigtende Kræfter ført sin Plan igennem: den første Del af Værket *(First Principles)* begyndte at udkomme i Efteraaret 1860, og den sidste Del (Slutningen af *Principles of Ethics)* udkom i Foraaret 1893. De mellemliggende Dele behandle Biologi, Psykologi og Sociologi. Det vil have sin Interesse at se, hvorledes Tanken om dette omfattende Værk er opstaaet og modnet[104]).

Herbert Spencer er født i Derby den 27. April 1820. Hans Fader var en fremragende Skolemand, der lagde stor Vægt paa, at sund aandelig Udvikling kun kommer gennem Selvopdragelse, og derfor søgte at faa sine Elever til at tænke og iagttage paa egen Haand. Spencer viste tidlig Interesse for Naturvidenskab og Historie. Det var hans Lyst at følge Insekters Udvikling; i sin Faders Bibliothek gjorde han sig bekendt *[456]*

med Bøger af forskelligt Indhold, og sammen med sine Brødre drøftede han ivrigt videnskabelige, politiske og religiøse Spørgsmaal. Hans Forældre vare Metodister; men Faderen blev efterhaanden utilfreds med dette Samfunds klerikale Organisation og sluttede sig til Kvækerne, uden dog at antage disses specielle Lærdomme; hvad der tiltalte ham, var deres »upræstelige System«. Sønnen Herbert gik da om Søndagen med sin Fader til Morgengudstjeneste hos Kvækerne og med sin Moder til Aftengudstjeneste hos Metodisterne. Følgen var, at han tilsidst ikke kunde udholde at høre Bibelsprog. Senere kom Spencer i Huset hos en Onkel, der var Gejstlig (af den bredkirkelige Retning), en fremragende Mand, der tog ivrig Del i Agitationen for Kornlovenes Afskaffelse og havde Fortjenester af Fattigvæsenets Ordning. Spencers kritiske Stade overfor alle videregaaende Forsøg paa at ordne sociale Forhold ved Statsmagtens Indgriben og hans store Tro paa den frie Udvikling ere blevne grundlagte og nærede ved de religiøse og politiske Anskuelser, der traadte ham i Møde i hans første Ungdom. Det var Tanken, at han skulde være Skolemand, ligesom Faderen; men i en Række af Aar arbejdede han som Civilingeniør. Matematiske Studier og mekaniske Opfindelser tilligemed politisk Agitation udfyldte en stor Del af hans Tid. De første Arbejder, der nævnes fra hans Haand, ere Artikler om Regeringsmyndighedens rette Omraade og en Afhandling om Sympatiens Natur, i hvilken han fremstillede en lignende Teori som den, Adam Smith i sin Tid havde givet. Allerede tidligere var han gennem sine naturhistoriske Studier bleven en Tilhænger af Teorien om Arternes naturlige Udvikling. Han har selv udtalt, at Studiet af Lyells Geologi, der i de ældre Udgaver bekæmpede Lamarcks Teori, netop førte ham (i Aaret 1839) til at indse Rigtigheden af Teorien om den naturlige Udvikling. Dette fik ogsaa Indflydelse paa hans religiøse Forestillinger, der ændredes, uden at han kan føre den afgørende Forandring tilbage til noget bestemt Tidspunkt. I sit første betydelige Værk *Social Statics* (1850) opfattede han den sociale Udvikling i Analogi med den organiske, en Opfattelse, der ogsaa i hans
[457] senere Skrifter spiller en stor Rolle. Livets fuldkomne Udfoldelse er her for ham en guddommelig Ide, der skal virkeliggøres, og som Naturen frembyder Antydninger og Tilnærmelser til. Spencer har selv udtalt, at han i dette Skrift er paavirket af Coleridge og gennem ham af Schelling. Denne teologiske Betragtningsmaade har han senere forladt for en rent faktisk Paavisning af Udviklingen under dens forskellige Former. Den største Indflydelse paa sin Teori om Udviklingen tilskriver han selv, allerede for denne Tids Vedkommende, »den Sandhed, som Harveys embryologiske Undersøgelser først dunkelt antydede, som senere med større Klarhed opfattedes af [Anatomen] Wolff, og som fik sin bestemte Form af von Baer, den Sandhed, at al organisk Udvikling

er en Forandring fra en Tilstand af Ensartethed til en Tilstand af Forskelligartethed«. Denne Sandhed, der var funden gyldig for den enkelte Organismes Udvikling, stod for Spencer som gyldig for Udviklingen paa alle Omraader, og det gik tillige op for ham, at der paa alle Omraader finder Udvikling Sted. I en lille Afhandling om Udviklingshypotesen fra Aaret 1852 anstiller han en Sammenligning mellem Udviklings- og Skabelsesteorien og antager — støttet til Husdyrs og dyrkede Planters Variationer, til Vanskeligheden ved at skelne mellem Art og Varietet og til forskellige Formers Lighed i Fostertilstanden — at Arterne have faaet deres nuværende Former ved Udvikling under Indflydelse af de ydre Forhold. Afgørende for hele hans Synsmaade blev Udarbejdelsen af hans *Principles of Psychology* (første Udgave 1855). Det Betydningsfulde ved dette Værk er, at det — uagtet det stiller sig paa Erfaringsfilosofiens Grund — indskærper Umuligheden af at forklare den individuelle Bevidsthed ud af det enkelte Individs Erfaringer alene. Al tidligere Empirisme havde stolet paa, at det blot gjaldt om at finde de Erfaringer, det enkelte Individ gør, for at forstaa dets Bevidsthedsliv. Det var en Overbevisning, der ikke blot havde teoretisk, men ogsaa praktisk Betydning. Ti naar Menneskets Bevidsthedsliv blot bestemmes ved Individets egen Erfaring, aabner der sig Udsigt til gennem hensigtsmæssig Ordning af Opdragelse og Samfundsforhold at give det det Præg, man ønsker. Stuart Mill og Comte byggede for en stor Del deres Fremtidshaab for Slægtens Udvikling paa denne Overbevisning, skønt begge disse *[458]* Tænkeres dybe Forstaaelse af den historiske Udvikling stod i en mærkelig Modstrid med den. Spencer vandt nu den Overbevisning, at Udviklingen paa det aandelige saavel som paa det materielle Omraade gaar meget langsomt for sig, gennem utallige Mellemled og Stadier, af hvilke intet kan overspringes. Det er Livsbetingelsernes stadige Paavirkning, der fører Livet frem til nye Former, blandt Andet ogsaa til de Former, det nu fremtræder med. Vi kunne derfor ikke forstaa det enkelte Individs Bevidsthedsliv udfra de Erfaringer, det selv har været undergivet, men maa gaa tilbage til Slægtens Erfaringer. Og det er her ikke blot Traditionerne, der virke; i vor Aands inderste Struktur, i den Maade, paa hvilken Forestillinger forbindes, og i den Retning, i hvilken Følelser og Drifter udfolde sig, virke arvelige Tendenser, der kun blive forstaaelige ved at antage en Eftervirkning af de foregaaende Slægters Erfaringer. Arvelighed havde hidtil staaet som en Kuriositet, man ikke tillagde Betydning udenfor enkelte paafaldende Exempler; nu kom den til at staa som en stadig medvirkende Faktor selv ved de aller højeste Former for Liv. Det var denne Udvidelse af Horizonten paa det psykologiske Omraade, der førte Spencer til at efterforske Udviklingens almindelige Love, og tillige til at undersøge, om disse Love ikke skulde kunne udledes af selve

vor Erkendelses Grundlove. Hermed var Ideen til hans Udviklingsfilosofi given. Det første Udkast til den fremkom i en Afhandling *Progress, its Law and Cause* (1857). (Dansk Oversættelse i »Mindre Afhandlinger af Herbert Spencer«. Kbhvn. 1877). Her gennemførte han den Tanke, at al Udvikling er Overgang fra Ensartethed til Forskelligartethed, og søgte at udlede den af Loven om Energiens Bestaaen. I den første Udgave af »First Principles« opstiller han endnu kun denne ene Form for Udviklingsloven; senere supplerede han den med to andre: Udvikling som Overgang fra Spredthed til Sammenhæng og som Overgang fra ubestemt til bestemt Tilstand. Og derefter skred Udgivelsen af det store Værk fremad.

Der forelaa adskillige Forarbejder foruden de nævnte. I en Række Afhandlinger,
[459] som offentliggjordes i forskellige Tidsskrifter, havde Spencer allerede før sit store Værks Udarbejdelse behandlet forskellige Emner af filosofisk, naturvidenskabelig, sociologisk, æstetisk og etisk Art. Hans systematiske Værker ere kun videre, brede (ofte altfor brede) Udførelser af, hvad der er nedlagt i disse korte, klare og ofte ogsaa i Formen mesterlige Afhandlinger, der ere udgivne samlede i tre Bind *Essays* og som maaske ere den Del af Spencers Produktion, der vil holde sig længst.

Under Udarbejdelsen af første Udgave af sin Psykologi paadrog Spencer sig ved Overanstrengelse en Nervesvækkelse, han aldrig siden har forvundet. Han kom til at lide af kronisk Søvnløshed. Tilsidst truede det med, at han maatte opgive alt Arbejde. Men i de senere Aar (fra 1890) har han i sin høje Alder ikke blot kunnet fuldende sit Værk, men ogsaa med Liv og Kraft deltage i de nyeste (ved Weissmanns Hypotese fremkaldte) Diskussioner paa den biologiske Udviklingslæres Omraade. Det Sidste, han har udgivet, er *Facts and Comments* (1902), en Samling Smaaafhandlinger. Han erklærer, at det vil blive hans sidste Bog.

Det mest afgørende Spørgsmaal ved Vurderingen af Spencers Teori bliver det, om det er lykkedes ham ved den Udvidelse, han giver Empirismen og Positivismen ved Hjælp af Udviklingsbegrebet, at naa den Forsoning af hidtil indbyrdes stridende Anskuelser, som han stiler efter. Men selv om dette ikke skulde være lykkedes ham, — selv om gamle Problemer efter at være gaaet gennem Udviklingsfilosofiens Skærsild rejste sig i en ny Form, — taber dog hans Udvidelse af den psykologiske Horizont og hans Paavisning af Udviklingsbegrebet som den specielle Forskens Hovedbegreb ikke sin Betydning. Det maa ved Vurderingen af hans Værk fastholdes, at det var i denne Udvidelse og denne Paavisning, hans egentlige nye Tanke bestod, ikke i Opstilling af nogen bestemt erkendelsesteoretisk eller psykologisk Teori. Tilmed kan det ikke være Andet end, at der under Udarbejdelsen af et Værk, der strækker sig gennem nogle og

tredive Aar, maa fremkomme Ujevnheder og Inkonsekvenser i Behandlingen, især naar hans Anskuelser om enkelte Punkter ændres før Værkets Afslutning. *[460]*

Spencers Værker give os ikke megen Adgang til at kende hans indre Liv. Det Indtryk, man faar, er, at han ikke er saa subjektiv en Natur som Mill og Comte trods al deres Positivisme vare. Dog finder man mellem hans lange Induktioner og Deduktioner, mellem hans Udviklingsformler og hans Konstateringer Udtalelser af varm Følelse og stille Begejstring. Han har ikke som Mill Trangen til umiddelbart at paavirke Menneskene. Udviklingslæren har aabnet hans Blik for den haarde Kamp, alt Levende er stedt i, og for de Vanskeligheder, med hvilke særligt Menneskets aandelige og sociale Liv har at kæmpe. Den har lært ham, at Idealer, der endnu for den foregaaende Slægt syntes at kunne finde deres Virkeliggørelse i den nærmeste Fremtid, forudsætte en lang Række af Mellemled, der alle maa gaas igennem, og derfor komme til at ligge som et uoverskueligt fjernt Maal for Slægtens Vandring. Derfor kommer Resignationen til at spille en stor Rolle i den Livsanskuelse, der opstaar paa Grundlag af hans Lære. Ikke som om det var hans Mening, at det Nærværende aldeles skulde blegne eller ofres for det fjerne Maal. Men saaledes, at Nutiden ikke forstaas blot ved at ses i sin Sammenhæng med Fortiden, hvoraf den har udviklet sig, men kun naar man tillige fastholder, at den er Overgang til en mere udviklet Tilstand. Spencer hører ganske sikkert selv til dem, han omtaler i de Ord, hvormed hans store Værk slutter (Princ. of Eth. II, p. 433): »Det gode Menneskes højeste Ærgerrighed vil være at have Del — selv om det er en yderst ringe og skjult Del — i det Menneskeliges Udvikling (»the making of Man«). Erfaring viser os Exempler paa, at der kan opstaa Interesse ved at forfølge aldeles uselviske Formaal; og i Tidens Løb vil der blive flere og flere af dem, hvis uselviske Formaal er Menneskehedens videre Udvikling. Naar de fra Tankens Højder beskue den fjerne Form for Slægtens Liv, som de selv aldrig ville komme til at nyde, men som først vil blive en fjern Eftertid til Del, ville de føle en stille Glæde ved at medvirke til dens Komme«.

Aaret efter at Spencer havde fattet Ideen til sin Udviklingsfilosofi, udkom Darwins Bog om Arternes Oprindelse, hvorved Udviklingslæren fik en hel ny og fastere Basis. Darwin nævner i Fortalen Spencer blandt sine Forgængere og kalder ham senere (i *[461]* et Brev til Ray Lankester 15. Marts 1870) »den største nulevende Filosof i England«. Darwins hele Teori passede fortræffeligt ind i Spencers System, kun at Spencer — med al Anerkendelse af den naturlige Udvælgelses Betydning — lagde mere Vægt paa den direkte Udvikling gennem Brugen af Evnerne under Forholdenes Indflydelse, end Darwin i sine tidligere Aar gjorde. — Af ikke ringe Interesse er det, at Stuart Mill,

der først stillede sig betænkelig overfor Spencers evolutionistiske Psykologi, senere erklærede sig for overbevist om, at der ikke blot i Individet men i Racen, gennem nedarvede Anlæg, finder en aandelig Udvikling Sted. Denne ændrede Overbevisning har han udtalt Aaret før sin Død i et Brev til Fysiologen Carpenter (aftrykt i dennes Mental Physiology. p. 486).

b. Religion og Videnskab.

Spencer begynder sin systematiske Fremstilling *(System of Synthetic Philosophy)* med et Afsnit om det Uerkendelige[105]). Det indeholder en Lære om Erkendelsens Grænser og undersøger tillige Forholdet mellem Religion og Videnskab. Det skal vise, hvilken Gyldighed der kan tilskrives den videnskabelige Verdensanskuelse, Systemets øvrige Dele søge at opbygge. Der er her en Uhensigtsmæssighed i Fremstillingsmaaden, som Spencer ikke har været opmærksom paa. Hverken Erkendelsesteorien eller Religionsfilosofien kunne faa fuld Klarhed og Begrundelse, naar de ikke forbindes med Psykologi — men Psykologien kommer først langt henne i Systemet!

Tankegangen i det første Afsnit er følgende. Religion og Videnskab staa i nyere Tid som Modsætninger. Det kommer af, at Religionen vil løse Opgaver, som kun Videnskaben kan løse, og at Videnskaben vil trænge ind paa Omraader, hvor kun Religionen hører hjemme. Enhver Religion har hidtil søgt at give en teoretisk Forklaring af Tilværelsen, idet den fremtræder som en Afsløring af Verdensgaaden. Saa forskel-
[462] lige Religionerne ere, saa stemme de dog overens i, at de ville være Aabenbaringer af Noget, der ellers vilde være ubekendt. Forskellen mellem de lavere og de højere Religioner bestaar i, at de lavere — Fetischismen, og endnu Polyteismen — mene, at det er meget let at danne sig en Forestilling om det, der virker i Tilværelsen. Det er især Troen paa Forfædrenes Aander, der danner Grundlaget for den primitive Teologi. Man har vel en Anelse om, at Verden inderst inde er en Gaade; men denne Anelse er meget svag, og Gaaden anses for let løst. I de højere Religioner lægges der stedse mere Vægt paa Mysteriet, og det kommer tilsidst dertil, at ethvert Billede, enhver Tanke bliver utilstrækkelig til at udtrykke det Inderste i Alt, og det erklæres for en Gudsbespottelse at tænke Guddommen, saaledes som vi ene *kunne* tænke den. Den religiøse Udvikling vil være fuldendt, naar det anerkendes, at Mysteriet er større, end Religionerne hidtil have antaget. Religionerne antoge et relativt Mysterium, et Mysterium, der kunde afsløres. Men Mysteriet er absolut, naar intet Billede, ingen Tanke længere slaar til. De Modsigelser, de religiøse Forestillinger stedse føre til, fremkomme ved, at man vil antage en absolut Aarsag. Hvad enten man vil antage, at Verden har frembragt

sig selv, eller at en ydre Aarsag har frembragt den, ender man i den Modsigelse, at Noget skulde kunne være Aarsag til sig selv; i første Tilfælde maatte Verden være Aarsag til sig selv, i andet Tilfælde det Væsen, der har frembragt Verden. De speciellere Modsigelser i de religiøse Forestillinger — mellem Almagt paa den ene Side, Godhed og Retfærdighed paa den anden Side, mellem Retfærdighed og Naade o. s. v. — ere, som allerede Mansel har vist, kun specielle Følger af hin Grundmodsigelse.

Men det gaar nu, fortsætter Spencer, med de til Grund liggende videnskabelige Begreber, ligesom det gaar med de religiøse Forsøg paa at udtrykke Tilværelsens inderste Natur. Begreber som Tid og Rum, Bevægelse og Kraft, Bevidsthed og Personlighed ere klare og anvendelige, saalænge vi holde os indenfor Erfaringens begrænsede og relative Verden, men føre til Modsigelse, naar vi ville bruge dem som Udtryk for et absolut Væsens Natur. Vor videnskabelige Erkendelse bevæger sig — baade hvad den ydre og den indre Verden angaar — midt i en Mangfoldighed af stadige Forandringer, *[463]* uden at vi kunne se hverken Begyndelse eller Ende, hverken den første Aarsag eller det sidste Maal. Det følger desuden, som allerede Hamilton og Mansel havde vist, af vor Erkendelses egen Natur, at vi kun begribe det Endelige og Begrænsede. Al Erkendelse forudsætter en Skelnen; men det Absolute kan ikke skelnes fra noget Andet, da der ikke kan være Noget foruden det. Spencer føjer til, at al Erkendelse ogsaa forudsætter en Lighedsopfattelse, en Henføren af det, der skal erkendes, til noget Beslægtet; men det Absolute kan ikke være beslægtet med noget Andet, da der ikke kan være Noget foruden det.

Dog giver Spencer ikke Hamilton og Mansel Ret i, at det Absolute er et rent negativt Begreb. Erkendelsen maa antage, at der gives Andet og Mere, end den kan omfatte. Dens Virksomhed bestaar i Skelnen, Lighedsopfattelse, Bestemmen og Begrænsning; men der maa være Noget, som bestemmes og begrænses, Noget, som formes, og som har Bestaaen uafhængigt af den bestemte Form, det faar for vor Bevidsthed. Det, som saaledes danner det stadige, for os ubestemte Grundlag for al vor Erkendelses Indhold, forestille vi i Analogi med hvad vi fornemme som vor egen *Kraft* ved Muskelanstrengelse. Der er en Kraft, som det skyldes, at Noget overhovedet kan blive Genstand for vor Bevidsthed. Det er denne Kraft, som ikke blot frembringer de enkelte Forandringer, vi skelne og opfatte, men som ogsaa ligger til Grund for det i os, der bestaar under alle Forandringer. Et Begreb om denne Kraft kunne vi ikke danne; vi kunne kun nærme os til det ved successivt at tænke de Skranker ophævede, under hvilke den uerkendelige Kraft i hvert enkelt Tilfælde fremtræder i vor Erfaring. Det er da den primitive Fornemmelse af Kraft, der tilsidst giver vor Erkendelse dens Indhold,

baade i de skiftende Forandringer og i det, der holder sig konstant, medens disse foregaa (something constant under all modes).

Religion og Videnskab ville tilsidst kunne mødes i den Overbevisning, at Tilværelsens inderste Væsen er os ubekendt og ubegribeligt, hvorimod vi kunne have en
[464] videnskabelig Erkendelse af den Maade, paa hvilken det lægger sig for Dagen i Erfaringens Verden. Vor Bevidsthed om Tilværelsen er fra den ene Side set Religion, fra den anden Side set Videnskab. Striden vil ophøre, naar Erkendelsens Grænse fastsættes paa rette Maade; da vil Religionen ikke inddrage Noget, som kan begribes, under *sin* Myndighed, og Videnskaben vil ikke inddrage Noget, som ikke kan begribes, under *sin* Myndighed. Der kan ikke være nogen Strid mellem vore intellektuelle og vore moralske Evner: det kan derfor ikke være vor Pligt at tro Noget, som indeholder en Selvmodsigelse. Det kan ikke, som Mansel antog, være vor Pligt at tænke Gud som personlig og dog uendelig, naar Personlighed og Uendelighed udelukke hinanden. Vor Pligt kan det kun være at underkaste os vor Erkendelses Grænser og anerkende det Mysterium, som virkeligt er der. Naar Personlighedsbegrebet ikke kan tjene til Udtryk for det Absolute, er det ikke, fordi det er for højt et Begreb, men netop fordi det er for snevert et Begreb. En guddommelig Psykologi kunne vi ikke give, og Striden mellem Religion og Videnskab vedbliver, saalænge Religionens Tilhængere tillægge sig et fortroligt Kendskab til det, der er et evigt Mysterium, og derfor opstille Begreber, der kunne angribes af Kritiken.

Spencer er sig fuldt bevidst, at hans Forsøg paa at mægle mellem Religion og Videnskab vil møde Modstand. Menneskene trænge til levende og konkrete Forestillinger, til at forestille sig det, der ligger til Grund for Alt, som et med dem selv beslægtet Væsen, og kun naar denne Trang kan faa Udtryk i deres Tro, kan deres Tro faa Indflydelse paa deres Handlinger. Saalænge der ikke har udviklet sig en *organisk Moralitet,* der lader Mennesket handle etisk af indre Trang, saalænge er det af Vigtighed, at religiøse Meningers Indflydelse ikke taber sig. Enhver Tro staar i et bestemt Forhold til det Udviklingstrin, paa hvilket Mennesket staar, og en forhastet Forkastelse af religiøs Tro vil derfor let lade vor Naturs Ufuldkommenheder træde mere frem, end saalænge den gamle Tro raadede. I hvert Tilfælde kan en saa dybtgaaende aandelig Revolution ikke foregaa uden Smerte. Den, som er utaalmodig, fordi han finder, at Overgangsprocessen varer for længe, maa erindre, at der i enhver Religion, selv den
[465] laveste, er »en Sjæl af Sandhed«, — at selv de laveste Religioner yde deres Tilhængere Noget, de ikke kunne faa paa anden Maade, — og at alle Trosformer ere Led i en stor Udviklingsproces, der endnu langtfra er til Ende. Betænker han dette, vil han bedre

finde sig i de sofistiske Grunde, med hvilke traditionelle Meninger forsvares, i den uværdige Smiger, hvormed man dyrker sin Guddom, i det Uvidenhedens Hovmod, der langt overgaar Videnskabens Hovmod, og i Fordømmelsen af Handlinger, der udgaa af uselvisk Medfølelse og ren Kærlighed til det Gode. —

En Betænkelighed ved denne Lære om Forholdet mellem Religion og Videnskab, som Spencer ikke berører, er den, at der paa altfor udvortes Maade skelnes mellem det Absolute og det Relative[106]). Det Absolute bliver ved dette Modsætningsforhold selv relativt. At Modsætningen mellem det Absolute og det Relative ikke konsekvent kan være saa udvortes efter Spencers egen Opfattelse, ses af hans Udtalelse, at et afsluttet Begreb om det Absolute kun kunde naas ved Ophævelsen af *alle* Skranker og Forhold: en saadan Ophævelse er jo en uendelig Proces, og vi kunne altsaa i Virkeligheden ikke stille det Absolute og det Relative op overfor hinanden som to *færdige* Begreber. Naar Spencer desuden enkelte Steder udtaler, at det Absolute, der for ham er Et med det Uerkendelige, virker igennem alle Fænomener, de indre saavel som de ydre (saaledes First Principles § 34, 46 og 93), saa maa dets Væsen lægge sig for Dagen i de Former og Love, under hvilke Fænomenerne fremtræde; det kan ikke i Virkeligheden være aldeles uerkendeligt, og det er med Urette, at Spencer erklærer Erfaringens Hovedbegreb, Udviklingsbegrebet, aldeles ugyldigt hvad »det Absolute« angaar. Det vilde være en Selvmodsigelse, dersom de almindelige Love og Former, Erfaringen frembyder, aldeles ingen Betydning skulde have for det, der ligger bagved eller udover Erfaringen. Man kan ikke føre noget Bevis for, at Udviklingen kun skulde angaa Tilværelsens Skal og slet ikke dens Kærne. Der er her bleven en Dualisme tilbage hos Spencer. *[466]*

c. Filosofi som Enhedserkendelse.

Problemet om Forholdet mellem Religion og Videnskab opstaar ikke blot, hver Gang en Specialvidenskab inddrager et nyt Fænomen under sit Omraade, men ogsaa naar der gøres Forsøg paa at forene de forskellige Sandheder, som Specialvidenskaberne have fundet, til universelle Sandheder. Det er efter Spencer Filosofiens Opgave at føre Arbejdet med at paavise Enhed i Fænomenernes Mangfoldighed, som Specialvidenskaberne øve hver paa sit Omraade, videre ved at søge Love, der ere fælles for alle vore forskellige Erfaringsomraader. Det gælder at finde en højeste Sandhed, af hvilken mekaniske Grundsætninger, fysiske og psykologiske Principer og sociale Love kunne udledes. Vi vilde da have grundet en Filosofi som fuldstændig Enhedserkendelse (completely unified knowledge).

Filosofien begynder med foreløbig Antagelse af Gyldigheden af de Grundsætninger, paa hvilke al Tænken hviler. Denne foreløbige Antagelse retfærdiggøres senere ved, at de Konsekvenser, des drages af den, stemme med Erfaringen. En Antagelses Gyldighed kan kun godtgøres ved dens Overensstemmelse med alle andre Antagelser. Sandhed kan for os kun bestaa i fuldkommen Overensstemmelse mellem vore Forestillinger (representations of things) og vore Iagttagelser (presentations of things). Naar vore Forventninger og vore Iagttagelser ikke stemme overens, har den Antagelse, vi gik ud fra, været ugyldig. Den fuldkomne Godtgørelse af en Antagelses Gyldighed ved dens Overensstemmelse med alle andre Antagelser fører os igen til den Sammenarbejden af al Erkendelse til Enhed, hvori Filosofien bestaar. Men heri ligger tillige, at al Paavisning af enkelte Antagelsers Gyldighed forudsætter Gyldigheden af den Tankevirksomhed, ved hvilken vi finde Tingene lige eller forskellige. Denne Tankevirksomhed ligger til Grund ved al Erkendelse, baade Iagttagelse og Slutning, ligegyldigt hvad den angaar. Ethvert Bevis forudsætter denne *primordial act,* og dens Gyldighed kan derfor ikke modbevises; et Modbevis er jo ogsaa et Bevis.

[467] Vi tænke stedse i Forhold. Næst efter Ligheds- og Forskelsforholdet er Successions- og Koexistensforholdet af Betydning. Koexistensforholdet er afledet af Successionsforholdet: vi forestille som samtidige saadanne forskellige Fænomener, der ligesaa godt kunne forestilles i den ene som i den anden Rækkefølge. Den fundamentale Erfaring, som ligger til Grund ved al Opfattelse af Lighed eller Forskel, Succession eller Koexistens, kende vi allerede; det er Fornemmelsen af Kraft: af Noget, der gør Modstand eller frembringer Forandring, og som vi forestille os i Analogi med vor egen Fornemmelse af Anstrengelse. Materie og Bevægelse ere kun Kraftytringer, og Tid og Rum ere Former for Kraftytringer. Baade paa den indre og den ydre Erfarings Omraade er Kraftens Begreb det sidste Begreb, vi komme tilbage til. Vi skelne med Rette mellem Jeget og Ikke-Jeget; men begge ere kun forskellige Maader, paa hvilke Kraftbegrebet lægger sig for Dagen. Vor Tænknings Stof og Indhold er alle de forskellige Former for Kraft.

Kraftens Begreb er altsaa af symbolsk Art. Det er det sidste Symbol (the ultimate symbol). Det viser tilbage til vor subjektive Erfaring, i Analogi med hvilken vi opfatte alt Andet. Spencer minder her om den metafysiske Idealisme, der benytter denne Analogi til Løsning af Tilværelsesproblemet. Han indrømmer, at hvis vi havde Valget mellem at føre de aandelige Elementer tilbage til de materielle eller de materielle til de aandelige, maatte vi vælge det Sidste. Det er absurd at føre det Bekendte tilbage til det Ubekendte; en forstaaet Hypotese faar vi kun, naar vi føre det Ubekendte tilbage

til det Bekendte, og altsaa betragte de objektive, materielle Elementer som i deres Væsen af samme Natur som vor Bevidstheds subjektive Elementer. I sine »Principles of Psychology« § 63 siger Spencer: »Lad mig sige det her, én Gang for alle, at hvis vi vare nødte til at vælge mellem de to Muligheder, at føre sjælelige Fænomener tilbage til fysiske Fænomener og at føre fysiske Fænomener tilbage til sjælelige Fænomener, vilde denne sidste Mulighed staa som den rimeligste (the most acceptable) af de to.« Men en saadan Reduktion anser Spencer for umulig, da vi ikke kunne undgaa at tydeliggøre os de aandelige Elementer ved Hjælp af Former og Forhold, der ere hentede fra den ydre Natur. En tydelig Anskuelse af Bevidsthedens Natur faa vi kun *[468]* ved at bruge Billeder fra den materielle Verden. Desuden kunne vi ikke udlede og forklare de fysiske Fænomener ud fra de sjælelige Fænomener. Vi maa altsaa stanse ved Forskellen mellem psykiske og materielle Fænomener og lade os nøje med at paavise, at de samme Erfaringslove gælde for begge Arter af Kraftytringer.

En Grundforudsætning for al Videnskab er det nu ifølge Spencer, at Kraft hverken opstaar eller forgaar i Tilværelsen. Al Tænken bestaar i at sætte Noget i Forhold til noget Andet. Hvis der nu gik Kraft tilgrunde, eller hvis Kraft opstod af Intet — hvilket i ydre Erfaring vilde vise sig ved, at Materie tilintetgjordes eller opstod, eller at Bevægelse afbrødes eller begyndte, — saa vilde vi faa et Forhold mellem Noget og Intet eller mellem Intet og Noget; men et Forhold, hvis ene Led er forsvundet fra Bevidstheden eller ikke opstaaet i den, er en Selvmodsigelse. Den Kraft, der saaledes stedse maa antages bestaaende, er ikke nogen relativ, fænomenal Form for Kraft, men den absolute Kraft, der rører sig i Alt, og vi komme altsaa her igen tilbage til den Tanke, at et Absolut maa ligge til Grund for alle Erfaringsfænomener, den for Religion og Videnskab fælles Grundtanke. Det er Erfaringsvidenskabens Sag at paavise de specielle Overgange, der finde Sted mellem de forskellige Kraftformer. Men selve Sætningen om Kraftens Bestaaen kan ikke bevises ad experimental Vej, da ethvert Experiment ved nærmere Eftertanke viser sig at forudsætte dens Gyldighed. Al Vejning og Maaling forudsætter jo, at den Ener, vi lægge til Grund, ikke forandres, medens der vejes eller maales. Hvis den Kraft, med hvilken Vægtloddet tenderer mod Jorden, varierer, medens det kemiske Forsøg, der skal bestemme Atomvægten, anstilles, saa er Slutningen, der uddrages af Forsøget, ugyldig. Kraftens Bestaaen er derfor et Princip eller et Postulat, paa hvilket al Undersøgelse af den virkelige Verden hviler.

For Spencer, ligesom for Hamilton og for Kant, falder Sætningen om Kraftens Bestaaen sammen med Aarsagssætningen. Vi ville ogsaa finde, at flere af de Naturfor-

[469] skere, som opstillede Sætningen om Kraftens Bestaaen paa experimental Grund, gik ud fra, at den egentligt var en Fornuftsætning, saa at hvad det gjaldt om, var at paavise, hvorledes den lægger sig for Dagen i Erfaringen. Saaledes Robert Mayer, Joule og Colding. Der er dog her sikkert en Distinktion at gøre. Ti der vilde jo dog kunne herske Lovmæssighed i Naturen, selv om der opstod Kraft og forgik Kraft, naar blot denne Opstaaen og Forgaaen var knyttet til bestemte Betingelser. Man kunde tænke sig, at naar Betingelsen A var til Stede, opstod stedse B, uagtet B i kvantitativ Henseende kunde sættes = A + x, og naar Betingelsen C var til Stede, D stedse opstod, uagtet D var = C—y. I saa Fald vilde Aarsagssætningen gælde, uden at Sætningen om Kraftens Bestaaen gjaldt. Dette viser, at denne sidste Sætning er en mere speciel Sætning end Aarsagssætningen, naar denne blot udtrykker en Regel for Fænomenernes Indtræden. Al Regelmæssighed i Naturen vilde ikke være borte, fordi Loven om Kraftens Bestaaen ikke gjaldt. En anden Sag er det, at vi saa vidt muligt ønske at konstatere, at ligesom der i den logiske Slutning ikke er Mere, end der allerede var i Præmisserne, saaledes er der i den reale Virkning heller ikke Mere, end der allerede var i Aarsagen; derved vil nemlig Aarsagsprincipet og Begrundelsens Princip blive bragte i den størst mulige Overensstemmelse med hinanden. Ogsaa uden denne fuldkomne Analogi med den logiske Begrundelse vilde dog Aarsagsforholdet kunne have Gyldighed. Derfor slaar Spencers Deduktion ikke til, selv om han har Ret i, at ethvert Forsøg paa at bevise Kraftens Bestaaen experimentalt, i en vis Forstand forudsætter den.

Af Sætningen om Kraftens Bestaaen udleder Spencer, at Bevægelsen gaar i Retning af størst Tiltrækning eller mindst Modstand, — at al Bevægelse er rytmisk, — og at alle Fænomener ere Udvikling og Opløsning underkastede. Ad denne Vej kommer han fra Betragtningen af Filosofien som Enhedserkendelse over til sin Betragtning af Filosofien som Udviklingslære. Men før vi følge ham til denne Betragtning, maa vi først spørge, hvilke Konsekvenser Spencer drager af Loven om Kraftens Bestaaen med
[470] Hensyn til Forholdet mellem de sjælelige og de materielle Fænomener. Det har ikke været Spencers Mening særligt at drøfte dette Problem, og man finder i hans Skrifter, som de nu foreligge, en vis Vaklen paa dette Punkt, der faar sin Forklaring ved, at Spencer i Mellemrummet mellem de forskellige Udgaver af sine Bøger har ændret sin Opfattelse, uden at denne Ændring omhyggeligt er bleven gennemført paa alle Punkter i de nye Udgaver. Derved fremkomme de modsigende Ytringer, der findes hos ham[107]). Først (i første Udgave af »Principles of Psychology« og »First Principles«) opfattede han Forholdet mellem det Sjælelige og det Materielle i Lighed med Forholdet mellem de forskellige Naturkræfter og antog en Overgang fra det Materielle til det

Sjælelige ligesom fra Bevægelse til Varme. Fornemmelsernes Opstaaen forklares altsaa efter Loven om Kraftens Bestaaen. Forsaavidt man vilde finde (som nogle Kritikere ogsaa fandt) Materialisme i denne Opfattelse, mindede Spencer om, at Materie og Bevægelse for ham tilsidst kun ere symbolske Udtryk for den uerkendelige Kraft, der rører sig i Alt. Men senere blev han opmærksom paa, at Bevidsthedsfænomenernes Opstaaen ikke kunde udledes af Sætningen om den fysiske Energis Bestaaen. Især er Fornemmelsens Opstaaen af Bevægelse som Ækvivalent for denne uforenelig med Læren om Bevægelsens Kontinuitet. Spencer opfattede derfor i senere Udgaver Forholdet mellem det Sjælelige og det Materielle efter Identitetshypotesen saaledes, at de staa som to fænomenale, indbyrdes irreduktible Former for den uerkendelige Kraft. Med Hensyn til Udviklingslæren, som er Hovedsagen for Spencer, kommer det ud paa Et, hvilken Hypotese man holder sig til. Ti hvad enten man antager et Vexelvirkningsforhold eller et Identitetsforhold mellem det Sjælelige og det Legemlige, kan Udviklingen paa begge Omraader frembyde de samme Grundtræk, og det er det, der er det Afgørende for Udviklingsfilosofien. Vel kan efter Identitetshypotesen den sjælelige Udvikling ikke forklares ved Deduktion udfra den fysiske Krafts Bestaaen; men saa kan dog den til Sjælelivet svarende (obverse) materielle Proces forklares paa denne Maade[108]). Naar Spencer i sin Udviklingslære forklarer al Udvikling ved Materiens og Bevægelsens Love og dog anvender Exempler fra Psykologi og Sociologi *[471]* ikke mindre end fra Astronomi og Fysiologi til at belyse Udviklingens Former, saa retfærdiggøres det ved, at de sjælelige Fænomener, ligegyldigt hvilken Hypotese man gaar ud fra, paa lovmæssig Maade antages knyttede til materielle Fænomener.

d. Filosofien som Udviklingslære.

Den Enhedserkendelse, Filosofien søger, vindes efter Spencer ikke blot ved en Paavisning af, at der er en fælles Forudsætning, hvorpaa al Forskning hviler, men ogsaa ved, at der paavises en Lov, der er fælles for alle Fænomener, Erfaringen frembyder. Spencer systematiserer Positivismen dels ved at føre al positiv Erkendelse (Erkendelse af Fakta) tilbage til en fælles Forudsætning, dels ved at opstille en fælles Lov eller Form for alt Positivt, alle Fænomener. Ethvert Fænomen har sin Historie: det bliver til for os, og det forsvinder igen for os. Hver enkelt Videnskab beskriver *sine* Fænomeners Historie; det gælder nu at undersøge, om ikke disse forskellige historiske Processer frembyde fælles Træk, saa at *en almindelig Udviklingslov* kan opstilles. Det viser sig da, at al Udvikling mere eller mindre tydeligt frembyder tre forskellige Karaktertræk, som tilsammen give os det fuldstændige Udviklingsbegreb. — Som allerede bemærket havde

Spencer fra først af kun opstillet ét Karaktertræk for Udvikling, nemlig Overgang fra Ensartethed til Forskelligartethed. Senere saa han, at der var ganske simple Former for Udvikling, hvor dette Træk var aldeles underordnet, og at det desuden for skarpt at kunne skelne mellem Udviklings- og Opløsningsprocesser var nødvendigt at opstille endnu et tredie Karaktertræk.

1) *Udviklingen som Koncentration* (eller Integration). Naar et Fænomen bliver til, foregaar der en Samling, Kombination og Koncentration af Elementer, der tidligere forekom i spredt Tilstand. Naar der danner sig en Sky paa Himlen eller en Sanddynge paa Strandbredden, er der foregaaet en Udvikling af simpleste Art, idet Processen saa godt som udelukkende bestaar i en Samlen og Ophoben. En saadan Koncentrations-
[472] proces er der efter Kants og Laplaces Hypotese foregaaet ved vort Solsystems første Tilblivelse ud af Urtaagen, hvis Dele forud vare i mere spredt Tilstand. Al organisk Vækst foregaar ved Optagelse i det organiske Væv af Elementer, der hidtil fandtes spredte i Omverdenen. Et psykologisk Exempel haves i enhver Generalisation, enhver Dannen af almindelige Begreber og Love: vi koncentrere derved i en eneste Tanke en hel Mængde forskellige Iagttagelser og Forestillinger. Den sociale Udvikling bestaar først og fremmest i en Sammenslutning af Individer eller Grupper af Individer, der forhen levede i mere spredt Tilstand.

2) *Udvikling som Differentiation.* Kun i de aller simpleste Tilfælde kan Udviklingen beskrives som en blot Koncentrationsproces. Der vil ikke blot foregaa en Sondring af den hele Masse fra Omgivelserne; men indenfor den saaledes udskilte Masse vil der igen foregaa specielle Koncentrationer, saa at Udviklingen bliver sammensat. Og i Udviklingens Løb ville disse specielle Koncentrationer træde mere og mere frem, saa at vi ved Sammenligning mellem de tidligere og senere Trin finde en Overgang fra Ensartethed til Forskelligartethed. Under Solsystemets Udvikling sker der en Sondring mellem forskellige Kloder, hver med sin Ejendommelighed. Den organiske Udvikling skrider frem fra den ensartede Kim til den med forskellige Arter af Væv og med forskelligt byggede og forskelligt virkende Organer udstyrede Organisme. Hele det organiske Liv har efter Lamarcks og Darwins Hypotese været mere ensartet paa tidligere Trin, idet de nu bestaaende Artsforskelligheder skyldes Udvikling fra fælles Stamformer. Sanserne udvikle sig, naar vi sammenligne tidligere og senere Trin, fra utydeligere og unøjagtigere Opfattelsesevne til stedse større Tydelighed og Nøjagtighed, saa at flere Forskelligheder kunne opfattes. Det aandelige Liv maales ikke blot efter dets Koncentration, men ogsaa efter dets Rigdom. Under Samfundets Udvikling danner der sig ved Arbejdsdeling forskellige Stænder og Klasser.

3) *Udviklingen som Determination.* Ogsaa ved en Opløsningsproces opstaar der Forskelligheder i en hidtil ensartet Masse. For at skelne Udvikling fra Opløsning maa det da føjes til, at der ved Udviklingen sker en Overgang fra en mere ubestemt og uordnet Tilstand til en mere bestemt og ordnet Tilstand. Udviklingen skrider *[473]* frem fra et Kaos, hvis Dele ere spredte og ensartede, til et samlet Hele, hvis Dele ere forskelligartede og tillige staa i en bestemt indbyrdes Forbindelse. Saaledes ere Solsystemet, Organismen, Bevidstheden og Samfundet mere eller mindre ordnede Helheder. Dette tredie Synspunkt opstaar egentligt ved Forbindelse af de to første: et ordnet Hele er et saadant, i hvilket Differentiation af Delene og Koncentration af Helheden gaa Haand i Haand med hinanden.

Overalt i Tilværelsen — i det Store og i det Smaa, i den aandelige og i den materielle Verden — foregaar der Udviklingsprocesser af den nu beskrevne Art. Udviklingsfilosofien formulerer paa Grundlag af en sammenlignende Betragtning af disse Processer Grundtrækkene i ethvert Fænomens almindelige Historie. Men hvad der saaledes er fundet induktivt, det maa nu begrundes deduktivt ved at udledes af Loven om Kraftens Bestaaen.

For det Første vil der opstaa en Koncentration af ensartede Dele, naar de paavirkes paa ensartet Maade af samme Kraft. Det sker, naar der danner sig Dynger af visne Blade eller Sanddynger eller Skyer under Indflydelse af Vinden. Den naturlige Udvælgelse virker paa denne Maade ved at fordre aldeles bestemte Variationer af de levende Væsener, der skulle kunne bestaa under bestemte Forhold: derved udskilles de som nye Arter fra de ikke levedygtige. For det Andet vil der, naar der har dannet sig en ensartet Helhed, opstaa Forskelligheder, naar de ensartede Dele paavirkes af forskelligartede Kræfter. Og naar der saa er frembragt Forskellighed i Delenes Tilstand, ville ensartede Kræfter virke forskelligt paa dem. En organisk Art vil variere under forskellige fysiske Forhold, og selv om Varieteterne underkastes ensartet Indflydelse, vil denne dog ikke have samme Virkning paa dem alle. — Dette følger af Kraftens Bestaaen, der vilde være ophævet, dersom samme Aarsager frembragte forskelligartede Virkninger paa ensartede Genstande, eller forskelligartede Aarsager frembragte ensartede Virkninger paa ensartede Genstande, eller samme Aarsager ensartede Virkninger paa forskelligartede Genstande. *[474]*

For at forstaa Spencer ret maa man erindre, at hans Udviklingslære ikke gælder Verden som Helhed, om hvilken vi formedelst Erkendelsens Relativitet ingen Forestilling kunne danne os, men at den gælder de enkelte Helheder, der opstaa indenfor vor Erfarings Kreds. Man har undertiden indvendt imod ham, at hans »Udvikling«

bliver ubegribelig, naar den skal begynde som en absolut Ensartethed; hvorfra — spørger man — skal saa Forskellighederne komme? Spencer selv erklærer udtrykkeligt (First Principles. § 116, 149, 165), at han kun taler om begrænsede Fænomener, og at han kun antager en relativ Ensartethed og Forskellighed, ligesaa vel som ogsaa Begreberne Koncentration og Differentiation, Simpelhed og Komplexitet maa tages i relativ Betydning. »Eftersom vi,« siger Spencer, »ingen absolut Adspredthed eller absolut Koncentration kende, kan Forandring aldrig være Andet end Overgang fra en mere spredt Tilstand til en mindre spredt Tilstand, fra løsere Sammenhæng til fastere Sammenhæng. Ligesaa, da ingen konkrete Fænomener frembyde absolut Simpelhed, — da Intet er absolut ensformigt, — da vi intetsteds finde fuldstændig Ensartethed, sker Omformningen i Virkeligheden stedse i Retning af større Sammensathed, eller forøget Mangfoldighed eller højere Grad af Uensartethed. Denne Begrænsning maa Læseren stadigt holde fast«[108 b]). *Dersom* man kunde tænke sig hele Universet i en fuldstændig Ligevægtstilstand, hvor aldeles ensartede Kraftcentra vare fordelte med absolut Ensartethed over hele Rummet, saa vilde Alt vedblive at være i Ligevægt i al Evighed. Men en saadan Tanke udelukkes allerede ved, at der ikke kan sættes nogen Grænse for Rummet. Om alle ensartede Masser, vi kende, gælder det, at de nødvendigvis ville blive differentierede i lavere eller højere Grad. —

Udviklingen maa (naturligvis naar den ikke afbrydes udefra) nødvendigvis føre til en Ligevægtstilstand, i hvilken baade Koncentrationen og Differentiationen have naat deres Højdepunkt. For den menneskelige Udviklings Vedkommende betyder denne Tilstand den højeste Fuldkommenhed og Lyksalighed, bestaaende i den størst mulige Harmoni mellem Menneskene og Naturen, og mellem Menneskene indbyrdes.
[475] Men da de ydre Paavirkninger bestandigt vedblive at øve deres Indflydelse, vil denne Ligevægtstilstand ikke kunne holde sig i Tidens Løb. Udviklingen vil efterfølges af Opløsning, naar der mangler Energi til under de fortsatte Paavirkninger at bevare Harmonien mellem Koncentration og Differentiation. Og gennem Opløsningens forskellige Stadier havnes der i et nyt Kaos. — Ligesom der indenfor vor Erfarings Kreds uafbrudt foregaa Udviklingsprocesser, saaledes foregaar der ogsaa uafbrudt Opløsningsprocesser af større og mindre Helheder. Selv om ogsaa vort Solsystem — og alle Solsystemer —, som nogle Naturforskere mene, skulde have Spiren til Opløsning i sig, vil der stedse være Mulighed for nye Systemdannelser, da der stedse vil være ydre Kræfter til at sætte Udviklingsprocesserne i Gang. Al Bevægelse er rytmisk, og Udvikling og Opløsning ville derfor vexle i det Uendelige.

Medens Hegel i sin idealistiske Udviklingslære garanterede en evig Fremskriden,

idet de »højere Enheder« (der svare til Spencers Harmoni mellem Koncentration og Differentiation) stedse bleve Grundlag for nye Evolutioner, kan Spencer som god Positivist og i Kraft af Læren om Erkendelsens Relativitet ikke sige Noget om, hvorvidt Udviklingen eller Opløsningen er den stærkeste Proces i Tilværelsen. I Kraft af sin dualistiske Opfattelse af Forholdet mellem det Absolute og det Relative vil han end ikke tillægge Udviklingen (og altsaa heller ikke den hele Rytme af Udvikling og Opløsning) nogen absolut Betydning. Der kommer her, som allerede paavist, en Modsigelse frem hos ham, da han anerkender en Sammenhæng mellem Fænomenerne og den uerkendelige Tingenes Orden, der ligger til Grund for dem (the connection betwen the phenomenal order and the ontological order). Kun det fastholder han bestemt, at ligesaa lidt som vi kunne sætte Grænser for Tiden og Rummet, ligesaa lidt kunne vi sætte Grænser for den Kraft, der virker i Fænomenernes Verden. Men sin egentlige Opgave har han løst ved sin Karakteristik af den Historie, ethvert Fænomen gennemløber. *[476]*

e. Udviklingsbegrebet paa Biologiens og Psykologiens Omraade.

Det er paa det biologiske og det sociologiske Omraade, at Spencer bevæger sig med størst Sagkundskab. En biologisk Ide gav, som vi have set, Stødet til hans hele System, og denne biologiske Ide (om Udviklingen som Differentiation) forbandt han igen umiddelbart med en sociologisk Ide (om Arbejdets Deling). Samfundslivet er for ham en Livsform, der lyder Livets almindelige Love, og ligeledes gaar det med Sjælelivet og det etiske Liv. Biologien er da den herskende konkrete Videnskab i hans System. Det er Livets Udvikling paa alle Trin og under alle Former, hans Forsken vil følge.

Livet bestaar i en stadig Tillempelse af indre Forhold efter ydre. I et levende Legeme frembringer et Indtryk udefra ikke blot en direkte Virkning, men ogsaa en indirekte Virkning, idet der fremkaldes en Tilstand, hvorved det levende Væsen bliver i Stand til at møde en følgende Forandring i Omverdenen. Der sættes en indre Virksomhed i Gang, som kommer eller kan komme til Nytte ved en senere Lejlighed. Det organiske Væv har to tilsyneladende modsatte Egenskaber, der i Forening gøre Tillempelsen mulig. Det har en Plasticitet, der lader Indtrykkene udefra gennemzitre hele den organiske Masse eller dog store Dele deraf; og det har en Polaritet, en bestemt Lejringsmaade af de sidste organiske Partikler, hvilke Spencer kalder de fysiologiske Enere og betragter som langt simplere end Cellerne men mere sammensatte end de kemiske Molekuler, en Polaritet, som gør, at Indtrykkenes Virkning paa den organiske

Masse bestemmes overvejende ved dennes egen Beskaffenhed. Dannelsen af den organiske Masse fra først af er et dunkelt Spørgsmaal. Spencer afviser Antagelsen af organiske *Formers* Opstaaen af uorganisk Materie. Han er derimod tilbøjelig til at antage, at organisk Masse af aldeles *strukturløs* Art dannedes paa et vist bestemt Punkt af Jordoverfladens Afkølingsproces. Da denne oprindelige organiske Masse var uden bestemt Struktur, er denne Antagelse altsaa ikke Et med Antagelsen af en første
[477] Organisme. Der har været organisk Liv uden Organisation. (Se især Appendix til første Bind af »Principles of Biology«). De organiske Former ere successivt opstaaede under de ydre Forholds Indvirken paa de indre. I Kraft af Udviklingens almindelige Love frembringe stadige ydre Indflydelser Forskelligheder i Massen, først og fremmest en Forskel mellem Overfladen og det Indre; og ved den forskellige Maade, hvorpaa de forskellige Dele reagere mod Indtrykkene, antage de efterhaanden forskellig Natur. Spencer opstiller endog den Sætning, at Funktion gaar forud for Struktur, og at det er den stadige Fungeren paa en bestemt Maade, der frembringer den bestemte Struktur, de enkelte Organer besidde. Denne direkte Indflydelse af Omgivelserne paa det organiske Væv forudsættes egentligt af Læren om den naturlige Udvælgelse; denne Udvælgelse finder netop Sted mellem de ved den direkte Indflydelse fremkaldte begyndende Strukturer, mellem de forskellige Variationer, den organiske Masse undergaar under den ydre Indflydelse. Selv hvor Variationerne opstaa af andre, ubekendte Aarsager, er det dog kun, naar der til disse saakaldte »spontane Variationer« er knyttet heldige Virkemaader, at den naturlige Udvælgelse kan bevare dem. (Princ. of Biol. § 61). Den Forandring, der ved en vis stadig Fungeren kan foregaa i Strukturen, vil kunne nedarves, naar den kommer til at frembringe en Ændring i den organiske Polaritet, det vil sige, i den for denne bestemte Organisme ejendommelige Maade, paa hvilken de fysiologiske Enere lejres.

Darwins Lære om den naturlige Udvælgelse (som Spencer hellere vil kalde Læren om de mest hensigtsmæssige Livsformers Bestaaen: the survival of the fittest) anerkender Spencer i fuldeste Maal og med stor Beundring. Men ligesaa lidt som Darwin selv mener han, at Udvælgelsen kan forklare Alt. Uden Antagelsen af erhvervede Egenskabers Nedarvning er Arternes Opstaaen for ham ubegribelig, og han har derfor i de seneste Aar ført en Polemik mod »de Naturforskere, der ville være mere darwinistiske end Darwin selv«, særligt mod den Weissmannske Hypotese, der negter al Indflydelse af indøvede Funktioner paa de Celler, der indeholde Spiren til Afkommet, og derfor maa udlede al Udvikling af naturlig Udvælgelse. Især for de højere organiske
[478] Væseners Vedkommende, der have et udviklet Nerve- og Muskelsystem, mener han, at

den Indflydele, Brugen af Kræfterne har paa Organisationen, spiller en betydelig Rolle. Han tillægger Spørgsmaalet ikke blot biologisk, men ogsaa etisk og social Betydning. »Dersom«, siger han i sin Afhandling *Factors of Organic Evolution* (1886), »en Nation ændres i sin Helhed ved Arveligheden af de Virkninger, dens Medlemmers Natur undergaar ved de Former for daglig Virksomhed, dens Institutioner og Livsforhold betinge, saa maa disse Institutioner og disse Livsforhold forme Borgerne langt hurtigere og fuldstændigere, end de kunde, dersom den eneste Aarsag til Tillempelse er den hyppigere Overleven af Individer, der have varieret i gunstig Retning«. Det etiske og sociale Ansvar bliver altsaa større, naar man antager Nedarvning af erhvervede Egenskaber, end naar Alt beror paa Udvælgelsen. Det er dette, der giver Problemet saa stor Interesse i Spencers Øjne. —

Ogsaa Bevidstheden er en Virksomhed, der opstaar under de levende Væseners Tillempelse efter Omgivelserne. Naar Indtrykkene voxe i Mængde, kan Tillempelsen efter dem kun blive nøjagtig, naar de ordnes i en Række, saaledes som det sker i Bevidstheden. Psykologien er forsaavidt en Del af Biologien. Men Spencer skelner her mellem objektiv og subjektiv Psykologi. Det er egentlig kun den objektive Psykologi, den, der studerer Bevidsthedslivet gennem de materielle Funktioner, til hvilke det er knyttet, der hører hjemme i de konkrete Videnskabers Række. Den subjektive Psykologi, der bygger paa umiddelbar Selviagttagelse og vinder sine Resultater ved Analyse af den, staar i samme Forhold til alle andre Videnskaber, som Subjektet idethele staar til Objektet; den er Videnskaben om den subjektive Existens, medens alle andre Videnskaber tilsammen angaa den objektive Existens. Derfor er den subjektive Psykologi en i sin Art aldeles enestaaende Videnskab. (Princ. of Psychol. § 56. — Classif. of the Sciences. 3. ed. p. 26 b).

Ligesom Stuart Mill hævder altsaa Spencer Psykologiens Selvstændighed i Modsætning til Comtes Overseen af den. Og han adskiller sig tillige fra den ældre engelske Skole ved at hævde, at man ikke kan betragte Bevidstheden som en blot Sum af *[479]* Fornemmelser og Forestillinger, da der stedse er Noget, som forbinder disse og opretholder Forestillingskredsens Enhed overfor Forsøg paa at dele den. Der maa — lærer Spencer — være noget Substantielt i Bevidstheden i Modsætning til alle skiftende Former, men dette Substantielle kunne vi ikke erkende, da det ikke træder frem i nogen enkelt Tilstand, uagtet enhver Tilstand er en særegen Form for det.

Trods al den Ejendommelighed, hvormed Bevidsthedslivet fremtræder i subjektiv Erfaring, frembyder det dog de samme Grundtræk som Livet og som Udviklingen idethele. Dets Udvikling bestaar i fremskridende Koncentration, Differentiation og

Determination. Alle Overgangene ske gradevis, og det er derfor med Urette, man har skelnet mellem væsensforskellige Evner i Sjælen. Fra Reflexbevægelse gennem Instinkt og Erindring til Fornuft, fra den simpleste Skelnen og Genkendelse til den højeste videnskabelige Tankeakt er der en kontinuerlig Række af Trin. Den kvalitative og kvantitative Rigdom i Bevidstheden svarer til Rigdommen af det levende Væsens Forhold til Omverdenen. Der er stedse en Korrespondens mellem Bevidsthedslivet og de ydre Forhold, Individet har med at gøre. Der er en kontinuerlig Række af Trin fra Indvoldsormen i et organisk Væv til en Newton eller Shakespeare, hvis Tanke omfatter Verden.

Med Hensyn til Spørgsmaalet om Erkendelsens Oprindelse gør Spencer Front mod Leibniz og Kant til den ene Side, Locke og Mill til den anden Side. Han bekæmper Empirismen, som ikke ser, at Erfaringens Stof stedse optages og bearbejdes paa en Maade, der er bestemt ved Individets oprindelige Natur, og som desuden kommer til at mangle et Sandhedskriterium. Der behøves en oprindelig Organisation for at forklare den Indflydelse, Paavirkningerne have paa de forskellige Individer; og der behøves, hver Gang man vil begrunde en Paastand, et Kriterium, der bestaar i, at det Modsatte vilde indeholde en Selvmodsigelse. I Individets medfødte Natur og i det logiske Princip, vi støtte os til ved enhver Slutning, have vi altsaa noget Apriorisk, Noget, der ikke kan udledes af Erfaring. Forsaavidt giver Spencer Leibniz og Kant Ret
[480] overfor Locke og Mill. Men kun, saalænge der er Tale om det enkelte Individs Erfaring. For det enkelte Individ existerer der et a priori, men ikke for Slægten. Ti de Betingelser og Former for Erkendelse og Følelse, der oprindeligt findes hos det enkelte Individ og derfor ikke kunne udledes af dets Erfaring, de skyldes Arv fra tidligere Slægter. Tankeformerne ere Et med de opsamlede og nedarvede Strukturændringer, der ere skjult tilstede i hvert nyfødt Individ og gradevis udfoldes ved dets Erfaringer. Og deres første Oprindelse bliver altsaa alligevel empirisk: De faste og universelle Forhold mellem Tingene maa under Udviklingens Gang danne faste og universelle Forbindelser indenfor Organismen; ved den idelige Gentagelse af absolute ydre Ensformigheder avles der i Slægten nødvendige Erkendelsesformer, uopløselige Tankeforbindelser, der udtrykke Nettoudbyttet maaske af Millioner Generationers Erfaring lige ned til den nærværende Tid. Det enkelte Individ kan ikke skille ad, hvad der saaledes er blevet en indgroet Forbindelse i Slægtens Organisation, og derfor medbringer det i sin medfødte Natur det Grundlag, hvorpaa de nødvendige Sandheder bygges. (Se Princ. of Psychol. § 208, 216 kfr. First Princ. § 53: Absolute uniformities of experience generate absolute uniformities of thought). Skønt den induktive Skole efter Spencers

Mening er gaaet for vidt, naar den vil udlede Alt ad Induktionens Vej, hvorved selve Induktionen kommer til at svæve i Luften, saa vil han dog, naar han skal vælge, snarere regne sig til Lockes Skole end til Kants. Ti *tilsidst* stammer dog ogsaa efter ham al Erkendelse og alle Tankeformer fra Erfaringen. Max Müller har ment, at naar Spencer indrømmede, at der gives Noget i Bevidstheden, der ikke er et Produkt af egen Erfaring, saa er han en ren Kantianer (a thorough Kantian). Men Spencer har hertil svaret: »Det evolutionistiske Synspunkt er aldeles empirisk. Det skelner sig fra Empirikernes ældre Opfattelse ved den Udvidelse, den giver denne Opfattelse . . . . Men Kants Opfattelse er aabenbart absolut uempirisk«. (Essays. III. p. 274. 277).

Spencer rammes dog her af sin egen Kritik af Empirismen, naar han antager, at Slægten paa nogetsomhelst Trin af sin Udvikling har kunnet modtage Paavirkninger *[481]* udefra, uden at der til at modtage disse Paavirkninger og bestemme deres Resultater fandtes nogen forud given Organisation. Der er her en Uklarhed i hans Psykologi, som gaar tilbage til hans Biologi. Ti hans Sætning om, at Funktionen bestemmer Strukturen, synes ikke at kunne forstaas anderledes end, at det organiske Væv paa laveste Trin forholder sig absolut passivt overfor de Paavirkninger, der frembringe Virksomhed i det. Et saadant absolut Passivitetsforhold er dog udelukket ved hans egen Definition af Livet som Tillempelse — og finder i Virkeligheden ikke engang Sted, hvor det er uorganiske Væsener, der paavirkes, saavist som Stenen paavirkes anderledes af Varmen end Voxet. — Desuden har Spencer overset, at *Gyldigheden* af vor Erkendelse ikke absolut garanteres ved, at de første Forudsætninger udledes af talløse Slægters Erfaringer. Derved godtgøres i det Højeste, at disse Forudsætninger hidtil have vist sig praktisk brugbare under Kampen for Tilværelsen. Et Bevis for deres absolute Sandhed kan ikke bygges derpaa[109]). —

Endnu mere end Erkendelsen forudsætter efter Spencer Følelsen et for ethvert Individ oprindeligt, fra Slægten modtaget Grundlag. Den stadige Vexelvirkning med Omverdenen, den stadige Kamp med Livsbetingelserne afføder Tendens til Stemninger, som det ikke altid lykkes at finde klare Forestillingsudtryk for. Saaledes gaar det med de sympatiske Følelser, f. Ex. det lille Barns Lyst ved et smilende Ansigt, dets Ulyst ved et bedrøvet eller truende Ansigt. Retfærdighedsfølelsen, den umiddelbare Harme over Overgreb, kan opstaa, uden at der er noget tydeligt Begreb om Grænserne for Individernes Handlefrihed. Spencer indvender mod de tidligere Utilitarianere, at de lade den bevidste Indsigt i Nyttevirkningerne gaa forud for Fremkomsten af de Handlinger og Motiver, der vurderes. For at erfare, at Sympati gavner, maa man først uvilkaarligt handle sympatisk. Det er altsaa Følelsen, der gør det muligt at opdage

Nytten, ikke Opdagelsen af Nytten, der fremkalder Følelsen fra først af. Det er fra den stadige Opdragelse, Mennesket underkastes gennem Vexelvirkningen af Livsfor-
[482] holdene, at Spencer venter sig fortsatte Ændringer og Fremskridt i det menneskelige Følelsesliv, ikke fra blot Meddelelse af færdige Kundskaber. Han opponerer mod den Sætning, Comte, især i sine tidligere Skrifter, gik ud fra, at Ideerne regere Verden. Det er Følelsen og Karakteren, der driver Værket, og hvilke Ideer, der blive herskende, det vil bero paa Folkets Karakter, der igen hviler paa et fra tidligere Slægter nedarvet Grundlag.

f. Udviklingsbegrebet i Sociologi og Etik.

For Spencers Sociologi bliver det Forhold mellem Individ og Slægt, hans Biologi og Psykologi have fundet, af afgørende Betydning. Naar hvert Individ har et oprindeligt Grundlag for sin Karakter, der gaar tilbage til Slægtens tidligere Historie, saa vil Samfundslivets Udvikling ikke kunne ændres pludseligt ved de Paavirkninger, man gennem Reformer i Opdragelse og Statsforfatning vil kunne give de enkelte Individer. Spencer har ikke et saa umiddelbart Fremtidshaab som det, der besjælede Bentham, Mill og Comte. Udviklingen gaar langsomt frem, fordi det er selve Naturgrundlaget i Individerne, ikke blot deres Tanker og Kundskaber, der maa ændres. Under sit Ophold i Amerika dadlede Spencer i en Samtale stærkt Mislighederne i de forenede Staters offentlige Liv, hvilke han udledte af, at Landet havde faaet sin i sig selv gode Forfatning ved et lykkeligt Tilfælde, men ogsaa kun *faaet* den; den var ikke voxet frem uvilkaarligt, og derfor var det intet Under, at dens Konsekvenser blev andre end man havde tænkt sig. Da en amerikansk Ven spurgte, om ikke Undervisning og Udbredelse af politisk Kundskab vilde raade Bod herpaa, svarede Spencer: »Nej. Det er væsentligt et Spørgsmaal om Karakteren, og kun i underordnet Forstand et Spørgsmaal om Kundskab. Det er en almindelig Illusion, at Undervisning kan være et Universalmiddel mod politiske Onder«. Karakterændringer foregaa efter Spencer kun ved, at en Race Generationer igennem staar i direkte Vexelvirkning med de virkelige Livsforhold. Kun gennem praktisk Tillempelse, gennem Udvikling og Øvelse af de Kræfter, der bruges i Livets Kamp, opstaa faste Karakterer og sunde
[483] Følelser. I sit Skrift om Opdragelse indskærper Spencer derfor Nødvendigheden af, at Barnet gør Erfaringer paa egen Haand, selv kommer til at lære de naturlige Forhold at kende og til at mærke Virkningerne af deres egne Handlinger. Skærmbrædter skulle anvendes saa lidt som muligt, da de medføre dobbelt Arbejde: først Tillempelse efter Skærmbrædtet, og derpaa efter det, der ligger bag Skærmbrædtet, de virkelige

Forhold. Barnet maa helst selv brænde sig; ellers lærer det ikke ret at sky Ilden. Og hvad der gælder Individets Karakter, gælder Racens, og hele Slægtens. I sit stort og bredt anlagte Værk *Principles of Sociology* søger Spencer at belyse dette ved Hjælp af et vidtløftigt Materiale, der især hentes fra de lavest staaende Racer. Sammen med en Kreds af Medarbejdere har han under Titel *Descriptive Sociology* udgivet en Række tabulariske Oversigter (støttede til Kildehenvisninger) over de kulturhistoriske Forhold hos forskellige Folkeslag. I en livligt skreven Bog *The Study of Sociology* har han drøftet de Vanskeligheder, med hvilke en rent videnskabelig Sociologi har at kæmpe.

Det er en Yndlingssætning hos Spencer, at Samfund og Forfatninger voxe, men ikke laves. Han paaviser udførligt Analogierne mellem et Samfund og en Organisme. De enkelte Individer svare til Cellerne, eller vel snarere til de fysiologiske Enere. Baade indenfor Samfundet og indenfor Organismen er det fælles Liv til en vis Grad uafhængigt af de enkelte Eneres Skæbne hver for sig. Men en stor og betydningsfuld Forskel er der mellem Samfundet og Organismen: medens i denne Bevidstheden (hvor den er til Stede) er knyttet til de centrale Organer, i Forhold til hvilke de andre Organer og Enere kun have underordnet Betydning, saa er det i Samfundet netop de enkelte Enere, der have Bevidsthed, medens den centrale Organisation som saadan ingen særegen Bevidsthed har. I Organismen ere Delene til for Helhedens Skyld; i Samfundet er Helheden til for Delenes Skyld. Paa denne Forskel mellem Samfund og Organisme maa der efter Spencer lægges ikke mindre Vægt end paa Analogierne mellem dem. (Smlgn. Princ. of Sociol. § 222. kfr. Princ. of Ethics. II. § 102, 137). Ti derpaa beror den Grundsætning, som Samfundslivets Historie godtgør Rigtigheden af, at Centralisationen altid kun har Betydning som nødvendigt Middel, medens det *[484]* Afgørende stedse bliver, hvad der gaar for sig i de enkelte Individer, hvor det egentlige Menneskeliv føres. I Samfundslivet som i den individuelle Opdragelse gælder det om at reducere Skærmbrædter og Formynderskab til det mindst Mulige, da de stedse komplicere og forsinke Udviklingen ved at nødvendiggøre en dobbelt Tillempelse, først til de kunstige, saa til de naturlige Forhold. Erfaring viser, at overalt, hvor Fordringer, der have deres Rod i Naturen, indskærpes af ydre Autoriteter, der kommer Lydigheden mod Autoriteterne til at indtage den første Plads paa Bekostning af det praktiske Forhold til den naturlige Virkelighed. Og Erfaring viser tillige, at kunstigt opstillede og ansatte Autoriteter ikke virke saa dygtigt og hensigtsmæssigt som selve de frie, individuelle Kræfter. Det sociale Maskineri bruger for megen Kraft til at naa sit Maal — og naar let andre Maal end de tilsigtede. De enkelte Individer erfare

ganske anderledes indtrængende end Statsmyndighederne en direkte Forbindelse mellem Arbejde og Udbytte. Uagtet Spencer teoretisk fastholder (hvad han allerede lærte i »Social Statics«), at Jorden er hele Folkets Eje, erklærer han sig, af Uvillie mod »Officialisme«, imod, at Staten overtager Dyrkelsen af Jorden, saaledes som »Nationalisterne« foreslaa. Aldeles afset fra de finansielle Vanskeligheder ved Statens Overtagen af Jorden, Vanskeligheder, der efter Spencers Opfattelse i og for sig vilde gøre Forslaget umuligt at gennemføre, saa er i hans Øjne den notoriske Ufuldkommenhed af Statsadministration i Sammenligning med privat Administration tilstrækkelig til at afvise det. (Se Appendix B til Princ. of Ethics. Part. IV).

Erfaringen viser os Samfund paa højst forskellige Trin af Udvikling; Udviklingens Grad maales her som overalt efter Koncentration, Differentiation og Determination. Men der er en Modsætning, som i sociologisk — og ikke mindre i etisk — Henseende staar i første Linie. Det er den mellem Militarisme og Industrialisme. Der fremtræder her to Typer paa Samfund, af hvilke den første især raader paa lavere Trin og efterhaanden, men meget langsomt og under mange Svingninger, giver Plads for den anden. Det militære Samfund opstaar ved Nødvendigheden af at forsvare den
[485] sociale Gruppe mod ydre Fjender, ofte ogsaa ved Driften til at erhverve Udkomme og Magt paa andre Gruppers Bekostning. Karakteristisk for denne Type er Individernes absolute Underordning under Helheden. De ere Midler, ikke Formaal. Lydighed bliver den højeste Pligt. Fredeligt Arbejde paa at skaffe Midler til Livsunderhold overlades Kvinder og Slaver. I det industrielle Samfund derimod staar Arbejdet i første Linie. Hovedsagen er her det frie, personlige Samkvem mellem Individerne, deres Samvirken i fælles Interessers Tjeneste. I Stedet for den Blanding af Vildskab og Underkastelse, den militære Type fostrer, stiller den industrielle Type Individerne frit overfor hverandre og lader dem i dagligt Samkvem lære at opnaa deres Formaal saaledes, at de anerkende Andres lige Ret til at opnaa deres. Det er en Optugtelse, som faar Indflydelse paa Karaktererne, Sæderne og Forfatningsforholdene. Medens det regulerende Apparat under den militære Type var Et og Alt, bliver det nu mere og mere indskrænket til det Hverv at opretholde Freden og Retten mellem Samfundets Medlemmer. Til Udførelse af de Funktioner, Staten tidligere som et Slags Forsyn besørgede, danner der sig, forsaavidt Individernes uvilkaarlige Samvirken ikke er tilstrækkelig, frivillige Associationer. Medens det tidligere var Samfundet, der paatrykte de enkelte Individer sit Præg, er det nu mere de enkelte Individer, der ordne Samfundet efter deres Behov. — Kampen mellem Militarisme og Industrialisme er endnu staaende. Efter lange Fredsaar fik Militarismen et nyt Opsving paa Fastlandet, ved hvilket for anden Gang Familien

Bonaparte, den største af alle moderne Forbandelser (that greatest of all modern curses, the Bonaparte family), greb ind i Tingenes Gang, og nu blomstrer den i alle Lande mere eller mindre og indfører sin Aand og Type igen ogsaa paa andre Omraader end den rent militære. Tvangsreguleren træder nu paa en Række af Omraader i Stedet for fri Selvudvikling. I Socialdemokratiets Ideal om en Armé af Arbejdere, hver med sin anordnede Bestilling og sin anordnede Løn, ytrer sig den samme Type, og det er da intet Under, at Socialismen ligesom Militarismen trives bedst i et og samme Land, Tyskland. (Princ. of Ethics. II § 26, 72). Og Udsigterne til det Bedre ere foreløbigt ikke lyse: »Saalænge de europæiske Nationer dele imellem sig de Dele af Jorden, som bebos *[486]* af lavere Folkeslag, med kynisk Ligegyldighed for disse Folkeslags Rettigheder, er det taabeligt at vente, at der indenfor enhver enkelt af hine Nationer fra Regeringens Side skulde vises et ømt Hensyn til Individernes Ret«. (ib. § 119). — Dog øjner Spencer Muligheden af en tredie Type, der staar ligesaa højt over Industrialismen, som denne staar over Militarismen. Den industrielle Type føres let ud i den Ensidighed, at Alt gaar ud paa Arbejde for Erhvervs Skyld. Den tredie og højere Type for menneskeligt Liv vil være en saadan, hvor den frie Hengivelse til Virksomheder, der ere umiddelbart tilfredsstillende og ikke blot tjene som Middel for Existensen, kommer til at indtage en langt større Plads end nu. Indenfor vor nuværende Samfundsorden er det især Bestræbelser og Institutioner for intellektuelle og æstetiske Formaals Fremme, der indeholde Antydninger i Retning af den tredie Type[110]).

Den nærmere Udførelse af, hvad denne højeste Type for menneskeligt Liv indeholder i sig, tilkommer Etiken, ikke Sociologien. Ti denne Fremtidstype er efter Spencer det Maal, henimod hvilket al etisk Stræben bevæger sig. Saalænge dette Maal ikke er naat, er ikke nogen stringent Etik mulig: den absolute Etiks Virkeliggørelse forudsætter et fuldkomment Menneskeliv i et fuldkomment Samfund. Efter Spencer er den videnskabelige Etik et System af Deduktioner ud fra Biologiens og den almindelige Udviklingslæres højeste Love. Men han indrømmer, at saadanne Deduktioner ikke uden videre kunne gælde. Paa de ufuldkomne Trin ere Forholdene saa indviklede, at kun Tilnærmelser til det absolut Rette og Kompromiser mellem det absolute Rette og det, som Livets Bestaaen under de faktiske Forhold kræver, blive mulige. Men den relative Etik maa stedse kontrolleres og reguleres ved at have den absolute Etiks ideale Principer for Øje. Etiken maa konstruere et Billede af de Betingelser, det fuldkomne Liv hviler paa, uden ligestrax at rette sig efter, om disse Betingelser allerede nu faktisk ere tilstede. Sammenligne vi den etiske Udvikling paa forskellige Trin, finde vi, at den bærer al Udviklings almindelige Karaktermærker. Etisk Handlen frembyder større

[487] Koncentration og Sammenhæng end uetisk Handlen: sammenlign f. Ex. Selvbeherskelse med Ryggesløshed, Sanddruhed med Løgnagtighed! Den frembyder ligeledes større Rigdom paa Forskelligheder, større Differentiation: ti den, der blot varetager sin egen egoistiske Interesse, faar en snevrere Synskreds og Virkekreds end den, der tillige virker for Andre; alle et Menneskes Evner og Muligheder komme ikke til Udvikling, naar det blot vil virke for de selviske Formaal, og den højeste Udviklingsgrad kan derfor først være tilstede, hvor Individets Virken fremmer Andres Velfærd. Endeligt bærer ogsaa den fuldkomnere etiske Færd Præget af større Bestemthed end den ufuldkomnere: den tager bestemte Hensyn og sætter bestemte Grænser for Individets egne og for Andres Tilskyndelser, der i sig selv kunde brede sig i det Ubestemte; Samvittighedsfuldhed, Retfærdighed og Maadehold ere Exempler herpaa.

I den fuldkomne Livstype vil den Enkeltes Udvikling kun være begrænset ved de Andres lige Ret til Udvikling; den Enkelte vil desuden uvilkaarligt, af egen indre Trang afholde sig fra Overgreb paa Andres sunde Udvikling, og fra sin Side fremhjælpe denne saa meget det staar i hans Magt; endeligt vil det ikke være nødvendigt for fjernere Formaals Opnaaelse at paatage sig Arbejde, der ikke medfører umiddelbar Tilfredsstillelse.

Konstruktionen af disse Betingelser for den fuldkomne Livsform hviler paa Velfærdsprincipet. Spencer kritiserer vel Benthams og Mills Utilitarianisme; men kun, fordi den er for empirisk, for tilbøjelig til at holde sig til de nærmest liggende Virkninger af Handlingerne uden at faa Øje paa de fjernere, der kun kunne konstateres ad Deduktionens Vej. Her ligesom i sin Erkendelseslære søger han at vise, at den empiriske og den aprioriske Opfattelse kan forenes ved Hjælp af Udviklingsfilosofien. Den aprioriske (»intuitive«) Etiks Betydning finder han dels deri, at den hævder Deduktionens Betydning og opstiller ideale Principer, der ikke umiddelbart ere byggede paa Erfaring, dels deri, at den finder et dybere psykologisk Grundlag for den etiske Følelse, end Individets egen Erfaring kan afgive. I sin Konstruktion af Retslæren kommer han til samme Resultat som Kant: at Grundrettigheden er Frihed for den
[488] Enkelte, forsaavidt han ikke kommer til at begaa Overgreb mod Andres lige Frihed; dette er jo, som anført, det første Karaktermærke for den fuldkomne Livstype. Denne Spencers Overensstemmelse med Kant, som undrer ham selv (se Appendix A til Princ. of Eth.« Part. IV), kan ikke undre os, da vi have set Kants Etik og Retslære fremgaa af en evolutionistisk Tankegang. Den aprioriske Etiks store Betydning bestaar i ikke at lade sig hilde i Hensynet til de nærmeste Virkninger af Handlingerne; men den tager fejl i at mene, at de etiske Principer ikke tilsidst bestemmes ved Hensynet til, om

Handlingerne volde Lykke eller Ulykke. Og selv om der er et apriorisk, af individuel Erfaring om Lykke uafhængigt Grundlag for etisk Følelse, saa er dog selve dette Grundlag igen at forklare som Resultat af tidligere Slægters Handlen og Liden. I den nærmere Opfattelse af den etiske Følelse skiller Spencer sig fra Kant ved at antage, at Pligtfølelsen kun hører hjemme paa et vist Trin af Udviklingen. Pligtfølelsen bestaar i en indre Kontrol, den ene Følelse øver overfor den anden; men ved fremskreden Udvikling vil saadan Kontrol være unødvendig; der vil have uddannet sig en »organisk Moralitet«, der gør Udøvelsen af de Handlinger, der kræves af de etiske Principer, ligesaa uvilkaarligt og ligesaa umiddelbart tilfredsstillende som Moderens Omsorg for Barnet og Kunstnerens Opgaaen i sit Værk allerede nu er det. Mennesket vil da være fuldstændigt tillæmpet efter den sociale Tilstand — og denne efter det.

Indtil den fuldkomne Udvikling er naat, maa vi hjælpe os med Kompromiser. Som streng Videnskab er Etiken ikke mulig, før paa det højeste Livstrin. Spencer antager altsaa egentligt, at der ingen Etik kan gives, før den er — overflødig! Saa paradox dette kan synes, saa turde dog deri ligge en rigtig Erkendelse af de principielle Vanskeligheder, ethvert Forsøg paa en videnskabelig Etik har at kæmpe med under de indviklede Forhold, under hvilke vi have at føre vort Liv. Maaske maa man endog gaa endnu videre, end Spencer i sin store Tillid til Udviklingens Sejrsgang har anset for nødvendigt; navnligt tager han for lidet Hensyn til de individuelle Forskelligheder og deres Indflydelse paa de etiske Bestemmelser[111]). — Vi skulle fremdrage nogle *[489]* Exempler til Belysning af, hvad Spencer mener med Modsætningen mellem absolut og relativ Etik.

Sociologien har vist os, at Menneskeslægtens nuværende Udviklingstrin er karakteriseret ved en Brydning mellem Militarisme og Industrialisme. I denne Brydningstid vil den Enkeltes Frihed paa mange Maader blive mere begrænset end den absolute Etik tilsteder. Slaveri er en Institution, der hører Militarismen til. Med Industrialismens Udvikling træder den personlige Frihed i Kraft i stedse større Kredse. Men ved Arbejderens Afhængighed af Arbejdsgiveren vedligeholder sig stadigt Noget af det Lydighedsforhold, i hvilket Slaven stod til Herren, uagtet Forholdet nu hviler paa Kontrakt, altsaa Indvilligelse og Forpligtelse for begge Parters Vedkommende. Om dette nogensinde helt kan ændres, kunne vi ikke vide; den relative Etiks Opgave er det derimod at indskærpe Nødvendigheden af saa stor en Tilnærmelse til det ideale Lighedsforhold, som Betingelserne paa nogen Maade tilstede. — Medens Slaveriet bestod, nøde de Fattige godt af Herrernes Beskyttelse, der ofte var faderlig. Med Ophævelsen af Ufriheden er der fulgt Ophævelse af Beskyttelsen, og dermed atter de

Lidelser, Kampen for Tilværelsen medfører. Med Statstvang har man da ved Ordningen af Fattigvæsenet søgt at raade Bod herpaa, idet det var klart, at man ikke kunde lade Princippet om de bedst Tillempedes Bestaaen raade i hele sin Strenghed. Men Statens Indgriben har her voldet større Onder, end der skulde raades Bod paa: den har fredet om de Svage og Uduelige, gjort det muligt for dem at sætte Afkom i Verden og underholdt dem paa de Dygtiges og Flittiges Bekostning! Man har villet dulme sin Følelse af den Lidelse, der er i den menneskelige Verden, ved at anvende et System, der ved nærmere Betragtning gør Ondt værre. Det nuværende Statshjælpssystem er en Art social Opiumsæden. De Lidelser, Udviklingen nu engang medfører, kan man ikke slippe for. Og man slipper ikke for dem, fordi man lader Følelser, der i mere personlige Forhold og indenfor Familien have deres rette Omraade, faa Indflydelse paa Ordningen af politiske og sociale Forhold. Familieetik og Statsetik maa ikke sammenblandes; hin angaar Opfostringen af det hjælpeløse Afkom, denne Ordningen
[490] af de Voxnes indbyrdes Forhold. Naar den voxne Alder er naat, skal ingen Statshjælp hindre Livsbetingelserne i at virke. En anden Sag er det med den frie Godgørenhed, der bruger sine egne Midler, medens Staten *tiltvinger* sig sine Midler. Men ogsaa den vil kun kunne hindre overflødig Lidelse og dæmpe den nødvendige; gaar den videre, svækker den Racens Livskraft. — Spencer maa dog selv indrømme, at ligesom der er mange Overgangsformer mellem Barnet og den Voxne, saaledes er der Plads for mange Kompromiser mellem Familieetik og Statsetik. Disse Systemer danne ikke saa principiel en Modsætning til hinanden, som man efter mange Udtalelser af Spencer skulde tro. Spencers rigtige Grundtanke er, at Medfølelsen med Lidelsen ikke maa udelukke den Optugtelse gennem Vexelvirkning med Livets virkelige Betingelser, som er nødvendig for Individets og hele Racens sunde Udvikling.

I sin raaeste Form begunstiger Kampen for Tilværelsen Egoismen. Men Altruismen, der har sin Rod i Sympati, arbejder sig langsomt frem, først i Form af Omsorg for de Hjælpeløse, siden ogsaa i andre og højere Former. En absolut Modsætning er der ikke mellem dem: Udviklingen vil føre til en saadan Ændring af den menneskelige Natur, at den Enkelte i Hengivelsen finder sin højeste Lykke, uden dog ved sin Indgriben at hæmme den Andens selvstændige Udvikling, og at paa den anden Side Ingen er saa egoistisk at ville være Genstand for en absolut Selvopofrelse af et andet Individ. Hvad der nu karakteriserer den undtagelsesvis højt Staaende, kan ventes en Gang at ville karakterisere Alle: ti hvad den bedste menneskelige Natur er i Stand til, ligger indenfor hele den menneskelige Naturs Omfang, og Udviklingen er ikke endt, saalænge der endnu er Mulighed for et fyldigere og rigere Liv ved Udfoldelsen af Evner, som paa én

Gang bringe Individet selv umiddelbar Tilfredsstillelse og volde Andre Velgerninger. Den frie Virksomhed og Livsudfoldelse, der er Mere end Middel for et fremtidigt Maal, er, som vi have set, det Karakteristiske for den højere Livstype, Spencer ser hen til. Allerede nu gives der, som vi ogsaa have set, Handlinger og Bestræbelser, som have dette Præg, saa at »det tredie Rige«, Spencer med saa mange andre Tænkere i det 19. *[491]* Aarhundrede ser hen til, ikke blot ligger i Fremtiden.

TILLÆG.

I den engelske Literatur er der endnu at nævne nogle Værker af mere speciel Natur, som ere af Interesse for den filosofiske Tænkning idethele. Det er Booles og Jevons' logiske Værker og Sidgwicks etiske Arbejde.

Efter at Stuart Mill havde behandlet den induktive Logik paa en saadan Maade, at Grænserne for den rent induktive Metodes Beviskraft traadte tydeligt frem, gav George Boole i sit Værk *An Investigation of the Laws of Thought* (London 1854) en ny Fremstilling af den deduktive Logik, i hvilken han anviste Deduktionen den Betydning at udlede alle de Kombinationer af visse Begreber, der ere logisk mulige, naar en bestemt Forbindelse mellem disse Begreber er given. Deduktionens Opgave er altsaa at give udtømmende Besked om den logiske Værdi af en given Dom. Booles Metode er skarpsindig, men meget kunstig i sin Form. Hans Grundtanke blev udført i langt simplere Form af Stanley Jevons i en Række Arbejder, der begyndte med *Pure Logic or The Logic of Quality apart from Quantity* (1864) og endte med *Principles of Science* (1874). Jevons lægger Begrebernes Indhold, ikke deres Omfang til Grund, og fremhæver derved skarpere den rene Logiks Forskel fra den rene Matematik. Tillige gennemfører han (hvad allerede Hamilton og Flere før ham havde begyndt paa ved at kvantificere Prædikatet) Identitetsprincipet langt skarpere allerede ved Dommenes Formulering, end man — naar nogle længe utrykte Afhandlinger af Leibniz undtages — hidtil havde gjort i Logiken. Hans logiske Værk gaar i Fremstillingen af Forskningsmetoderne langt mere i det Specielle end Mills Logik. En betydelig erkendelsesteoretisk Interesse har Jevons' Logik ved den klare Maade, paa hvilken den godtgør, at der ligger en deduktiv Slutning til Grund for enhver Induktion, idet Beviset for Induktionens Rigtighed stedse bestaar i, at Deduktion fra den forsøgsvis opstillede Sætning fører tilbage til de givne Erfaringer, hverken til Mere eller Mindre *[492]* end dem. Da Deduktionen igen forudsætter de logiske Principers Gyldighed, er den rene Empirismes Urigtighed dermed godtgjort. I de sidste Aar af sit Liv (1877—79) offentliggjorde Jevons i »Contemporary Review« en meget skarp Kritik af Stuart

Mills Filosofi, i hvilken han sætter den rene Empirisme i den skarpeste Modsætning til Evolutionismen og slutter sig afgjort til Spencers Filosofi.

Henry Sidgwick gav ved sit Værk *Methods of Ethics* (1877) den etiske Diskussion nyt Liv og ny Klarhed. Især gjorde han opmærksom paa, at der bag Navnet Utilitarianisme skjulte sig to forskellige etiske Systemer, af hvilke det ene lagde Egoismen, det andet Altruismen til Grund, medens de begge saa den etiske Maalestok i Velfærdsprincipet. Han anstiller en omhyggelig Undersøgelse af, hvor langt de to Systemer hvert for sig kunne naa. Tillige søger han at paavise, at de gængse moralske Sætninger (the morality of Common Sense) alle føre tilbage til Utilitarianismen, og at de Huller eller Modsigelser, der findes i dem, kunne bringes til at forsvinde, naar man gennemfører denne ubevidste Utilitarianisme[112]).

[493]

TIENDE BOG.

FILOSOFIEN I TYSKLAND 1850–1880.

Af de to store Retninger i det 19. Aarhundredes Filosofi var det Positivismen, der bedst havde vedligeholdt Forbindelsen dels med det 18. Aarhundredes Tankegang, dels med Erfaringsvidenskaben. Romantikens Filosofi var derimod et bestemt og bevidst Forsøg paa Reaktion mod begge disse Retninger; man vilde jo endog gøre det helt om, der var blevet grundlagt ved Naturvidenskabens Opstaaen i det 17. Aarhundrede! I Tyskland, Arnestedet for Romantiken og dens Filosofi, var ved Aarhundredets Midte, denne Retning herskende. Den kritiske Understrøms Tilhængere vare de eneste, der fastholdt Kontinuiteten med de andre Videnskaber, naar man ser bort fra Schopenhauer og Feuerbach, der paa dette Tidspunkt endnu stode som ensomme Tænkere, for hvem Anerkendelsens Tid ikke var kommen.

Ligesaa lidt som Positivismen var at forklare som Reaktion mod Romantiken, ligesaa lidt er den filosofiske Bevægelse, der finder Sted i Tyskland efter Aarhundredets Midte, at forklare som en Fortsættelse af den fransk-engelske Positivisme. Den har sine Forudsætninger i Tyskland selv. Den faar især sine Problemer ved det fornyede Opsving af Naturvidenskaben henimod Aarhundredets Midte. Ikke blot blive nu naturvidenskabelige Studier og Resultater Genstand for mere almindelig Interesse end i Aarhundredets første Del, hvor Poesi, Religion og spekulativ Filosofi havde lagt Beslag paa Sindene. Men Naturvidenskaben vendte nu selv med klarere Bevidsthed tilbage *[494]* til de store Principer, dens Grundlæggere i sin Tid havde opstillet. Fordringen om en Forstaaelse af den ydre Natur som en Række af paaviselige Aarsager og Virkninger, med andre Ord, om en mekanisk Naturforklaring, blev nu hævdet igen, ligesom i det 17. Aarhundrede. Og samtidigt hermed opdagedes og paavistes en ny stor, omfattende Naturlov: den Lov, at der i den fysiske Natur ingen Energi opstaar eller forgaar, men at det, der sker ved enhver tilsyneladende Opstaaen eller Forgaaen, er en Omsætning af Energien til en anden Form, og det saaledes, at de forskellige Former for Energi staa i et bestemt kvantitativt Forhold til hverandre. Denne Lov — der tilligemed Darwins Lære om Arternes Oprindelse gennem Kampen for Tilværelsen er det betydningsfuldeste Resultat af de naturvidenskabelige Undersøgelser i det 19. Aarhundrede — maatte nødvendigvis sætte den filosofiske Tænkning i Bevægelse, ligesom i sin Tid den kopernikanske Teori og Galileis Grundlæggelse af Mekaniken havde ført Filosofien

ind paa nye Baner. Det maatte særligt for den tyske Filosofi blive et Hovedspørgsmaal: hvorvidt kunne de Tanker, Romantikens Filosofi udviklede, fastholdes, naar man gaar ind paa den nye naturvidenskabelige Betragtningsmaade? Dette Spørgsmaal besvaredes paa tre forskellige Maader. Den moderne Materialisme forkastede hine Tanker som rene Illusioner og proklamerede den Lære, at kun det Materielle existerer, som en nødvendig Konsekvens af Naturvidenskaben. Lotze og Fechner forsøgte derimod at paavise den spekulative Religionsfilosofis Grundtanke som sidste og afsluttende Forudsætning for det Billede af Tilværelsen, der kan opbygges ved den naturvidenskabelige Metodes Hjælp. Endeligt nærmede Albert Lange og Eugen Dühring sig den kritiske Filosofi og Positivismen ved at fremdrage Erkendelsesproblemets Betydning og ved at hævde den praktiske Idealismes Uafhængighed af Erfaringsvidenskaben, samtidigt med, at Erfaringens Ret til at bestemme Verdensbilledets faktiske Indhold
[495] indskærpedes.

1. ROBERT MAYER OG PRINCIPET OM ENERGIENS BESTAAEN.

Ikke blot i Filosofien, ogsaa i andre Videnskaber bevæger Erkendelsen sig fremad paa rytmisk Maade, gennem Aktioner og Reaktioner. Ved Slutningen af det 18. Aarhundrede havde Naturvidenskaben en stor og frugtbar Periode, idet nogle af de vigtigste Sandheder paa Kemiens og Fysiologiens Omraader opdagedes. LAVOISIER indførte den kvantitative Metode i Kemien, og ved dens Hjælp godtgjordes Sandheden af den gamle Tanke, at intet Stof opstaar eller forgaar, men at den samme Stofmasse bestaar trods alle Forandringer, under forskellige Former. Kemien blev grundlagt som exakt Videnskab. PRIESTLEY, INGENHOUSS, SENEBIER og SAUSSURE fandt Hovedlovene for Planternes og Dyrenes Stofskifte og grundlagde derved den store Lære om Stoffets Kredsløb i Naturen, hvorved den organiske og den uorganiske Verden fremtræde i deres nøje indbyrdes Forbindelse. Man opdagede, at det er under Sollysets Indflydelse, at det organiske Stof dannes i de grønne Planteceller ved Optagelse og Opløsning af Luftens Kulsyre. Det i Plantecellerne oplagrede Kulstof tjener saa Dyrene til Ernæring; ved de dyriske Funktioner sker der en Forbrænding, og den derved dannede Kulsyre gaar ved Udaandingen ud i Luften, hvorfra saa det samme Kredsløb kan begynde paany. En stor kosmisk Sammenhæng var da her bleven paavist[113]). Det af Kopernikus, Bruno, Kepler og Galilei udkastede Verdensbillede, som Newton havde beriget ved Paavisningen af den almindelige Tiltrækning som sammenholdende og ordnende Baand, fik herved en ny og betydningsfuld Berigelse.

Men Tiden var for optagen af Revolution og Verdenskrig, af Romantik og Spekulation, snart ogsaa af Ortodoxi og Mystik til, at disse store Ideer kunde faa den Indflydelse paa den almindelige Opfattelse, som de fortjente. Selv indenfor Naturvidenskaben hæmmedes deres Sejr af andre Tendenser. Det var indenfor Videnskaben om det organiske Liv, at der især blev gjort Modstand mod de nye Synspunkter, fordi man endnu beherskedes af Reaktionen mod den kartesianske Lære om Organismen *[496]* som en Maskine. Man udledte de for Organismen ejendommelige Ytringer af en særegen Livskraft, der skulde være helt forskellig fra de andre Naturkræfter. Denne Forklaringsmaade, den saakaldte Vitalisme, maatte føre til at afvise Forsøgene paa at drage de organiske Fænomener ind i Stoffets universelle Kredsløb[114]). Desuden var den herskende Interesse hos Botanikere og Zoologer den, at beskrive Formerne og bestemme deres systematiske Plads, ikke at finde den Udviklingsproces, gennem hvilken Formerne blive til, og de Aarsager, der bestemme denne Udviklingsproces. Den romantiske Naturfilosofi begunstigede denne æstetiske og formale Opfattelse — og var jo selv fremgaaet af den. Naar »Naturfilosofien« ofte faar hele Skylden for, at Synspunkterne fra det 18de Aarhundredes Slutning ikke tidligere sejrede i Botaniken og i Zoologien, maa det ikke glemmes, at den nok saa meget var Virkning af Naturvidenskabens Tilstand som Aarsag til denne.

Omtrent fra 1840 kom der en Forandring i denne Henseende. Man begyndte at opfatte Livet som Andet end et Spil af Former eller en Aabenbaring af Ideer. Dumas og Liebig indskærpede de kemiske Processers Betydning for Plante- og Dyrelivet. Og man begyndte ogsaa fra medicinsk Side at fordre en streng mekanisk Forklaring af de Processer, der gaa for sig i Organismen. I nogle af sine første Skrifter virkede Hermann Lotze i denne Retning, især i *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften* (1842) og i Afhandlingen *Leben, Lebenskraft* (1843, i R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie). Den Opgave blev stillet at gøre Fysiologien til en rent mekanisk Videnskab. Mest epokegørende blev dog den Grundsætning, Lægen og Fysikeren Robert Mayer (f. 1814, d. 1878) opstillede i sit Skrift *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* (1845): at der under Livsprocessen kun foregaar en Forvandling af Kraft saavel som af Stof, aldrig en Skabelse af dem. Mayer viser her tilbage til den store Lov, han faa Aar i Forvejen havde opdaget, idet han havde stillet Loven om Kraftens Bestaaen ved Siden af den fra Lavoisier stammende Lov om Stoffets Bestaaen. *[497]*

Robert Mayers Forskerliv er baaren af en eneste Tanke, som han tidligt kom ind paa; men det var hans Livs Tragedie, at han ikke formaaede at gennemføre den i det

Enkelte ad experimental Vej. Som Barn havde han forsøgt at konstruere et perpetum mobile, og det gjorde et stærkt Indtryk paa ham, at det ikke lykkedes. Fra den Tid af grublede han stadigt over Forholdet mellem Aarsag og Virkning, først og fremmest indenfor Fysiologien, der laa ham som Mediciner nærmest, men derefter ogsaa indenfor Kemien og Fysiken. Paa en Rejse til Ostindien som Skibslæge fik han den nye Ide om Kraftens Uforgængelighed i Naturen, under Indflydelse dels af Undersøgelser af den organiske Varmes Oprindelse, dels af den Kendsgerning, at der ved Bølgebevægelsen i Havet opstaar Varme. Hans Udgangspunkt er altsaa bestemt Iagttagelse. Men denne Iagttagelse førte ham til at spørge, om der ikke i Fysiken skulde gælde en lignende Lov som i Kemien, saa at ikke blot Stoffet, men ogsaa Kraften var uforgængelig, og enhver Forandring en blot Omsætning. Og han kom da tilbage til sine tidligere Grublerier om Aarsag og Virkning. Det var for ham en selvindlysende Sætning, at der ikke kunde være Mere i Virkningen end i Aarsagen: causa æqvat effectum! Det følger af »den logiske Grunds Lov«! Mayer skelner altsaa ikke, ligesaa lidt som de dogmatiske Filosofer, mellem Grund og Aarsag; derved kommer han, ligesom William Hamilton og Herbert Spencer, til at betragte det som en selvfølgelig Ting, at Aarsagen ikke kan blive til Intet, naar Virkningen opstaar, men at Virkningen maa yde Ækvivalens for det, der syntes at forsvinde med Aarsagen. Hidtil havde man slaaet sig til Ro med, at en Bevægelse ophørte, naar den mødte en tilstrækkeligt stærk Modstand, og med, at der ved Gnidningsmodstanden opstod Varme. Men — spurgte Mayer — bliver Bevægelsen da til Intet, og opstaar der saa Varme af Intet? Hvis det er saa, saa overskæres »Videnskabens røde Traad«, ligesaa vel, som hvis vi i Kemien vilde antage, at Ilt og Brint blev til Intet, naar de forenedes, og at saa Vandet blev til af Intet. Ligesom vi antage, at Ilt og Brint forvandles til Vand, saaledes maa vi ogsaa antage, at Bevægelsen ikke bliver til Intet, men forvandles til Varme[115]). Og ved Udtrykket
[498] *forvandles* vilde Mayer kun betegne, at der bestaar et konstant kvantitativt Forhold mellem Aarsagen, som forsvinder, og Virkningen, som kommer i dens Sted. Hvis den fremførte Tankegang er rigtig, maa Erfaringen godtgøre et saadant Ækvivalensforhold mellem de forskellige Kraftformer, der afløse hverandre. Paa Grundlag af foreliggende Forsøg søgte Mayer allerede i sin første Afhandling (*Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur.* Trykt i Liebigs »Annalen der Chemie und Pharmacie«. 1842) at bestemme det kvantitative Forhold mellem Varme og Bevægelse. Det var denne Ide om et uforanderligt Størrelsesforhold, som var Hovedsagen for Mayer, og som i den følgende Tid viste sig saa frugtbar for Naturvidenskaben. Den var en betydningsfuld Udvidelse af den allerede af Huyghens og Leibniz hævdede abstrakte Lov om Kraftens

Bestaaen til at gælde for Forholdet mellem forskellige Naturkræfter indbyrdes. Mayer udledte af sin Tankegang, at der egentligt kun existerer en eneste Kraft, der fremtræder under forskellige Former, som indbyrdes staa i bestemt kvantitativt Forhold til hverandre.

Skønt Mayers Forsøg paa at give en filosofisk Udledning af Loven om Energiens Bestaaen ikke slaar til, saa har hans Tankegang dog erkendelsesteoretisk Interesse. Ti det var i sig selv fuldt berettiget at opkaste det Spørgsmaal, om der ikke mellem den Begivenhed, vi kalde Aarsagen, og den Begivenhed, vi kalde Virkningen, skulde finde et lignende Forhold Sted som mellem logisk Grund og logisk Følge. Og til at opkaste dette Spørgsmaal fører Mayers Tankegang naturligt. Saa maa Erfaringen afgøre, hvad Svaret skal blive. — Det er interessant, at den danske Fysiker Colding, der Aaret efter, at Mayers første Afhandling var bleven trykt, ad sin egen Vej opstillede Sætningen om Energiens Bestaaen og bekræftede den ved Forsøg, gik ud fra, at den egentligt var en Fornuftsætning, og at ligeledes Helmholtz i sin Afhandling *Ueber die Erhaltung der Kraft* (1847) gik ud fra et erkendelsesteoretisk Postulat. Englænderen Joule, der ligesom Colding og Helmholtz ad sin egen Vej var kommen til samme Resultat som Mayer, — et mærkeligt Exempel paa, hvorledes Flere samtidigt kunne være paa Spor efter en og samme Opdagelse, — gaar overvejende experimentalt *[499]* frem, men antyder dog det a priori Usandsynlige i, at Kraft skulde tilintetgøres uden tilsvarende Virkning[116]).

Den nye Sætning havde Vanskelighed ved at vinde Anerkendelse, men trængte efterhaanden igennem i Løbet af 18 Aar (1842—1860), især da den viste sig frugtbar ved at lede til nye Undersøgelser og Opdagelser. Dens store Betydning bestaar netop i de bestemte Spørgsmaal, den fører Naturforskeren til at stille hver Gang en ejendommelig Kraftytring fremtræder eller ophører. Ligesom det er den almindelige Aarsagssætnings Betydning, at den ved enhver Forandring, der sker, fører os til at se os om efter en forudgaaende Forandring, hvis Virkning den nye Forandring kunde være, saaledes er det Betydningen af Sætningen om Kraftens (eller som man nu efter engelske Forskeres Forslag hellere siger: Energiens) Bestaaen, at man strax kommer til at stille den Opgave at faa at vide, i hvilket Forhold de hinanden afløsende Kraftytringer staa til hinanden.

Filosofisk set maatte Spørgsmaalet især blive det, hvorledes de aandelige Fænomeners Forhold til den nye Lov var. Det er i denne Henseende karakteristisk, at næsten alle Opdagerne af den gik ud fra afgjort spiritualistiske og teleologiske Anskuelser. Mayer har gentagne Gange erklæret sig selv for bestemt Modstander af Materialismen og udtalt som sin Overbevisning, at de videnskabelige Sandheder forholde sig til den

kristelige Religion som Bække og Floder til Verdenshavet. Paa Naturforskermødet i Innsbruck 1869 afgav han saaledes en Erklæring i denne Retning til Forargelse for Carl Vogt og hans Venner. Coldings Standpunkt ses af følgende Udtalelse: »Min første Tanke om, at Naturkræfterne maatte være uforgængelige, har jeg hentet fra den Anskuelse, at Kræfterne i Naturen maatte være beslægtede med det Aandelige i Naturen, med den evige Fornuft saavel som med den menneskelige Aand. Det var altsaa den religiøse Opfattelse af Livet, som ledte mig paa Tanken om Naturkræfternes Uforgængelighed«. Colding og Joule tænke sig, at Gud ved Skabelsen har lagt en vis Sum af Kraft ind i Naturen, og at denne Sum hverken kan forøges eller forminskes i
[500] sin Helhed, men kun fordeles paa forskellig Maade, ligesom Descartes i sin Tid antog om Bevægelsen. Og de antog begge, at med Energiens Bestaaen var det Værdifuldes Bestaaen i Verden sikret, idet de ligesaa lidt som Leibniz skelnede mellem selve Energien og dens Anvendelse til Gunst for Liv og Udvikling[117]).

Men en nærmere Undersøgelse og Begrundelse af disse Forudsætninger anstille de nævnte Naturforskere ikke; de gik, ligesom det 17. Aarhundredes Filosofer ud fra givne religiøse Forestillinger. En nærmere Undersøgelse af den paaviste Lovs og idethele af den hidtil vundne Naturerkendelses Forhold til det aandelige Livs Fænomener maatte derfor naturligt fremkaldes. Og det er da intet Under, at Vejene deltes, og at forskellige Retninger traadte op overfor hverandre. Givet var jo kun det, at naar en Art af fysisk Energi ophører, indtræder en anden Art af fysisk Energi i et vist bestemt Kvantum i dens Sted. Spørgsmaalet var, hvilken Betydning denne Erkendelse konsekvent maatte faa for Verdensopfattelsen.

2. MATERIALISME.

Den stærkeste Reaktion mod Romantikens Filosofi — afset fra den krasse Ortodoxi — betegnes ved den materialistiske Literatur, der blomstrede i Tyskland ved Aarhundredets Midte. Var hist Ideen Alt, saa blev nu Materien Alt. Begejstring for Naturvidenskaben og de store Synspunkter, det var lykkedes den at gennemføre ved Læren om Stoffets og Kraftens Bestaaen, kunde naturligt føre til at betragte selve denne Lære som en tilstrækkelig Filosofi og forklare alle Sider af Tilværelsen ved dens Hjælp. Den simpleste Maade at løse Spørgsmaalet om den Betydning, Loven om Stoffets og Kraftens Bestaaen har for vor Verdensanskuelse, vilde jo unægteligt være den at sige, at denne Lov indeholder hele vor Verdensanskuelse. Den Filosofi, den moderne Materialisme opstiller, vil ikke være Andet end den simple Konsekvens af

Naturvidenskaben. Derved syntes tillige at være vundet en fast Basis for alle vore Forestillinger og for vor Livsførelse. I Stedet for et mystisk eller spiritualistisk Grundlag *[501]* faa vi nu et aldeles haandgribeligt Grundlag at bygge paa i Teori og Praxis. Og det er en Lære, der er let at popularisere. Den er barnlig, anskuelig, let tilgængelig, og dens Fremstilling giver god Anledning til at fremdrage en Mængde almeninteressante naturvidenskabelige Fakta. Flere af den tyske Materialismes Ordførere vare dygtige og selvstændige Naturforskere, saaledes Carl Vogt og Jacob Moleschott. Andre, som Louis Büchner, virkede især ved klar, smagfuld og begejstret Fremstilling. Ved sin populariserende Tendens har denne Literatur sin største Fortjeneste. En Fylde af Kundskab er ved den spredt ud i store Kredse. Büchners *Kraft und Stoff* er en af de mest læste populærvidenskabelige Bøger i vort Aarhundrede; fra 1855 til 1899 udkom 19 tyske Udgaver, og den er desuden oversat paa flere andre Sprog. Selv om der er noget Dogmatisk ved Materialismen, saa har den dog gjort god Gavn ved at sætte sin Dogmatisme mod den kirkelige Dogmatisme og derved vække Eftertanken over Problemer, som ved den romantiske Filosofis Opløsning vare trængte til Side. Den hele materialistiske Bevægelse i Tyskland var derhos baaren af en idealistisk Interesse for Humanitet og Fremskridt, og det var fuldt berettiget, naar Büchner protesterede imod, at man sammenblandede Materialisme som Metode og Teori med Materialisme i Betydning af en praktisk Livsretning. Materialismen kan meget godt anerkende de højeste og ædleste Ideers og Følelsers Værdi — selv om den mener, at de ligesom alle aandelige Fænomener kun ere Produkter af eller Former for materielle Processer.

Naar Materialismen paastaar at være den simple Konsekvens af Naturvidenskabens Resultater, har det sin Interesse at se — ikke blot, at Opdagerne af Loven om Energiens Bestaaen gennemgaaende gik ud fra spiritualistiske Forudsætninger — men at de vigtigste Sammenstød i den materialistiske Strid fandt Sted mellem Parter, der alle stode paa Naturvidenskabens Grund. Dette viser ikke nødvendigvis, at Materialismen har Uret; men det viser, hvor vanskeligt det er at drage de sande Konsekvenser, og hvor mange forskellige Motiver der faa Indflydelse paa de Enkeltes Verdensanskuelse. Moleschotts berømte Bog *DerKreislauf des Lebens* (1852) er rettet mod Liebigs teologi- *[502]* serende Udtalelser i hans »Chemische Briefe«, i hvilke han særligt havde angrebet en tidligere Sætning af Moleschott: »Ohne Phosphor kein Gedanke!« Samtidigt udbrød en Strid mellem Fysiologen Rudolph Wagner i Göttingen og Zoologen Carl Vogt i Genève. Denne Strid naaede sit Højdepunkt, da Wagner paa et Naturforskermøde i Göttingen 1854 udtalte sig til Gunst for Antagelsen af en æterisk Sjælesubstans, der bevæger Hjernens Fibre som Musikeren Pianofortet og ved Deling [!] forplantes fra

Forældre til Børn, en Antagelse, han støttede paa Bibelens Lære, men indrømmede kun at kunne fastholde ved en skarp Skelnen mellem Tro og Viden. Men naar man gaar ud over den exakte Videns Omraade, har man efter Wagner kun en ubevislig Tro at holde sig til, — og han føjer til: »In Sachen des Glaubens liebe ich den schlichten, einfachen Köhlerglauben am meisten«. Herimod optraadte Vogt med et djervt Stridsskrift: *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1855). I et senere Skrift *Vorlesungen über den Menschen* (1863) giver Vogt en mere videnskabelig Fremstilling af sit Standpunkt. Han lægger især Vægt paa, at Hjernen er Bevidsthedens Organ, og at Bevidstheden forholder sig til Hjernen, som enhver Funktion forholder sig til det tilsvarende Organ. Skønt han indrømmer, at det ikke kan forklares, *hvorledes* Bevidstheden opstaar i Hjernens Celler, fastholder han, at den uopløseligt er knyttet til disse, og han opgiver ikke den drillende Sætning, han allerede tidligere havde opstillet, at Tanken staar i samme Forhold til Hjernen som Galden til Leveren eller Urinen til Nyrerne, — uagtet en Funktion dog staar i et andet Forhold til Organet end et Produkt til det Sted, hvor det frembringes.

Moleschott støtter sig, som Titelen paa hans Skrift viser, især til Læren om Stoffets Bestaaen. Den er for ham den store Tanke, som allerede det 18. Aarhundredes Encyklopædister drog frem, som den følgende Naturvidenskab har bekræftet, og som Fremtidens Tro maa bygges paa. Han føler Ærefrygt for det store Kredsløb i Naturen. Bjergmanden henter i sit Ansigts Sved fosforsur Kalk op fra Jorden — og
[503] maaske gaar derved Stoffet til det bedste Hoved og de højeste Tanker gennem hans Hænder: Bonden gøder sin Jord med den fosforsure Kalk; denne bliver Bestanddel af Hveden, der nærer Menneskers Krop og Hjerne! Med Stoffet kredser Livet gennem alle Verdens Dele, med Livet Tanken — og af Tanken udspringer igen Villien til at gøre Livet bedre og lykkeligere. Kunne vi blot tilføre Organismen og Hjernen de bedste Stoffer, vil Tanken og Villien ogsaa faa den højeste Udvikling. Naturforskeren er vor Tids Prometheus, og Kemien er den højeste Videnskab. Det sociale Spørgsmaal finder sin Løsning, naar man blot [sic] kan finde den rette Fordeling af de Stoffer, til hvilke Tankens og Villiens Liv er knyttet. — Der er her kun taget Hensyn til første Udgave af Moleschotts Bog; i senere Udgaver er den bleven ændret og udvidet. Moleschott, som er født i Holland 1822, virkede, da Bogen udkom, som Docent i Heidelberg, men da man greb ind i hans Lærefrihed her, drog han til Zürich; senere virkede han som Professor i Fysiologi i Turin og i Rom, hvor han døde 1893. Efter hans Død er hans Selvbiografi udkommen. (*Für meine Freunde.* Lebenserinnerungen von Jacob Moleschott. Giessen 1895). Den giver et smukt Billede af den ideelt sindede og efter

alsidig Dannelse stræbende Naturforsker. Til ret Opfattelse af hans Standpunkt tjener følgende Ytring, som fremkommer, efterat Tankegangen i »Kreislauf der Lebens« er udviklet: »Ensidigt »materialistisk« er dette kun for dem, der kunne forestille sig et Stof uden Kraft eller en Kraft uden stoflig Bærer. Jeg var mig klart bevidst, at man kunde vende hele Forestillingsmaaden om: da alt Stof er en Bærer af Kraft, er kraftbegavet eller gennemtrængt af Aand (geistesdurchdrungen), kan man ligesaa vel kalde den en idealistisk Anskuelse«. (S. 221). Moleschotts Standpunkt er snarere at kalde Monisme end Materialisme: »Det drejer sig om en sand, udelelig Toenighed, og Striden staar ikke mellem Materialisme og Spiritualisme, men mellem Toenighed (Zweieinigkeit) og Tvedobbelthed (zwiespältige Anschauung)«. (S. 222).

Louis Büchner (1824—1899) erklærer vel, at han ikke vil forklare, hvorledes Forholdet er mellem Aand og Materie, Kraft og Stof; han vil kun hævde, at der er et nødvendigt og uopløseligt Forhold imellem dem. Men allerede dette er Mere, end der *[504]* videnskabeligt kan bevises; og Büchner nærer desuden ingen Tvivl om, at Aanden kun er en Egenskab ved Materien, Kraften kun en Egenskab ved Stoffet. Impulsen til sin berømte Bog »Kraft und Stoff« havde han faaet ved Læsningen af Moleschotts »Kreislauf des Lebens«, og det er ogsaa Stoffets Evighed, der er det sidste Grundlag hos ham. Han mener, at Kraftens Bestaaen egentligt er en selvindlysende Konsekvens af Stoffets Bestaaen og derfor allerede kunde være bleven uddraget af Lavoisiers Kemi. Det var dog først i 5. Udgave af sin Bog, at han indskød et særeget Kapitel om »Kraftens Udødelighed«, i hvilket Kraftens Kredsløb stilles som nødvendigt Korrelat ved Siden af Stoffets Kredsløb, saaledes at »begge tilsammen fra Evighed og i Evighed danne den Sum af Fænomener, som vi kalde Verden«. Dog fastholder han stadigt den Antagelse, at »i Materien bo alle Natur- og Aandskræfter; Materien er al Værens Urgrund«. Og hvad det Aandelige angaar, saa betragter han det (uagtet han har fraskrevet sig al Indsigt i dets Forhold til Materien) som et blot Produkt. »Ligesom Dampmaskinen frembringer Bevægelse, frembringer den indviklede organiske Sammensætning af kraftbegavede Stoffer i det dyriske Legeme en Totalsum af visse Virkninger, der, naar de ere forbundne til en Enhed, af os kaldes Aand, Sjæl, Tanke«. (Kraft und Stoff. 7. Aufl. p. 130). I en senere Udtalelse gaar Büchner (uden at han synes at lægge Mærke dertil) et Skridt videre. Saaledes hedder det i en Udtalelse, der er rettet polemisk mod Forfatteren af dette Værk: »Modsætningen mellem fysisk og psykisk Energi er kun holdbar, saalænge man fra først af opfatter Begreberne om Legeme og Aand, eller mere almindeligt: Stof og Kraft, paa dualistisk Maade, medens de for den materialistisk-monistiske Opfattelse falde sammen til Et og maaske kun fremstille *forskellige Sider*

eller Ytringsformer for den ene og samme Urgrund for alle Ting. Netop Loven om Kraftens Bestaaen er det, der i Sjæleproblemet nødvendigvis fører til materialistiske Konsekvenser, saaledes som jeg, støttet til fysiologisk-psykologiske Kendsgerninger og Betragtninger, tror at have godtgjort til Evidens i flere af mine Skrifter og nyligt igen
[505] i det femte af mine Breve om » Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft« (Leipzig 1889). Jeg tror her at have vist, at psykisk Virksomhed *ikke er eller kan være Andet end den mellem den graa Hjernebarks Celler stedfindende Udstraaling af en ved ydre Indtryk indledet Bevægelse«.* Af en Artikel i Ugebladet *Menschthum.* Gotha 1889. Nr. 46).

Det er klart, at Büchner i denne Udtalelse sammenblander to forskellige Teorier, den ene, der opfatter Aand og Materie som Ytringsformer for en og samme Substans, og den anden, for hvem Materien er »Urgrunden« og psykiske Virksomheder derfor konsekvent *ikke Andet end* Bevægelse (eller »Udstraaling af Bevægelse«). I et og samme Aandedræt bekender han sig til begge. Den utrættelige Forkæmper for de naturvidenskabelige Resultaters Indflydelse paa vor Verdensanskuelse har ikke set denne Inkonsekvens, som maaske i hans Øjne ikke havde saa Meget at sige, da hans egentlige Formaal ikke var at indskærpe en vis bestemt filosofisk Teori. I sin store Iver har han tillige trot, at han »til Evidens har godtgjort« Mere end der kan godtgøres.

Med skarpere Kritik søgte Heinrich Czolbe (1819—1873), Læge ligesom Büchner, at bestemme Konsekvenserne af Naturvidenskabens Lære. I sine første Arbejder er han konsekvent Materialist. I *Neue Darstellung des Sensualismus* (1855) og *Die Entstehung des Selbstbewusstseins* (1856), saavel som i Afhandlingen *Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus* (Zeitschrift für Philosophie. XXVI) udvikler han, at Materialismen strider mod Naturvidenskaben, saalænge denne antager Læren om Sansenervernes specifike Energi og altsaa antager en Forskel mellem Sansefornemmelserne og de ydre Processer, der svare til dem. I Modsætning til denne Lære opstiller Czolbe da den Antagelse, at det er væsentligt en og samme Bevægelse, der forplanter sig fra Omverdenen gennem Sanseorganer og Nerver til Hjernen. Paa intet Punkt foregaar der nogen kvalitativ Forandring, men Forskellen mellem de forskellige Sanser er at forklare ved den forskellige Intensitet, hvormed Bevægelsen gaar for sig i de forskellige Organer. Bevidsthedens Enhed er at forklare ved, at
[506] Bevægelserne i Hjernen faa en i sig selv tilbageløbende Retning; ved at gøre saadanne Kredsbevægelser mulige er Hjernen Bevidsthedens Organ. Saaledes vil Czolbe kort og godt opfatte baade Fornemmelse og Selvbevidsthed som Bevægelser i Rummet. Men han bliver — klar og konsekvent Tænker som han er — opmærksom paa, at naar han

uden videre gør Fornemmelse og Selvbevidsthed til Et med Bevægelse, saa maa man ogsaa kunne vende Sætningen om og sige, at hvor der er Bevægelse tilstede af en vis Intensitet og en vis Retning, der er der ogsaa Bevidsthed, saa at Konsekvensen bliver Naturens almindelige Besjæling. Saaledes førte den konsekvente Gennemførelse af Materialismen ud over den[117 b]).

Senere (i Skriftet *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss,* 1865, og i den overordentligt interessante Afhandling *Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntniss und das Verhältniss der empirischen Wissenschaften zur Philosophie.* Zeitschrift für exakte Philosophie, 1866) indsaa Czolbe, at det var umuligt at forklare Tilværelsen udfra ét Princip, hvad enten man med Büchner finder dette Princip i Materien, eller med de spekulative Filosofer finder det i Aanden, eller med Teologerne i Gud. En Forklaring naa vi kun ved at gaa ud fra flere Elementer, idet vi kalde det for et Element, som vi ikke formaa at analysere. Saadanne Elementer, der ikke igen kunne reduceres til hverandre, ere de materielle Atomer, de organiske Kræfter og de sjælelige Elementer (hvilke sidste i en Sum udgøre Verdenssjælen). Mellem disse tre Arter af Elementer finder der en harmonisk Samvirken Sted, ved hvilken en hensigtsmæssig Natursammenhæng virkeliggøres. Ikke i sin Oprindelse, men i sin Retning og Tendens godtgør Tilværelsen sig som en Enhed. — Saaledes viste det sig, at Tilværelsesproblemet var mere indviklet, end Materialismen antog. I sine senere Undersøgelser, som kun tildels ere udgivne, nærmede Czolbe sig til Spinozas Grundtanker, af hvilke han vilde give en empirisk Udførelse. — Om de forskellige Udviklingstrin af den energiske Tænkers Filosoferen maa her henvises til Vaihinger's Afhandling *Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus* (Philosophische Monatshefte XII).

Hvad der fra først til sidst ligger til Grund hos Czolbe er Fordringen om Klarhed og *[507]* Anskuelighed i alle Grundbegreber. Alt Mystisk og Oversanseligt vilde han have bort og søgte saa vidt som muligt at tænke alle Ideer med geometrisk Klarhed. Det var mere med Hensyn til Anskueligheden end med Hensyn til den stringente Bevisførelse, at han proklamerede Matematiken som Videnskabens Ideal. Han var i sin Ungdom begejstret for Hölderlins Digtning og havde sat sig den Opgave at hævde den græske Klarhed og Livsglæde mod al Mystik og Dualisme. Anskuelighed paa Tænkningens Omraade var for ham nøje beslægtet med Glæden over den naturlige Verden. Ligesom det kan kræve Arbejde at gennemføre Anskuelighedens Princip i Tænkningen, saaledes kan det koste Resignation at gennemføre Glæden ved det virkelige Liv i Praxis; men baade paa det teoretiske og det praktiske Omraade vil Czolbe bekæmpe hvad han kalder »den

Blödsinn der Transcendenz«. Han indrømmede allerede i sin materialistiske Periode, at det inderste Motiv for hans Filosofi var den subjektive Trang til Anskuelighed og til Fastholden af det Virkelige; Materialismen var ham et Postulat — der senere afløstes af andre Postulater. —

Ernst Haeckel (f. 1834, fra 1865 Professor i Zoologi i Jena) regnes ofte med til Materialismen, men har selv bestemt sit Standpunkt som en Monisme, der fører udover Modsætningen mellem Spiritualisme og Materialisme og lægger den store panteistiske Grundtanke om Naturens Enhed til Grund. For Monismen, siger han, existerer der hverken Aand eller Materie i sædvanlig Betydning, men kun Et, som paa én Gang er begge Dele. Det var i sin *Generelle Morphologie* (1862—1866), at han først udtalte sine almindelige filosofiske Anskuelser. Det Sjælelige er for ham (ligesom for Czolbe) et oprindeligt Element i Tilværelsen, skønt det existerer i overordentligt forskellige Grader, ligefra Atomsjælen og Cellesjælen til de højeste Organismers Sjæle. Betænkelig bliver denne Besjælingsteori hos Haeckel derved, at han ofte lader Sjælens Indvirken tjene som Forklaring af organiske Bevægelser i Stedet for at søge en rent naturvidenskabelig Forklaring. Paa den anden Side erklærer han undertiden sjælelige Fænomener for blotte Virkninger af de mest sammensatte og mest ustadige
[508] Kulstofforbindelser, Æggehvidemolekulerne i Nervevævet. Han mener at være ude over Spiritualisme og Materialisme, og dog finder man hos ham baade Sætninger, der lyde spiritualistisk, og Sætninger, der lyde materialistisk. Han er ikke kommen til sine Principer gennem skarp Gennemtænken af Lovene om Stoffets og Kraftens Bestaaen. Det er Darwins Lære, der har sat hans Tænkning i Gang, og han har søgt et højeste Princip, der kunde forenes med den store Enhed i Naturen, den nye Lære pegede hen paa. Monismen fører efter Haeckel (Gen. Morphol. II. p. 445—451) til den mest ophøjede Gudsforestilling. I den store, Alt omspændende Aarsagslov aabenbarer Guddommen sig som omfattende den hele Natur og virkende i ethvert Naturfænomen. Den sædvanlige Gudsopfattelse er derimod Tro paa to Guder, Amfiteisme, ikke Monoteisme, fordi den sætter Naturaarsagerne ved Siden af Guddommen,

Haeckel var en af de første tyske Naturforskere, der sluttede sig til Darwin, og han kæmpede med stor Fyrighed for dennes Teori, som han tillagde en Sikkerhed og gav en Udvidelse, der ikke altid kunde billiges af Teoriens kritiske og besindige Grundlægger. Han var utrættelig i at konstruere de nulevende Arters Stamtræer, og han nærede ingen Betænkelighed ved at antage en stadig Opstaaen af organisk Materie. Han har ikke noget klart Blik for Hypotesers Begrænsning og for Nødvendigheden af Verifikation; kun derved forklares, at han uden videre kan stille Darwins Hypotese

sammen med Newtons. Han bebrejdede da ogsaa Darwin, at denne lagde for stor Vægt paa Indvendingerne mod Teorien. Den store Forsker rystede paa Hovedet ad sin unge Tilhængers Iver: Your boldness sometimes makes me tremble, skrev han til ham (19. Novbr. 1868). — I Haeckels seneste »filosofiske« Skrift *(Die Welträthsel.* Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Bonn 1899) fremtræde de omtalte Egenskaber i endnu grellere Form end i hans tidligere Udtalelser. —

Læren om Stoffets og Kraftens Bestaaen og Læren om Arternes Udvikling gennem naturlig Udvælgelse vare — som allerede bemærket — de naturvidenskabelige Resultater, der i Perioden efter Aarhundredets Midte især maatte sætte Eftertanken i *[509]* Bevægelse. Efterat vi nu have betragtet de Forsøg, der af Naturforskere bleve gjorte paa at grundlægge Filosofi paa disse Resultater, skulle vi gaa over til at undersøge den Maade, paa hvilken man fra Fagfilosofers Side stillede sig til dem.

3. IDEALISTISKE KONSTRUKTIONER PAA REALISTISK BASIS.

a. RUDOLPH HERMANN LOTZE.

Den idealistiske Filosofi har i Lotze sin vigtigste Repræsentant i den sidste Halvdel af Aarhundredet. I sin Personlighed og i sin Udviklingsgang staar han som den, der paa en interessant Maade har optaget i sig de ideale Motiver, som Romantikens Filosofi byggede paa, saavel som den strenge Gennemførelse af den mekaniske Naturopfattelse, der henimod Aarhundredets Midte arbejdede sig frem i Videnskaben. Lotze er en Mester i Begrebsudvikling, i at drøfte en Tanke saaledes, at alle dens Nuancer komme frem, i atter og atter at tage et Problem op og behandle det fra forskellige Synspunkter. Hans Ideal var i sidste Instans det samme som det, der foresvævede Romantikens Filosofi: at udlede al Udvikling og al Sammenhæng i Verden af en evig Ide, der skulde indeholde den sidste Grund for Alt, hvad der sker, saavel som for Værdien af det, der sker. Men han saa klart, at en saadan Udledning overstiger, hvad den menneskelige Tanke kan yde, og at naar Romantikens Tænkere alligevel mente at have givet en saadan Udledning, var det, fordi den poetisk-religiøse Tendens hos dem uvilkaarligt gik i Et med den filosofiske. Lotze udskiller derfor det poetisk-religiøse Element fra det spekulative. Hans egen fine poetiske Sans lod ham forstaa, at deres romantiske Sammenblanding ikke var heldig. Og denne poetiske Sans er Et med en Sans for individuelle Nuancer og Forhold, som den spekulative Filosofi altfor ofte forflygtigede ved sine Abstraktioner. Gennem denne Sans hænger Lotzes spekulative Interesse sammen med hans realistiske Tendens. Det gælder for ham *[510]*

om først og fremmest at opfatte Fænomenerne i deres konkrete Natur og i deres bestemte, lovmæssige Sammenhæng; det er da den filosofiske Tænknings Opgave at udfinde de Forudsætninger, paa hvilke denne reale Sammenhæng hviler. Det digteriske, det naturvidenskabelige og det filosofiske Element hos Lotze hænge saaledes nøje sammen, og han har været udrustet som Faa til at behandle den Opgave, han havde sat sig, og som Tidens aandelige Vilkaar lagde nær: at forsøge en Rekonstruktion af en idealistisk Filosofi paa realistisk Basis. Det var hans Overbevisning, at Romantikens Filosofi havde overset de reale Betingelser og den mekaniske Natursammenhæng, uden hvilke selv de betydningsfuldeste Ideer ere hjælpeløse Idoler, ligesom det ogsaa var hans Overbevisning, at Materialismen gjorde *det* til Et og Alt, som kun var en — ganske vist nødvendig — Form og Ramme for Tilværelsens værdifulde Indhold. Hans Filosofi er væsentligt en Analyse af selve Naturmekanismens Begreb, der skal vise, at dette Begreb med Nødvendighed fører til Antagelsen af et ideelt Tilværelsesprincip, og at det i hvert Tilfælde ikke udelukker Antagelsen af, at et saadant Princip er den evige Kilde til alt Godt og Værdifuldt i Verden.

I Lotzes Udviklingsgang fremtræde de forskellige Motiver og Interesser, der besjælede ham, klart. Han er født i Bautzen i Sachsen den 21. Maj 1817, i den samme Egn, fra hvilken Lessing og Fichte stamme. Ved Universitetet i Leipzig studerede han Filosofi, Medicin og Fysik. Han indviedes her i de to Tankekredse, det senere skulde blive hans Opgave at forene, efter at have gennemarbejdet dem hver for sig. Det var Æstetikeren og Religionsfilosofen Chr. Hermann Weisse, som var hans Lærer i Filosofi, og Lotze har senere udtalt, at han ikke blot skylder Weisse mange enkelte Paavirkninger, men at han særligt blev indført af ham i en Kreds af Tanker, han senere ikke har følt Trang til at opgive. Weisse var den mest fremragende Repræsentant for den filosofiske Teisme. Gennem ham staar Lotzes religionsfilosofiske Opfattelse i historisk Forbindelse med Schellings — og derigennem med den gamle Jacob Böhmes.
[511] Lotze fremhæver i et Tilbageblik paa sin Udvikling *(Streitschriften.* 1857. p. 5 ff.), at han tilegnede sig den spekulative Filosofis Ideer ikke som sluttet Lærebygning, men som en ejendommelig Form for aandelig Dannelse. Den Forudsætning, at Tingenes sidste Grund kun kunde tænkes som aandelig, er tidligt bleven grundlagt hos ham og aldrig sluppen. Medicin og Fysik studerede han under E. H. Weber, Volkmann og G. Th. Fechner. Her lærte han den naturvidenskabelige Metode og Opfattelse at kende paa første Haand. I et og samme Aar tog han Doktorgraden i Filosofi og Medicin og optraadte nu som Docent i begge Fag, ogsaa efterat der 1842 var overdraget ham et Professorat i Filosofi. Efterat have virket nogle Aar i Leipzig blev han Professor

i Gøttingen, som Herbarts Efterfølger, og her falde hans vigtigste Arbejder. Aaret før sin Død modtog han en Kaldelse til Berlin, men bukkede her snart under for en Sygdom, han længe havde lidt af (1881). Hans Liv var stille, viet Studium, Tænkning og akademisk Undervisning. Med sjelden Forening af Alsidighed og Grundighed forstod han at orientere sig paa højst forskellige Omraader, Noget, hvorom ikke blot hans medicinske og filosofiske Værker, men ogsaa en hel Række mindre Afhandlinger og Anmeldelser (udgivne efter hans Død i fire Bind under Titel *Kleine Schriften)* vidne. Fra sine strengere videnskabelige Arbejder udhvilede han sig i Beskæftigelse med Kunst og Literatur. Saaledes oversatte han lejlighedsvis »Antigone« paa latinske Vers.

Som medicinsk Forfatter satte Lotze sig, som allerede tidligere berørt, til Opgave at hævde Fysiologiens Karakter som mekanisk Naturvidenskab. De organiske Fænomeners Ejendommelighed vil han ikke have forklaret ved Paaberaabelse af en mystisk Livskraft, men ved Paavisning af den bestemte, lovmæssige Maade, paa hvilken de almindelige Naturkræfter virke indenfor Organismen. Som overalt i Naturen, saaledes maa vi ogsaa her finde Forklaringen i reale Elementers Vexelvirkning. Ikke ved at være unddraget den mekaniske Natursammenhæng, men ved den særegne Maade, paa hvilken sammenhængende Rækker af Virkninger opstaa, adskiller det organiske Liv sig fra den uorganiske Verden. I den spekulative Naturfilosofi var Ideen om Organismen gjort til Type for hele Verdensopfattelsen; at hin Ide blev korrigeret, maatte da blive af *[512]* almindelig filosofisk Betydning, og man forstaar, at ikke blot Lotzes medicinske, men ogsaa hans filosofiske Interesse tilfredsstilledes ved hans Arbejder i denne Retning. *(Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften.* 1842. — *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens.* 1851). Disse Arbejder gave endog nogle Materialister Anledning til at se en Meningsfælle i Lotze, uagtet denne bestemt udtalte, at Mekanismen for ham kun var en Del af hans Naturopfattelse, ikke den hele. Det er karakteristisk for Lotze, at han saaledes deler Problemerne. Sine almindelige filosofiske Anskuelser havde han udviklet i sin *Metaphysik* (1841). Men han følte sig ingenlunde færdig, da han begyndte sin Lærervirksomhed, og særligt hvad de afsluttende Ideer angaar, henviste han stadigt til fremtidige Arbejder. I *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852) udtalte han sig udførligt om Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle og gav tillige psykologiske Undersøgelser af blivende Interesse. En længe næret Plan udførte han i den følgende Tid (1856—1864) ved Udgivelsen af sin *Mikrokosmus* (3 Bd.). Dette Værk, der er tænkt som et Sidestykke til Humboldts »Kosmos« og Herders »Ideen«, giver en Psykologi i nøje Sammenhæng med Fysiologi og Kulturhistorie og ender med en Udvikling af Lotzes kosmologiske og

religionsfilosofiske Ideer. For alle sine Interesser, alle de forskellige Veje, hans Tanke og Følelse havde vandret, havde han her fundet Udtryk. Værket er anlagt som populær Fremstilling og har vundet en betydelig Udbredelse. Efter Udgivelsen af en aandfuld *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (1868) skred Lotze til at give en afsluttende systematisk Fremstilling af sin Filosofi. Men kun to Dele af den lykkedes det ham at faa færdige *(Drei Bücher der Logik.* 1874. — *Drei Bücher der Metaphysik.* 1879). Det tredie Bind, der skulde omfatte Æstetik, Etik og Religionsfilosofi, blev ikke udarbejdet. Hans Filosofi er altsaa ufuldendt; det blev ham ikke forundt at sætte Kronen paa Værket og vise, hvorledes de mange Tanketraade, han havde spundet, kunde væves sammen til Enhed. — Korte Fremstillinger af Lotzes Lære paa de forskellige filosofiske
[513] Omraader har man i de efter hans Død udgivne Diktater *(Grundzüge)* fra hans Forelæsninger. Blandt disse maa især fremhæves *Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie,* som (i sin anden Del) giver en kort og klar Oversigt over hele hans System. Her give vi en Karakteristik af de tre vigtigste Punkter i hans Filosofi.

α. Den mekaniske Naturopfattelse.

Lotzes Tænkning har to Udgangspunkter: en levende Følelse af det aandelige Livs Værdi, af at det Højeste for os er knyttet til den aandelige Udvikling og dens Idealer — men tillige en fast Overbevisning om, at et System af mekaniske Aarsager og Love er nødvendigt til Virkeliggørelse selv af de højeste Idealer. Han kan, som han et Sted siger, tro paa virkende, men ikke paa hexende Ideer. De to Udgangspunkter staa dog hos ham ikke helt isolerede. Han søger ved at gaa ud fra det ene at vise Muligheden af at anerkende det andet. Det mest karakteristiske og det mest videnskabelige Træk i hans Filosofi er hans Forsøg paa gennem Analyse af selve Mekanismens Begreb at godtgøre, at det til sidste Forudsætning har Begrebet om et Princip, der — saasnart vi opfatte det paa en for os forstaaelig Maade — viser sig som Bærer af og Kilde til de højeste Ideer. Lotze vil tage Tyren ved Hornene: ved at drage Realismens Konsekvenser vil han grundlægge Idealismen. Kun Undersøgelser, der føres i Realismens Aand, kunne efter hans Opfattelse bringe os nærmere henimod det Maal, Idealismen sætter sig: Erkendelsen af Verden som Udtryk for en værdifuld Ide. Romantikens Filosofi havde trot at kunne udlede Virkelighedens Former af den højeste Ide. Dette har vist sig at være en uløselig Opgave. Derimod kunne vi forsøge ad Slutningens Vej at gaa tilbage fra det Givne til dets Forudsætninger. Ikke en *Deduktion,* men en *Reduktion* er mulig. Tænkningen maa stedse anvende sine Former paa et givet Stof. Baade den almindelige Dannelse og de enkelte Videnskaber operere her med en Mængde

Begreber, hvis Oprindelse, Betydning og Gyldighed de ikke nærmere undersøge. Saadanne Begreber ere Aarsag og Virkning, Stof og Kraft, Formaal og Middel, Frihed *[514]* og Nødvendighed, Materie og Aand. Det er nu Filosofiens Opgave at bringe Enhed og Sammenhæng i Forestillingskredsen ved at gøre disse i det praktiske Liv og i de enkelte Videnskaber forudsatte Begreber til Genstand for en særegen Undersøgelse og bestemme Grænserne for deres Gyldighed. *(Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie.* § 88).

Af disse Begreber er nu det vigtigste det, som vi forudsætte ved enhver Undersøgelse af Virkeligheden, — hver Gang vi foretage et Experiment, hver Gang vi søge en Forklaring: Begrebet om en gennemgaaende, altomfattende Aarsagssammenhæng. Dette Begreb er ikke grundet paa Erfaring, men forudsættes ved enhver Erfaring. Men da den Forstaaelse, som hidtil er vunden af Naturen, beror paa dets Realitet, saa kan det selv betegnes som Udtryk for en Kendsgerning, og denne Kendsgerning, at det enkelte Element i vor Erfaring ved en lovmæssig Sammenhæng er knyttet til andre Elementer, — den mekaniske Sammenhængs Kendsgerning, — er det da, Filosofien skal gennemtænke og drage alle Konsekvenserne af. Deducere den kan den ikke; men den kan maaske opdage, hvad der ligger i den. En *Mangfoldighed af reale Elementer i indbyrdes Vexelvirkning* er det Grundlag, paa hvilket den mekaniske Naturopfattelse bygger, og Lotze var, som vi have set, saa overbevist om dette Grundlags Uundgaaelighed, at han selv arbejdede med Iver for at skaffe det Anerkendelse indenfor Fysiologien, hvor hidtil Vitalismen havde raadet med sin Appel til en eneste formende og styrende »Livskraft«.

Men fordi den mekaniske Sammenhæng er et uundgaaeligt Træk i vor Verdensopfattelse, behøver den ikke at være det eneste, Alt bestemmende Træk. Tvertimod: selv om dens Gyldighed er ubegrænset, kan den godt have en underordnet Betydning i Verden som Helhed. (Die unbeschränkte Gültigkeit des Mechanismus, aber zugleich seine durchaus untergeordnete Bedeutung im Ganzen der Welt! *Drei Bücher der Metaphysik.* p. 462). Og en nærmere Analyse af Mekanismens Begreb fører os til at indse, at saaledes forholder det sig netop.

Den mekaniske Naturopfattelse stanser — naar den gøres til afsluttende Verdensan- *[515]* skuelse — ved en Mangfoldighed af Elementer (Atomer) i indbyrdes Vexelvirkning. Den proklamerer en Pluralisme. Men hvorledes forholde Elementerne sig til den Sammenhæng, i hvilken de staa? Kunne de have selvstændig Bestaaen afset fra denne Sammenhæng, saa at denne er en for deres Væsen ligegyldig Relation, eller bestemmes de ikke netop helt igennem ved den Forbindelse, i hvilken de staa med Verden

som Helhed? Vexelvirkning og Sammenhæng kunne dog ikke svæve frit over eller mellem Elementerne, men forudsætte en indre Enhed af disse. Ti antager jeg, at de to Elementer A og B ere aldeles selvstændige, saa bliver Vexelvirkning mellem dem ubegribelig. En Virkning kan ikke overføres som fuldt færdig Tilstand fra A til B. Hvad der gaar for sig i A, kan kun faa Betydning for det, der gaar for sig i B, naar A og B ikke i Virkeligheden ere selvstændige, absolut sondrede Væsener, men naar deres Tilstande ere Tilstande i et og samme, mere omfattende Væsen. En Mangfoldighed af uafhængige Væsener vilde gøre den mekaniske Vexelvirkning uforstaaelig; Forstaaeligheden kommer kun med Antagelsen af et uendeligt, altomfattende Væsen, hvis Momenter eller Aktionspunkter de enkelte Elementer ere. Begrebet om en Krafts eller en Indflydelses »Overgang« fra et selvstændigt Element til et andet er uholdbart. Ikke en *overskridende* Aarsag (causa transiens), kun en *iboende* Aarsag (causa immanens) er forstaaelig. Et og samme Væsens Tilstande kunne forholde sig til hverandre som Grund og Følge, men to indbyrdes uafhængige Væseners Tilstande ikke. — Blandt de talrige Fremstillinger, Lotze har givet af denne Tankegang, maa fremhæves *Logik und Encyclopädie* § 99—100 og *Drei Bücher der Metaphysik* § 50 — 81.

Ved Analyse af Aarsagsforholdets og Vexelvirkningens Begreber — Grundbegreberne i den mekaniske Naturopfattelse — er Lotze altsaa naat til Ideen om en Ursubstans, et altomfattende Princip. Hans Tankegang bevæger sig her ad samme Veje, som i sin Tid førte Spinoza til sit Substansbegreb, og som Kant vandrede paa især i sine Ungdomsskrifter uden dog at forlade dem i sine senere Arbejder. Ogsaa om
[516] Leibniz minder han paa flere Punkter, uden at der dog her, ligesaa lidt som ved Spinoza, synes at have fundet nogen Paavirkning gennem Studium Sted. Da han hørte, at man stillede ham sammen med Spinoza og Leibniz, udtalte han (se Falckenberg: *Hermann Lotze*. Stuttgart 1901, p. 85), at han ikke følte sig at staa i noget indre Forhold til dem, skønt han indrømmede, at der var Anledning nok til at anstille en Sammenligning.

Det Begreb, som Romantikens Filosofi vilde lægge til Grund, og af hvilket den vilde udlede Alt, bliver for Lotze det sidste Postulat, eller som han ogsaa udtrykker sig, den sidste Kendsgerning for vor Tænkning. En nærmere, anskuelig Udvikling af det universelle Princip, som forudsættes ved det simpleste Vexelvirkningsforhold, er umulig. Vi staa her ved et *Grænsebegreb,* som vi hverken kunne undvære eller udvikle. (Drei Bücher der Metaphysik. § 73 og 246). Det er dog dette Begreb, som gør det muligt for Lotze at fastholde, hvad der for ham var det Væsentlige i den idealistiske Tankegang, han af sin Lærer Weisse var bleven indført i. Ved det fandt han en Forbindelse mellem Tankeverdenens modsatte Strømninger. Hverken Materialismens absolute

Atomer, Leibniz' Monader eller Herbarts Realer kunde for ham betegne Tænkningens Afslutning: Pluralismen maa nødvendigvis give Plads for *Monismen.* Hvad særligt Atomerne angaar, hævder Lotze, at Naturvidenskabens Interesse kun fører til at antage Elementer, som for vor Erfaring faktisk ere uopløselige, men at Antagelsen af en Mangfoldighed af udstrakte Elementer — selv om disse tænkes forsvindende smaa — ikke kan være nogen Afslutning for Tanken. Enten maa man opgive Atomets Enhed eller dets Udstrækning: indenfor et udstrakt Atom vil enhver Virkning tage Tid og gaa fra Del til Del — og disse Dele ville da være mere fundamentale Enheder end det hele »Atom«. Ved det afsluttende Atombegreb maa vi se bort fra al Udstrækning og tænke os Atomerne som Kraftcentra, der — ifølge den ovenfor givne Analyse af Mekanismens Begreb — hvert for sig ere Udgangspunkter for Ursubstansens Virken. (Drei Bücher der Metaphysik. § 190—191 og 245, kfr. den interessante Anmeldelse af Fechners »Atomenlehre« i »Kleine Schriften« III. p. 215—238). *[517]*

Lotzes Hævden af den mekaniske Naturopfattelse og de Konsekvenser, han drager af denne, udgøre den betydningsfuldeste Del af hans Filosofi, uagtet den i Regelen ikke drages frem, naar Lotze prises. Det er den spiritualistiske og teologiserende Retning hos ham, der hyppigst betones, baade af Beundrere og af Modstandere. Og dog har han indlagt sig den største Fortjeneste som Tænker ved sin Analyse af Grundbegrebet i den videnskabelige Naturopfattelse. En Mangel er det hos ham, at han ikke anstiller en erkendelsesteoretisk Undersøgelse af det Grænsebegreb, han kommer til, men lader det staa i den Form, i hvilken Romantikens Filosofi og den tidligere Dogmatisme havde opfattet det. Lotze havde overhovedet ingen Forstaaelse af Erkendelsesteoriens Betydning.

β. Metafysisk Idealisme.

Ved Lotzes Tankegang, saavidt vi hidtil have fremstillet den, er der endnu en vis Ubestemthed. Der kunde endnu spørges, om vi da aldeles ingen Udvej have til at danne os en nærmere Forestilling om Elementerne og Ursubstansen. Idet vi nu fremdrage Lotzes Svar paa dette Spørgsmaal, maa det allerførst fremhæves, at han er aldeles klar over, at enhver Besvarelse af det støtter sig til Analogier og bestemmes ved andre Motiver end de rent teoretiske. Den Analogiens Lov og den Trang til i Tilværelsen at genfinde vort eget aandelige Væsen, som have vist sig at ligge til Grund hos alle metafysiske Idealister (især Leibniz, Berkeley, Schelling, Schopenhauer, Beneke), de fremtræde med fuld Bevidsthed hos Lotze.

Lotze er Atomist — men han opfatter ikke Atomerne som materielle, fordi Udstrækningen ligesaa vel som alle andre sanselige Kvaliteter maa forklares ved Vexelvirkning af Atomer, der altsaa selv ikke kunne have denne Egenskab. Ligesom Livet og alle Erfaringskvaliteter skyldes Udstrækningens sanselige Faktum et Sammenspil af Kraftpunkter, der igen ere at opfatte som Begyndelsespunkter for det uendelige Urvæsens indre Virken. Lotze anser det ikke for umuligt, at helt nye Begyndelser kunne ind-
[518] træde under Verdensløbet: det strider ikke mod den universelle Lovmæssighed, ti Loven udtrykker stedse kun den Rækkefølge, i hvilke Tilstandene opstaa, ikke en ydre Skæbne. Elementernes Antal behøver ikke at være konstant, men kan tænkes at stige eller falde, alt efter det højeste Verdensformaals Krav. (Drei Bücher d. M. § 33 og 235). Og de enkelte Elementer behøve heller ikke indbyrdes at være aldeles ensartede. En vis Overensstemmelse eller Kommensurabilitet maa der vel være tilstede for at en Verdensorden kan omfatte dem alle; men en fuldstændig Lighed er ikke nødvendig. En Naturlov kan meget vel sammenknytte kvalitativt forskellige Elementer, som vi ikke formaa at finde nogen Generalnævner for. Det er tilsidst ikke en *logisk,* men en *æstetisk* Nødvendighed, som gør os Tilværelsen forstaaelig (Drei Bücher d. M. § 59): ikke en formel Konsekvens i Urvæsenets Virken, men den Rigdom og Fylde, hvormed Urvæsenets Virken foregaar, er bestemmende for de enkelte Elementers Beskaffenhed. Paa dette Punkt gaar Lotze tydeligt nok over fra de rent teoretiske Motiver til Følelsesmotiver, uden at dog hverken disse eller hine formaa at føre ham til bestemtere Fastsættelse af, hvor store *Kvalitetsforskelligheder* der ere forenelige med den *Kommensurabilitet,* som Vexelvirkningens Faktum forudsætter[118]).

Ville vi nu idethele danne os en Forestilling om Elementernes indre Natur, saa maa vi opfatte dem i Analogi med vort eget aandelige Væsen. Den mekaniske Naturopfattelse belærer os egentligt kun om det indbyrdes Forhold mellem Elementerne, ikke om disses indre Natur. Den angaar de ydre Omstændigheder, bevæger sig hele Tiden udenom Tingene, — er en cognitio circa rem. Den er maaske endog — ligesom den populære Verdensopfattelse — tilbøjelig til at mene, at det er aldeles ligegyldigt for Tingene, om vi opfatte dem eller ikke. I Modsætning hertil hævder Lotze (allerede i sit Ungdomsarbejde *Metaphysik.* 1841. p. 313), at Subjektiviteten ligesaa vel er en Del af Realiteten, som de ydre Objekter: Nicht nur was *zwischen* den Wesen, sondern auch was *in* ihnen sich zuträgt, ist ein wahres und wirkliches Geschehen. I sine senere
[519] Skrifter (først i *Medicinische Psychologie)* gaar han et Skridt videre, idet han hævder, at vort eget subjektive Væsen er det eneste Tilfælde, i hvilket vi kende en Tings Indre og have en cognitio rei, ikke blot en cognitio circa rem: den eneste Vej til at

danne os en Forestilling om andre Tings Indre, er da at opfatte dem i Analogi med os selv — altsaa som følende Væsener (om ikke som forestillende, da Følelse er en mere oprindelig Bevidsthedsytring end Forestilling). Benyttelsen af denne Analogi er det eneste Middel til at tænke Tingene som reale, for sig bestaaende Væsener, der ere Mere end blotte Billeder for os. Vi gøre derved blot Brug af den almindelige Metode, der fører det Ubekendte tilbage til det Bekendte. (Drei Bücher d. M. § 96—98). Og den »æstetiske Nødvendighed« kræver ogsaa dette, da den ikke kan forenes med en Tilværelse, i hvilken en stor, maaske den største Del blot skulde være et dunkelt Grundlag for et kun til enkelte Regioner udstrakt Sjæleliv (se allerede *Allg. Physiologie* § 129). Tilværelsens Elementer maa altsaa antages besjælede i mangfoldige Grader.

Som det forholder sig med Tilværelsens Elementer, forholder det sig ogsaa med den altomfattende Verdensgrund, der gør deres Vexelvirkning forstaaelig. Følge vi Analogiens Lov og forsøge vi at føre det Ubekendte tilbage til det Bekendte, saa maa vi ifølge Lotze opfatte Verdensgrunden som et aandeligt Væsen. Naar indre Tilstande skulle være forbundne til Enhed og Sammenhæng, saa er vort eget indre, aandelige Liv det eneste Exempel, vi kende, i hvilket Muligheden af en saadan Bevarelse af Enheden under de forskellige Tilstande er virkeliggjort — idetmindste tilnærmelsesvis virkeliggjort. I Tilslutning til sin Lærer C. H. Weisse opfatter Lotze Verdensgrunden som en absolut Personlighed, og han forsvarer denne Overførelse af Personlighedens Begreb paa det absolute Væsen derved, at kun et absolut Væsen kan være Personlighed, fordi kun det har indre Selvstændighed og Oprindelighed, medens Personlighedens Begreb kun ufuldkomment finder Anvendelse paa endelige Væsener, der ere afhængige af ydre Betingelser. Ganske vist indrømmer Lotze, at til et personligt Liv hører der Modstand at overvinde og Evne til at lide og modtage saavel som til at virke. Men naar man da spørger, hvorledes et absolut Væsen, som ingen Skranker er underlagt, kan *[520]* lide, svarer Lotze *(Grundzüge der Religionsphilosophie* § 34, kfr. § 52), at det, der sætter Guddommens Følelse i Bevægelse, maa være »indre Frembringelser af dens egen skaberiske Fantasi!« — Det er dog vel et stort Spørgsmaal, om en saadan selvskabt Modstand kan betyde noget Alvorligt — især da den kan tilintetgøres, i hvilket Øjeblik det skal være. Det personlige Liv, vi kende, har i hvert Tilfælde netop ikke selvskabte og ikke saa let bortryddelige Skranker at kæmpe med, og den Analogi, til hvilken Lotze støtter sig, synes derfor at svigte netop paa det afgørende Punkt. Og dertil kommer, at Lotze — efter den sandsynligste Fortolkning af hans uklare og skiftende Ytringer[119]) — skiller sig fra Weisse deri, at han ikke antager Tidsformen for anvendelig paa det absolute Væsen. Et personligt Væsen, der ikke udvikler sig i Tiden, — et tidløst Liv og en

tidløs Liden og Virken: det er dog Begreber, der stille altfor store Fordringer til vor Evne til at analogisere! — Endnu skal kun bemærkes, at Lotze — baade hvad Elementerne og Verdensgrunden angaar — forudsætter, at Modsætningen mellem Aand og Materie er kontradiktorisk, saa at der ingen flere Muligheder skulde kunne tænkes end de to: kun under denne Forudsætning er der tvingende Nødvendighed for at opfatte Elementerne og Verdensgrunden som aandelige Væsener, naar man ikke kan eller vil opfatte dem som materielle. Men der er ingen logisk, kun en faktisk Nødvendighed for at vælge mellem Aand og Materie ved Bestemmelsen af de afsluttende Begreber. Vi kende faktisk kun disse to Former for Tilværelse; men der vilde ikke være noget *Utænkeligt* i, at der existerede en eller flere andre Former. Derfor kan den metafysiske Idealisme ikke bevises[120]).

Lotze er sig nu ogsaa fuldt bevidst, at Afslutningen af hans hele Verdensanskuelse beror paa Følelsesmotiver, ikke paa streng Tænkning. Nødvendigheden af at gaa tilbage fra Elementernes Mangfoldighed til Verdensgrundens Enhed hævder han vel af rent teoretiske Grunde: »Gar kein Weltlauf, weder ein harmonischer noch ein unharmonischer, ist mir ohne die Voraussetzung jener Einheit begreiflich, die alles
[521] gegenseitige Wirken des Einzelnen erst möglich macht; die Störungen der Dinge durch einander bezeugen die beständige Gegenwart dieses Einen eben so eindringlich, wie das Zusammenstimmen der Kräfte zum Zweck« (Drei Bücher d. M. § 233). Men naar han fører Alt tilbage til et eneste Princip, saa véd han meget vel, at vi ikke kunne konstruere Verdenssammenhængen og Elementerne ud fra det: vi mangle stedse den anden Præmis! (Drei Bücher d. M. § 93). Kun i praktisk Overbevisning kan da den Tanke holdes fast, at alle Væsener og alle Begivenheder have deres sidste Grund i det af Verdensgrunden hævdede højeste Formaal. Hvilket dette Formaal er, vide vi ikke, og ligesaa lidt, hvorledes Kræfternes Modstrid i Naturen og det Ondes Realitet i den sædelige Verden ere forenelige med Verdensplanens Gyldighed. *(Mikrokosmus.* Buch IX, Kap. 5. — Drei Bücher d. M. § 233). Men i en etisk Ide fandt Lotze baade ved Begyndelsen og ved Afslutningen af sin Løbebane den sidste Afslutning for sin Tænkning: Metafysik gaar for ham tilbage til Etik; i det, som *skal* være, ligger den sidste Forklaring for det, som *er.* —

Hvis man ved Panteisme forstaar den Lære, der hævder et indre Forhold mellem Gud og Verden, hvad enten Guddommen opfattes som et personligt Væsen eller ikke, saa er Lotzes religions-filosofiske Standpunkt at betegne som etisk Panteisme. Selv følte han sig nær beslægtet med Fichte; Slægtskabet med Spinoza vilde han derimod ikke ret vide af. I Brugen af teologiske Ord og Vendinger gik han (især i Mikrokosmus

og i de efter hans Død udgivne Grundtræk af Religionsfilosofi og Moralfilosofi) videre end tilbørligt og berettiget. Ved hans Sprogbrug (ti Mere er det ikke) kom det til at se ud, som om han stod den populære religiøse Forestillingskreds nærmere end han i Virkeligheden gjorde. Dog betoner han lejlighedsvis (især Mikrokosmus. Buch VIII, Kap. 4) Forskellen mellem den frie Religiøsitet og de positive Religioner. *[522]*

γ. Spiritualistisk Psykologi.

De Elementer, hvis Vexelvirkning frembringer de Fænomener, Erfaringen frembyder, behøve — som vi have set — ifølge Lotze ikke at være absolut ensartede. Der maa kun være en saadan Ensartethed tilstede, som selve Vexelvirkningen forudsætter. Ved denne meget ubestemte Regel gør Lotze sig det muligt at fastholde den populære Antagelse om en Vexelvirkning af Sjæl og Legeme. De Elementer, Mekanismens Begreb forudsætter, ere for ham dels psykiske, dels fysiske. Han bestrider Antagelsen af en kontinuerlig Række af fysiske Fænomener. Paa visse Punkter afbrydes den fysiske Bevægelse for at »absorberes«, det vil sige, gaa over til psykiske Tilstande. Det er vel tvivlsomt, om Lotze, da han (i Aaret 1851) første Gang (Allg. Physiol. § 424) udtalte denne Paastand, har havt en levende Forestilling om Betydningen af den nysopdagede Lov om Energiens Bestaaen, skønt han heller ikke senere i den fandt nogen Grund til at fravige sit en Gang grebne Standpunkt. Der var for ham tvingende Grunde, som nødvendiggjorde Antagelsen af en særegen Sjælesubstans. Der stillede sig for ham kun to Muligheder: enten at udlede de psykiske Fænomener af en Sjæl som et for dem ejendommeligt Princip eller at forklare dem ved de fysiske Kræfters Samvirken. (Se *Selbstanzeige der medicinischen Psychologie.* Kleine Schriften. III. p. 4). Da nu det Sidste er umuligt, eftersom fysiske Kræfters Vexelvirkning ikke kan forklare den Enhed, hvoraf selv den simpleste af Sjælelivets Ytringer er præget, saa bliver der for Lotze kun den første Udvej tilbage. En stor Del af Lotzes psykologiske Undersøgelser gaa da ud paa at udfinde den Maade, paa hvilken de psykiske Elementer staa i Vexelvirkning med de fysiske Elementer. Hans Psykologi minder her om Descartes'. Der gives efter hans Opfattelse nogle Omraader, hvor de fysiske Elementer paavirke Sjælen; derefter kunne de sjælelige Processer en Tidlang forløbe udelukkende efter deres egne Love, og de kunne da igen udløse en mekanisk Kraft til Frembringelse af nye fysiske Forandringer. (Kleine Schriften. III. p. 7). Uagtet Nervefysiologiens og Psykologiens nuværende Tilstand synes at maatte gøre en Sondring mellem disse forskellige Stadier haabløs, *[523]* skrider Lotze dog trøstig (især i *Medicin. Psychol. og Mikrokosm.)* til en nærmere Undersøgelse. Den Betydning, som de materielle Processer have for Sjælelivet, kan — ifølge

den Opfattelse, Lotze har gjort gældende af Vexelvirkningens Natur — ikke bestaa i, at der fra dem tilføres Sjælen færdige Fornemmelser eller Forestillinger; de kunne kun give Signaler, som Sjælen maa oversætte paa sit eget Sprog, ligesom omvendt Sjælens indre Tilstande ikke som saadanne overføres til de materielle Organer, men kun blive Anledning til, at disse træde i Funktion. De materielle Organer arbejde i de højere Aandsvirksomheders Tjeneste ved at overlevere og forberede det Materiale, paa hvilket Sjælen skal øve sine Kræfter, og deri bestaar hele deres Betydning. Selve de højere Aandsvirksomheder (Erindring, Tænkning, æstetisk og moralsk Følelse) foregaa, naar Materialet er givet, i Sjælens Indre, og det er aldeles unødvendigt at antage særegne materielle Processer, der skulde svare til dem. Lotze vilde i hvert Tilfælde snarere fortolke saadanne materielle Processer som Virkninger af de sjælelige Tilstande — fremkaldte ved, at disse Svingninger forplantede sig fra Sjæl til Hjerne — end som Aarsager til disse. Saaledes især, naar vi se en Følelsestilstand holde sig længe efter, at den oprindelige Anledning er falden bort.

Paa de specielle psykologiske Teorier hos Lotze kunne vi her ikke gaa ind. Fremhæves maa især hans geniale Lære om Lokaltegn, hvorved Rumsopfattelsens Udvikling bliver forstaaeligere[121]), og hans Hævden af Følelsens Betydning som fundamentalt Element i Sjælelivet overfor den Hegelske og Herbartske Psykologi. Paa en Mængde enkelte Punkter kaster Lotze ved sin fine, aandfulde Opfattelse og sin ofte lykkelige Udtryksmaade nyt Lys. Mod god psykologisk Metode strider det derimod, naar Lotze i Stedet for at søge de Love, der forbinde de sjælelige Fænomener indbyrdes, opfatter Forholdet ved de forskellige sjælelige Fænomeners Opstaaen saaledes, at Forestillingerne virke tilbage paa »selve Sjælen« og ud af den udløse Følelserne, der igen maa paavirke »selve Sjælen« for af den at udløse Villiesytringerne. Ligeledes naar han lader
[524] en særegen Tænkeevne optræde i Modsætning til Forestillingsassociationen. Her har hans spiritualistiske Metafysik paatvunget Psykologien en altfor kunstig og skolastisk Forklaringsmaade. Det hævner sig her, at Lotze ikke anerkender Psykologien som selvstændig Erfaringsvidenskab, men betragter den som anvendt Metafysik. *(Logik und Encyclopädie.* § 93).

Naar Lotzes Psykologi paa væsentlige Punkter minder om Descartes', saa maa det dog vel fastholdes, at denne Lighed kun er tilstede, saalænge Lotze fastholder den populære Talebrug, han i sin Psykologi ikke mindre end i sin Religionsfilosofi anvender i stor Udstrækning. Sjælen en Ting for sig og Legemet en Ting (eller Gruppe af Ting) for sig — det kunde efter mange Udtalelser af Lotze synes at være hans Lære, ligesom det var Descartes' og endnu er den populære Metafysiks. Men det er kun en foreløbig

Opfattelse for Lotze. Fra Descartes adskiller han sig først og fremmest ved sin Lære om Udstrækningens Subjektivitet og ved sin Analyse af Materiens Begreb, der fører ham til den Antagelse, at Materien kun er en fænomenal Form for psykiske Elementers Vexelvirkning. Derved ophæves den dualistiske Opfattelse af Forholdet mellem Sjæl og Legeme. Den kvalitative Differens mellem de vexelvirkende Elementer reduceres derved betydeligt: i Stedet for en Vexelvirken af psykiske og fysiske Elementer faas indbyrdes Vexelvirken af psykiske Elementer. Og denne Reduktion foretager Lotze — hvad der vel maa mærkes — ikke, fordi han finder nogen Vanskelighed ved den populære eller den kartesianske Metafysik. Problemet om Forholdet mellem Sjæl og Legeme existerer egentligt slet ikke for ham; Vexelvirkningen mellem dem frembyder for ham ikke nogen større Gaade end det Vexelvirkningsforhold, der finder Sted mellem to hinanden stødende Legemer[122]). Det er almindelige filosofiske Betragtninger, der her lede ham, Betragtninger, der vilde beholde deres Gyldighed, selv om han, i Stedet for at lægge den kartesianske Dualisme til Grund i sin Psykologi, havde bygget paa Spinozas Identitetshypotese. Den metafysiske Idealisme er uafhængig af enhver mere speciel psykologisk Hypotese. Da Lotze nu begyndte som Kartesianer, føre hine Betragtninger ham til en Opfattelse, der kan betegnes som en *monistisk Spiritualisme,* [525] idet den betragter Sjæl og Legeme som to *forskellige Substanser,* der dog ere af *ensartet* Beskaffenhed. Herbarts Teori og en Teori, der optraadte indenfor den Wolffiske Skole (se Note 1 til dette Bind), danne Forgængere for denne ejendommelige Teori.

Paa et andet og for hele hans Filosofi mere væsentligt Punkt skiller Lotze sig ogsaa fra Descartes (og her tillige fra Leibniz og Herbart). Som vi have set, betragter han de enkelte Elementer i Tilværelsen som Momenter eller Ytringer (Aktioner) af Ursubstansen, der er det ene i Sandhed Virkelige. Sjælen kan da ligesaa lidt som det fysiske Atom være Substans i Ordets strengere Betydning. De endelige Tings Selvstændighed er kun tilsyneladende. »Vor monistiske Opfattelse« — siger Lotze — »har *helt og hensynsløst* lagt Verdens Ordning og enhver enkelt Tings Tilværelse og Virkeevne i Hænderne paa det ene uendelige Væsen, paa hvilket alle Vexelvirkningers Mulighed ene beroede«. (Drei Bücher d. M. § 245 kfr. § 72—73). Ordene Substans og Væsen tager han da, naar han bruger dem om Sjælen, kun i Betydning af det, der kan virke og lide (ib. § 243), — og han indrømmer tilsidst (ib. § 307), at det dog maaske var bedst at undlade at bruge disse Ord, der let kunne lede vild. Allerede i sin Afhandling *Seele und Seelenleben* (i Wagners »Physiologisches Handwörterbuch«. 1846. »Kleine Schriften« II p. 198) udtalte Lotze, at enhver Sjæl kun besidder den Realitet, der tilkommer den paa Grund af dens Betydning i Verdens Helhed, og at

dens Udødelighed ikke beror paa dens Natur, men paa dens Plads indenfor den etiske Verdensorden. I »Mikrokosmus« og i sit Hovedværk (Drei Bücher der Metaphysik) vender Lotze tilbage til den samme Tanke. Ligesom det ikke er Interessen for Sjælens Udødelighed, der har ført ham til hans spiritualistiske Psykologi, saaledes ser han klart, at dette Spørgsmaal slet ikke kan besvares ad videnskabelig Vej. »Ingen anden Grundsætning staar her til vor Raadighed end den almindelige Overbevisning: bestaa vil Alt, hvad der er blevet til, naar dets Bestaaen hører med til Verdensplanen, og
[526] saalænge den hører med til denne; forgaa vil Alt, hvis Virkelighed kun havde sin berettigede Plads i en forbigaaende Fase af Verdensløbet. At denne Grundsætning ikke i menneskelige Hænder kan anvendes i det Enkelte, behøver neppe at siges; vi kende visseligt ikke de Fortjenester, der kunne give det ene Væsen Ret til evig Bestaaen, saalidt som de Mangler, der kunne frakende et andet denne Ret«. (Drei Bücher d. M. § 245).

Naar man lægger Mærke til Overensstemmelsen mellem Lotzes tidligere (1846 og 1864) og senere (1879) Udtalelser om dette Punkt, saa vil man neppe føres til med nogle nyere Kritikere af Lotze[123]) at antage, at Lotze har foretaget væsentlige Ændringer i sin Lære om Sjælens Substantialitet og derved nærmet sig mere til Spinozismen end før. Men til Fordel for Klarheden havde det vistnok været, om den udmærkede Tænker — hvis Sind ganske sikkert ikke tillod nogen uværdig Akkommodation — allerede i sine tidligere Fremstillinger havde fremhævet sin Afvigelse fra de gængse Antagelser ligesaa bestemt som i de seneste Udtalelser.

2. GUSTAV THEODOR FECHNER.

Fechner og Lotze staa som to Dioskurer i den tyske Filosofi i Aarhundredets sidste Del. De ere beslægtede Aander ved deres ideale Sind, deres store naturvidenskabelige Dannelse, deres poetiske Sans og deres Trang til Enhed i Verdensopfattelsen. De forfølge beslægtede Formaal, men tildels ad forskellige Veje. Derfor er en Sammenligning mellem dem interessant, især da der paa afgørende Punkter maa vælges mellem dem. Valget vil — da Grundsætningen, idealistisk Verdensopfattelse paa realistisk Grundlag, er den samme — bero paa, hvem af dem der mest lader det realistiske Grundlag komme til dets fulde Ret. Det er en Maalestok, Lotze har anerkendt i den Ytring, at Idealismen kun kan hævdes ved Undersøgelser, der føres i Realismens Aand. Selv om Lotze indtager den første Plads, hvad Gennemarbejdelsen af de almindelige filosofiske Principer angaar, turde Fechner have Forrangen, hvad den konsekvente og
[527] resolute Fastholden af det naturvidenskabelige Grundlag angaar. Dette er saameget

des mærkeligere, som Fechners Fantasi fra først af faar langt større Indflydelse paa hans Tankegang end det hos hans kritiske, betænksomme Fælle er muligt. Fechner er — ligesom Kepler, om hvem han i høj Grad minder — et interessant Exempel paa, hvorledes man gennem dristige og fantastiske Spekulationer kan føres til positive og exakte Resultater, naar man blot fastholder en bestemt Grundtanke og formaar at udskille den af det mystiske Svøb. Ligesom Kepler fra mystiske Tankespekulationer successivt førtes til Opdagelsen af sine berømte Love, der tilfredsstillede hans Trang til at finde bestemte matematiske Forhold udtrykte i Universet, saaledes førtes Fechner gennem dristige Analogier til Overbevisningen om et bestemt kvantitativt Forhold mellem det Aandelige og det Materielle og kom ved den nærmere Udarbejdelse af denne Tanke til at grundlægge Psykofysiken eller den experimentale Psykologi.

Fechner er født i Lausitz 1801 og dyrkede i sin Ungdom medicinske og fysiske Studier. 1835 blev han Professor i Fysik i Leipzig og gjorde sig bekendt ved dygtige Arbejder i sit Fag. Religionsfilosofen C. H. Weisse hørte til hans nærmeste Venner og fik stor Indflydelse paa hans — ligesom paa Lotzes — religiøse Opfattelse. Det var dog tvivlsomt, om Fechner var kommen til at spille saa stor en Rolle i Filosofiens Historie, som han har gjort, dersom han ikke ved (i Vinteren 1839—40) at studere subjektive Lys- og Farvefænomener havde ødelagt sine Øjne, saa at han efter lang Tids Lidelse maatte opgive sit fysiske Professorat. I filosofisk Tænkning, i fri Fantaseren, i Fordybelse i Sindets indre Verden søgte han Erstatning for den lyse og farverige Verden, hans svækkede Syn ikke længere tillod ham at dvæle saa vedholdende i som før, men som han dog ikke glemte. Tvertimod blev det hans Livs Opgave at sammenarbejde de to Verdener og finde Loven for deres Sammenhæng. I Modsætning til Romantikens Filosofi vilde han gaa nedefra opad, ikke oppefra ned. Og hvor den erfaringsmæssige Forsken slipper op, lader han hellere Fantasien tumle sig i de dristigste Analogier, end han lader den abstrakte Tænken spinde sine spinkle Traade. Sit Hang til Paradoxier gav *[528]* han Luft i en Række humoristiske Skrifter (under det pseudonyme Mærke: Dr. Mises). Hans øvrige Skrifter dele sig naturligt i to Grupper. Den ene af disse — indenfor hvilken især *Zendavesta* (1851), *Ueber die Seelenfrage* (1861) og *Die drei Motive des Glaubens* (1863) ere at nævne — udvikler hans poetisk-spekulative Verdensanskuelse; til den anden høre hans mest epokegørende Arbejder paa Naturfilosofiens og Psykologiens Omraader: *Ueber die physikalische und die philosophische Atomenlehre* (1855), *Elemente der Psychophysik* (1860) og *Vorschule der Aesthetik* (1876).

Lige til sin høje Alderdom var Fechner aandeligt virksom og producerende. Endnu i sit 86. Aar gav han et interessant Indlæg i Diskussionen om hans psykofysiske Teori

(Ueber die psychischen Massprincipien und das Weber'sche Gesetz. Wundts Philosophische Studien. IV). Kort efter døde han (1887)[124]).

α. Poetisk spekulativ Verdensanskuelse.

Fechner bekæmper paa Verdensanskuelsens Omraade enhver Opfattelse, der antager Sjælelivets rige og lyse Verden som baaret af eller Produkt af dunkle, anskuelige Ting eller Væsener. Materialismens »Materie«, Spiritualismens »Sjælesubstans« og Kants »Ding an sich« ere atter og atter Genstande for hans Polemik. Ikke mindre bekæmper han dem, der skille Gud og Verden, Aanden og Naturen ad. Han forkaster i lige Grad Troen paa en naturløs Gud og paa en aandløs Materie, — Ortodoxien ligesaa vel som Materialismen. Han bebrejder den sædvanlige Verdensopfattelse, at den dualistisk skiller det Uendelige og det Endelige ad: »Man stiller det Uendelige overfor, ovenover, hinsides, udenfor, bagved det Endelige, anbringer maaske endog en uhyre Skillevæg mellem dem, som om de slet ikke komme hinanden ved. Og dog ligge de slet ikke udenfor hinanden. Tvertimod er det Endelige det Uendeliges Indhold. . . . Det Uendelige er derfor heller ikke ufatteligt; det kan fattes ved utallige Hanke
[529] indenfor det Endelige; kun omfattes kan det ikke«. (Ueber die Seelenfrage. p. 111).

I nøje Sammenhæng med de anførte Fordomme staar efter Fechner den Mening, at kun Mennesker og Dyr ere besjælede, ellers Intet, idetmindste paa vor Jord. Man tror, at Erfaringen forbyder at udstrække Besjælingen videre. Men kun om min egen Sjæl har jeg direkte Erfaring; til andre Sjæles Existens maa jeg slutte mig ad Analogiens Vej. Og hvad kan da hindre mig i at strække Analogien videre, fra Mennesker og Dyr til Planterne og til de himmelske Kloder, naar der viser sig gode Grunde dertil? At Planterne ingen Nerver have, er intet Modbevis; ti de laveste Dyrearter have heller ingen Nerver. Siger man, at Planten intet sluttet Individ er, da er at svare, at Individualitet stedse er relativ, da jo intet levende Væsen staar absolut sondret overfor Omverdenen. Der er en saa kontinuerlig Overgang mellem Dyre- og Planteliv, at det er uberettiget at fastslaa en Modsætning mellem dem som mellem Besjælet og Sjælløst. Plantens Sjæleliv kunde jo staa ligesaa langt under Dyrets, som dettes under Menneskets. — Og hvorfor skulde Himmellegemerne ikke være besjælede? Mennesker og Dyr høre jo med til Jorden, og Jordsjælen kunde forholde sig til de enkelte Menneske- og Dyresjæle, som Jordlegemet til de enkelte Menneske- og Dyrelegemer. Det er kun en kunstig Abstraktion, naar man stiller Menneske- og Dyrelivet som besjælet i Modsætning til hele Klodens Liv. Det Levende fremgaar ikke af det Livløse, men det Livløse er Produkt af organisk Stofskifte og af Organismers Undergang; denne Opfattelse lader

sig ifølge Fechner snarere forsvare end den modsatte. I sit Skrift *Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen* (1873) udvikler han især den Tanke, at Variation og Differentiation er foregaaet med større Hurtighed i tidligere Jordperioder end i den nuværende. — De lavere Sjæle maa antages at forholde sig til de højere, som Forestillinger og Motiver forholde sig til den enkelte Sjæl. Tilsidst ere alle Sjæle Dele af den højeste, alt omfattende Sjæl, hvis Liv og hvis Virkelighed kundgør sig i Aarsagsloven, Principet for alle enkelte Naturlove og dermed for al Sammenhæng og Orden i Tilværelsen.

Ligesom for Lotze er altsaa den lovmæssige Sammenhæng i Verden det Grundlag, *[530]* paa hvilket den religionsfilosofiske Anskuelse bygges. Hvad der for Mange gør Gudsideen umulig eller overflødig, gør den for Fechner og Lotze netop nødvendig. I hin universelle Lov finde de den højeste Enhed, det Evige og Uforanderlige, der omfatter Alt, udtrykt. Lovens Begreb er det sidste i al vor Erkendelse; paa det maa derfor efter Fechner vor højeste Ide bygges. (Se især hans Afhandling *Ueber das Causalgesetz* i »Berichte der sächs. Societät der Wissenschaften« 1849. Kfr. Seelenfrage p. 205 f. Atomenlehre. 2. Aufl. p. 125).

Verdensbegrebet gaar da for Fechner, ligesom for Lotze, tilbage i Gudsbegrebet. Den videste Opfattelse af Gudsbegrebet anser Fechner for den mest begrundede; den snevrere er i hans Øjne en Abstraktion. Og da Verdens Liv er Guds Liv, kan dette ikke være afsluttet i sig selv, men udvikler og udfolder sig med og ved Verdensudviklingen. Guds Fuldkommenhed bestaar ikke i færdig Afsluttethed, men i ubegrænset Fremadskriden. Den guddommelige Verdensplan er ikke færdig en Gang for alle, men udformes efter Verdensbegivenhederne, der tillige ere guddommelige Oplevelser. — I denne Lære (i hvilken Fechner følger sin Ven Weisse, medens Lotze ikke mente at kunne tillægge Tiden Gyldighed for Guddommen) ser Fechner en Gennemførelse af Kristendommens Udsagn om, at Gud er Aand og skal dyrkes i Aand og Sandhed, og at i ham ere, leve og røres vi, — Udsagn, der for det Meste staa hen som blotte Ord! Han indrømmer, at hans Lære ganske vist ikke er kristelig, naar man som væsentlig Bestanddel af Kristendommen regner »Troen paa Æblebiddet i Paradis og dets mystiske Følger, paa de ikke Udvalgtes evige Fordømmelse, paa Underne mod Naturens Love, paa Guds Fjernhed fra Verden og paa alt det Uopbyggelige, hvoraf Teologerne opbygge Kristendommen« (Seelenfrage p. 194). Fechners dristige Teologi gør ham det lettere at forstaa, hvorledes Mennesket kan være Guds Medarbejder, og hvorledes det Onde kan være fremmed for Guds Væsen og dog nødvendigt Led i Verdensudviklingen. *[531]*

β. Psykofysik.

Tidligt var Fechner i Overensstemmelse med hele sin Grundanskuelse kommen til den Overbevisning, at Forskellen mellem det Aandelige og det Materielle ikke kunde være en Forskel mellem to Væsener, af hvilke det ene var immaterielt, det andet aandløst. Den materielle Verden er Guddommens ydre, den aandelige Verden er Guddommens indre Side. Forskellen er fænomenal, beror paa en Forskel i Tilskuerens Standpunkt, ikke paa en Forskel i Substans. (Zendavesta II. p. 341). Eller, som han senere udtrykte sig (Elemente der Psychophysik I. p. 2), Forskellen mellem det Aandelige og det Materielle er at ligne med Forskellem mellem den konkave og den konvexe Side af en og samme Cirkel: den, der staar indenfor Cirkelen, ser kun den konkave Side, den, der staar udenfor Cirkelen, ser kun den konvexe Side — og den, der kan skifte Standpunkt, tror maaske, at det er to forskellige Ting, han har for sig. Det er Spinozas Identitetshypotese, Fechner her kommer til, ledet af Fysikerens Interesse for at hævde de fysiske Processers Kontinuitet, og ledet af Religionsfilosofens Interesse for at tænke Guddommen, det altomfattende aandelige Princip, saaledes, at den paa ethvert Punkt udtrykker sig i materielle Fænomener, saa at disse ikke løsnes fra den og falde udenfor den. Fechner faar, saa at sige, en Teofysik, før han udvikler en Psykofysik.

En Bekræftelse af denne Grundopfattelse fandt han i Loven om Energiens Bestaaen, og han er den Første, som benytter den nys opdagede Lov paa denne Maade. (Elemente der Psychophysik. I. p. 21—45). Han indrømmer, at der ikke er ført noget Bevis for, at denne Lov gælder for de materielle Processer, der ere knyttede til de aandelige Virksomheder; men han mener, at alle Erfaringer pege i denne Retning, og at vi altsaa, indtil et Modbevis foreligger, maa antage Loven for gyldig. Erfaringen godtgør, at de materielle Processer, til hvilke Bevidsthedslivet er knyttet, staa i Vexelvirkning med de andre materielle Processer i og udenfor Legemet, saa at den samlede fysiske Energi, vi raade over, snart kan forbruges overvejende ved hine, snart ved disse. Der
[532] tæres paa den fysiske Energi, baade naar vi tænke, og naar vi hugge Brænde, — og derfor kunne vi ikke gøre begge Dele paa én Gang ligesaa godt, som hver Del for sig.

Fra Spinoza adskiller han sig i denne Lære kun ved at lægge stærk Vægt paa at udfinde et matematisk Funktionsforhold[125]) mellem Tilværelsens to Sider. Han gik først ud fra, at der maatte være et ligefrem proportionalt Forhold mellem dem. Senere (han har noteret Dato og Situation: den 22. Okt. 1850 om Morgenen i Sengen) kom han paa den Tanke, at det Aandelige ikke ligefrem steg og faldt med det Materielle, men at hints Ændringer svarede til dettes forholdsmæssige Ændringer, saa at Ændringen ($\mathrm{d}\gamma$)

af en aandelig Tilstands Intensitet er at sætte lig med Forholdet mellem Ændringen (dβ) i den tilsvarende materielle Tilstands Energi og den Energi (β), som i Forvejen var tilstede (altsaa dγ = dβ/β). Hermed var han fra de ubestemte Spekulationers Region naat ned til en Antagelse, der kunde kontrolleres experimentalt. Han fandt den strax bekræftet ved, at Lysfornemmelsens Styrke ikke voxer ligesaa hurtigt som den fysiske Lysstyrke. Egne Forsøg og Efterforsken i Literaturen gav ham et Materiale, paa Grundlag af hvilket han opstillede den almindelige Lov, at en Fornemmelses Tilvæxt ikke ligefrem svarer til det fysiske Indtryks Tilvæxt, men til Forholdet mellem denne Tilvæxt og det hele tilstedeværende Indtryk, saa at Fornemmelsen ved en og samme Indtryksforøgelse voxer saameget desto mindre, jo stærkere Indtrykket i Forvejen er. Denne Lov kalder Fechner den Weberske Lov, til Minde om sin Lærer, Fysiologen E. H. Weber, fra hvem nogle af de betydningsfuldeste Forsøg, hvorpaa den byggedes, skrev sig. — Om Lovens Gyldighed, Begrænsning og Forstaaelse skal her ikke nærmere tales; derom maa henvises til nyere psykologiske Værker. Her skal kun bemærkes, at ved det Skridt, Fechner saaledes gjorde, blev exakt Experimenteren mulig paa det psykologiske Omraade: han gjorde (for at bruge et Udtryk af Galilei) Noget maaleligt, der hidtil ikke havde været det. Gennem sit Forhold til det ydre Indtryk kan Fornemmelsen, der i og for sig, som rent subjektivt Element, ikke kan maales, bestemmes kvantitativt. Dermed var den Vej anvist, *den experimentale Psykologi* maatte gaa: den havde at søge *[533]* Tilknytningspunkter mellem psykiske Processer og saadanne Processer, der direkte kunne tælles, vejes eller maales.

Hvad Fechner først havde søgt efter, var ganske vist ikke det, den nye Videnskab kom til at beskæftige sig med. Han havde villet finde Forholdet mellem de sjælelige Virksomheder og de tilsvarende Hjerneprocesser. Men dette Forhold er os utilgængeligt. Hvad vi umiddelbart opfatte, er fra den subjektive Side den sjælelige Tilstand, fra den objektive Side det fysiske Indtryk. For Forholdet mellem disse gælder den af Fechner fundne Lov (indenfor visse Grænser), og det er sandsynligst, at Hjerneproces og sjælelig Proces ere direkte proportionale; det stemmer ogsaa bedst med den af Fechner hyldede Identitetshypotese. Psykofysiken er forsaavidt bleven noget Andet, end Fechner selv havde tænkt sig. Men dette forringer ikke Betydningen af hans geniale Værk *Elemente der Psychophysik:* mellem Aandsvidenskab og Naturvidenskab er der — i Konsekvens af Arbejdsdelingens store Lov — skudt en ny Disciplin ind. Og det var i Fechners frie, paa Muligheder og Ideer rige Aand, at denne Knopskydning fuldbyrdedes. Den Forsker, som næst efter Fechner har virket mest paa den nye Videnskabs Omraade, udtalte ved hans Grav: »Psykofysiken, som han grundlagde, var

kun den første Erobring paa et Omraade, hvis fortsatte Tilegnelse ikke mere kunde frembyde betydelige Vanskeligheder, efterat denne Begyndelse én Gang var gjort«. (Wilhelm Wundt: *Zur Erinnerung an Fechner.* Philos. Studien. IV. p. 477).

Til Forsvar for den psykofysiske Lov, han havde opstillet, har Fechner forfattet en Række Skrifter, der ere Mønstre paa sandhedskærlig og omhyggelig Drøftelse og ridderlig Polemik; tillige præges de af Forfatterens Friskhed og Humor. —

Beslægtet med Fechners Bestræbelser for Grundlæggelsen af en experimental Psykologi er hans Bestræbelse for en paa Erfaring grundet Æstetik. Hans *Vorschule der Aesthetik* (1876) er et epokegørende Arbejde, hvis specielle Indhold vi dog her
[534] ikke kunne gaa nærmere ind paa.

γ. Naturfilosofi.

Sin Modsætning til Romantikens Filosofi har Fechner især udtrykt i sin »Atomenlehre«. Spekulationen, siger han, stiger ned i Naturen, som Bjørnen i et Bistade. Den nyder den sammenhængende Honning, men ænser ikke, at den er bragt sammen ved en Mængde enkelte smaa Væseners Virksomhed. Naturvidenskaben paaviser — baade i Fysiken og i Kemien — at de materielle Processer kun kunne forstaas ved at betragtes som Vexelvirkningsprocesser af Smaadele, som for os ere udele lige. Enhver nok saa lille Del af den materielle Verden opfatter Naturvidenskaben som en lille Verden med Kloder og Systemer af Kloder. Hvad der for os synes at være en kontinuerlig Masse, er ligesom saa mange Taagemasser paa Himlen en Gruppe af forskellige Dele. Naturvidenskaben antager ikke absolute Atomer, men kun, at Deleligheden gaar videre, end Øjet og Mikroskopet opdager. Kun relative, d. v. s. for os eller ved de os bekendte Naturkræfter uopløselige Atomer antager den, ledet af Trangen til at henføre enhver Virkning til et bestemt Sted i Rummet som Udgangspunkt. Den filosofiske Atomistik gaar den Vej til Ende, som den fysiske Atomistik kun havde Grund til at vandre et Stykke frem paa. En filosofisk Afslutning paa Naturopfattelsen faa vi, naar vi antage, at jo mindre man tænker sig Atomerne, des nøjagtigere ville de Resultater blive, man kan udlede ved at tænke sig Materien bestaaende af Atomer. Det var jo for at have Udgangspunkter for Virkningerne, at Naturvidenskaben tænkte sig Atomer. Den Andel, hvormed ethvert saadant Udgangspunkt bidrager til en Naturlovs Opfyldelse, kalde vi den Kraft, der udgaar fra dette Punkt. Hvad vi vide om Atomerne, er nu netop kun, at disse Bidrag udgaa fra dem: derfor betegner den filosofiske Atomistik dem som Kraftcentra. Der er altsaa ingen Grund til at tillægge Atomerne (de absolute, filosofiske Atomer) Udstrækning, og Materiens Begreb er ikke længere materialistisk.

Filosofien staar her for Fechner som en Hypotese, i hvilken vi tænke som absolut, hvad der i Virkeligheden stedse kun er givet relativt.

Grundlaget for hele vor Erkendelse af Tilværelsen er Loven for Fænomenernes *[535]* Sammenhæng; udfra Loven komme vi til at bestemme Kræfterne i de samvirkende Elementer. Fechner vil ikke med Leibniz, Herbart og Lotze i Atomerne se psykiske Elementer. Disse ere for ham blot de sidste Punkter, som de aandelige Væsener naa til, naar de analysere deres Bevidstheds Indhold.

En nærmere Forklaring anser Fechner for overflødig. Atomet er den lavere Grænse for vor Erkendelse, ligesom den universelle Verdenslov, der vidner om et altomfattende Væsens Realitet, er den højere Grænse. Mellem disse to Grænsebegreber ligger al vor Viden. (Seelenfrage. p. 215—216).

c. EDUARD VON HARTMANN.

I Aaret 1869 udkom en Bog, der gjorde stor Opsigt og oplevede en for omfangsrige filosofiske Værker sjælden Udbredelse. Det var Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten.* Dens Motto: »Speculative Resultate nach inductivwissenschaftlicher Methode« viser, at Forfatteren tilsigtede en lignende Begrundelse og Udvikling af filosofiske Ideer som Lotze og Fechner. Ved sin klare og brede Fremstilling, ved den udførlige Brug af naturvidenskabelige Exempler, ved paa én Gang at møde med en realistisk Forgrund og en romantiskmystisk Baggrund og endeligt ved at optage Pessimismen, der under Indflydelse dels af Schopenhauers nu meget læste Skrifter, dels af herskende Tidsstrømninger var en udbredt Tankegang, som Led i sit System, kunde Hartmann finde Læsere i store Kredse. Den Opmærksomhed, han vakte, ses af, at der i Løbet af tyve Aar udkom ti Udgaver af hans Hovedværk, og at der blot i Aarene 1870—1875 udkom 58 Skrifter, som handlede om ham!

Eduard Von Hartmann er født i Berlin 1842, var Søn af en General og betraadte selv den militære Løbebane. I sin Fritid dyrkede han Musik, Maleri og Filosofi. En Knæskade nødte ham i Aaret 1865 til at tage sin Afsked. Og da han blev klar over, at hans egentlige Begavelse ikke laa paa Kunstens Omraade, hengav han sig — »bankerot *[536]* paa Alt, kun ikke paa Tanken« — til Filosofien. Allerede tidligere havde han filosoferet og udarbejdet filosofiske Forsøg. Nu skred han til Udarbejdelsen af »Philosophie des Unbewussten«, der stadigt maa betragtes som hans Hovedværk, uagtet det er blevet efterfulgt af omtrent tredive større og mindre Værker. Det betydeligste af disse er sikkert *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879), som idethele er Hartmanns bedste Værk. Til Karakteristik af hans filosofiske Standpunkt vil jeg her holde mig til

to Hovedpunkter, med fuld Bevidsthed om, at Hartmanns utrættelige Virksomhed for at udvikle sine Ideer i alle Retninger og belyse dem fra alle Synspunkter derved ikke helt kommer til sin Ret. Hartmann har klaget over, at jeg har »halveret« ham ved kun at omtale den Del af hans Virksomhed, der ligger før 1880. Dette laa nu dog i denne Bogs Plan; tillige har jeg unægteligt den Opfattelse, at de to nævnte Værker ere og blive Hartmanns betydeligste Bidrag til Filosofien. Dem, der ønske at supplere den korte Fremstilling af Hartmanns Filosofi, jeg her kan give, maa jeg henvise til det udførlige og af overvættes Beundring udsprungne Værk af ARTHUR DREWS: *Hartmanns philosophisches System im Grundriss* (Heidelberg 1902).

α. Naturfilosofi og Psykologi.

Medens Lotze og Fechner principielt lagde den naturvidenskabelige Forklaringsmaade til Grund og vilde begrunde deres Filosofi ved at drage Konsekvenserne af dens Forudsætninger og Resultater, har Hartmanns Filosofi langt mere Præget af en nyromantisk Reaktion mod Naturvidenskabens Realisme. Han gaar ud paa at vise, at den naturvidenskabelige Forklaringsmaade ikke er tilstrækkelig, men at der sammen med de Aarsager, den mekaniske Naturopfattelse antager, maa virke et aandeligt Princip, som han — for ikke at gøre det for menneskelignende — kalder *det Ubevidste.* Han appellerer til dette Princip overalt, hvor han mener, at de Aarsager,
[537] Erfaringsvidenskaben kan paavise, ikke slaa til. Det er saaledes, han ad »induktiv« Vej mener at komme til »spekulative« Resultater.

Hartmann er enig med Fechner i, at Materien maa opfattes som et System af Atomkræfter. Hvert enkelt Atom kan ingen Masse have, ligesaa lidt som man kan tale om Størrelsen af en Ener. Holde vi os da til Atomkraften som det sidste Element, til hvilket Analysen af den materielle Virkelighed fører, saa kan der — mener Hartmann — kun findes bestemt Sammenhæng og Konsekvens i Atomkraftens Stræben, naar denne opfattes som en Villen med en ubevidst Forestilling om dens Maal. Vi forstaa kun Kraften ved at tænke os den som en Villen. Selve Materien er altsaa Forestilling og Villie — og Forskellen mellem Materie og Aand falder bort. I den organiske Vækst ytrer sig ligeledes en ubevidst Villen og Forestillen: der virkeliggøres jo ved Organismens Tilblivelse et Formaal, et Formaal, til hvilket de enkelte Stoffer og Processer ere at betragte som Midler, hvis Tilvejebringelse og Sammenføjning kun bliver forstaaelig ved Formaalet, uagtet dette ikke er Genstand for Bevidsthed. Der er kun en Gradsforskel mellem organisk Dannelse og Instinkthandling. Instinktet kan, paastaar Hartmann, ikke forklares ved den materielle Organisation eller bero paa en en Gang

for alle indplantet Nervemekanisme; ti saa kunde det ikke variere i sine Ytringer, naar Organisationen ikke forandres. Ligesaa lidt beror det paa bevidst Overlæg. Der bliver da kun tilbage at opfatte det som ubevidst Villen og Forestillen. I den menneskelige Aand ytrer det Ubevidste sig i Sanseopfattelsen, idet Anskuelsen af den ydre Genstand bliver til ved ubevidst Sammenarbejden af Fornemmelserne. Forestillingsassociationen gaar kun for sig ved, at der uden bevidst Søgen fremdrages Forestillinger, som staa i Sammenhæng med de nærværende Forestillinger. Følelser og Motiver opstaa paa Grund af ubevidste Processer og ere derfor ofte uforstaaelige for os selv. Selv hvor Villien er forbunden med Bevidsthed, maa der en ubevidst Villie til, forat den kan føre til en villet Bevægelse: Bevidstheden véd jo ikke, hvilket Nervecentrum i Hjernen der skal paavirkes, forat Bevægelsen kan komme i Stand! I Historien formaar det Ubevidste at faa de Enkelte til at arbejde i store Verdensformaals Tjeneste, medens de *[538]* tro blot at arbejde for deres egne, begrænsede Formaal. Hvad er Skæbne eller Forsyn Andet end det Ubevidstes Herredømme i Menneskenes Handlinger, saalænge deres bevidste Forstand ikke er moden nok til at gøre Historiens Formaal til sine egne? — Det Ubevidste er overalt det, der gør Samvirken mellem individuelle Væsener mulig. Der er Individer af alle mulige Grader — ligefra Atomet til Alnaturen, og det er det ene og samme Ubevidste, som rører sig i dem alle. Flerheden har kun fænomenal, ikke metafysisk Betydning. Hartmann erklærer sig i Princípet enig med den spekulative Teisme (som den fremtræder hos Schelling, Weisse, Lotze og Fechner), idet hans »Ubevidste« snarest er at kalde »overbevidst«. Men han foretrækker det negative Udtryk for at holde antropomorfistiske Forestillinger borte. Han overser herved, at selv om det Navn, han har valgt, fjerner saadanne Forestillinger, saa begunstiges disse i høj Grad ved den Maade, paa hvilken han lader »det Ubevidste« virke.

Det er en uvidenskabelig Fremgangsmaade, Hartmann anvender, naar han overalt, hvor han mener at finde et Hul i den videnskabelige Forklaring, putter sit »Ubevidste« ind som et magisk Middel, der virker lige godt overalt. Om det gælder, hvad Galilei sagde om Appellen til en almægtig Villie: det forklarer Intet, fordi det lige godt forklarer Alt. Den egentlige Interesse for det Ubevidstes Begreb er hos Hartmann neppe heller opstaaet af Stræben efter Forstaaelse af Fænomenerne. Den skyldes snarere en Trang til Hvile fra Reflexion, Analyse og Kritik og en Tro paa det uvilkaarligt og uforberedt Opdukkendes Værdi. Saaledes hedder det et Sted hos Hartmann (Philosophie des Unbewussten. 3. Aufl. p. 369): »Den bevidste Fornuft er kun negerende, kritiserende, kontrollerende, korrigerende, maalende, sammenlignende, kombinerende, subordinerende, inducerende og generaliserende. Aldrig er den skaberisk produktiv, aldrig

opfindende; i denne Henseende er Mennesket ganske afhængigt af det Ubevidste, og naar det mister Evnen til at opfatte det Ubevidstes Indskydelser, mister det sin
[539] Livskilde, uden hvilken det vil henslæbe sit Liv paa ensformig Maade under tør Skematiseren. Derfor er det Ubevidste uundværligt, og ve den Tidsalder, der voldsomt undertrykker det og i ensidig Overvurdering af det Bevidst-Fornuftige kun vil lade dette gælde!« Bevidsthed kan ikke være Formaalet for Udviklingen, men kun være et Middel, som er nødvendigt paa et vist Trin af Udviklingen. (Phil. d. Unbew. 3. Aufl. p. 739). — Det er denne psykologisk-historiske Erfaring om det ubevidste Livs Betydning, der er det berettigede Grundlag for Hartmanns Tænkning. Men han gør saa det Ubevidste til et mytologisk Væsen, en Dæmon, der overalt griber ind i den naturlige Sammenhæng, dirigerer Atomerne, forskyder Hjernemolekulerne, lemper Forholdene. Hartmanns Filosofi faar en mytologisk og dualistisk Karakter, som ganske vist er mest fremtrædende i de første Udgaver af »Philosophie des Unbevussten«, men er for nøje forbunden med hans Princip til, at den trods alle Korrektiver helt kan forsvinde. Karakteristisk er især hans Stilling til Darwinismen, idet han søger at vise, at Kvalitetsvalget ikke forklarer nye Formers Opstaaen, men kun er et mekanisk Middel, »det Ubevidste« benytter sig af, naar det vil bane Vej for saadanne Former! Darwin holder sig — mener Hartmann — til Betingelserne, men overser den egentligt producerende Kraft!

Det var da intet Under, at Hartmann ofte blev angreben fra naturvidenskabelig Side. For nu at vise, at han selv meget godt magtede de naturvidenskabelige Synsmaader skrev han en anonym Kritik af sig selv: *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und der Descendenzlehre* (1872). Kritiken var saa god og rammende, at hans Modstandere roste det anonyme Skrift og brugte det imod ham. I anden Udgave navngav Hartmann sig og føjede Noter til, i hvilke han søgte at gendrive de Indvendinger, han selv havde rejst. Det er dog tvivlsomt, hvorvidt det er lykkedes ham; han har fremmanet Aander, som ikke ville forsvinde igen. Han indrømmer, at han havde undervurderet de mekaniske Aarsager og overset mange Mellemled. Men hans Fremgangsmaade er vedblivende den, at han opsøger de Huller, den videnskabelige Forsken stedse lader tilbage, og udfylder dem ved Hjælp af sin mystiske deus ex
[540] machina. Da der stedse er Mulighed for, at Hullerne kunne udfyldes videnskabeligt, er det en mislig Metode at anvende. Lotze anvendte denne Metode i sin spiritualistiske Psykologi; Hartmann udstrækker den til hele sin Filosofi uden at agte paa Lotzes klare og energiske Fremhæven af Mekanismens Betydning. Hans »spekulative Resultater« ere ikke vundne ved »induktiv Metode«. Han indrømmer da ogsaa (Das Unbewus-

ste etc. 2. Aufl. p. 359 f.) Induktionens Utilstrækkelighed og tillægger den kun den Betydning at tjene til Bekræftelse af, hvad der ad anden Vej er udspekuleret.

β. Pessimisme og Etik.

Hartmann erklærer det for en stor Misforstaaelse, at han selv i sin personlige Stemning skulde være Pessimist; han lærer Pessimismen som *teoretisk Anskuelse,* efter at Skuffelser og Lidelser i hans Ungdom aabnede hans Øjne for denne Opfattelse. » Med Kapitlet om Pessimismen [i »Philosophie des Unbewussten«] har jeg«, siger han, »for stedse skrevet mig løs fra Verdenssmerten som saadan og lutret den til en objektiv, rolig *Viden* om Tilværelsens Elendighed, men derved ogsaa tilbageerobret mig den uforstyrrede Oprømthed, som den kan findes hos Filosofen, der svæver i den rene Tankes Æter og udfra den betragter Verden og sin egen Smerte som et fremmed Undersøgelsesobjekt«. *(Mein Entwickelungsgang.* Gesammelte Studien und Aufsätze. p. 38). Tillige fremhæver han, at Pessimismen end ikke teoretisk udgør hele hans Filosofi, og ikke giver denne dens Hovedpræg. *(Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System.* Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. p. 18—28). Han betegner som sin Opgave at forene Pessimismen, som Resultat af Vurderingen af Verden efter Lykkesynspunktet, med Udviklingsfilosofien. Han vil altsaa forsone Schopenhauers Filosofi med Hegels, — ligesom han allerede i selve sit Begreb om det Ubevidste har søgt at kombinere Schopenhauers absolute Villie med Hegels absolute Ide. Paa ejendommelig Maade finder Hartmann her et Tilknytningspunkt hos Kant. Naar Kant erklærede ethvert Forsøg paa at løse det Ondes Problem for haabløst, da var det fra hans Standpunkt konsekvent, da han gik ud fra det kristelige *[541]* Gudsbegreb, med hvilket det Ondes Realitet staar i uovervindelig Modsigelse. Men Problemet maa stilles saaledes: hvorledes maa Verdens absolute Grund tænkes, naar den uden Modsigelse med sig selv skal være kommen til at sætte en saadan Verden? Og naar Spørgsmaalet stilles saaledes, har Kant banet Vej for dets Behandling, idet han baade har givet Antydninger i pessimistisk og i evolutionistisk Retning. Schopenhauer forfulgte den ene Antydning, Hegel den anden: nu er Tiden kommen til at sammenfatte hvad der ligger i begge. *(Kant als Vater des modernen Pessimismus.* Zur Gesch. u. Begr. des Pess. 2. Aufl. p. 136 f.). (Smlgn. Note 17 i nærværende Bind).

Da der nu — saaledes ræsonnerer Hartmann — for en uhildet Betragtning viser sig mere Ulykke end Lykke i Verden, kan Verdens Tilblivelse ikke udledes af Fornuften. Den kan ikke skyldes et rationelt, men maa skyldes et irrationelt Princip. Forklaringen maa da søges i, at Villieselementet indenfor det Ubevidste har sondret sig fra

Forestillingselementet. Hartmann optager Böhmes og Schellings mystiske Lære om et dunkelt Element i Guddommen, hvis Løsrivelse fører til Verdensudviklingen. Paa grundløs Maade har den i sig selv blinde Villen revet sig ud af Forbindelsen med Forestillingen eller Ideen. Men dette seende Element i det Ubevidste virker stedse med i Verdensudviklingen og søger at føre hint blinde og stridige Element til Harmoni og Forsoning. Deraf det dobbeltsidige Indtryk, vi faa af Verden. Baade Pessimismen og Evolutionismen have Ret. Der er to Principer, som virke i Verden. Hartmanns Religionsfilosofi kommer her til at minde om Voltaires, Rousseaus og Stuart Mills, — kun at Udviklingen efter hans Tro er en fremskridende Forløsning af den lidende Gud, idet det gælder om gennem Ophævelsen af Villien at gøre det ugjort, som skete, da Verden blev en Virkelighed. Af stor Betydning er det i denne Henseende, at Erkendelsen af Livets Elendighed vaagner, og derfor mener Hartmann, at der med Schopenhauer er begyndt en ny Verdensperiode. (Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. p. 782). Kun langsomt opgaar denne Erkendelse i Menneskeheden. Det sker gennem en
[542] successiv Ophævelse af Illusioner. Først venter man Lykken i det nærværende Liv. Naar man opdager, at de Goder, det kan bringe, kun ere tilsyneladende, sætter man sin Lid til et andet Liv. Det er Illusionens andet Stadium. Troen paa det Hinsidige kan ikke holde sig; man faar paany Tillid til det jordiske Liv, men belært af Erfaring venter man ikke en umiddelbar Nydelse af Lykken, men haaber en Lyksalighedstilstand for Menneskeheden engang i Fremtiden og anspænder alle Kræfter for at bane Vejen for den. Det er Illusionens tredie og sidste Stadium, i hvilket Menneskeheden sandsynligvis vil blive staaende i lange Tider. Men i selve det Faktum, at en lille Minoritet har gennemskuet Illusionen i alle dens tre Former, ser Hartmann tilstrækkelig Berettigelse for den pessimistiske Teori; efter Afstemning kan dens Rigtighed ikke afgøres.

Hartmanns Etik hænger nøje sammen med hans pessimistiske Teori. Der er for ham en uforsonlig Modstrid mellem Kultur og Lykke. Kulturens Fremskridt ere forbundne med Tilbagegang i Lykke. Jo mere kompliceret Livets Apparat bliver, desmere Anledning til Ulyst gives der. Modtageligheden for Smerte bliver større, og den stigende Reflexion gennemskuer lettere Illusionerne. Kulturen lader Fornødenhederne voxe hurtigere end Midlerne til deres Tilfredsstillelse. Man maa da vælge mellem Kulturen og Lykken, mellem Udviklingslæren og Lyksalighedslæren. Lykken forudsætter Fred og Hvile — og vil derfor føre Stagnation og Opløsning med sig. Udviklingen fører stedse videre — indtil alle Muligheder ere udtømte[126]). Ved Udviklingen forøges Utilfredsheden og ophæves Illusionerne, indtil Livet tilsidst stanser. Da er Forløsningen naat, og den blinde Villies Løsrivelse er ophævet. Den højeste Form for Etik er efter

Hartmann den, der ikke blot bygger paa Menneskekærlighed og Udviklingstrang, men gør Medlidenheden med Gud, Trangen til at udløse det bundne og lidende Verdensprincip, til Moralens Grundlag. Man gør da det Ubevidstes Formaal til sine egne Formaal.

Hartmanns Filosofi er omvendt Teologi. Han opererer trygt med Tanken om et absolut Verdensformaal, uden at indlade sig for Alvor paa de Vanskeligheder, denne Tanke indeholder. I hans etiske Værk (Phän. d. sittl. Bew.) findes dog fortræffelige *[543]* Enkeltheder, især i Karakteristiken og Kritiken af de forskellige Standpunkter. Og i det Enkelte er hans Tankegang uafhængig af Pessimismens Metafysik. Han har overvundet denne i endnu højere Grad end han siger. I Praxis er han Evolutionist og Optimist. Ti foreløbigt er Bekræftelsen af Villien til Livet det ene Rigtige, da der kun kan udrettes Noget for Verdensprocessen ved fuld Hengivelse til Livet og dets Smerter, ikke ved fejg Forsagelse og Selvopgivelse. Pessimismens Tid kommer egentligt først om lange Tider — saa lange Tider, at man undrer sig dobbelt over Hartmanns sikre Viden om, hvad der vil ske, naar de ere forbi. Ved denne lange Udsættelse mister Pessimismen den personlige, praktiske Betydning, den havde hos Schopenhauer. Hartmann forholder sig til Schopenhauer, som de moderne Kristne, for hvem Dommedag er skudt ud i det Ubestemte, til de første Kristne, hvis hele Liv bestemtes ved Forventningen om dens snare Komme. Fjerne Muligheder kunne ikke være bestemmende for vor Livsførelse og kunne ikke rokke ved Livets Værdi. Kun det Liv, vi kende og leve, kunne vi vurdere, og indenfor selve dette Liv maa vi finde det, vi skulle kunne anerkende som værdifuldt.

4. KRITICISME OG POSITIVISME.

α. FRIEDRICH ALBERT LANGE.

Det var naturligt, at Opløsningen af Romantikens Filosofi, Naturvidenskabens Opsving og Materialismens Fordring paa at være Videnskabens sidste Ord maatte bringe den Retning, der i Aarhundredets første Halvdel kun havde været en Understrøm, frem til større Indflydelse. Allerede den større Opmærksomhed og Tilslutning, Schopenhauers og Herbarts Ideer nu bleve Genstand for, ere Tegn i denne Retning. Man trænger til en kritisk Revision af selve Grundlaget for vor Erkendelse for at kunne stille sig paa rette Maade til det nye Erkendelsesstof. Hos Lotze og Fechner, tildels *[544]* ogsaa hos Hartmann, findes vel Undersøgelser i denne Retning, men det egentlige Erkendelsesproblem tages ikke op. De tage Realismen som given og søge saa, mere

eller mindre konsekvent, at finde et Grundlag for deres idealistiske Konstruktioner enten i Realismens Forudsætninger eller i dens Huller. Saa stor Interesse navnligt Lotzes Forsøg i denne Retning har, saa var det dog mere Tilværelsesproblemet end Erkendelsesproblemet, han behandlede. En af de Første, der henledte Opmærksomheden paa Nødvendigheden af at genoptage Kants Arbejde paa Erkendelsesproblemet, var den berømte Filosofihistoriker Eduard Zeller i et lille Skrift *Ueber die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie* (1862), der vakte saa meget des større Opsigt, som Forfatteren var udgaaet fra Hegels Skole. Faa Aar senere henviste Friedrich Albert Lange i sit glimrende historisk-filosofiske Værk *Geschichte des Materialismus* (1866) til Erkendelsesteorien som en ikke blot af den romantiske, men ogsaa af den materialistiske Filosofi overset Instans, og han søgte paa dens Basis at føre Kampen for en idealistisk Verdensanskuelse.

Lange er en af de mest tiltalende Skikkelser i den nyere tyske Filosofis Historie. Ideel Begejstring, skarp Kritik, stor Kundskabsfylde og kraftigt realistisk Blik have hos ham indgaaet en sjelden Forening. Derhos raader han over et stort Talent som Forfatter. Desværre blev hans Løbebane kun kort. Han er født 1828 ved Solingen i Rhinpreussen, men levede sin første Ungdom i Zürich, hvorhen hans Fader, den bekendte Teolog J. P. Lange, blev kaldet som teologisk Professor i Aaret 1841. Han fik saaledes Grundlaget for sin aandelige Udvikling i den frie Schweizerluft, og det sporedes gennem hele hans Liv og Stræben. Sine Universitetsstudier dyrkede han i Bonn. Som Hovedformaal stod pædagogisk Virksomhed for ham, og han studerede Filologi som Middel dertil, uden dog at forsømme naturvidenskabelige og filosofiske Studier. Hans filosofiske Retning er tidligt blevet grundlagt. I et Brev fra Aaret 1851 (hos *Ellissen*: *Friedrich Albert Lange.* Eine Lebensbeschreibung. Leipzig 1891. p. 69—73) udvikler han, at alle Forestillinger, som Mennesket kan danne sig om Tilværelsen (om
[545] Gud og Verden, om Godt og Ondt o. s. v.) udvikles efter den menneskelige Aands Love: disse Love blive da vor Erkendelses sidste Grundlag, udover hvilket vi ikke kunne komme. Han var her ført ind paa det psykologisk-erkendelsesteoretiske Standpunkt, som Ludwig Feuerbach gennem Kritik af de religiøse og spekulative Ideer var naat til, uden at Feuerbach dog synes at have paavirket ham. Hvad der har paavirket ham af Filosofi i hans Ungdom, var især Hegels »Fænomenologi«, Herbarts Psykologi og Schleiermachers Skrifter; om denne sidste taler han i et Brev af 1849 med Begejstring.

Efter nogen Tids Docent- og Skolevirksomhed virkede Lange som Redaktør og politisk og social Agitator. Han deltog i Oppositionen mod Bismarcks Indenrigspolitik og i de tyske Arbejderforeningers Bestræbelser for at vinde en fast Organisation.

Skriftet *Die Arbeiterfrage* (1865) skriver sig fra denne Tid. Det er et af de første Skrifter (næst efter Mills politiske Økonomi), i hvilke det sociale Spørgsmaal opfattes fra et mere almindeligt Synspunkt og paa upartisk Maade. Tillige har det Interesse ved, at de Darwinske Ideer bringes i Forbindelse med Arbejderspørgsmaalet, idet dette ses udspringe af Kampen for Tilværelsen paa det sociale Omraade. Lange opfatter Sagen saaledes, at det gælder om at føre en Kamp mod Kampen for Tilværelsen, en Kamp, som netop udgør Menneskets højere aandelige Bestemmelse. (Da paa denne Tid kun »Arternes Oprindelse«, ikke »Menneskets Afstamning« var udkommen, kunde Lange ikke benytte de Synspunkter, som Darwin har givet til at opfatte ogsaa de etiske Bestræbelser som en Kamp for Tilværelsen). Han saa Arbejderspørgsmaalets politiske Betydning i, at det øver et stadigt Tryk paa de konservative Institutioner, hvis Dæmninger ville blive gennembrudte, hvis der ikke i Tide graves Kanaler. De frisindede Mænd i de højere Klasser have nu Valget imellem at befæste disse Dæmninger eller at hjælpe med til at grave Kanalerne. Langes eget Valg var let truffet. Men i Tyskland havde man mest travlt med Dæmningerne, og Lange udvandrede derfor til Schweiz. Midt i sin journalistiske og agitatoriske Virksomhed havde han dog faaet Tid til at lægge den sidste Haand paa sit Hovedværk *Geschichte des Materialismus* (som ifølge *[546]* Ellissen p. 145 udkom i Efteraaret 1865, skønt der paa Titelbladet staar 1866). Det er ikke et rent historisk Værk. Gennem en aandfuld Skildring af Materialismens Hovedformer og Naturvidenskabernes Udviklingsgang søger Lange at belyse Problemet om det Aandeliges og det Ideales Forhold til det Materielle, og han sætter tillige det teoretiske Spørgsmaal i Forbindelse med det praktisk-sociale. Skønt naturligvis mange Partier af Værket nu ere forældede, vil dog Ingen læse det uden Berigelse og Vækkelse. — Kort efter udkom et nyt social-filosofisk Skrift af Lange: *Mill's Ansichten über die soziale Frage* (1866).

I Schweiz arbejdede Lange som Boghandler, Lærer og Redaktør i Winterthur og udfoldede en forbavsende alsidig Virksomhed. Han tog ivrig Del i Agitationen for en Revision af Kanton Zürichs Forfatning. Senere blev han Professor i Zürich og kunde nu igen leve for sine Studier. Man blev dog snart opmærksom paa ham i hans gamle Fædreland, som han ogsaa længtes tilbage til, og i Aaret 1872 blev han Professor i Marburg. Men da havde han allerede i flere Aar lidt af Kræft i Underlivet, og hans sidste Aar vare smertefulde. Hans ideale Sind og store Begejstring for Forskning og Frihed holdt ham oppe; sin aandelige Næring fandt han især i Schillers filosofiske Digte. Han døde 1875. — Et ufuldendt, men interessant Arbejde over Logik *(Logische Studien.* 1877) blev udgivet kort efter hans Død. Senere (1897) har Ellissen udgivet

Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten, et Arbejde, Lange havde forberedt under sit Ophold i Zürich, men lagt til Side for andre Arbejder. Schiller var, efter hvad Lange udtalte i Fortalen til sit Hovedværk, den Kantianer, han følte sig mest beslægtet med. Schillers Digte indeholdt Langes Religion.

Som Titelen paa Langes Bog angiver, er hans Problem det, hvorledes man skal stille sig overfor Materialismen. Hans Standpunkt er her det samme som Fechners. Han vil overvinde Materialismen netop ved at gennemføre den. Hvad han priser hos Materialismen, og hvad der for ham udgør dens store historiske Betydning, det er dens
[547] konsekvente Fordring om Paavisning af materielle Aarsager til alle Naturfænomener. I Idealismen ser Lange derimod paa det teoretiske Omraade en stor Fare, da den let fører til at slaa af paa den strenge mekaniske Forklaring og til at indskyde subjektivt konstruerede Led i de objektive Aarsagers Række. Ogsaa Nervesystemets og Hjernens Funktioner maa forklares efter de almindelige fysiske og kemiske Love. Man maa — støttende sig til Loven om Stoffets og Kraftens Bestaaen — forfølge Paavirkningerne udefra gennem Sanseorganer, indadgaaende Nerver, Hjerne, Bevægelsesnerver, Muskler, og søge en fuldstændig og ubrudt Sammenhæng i denne hele Proces. Det er uberettiget paa noget Punkt at antage Sammenhængen for brudt. Selve Bevidstheden er ikke noget Led i denne Sammenhæng. Den er den subjektive Tilstand hos det Individ, hos hvem Processen foregaar, en anden Side af Processen, men ikke selv en Del af den. Her har Materialismen sin Grænse: netop fordi Bevidsthedstilstandene ikke ere Led eller Dele i de materielle Processer, ikke kunne forklares efter Loven om Stoffets og Kraftens Bestaaen, netop derfor falde de udenfor Materialismen, og denne kommer i Modsigelse med sig selv, naar den mener at have forklaret Alt. Den kan i det Højeste forklare den objektive, materielle Proces, som er den Maade, paa hvilken det bevidste Individs subjektive Tilstand fremtræder for den ydre Betragtning. Lange anser det for tænkeligt, at man engang vil kunne bestemme den Del af de materielle Processer, der i Tiden falder sammen med en vis Bevidsthedstilstand hos Individet; men derimod mener han ikke, at man nogensinde vil kunne give en nøjere Bestemmelse af Forholdet mellem den subjektive Bevidsthedstilstand og den objektive Nerveproces. Det er en berettiget Formodning, at der bag de to korresponderende Verdener, Materiens Verden og Bevidsthedens Verden, ligger et ubekendt Tredie som deres fælles Aarsag.

Ejendommeligt er det at se hvorledes det 17. Aarhundredes store Hypoteser fornyes efter det naturvidenskabelige Opsving ved Midten af det 19. Aarhundrede. Som Vogt, Moleschott og Büchner forny Hobbes' Standpunkt, fornyer Lotze Descartes', Fechner

og Lange Spinozas. Det er et Vidnesbyrd om, at disse Hypoteser angive de Muligheder, *[548]* mellem hvilke vor Tænkning her maa træffe sit Valg. Ved nærmere Undersøgelse vil man finde, at det ikke er en simpel Genoptagelse, men en Fornyelse af de ældre Hypoteser, der er sket. Ikke blot det naturvidenskabelige Grundlag, men ogsaa den filosofiske Udformning er en anden end hos det 17. Aarhundredes store Dogmatikere. Der er større kritisk Besindighed tilstede, klarere Bevidsthed om, at det her drejer sig om at finde de bedste og mest konsekvente Synsmaader i en Diskussion, der neppe vil kunne afsluttes, ikke om at opstille definitive Systemer. Man mærker, at den kritiske Filosofi, hvis Gennembrud ligger imellem de to Epoker, ikke har arbejdet forgæves.

Langes Standpunkt, som fra en Side viser tilbage til Spinoza, viser nu netop fra en anden Side tilbage til Kant. Han bliver ikke staaende ved den dobbelte Form for Tilværelsen — som Bevægelse og som Bevidsthed, men gør opmærksom paa, at hele Materien, Verden udenfor os saavel som vor egen Organisme, Hjerne og Sanseorganer medindbefattede, kun er til for vor Bevidsthed, er et Bevidsthedsprodukt. Det er i Kraft af vor Organisation, at vi opfatte Verden, som vi opfatte den. Det har Kant paavist, og den senere Sansefysiologi har bekræftet det. Atter her overvindes Materialismen ved at gennemføres konsekvent. Ti selv om det indrømmes den, at hele vor Verdensopfattelse er et Produkt af vor materielle Organisation, saa er selve denne materielle Organisation dog kun et Bevidsthedsobjekt, existerer umiddelbart kun i og for Bevidstheden. Materie og Organisation ere vore Forestillinger, selv om det er Forestillinger, vi nødvendigvis danne, og danne efter bestemte Love. Striden mellem Materie og Aand er saaledes endt til den sidstes Fordel. Den naive Tro paa Materien maa forsvinde ved nærmere Undersøgelse, og den kan forsvinde, uden at Naturforskningens Erobringstog derved i mindste Maade hæmmes. — I den Maade, Lange her stiller sig overfor Materialismen, har han en Forgænger i Schopenhauer. Omtrent samtidigt med Lange udtalte den berømte Wienerpatholog *Rokitansky* en lignende Opfattelse[127]).

Der er i Langes Fremstilling i »Geschichte des Materialismus« en vis Vaklen med *[549]* Hensyn til, hvor vidt han vil strække Subjektivismen[128]). Lejlighedsvis udtaler han, at selve Modsætningen mellem Tingen i sig og Fænomenet er et Produkt af vor Organisation, og at vi derfor ikke vide, om denne Modsætning har nogensomhelst Betydning udenfor vor Erfaring. Andre Steder (især i 2. Udg.) taler han om en til vor Erkendelse svarende Tingenes Orden. I et Brev til Naturforskeren Dohrn (hos Ellissen p. 258—262) udvikler Lange, at der med Hensyn til hele dette Spørgsmaal maa skelnes mellem fire forskellige Stadier: 1) den naive Tro paa det sanselige Skin; 2) den Erkendelse, at Sanserne ikke give os Tingene, som de i sig selv ere, men Luftsvingninger som Lyd,

Ætersvingninger som Farve o. s. v. — det er Naturvidenskabens Standpunkt; 3) den Erkendelse, at vor Forstand lige saavel som vore Sanser høre med til vor Organisation, og at derfor selv den videnskabeligt korrigerede Sanseopfattelse ikke giver os Tingen i sig — det er Kants Standpunkt; 4) endeligt den Erkendelse, at selve Modsætningen mellem Ting i sig og Fænomen er et Produkt af vor Organisation, hvorfor der kan tvivles om dens Gyldighed. Denne fundamentale Tvivl kan efter Lange ikke hæves ad Erkendelsens Vej. Den betegner Videnskabens Grænse, ud over hvilken kun Digtningen, ikke Tænkningen kan føre. Lange bebrejder Kant, at han blev staaende paa det tredie Stadium; Kants romantiske Efterfølgere bebrejder han, at de »tumlede ud over det fjerde Stadium ind i Digtningen og blandede Kritik og Digtning i deres Systemer istedetfor at bringe dem i et klart afgrænset Forhold til hinanden«.

Ved denne Opfattelse har Lange dog overset, at naar vor Erkendelse paa selve sin Grænse anvender de samme Principer som indenfor Grænsen, maa den nødvendigvis fastholde Modsætningen mellem Subjekt og Objekt, Erkendelse og Ting: i modsat Fald vilde den under en eller anden Form komme til at antage en Skabelse af Intet, en Kausalitet ud fra en absolut Enhed. Det er en Lov for al Erkendelse, at hvad vi forstaa, kun forstaas ved Hjælp af *flere* Præmisser eller Betingelser[129]). Anerkender man ikke
[550] denne Lov, hildes man i Vanskeligheder, som ligefra Nikolaus Cusanus af atter og atter dukke op i Tænkningens Historie.

Lange benytter ligesom Schopenhauer Idealismen (i Betydning af Subjektivisme) til at lette Materialismen af Sadlen. Men han hylder ogsaa Idealismen i Ordets praktiske Betydning. Det er ikke nok for ham at hævde Virkelighedens subjektive Karakter; derved vilde jo Virkeligheden ikke blive anderledes, end den er, slet eller god. Men han hævder, at ligesaa dybt begrundet i den menneskelige Natur som Trangen til Opfattelse og Forklaring af Virkeligheden efter naturvidenskabelige Love, er Trangen til at danne ideale Billeder og betragte dem som Udtryk for den højeste Virkelighed. Den producerende Kraft, der ytrer sig i Sansning og Tænkning, slaar sig ikke til Ro med det Givne, men higer udover det for at danne en Idealverden. Mennesket kan ikke undvære en Supplering af Virkeligheden. Alle Religioner og alle spekulative Systemer ere Produkter af denne Trang. De adskille sig fra det videnskabelige Virkelighedsbillede ved, at det ikke er den for Alle fælles Organisation, Slægtens Natur, der virker ved deres Opstaaen, men individuelt-personlige Tendenser og Fornødenheder, og tillige ved, at en fuldstændig Erfaringsbekræftelse ikke er mulig. Det er af stor Betydning at fastholde denne Forskel, for at man ikke skal slaa fast som bogstavelig Sandhed, hvad der kun er et Symbol. Enhver Betydning for Erkendelsen af Virkeligheden maa

fraskrives de religiøse og spekulative Ideer. Men paa den anden Side maa der ogsaa skelnes mellem saadanne Ideer og blotte Hjernespind. Skønt Lange enkelte Steder lader Digtningen begynde, hvor Erkendelsen ender, hævder han dog andre Steder (1. Udg. p. 539, 541. 2. Udg. II. p. 540), at Spekulationen staar imellem Erfaringsvidenskaben og Poesien: hist raader Stoffet, her den frie Form; Spekulationen søger at forene begge. Tydeligere er den Forskel, Lange finder i, at Ideen skal bedømmes efter sin Værdi for vort aandelige Livs Udvikling, ikke efter sin Begrundelse og Oprindelse (1. Udg. p. 346 f. 2. Udg. II. p. 545). Vi betragte jo dog Kølner Dom som Andet og Mere end en Stenhob! Ja, Lange taler endog om, at den praktiske Idealisme kunde hænge sammen med den ubekendte Sandhed, skønt paa en anden Maade end Materialismen gør det: *[551]* Ideen er Billede og Symbol for et uerkendeligt Absolut! (1. Udg. p. 346, 539, 541, 545. — 2. Udg. II. p. 494 o. fl. St.).

Atter her viser det sig, hvor vanskeligt det er at anbringe en absolut Grænse. Lange bliver her uvilkaarligt Platoniker. Hvoraf ved han, at de Ideer, der for os udtrykke det højeste Værdifulde, ere Afbilleder eller Symboler? Og paa den anden Side — dersom hans skarpe Forskel mellem Ideer og videnskabelig Erkendelse holdes fast — hvem vil saa arbejde paa Ideernes Udviking, hvis de slet ingen real Betydning have? De spekulative Ideer kunne kun hævdes i deres Betydning ved at ses som Hypoteser, i hvilke den menneskelige Tanke drager de sidste Konsekvenser af, hvad der til den givne Tid staar fast for den. Det maa da overlades nærmere Prøvelse, hvilken teoretisk og praktisk Betydning de kunne have; men praktisk Betydning kunne de neppe have, naar de slet ingen teoretisk Betydning have. Hvad endeligt selve den praktiske Betydning angaar, giver Lange intet bestemt Kriterium, ingen Maalestok. Hvor han antyder sin etiske Opfattelse, siger han, at den naturlige Sympati, der for Auguste Comte var Etikens Grundlag, ikke er nok til en idealistisk Etik, og han betragter Ideen om en Totalitet, til hvilken vi høre, som det aprioriske Grundlag for Etiken, ved hvilket den moralske Lovs ubønhørlige Strenghed ene bliver forstaaelig. Men strax bliver han igen betænkelig: fører Ideen ikke ofte vild, og kan det ikke især overfor Religionssystemerne spørges, om det ikke er bedre simpelthen at overlade sig til den naturlige Sympatis forædlende Virkning end at høre paa Profetstemmer, der kun altfor ofte have ført til den frygteligste Fanatisme? — En nærmere Undersøgelse af Forholdet mellem Formalisme og Realisme i Etiken har Lange ikke givet. I sine etiske Ideer var han Discipel af Kant, eller snarere af Schiller, skønt han saa Begrænsningen af deres Opfattelse.

Sin Lære om de religiøse Ideers symbolske Karakter og praktiske Værdi anvender

Lange ikke blot paa den filosofiske Spekulation, men ogsaa paa de positive Religioner.
[552] Naar Materialismen angriber Kristendommen som Kulsviertro, saa overser den — hævder Lange — Muligheden af en friere, ideal Opfattelse af de kirkelige Traditioners Indhold. Man skal se paa Ideernes Værdi og ikke paa deres bogstavelige Formulering. I en vis Forstand ere Religionens Ideer uforgængelige. Hvem vil gendrive en Messe af Palæstrina eller godtgøre, at Rafaels Madonna er en Vildfarelse? I det inderligt bevægede Aandsliv hos de virkeligt Fromme rører sig Noget, som den idealt sindede Fritænker maa forstaa og maa sympatisere med! Lange ønsker en Omtydning af de kirkelige Lærdomme, i Kants, Fichtes og Schleiermachers Aand, for at Kristendommens etisk-ideale Indhold kan uddrages af Bogstavhylsteret; Hegels Religionsfilosofi var ham derimod for konservativ. Direkte Polemik mod den positive Religion vil han ikke, for at Folkets Enhed og Aandslivets Kraft ikke skal lide. Et af to, vil han hellere for en Stund ofre Oplysningen end Kraften, naar blot Lærefriheden sikres og Præstevælde holdes borte. Han har et aabent Blik for de store Modsætninger i vor Tid og venter fra Filosofiens Side som Bidrag til at mildne Kampen især mere indtrængende Forstaaelse af den menneskelige Udviklings Natur og Love. Han slutter sit geniale Værk med at udtale det Haab, at alvorligt Arbejde i denne Retning vil bære sin Frugt. —

Den store Interesse for Kants Filosofi, som Langes Værk dels vidnede om dels vakte, førte til et ivrigt Studium af den store Filosof, som Romantikens Filosofi troede at have overvundet. Paa flere Punkter viste der sig Uenighed om, hvorledes Kant var at opfatte. En rig Kantliteratur opblomstrede, der i adskillige Henseender førte til en nøjagtigere Opfattelse af Kant, hans Opgave, hans Metode og hans Stilling i Filosofiens Historie. Selv om man ofte fortabte sig i Undersøgelser, der havde mere filologisk end filosofisk Betydning, saa blev det dog af stor Betydning, at Kant forstodes rigtigere end før. Dette skyldes især Arbejder af COHEN, FR. PAULSEN, LAAS og VAIHINGER, hvortil senere kom de Bidrag til Belysning af Kants Udvikling og Tankegang, som B. ERDMANN, R. REICKE o. Fl. fremdrog af Kants uudgivne Optegnelser og Breve, I den
[553] af Berlinerakademiet begyndte store Udgave af Kants Værker vil Interessen for den kritiske Filosofi sætte sig et smukt Minde.

I en aandfuld Afhandling *Was uns Kant sein kann* (Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. 1881) har FRIEDRICH PAULSEN søgt at bestemme den Betydning, som Kant kan have for vor Tid. Denne Betydning beror ikke paa en ligefrem Genoptagelse af hans Lære, men paa en Behandling af Problemerne i hans Aand. Den saakaldte *Nykantianisme* betegner derfor ikke nogen sluttet Skole, men en Bestræbelse for erkendelsesteoretisk Prøvelse af de Begreber, vi operere med. WILHELM WUNDT har

i sin Afhandling Was *soll uns Kant nicht sein?* (Philosophische Studien VII) taget Ordet mod nogle Nykantianeres vel dogmatiske Tilslutning til den gamle Mester og paavist, hvorfor Kants Lære ikke kan opstilles som en for vor Tids Videnskab gældende Erkendelsesteori.

b. EUGEN DÜHRING.

Aaret før Langes »Geschichte des Materialismus« udkom et af de mest udmærkede erkendelsesteoretiske Arbejder i den sidste Halvdel af Aarhundredet, nemlig Eugen Dührings *Natürliche Dialektik*. Det tager forsaavidt sit Udgangspunkt i den kritiske Filosofi, som det paa mere radikal Maade vil genoptage Kants Problem, som Romantikens »Syndflod« havde skyllet bort. Blandt senere tyske Arbejder nævner det kun Trendelenburgs »Logische Untersuchungen« med stor Anerkendelse som Forgænger; af udenlandske Tænkere nævnes Comte og Stuart Mill, som dog ikke særligt have behandlet Bogens Emne. Bogen er allerede nu en literær Sjældenhed, da Forfatteren ikke har udgivet den paany, maaske fordi hans Standpunkt senere har ændret sig i mere positivistisk Retning. Og dog er det sikkert den bedste af alle Dührings Bøger, baade hvad Form og Indhold angaar. Den er et interessant Indlæg til Belysning af Forholdet mellem kritisk Filosofi og Positivisme, to Retninger, der brydes ikke blot hos Dühring, men i hele den nyeste Tids Filosofi. Ved to Grundtanker nærmer Dühring sig allerede her Positivismen. Endnu skarpere end Kant og Schopenhauer hævder *[554]* han, at Begrundelsens Lov (den tilstrækkelige Grunds Princip) kun er en Lov for vor Tænken, ikke for Virkeligheden, der er mere omfattende end vor Tænken. Og han opstiller paa den anden Side den manglende Grunds Princip, hvorved Bevisbyrden paalægges den, der opstiller en ny Paastand, idet det hidtil Givne bliver at fastholde, saalænge der mangler Grund til at forlade det. Ved den første Grundtanke afviser han den rationalistike Dogmatisme, ved den anden Idealismen og Dualismen; gennem begge arbejder han sig frem til at bygge paa den givne Virkeligheds Grund uden Indblanding af Forestillinger, som ikke ere hentede fra den. Han fortsætter Ludwig Feuerbachs Værk og er Positivismens vigtigste Repræsentant i Tyskland. Selv kalder han sin Filosofi for Virkelighedsfilosofi. De store Grundtræk af Virkeligheden, som Erfaringen lærer os at kende, skulle danne Basis baade for Livsanskuelse og for Livsførelse. Filosofien er for ham ikke blot Teori, men Udtryk for personligt Sindelag.

Efter Dührings Opfattelse har det 19. Aarhundrede en afgjort reaktionær Karakter — det tekniske Omraade gør ene en Undtagelse. Det 17. Aarhundrede stod for ham som den i videnskabelig Henseende klassiske Tid. Alvorlig Videnskab begynder først med

det, og vort Aarhundrede har Intet frembragt, som kan fordunkle det. Dühring tænker her især paa Galilei, Huyghens og Newton i Naturvidenskaben og paa Bruno, Hobbes og Spinoza i Filosofien. Det er Grundtankerne hos disse store Forskere, vi endnu tære paa. Det er ejendommeligt for Dühring, at de store, kraftige og frugtbare Begyndelsestanker for ham have langt større Betydning end den specielle Gennemarbejdelse og Erfaringsbekræftelse. Det hænger sammen med hans historiske Blik og med hans Sans for det Geniale; men det fører ham til at miskende den Betydning, det har, at de store Tanker finde deres Bekræftelse i specielle Erfaringer, hvilken Betydning dog en Positivist allermindst burde miskende. Denne Tendens hos Dühring, som sikkert blev næret ved, at at hans Blindhed hindrede ham i Selvsyn og Selvorientering, tog til
[555] hos ham i Løbet af hans Udvikling og blev af skæbnesvanger Betydning ikke blot for hans Filosofi, men ogsaa for hans ydre Livsforhold.

Medens han priser det 17. Aarhundrede som de store Tankers Tid, priser han det 18. Aarhundrede for den reformatoriske Anvendelse af disse Tanker. Naar hans egen Tid forekommer ham ringe, saa vender han sig med des større Haab mod Fremtiden. Han føler sig som Bebuder af en Retning i Tænkning og Liv, der først i en fjern Fremtid vil kunne vinde Udbredelse. Hans store Tankeenergi og Tankefylde forenes med Reformatorens Selvfølelse — desværre ogsaa med en Bitterhed og en Mistænksomhed, som hans Skæbne har næret, men som gøre hans senere Skrifter i mange Partier uhyggelige ved grove Udfald mod dem, han kalder sine Fjender. Hans Skrifter have et stærkt personligt Præg, baade i Ordets gode og i dets mindre gode Betydning. Selv har han skildret sin Personlighed og sit Liv i den mærkelige Bog *Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämmtlichen Schriften* (Karlsruhe und Leipzig 1882). Han har Ret i, at hans Sag og hans Liv hænge nøje sammen, og til hans Ære skal det siges, at Sagen hos ham staar foran Livet; mindre Ret har han maaske i, at hans Fjender hænge saa nøje sammen med hans Sag og hans Liv, som han antyder i Titelen.

Eugem Dühring er født i Berlin 1833. Hans Slægt stammede — hvad han satte stor Pris paa — fra Sverig. Af sin Fader blev han opdragen i Rousseau'sk Aand, under Indflydelse af en frisindet religiøs Tænkemaade. Opdragelsen udviklede Selvstændighed og Fasthed i Tankegangen. Tidligt bleve Matematik og Astronomi Hovedinteresser. Efter Faderens Ded kom han paa et Gymnasium, der tillige var Pensionat, men hvor han var ligesaa lidt fornøjet med den aandelige som med den legemlige Kost. Siden studerede han Jura og arbejdede en Tid som praktisk Jurist. En Øjensygdom, der medførte Blindhed, gjorde denne Virksomhed umulig og gav Anledning til, at han

besluttede at benytte sit store Kundskabs- og Tankeforraad til at betræde den videnskabelige Forfatterbane. Hans Hustru, senere hans Søn, var hans Sekretær. En Række af filosofiske, nationaløkonomiske og videnskabshistoriske Værker vidne om, at den *[556]* energiske Tænker ikke forgæves satte sin Lid til de indre Hjælpekilder, da de ydre lukkedes for ham. Af hans Skrifter ere, foruden det allerede omtalte, at nævne *Der Werth des Lebens* (1865), *Cursusder Philosophie* (1875) (omarbejdet til *Wirklichkeitsphilosophie* 1895), *Logik und Wissenschaftstheorie* (1878), *Ersatz der Religion durch Vollkommeneres* (1883). Han virkede som Privatdocent ved Berlineruniversitetet, hvor hans Forelæsninger hørte til de mest besøgte. Hans Harme over at være bleven forbigaaet ved Besættelsen af Professorater og hans Kritik af Universitetsforholdene bragte ham i en skarp Modsætning til de ledende Kredse ved Universitetet, og da han mente, at Helmholtz havde tilranet sig Æren for Opdagelsen af Loven om Energiens Bestaaen, der tilkom Robert Mayer, i hvem Dühring saa det 19. Aarhundredes Galilei, — fik hans Indignation særligt Luft i gentagne voldsomme Angreb paa den berømte Fysiker. Ministeriet straffede ham efter det filosofiske Fakultets Indstilling med at berøve ham Retten til at holde Forelæsninger. At dette var en ubillig Haardhed mod den blinde Filosof, synes efter Alt, hvad der foreligger, at være klart, selv om hans Polemik var utilbørlig baade i Indhold og i Tone. Den Beskyldning, Dühring rettede mod Helmholtz, bliver kun forklarlig ved, at han paa Grund af sin Blindhed ikke fulgte omhyggeligt med Literaturen; ti Helmholtz havde i Virkeligheden, saasnart han opdagede, at han havde en Forgænger i Mayer, ikke forsømt nogen Lejlighed til at give denne den Ære, der tilkom ham. Men tillige virkede her hos Dühring den Overvurdering af de første Ideer i Modsætning til den exakte Gennemførelse, som vi ovenfor have omtalt; hvad der lod ham stille Robert Mayer saa højt over alle hans Medbejlere, var den samme Grundbetragtning, der lod ham sætte det 17. Aarhundrede saa højt over det 19. Og endeligt medvirkede hans Mistænksomhed, der sandsynligvis næredes ved den Isolation, Blindheden medførte, og som lod ham finde »Fjender« paa alle Kanter. Næst Professorerne vare Socialdemokraterne og Jøderne hans »Fjender«. »Modstandere«, hvem det var om Sandheden og ikke om egen Fordel at gøre, mener han derimod ikke at have truffet paa sin Vej! (Leben, Sache und Feinde. Kap. 14). Han er saa sikker paa at have alle gode Magter paa sin Side, at han siger i Slutningen af *[557]* sin Selvbiografi: »Ueberhaupt sind meine Feinde wesentlich keine andern Elemente gewesen, als diejenigen, welche auch Feinde der besseren Menscheit sind!«

Efter i nogle Aar at have virket ved frie Foredrag har Dühring nu trukket sig tilbage til en lille By i Berlins Nærhed, beskæftiget med naturvidenskabelige og

literaturhistoriske Arbejder. En stor og ædel Kraft er her trængt til Side, skønt ikke brudt, ved Ulykke og ved egen og Andres Skyld.

α. Erkendelsesteori.

I sin Undersøgelse af Erkendelsen arbejder Dühring (især i »Natürliche Dialektik«) ganske i den kritiske Filosofis Aand. Han søger at paavise vor Erkendelses Ejendommelighed i Form og Fremgangsmaade for at kunne afgøre, hvorvidt vi tør betragte dens Former og Resultater som Udtryk for Tilværelsen. Han forsøger altsaa en kritisk Prøvelse af Forholdet mellem Tænken og Realitet.

Et Hovedpunkt er det her for ham, at Tænkningen stedse søger efter *kontinuerlig Sammenhæng* og stedse søger at *fortsætte* sin Gang. I Matematiken opstaar derved Uendelighedsbegrebet, idet der ingen Grænser kunne sættes for en Størrelses Aftagen eller Tiltagen. I Logiken komme vi i Kraft af den tilstrækkelige Grunds Princip ind i en uendelig Række, idet det ene Hvorfor stedse afløser det andet. Overfor denne Tendens til stadig Sammenhæng og Fortsættelse stiller Dühring, hvad han kalder *det bestemte Antals Lov.* Ethvert *virkeligt* Givet, ethvert *faktisk* Resultat er begrænset og udviser et bestemt Antal Dele i Tid og i Rum. Uendelighed og Ubegrænsethed betyder kun Mulighed af Fortsættelse, en Mulighed, som ikke altid er realt berettiget. Og hvor Fortsættelsen virkeligt kommer, sker den gennem successive Tilføjelser af enkelte, bestemte Elementer. — Der fremtræder altsaa her efter Dühring en karakteristisk Forskel mellem Tanken og Virkeligheden.

Tanken maa være smidig og utrættelig forat kunne følge Virkeligheden i alle dens
[558] Svingninger, forat kunne stige og synke med Fænomenerne og opdage alle Afhængighedsforhold mellem disse. Men den Lov, den maa følge for at kunne fyldestgøre sin Opgave, maa man — indskærper Dühring — ikke overføre paa Naturen, selve den virkelige Tilværelse. Det ses klart ved at sammenligne den reale Videnskab med den formale. I Astronomien staa de bestemte givne Størrelser i Modsætning til den rene Matematiks ubegrænsede Frembringelsesmulighed. I Kemien ere Atomtallene Exempler paa det bestemte Antals Lov. Ja, alle virkeligt givne Tal og Størrelser ere endelige: der er et bestemt Antal Kloder i Himmelrummet, et bestemt Antal Atomer i Materien; i hvert Øjeblik er et aldeles bestemt Antal Tidsdele forløbet; Jorden har bevæget sig om Solen et vist bestemt Antal Gange; Aarsagsrækken bestaar af et endeligt Antal Led.

Med stor Resoluthed drager Dühring af det bestemte Antals Lov den Slutning, at Naturprocessen, Indbegrebet af alle Forandringer i Naturen, maa have havt en

Begyndelse. En uendelig Regres kan ikke tænkes. Forud for den af Forandringer opfyldte Tid ligger da en evig Væren, hvor Differenserne, de indre Forskelle, der medføre Succession og Forandring, endnu ikke fremtraadte *som successive.* Samtidig Mangfoldighed kan meget vel have været til Stede og maa have været til Stede, ti den indeholder Spirerne (eller, som Dühring siger, Rødderne) til Alt, hvad vi betegne som Proces og opfatte som bestemt Existens (Wirklichkeitsphilosophie. p. 15). Tiden og Aarsagsrækken bleve først til ved Overgangen fra denne ensartede og uforanderlige Tilstand til Udfoldelsen af Differenser og Forandringer. — Denne regressive Afslutning af Aarsagsrækken i en uforanderlig Tilstand er for Dühring tilfredsstillende ikke blot fra Tankens, men ogsaa fra Følelsens Synspunkt.

Men Dühring har fremhævet Modsætningen mellem Tænkningens ideale Kontinuitet og den stadigt i Sondring og Udstykning givne Erfaringsvirkelighed saa stærkt, at han ender i en uløselig Gaade. Hvorledes er nemlig en Overgang fra absolut Ligevægt og Ensartethed til Succession og Forandring mulig? Han er her i sin positivistiske Tænkning kommen til at staa overfor det samme Problem, som Böhme og Schelling havde fremsat i mytologiserende og spekulativ Form. Han vil mildne Paradoxet ved *[559]* at henvise til, at hver Gang, der indenfor vor Erfaring opstaar et nyt Fænomen [en ny Kvalitet], have vi egentligt en absolut Begyndelse. (Cursus p. 79. Logik p. 191). Men Forskellen er, at det Nye og Begyndende i vor Erfaring vækker Forundringen og giver Tanken et Problem, der kan sysselsætte den, medens hin skarpe Modsætning mellem absolut Identitet og Forandring en Gang for alle gør Tankens Arbejde haabløst. Ikke blot en Forskel, men en Strid mellem Tænken og Virkelighed kommer Düring her til at statuere. — Naar man har Valget mellem at antage en saadan Strid og at antage, at Tilværelsen er uafsluttelig ligesom Tænkningen, synes denne sidste Mulighed at være at foretrække. Der finder et stadigt Vexelspil Sted mellem Tanken og Virkeligheden: der viser sig, efterhaanden som Forskningen skrider frem, ny Kontinuitet bag den tilsyneladende Diskontinuitet, og forsaavidt bekræfter Virkeligheden Tankens Ideal; men tillige opdages ny Diskontinuitet, hvor der syntes at være Kontinuitet i det Givne, og Problemet om, hvorvidt Virkeligheden kan forstaas, stilles da paany. Dogmatikeren har hos Dühring faaet Overhaand over den kritiske Filosof paa Grund af hans store Iver for at lade Virkeligheden komme til sin Ret.

Paa den anden Side lægger Dühring meget stor Vægt paa den indre Sammenhæng mellem Tænkningen og Virkeligheden. Tilværelsen selv fortsætter sig ind i vor Tænkning, hvor denne udfolder sig efter sit sande Væsen. Til Forholdet mellem Forudsætninger og Slutning (Grund og Følge) svarer i de virkelige Processer Forholdet

mellem Aarsag og Virkning. Til Logikens Identitetsprincip svarer den enkelte Tings Identitet med sig selv, uagtet den forekommer i forskellig Sammenhæng. Til vor Tænknings Kombinationer og Deduktioner svarer Naturens Enhed og Vexelspillet af Kræfter ved Fænomeners Opstaaen. Vi opfatte herved ikke Naturen i Analogi med menneskelig Bevidsthed, men som virkende paa en saadan Maade, at den menneskelige Erkendelse faar et til dens egen Beskaffenhed svarende Materiale at undersøge. Og selv om vor Analyse aldrig vil kunne udtømme den store Sammenhæng i Natu-
[560] ren, ophører ikke Nødvendigheden af at hævde Slægtskabet mellem det, der virker i Tingene, og det, der virker i Forstanden.

Hvad der fremtræder i vore videnskabelige Principer, er efter Dühring Frugten af Kræfter, der længe have arbejdet i en bestemt Retning, før de komme til klar Bevidsthed. Bevidsthed og Tanke bero paa Noget, der ligesaa lidt er Bevidsthed og Tanke, som den bevægende mekaniske Kraft selv er Bevægelsesfænomen. Men det er en berettiget Hypotese at forestille os den ikke i Bevidstheden fremtrædende Grund til vor Tankevirksomhed som stemmende med Grunden til, at Natursammenhængen viser sig for os at være forstandsmæssigt ordnet. (Nat. Dial. p. 155, 225. Logik p. 173. Leben, Sache etc. p. 303). Hvad der faar os til at tænke, er altsaa det Samme, der faar Naturen til at virke.

Denne sidste Tankegang faar nu efterhaanden en saadan Overvægt over Dühring, at han i sine senere Skrifter fører en voldsom Polemik mod den kritiske Filosofi, der hævder, at vi ikke erkende Tingene i sig selv, fordi vor Erkendelse ikke blot er bestemt ved Tingenes Natur, men ogsaa ved vor egen Natur. Han ser i denne Opfattelse en Forsumpning af Videnskaben, en hyklerisk Lempen af Tænkningens Resultater efter hvad Trangen til at antage en hinsidig Verden fordrer. Atter her er det det bestemte Antals Lov, der ligger til Grund: Tallet er Exempel paa, at vi raade over Begreber, der udtrykke det Værende paa den Maade, at der imellem Virkeligheden og Begrebet slet ikke finder noget ved Jegets Beskaffenhed betinget Indskud Sted. (Logik p. 165).

Ligesaa skarpt som Dühring ellers fremhæver Modsætningen mellem Tænken og Væren, ligesaa bestemt fremhæver han her Muligheden af, at de fuldstændigt kunne dække hinanden. Hist har han nærmest den formale Viden for Øje, her den reale. Men de kunne ikke holdes helt ude fra hinanden, hvad der viser sig deri, at netop de bestemte Tals Lov stiller Forskningen nye Opgaver — nemlig Udfindelse af, hvorfor Forandringer netop ske, naar disse bestemte Tal ere naaede.

Det er Dührings Fortjeneste af den nyere Erkendelsesteori, at han sætter Problemet
[561] om Forholdet mellem Kvalitet og Kontinuitet, mellem de bestemte Vendepunkter og

de sammenhængende Processer i saa klart og tydeligt et Lys. Hans hele Standpunkt er bestemt ved en Brydning af Kriticisme og Positivisme, og indeholder en Opfordring til en nærmere Undersøgelse af Forholdet mellem disse to Retninger.

β. Verdensopfattelse.

Dühring lægger stor Vægt paa Udviklingen af en *Verdensskematik*, der skal give et udformet Billede af den virkelige Tilværelses almindelige Træk. Deri bestaar Virkelighedsfilosofiens Opgave. Den skal føre til et Erfaringens System, medens den tidligere Metafysik var en Slags Alkymi, der ad mystiske Veje vilde udgrunde Tilværelsens Væsen. — Paa dette Punkt minder han om Comte og Spencer. Han er i sin »Skematik« mere abstrakt end Spencer og mindre original end Comte.

Mit System, siger han, kender ikke to Virkeligheder, men kun en eneste, Naturen og dens Dele. Han nærmer sig til Materialismen ved at fremhæve, at Alt i Verden har en materiel Side, og at man ved at følge de materielle Fænomener i deres anskuelige Sammenhæng maa kunne finde Alt, hvad der har Realitet. Men han vil ikke blive staaende ved de blotte Fænomener. Derved fjerner han sig fra »den sædvanlige, ret plumpe Materialisme«. Ofte bruger han vel Ordet *Materie* i Betydning af *Væren, Verdensmedium, Bæreren af alt Virkeligt.* Men han fremhæver udtrykkeligt, at Materiebegrebet maa udvides og uddybes saaledes, at det bliver klart, at Anlæggene til Bevidsthedsfænomenerne ligesaa vel findes i Naturen som Mulighederne til alle andre Fænomener. *Det filosofiske Materiebegreb* indeholder Mere end Fysikernes og Kemikernes, da det skal være Begrebet om det, der ligger til Grund for alle legemlige og aandelige Tilstande, og som omfatter den hele og fulde Virkelighed. (Cursus p. 62, 75. Leben, Sache etc. p. 302 f.). Materialismen er for Dühring kun en »Piedestal«, et realt Grundlag, ydre, mekanisk Ramme for Verdensopfattelse og Livsanskuelse, ikke selve den udtømmende, fyldige Forklaring af Tilværelsen. *[562]*

En Lære, man ikke venter at finde hos Dühring, er Antagelsen af *Formaal* i Naturen. For at forstaa ham ret paa dette Punkt maa man lægge Mærke til, at han skelner mellem Formaal (Zweck) og Hensigt (Absicht). (Logik p. 203). Naar han tillægger Formaalsbegrebet Gyldighed for vor Naturopfattelse, er det, fordi de i Naturen virkende Kræfter og Dispositioner stedse udvise visse Tendenser, arbejde i visse Retninger, og først og fremmest, fordi de *virke sammen* og derved gøre, at Naturen fremtræder som en systematisk Enhed. Hine Tendenser føre ikke altid — ligesaa lidt i den ydre Natur som i det bevidste Menneskeliv — til afsluttede Resultater. Men hvad enten Maalet naas eller ikke, fremtræder *den kombinerede Virken af mangfoldige Elementer* som et

karakteristisk Hovedtræk ved alle Processer. Ved Opfattelsen af Naturen maa man ikke blot lægge Mærke til de almindelige Love, men ogsaa til Retninger og Tendenser af de Processer, som gaa for sig, og til de Typer og Former, i hvilke Naturvirksomheden fremtræder. Naturen danner en Trinrække, idet de lavere Tilværelsesformer ere Grundlag for de højere. Maalestokken, ved hvilken vi skelne mellem lavere og højere Former, kan kun søges i de forskellige Tendensers Resultater, i den Grad, i hvilken de føre til deres naturlige Maal. Og det sidste Maal maa være Opstaaen af Væsener, som ikke blot existere og virke, men ogsaa blive sig deres Existens og deres Virken bevidste: kun som Grundlag for bevidste Væseners Historie har det mekaniske Naturheles Historie en Mening; en gennemgaaende bevidstløs Verden vilde — siger Dühring (Cursus p. 104) — være en taabelig Halvhed, et Teater uden Skuespillere og Tilskuere. Og at paa den anden Side Bevidsthedsfænomenerne væsentligt ere at betragte som Formaal, ses af, at ubevidst og bevidst Virken kunne udrette Et og det Samme; det vilde jo være blot Luxus, at Mennesker og Dyr blive sig deres Tilskyndelssr og Motiver bevidste, naar det kun drejede sig om ydre Resultaters Opnaaelse, og naar vi her ikke stode overfor Noget, der i sig selv var Formaal. Særligt have vore Følelser (f. Ex. Elskovsfølelsen, den sociale Følelse) ikke blot deres Værdi ved at være Midler
[563] eller Motiver, der føre til Handlinger, som ere nødvendige for Livets Bestaaen; de have umiddelbar Værdi som Udtryk for et højere Livstrin end det rent elementære. (Cursus p. 158 f. Der Werth des Lebens. 2. Aufl. p. 241).

Hvis man vilde indvende mod denne sidste Tanke, at Bevidsthedslivet dog ikke altid er forbundet med Lyst, men at Smerten indtager saa stor en Plads, at Bevidsthedslivet ikke synes at være et virkeligt »Formaal«, saa vilde Dühring henvise til, hvad han kalder *Differensens Lov,* en Lov, som under forskellige Former og Benævnelser spiller en stor Rolle i den nyere Psykologi. (Den hensigtsmæssigste Benævnelse turde være: Forholdsloven). For Dühring er den ikke blot en psykologisk Lov, men en Verdenslov. Kræfternes Antagonisme er et Hovedtræk i Verdensskematiken. Al Kraftytring, al Bevægelse og al Udvikling er betinget ved Afstand, Forskel, Modsætning. Ogsaa al Bevidsthed forudsætter Forskel. Uden Differens ingen Fornemmelse. Indenfor Bevidstheden gælder det Samme. Livets Spil vilde tabe sin Tiltrækning, hvis der ikke var Modstand og Hindring at overvinde, og hvis Trang og Tilfredsstillelse ikke afløste hinanden. Det er Tilværelsens Rytmer og Differenser, der gør den værdifuld for os; vor Livsfølelse sættes i Bevægelse ved Overgangene mellem de indbyrdes forskellige Tilstande. Uden det Drøje, Bitre og Smertelige vilde den dybe Tilfredsstillelse ved Livet ikke føles. — Den samme Betonen af Følelsens Bestemthed ved Modsætninger, der

gjorde Schopenhauer til Pessimist, gør Dühring til Optimist. Schopenhauer er, hvad »Differensloven« angaar, konsekventere end Dühring, forsaavidt han antager, at Uroen og Bevægelsen ligger som en oprindelig Tendens i Verdensgrundens Natur, medens det for Dührings Filosofi bliver en stor Gaade, hvorledes successive Differencer og rytmisk skiftende Tilstande kunne have afløst den hvilende Væren, som den antager i Kraft af det bestemte Antals Lov.

De forskellige Kræfters *Kombination* er det, der gør Udvikling mulig. Hvad enten denne Kombination fører til en Ligevægtstilstand eller til en ny Bevægelse, saa bevares de enkelte Kræfters Tendenser i Udviklingens Resultat. En stadig Strid mellem Kræfterne vilde være en Absurditet — men den findes ikke i Naturen. Undgaaen af *[564]* det Absurde er et naturlogisk Princip. Kun i Undtagelsestilfælde fører dette Princip til, at uholdbare Former tilintetgøres og opløses. Som Regel gaar Naturen den positive Vej. Derfor er, efter Dührings Opfattelse, Ideen om Kampen for Tilværelsen falsk: den fremhæver jo ensidigt det negative Synspunkt og lægger Vægten paa Antagonismen i Stedet for paa Kombinationen. Dühring giver Lamarcks Teori Fortrinnet frem for Darwins.

γ. Etik.

Det Etiske har efter Dühring sit Grundlag i de menneskelige Drifter. Kun sit Grundlag — ti Naturen kan fejle, og derfor er en nærmere Udvikling og Korrigeren nødvendig. Jo højere et Væsen staar, des større Mulighed er der for, at det tager fejl. Desuden gælder det etisk set om at kombinere Elementer, der fra Naturens Haand endnu ikke ere forbundne, men maaske endog i indbyrdes Strid.

Spirerne til det Gode finder Dühring, ligesom Comte, i de sympatiske Instinkter. Naturen har selv sørget for, at fremmed Lidelse bestemmer vor egen Følelse paa smertelig Maade, og der gives maaske ingen Følelse, der under Kulturens Gang har faaet en saa iøjnefaldende Udvikling som denne. Den fører ikke til at kue og ophæve vor egen Individualitet. Tvertimod bestaar den etiske Udvikling baade i en Individualisering og i en Socialisering; begge høre nødvendig sammen, da den fulde Udvikling af den enkelte Individualitet først bliver mulig i et højere udviklet Samfund. Under ufuldkomnere Samfundsforhold hindres de Enkeltes frie, ejendommelige Udvikling. Men da vore nuværende Stater væsentligt ere byggede paa Tvang, hæmme de stadigt denne Udvikling. Et frit Samfund, til hvilket Spirerne ere givne i de ved fri Sammenslutning dannede Organisationer, vil først baade lade Individualiteten og Fællesskabet komme til sin Ret. I et saadant Samfund ville alle Produktions- og Konsumtionsforhold være

inddragne under social Ledelse, saa at den Enkeltes hele Interesse kan knyttes til
[565] Arbejdet, ikke til Arbejdets Udbytte. Først derved bliver en gennemgaaende Forædling af Livet muligt. Fra Socialismen adskiller Dührings Opfattelse sig dels ved, at han tænker sig frie Arbejdskommuner, ingen absolut Centralisation af Produktionen[130]), dels ved, at han ikke anser det for nødvendigt, at Udviklingen afbrydes ved et historisk Mirakel: Fremtidens Bygning vil efter hans Opfattelse opstaa ikke (som Karl Marx mener) derved, at det Onde tager til, men derved, at det Gode i Stilhed voxer. Ogsaa paa dette Punkt er Dühring afgjort Optimist, saa megen Nederdrægtighed han end mener at kunne konstatere i Verden. Han er en bestemt Modstander af Pessimismen. Kun Indignationspessimismen (Entrüstungspessimismus), saaledes som den repræsenteres af Byron og fremkaldes ved bestemte sociale Tilstande, har hans Billigelse, hvorimod han foragter den romantiske »Hinsidighedspessimisme« og den i de højere Stænder hyppige »Raaddenskabspessimisme«.

Udover Følelsen for de gode Kræfter, der arbejder sig frem indenfor den menneskelige Verden, opstaar der en *universel Affekt,* naar Blikket hæver sig til den store Enhed, af hvilken den menneskelige Verden kun er en enkelt Forgrening, — naar Tænkeren føler sig som hørende til denne Enhed og bevæget af dens Kræfter, — og naar Tanken om hans egen Skæbne gaar op i Tanken om den store Tingenes Orden, indenfor hvilken saa mange gode Spirer have kunnet udfolde sig. —

Ikke blot ved de Problemer, den stiller, men ogsaa ved den ædle, antike Stil, i hvilken den er gennemført, og ved den Sammenhæng, den sætter mellem Tænkning og Personlighed, staar Dührings Filosofi som et af de mest karakteristiske Tankeforsøg i den Menneskealder, som fulgte efter Romantikens Fald og Naturvidenskabens nye Opsving ved det 19. Aarhundredes Midte. Aaret 1880 danner her et karakteristisk Vendepunkt, idet en Kreds af betydeligere Forskere afslutte deres Virksomhed omtrent ved denne Tid, nemlig, foruden Dühring, Lotze, Fechner, Darwin og Spencer; kort forud var Lange bukket under. I et særligt Skrift skulle nogle Hovedformer af Filosofiens Historie i det følgende Fjerdedelsaarhundrede fremstilles.

NOTER TIL ANDET BIND.

[1]) S. 4. Kun et enkelt Punkt skal her berøres, som ikke vel kunde finde Plads i Texten. *[566]* Wolff havde omformet den Spinoza-Leibnizske Identitetshypotese til en udvortes Parallelteori, der med Rette kunde bære Navnet Duplicisme. (Smlgn. Note 76 til første Bind). Det var denne Teori, som især havde vakt Forargelse hos hans teologiske Modstandere; men ogsaa af andre Grunde maatte den befindes vanskelig, og den blev Genstand for megen Kritik og snart opgiven af flere Wolffianere. En skarpsindig og selvstændig Tænker, Kants Lærer, *Martin Knutzen* i Königsberg, der ligesaa lidt kunde finde sig i den sædvanlige Vexelvirkningslære som i Wolffs udvortes Parallelisme, søgte en Løsning af Vanskeligheden ved at genoptage Leibniz' Tanke om Materiens sidste Elementer som »forestillende« (psykiske) Væsener. Derved bortfaldt Uensartetheden af de Elementer, der ved en Antagelse af Vexelvirkning mellem Sjæl og Legeme, skulde paavirke hverandre. Sjælemonaderne antoges kun i Grad, ikke i Væsen forskellige fra Legemmonaderne. Den kartesianske Dualisme, som Wolff paa sin Vis havde fornyet, faldt dermed bort, og Problemet om Forholdet mellem Sjæl og Legeme blev udvidet til at være et Problem om Tingenes Vexelvirkning overhovedet. Knutzen har herved opstillet en Teori, der senere blev udviklet af Herbart og især paa karakteristisk Maade af Lotze. — Smlgn. *Benno Erdmann*: *Martin Knutzen und seine Zeit.* Leipzig 1876. p. 64—97. — En lignende Teori opstilledes iøvrigt af den eklektiske Berlinerakademiker *Prémontval.* Se *Dessoir*: *Geschichte der neueren deutschen Psychologie* I. p. 45.

[2]) S. 6. »Man plejer at inddele Sjælens Evner i Erkendelsesevne og Begæreevne, og at regne Følelsen af Lyst og Ulyst til Begæreevnen. Men det forekommer mig, at Sjælens Billigelse, Bifald og Velbehag, som dog egentligt ere meget forskellige fra Begæren, ligge imellem Erkendelse og Begær. Vi betragte Naturens og Kunstens Skønhed med Lyst og Velbehag, uden mindste Rørelse af Begær . . . . Det forekommer mig hensigtsmæssigst at give Sjælens Velbehag eller *[567]* Mishag, der vel er en Spire til Begær, men ikke selve Begæret, et eget Navn . . . Jeg vil kalde det Vurderingsevnen (Billigungsvermögen), for derved at sondre det baade fra Erkendelsen af Sandheden og fra Stræben efter det Gode,« *Mendelssohn*: *Morgenstunden.* Berlin 1786. p. 118—119.

[3]) S. 20. At Lessing bruger Begreberne Opdragelse og Aabenbaring i billedlig Betydning, kan der efter hans egen Erklæring i Fortalen, at de positive Religioner fremstille den menneskelige Aands Udviklingsgang, ikke være Tvivl om. For at tale populært maatte han tale antropomorfistisk. Tydeligt fremtræder hans Standpunkt i nogle filosofiske Fragmenter fra hans yngre Aar (f. Ex. *Das Christenthum der Vernunft*) og i Samtalen med Jacobi. — Den Fremstilling af Lessings Standpunkt, som gives i Texten, har med nogle faa Forandringer været trykt som Del af min Afhandling *Apologi for Lessing* i Nordisk tidsskrift, udgivet af den Letterstedtske Forening. 1889.

[4]) S. 24. Hvad Jacobis Gengivelse af den berømte Samtale angaar, vidne baade Tankerne og

de ofte højst karakteristiske Udtryk om, at vi have Lessing selv talende for os. Herder erklærede: »Lessing ist so dargestellt, dass ich ihn reden sehe und höre«, Smlgn. *Erich Schmidt*: *Lessing.* II. p. 667. — Som bemærket i Texten, maa man naturligvis ikke tage Lessings »Spinozisme« aldeles bogstaveligt og udvortes. Se herom den interessante Undersøgelse hos C. *Hebler*: *Lessing-Studien.* Bern 1862. Kap. 5. — Jacobi sendte Herder en Afskrift af Beretningen om Samtalen med Lessing. I sit Svar udtalte Herder (som den Gang var Superintendent i Weimar), at han ved uventet at finde en Trosfælle i Lessing var bleven bestyrket i sin Tilslutning til den guddommelige Spinoza, hvis Filosofi han dog ikke i alle Punkter hylder. Han gør desuden sin »kære, extramundane Personalist« opmærksom paa, at hans salto mortale er umuligt, »denn wir sind in der Schöpfung auf ebnem Boden«. (R. Haym: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken.* II. Berlin 1885. p. 275 f.). — *Goethe* sluttede sig til Herder, skønt hans kunstneriske Stade førte ham til at lægge større Vægt paa Ubegribeligheden af det, der ikke kan antage en bestemt, individuel Form. I Weimar studerede man ivrigt Spinoza i Vinteren 1784—85. Et interessant Dokument fra dette Studium er en nyligt funden lille Afhandling, skreven med Fru v. Steins Haand, sandsynligvis efter Goethes Diktat. Den viser klart, hvorledes Goethe søgte at lægge sig Spinozas Ideer til Rette paa sin Maade. Smlgn. herom *Diltheys* Afhandling: *Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethe's* (Archiv für Geschichte der Philosophie. VII). — Jacobi blev bestyrtet over Herders Tilslutning til Lessing og viste Herders Brev til *Wizenmann* (hvis Forhold til Jacobi er betegnet ved de Ord: »Jeg elsker hans Aand og undrer mig over hans Vantro«), men maa her igen være bleven bestyrtet, da den unge, positivt troende Mand paa
[568] Jacobis Spørgsmaal om, hvad han syntes om Herders Trosbekendelse, svarede: »Jeg har samme Tro«. Hvad der tiltalte Wizenmann hos Spinoza, var det inderlige Forhold, i hvilket Gud i hans Lære staar til Naturen. (Goltz: *Thomas Wizenmann.* Gotha 1859. I. p. 342 f.). Derimod var Wizenmann enig med Jacobi i at finde Goethes Digt »Prometheus« blasfemisk (ib. p. 311). I det anonyme Skrift *Die Resultate der Jacobischen und Mendelsohnschen Philosophie,* kritisch untersucht von einem Freiwilligen (Leipzig 1786) stillede Wizenmann sig siden paa Jacobis Side i Striden mod Mendelssohn, da ogsaa han bestred Muligheden af en Fornuftreligion. I en Note til »Kritik der practischen Vernunft« (I, 2, 2) omtaler Kant Wizenmann som »et fint og klart Hoved, hvis tidlige Død er at beklage«.

[5]) S. 33. Hvad den nærmere Begrundelse af min Opfattelse af Kants Udvikling angaar, maa jeg henvise til min Monografi: *Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang* (Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter. 6. Række. 1893), hvor Henvisningerne til Kilderne findes. — Naar Kant (se min nævnte Monografi p. 6) flere Steder i sine Breve siger, at Kritik der reinen Vernunft er Frugten af tolv Aars Arbejde, vil *Emil Arnoldt (Kritische Excurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung.* Königsberg 1894. p. 182) regne disse tolv Aar tilbage fra det Tidspunkt, da Kant nedskrev Bogen, hvilket efter hans Mening skete i Aaret 1778. Dette kunde i og for sig være ret rimeligt; men naar man tillige tager Hensyn til andre (paa samme Side i Monografien

anførte) Steder, der direkte pege til Aaret 1769 som det afgørende Vendepunkt, bliver det naturligere at regne de tolv Aar fra Værkets Udgivelse. For Aaret 1766 kunde tale, at Kant i sit Indbydelsesskrift *(Nachricht* etc.) til Forelæsninger 1765—66 første Gang bruger Udtrykket »Kritik der Vernunft« om den erkendelsesteoretiske Opgave, han har sat sig. Men der maa saa skelnes mellem Eftertankens Begyndelse og dens første Resultat. Dette sidste, og dermed det afgørende, Vendepunkt, maa i hvert Tilfælde sættes til 1769. — Jeg griber Lejligheden til at bemærke, at jeg, da jeg udarbejdede Monografiens fjerde Kapitel og deri viste, at Kants Teori om Rumsanskuelsen fremkom ved en Subjektivering af Newtons Verdensrum, en Omsætning fra sensorium dei til sensorium hominis, — ikke kendte anden Del af *Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* i hvilken en lignende Forklaring er given. Min Afhandling udarbejdedes i Sommeren 1892, samme Aar, som Vaihingers Værk udkom.

[6]) S. 36. Bogen har en Forhistorie, der ikke er uden Interesse og først nyligt er bleven fuldt belyst ved *Dilthey (Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung.* Archiv für Gesch. d. Philos. III. p. 418 ff.) og *Emil Fromm (Immanuel Kant und die preussische Censur.* Hamburg und Leipzig 1894). Bogen bestod af flere Afhandlinger, der begyndte at udkomme særskilt i Berliner Monatsschrift. Men da den anden Afhandling skulde trykkes, nedlagde Censurkollegiet Forbud. Tidsskriftets Redaktør klagede til Kongen, og Sagen kom for i Ministerraadet. Men Ministrene fik netop samtidigt en meget unaadig kongelig Haandskrivelse, *[569]* fordi de ikke havde vist sig villige til at gaa ind paa yderligere Skridt mod Pressen. Det blev sagt dem, at de »talte de saakaldte Oplysningsfolks Sag«, og der udtaltes fra Kongens Side den Forventning, at de ved at vaage over Literaturen vilde beskytte den positive Religion og derved igen Statsordenen. (En karakteristisk Aarsagsrække!) Under disse Forhold resolverede Ministerraadet, at det maatte blive ved Censurkollegiets Afgørelse. Da var det, Kant udgav Afhandlingerne, samlede som en Bog. — De Udtryk, jeg i Texten har brugt om Wöllner, ere for milde, dersom Frederik den Store havde Ret, da han i sin Tid paa et Forslag om at ophøje ham i Adelstanden, svarede med følgende Randbemærkning: »Der Wölner ist ein betriegerischer und intriguanter Pfaff, weiter Nichts« (E. *Fromm* p. 19). Smlgn. ogsaa *Emil Arnoldt*: *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine »Religionslehre« und seinen Conflict mit der preussischen Regierung.* Königsberg 1898. (Det er her bl. A. paavist, at Kant — uvist af hvilken Grund — har faaet det filosofiske Fakultet i Jena, ikke i Königsberg, til at give Imprimatur).

[7]) S. 50. Allerede S. *Maimon* og *Herbart* kriticerede Kants Inddeling af Dommene og den Brug, han gjorde af den i sin Erkendelseslære. — Smlgn. Undersøgelsen af Forholdet mellem primære og sekundære Domme i min *Formel Logik.* — Om Kants Inddeling i Forhold til de før ham gængse Inddelinger se *Adickes*: *Kants Systematik als systembildender Factor.* Berlin 1887. p. 30—41.

[8]) S. 50. Kant, som idethele er meget løs i Brugen af sin Terminologi, lader ofte den videre

og den snevrere Betydning af Ordet Fornuft gaa over i hinanden. Det gælder saaledes ogsaa med Hensyn til den Betydning, i hvilken han tager det i Titelen paa sit Hovedværk, idet han ved den rene Fornuft, han vil undersøge, snart tænker paa Evnen til Erkendelse uafhængigt af *Erfaringen*, snart særligt paa Evnen til *Erkendelse* af *Noget*, der ikke kan blive *Genstand* for Erfaring. Smlgn. herom H. *Vaihinger*: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* I. Stuttgart 1881. p. 453 f.

[9]) S. 51. Smlgn. herom *Schopenhauer* i hans *Kritik der Kantischen Philosophie,* som danner Tillæg til *Die Welt als Wille und Vorstellung,* første Del. (6. Aufl. Leipzig 1887. I. p. 572—577). — A. *Riehl Der philosophische Kriticismus.* I. Leipzig 1876. p. 441. 446.

[10]) S. 53. Kritik der reinen Vernunft. I. Aufl. p. 229. — Smlgn. min Afhandling om Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang. p. 16 f.

[11]) S. 56, Kants Kritik af Leibniz' Monadelære findes i Kritik der reinen Vernunft. I. Aufl. p. 265 f. — Af Kants Optegnelser synes det at fremgaa, at han paa sine Forelæsninger heller ikke teoretisk har fastholdt Uerkendeligheden af Ding an sich saa skarpt og bestemt, som Konsekvensen af hans erkendelsesteoretiske Undersøgelse egentligt fordrede. Smlgn.
[570] *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie.* Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von *Benno Erdmann.* II. Leipzig 1884. Nr. 1151; 1156—58. *Lose Blätter aus Kants Nachlass.* Mitgetheilt von R. *Reicke.* I. Königsberg 1889. — Smlgn. om Kants pædagogiske og didaktiske Akkomodationer som Docent de interessante Bemærkninger hos *Emil Arnoldt*: *Kritische Excurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung.* p. 387—399; 402—403; 454. — *Max Heinze (Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern.* Abhandlungen der phil. hist. Classe der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1894. p. 658) indrømmer Arnoldt, at Kant — efter hvad der foreligger — maa have udtalt sig forsigtigere i sine Forelæsninger end i sine Skrifter, men føjer til: »Manches klingt da allerdings recht dogmatisch, da er die kritische Einschränkung nicht stets beifügt; aber dann neigt *er innerlich auch diesen dogmatischen Sätzen zu.«* I denne Udtalelse er træffende udtalt et Resultat, der kan uddrages af de Manuskripter fra Kants Forelæsninger (dels af ham selv, dels af hans Tilhørere), som i de senere Aar ere fremdragne af B. Erdmann, Reicke, Arnoldt og Heinze. — Endnu en Bemærkning skal hentes fra Heinzes Afhandling (ib. p. 518). Medens Kant, som det ses af hans »Nachricht« fra 1766, tidligere begyndte sit filosofiske Kursus med Erfaringspsykologi, gik han, som Optegnelser efter hans Forelæsninger vise, senere tilbage til den af Wolffianerne fulgte Orden, hvor Psykologien kom efter Ontologi og Kosmologi. — *Benno Erdmann (Einleitung zu Kants Prolegomena.* Leipzig 1878. p. LXV) og O. Riedel *(Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich.* Hamburg und Leipzig 1884) have paavist, hvorledes Monadelæren har holdt sig i Baggrunden af Kants Bevidsthed. I sin udmærkede Bog om Kant *(Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre.* Stuttgart 1898) fremhæver *Friedrich Paulsen* meget stærkt, at Kant trods sin Fornuftkritik stedse har fastholdt en vis vag metafysisk Idealisme som sin afsluttende

Overbevisning. Det har ikke været Kants Mening at ville udrydde Metafysiken; han har kun villet give den andre Grunde end dem, den hidtil havde støttet sig til. Dog bemærker Poulsen træffende om de Forelæsningshæfter, af hvilke vi ene kende Kants Metafysik: »Freilich, sollten wir Kant allein aus diesen Heften kennen lernen, dann würden wir wohl niemals zu einer deutlichen Vorstellung von seiner Denkart kommen, wahrscheinlich es auch nicht der Mühe wert halten« (p. 237).

[12]) S 57. Den første Grund: Kritik der reinen Vernunft. I. Aufl. p. 26 f. 34 f. 286. Prolegomena. Riga 1783. p. 163 f. — Den anden Grund: Kritik der reinen Vernunft, I. Aufl. p. 19. 288. 494. 637. Prolegomena p. 104 f. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. p. 106. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790. p. 56. Det er dette sidste Sted, der er oversat i Texten. Da Oversættelsen er fri, hensættes her den tyske Text: Die Gegenstände, als Dinge an sich, geben *[571]* den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäss zu bestimmen).

[13]) S. 57. Det nytter ikke med A. *Riehl* (Der philosophische Kriticismus. I. p. 434) at skelne mellem Grund og Aarsag. Ti Stoffet gives kun ved, at Forestillingsevnen paavirkes; Tidsforholdet kan ikke holdes ude. Den egentlige Modsigelse hos Kant ligger vist snarest netop i, at han vil anvende Aarsagsbegrebet paa Ding an sich, uden ogsaa at turde anvende Tidsforholdet. Kant selv søgte nemlig at afvæbne Indvendingen ved at skelne mellem Tænkning og Erkendelse (Kritik der practischen Vernunft. I. Aufl. p. 94 f. og Fortalen til Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl.): ved den blotte Tænkning operere vi med den rene Kategori; til virkelig Erkendelse hører Sanseanskuelse. Men selve den blot »tænkende« Anvendelse af Aarsagsbegrebet bliver dog meningsløs, naar Tidsforholdet ikke ogsaa tør anvendes. — Hele dette Problem stiller sig anderledes, dels naar Kants Tidsbegreb underkastes en Revision, dels naar Kants Bevis for Aarsagssætningens Gyldighed indskrænkes til det Omfang, i hvilket det i Virkeligheden ene har Betydning. — Den hele Lære om »Ding an sich« fremtræder med et mere realistisk Præg i 2. Udgave af »Kritik der reinen Vernunft« end i 1. Udgave, Noget, hvorpaa allerede *Jacobi* og *Schopenhauer* henledede Opmærksomheden. Men i Hovedpunktet og i Hovedvanskeligheden stemme begge Udgaver overens, og den vigtigste Forskel mellem dem er at finde paa et andet Punkt (nemlig som bemærket i »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang« p. 28. 55 f.: deri, at den psykologiske Analyse, den subjektive Deduktion i den senere Udgave, saavel som i »Prolegomena«, træder mere tilbage, og hele Vægten lægges paa den objektive eller transscendentale Deduktion). — Smlgn. om Betydningen af »Ding an sich« i den kritiske Filosofi, efterat Kants Fejl ere berigtigede, min Afhandling *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902), p. 50 f. Jeg formaar ikke at se, at nogen Erkendelsesteori, som ikke vil udlede Erkendelsens »Stof« af dens »Form«, kan undgaa at statuere en »Ding an sich« paa et eller andet Punkt. Det forekommer mig, at denne Side af Problemet ikke er kommen til

sin Ret i den iøvrigt interessante og skarpsindige Afhandling af min unge Ven Mag. art. *Anton Thomsen*: *Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich.* (Kantstudien. 1903).

[14]) S. 58. Til de i Monografien anførte Citater maa føjes Brevet til Reinhold af 12. Maj 1789: »Das Realwesen von Raum und Zeit und der erste Grund, warum jenem drei, dieser nur eine Abmessung zukommt, ist uns unerforschlich«. Endvidere Reflexionen II. Nr. 1187—88, hvor Kant skelner mellem Successionen og Grunden til Successionen. —

[15]) S. 59. Kants Udtalelser ere ikke ganske tydelige, men synes dog nærmest at gaa i Retning af Identitetshypotesen. *Benno Erdmann* (Einleitung in die Prolegomena. p. LXV) og
[572] O. *Riedel* (Die monadol. Bestimmungen. p. 7; 27 f.) fortolke Kants Udtalelser i Retning af en lignende Teori som den af Martin Knutzen (se Note 1) og senere af Herbart og Lotze opstillede »monistisk-spiritualistiske« Hypotese. Herimod taler: 1) Kant afviser udtrykkeligt Antagelsen af en Sjælesubstans, som baade Knutzen, Herbart og Lotze hylde. 2) Den Mulighed, han dvæler ved, er: »Eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, würde in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein«. (Kritik. 1. Aufl. p. 359). 3) Kant afviser tre Hypoteser, nemlig Dualismen, Materialismen og Pneumatismen (Kr. 1. Aufl. p. 379), hvilken sidste vistnok er en »monistisk Spiritualisme«. 4) I hvert Tilfælde adskiller Kant sig fra de monistiske Spiritualister ved bestemt at negte Muligheden af en Vexelvirkning mellem Materien (som Fænomen) og Sjælen (som Fænomen): »Das commercium der Seele mit der Materie als Phänomen kann gar nicht gedacht werden; denn das müsste im Raum sein. Die Seele ist aber kein Gegenstand äusserer Anschauung«. Reflexionen II. Nr. 1197 (kfr. Nr. 1131). Smlgn. ogsaa Lose Blätter I. p. 160. Tugendlehre. 2. Aufl. p. 66. I et nyligt (af *Emil Arnoldt*: Kritische Excurse p. 502) fremdraget Kollegiehefte efter Kants Forelæsninger 1793—94 hedder det ligeledes: »Die Körper als Körper können auf die Seele nicht wirken und umgekehrt, weil Körper gar nicht Relationen auf ein denkendes Wesen haben können. Die äussere Relation, in der ein Körper mit einer Substanz steht, ist nur im Raum, also muss diese Substanz auch im Raum, mithin ein Körper sein.«

[16]) S. 61. Kritik der reinen Vernunft 1. Aufl. p. 549 Note søger Kant ganske vist at paadutte Antiteserne en dogmatisk Tankegang; men det lykkes ham ikke. Det er jo ogsaa klart, at den kontradiktoriske Modsætning til absolut Afslutning ikke er absolut (given) Uendelighed, men Ikke-Afslutning (stadig Progres). Kants Antinomilære kommer meget tidligt frem hos ham, og han synes oprindeligt at have villet benytte den som Grundlag for Kritiken af hele den dogmatiske Metafysik. Det er en senere udfunden kunstig Skematisme, der faar ham til at skelne mellem tre Ideer, til hvilke der saa ogsaa maa svare tre forskellige kritiske Undersøgelser, og Antinomilæren blev saa indskrænket til Undersøgelsen om Verdensbegrebet. Smlgn. om dette Spørgsmaal Fr. *Paulsen*: *Immanuel Kant.* p. 209—213.

[17]) S. 73. I sin Afhandling *Kant als Vater des modernen Pessimismus* har *Eduard* von *Hartmann* (Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. Leipzig 1891) paa tendentiøs

Maade overdrevet den pessimistiske Side i Kants Opfattelse. Især lader han Kant skildre Misforholdet mellem Kultur og individuel Lykke i langt stærkere Udtryk, end han i Virkeligheden bruger. Naar Kant *(Anthropologie.* 2. Aufl. p. 314) taler om »Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur, wenn gleich mit mancher *Aufopferung* der *Lebensfreuden* desselben«, gengiver Hartmann (p. 104) uden videre de sidste Ord ved: »auf *Kosten* *[573]* ihrer *Lebensfreuden*«, der lyder langt stærkere og kan forstaas absolut. Naar Kant *(Kritik der Urtheilskraft.* 2. Aufl. p. 392) taler om, at Kulturen forøger Uligheden og Plagerne, benytter Hartmann (p. 104) denne Udtalelse, som om den var Kants sidste Ord i denne Sag, hvad den, som Sammenhængen viser, ikke er.

[18]) S. 74. I Skriftet *Zum ewigen Frieden* (1795) udvikler Kant Tankegangen fra »Idee« og »Muthmasslicher Anfang« med særligt Hensyn til Muligheden af Krigenes Ophør ved Dannelsen af en verdensomfattende Union. Ligesom i de to tidligere Afhandlinger abstraherer Kant her ganske fra moralske Motiver og sympatiske Følelser og undersøger blot, hvilke egoistiske Interesser der kunne antages at virke i Retning af det ideale Formaal: en Retstilstand, der omfatter alle Mennesker. Dog udtaler han, at det er *Pligt* at benytte Interessernes Mekanisme i denne Retning. — Kant har paa dyberegaaende psykologisk Grundlag optaget Lessings Ide om Menneskeslægtens Opdragelse. Han forsvarer udtrykkeligt denne Ide mod *Mendelssohn*, der (i sin *Jerusalem)* mente, at der kun for det enkelte Individ, ikke for Slægtens Vedkommende kunde være Tale om Opdragelse og Fremskridt. (Se Ksnts Afhandling: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* 1793). — Om den Betydning, *Rousseau* sandsynligvis har havt paa Kant ved Overgangen til den definitive Form for hans Etik, har jeg udtalt mig i *Jean Jacques Rousseau og hans Filosofi* (1896). p. 106— 108 og i Afhandlingen *Rousseaus Indflydelse paa den definitive Form for Kants Etik* (Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger. 1896).

[19]) S. 75. Kfr. hvad jeg i denne Henseende bemærkede om Kants Etik i mit Skrift *Om Grundlaget* for den humane *Etik.* (1876). p. 52.

[20]) S. 78. Det var Kants Formalisme, der nærmede ham til Mysticismen. *Hamann* talte med Rette om »en mystisk Kærlighed til Formen« og »et gnostisk Had til Stoffet« som Træk, der kunde karakterisere Kants Filosofi *(Metakritik.* Schriften ed. Roth. VII. p. 7, kfr. hans mundtlige Udtalelser til Kant VI. p. 227, se ogsaa p. 212. 213). — En af Kants Disciple, C. A. *Willmans*, skrev en Afhandling *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (Halis Sax. 1797), af hvilken Kant — med noget Forbehold — aftrykte et Stykke som Tillæg til *Streit der Facultäten.* Senere fandt Kant sig foranlediget til at tage et endnu bestemtere Forbehold, forat hans Lære ikke skulde blive forvexlet med en Lære om Muligheden af oversanselige Erfaringer, en Mulighed, han bestemt forkastede som selvmodsigende. Se den hos R. *Reicke*: *Kantiana.* Königsberg 1860. p. 81 f. aftrykte Udtalelse af Kant, samt *Jachmann*: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund,* Königsberg 1804. p. 116 ff.

[574] [21]) S. 81. Konflikttilfælde som Exempler (Reagensmetoden): *Kritikder prachtischen Vernunft* (Kehrbachs Udgave). p. 36. 112. 186 ff. *Anthropologie.* 2. Aufl. p. 243. *Tugendlehre.* Einleitung § IX. (Sidstnævnte Sted udvikles, at Dyd er Styrke, og at Styrken kun kendes paa Modstanden!). — Se ogsaa første Kapitel af Afhandlingen: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Det i det nærmest Følgende i Texten anførte Sted findes i denne Afhandling.

[22]) S. 84. Smlgn. Reflexionen Kants. II. Nr. 1534: »Das Vermögen die Motive des Willens schlechthin selbst hervorzubringen ist die Freiheit. Dieser Actus beruht nicht selbst auf dem Willen, sondern ist die Spontaneität der Causalität des Wollens«. — Frihed i denne Betydning er ikke Evne til at vælge: »Die Freiheit ist ein positives Vermögen, nicht etwa zu wählen, denn hier ist keine Wahl, sondern das Subject zu bestimmen«. (Lose Blätter. I. p. 570).

[23]) S. 85. *Herbart* har allerede *(Gespräche über das Böse.* Königsberg 1817. p. 145—147) paavist to Betydninger af Ordet »Frihed« hos Kant. Jeg er enig med *Jodl (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* II. Stuttgart 1889. p. 30—37) i, at der maa skelnes mellem tre forskellige Betydninger af dette Ord hos Kant. — Som jeg har vist i min *Etik* (Kap. 5) er dermed det vage Ords Betydninger idethele ikke udtømte.

[24]) S. 95. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. p. 695 ff. Prolegomena. 1. Aufl. p. 174. 179. Kritik der Urtheilskraft. §§ 59. 88. 91 Anm.

[25]) S. 96. Ved de Oplysninger, *Emil Arnoldt* nyligt i sine *Kritische Excurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung* har givet om Kants Forelæsninger, træder dette klart frem. Se foruden det i Note 11 Anførte ogsaa Arnolds anf. Skr. p. 465 f., hvor der særligt er Tale om Kants religionsfilosofiske Forelæsninger, paa hvilke han har benyttet den gængse religiøse Sprogbrug uden at gøre opmærksom paa de Modifikationer i Begrebernes Betydning, som Kriticismen og Symbolismen medføre.

[26]) S. 102. Ret karakteristisk for Smagens Udviklingshistorie er det, at medens Kant i sine *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1763) nævner »in Figuren geschnittene Bäume« (p. 4) som Exempel paa skønne Fænomener, hedder det i *Kritik der Urtheilskraft* (1790), at »den engelske Smag i Havekunsten« netop ved sin Tilnærmelse til det Groteske og ved Undgaaen af al Tvang giver »Smagen i Indbildningskraftens Udkast« Lejlighed til at vise sin største Fuldkommenhed. (§ 22 Anm.).

[27]) S. 103. I den nærmest foregaaende Periode (Sturm- und Drangperioden) havde Ordet Geni været paa Mode. Man udtrykte derved en Higen i det Grænseløse, et Ønske om at frigøre sig for alle Regler og Love. Enhver Uklarhed og Ubændighed fandt det let at smykke sig med dette Ord. »Ordet Geni«, siger *Goethe* (Aus *meinem Leben.* 19. Bog), »blev saaledes misbrugt,
[575] at man endog ansaa det for nødvendigt at banlyse det af det tyske Sprog. Og saaledes havde de Tyske maaske berøvet sig selv dette tilsyneladende fremmede, men alle Folk i lige Grad tilhørende Ord, naar ikke den ved en dybere Filosofi igen grundlagte Sans for det Højeste og

Bedste lykkeligvis havde vundet Magt.« At Goethe her sigter til Kants Definition af Geni i Kr. d. Urth., ses af det Foregaaende, hvor det hedder om Genitidens Misbrug af Ordet Geni: »Der var endnu længe til den Tid, da det kunde udtales, at Geni er den Kraft hos Mennesket, der giver Lov og Regel gennem Handlen og Virken«. — Der er en vis Sammenhæng mellem Kants Begreb om Geniet og hans Opfattelse af Bevidstheden om Syntese. I enhver Bevidsthed øves en skjult Kunst i den sammenfattende Virken, som er al Bevidstheds Væsen, men som ikke selv behøver at være Genstand for Bevidsthed. Og de Love og Regler for Tænkning og Handling, der kunne opstilles med Bevidsthed, ere tilsidst afledede af hin skjulte Kunst. Det Geniale betegner da kun Højdepunktet af en Virkeform, der er til Stede i alt aandeligt Liv.

[28]) S. 116. I *Eduard Allwills Papiere* (Vermischte Schriften. 1780) har Jacobi skildret en »skøn Sjæl«, der pukker paa Undtagelsens Ret og benytter denne til Udskejelser. Men uagtet Allwills Færd aabenbart misbilliges af Jacobi, benytter han dog i sit eget Navn senere (Jacobi an Fichte. p. 32) Desdemonas' Exempel, som allerede af Helten i »Allwills Papire« (p. 236) benyttes til at forsvare den individuelle Følelses Ret til at gøre Undtagelser. — Udtrykket »skøn Sjæl« er maaske blevet optaget af Schiller og Goethe efter »Allwills Papiere« (p. 229). Dog gaar Udtrykket tilbage til Rousseau. — Naar jeg et Sted har kaldt Jacobi en moderne Herbert af Cherbury, kan det tilføjes, at Ligheden ogsaa viser sig i, at Jacobi ligesom Herbert ønskede et Jertegn til Bekræftelse — kun at det ikke kom. *Wizenmann* fortæller i et Brev fra Jacobis Herresæde Pempelfort ved Düsseldorf, at Jacobi, da de en Aften sad i Haven, udtalte: »Her sidder jeg ofte og ser paa den nedgaaende Sol og tænker mig da den Fryd, der vilde opflamme i mig, naar et Under af Guds Naade forsikrede mig om hans Tilværelse. Da staar jeg op, begejstret over Tanken: Gud! og havde Lyst til at gaa ud, sammenkalde den hele Verden og forkynde ham for den.« Hans Begejstring faldt altsaa ikke bort, fordi Tegnet ikke kom. Naar han hørte Aftenvinden suse i Havens Træer, og Naturen rørte sig for ham i sin Dybde og Ophøjethed, var det hans Overbevisning: »Das ist doch nicht die Macht eines Chaos, die mich so harmonisch durchregt!« (*Goltz*: Thomas Wizenmann. I. p. 310 f).

[29]) S. 123. Der er hos Maimon en vis Vaklen med Hensyn til Begrebet om Tingen i sig. Sammenligningen med et imaginært Tal($\sqrt{-a}$) findes i *Kritische Untersuchungen* (Leipzig 1797) p. 158. 191. Men efter andre Steder er Tingen i sig (ligesom Stoffet og Formen) en Ide, der tilnærmelsesvis kan forestilles, ligesom det irrationelle Tal $\sqrt{2}$. Saaledes udtaler Maimon sig, naar han lader det staa aabent, hvor Tingen i sig er at søge: i et absolut Objekt eller et absolut Subjekt (f. Ex. *Versuch einer neuen Logik*. Berlin 1794. p. 142). Løsningen turde være *[576]* at søge i, at Maimon, hvor han aldeles forkaster Ding an sich, tænker paa Kants Opfattelse af den, medens han selv har et andet Begreb om den, efter hvilket Modsigelserne falde bort. I *Philosophisches Wörterbuch* (Berlin 1791) — med Hensyn til Form og Klarhed Maimons bedste Skrift — hedder det: »Jeg skiller mig fra Hr. Kant blot paa følgende Maade: Efter ham ere Tingene i sig det udenfor os existerende Grundlag for deres Fænomener i os . . . Efter

mig derimod er Erkendelsen af Tingene i sig ikke Andet end *den fuldstændige Erkendelse af Fænomenerne . . . .* Vi nærme os stedse til Erkendelsen af dem, jo fuldstændigere vor Erkendelse af Fænomenerne bliver« (p. 276 f.). Og hermed stemmer en Note i hans Selvbiografi *(Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben.* Berlin 1792. II. p. 43), hvor det hedder: »De irrationelle Tals Natur viser os, at man uden at have noget Begreb om *en Ting som Objekt i sig selv* dog kan bestemme dens Forhold til andre Ting«.

[30]) S. 124. Nogle Aar efter Maimons første Skrifter udkom *Jakob Sigismund Becks* Udtog af Kants Skrifter, i hvilket han kom til et lignende Resultat som Maimon, nemlig at der erkendelsesteoretisk aldeles ikke kunde blive Tale om en Ting i sig selv, og hvor der blev forsøgt en Paavisning af, hvorledes Anskuelsesformer og Kategorier betegne forskellige Udviklingstrin af den Forstandsvirksomhed, ved hvilken der ene er Ting til for os. Det har Interesse at se, hvorledes forskellige Tænkere slaa ind paa samme Vej, men det er ikke nødvendigt at gaa nærmere ind paa Becks Udviklinger. Om hans personlige Forhold til Kant faas interessante Oplysninger ved de af R.*Reicke* udgivne Breve fra Beck til Kant (Reicke: *Aus Kants Briefwechsel.* Königsberg 1885) og ved de af *Dilthey* (Archiv für die Geschichte der Philosophie. II) udgivne Breve fra Kant til Beck. (Disse Breve ere senere optagne i den nye, af Berlinerakademiet besørgede Udgave af Kants Skrifter, i 11. og 12. Bind).

[31]) S. 129. Med Hensyn til Forholdet mellem de to Afhandlinger smlgn. F. *Ueberweg*: *Schiller als Historiker und Philosoph.* Leipzig 1884. p. 242—248 og F. *Jodl*: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* II. Stuttgart 1889. p. 56 f. kfr. p. 507 f. Jeg kan dog ikke slutte mig til disse to Forfatteres Resultat, at Schiller stadigt fastholder et Modsætningsforhold mellem Ynde og Værdighed. Ikke blot antyder han allerede i den ældre Afhandling, at Ynden, Harmonien er det højeste Værdifulde, men endnu bestemtere gør han det i »Briefe üb aesth. Erz.«. Saaledes hedder det i 27. Brev: »Midt i Kræfternes frygtelige Rige og midt i Lovenes hellige Rige bygger den æstetiske Dannelsesdrift paa et tredie Rige, Glædens, Legens og Skinnets Rige, i hvilket den tager alle Forholds Lænker af Mennesket og fritager det for Alt, hvad der hedder Tvang, baade paa det fysiske og det moralske Omraade.« Og Schiller finder dette tredie Rige virkeliggjort der, »hvor Mennesket med dristig Enfold og rolig Uskyld gaar gennem de
[577] mest indviklede Forhold og hverken har nødigt at krænke fremmed Frihed for at hævde sin egen, eller at bortkaste sin Værdighed for at vise Ynde«. Altsaa en Forbindelse af Ynde og Værdighed (der tidligere opstilledes som Modsætninger) i den æstetiske Tilstand, i hvilken ogsaa Modsætningen mellem det Fysiske og det Moralske er falden bort.

[32]) S. 133. Denne Sammenligning kommer paa interessant Maade frem i et af *Friedrich Schlegels* Fragmenter i *Athenäum:* »Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister sind die grössten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstoss nimt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit

erhoben.« (Athen. 1, 2. p. 56) — Dog havde *Baggesen* ofte antydet en lignende Sammenligning, først beundrende, senere forarget. Kfr. i sidste Henseende hans Udtalelse i et Brev til Erhard af 17. Maj 1797 om »die neuesten Ichtischen und Fichtischen Sanskulotterien a priori, die jetzt in Deutschland auf die politischen Sanskulotterien a posteriori in Frankreich gefolgt sind.«

[32b]) S. 138. En speciellere Paavisning af den Maade, paa hvilken Fichtes selvstændige Filosofi har udviklet sig, er — paa Grundlag af hidtil utrykte Manuskripter af Fichte — given af *Willy Kabitz* i hans Skrift *Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie.* (Berlin 1902). Af særlig Interesse er — foruden den afgørende Paavirkning af Kants Skrifter — den forudgaaende Paavirkning af Rousseau og Pestalozzi (anf. Str. p. 8) og den senere Paavirkning af »Ænesidemus« (anf. Skr. p. 56).

[33]) S. 145. Om den Indflydelse, Fichtes senere Skrifter have havt paa den aandelige Udvikling i Danmark derved, at *Grundtvig* i sin Ungdom saa stærkt paavirkedes af dem, har jeg gjort nogle Bemærkninger i min Skildring af Filosofien i Danmark i det 19. Aarhundrede i P. Hansens danske Literaturhistorie.

[34]) S. 147. Forholdet mellem Jeget og Legemet tænker Fichte sig saaledes, at Legemet er den ydre materielle Form, under hvilken Jeget maa fremtræde for at kunne kæmpe med de materielle Skranker. Da Ikke-Jeget fremtræder i Rummets Form, maa Jeget ogsaa gøre det: »Materie kan kun fortrænges af sit Rum ved anden Materie; derfor maa Aanden som en Kraft, der skal virke i en materiel Verden, selv være Materie, altsaa et umiddelbart givet, bestemt og i Rummet begrænset Legeme . . . Modstanden ligger i Materien; derfor maa Kraften ogsaa optages i Materiens Medium.« *Die Thatsachen des Bewusstseins.* 1817. p. 81. 83. Kfr. allerede *Naturrecht* § 5, og *Sittenlehre* § 9 (Nr. V). — Smlgn. denne Fichtes Opfattelse med Kants i Note 15 omtalte Opfattelse.

[35]) S. 148. Fichte har ofte udtalt, at det specielle Erfarings- og Livsindhold ikke kan deduceres af almindelige Principer. Klarest og smukkest maaske i sine Forelæsninger *Ueber das Wesen des Gelehrten* (Berlin 1806) p. 33 f. »Livet i Tiden kan kun begribes i Almindelighed, efter *[578]*
sit Væsen, som Fremstilling af det ene, oprindelige og guddommelige Liv; men i det Enkelte, efter sit egentlige Indhold, maa det umiddelbart leves og opleves; og kun i og formedelst denne Oplevelse kan det eftergøres i Forestillingen og i Bevidstheden . . . . I hver enkelt Del af det menneskelige Liv bliver der Noget tilbage, som ikke gaar helt op i Begrebet og derfor heller ikke kan foregribes eller erstattes ved noget Begreb, men som umiddelbart maa leves, hvis det idethele skal komme ind i Bevidstheden. Det kalder man den blotte og rene Empiris eller Erfarings Omraade.« Overser man dette, saa vil man »forspilde selve Livet, idet man stræber helt ud at forklare det«. — Til det, der saaledes maa tages som givet, regner Fichte først og fremmest hver enkelt Jegs bestemte, individuelle Ejendommelighed, »det Punkt, hvor vi befinde os, naar vi begynde at anvende vor Frihed«, og som betinger den Bane, vi senere beskrive. (*Wissenschaftslehre.* 2. Udg. p. 267). Ti selv om der kan gives en etisk Forklaring

af det rene Jegs Begrænsning til endelige Jeger, gives der dog derved ikke Forklaring af den bestemte individuelle Ejendommelighed i det enkelte Jeg. I sine senere Fremstillinger kalder Fichte denne Spaltning i ejendommelige Individualiteter en »projectio irrationalis«.

[36]) S. 152. Smlgn. herom min *Etik* VIII, 4. — J. H. *Löwe*: *Die Philosophie Fichtes.* Stuttgart 1862 p. 155—158 har klart belyst den Modsætning, Fichtes Individualitetslære staar i til andre Elementer i hans System.

[37]) S. 153. I sit Ungdomsskrift *Kritik aller Offenbarung* (Königsberg 1793. p. 225) udtaler Fichte endog, at det levende Ønske om at øve aandelig Paavirkning og den sikre Overbevisning om, at det kun kan ske ved Hjælp af Forestillingen om en Aabenbaring, kan frembringe en i hvert Tilfælde momentan Tro gennem Begejstringens Indflydelse paa Fantasien. Et Ønske om, at Aabenbaringen maa være sand, kan være berettiget, mener han, naar dette Ønske selv er etisk motiveret (ibid. p. 216).

[38]) S. 155. Fr. Schlegels og hans Hustrus Breve til Schleiermacher findes i *Aus Schleiermachers Leben.* In Briefen. 3. Bd. Berlin 1861. p. 129. 132—134. — Om den ejendommelige Maade, paa hvilken Fr. Schlegel omsatte Fichtes Videnskabslære til romantisk »Ironi« maa her henvises til S. *Kierkegaard*: *Om Begrebet Ironi.* Kbhvn. 1841. p. 287—320. Dog maa med Hensyn til Kierkegaards Fremstilling af Schlegel vel bemærkes, at han kun tager Hensyn til Romanen »Lucinde«, der betegner et extremt Svingningspunkt i Schlegels Tankebevægelse. I Fragmenterne i Tidsskriftet *Athenäum* og andre Steder har Schlegel udviklet Begrebet fra en langt betydningsfuldere Side, som Udtryk for Evnen til at fordybe sig i enkelte Omraader eller Individer, som om de vare Alt, og til derved at se dem i deres Ejendommelighed, en Evne, der forudsætter en indre Uendelighed hos den, der besidder den; man maa selv være en Verden for
[579] at kunne forstaa Andre som ejendommelige Dele af Verden. (Smlgn. Athenäum I. 2. p. 31 f.). Det er et Begreb, der udtrykker den historiske Metode fra en væsentlig Side, men som ganske vist kan drejes saaledes, at der svinges ud i ren Vilkaarlighed og Sanselighed. Den romantiske Skole var i stadig Svingning. Romantiken svinger mellem ubændig Selvfølelse (idet det rene Jeg gøres til Et med det empiriske Jeg) og mystisk Selvopgivelse (idet det empiriske Jeg forsvinder i det rene, uendelige Jeg), Mellemrummet mellem de to Poler udfyldes af levende Trang til at svælge i alle Aandslivets Former (Poesi, Filosofi, Religion) — helst paa én Gang. Ingen Poesi og ingen Videnskab kunde tilsidst tilfredsstille denne Trang. Intet Under, at den tilsidst førte saa mange over til den gamle katolske Kirke, der i Lære og Kultus endnu er uberørt af den moderne Sondring mellem de forskellige Aandsomraader. Saaledes skrev da Dorothea Schlegel til Schleiermacher senere hen (1806 eller 7): »Trost, Mittheilung, Liebe, Musik, Malerei und wohlthätige Thränen finde ich in der Kirche«. (Aus Schleiermachers Leben. III. p. 416). Hos Schelling svarer til denne Overgang Overgangen til den religionsfilosofiske Periode i hans Spekulation.

[39]) S. 157. Naar Schelling siger: »Sensibilität als Phänomen steht an der Grenze aller empi-

rischen Erscheinungen, und an ihre Ursache als das höchste ist in der Natur alles geknüpft« (Erster Entwurf p. 174), saa minder denne Udtalelse om Hobbes' Sætning, at af alle Fænomener i Naturen er det mærkeligste det, at Noget idethele kan blive Fænomen, saa at medens Fænomenerne ere Betingelse for at erkende alt Andet, er Sansningen igen Betingelse for Erkendelsen af denne Betingelse. De corpore XXV, I. (Smlgn. Fremstillingen af Hobbes' Filosofi i dette Værks første Bind. p. 266).

[40]) S. 166. En udførlig Fremstilling af Weisses religionsfilosofiske System har jeg i sin Tid givet i min Bog *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (København 1872) p. 181—219. Om den filosofiske Teisme idethele har jeg havt Lejlighed til at gøre nogle Bemærkninger i Slutningen af min Afhandling *Lotze og den svenske Filosofi* (Nordisk Tidsskrift, udg. af den Letterstedtske Forening. 1890).

[41]) S. 167. I »Filosofien i Tyskland efter Hegel« p. 121—149 har jeg givet en Oversigt over Schellings senere Lære.

[41 b]) S. 169. Karakteristiken af Hegels Opfattelse af Kristendommen i Optegnelserne fra hans Ungdom skylder jeg Hr. Mag. art. *Anton Thomsen.*

[41 c]) S. 177. *Ellis* Mc. *Taggart*: *Hegel's Treatement of the subjective notion.* (Mind. 1897). p. 164. Smlgn. samme Forfatters Afhandling *The Changes of method in Hegel's Dialectic* (Mind. 1892). — Smlgn. ogsaa F. C. *Sibberns* skarpsindige Bemærkninger om de forskellige Arter af Trehedsforhold (»Trilogier«) der fremkommer hos Hegel: *Hegels Philosophie betragtet i Forhold til vor Tid.* København 1838. p. 125—132. Sibbern bemærker træffende, at den hegelske Logik i sin spiralformede Gang ikke konsekvent har Plads for virkelige syntetiske Enheder, d. v. s. *[580]* saadanne Enheder, der dannes ved, at to Elementer, der staa paa samme Linie, *mødes* med hinanden (som naar to Følelser, der hver ere opstaaede ad særegne Veje, mødes, eller naar Tanke og Følelse mødes efter hver for sig at have udviklet sig med en vis Selvstændighed). Hos Hegel skulde jo konsekvent det andet Led bestandigt være udledet af det første.

[42]) S. 191. Smlgn. ovenfor Note 38. — Om Schleiermachers Opfattelse af Fr. Schlegels Personlighed, som han maatte forsvare ikke blot overfor Modstandere, men ogsaa overfor sine Nærmeste, se *Aus Schleiermachers Leben.* In Briefen. I. p. 320. 349 ff. Navnligt den sidste Udtalelse vidner baade om Schleiermachers Sans for andre Personligheder (særligt for det i dem, der forbinder deres Skal med deres Kærne) og om hans trofaste og ridderlige Sind. Den vil staa som et af de vigtigste Dokumenter, naar der en Gang skal skrives en sammenlignende Etik om Venskabet.

[43]) S. 194. De Forelæsninger, Steffens holdt i København 1802, og som bleve af saa stor Betydning for det danske Aandsliv ved den vækkende Indflydelse, de havde paa Grundtvig og Oehlenschläger, ere for en stor Del en Fremstilling af Grundtankerne fra »Beiträge«, kun med Tilføjelse af æstetiske og historiske Betragtninger, hvorved Tankegangen udvides fra det naturfilosofiske til det aandsfilosofiske Omraade. Smlgn. *Indledning til filosofiske Forelæsninger.*

København 1803. p. 91. 107 f., hvor den paa én Gang individualiserende og universaliserende Tendens i Naturen fremhæves. Se iøvrigt om disse Forelæsninger mine Afhandlinger om Steffens i »Tilskueren« (1902) og i »Nordisk Universitetstidsskrift« (1903).

[44]) S. 195. *Dilthey* (*Leben Schleiermachers.* p. 351) bemærker, at især det første Udkast til Schleiermachers Etik, der skriver sig fra 1804, i sit Indhold minder om de her nævnte Skrifter af Steffens. — Da Berlineruniversitetet skulde aabnes, erklærede Schleiermacher, at det var ønskeligt at ansætte Steffens for at undgaa Ensidighed baade i Filosofi og i Naturvidenskab, og at han særligt for sit eget Vedkommende ønskede denne Ansættelse, da derved hans Forelæsninger over Etik vilde finde et Grundlag i den almindelige Filosofi; for at opnaa dette var han villig til i de første Aar at give Afkald paa en betydelig Del af sin Gage. (Aus Schleiermachers Leben. IV. p. 175). Det lykkedes dog ikke. Steffens kom i Stedet for til Breslau, og først flere Aar efter Schleiermachers Død til Berlin.

[45]) S. 197. Smlgn. hermed den i Note 37 omtalte Fichteske Opfattelse.

[46]) S. 201. Naar man har sagt, at for Schleiermacher var Religionen en Afart af Kunstsansen (se *Albrecht Ritschl*: *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die ewangelische Kirche Deutschlands.* Bonn 1874. p. 53 kfr. 91 f.), saa er det snarere det
[581] Omvendte, der er det Rigtige: det er Kunstsansen, der for Schleiermacher er en Art eller Afart af den religiøse Trang til at udtrykke Følelsens Forhold til Livsenheden. Smlgn. W. *Bender*: *Schleiermachers Theologie mit ihrem philosophischen Grundlegen.* Nördlingen 1876—78. I. p. 163. Rigtigheden af Benders Opfattelse ses især af »Philosophische Sittenlehre« § 290.

[47]) S. 202. *Philos. Sittenlehre* § 343: »Hvor det Individuelle er det egentligt Sædeligt-Produktive i Handlingerne, der kan kun den Handlende selv være sin Dommer«. — Kfr. *Die christliche Sitte* p. 65: »Forsaavidt en Handlen har sin Grund i Menneskets Individualitet, kan ingen Anden end han selv dømme den. Men kun sin egen Dommer er Enhver i denne Henseende, ikke sin egen Lærer«. — Maaske det er karakteristisk, at denne sidste Bemærkning kun forekommer i Schleiermachers »kristelige« Etik, ikke i den »filosofiske«; men ogsaa fra et filosofisk Synspunkt er den rigtig, og den finder sin Begrundelse i hans hele Lære.

[48]) S. 205. J. E. *Erdmann*: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Berlin 1866. II. p. 465. 477. Smlgn. ogsaa *Weissenborn*: *Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dogmatik.* Leipzig 1849. p. 40—65, og *Alb. Ritschl*: *Schleiermachers Reden über die Religion* etc. p. 59. — En rigtigere Opfattelse gøres gældende af W. *Bender*: *Schleiermachers Theologie.* I. p. 173—175. — *Delbrück* fandt »Troslæren« panteistisk og uforenelig med 2. Udgave af Talerne (Aus Schleiermachers Leben. II. p. 366 f.), — havde altsaa den omvendte Opfattelse af den, som Erdmann og Ritschl havde. — Naar Schleiermacher i Stedet for Udtrykket »Følelse« i »Troslæren« ogsaa bruger Udtrykket »umiddelbar Selvbevidsthed«, saa forklarer han selv dette i »Philos. Sittenlehre« saaledes: »Udtrykket »umiddelbar Selvbevidsthed« har sine Fordele, da Mange kun anvise Følelsen en lavere Region; men Ordet Selvbevidsthed kan ikke bruges uden

Tilføjelsen »umiddelbar«, da man ellers tænker paa den reflekterede Selvbevidsthed. Derfor er Udtrykket »Følelse« det bedste.« *Philos. Sittenlehre* § 253. — En Forskel mellem Opfattelsen af Religionen i »Talerne« og i de senere Skrifter, som man ofte har lagt stor Vægt paa, er den, at Religionen hist skildres som en rent passiv Følelse, medens senere (og som *Dilthey* har vist, allerede i Prædikener, der vare samtidige med »Talerne«) Religionens praktiske Karakter mere betonedes. Jeg tror dog, at man ogsaa her ofte karakteriserer »Talernes« Standpunkt noget ensidigt; det gælder f. Ex. om *Jodl's* ellers fortrinlige Fremstilling af Schleiermachers Standpunkt i hans »Geschichte der Ethik«. Det er nemlig en udtrykkelig Lære i »Talerne«, at »for at optage Verdensaandens Liv i sig og for at have Religion maa Mennesket først have fundet Menneskeheden, og han finder den kun i og ved Kærlighed«; — og Menneskehedens Udvikling er ikke afsluttet; den foregaar uafbrudt paany ud fra mangfoldige individuelle Udgangspunkter (2. Rede). Da Religionen opfattes som den, der afgiver det højeste Synspunkt for, eller rettere Grundstemningen ved Deltagelsen i Menneskelivet og dets Udvikling, er *[582]* den religiøse Følelse ingenlunde blot passiv. Naar Schleiermacher kalder den Livets Musik, saa er det en Musik, der ikke blot tjener til sjælelig Underholdning, men ogsaa til at uddybe Interessen for Arbejdet, om den end ikke selv direkte stiller bestemte Opgaver, ligesaa lidt som den opstiller bestemte teoretiske, Antagelser. Der er ogsaa her kun en Gradsforskel tilstede mellem »Talerne« (I. Udg.) og de senere Skrifter. I »Troslæren« (§ 9) skelner Schleiermacher bestemt mellem æstetisk Religiøsitet, hvor det Højeste er Sjælens Skønhed, og teleologisk Religiøsitet, hvor den højeste Tilstand ikke er hvilende, men tillige arbejdede for »Guds Riges« Fremgang. Denne Distinktion kendes ikke (ligesaa lidt som »Dialektikens« Distinktion mellem Gud og Verden) i »Talerne«, hvor det hele Forhold staar mere ubestemt hen. — Ogsaa i »Dialektiken« gives en nøjere Bestemmelse af Forholdet mellem Følelsen og de andre Sider af Sjælelivet end i »Talerne«. Se især Bilag C § LI: »Es [das Gefühl] scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies scheint nur, es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, darin mitgesetzt.«

[49]) S. 215. Den Betragtning, der fører Schopenhauer til at kalde Filosofien en Kunst, falder, som det let vil ses, ikke sammen med den, jeg har anstillet i min Afhandling *Filosofi som Kunst* i »Mindre Arbejder«.

[50]) S. 202. Smlgn. ogsaa *Helmholtz's Handbuch der physiologischen Optik. 2.* Aufl. p. 248 f., hvor Fichtes Skrift »Die Thatsachen des Bewusstseins« nævnes med Anerkendelse, og hvor der derefter tilføjes, at hvad der er rigtigt i Schopenhauers tilsvarende Udviklinger, for det Meste maa føres tilbage til denne Kilde. — Muligvis er Schopenhauer dog ogsaa i sin Teori om Aarsagsprincipet paa dette Punkt paavirket af Antydninger hos sin Lærer G. E. *Schulze.* Smlgn. *Ernst Fischer*: *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer.* Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. Aarau 1901. p. 68 og 102. Dog har Fischer afgjort Uret, naar

han erklærer at Schopenhauer Intet har kunnet lære af de Forelæsninger, han hørte af Fichte i Berlin (bl. A. over »Die Thatsachen der Bewusstseins«). Iøvrigt maa det mærkes, at Fichte var stærkt paavirket af Schulzes »Ænesidemus«, saa at begge Paavirkninger her kunne have forenet sig.

[51]) S. 222. Den omtalte Vanskelighed blev allerede fremhævet af *Herbart* i hans Kritik af Schopenhauers Hovedværk strax ved dettes Fremkomst (optrykt i Herbarts *Sämttl. Werke.* XII). Det er ikke umuligt, at Herbarts Indvending har ført Schopenhauer — trods hans store Foragt for denne og andre Kritikere — til de nærmere Forklaringer i andet Bind; det er paafaldende, at han her gentagne Gange vender tilbage dertil. At disse Forklaringer ikke ophæve Vanskeligheden, indrømmer i Grunden ogsaa P. *Deussen* (Archiv für Gesch. d. Phil.
[583] III. p.164), der søger at forsvare dem, men faktisk gaar tilbage fra Schopenhauer til Kant — I en Samtale med Karl Bähr i Aaret 1856 erklærede Schopenhauer, at han kun én Gang i sit Liv havde læst Herbarts Recension, nemlig da den fremkom 1820. *(Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer.* Aus dem Nachlasse von Karl Bähr. Leipzig 1894. p. 19). Derfor kan den dog godt have gjort sin Virkning.

[52]) S. 227. Se om denne psykologiske Teori i min *Psykologi.* VI E, 6.

[53]) S. 228. Schopenhauer er i sin Naturfilosofi, hvad Opfattelsen af det organiske Liv angaar, stærkt paavirket af de franske Forskere Cabanis, *Bichat* og *Lamarck*. Smlgn. en interessant Afhandling af *Paul Janet*: *Schopenhauer et la physiologie française.* (Revue des deux mondes. 1880).

[54]) S. 232. Smlgn. *Lindner* und *Frauenstädt*: *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn.* Berlin 1863. p. 592 ff. — Frauenstädt har sikkert Ret, naar han (anf. Skr. p. 434 f.) udvikler, at Schopenhauer i første Udgave af sit Hovedværk har en mere subjektivistisk Opfattelse end senere, idet han først var tilbøjelig til at betragte de individuelle Forskellighederne som blot fænomenale, men senere (især i »Parerga und Paralipomena«) antager, at de have deres Grund i Tingen i sig. — Smlgn. *Schopenhauers Briefe,* herausg. von Griesebach p. 211.

[55]) S. 244. Se saaledes W. *Windelband*: *Geschichte der Philosophie.* Freiburg 1892. p. 492. — Den nedsættende Maade, paa hvilken Th. *Graae* i sin Bog om Uwe Jens Lornsen lejlighedsvis taler om Fries, skyldes derimod snarest Mangel paa Kendskab.

[56]) S. 244. Mod denne Ytring (der findes i Fortalen til hans Allgemeine Metaphysik) blev der protesteret fra den strenge Kantianismes Side. I et Brev (af 26. Marts 1833) erklærer Herbart da, at han har kaldt sig Kantianer, fordi de Forandringer, han har foretaget i Videnskabens Indre, især ved sin Kritik af de metafysiske Udgangspunkter og sin Omdannelse af Psykologien, ere af underordnet Betydning i Forhold til de af Kant opstillede store Grundtræk for Filosoferen. Tillige har han samme Fjender som Kant: den spekulative Teologi og Resterne af den gamle Skolastik. (Se *Ungedruckte Briefe von und an Herbart.* Herausg. von R. Zimmermann. Wien 1877. p. 101—103).

[56 b]) S. 250. Smlgn. allerede G. *Hartenstein*: *Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik.* Leipzig 1836. p. 532. »Was aus dem Gegensatze der Vorstellungen folgt (die, als Selbsterhaltungen der Seele, das *einzige* Beispiel darbieten, wo das wirkliche Geschehen uns erkenntbar wird), muss überall, wo entgegensetzte Selbsterhaltungen in Einem Realen eintreten, ein Analogon finden.« — Smlgn. hermed min Afhandling *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902), p. 64, og Note 52.

[57]) S. 251. Herbarts Teori om Forholdet mellem Sjæl og Legeme staar altsaa nærmest den *[584]* af Martin Knutzen og Prémontval opstillede (se Note 1). Indenfor Herbarts Skole er denne Teori bl. A. bleven udviklet af *Ludwig Strümpell*: *Grundriss der Psychologie.* Lepzig 1884. Kap. 15—16.

[58]) S. 252. Smlgn. herom min *Psykologi.* V B, 6. — Iøvrigt komme Herbarts Psykologi og Metafysik atter her i Strid med hinanden: ti hvis det virkeligt lykkes ham at forklare Bevidsthedens Enhed ved Elementernes Vexelvirkning, saa behøver han ikke den metafysiske Forklaring af Enheden og Sammenhængen i Bevidstheden ved en Sjælesubstans; og hvis han fra først af gaar ud fra Sjælesubstansen, kan han ikke antage Enheden for blot Produkt. — De »apperciperende Forestillingsmasser« svarer omtrent til, hvad jeg i min Psykologi (V B, 5) kalder det reale Selv.

[59]) S. 254. Blandt Herbarts Fortjenester paa den teoretiske Filosofis Omraade bør ikke glemmes hans Behandling af Logiken (i *Hauptpunkte der Logik* 1808 og i *Einleitung in die Philosophie).* Af Interesse er især hans Reduktion af Læren om Dommene, idet han forkaster alle Inddelinger med Undtagelse af den i bekræftende og benegtende, og hans Antydning af Læren om Prædikatsbegrebets Kvantifikation. Se især »Einleitung« § 53. I Forsøget paa Reduktion af den kunstige Klassifikation af de logiske Domme, der spillede saa stor og skæbnesvanger Rolle hos Kant, har Herbart iøvrigt Maimon til Forgænger.

[60]) S. 256. *Lotze* bemærker i sin fortrinlige Fremstilling af Herbarts Filosofi *(Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant.* Leipzig 1882), at Herbart konsekvent maatte opfatte Gud som et Reale, der uden Forhold til andre Realer ikke kunde udfolde nogen Virksomhed. (§ 72). Denne Kritik rammer ogsaa Leibniz og — Lotze selv. — Med Hensyn til Udødeligheden er, som Lotze ogsaa bemærker, Herbarts Filosofi egentligt altfor heldigt stillet, da den i Kraft af Læren om de evige Realer ikke blot fører til en individuel Udødelighed, men ogsaa til »den ubekvemme Antagelse af Sjælens evige Præexistens!«

[61]) S. 259. Paa en interessant Maade har *Fr. Jodl (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* II. p. 251—266) karakteriseret Benekes Plads i den etiske Tænknings Historie ved at fremhæve hans Modsætning til Kant og Spekulationen, hans Paavirkethed af den engelske Skole (særligt Bentham, som han har oversat et Skrift af) og hans Stilling som Feuerbachs Forgænger. — Mag. art. *Anton Thomsen* har i sin Afhandling *Ueber die Entwickelung der ethischen Theorie Benekes* (Archiv für die Geschichte der Philosophie. XVI, 2. 1903) paavist den

interessante Forskel mellem Benekes tidligere, overvejende subjektive Standpunkt (i »Phys. d. Sitten«) og det senere, af Bentham paavirkede mere objektive Standpunkt (i »Sittenlehre«). Texten i min Fremstilling er i 2. Udgave bleven ændret i Overensstemmelse med Thomsens Resultat. — Interessante biografiske Oplysninger om Beneke giver O. *Gramzow*: *Fr. E. Benekes*
[585] *Leben und Philosophie* (Bern 1899). (Smlgn. min Anmeldelse af dette Skrift i Göttinger gelehrte Anzeigen 1901. Nr. 2). — *Kuno Fischer* har (se hans Værk *Hegels Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg 1901. I. p. 157 f.) efterset Akterne angaaende Benekes Afsættelse og ikke fundet Spor af Hegels Medvirken. Han udleder Afsættelsen af »Geheimeraadernes Demagogfrygt«.

[62]) S. 262. Smlgn. de interessante Bemærkninger om Benekes Stilling til Problemet om Sjæl og Legeme i *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der neunzehnten Jahrhundert.* 9. Aufl. von *Max Heinze.* 1902. p. 133 Note.

[63]) S. 263. Ogsaa som Logiker har Beneke Interesse, idet han (allerede i sin *Lehrbuch der Logik.* 1832) har paavist, at det er Begrebernes Indhold, ikke i første Linie deres Omfang, det gælder om ved logisk Tænkning (§ 21. 57), og idet han har ført Slutningslæren tilbage til Substitutionsprincipet, hvorved Slutningen bliver en simpel »Optagen af en Dom i en anden«, idet Begreberne »deles« (eller som man senere har kaldt det: kvantificeres) (§ 170). — Beneke og hans Disciple mene, at William Hamilton i sin Lære om Prædikatets Kvantifikation har gjort sig skyldig i Plagiat overfor Beneke. Se *Dressler*: *Characteristik der Werke Benekes.* (Tillæg til 3. Oplag af Benekes »Lehrbuch der Psychologie«. p. 299). — Benekes Logik vakte Opmærksomhed i England. *Stuart Mill* skriver i et Brev til Bain (1844): »Jeg er i Færd med at læse en Bog om Logik af en tysk Professor ved Navn Beneke, som han har sendt mig efter at have læst min, og som i Forvejen var bleven anbefalet til mig af Austin og Herschel som stemmende med Aanden i mine Teorier. Denne Overensstemmelse er til en vis Grad tilstede, skønt hans Bog er mere psykologisk, end min Plan medførte. Uagtet jeg anser Meget af hans Psykologi for usundt, fordi han ikke ret har fattet Associationsprincipet (han kommer nu og da meget nær til det), er der Meget deri af tankevækkende Art.« (A. *Bain*: *John Stuart Mill.* A Criticism. London 1882. p. 79).

[64]) S. 264. Se om Striden angaaende Udødelighedstroen *Poul* Møller: *Om Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed.* (Efterladte Skrifter. V) og min Bog *Filosofien i Tyskland efter Hegel,* p. 17—29. — Sidstnævnte Skrift giver ogsaa en udførlig Fremstilling af Schellings senere Lære og af Weisses og den yngre Fichtes Filosofi.

[65]) S. 267. En udførlig Fremstilling af Trendelenburgs filosofiske Anskuelser er given i min Bog om Filosofien i Tyskland efter Hegel (p. 222—246).

[66]) S. 271. Den Selvkarakteristik, Feuerbach har givet i de anførte Udtalelser, er først ganske nyligt bleven bekendt gennem *Wilhelm Bolin's* Bog: *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen.* Mit Benutzung ungedruckten Materials. Stuttgart 1891. — En ny, kritisk Udgave af Feuerbachs Skrifter er paabegyndt af W. Bolin og Fr. Jodl.

[67]) S. 274. Denne Feuerbachs Tankegang vil modtage Belysning og Bekræftelse ved det, *[586]* som er udviklet i min *Psykologi* V B. 4 og VI F. — En Forgænger i sin psykologiske Teori har Feuerbach for en Del i Hume. Smlgn. dette Værks første Del.

[68]) S. 285. Med Hensyn til den svenske Filosofis Udviklingsgang maa henvises til *Axel Nyblæus'* store Værk *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet,* framställd i sitt sammenhang med filosofiens allmänna utveckling. Lund 1873 ff. Smlgn. ogsaa samme Forfatters Afhandling *Om den Boströmska Filosofien* (Lund 1883) (Særtryk af Ny svensk tidsskrift). — I min Afhandling *Filosofien i Sverig* (Nordisk Tidsskrift, udg. af den Letterstedtske Forening 1879) har jeg givet en udførligere Karakteristik og Kritik af den svenske Filosofi.

[69]) S. 286. En udførligere Karakteristik af Sibbern og hans Filosofi har jeg givet i »Tilskueren« 1885. (Optrykt i »Mindre Arbejder«. 1899). — Om den danske Filosofi i det 19. Aarh. smlgn. min Artikel i P. Hansens Literaturhistorie 2. Bd. I noget udførligere Form er denne Oversigt gengiven i *Archiv für die Geschichte der Philosophie.* 2. Bd.

[70]) S. 290. I filosofisk Henseende ere blandt Kierkegaards Skrifter de vigtigste: *Begrebet Angest* (1844). *Stadier paa Livets Vej* (1845). *Uvidenskabelig Efterskrift* (1846). — Med Hensyn til nærmere Begrundelse af den i Texten givne Karakteristik af Kierkegaard maa jeg henvise til min Bog *Søren Kierkegaard som Filosof* (København 1892). — Om Kierkegaards dogmatiske Standpunkt findes interessante Paavisninger i Chr. *Schrempf* 's Afhandling: *Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma.* (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg in Br. I. p. 179—229).

[71]) S. 295. Medens de *Maistre* ved sit Autoritetsprincip og ved sin Fremhæven af Krigen minder om Hobbes, minder han ved sin Aarsagslære om Malebranche, hvem han ogsaa omtaler med stor Beundring, ligesom han ogsaa følger ham i hans mystisk-panteistiske Aandsretning, som naar han taler om det guddommelige Ocean, der en Gang skal optage Alt og Alle. Han føler selv, at han her staar ved Kætteriets Grænse, ti han føjer strax til: Je me garde cependant de vouloir toucher à la personnalité, sans laquelle l'immortalité n'est rien. (*Les* Soirées de St. Petersbourgh. 7. éd. II. p. 203).

[72]) S. 302. Smlgn. om dette Spørgsmaal mine *Psykologiske Undersøgelser.* (Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter. 6. Række) p. 68—81. — Naar Biran taler om Fornemmelser, der falde udenfor Jeget, mener han ved Jeget nærmest hvad der i min *Psykologi* (V B, 5) er kaldet det reale Jeg, den centrale og mere aktive Del af Bevidsthedens Indhold. Udenfor det formale Jeg, der udtrykker Sammenhængen og Enheden i Bevidstheden, kunne ingen Fornemmelser falde. — I sin Kritik af Condillac havde Biran en Forgænger i Charles *Bonnet (Essai analytique sur les facultés de l'âme.* Copenhague 1760).

[73]) S. 306. Se om Konkretionsfænomenerne *Philosophie des deux Ampère.* p. 316 f. *Essai sur la philosophie des sciences* (1834) p. LVIII ff. — A. *Bertrand (La psychol. de l'effort* p. 62) anvender *[587]* Udtrykket *concrétion* urigtigt, idet han bruger det om fri Association mellem to forskellige

Forestillinger; om den Art Forbindelser bruger Ampére Udtrykket *commémoration.* Naar jeg genkender Træet, er det concrétion; naar jeg ser Træet igen og saa kommer til at tænke paa Hunden, der forrige Gang laa ved Træets Rod, er det commémoration. — Jeg beklager, at jeg ikke kendte Ampères Fremstilling, da jeg skrev Kapitlet om umiddelbar Genkendelse i mine »Psykologiske Undersøgelser«. Men det er mig en stor Glæde at se, hvilken nøje Overensstemmelse der er mellem hans Opfattelse og den, jeg har udviklet.

[74]) S. 308. Ampère gør iøvrigt Forskellen mellem sin Teori og Kants større end den er ved at tillægge Kant den Opfattelse, at Relationerne, Koordinationsformerne aldeles ikke staa i nogen Sammenhæng med Tingene i sig.

[75]) S. 310. Af Cousins første Optræden som filosofisk Lærer giver *Jouffroy* en interessant Karakteristik i sin *Nouveaux Mélanges philosophiques* (2. éd. p. 85—95). — *Renan* har *(Feuilles detachées,* 4. éd. 1892. p. 298 f.) udtalt sig om Cousin og om hvad han skylder ham, paa følgende Maade: A travers une foule de défauts, quel haut sentiment de l'infini! quelle vue juste du spontané et de l'inconscient! quel accent religieux, inoui depuis Malebranche, quand il parle de la raison! Que l'on comprend bien les traces que gardèrent de ce premier enseignement des hommes tel que Jouffroy! Je connus le cours de 1818 sous les ombrages d'Issy vers 1842. L'impression fut sur moi on ne peut pas plus profonde. J'ai la conscience que plusieurs des cadres de mon esprit viennent de là . . . M. Cousin a été non un de mes pères, mais un des excitateurs de ma pensée.

[76]) S. 316. Se om Forholdet mellem Saint-Simon og hans Skole: *Paul Janet*: *Saint-Simon et le Saint-Simonisme.* Paris 1878. — I Karakteristiken af Saint-Simon støtter jeg mig især til *George Weill*: *Saint-Simon et son oeuvre.* Paris 1894 og til Chr. *Adam*: *La philosophie en France* (Première moitié du 19e siècle). Paris 1894. — Om den polytekniske Skoles Forhold til Saint-Simonismen smlgn. G. *Pinet*: *L'Ecole polytechnique et les Saint-Simonisme.* (La Revue de Paris. 15. Maj 1894). — Medens Saint-Simons Skrifter ere usammenhængende og kun gøre stadige Tilløb, har hans Skole frembragt en sammenhængende Læreudvikling, nemlig den af *Hippolyte Carnot* redigerede *Doctrine de Saint-Simon* (1829), som giver Indholdet af *Bazards* Forelæsninger, og som i Tiden ligger forud for den fantastisk udskejende Periode, der endte med Skolens Opløsning. Den videre Udvikling, Læren om kritiske og organiske Perioder fik i »Doctrine de Saint-Simon«, er dog sikkert sket under Indflydelse af *Auguste Comtes* første betydelige Arbejde (Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. 1822); skønt han endnu kaldte sig Saint-Simons Discipel, var han dog fuldtud emanciperet. —
[588] I sit Levned (Dansk Overs. p. 164—169) udtaler *Stuart Mill* sig paa en interessant Maade om den Betydning, Saint-Simonisternes Lære om kritiske og organiske Perioder har havt for ham. — Den hele Lære var, som tidligere paavist, første Gang udviklet af Kant og Fichte, de første Tænkere, der saa, baade at Kritiken og Revolutionen havde sejret, og at de dog ikke kunde være Historiens sidste Ord. Hos Rousseau og Lessing dæmrer den samme Tanke. — Iøvrigt

var Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts« en af Sain-Simonisternes Yndlingsbøger.

[77]) S. 321. Comtes Disciple gaa et Skridt videre end Mesteren, idet de hævde, at det snarere er Saint-Simon, der har lært af Comte end denne af hin. *Littré*: *Auguste Comte et la philosophie positive.* 2 éd. p. 90 f. *Robinet*: *Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte.* 2. éd. p. 139. Selv om Saint-Simon — som naturligt er — ikke er forbleven upaavirket af de yngre begavede Mænd, der arbejdede sammen med ham, saa staar det dog fast, at han havde udviklet sine Hovedtanker, før han kom i Forbindelse med Comte. Prioriteten med Hensyn til Ideen om en positiv Filosofi som den nye aandelige Myndighed, der var nødvendig efter Kritikens og Revolutionens Tid, kan ikke fraskrives Saint-Simon. Men — som *Georges Weill* (Saint-Simon et son oeuvre. p. 208—210), der klart har paavist dette, med Rette bemærker — derved forringes i Virkeligheden ikke Comtes store Betydning.

[78]) S. 322. I Stedet for Fuldkommengørelse vil *Comte* senere (Cours de philosophie positive. 2. éd. IV. p. 262. 264) hellere bruge Udtrykket Udvikling (developpement), fordi der i Ordet Fuldkommengørelse kunde ligge en moralsk Vurdering.

[79]) S. 326. I et Brev til Stuart Mill af 27. Juni 1845 hedder det: Le trouble a consisté en insomnies opiniâtres, avec mélancolie douce, mais intense, et oppression profonde, longtemps mêlée d'une extrême faiblesse. Han sætter Anfaldet i Forbindelse med, at han faa Dage forud havde begyndt at udarbejde sit nye Værk, og tilføjer: *L'ensemble de ma composition aura beaucoup gagné à cette période exceptionelle,* où ma méditation était loin d'éprouver l'atonie de ma motilité. — Aaret efter, da Chlotilde de Vaux var død, bekendte han, at den Følelse, som var opstaaet hos ham overfor hende, havde været medvirkende ved hin nervøse Krise. (Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill, p. 413 f.). — Madame Chlotilde de Vaux' Mand var dømt til Tvangsarbejde paa Livstid for en nedværdigende Forbrydelse, men hun betragtede sit Ægteskab som uopløseligt, og Forholdet mellem hende og Comte gik derfor ikke ud over et inderligt Venskabsforhold.

[80]) S. 328. Af de to vigtigste Skrifter om Comte hævder Littré's, at Comtes egentlige Betydning ender med Udgivelsen af »Cours de philosophie positive«, medens *Robinet's* betragter »Politique positive« som den egentlige Afslutning og polemiserer mod Littré som en utaknemmelig og uforstaaende Frafalden. — Det følger af sig selv, at Stuart Mills Anerkendelse *[589]*
af Comte kun gælder den første Periode. Brevvexlingen mellem dem hørte op, da Comte stod ved Indgangen til den anden. I sit Skrift *Auguste Comte and Positivism* (1865) har Mill givet en interessant Vurdering af Comtes Lære paa begge dennes Stadier. — Det Skisma, som Littré voldte, har iøvrigt senere gentaget sig indenfor de »rettroende« Positivisters Kreds. Nogle af disse (med *Lafitte* i Spidsen) mene, at det positivistiske Præsteskab skal paavirke Hjertet gennem Intelligensen, medens Andre (med Englænderen *Congreve* i Spidsen) mene, at Positivismen maa sejre, ligesom i sin Tid Kristendommen, gennem direkte Henvendelse til Proletarer og Kvinder, saa at Hjertet maa paavirkes, uden at det sker gennem Intelligensen. Se

herom *Caird*: *The social philosophy and religion of Comte.* Glasgow 1885. p. 171 ff.

[81]) S. 334. *Cours de philosophie positive.* 2. éd. VI. p. 612: Kant a réellement mérité une éternelle admiration en tendant, le premier, d'échapper directement à l'absolu philosophique par sa célèbre conception de la double réalité, à la fois objective et subjective, qui indique un si juste sentiment de la saine philosophie. Smlgn. *Discours sur l'esprit positif.* p. 24. *Catéchisme positiviste.* 2. éd. p. 8 og 150. — Efter hvad Comte selv et Sted udtaler, har han ikke læst Kants Hovedværk. Dog har han tidligt paa anden Haand lært hans Ideer at kende. I et Brev til Valat af 3. Novbr. 1824 udtaler han, at der i Kantismen er »meget gode Ting ved Siden af en Mængde Extravagancer«, og han protesterer mod, at Cousins Fremstilling af Kant bliver anset som gyldig: Cousin est bien loin de comprendre la portée des Idées-mères du philosophe de Koenigsberg. Dog regner han her Kant til det metafysiske Stadium og paralleliserer sit Forhold til hans med Galileis til den peripatetiske Fysik. — Det eneste Skrift af Kant, han har kendt, er den lille Afhandling »Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte«, som hans Ven Gustave d'Eichthal oversatte for ham (1824), og som han i høj Grad beundrede. Havde han kendt det sex eller syv Aar tidligere, kunde han, siger han, have sparet sig Umagen med at udarbejde sine Afhandlinger [fra 1820 og 22]. Brev til Eichthal af 10. Decbr. 1824. — Om Comte's Forhold til »Metafysiken« smlgn. den interessante Diskussion i *Bulletin de la société française de philosophie.* Januar 1903. (Referat af Mødet d. 27. Novbr. 1902).

[82]) S. 343. Første Gang, Comte berører Spørgsmaalet om Selviagttagelsens Mulighed, er i *Lettres à Valat* p. 89 (Brev af 24. Septbr. 1819). I sin Afhandling *Examen du traité de Broussais sur l'irritation* (1828) (genoptrykt i den interessante Samling *Opuscules de philosophie sociale,* Paris 1883, som indeholder de vigtigste af Comtes Arbejder før Udgivelsen af Cours de philosophie positive) priser han Broussais for hans Polemik mod Selviagttagelsen og bemærker: Man kan iagttage sine Følelser, naar de ikke ere for stærke, fordi de afhænge af et andet Organ end Iagttagelsen, men sin egen intellektuelle Virksomhed kan man ikke iagttage; ti saa vilde
[590] Iagttager og Genstand være identiske, og hvem skulde da gøre Iagttagelsen? Hvad der har skaffet den subjektive Psykologi en stor Tilslutning i de sidste ti Aar [før 1828], er, mener han, den berettigede Kritik af Condillacs og Helvetius' Ideologi, der betragtede vor Erkendelse som blot Produkt af ydre Paavirkninger uden at tage Hensyn til indre Anlægs Nødvendighed; men denne Kritik var given bedre af Bonnet og Cabanis og især af Gall og Spurzheim. (Opuscules p. 293—296). I *Cours de philosophie positive* (I p. 32 f.; III p. 564; VI p. 605. 2. éd.) gentager han sin Polemik mod Selviagttagelsen, idet han tillige bemærker, at en elementær Analyse ikke kan anvendes paa de mest komplicerede Fænomener af alle. — Naar han antog, at Selviagttagelse dog var mulig, hvad Følelserne angaar, saa har han givet et praktisk Bevis derpaa i et af sine Breve til Valat, i hvilket han analyserer de Motiver, der ligge til Grund for hans Forfattervirksomhed (28. Septbr. 1819). — Om det hele Spørgsmaal henviser jeg til min Psykologi I, 8.

[83]) S. 345. Smlgn. for Nationaløkonomiens Vedkommende den interessante Afhandling af *Ingram*: *Nationaløkonomiens nuværende Stilling og Udsigter.* (Oversat fra Engelsk). p. 16 ff. — Overfor Mill, der meddelte ham sin Plan om at skrive en Nationaløkonomi, udtalte Comte, at uagtet Nationaløkonomien egentligt hører ind under Sociologien idethele, kan den dog provisorisk gøre sin Nytte ved at behandles isoleret, især naar Bearbejdelsen foretages af et saa godt Hoved som Mill. *Lettres à Stuart Mill.* p. 231 f. 254 f. Smlgn. derimod *Cours de la philosophie positive.* (2. éd.) IV. p. 255: Toute étude isolée des divers éléments sociaux est donc, par la nature de la science, essentiellement stérile, à l'exemple de notre économie politique, fût-elle même mieux cultivée.

[84]) S. 346. Smlgn. *Cours de philosophie positive.* 2. éd. IV p. 392. Desuden *Lettres à Stuart Mill.* p. 121: — cette noble école, qui . . . fut certainement la plus avancée de toutes celles du dernier siécle. — p. 275: C'est à l'école écossaise et non, comme beaucoup d'autres, à l'école germanique, que j'ai dû la première rectification des graves aberrations, à la foîs morales et intellectuelles, propres à ce qu'on appelle l'école française: je n'oublierai jamais combien ma propre évolution a été d'abord redevable surtout à quelques lumineuses inspirations de Hume et d'Adam Smith. — (Ved den skotske Skole tænker Comte aabenbart paa hele den med Shaftesbury og Hutscheson begyndte Retning, ikke paa, hvad man i snevrere Betydning kalder den skotske Skole: Reid og hans Efterfølgere). — Jeg tør maaske her tilføje den Bemærkning, at den Grundopfattelse, jeg bygger paa i mine forskellige etiske Skrifter, har udviklet sig hos mig især under Studiet af Comte, saaledes som ogsaa min Afhandling *Om Grundlaget for den humane Etik* (Kbhvn. 1876) vil vidne om.

[85]) S. 354. Det er derfor ikke rigtigt at sige med *Fiorentino*: *Manuale di storia della filosofia,* 2. ed. Napoli 1887. p. 581, at Comte kun tager Hensyn til Relationerne mellem Objekterne indbyrdes, ikke til Relationerne mellem Objekt og Subjekt. Ganske vist har han ikke draget *[591]* Konsekvenserne af dette sidste Forhold.

[86]) S. 357. Se herom *Politique positive.* IV p. 187; 233 f. *Catéchisme positiviste.* p. 165 f. 222. — Comte foretager i sin senere Periode tillige en anden karakteristisk Ændring ved sin Klassifikation. Han resumerer i en Række (15) af Sætninger den positive Filosofis mest almindelige Principer og giver denne »Systematisation af det positive Dogme« Navn af *philosophie première.* Navnet henter han fra Bacon. Derefter kommer *philosophie seconde:* Rækken af de syv Grundvidenskaber, som dog igen inddeles i to Grupper: *philosophie naturelle* (de fem første Videnskaber) og *philosophie morale* (de to sidste Videnskaber). Politique positive IV p. 226. — I Catéch. pos. (p. 167 f.) taler han lidt anderledes, idet Matematik, Astronomi, Fysik og Kemi udgøre *Kosmologien,* Biologi, Sociologi (i snevrere Betydning) og Etik *Sociologien.*

[87]) S. 368. I sin Afhandling om Bentham (Dissertations and Discussions. I) — hvor den anførte Ytring findes — siger *Stuart Mill*: »Bentham opfatter Verden som en Samling af Personer, der hver forfølger sin særskilte Interesse eller Lyst, og som kunne holdes fra at støde

sammen mere end nødvendigt ved Haab og Frygt under Lovens, Religionens og den offentlige Menings Indflydelse«. (p. 362). — *Leslie Stephen* (The *Utilitarians.* I. London 1900. p. 314 og 325) bemærker, at Manuskriptet til »Deontology«, som nu findes paa University College i London, synes at vise, at Bentham væsentligt var Forfatter af dette Skrift, og at Udgiveren, der vist ikke har været meget intelligent, kun er ansvarlig for nogle retoriske Overdrivelser, især i anden Del.

[88]) S. 368. Ved min Distinktion mellem Vurderingsmotiv og Handlingsmotiv har jeg søgt at undgaa den Vanskelighed, som for Bentham rejser sig, naar Spørgsmaalet om Nytteprincipets Begrundelse opstaar. Smlgn. min *Etik* Kap. III, 1—2; 18 og den første Afhandling i mine *Etiske Undersøgelser.*

[89]) S. 377. Smlgn. J. H. *Newmann*: *Apologia pro vita sua.* London 1879. p. 10. 189 f. — Se ogsaa L. E. *Fløystrup*: *Den anglokatholske Bevægelse i det nittende Aarhundrede.* Kbhvn. 1891. p. 28. 30 og *George Worley*: *The Catholic Revival of the 19th Century.* London 1894. p. 45—51. — Coleridges filosofiske Ideer lærer man maaske bedst at kende i Korthed af hans Skrift *Church and State,* hvor Appendix B fremstiller hans Lære om Fornuft og Forstand, og hvor Appendix E udvikler hans Forhold til tidligere Filosofer. I *Biographia literaria* I chap. 12 udvikler han sine Ideer i Schellings Terminologi og med *meget* udstrakt Benyttelse af Schellings egne Sætninger. — Sterlings Ytringer om Coleridge findes i *Journals of Caroline Fox* (28. january 1842) og i et Brev til Carlyle (i dennes *Life of Sterling* p. 273).

[592] [90]) S. 379. Se, foruden *Froude*: *Thomas Carlyle* (London 1882—84), ogsaa *Dilthey's* Karakteristik af Carlyle i Archiv für Geschichte der Philosophie IV, og *Leslie Stephen's* i *The Utilitarians* III. p. 462—477.

[91]) S. 390. I mine *Psykologiske Undersøgelser* p. 58 har jeg berørt Hamiltons Fortjeneste af Associationslæren ved Opstilling af Helhedsloven (law of redintegration). Af ældre Forfattere burde her foruden Kant og Fries ogsaa være nævnt *Beneke*: *Psychol. Skizzen.* I. p. 382 ff., og allerede Chr. *Wolff*: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen.* § 238. Begge disse Skrifter kan Hamilton have kendt. — I min *Formel Logik* § 18 har jeg berørt Hamiltons Standpunkt i Logiken. — I mit Skrift *Den engelske Filosofi i vor Tid* (Kbhvn. 1874) findes en udførligere Omtale af Hamilton. — Mellem Hamiltons Disciple og Kritikere har det været meget drøftet, hvorledes han opfatter Erkendelsen af de saakaldte primære Egenskaber ved Tingene (Udstrækning og Form), om ogsaa den bestemmes ved Subjektet, eller om vi her skulde erkende Tingene som de ere i sig selv. *Stuart* Mill fandt (i sin *Examination of Sir William Hamiltons* Philosophy*)* her en Modstrid mod Hamiltons Lære, at al Erkendelse er relativ, betinget ved Forholdet mellem Objekt og Subjekt. *Mansel (Philosophy of the Conditioned.* London and New-York 1866. p. 84) og *Veitch* (*Hamilton.* Edinburgh and London 1882. p. 179) fortolke deres Lærer saaledes, at han antager en relativ Erkendelse af de primære Egenskaber (der altsaa blot ere primære i Forhold til de sekundære, de sædvanligt saakaldte Sansekvaliteter).

George Grote (*Minor Works.* p. 293) mener, at Hamilton har skiftet Standpunkt med Hensyn til dette Spørgsmaal, saaledes at han i de Afhandlinger, der findes i hans Udgave af Reids Værker, antager en Erkendelse af de primære Egenskaber i sig selv, medens han tidligere kun antog en relativ Erkendelse af dem. I lignende Retning udtaler *Leslie Stephen* sig om dette Punkt hos Hamilton (*The Utilitarians.* III. p. 385—401).

[92]) S. 393. Smlgn. *Masson*: *Recent British Philosophy.* 3. ed. London 1877. p. 252 f. — *Edinburgh Review.* July 1884. p. 218.

[93]) S. 396. Dog var der En blandt disse, hvis tidlige Udvikling og tidlige Lærdom er nok saa mærkværdig som Mills, nemlig den ved sine optiske og matematiske Opdagelser berømte *William Rowan* Hamilton (f. 1805, d. 1865) (ikke at forvexle med Filosofen William Hamilton). Tre Aar gammel kunde han læse og regne; fire Aar gammel var han dygtig i Geografi; fem Aar gammel kunde han oversætte fra Latin, Græsk og Hebraisk og var fortrolig med Homer, Milton og Dryden; otte Aar gammel læste han Italiensk og Fransk og improviserede latinske Digte; før han blev ti Aar gammel, studerede han Arabisk og Sanskrit, og da han var tolv Aar gammel skrev han en syrisk Grammatik. Og alt Dette med fuld Bevarelse af legemlig og aandelig Sundhed. Han tilegnede sig Alt uden Besvær og med Forstaaelse. Han havde stor Sans for Poesi, var en Ven af Wordsworth og selv Forfatter til smukke Digte. Allerede fra det niende Aar var han en flink Svømmer, saa at den legemlige Udvikling ikke var forsømt. *[593]* *Nature.* 3. May 1883. — Sammenligner man hans Udvikling med Mill's og begges med andre Børns, faar man et Indtryk af, hvor højst forskelligt det oprindelige Grundlag er, paa hvilket Opdragelsesarbejdet bygger.

[94]) S. 402. Smlgn. *Stuart Mill*: *Levned.* Dansk Overs. p. 190 f. 243. 245. 256. — *Bain* (*John Stuart Mill.* A Criticism. London 1882. p. 163—174) giver en interessant, paa forskellige Vidnesbyrd og paa psykologisk Undersøgelse grundet Karakteristik af Forholdet mellem Mill og hans Hustru. — *Theodor Gomperz* (*John Stuart Mill.* Ein Nachruf. Wien 1889. p. 18) skildrer et Besøg i Stuart Mills Hus. Mill's Hustru tager Del i Samtalen, især ved at indskyde »glimrende og rammende Ord«, og selv da Diskussionen kommer over paa det rent filosofiske Omraade, »spurgte den næsten med Andagt lyttende Ægtefælle om hendes Mening, som hun fremsatte i klar og velordnet Form«.

[95]) S. 403. Se *Memories of old Friends from the Journals of Caroline Fox.* Edited by Horace S. Pym. (Tauchniz Edition. Leipzig 1881). I. p. 150 ff. II. p. 218 f. (kf. 77. 143). — Disse Dagbøger give et højst interessant Indblik i det aandelige Liv hos en hel Række af udmærkede engelske Tænkere, Digtere og Videnskabsmænd. Caroline Fox har i en lang Række af Aar hver Aften opskrevet, hvad hun erindrede af Udtalelser fra de fremragende Gæster i hendes Forældres Hus.

[96]) S. 407. I min Bog *Den engelske Filosofi i vor Tid.* Kbhvn. 1874. p. 47 er jeg af min Kritik af nogle af Mills Synsmaader, — en Kritik, jeg endnu fastholder, — bleven ført til at bruge

nedsættende Udtryk om Mill, som jeg nu ikke vilde bruge, som jeg allerede fik strøget i den tyske Oversættelse (Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Uebers. von Dr. H. Kurella. Leipzig 1889), og som Mills efterladte religionsfilosofiske Afhandlinger, der den Gang ikke forelaa, desuden gendrive. Gentagen Beskæftigelse med Mill og hans Skrifter har forøget min Beundring for ham. — En udmærket Karakteristik af Stuart Mills Personlighed og Betydning har nyligt *Leslie Stephen* givet i tredie Bind af sit Værk *The Utilitarians.* (London 1900).

[97]) S. 413. Denne Kredsslutning er med stor Styrke og Skarphed bleven paavist af *Stanley Jevons* i Brudstykkerne af den »Examination of J. S. Mills Philosophy«, som hans tidlige Død hindrede ham i at fuldende. Se *Pure Logic and other Minor Works.* London 1890. p. 254 ff. Jevons drager dog af sin rigtige Kritik af Mill paa dette Punkt altfor vidtgaaende Konsekvenser med Hensyn til Mills Betydning som Tænker idethele. — Se ogsaa *Arne Löchen*: *Om Stuart Mills Logik.* Kristiania og København 1885. p. 165 ff. Jevons' Kritik var allerede offentliggjort i »Contemporary Review« 1877—79, saa at Löchen har kunnet drage Nytte af den. Men Löchens Værk er rigt paa interessante og lærerige Bemærkninger og Undersøgelser og giver en god Karakteristik af Mill som Logiker og Erkendelsesteoretiker.

[594] [98]) S. 414. Herpaa har jeg allerede i min tidligere Fremstilling bygget min Kritik af Mills Erkendelsesteori. Se *Den engelske Filosofi i vor Tid* p. 37 f. (S. 37 skal der i Stedet for: »Sammenligning er Betingelse for Sammenfattelse« staa: »Sammenfattelse er Betingelse for Sammenligning«). — I sin Afhandling *Criteria of truth and error* (Mind 1900. p. 15) bemærker *Henry Sidgwick*: I think it impossible to establist the general truths of the accepted science by processes of cogent inference on the basis of merely particular premisses; and I think the chief service that J. S. Mill rendered to philosophy, by his elaborate attempt to perform this task, was to make this imposibility as clear as day.

[99]) S. 418. I min *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring* (København 1882. 4. Udg. 1898) har jeg forsøgt at gøre »det forenende Princip« til ledende Synspunkt og vise, hvorledes baade Associationslovene og Fornemmelsernes Love føre tilbage til dette Princip, der allerede af Kant (under Navn af Syntese) var lagt til Grund for Opfattelsen af Bevidstheden. Det har derfor undret mig oftere uden videre at blive regnet til den engelske Skoles Tilhængere. *Paul Carus* (*Primer of Philosophy.* Chicago 1893. p. 175) nævner mig saaledes blandt »de Psykologer, der mene, at Associationslæren giver en Nøgle til alle Sjælens Problemer«. *Wundt* har (*Physiologische Psychologie.* 4. Aufl. Leipzig 1893. II. p. 482) nævnet mig blandt »Associationspsykologiens Repræsentanter«, der mene, at »alle aandelige Processer kunne udledes af Associationerne«. Allerede i min Bog om den engelske Filosofi (1874) kriticerede jeg Associationspsykologien, den Opfattelse, der gør Fornemmelserne og Forestillingerne i deres Selvstændighed til det Reale i Bevidstheden og betragter Associationen som en ydre, for dem selv uvæsentlig Forbindelse mellem dem. Og gennem hele min Psykologi gaar en Kritik

af denne Opfattelse, ganske vist forbunden med Forsøg paa at bevare de Sandheder, den har ført til at opdage. Tillige tror jeg, at man kun kan berigtige Associationspsykologien ved at opsøge dens egne skjulte Forudsætninger, ikke ved at antage en særegen Tænkeevne eller »Apperception«, der skulde ophæve eller begrænse Associationerne. Smlgn. mine *Psykologiske Undersøgelser* p. 5 — 6 og 59 — 67.

[100]) S. 436. En Oversigt over de religionsfilosofiske Forsøg i England før og efter Mills Tid giver O. *Pfleiderer*: *Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825.* Freiburg 1891. (Fremstillingen af Mills Anskuelser i dette Værk er dog ikke nøjagtig. En slem historisk Fejl begaar Pfleiderer p. 407 ved at lade Hamilton, der var død 9 Aar før Mills »Examination« udkom, svare paa Mills Kritik!!). — Smlgn. ogsaa N. H. *Marshall*: *Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnisstheoretische Grundlage.* Berlin 1902. — Den noget naive og ofte lidet dybtgaaende Karakter af Mill's religionsfilosofiske Afhandlinger taler for Rigtigheden af *Leslie Stephen's* Formodning (*The Utilitarians.* III. p. 86), at Mill ikke har kendt Humes religionsfilosofiske *[595]* Skrifter, ligesaa lidt, som han synes at have kendt »Treatise«.

[101]) S. 442. En noget udførligere Biografi og Karakteristik af Darwin har jeg givet i min populære Skildring: *Charles Darwin.* København 1889. (Studentersamfundets Smaaskrifter Nr. 91—92). Enkelte Stykker af denne lille Bog ville genfindes i Fremstillingen. — Hovedkilden er *The Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter.* Edited by Francis Darwin. London 1887. (Oversat i »Bibliotek for de tusen hjem«). Hertil maa føjes de senere udgivne *More Letters of Charles Darwin.* A record of his work in a series of hitherto unpublished letters. Edited by Francis Darwin and A. C. Seward. London 1903.

[102]) S. 452. Det er ikke umuligt, at denne Udtalelse skyldes Erindringen om den bekendte Scene paa Naturforskermødet i Oxford 1860 mellem Huxley og Biskoppen af Oxford (se Life and Letters. II. p. 320 —22), — kun at Huxley foretrak Abekatten som Stamfader ikke fremfor en Vild, men fremfor — Biskoppen af Oxford.

[103]) S. 452. Smlgn. mine Bemærkninger om Forholdet mellem Darwinisme og Etik i *Grundlaget for den humane Etik* (1876). p. 30—39, og i *Etiske Undersøgelser* (1891). p. 22 f.; 32—38.

[104]) S. 455. Ved Spencers Biografi og Udviklingsgang benytter jeg foruden Udtalelser i hans Skrifter (især de interessante Ytringer i Afhandlingen *The Classification of the Sciences, with Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte.* 3. ed. p. 31, 34, 46) især en kort, paa Meddelelser fra Spencer grundet Biografi af Prof. *Youmans* i det amerikanske Tidsskrift *The Popular Science Monthly* (March 1876), som jeg i sin Tid oversatte i min Oversættelse af »Mindre Afhandlinger af Herbert Spencer« (Kbhvn. 1877), og et Udkast til en Tale af Youmans, der findes i Beretningen om en Fest for Spencer i New York i Efteraaret 1882. (*Herbert Spencer on the Americans, and the Americane on Herbert Spencer.* New York 1882. p. 68—76).

[105]) S. 461. Dette første Afsnit af »First Principles« er oversat paa Dansk under Titelen *Religion og Filosofi* af S. *Hansen* (København 1887).

[106]) S. 463. Allerede i min Bog *Den engelske Filosofi i vor Tid* (1874) p. 123 f., 132, 145 f. har jeg fremført denne Indvending.

[107]) S. 470. I Aaret 1876 gjorde jeg i et Privatbrev Spencer opmærksom paa disse Modsigelser, og i sit Svar forklarede han dem paa den anførte Maade, idet han bemærkede, at han hidtil ikke var bleven opmærksom paa dem.

[108]) S. 470. Smlgn. *First Principles.* 3. ed. p. 318 f. »Skønt Udviklingen af de forskellige Frembringelser af menneskelig Virksomhed ikke kunne siges direkte at afgive Exempler paa Ophoben af Materie og Adspredelse af Bevægelse [som Spencer antager ved enhver
[596] Udvikling, idet Delene af det Hele, der danner sig, miste deres selvstændige Bevægelse], saa ere de dog *indirekte* Exempler derpaa.« p. 391: »De Fænomener, der subjektivt opfattes som Forandringer i Bevidstheden, opfattes objektivt som Nerveprocesser, hvilke Videnskaben nu fortolker som Bevægelsesprocesser.« — *Principles of Psychology.* 2. ed. I. p. 508: »Skønt selve Aandens Udvikling ikke kan forklares ved en Række Deduktioner ud fra Kraftens Bestaaen, er det dog muligt, at dens Korrelat (its obverse). Udviklingen af fysiske Forandringer i et fysisk Organ, kan forklares saaledes.«

[108 b]) S. 474. Mærkværdigt nok har selv den skarpsindigste af Spencers engelske Kritikere, *James Ward*, i sit i erkendelsesteoretisk Henseende interessante Skrift *Naturalism and Agnosticism* (London 1899) overset dette. Han sætter f. Ex. uden videre »the universe« i Stedet for »a universe«. Smlgn. det nævnte Værk I. p. 192 med 187.

[109]) S. 481. Allerede i *Den engelske Filosofi i vor Tid* (1874). p. 171—173 har jeg fremført denne Kritik af Spencers Erkendelseslære. I min *Psykologi* VII C, 4 har jeg igen drøftet dette Emne.

[110]) S. 486. En interessant Kritik af Spencers Sociologi findes hos *Émile Durckheim*: *De la division du travail social.* Paris 1893. p. 218—247.

[111]) S. 488. Smlgn. angaaende Vanskelighederne for en videnskabelig Etik mit Skrift *Etiske Undersøgelser.* Kbhvn. 1891. — En lærerig Kritik af Spencers Forsøg paa umiddelbart at grunde Etiken paa Biologien (paa Livets organiske Kraft og Bredde i Stedet for paa dets i Lyst og Smerte erfarede Værdi) — og dermed af Spencers Tilbøjelighed til at anvende en deduktiv Metode i Etiken, foreligger i *Henry Sidgwick's Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau.* (London 1902). (Saaledes udtaler Sidgwick: So long as life is partially painful, it may still be true in any particular case that conduct conducive to maximum quantity of life is not conducive to maximum of pleasure. p. 148. — Sidgwick fremhæver ogsaa Muligheden af en Strid imellem, hvad den individuelle Organismes og hvad den sociale Organismes Udvikling kræver. p. 143 f).

[112]) S. 492. I Slutningsafsnittet af den tyske Oversættelse af min Bog om den moderne

engelske Filosofi har jeg allerede nævnt Booles, Jevons' og Sidgwicks Værker foruden flere andre, jeg her maa forbigaa. (*Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit.* Leipzig 1889. p. 243—249).

[113]) S. 495. Om »de store Opdagelsers Periode« i Slutningen af det 18. Aarhundrede se *Rasmus Pedersen*: *Planternes Næringsstoffer.* Historisk Indledning. København 1883. p. 44 ff.

[114]) S. 496. Se om Vitalismen i dens forskellige Former *Louis Peisse*: *La Médicine et les Médicins.* Paris 1857. I. p. 226—297. — Det maa vel fastholdes, at der her ved Vitalismen menes en Retning, der finder *Forklaringen* af Livsfænomener ved Antagelsen af en »Livskraft«, — ikke en Retning, der hævder, at der er Meget i Livsfænomenerne, der hidtil ikke er forklaret *[597]* ved fysiske og kemiske Aarsager. Se min Afhandling *Om Vitalisme* (i »Mindre Arbejder«).

[115]) S. 497. Kfr. *Mayers* Brev til Griesinger 20. Juli 1844: »Wenn ich sage, Wärme lässt sich in Bewegung verwandeln, und umgekehrt, so will dies nichts meinen, als dass zwischen Wärme und Bewegung finden hin und her dieselben *qvantitativen Beziehungen statt.* (*Kleine Schriften und Briefe* von *Robert Mayer*. Herausg. von *Weyrauch.* Stuttgart 1893. p. 225). — I sin Afhandling *Robert Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprincipes* (i Festskriftet til Sigwart. Tübingen 1900) belyser A. *Riehl* Mayers Lære fra et erkendelsesteoretisk Synspunkt.

[116]) S. 499. If the resistance to electrolysis wich is over and above that due to chemical change were not accounted for elsewhere, *it would prove the annihilation of a part of the power of the circuit, without any corresponding effect.* We shall see that this is not the case, but that in the evolution of heat, where the excess of resistance takes place, an exact equivalent is restored. (*Joule*: *On the Heat evolved during the Electrolysis of Water.* 1843. Scientific Papers. I. London 1884. p. 115). *We might reason, a priori, that absolute destruction of living force cannot possibly take place,* because it is manifestly absurd to suppose that the powers with which God has endowed matter can be destroyed . . . but we are not left with this argument alone. decisive as it must be to every unprejudiced mind. (*Joule*: *Matter, Living Force and Heat.* 1847. Scientif. Pap. I. p. 269). — Joules Standpunkt er altsaa ikke principielt forskelligt fra Mayers og Coldings. For denne Sidstes Vedkommende smlgn. en Udtalelse i hans *Undersøgelse om de almindelige Naturkræfter og deres gensidige Afhængighed.* (Videnskabernes Selskabs Skrifter. Femte Række. Naturv. mathem. Afd. II. p. 129): »Den Tanke, at en Virksomhed skulde kunne forsvinde i det Legemlige uden igen at fremtræde som virkende Aarsag, forekommer mig fornuftstridig«. — Det er i denne Sammenhæng af Interesse at erindre, at ogsaa *Lavoisier* i sin Tid gik ud fra en Grundsætning, han betragtede som selvfølgelig, nemlig den, at et sammensat Legemes Vægt er lig Vægten af de Stoffer, af hvilke det bestaar. Saa selvfølgelig denne Forudsætning var, saa maatte den dog bevises for dem, der antog Varmen for et Stof; ti hvis denne Antagelse var rigtig, maatte den Udskillen af Varme, som ledsager en kemisk Forbindelse, medføre en Vægtforringelse. Smlgn. *Ernst von Meyer*: *Geschichte der Chemie.* Leipzig 1889. p. 137.

[117]) S. 500. *Mayer*: *Kleinere Schriften und Briefe.* p. 339 f. 460. *Die Mechanik der Värme.*

3. Ausg. p. 356 f. — *Colding*: *Naturvidenskabelige Betragtninger over Slægtskabet mellem det aandelige Livs Virksomheder og de almindelige Naturkræfter.* (Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger. 1856). p. 155. 166. — *Joule*: *Scientific Papers.* I. p. 269. 273. — Hvad Mayer angaar, synes det efter hans Foredrag i Innsbruck (Die Mech. d. Wärme
[598] p. 357), at han ikke har antaget noget Brud paa de materielle Fænomeners Række, men har antaget en Parallelisme mellem de aandelige Processer og Hjerneprocesserne.

[117 b]) S. 506. Den Konsekvens, Czolbe drager af Materialismen, drog allerede *Henry More*, idet han (*De anima.* Roterodami 1677. p. 64) opstiller følgende Grundsætning: »Dersom Sansning kan tillægges Materien, saa er en materiel Dels Bevægelse eller Tilbagevirken paa en anden materiel Del, eller dog Fortsættelsen af denne Bevægelse, Et og det Samme som Sansning og Opfattelse. Denne Sætning . . . bestyrkes ved min vigtigste Modstander Hobbes' Stemme.« Han henviser saa til Hobbes' Lære om Sansningen som en Bevægelse. Hobbes negtede dog hin Konsekvens, idet han udtrykkeligt siger, at den Sætning, at Sansning er Bevægelse, ikke kan vendes om. (*De corpore* XXV, 5).

[118]) S. 518. Om Ubestemtheden hos Lotze paa dette Punkt se *Max Wentscher*: *Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung.* Halle 1893. p. 19—29.

[119]) S. 520. *Reinhold Geijer* henledte i sin Afhandling *Hermann Lotzes tankar om tid och timlighet i kritisk belysning* (Lund 1886) Opmærksomheden paa de skiftende Standpunkter, Lotze synes at have indtaget overfor Spørgsmaalet om Tidens absolute Gyldighed. I min Afhandling *Lotze og den svenske Filosofi* (Letterstedtske Tidsskrift 1888) sluttede jeg mig til Geijers Fortolkning, skønt jeg maatte opfatte selve Problemet anderledes end min svenske Kollega. Dog synes Sagen at stille sig anderledes, end Geijer, og jeg med ham, havde Grund til at antage. Efter hvad *Richard Falckenberg* har oplyst i sin Afhandling *Die Entwickelung der Lotzeschen Zeitlehre* (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 105. Bd.), skrive nemlig de efter Lotzes Død udgivne *Grundzüge der Metaphysik* sig allerede fra 1865, og dermed bortfalder en væsentlig Støtte for den Antagelse, at Lotze først mod Slutningen af sit Liv skulde have negtet Tidens Realitet. Naar han i tidligere Skrifter uden videre taler om Tidsforholdet som absolut gyldigt, da skal dette i Følge Falckenberg være en berettiget Brug af populære Forestillinger, hvor Sammenhængen ikke nødvendiggjorde en stringentere Talebrug. Lotzes definitive Opfattelse har været den i *Drei Bücher der Metaphysik* (1879) og i *Grundzüge der Religionsfilosofi* (fra 1878—79) fremstillede, efter hvilken Successionen gælder for de endelige Væsener, medens Guddommen er hævet over enhver Tidsforskel. Den afviger fra hans ældste Fremstilling (*i Metaphysik.* 1841) ved at hævde denne Distinktion, som unegteligt ikke gør dette hele Spørgsmaal klarere (skønt den *psykologiske* Distinktion mellem Succession og abstrakt Tidsform vel lader sig forsvare). — Ligesaa lidt som min svenske Kollega formaar jeg at forbinde nogen Mening med Udtrykket »ein zeitloses Geschehen und Wirken« (Grundzüge der Metaphysik § 58). Min tyske Kollega finder derimod en betydningsfuld Tanke deri.

[120]) S. 520. Smlgn min *Psykologi* 4. p. 80. *Psykologiske Undersøgelser.* p. 91 f. *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902). p. 62—65. — Interessant er det, at Grundlæggeren af *[599]* den metafysiske Idealisme, Leibniz, i sin tidligere Tid, ligesom Spinoza, lagde stor Vægt paa, at Toheden Aand—Materie er rent faktisk, ikke logisk nødvendig. *Philos. Schr.* ed. Gerhardt I. p. 237, 242, 268. Smlgn. *Ludw. Stein*: *Leibniz und Spinoza.* p. 93 f.

[121]) S. 523. Se herom *Reinhold Geijer*: *Hermann Lotzes lära om rummet* (Nyt svensk tidskrift 1880) og *Darstellung und Kritik der Lotzeschen Lehre von den Localzeichen* (Philosophische Monatshefte 1885). Kfr. min Afhandling *Lotze og den svenske Filosofi* (Letterstedtske Tidsskrift 1890) og min *Psykologi.* V C, 7 c.

[122]) S. 524. *Mikrokosmus* Buch III, Kap. 1: »Warum sollte nicht ein Atom des Nervensystems ebenso auf die Seele oder sie auf jenes stossen und drücken können, da doch jeder gemeine Stoss und Druck sich für die nähere Betrachtung nicht als ein Mittel zur Wirkung, sondern nur als die anschauliche Form eines viel zarteren Ereignissen zwischen den Elementen ausweist?«

[123]) S. 526. *Kresto Krestoff*: *Lotzes metaphysischer Seelenbegriff.* Halle 1890. p. 46 f.; 73. — *Max Wentscher*: *Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung.* Halle 1893. p. 11 ff. — Den Modsætning, i hvilken Lotzes Opfattelse fra første Færd staar til Herbarts, trods alle de Berøringspunkter, den har med denne, vidner ogsaa om, at der ikke i Aarenes Løb er foregaaet nogen principiel Ændring i Lotzes Tankegang. Smlgn. herom *Max Nath*: *Die Psychologie Hermann Lotzes in ihrem Verhältniss zu Herbart.* Halle 1892. — Med Lotzes etiske Monisme hænger hans Optimisme sammen. Uagtet han selv oftere fremhæver det fysiske og moralske Ondes Realitet som en Hindring for Gennemførelsen af sin Verdensanskuelse, har dog en ellers velvillig Kritiker anket over, at han mangler Interesse for »alle Religioners Grunddogma, Forsoningen«, fordi han ikke tilstrækkeligt tager Hensyn til det Onde. G. *Vorbrodt*: *Principen der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes.* Dessau und Leipzig 1891. p. 97.

[124]) S. 528. Interessante biografiske Notitser hos A. *Elsas*: *Zum Andenken Gustav Theodor Fechners* (Grensboten 1888). En smuk Karakteristik af sin store Forgænger gav *Wundt* i sine Mindeord ved hans Grav (trykte i Philosophische Studien«. IV) og senere, mere udførligt, i sin Tale paa Hundredaarsdagen for hans Fødsel (*Gustav Theodor Fechner.* Rede. Leipzig 1901). En indholdsrig Biografi har J. E. *Kuntze* givet (G. *Th. Fechner.* Ein deutsches Gelehrtenleben. Leipzig 1892), og *Kurt Lasswitz* har givet en kritisk indgaaende Fremstilling af Fechners videnskabelige Standpunkt *(G. Th. Fechner.* Stuttgart 1896, det første Bind af »Frommanns Klassiker der Philosophie«).

[125]) S. 532. I min ældre Fremstilling (*Filosofien i Tyskland.* 1872. p. 264 f.) har jeg af nogle Ytringer i *Zendavesta* (II p. 352 ff.) ladet mig forlede til at sige, at Fechner antager en Vexelvirkning mellem Aand og Materie. Hvad Fechner der udvikler, er dog kun Vigtigheden af at skifte *[600]* Standpunkt og at udfinde Formlen for de to Siders indbyrdes Forhold. Ligesaa lidt der som senere antager han en Overgang fra den ene Side til den anden. I *Elemente der Psychophysik* I

p. 8 hedder det: »Wir nennen das Psychische *Function* des Physischen, *davon abhängig* und umgekehrt, insofern eine derartige constante oder gesetzliche Beziehung zwischen beiden besteht, dass von dem Dasein und den Veränderungen des Einen auf die des Anderen geschlossen werden kann.« For denne Art Afhængighed bruger Pechner oftere (f. Ex. Elemente I p. 18; II p. 393) Udtrykkene *Simultanbedingungen, simultane oder Wechselabhängigkeit.* Efter hans Opfattelse kunne de til Bevidsthedsvirksomhederne svarende Hjerneprocesser ikke (som Lotze og Spiritualisterne mene) betragtes som udløsende Indtryk (Reize) overfor Sjælen (Elemente I p. 18).

[126]) S. 542. Om Forholdet mellem Kultur og Lykke smlgn. min *Etik.* Kap. 7, og mine *Etiske Undersøgelser.* Kap. 2.

[127]) S. 548. Vel fremkom *Karl Rokitanskys* aandfulde Afhandling *Der selbständige Werth des Wissens* (Sitzungsberichte der Wienerakademie 1867) først over et Aar efter Gesch. d. Mat., men allerede 1862 havde han i en Tale henvist til Kants Idealisme som den naturvidenskabelige Tænknings sande Konsekvens. Smlgn. Th. *Meynert*: *Karl Rokitansky.* Ein Nachruf. (Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen. Wien und Leipzig 1892. p. 76 f.). — Ogsaa *Helmholtz* (i sin *Physiologische Optik.* 1867. p. 443 ff.) hævder, at det i sidste Instans er uberettiget at tillægge vore Forestillinger anden Gyldighed end en praktisk og symbolsk. Til et lignende Resultat kommer fremdeles Fysiologen A. *Fick* i sit Foredrag *Die Welt als Vorstellung.* Würzburg 1870.

[128]) S. 549. I sin interessante Afhandling *Der Idealismus Friedrich Albert Langes* (Vierteljahrschrift für wissensch. Philos. I p. 183—185) har *Max Heinze* paavist dette.

[129]) S. 549. Smlgn. min *Psykologi.* V D, og *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902). p. 48—52.

[130]) S. 565. Om Dührings Stilling til det sociale Spørgsmaal og om de forskellige Standpunkter, han her har indtaget, henviser jeg til B. *Friedländer*: *Die vier Hauptrichtungen der modernen socialen Bewegung.* Berlin 1901.

[601]

REGISTER.

A.

Aarsagsproblemet, I, 213 ff. 239 ff.
301 ff. 425. 434 ff. — II, 41. 49 f.
63. 122. 214. 248. 388. 411 ff.
468 f. 481. 497 f.
Agnosticisme. II, 454.
Althusius. I, 43-49.
Altruisme. II, 346. 487. 490. 564.
Ampère. II, 304-308. 587.
Analogi. I, 350 f. 427. — II, 95.
110. 149. 216. 224. 243. 249 f.
261 f. 391. 463. 467. 517 ff. 529.
Antinomier. II. 60. 390. kfr. 147.
149.
Aristoteles. I, 4-6. 11. 74-77.
Arnauld. I, 219. 232, 237. 337.
Associationspsykologi. I, 273. 320 f.
436 f. 454 f. II, 305 f. 370 f.
416 ff. 594.
Ateisme. I, 315. 406 f. — II, 140 f.
Atomlære. I, 133 f. 207. 221 f. 253 f.
455 f. — II, 39. 66. 160. 534.
Autonomi. II, 80.
Autoritet. I, 281-285. — II, 295 f.
Avenarius. I. 520.

B.

Bacon. I. 182-201. 519.
Baer (K. E. v.). II, 438. 457.
Baggesen. II. 577.
Bain. II, 417.
Basso. I, 221 f.
Baumgarten (A. G.). II, 5.

Bayle. I, 250-252. 343. 366 ff.
Beccaria. II, 365.
Beck. II, 576.
Beneke. II, 236. 256-263. 584 f.
Bentham. II, 361. 363-368.
Berkeley. I, 418-428.
Bevidsthed. I, XIII. 213. 230 f.
359-361. 436 f. — II, 43-46. 59.
479.
Biran (Maine de) II, 299-304. 307. 586.
Bodin. I, 41-43. 57-61.
Bonnet. I, 498 f.
Boole. II, 491.
Boscovich. I, 455.
Boström. II, 284.
Boyle. I, 380.
Brooke. I, 285 f.
Bruno. I, 104-144. 221 f. 294. 342.
Bröchner. I. 521.
Büchner. II, 501. 503-505.
Burckardt. I, 9.
Butler I. 401-404. — II, 397.
Böhme. I, 65-74. — II, 164. 510.

C.

Cabanis. II, 220. 277 f.
Campanella. I. 144-154. 514.

Cardanus. I, 87. 509. *[602]*
Carlyle. II. 362. 374-386. 403 f.
Charron. I. 31.
Colding. II, 498. 499.
Coleridge. II, 362. 375-377.
Collard (Royer). II, 309.
Collins. I, 384. 409.
Comte. II, 182. 317-360. 588–591.
Condillac. I, 470-473. — II. 297.
Coornhert. I, 56.
Cordemoy. I. 239.
Cousin. II, 310 f.
Crusius. II, 13.
Cudworth. I, 286.
Culverwell. I, 286.
Cumberland. I, 288-290.
Cusanus. I, 79-86. 104. 106.
Czolbe. II, 505-507.

D.

Darwin (Charles). II, 438-455. 494.
Darwin (Erasmus). I, 456.
Deisme. I, 406.
Descartes. I, 204-236.
De Wette. II, 240. 257.
Dialektik. II, 197.
Dialektisk Metode. II, 174-177.
Diderot. I, 481-486.
Digby. I, 180.
Dillmann. I, 523.
Dilthey. I, 507. — II, 189.
Ding an sich. II, 55-59. 77. 113 f.
119. 123. 213. 306 f. 378 f. 419.
549. 569–571. 575 f.
Dogmatisme. I, 203. 211. 246. 306.
359. 374. 378. 390. 429. 462. —

II, 27. 42. 139.
Drobisch. II, 250.
Dualisme. I, 5. 230-234. — II, 465-475.
Dumas. II, 496.
Dühring. II, 450. 553–565.

E.

Edelmann. II, 9.
Eklekticisme. II, 13. 310.
Empirisme. I, 429. 433. — II, 407-416. 458. 479 ff.
Energiens Bestaaen. I, 223. 317. 336. 348. 409. 481. — II, 468 f. 494 ff. 597.
Enfantin. II, 316.
Erdmann (Benno). II, 552.
Erdmann (J. E). I, 521. 522. — II. 179. 266. 267.
Erhard. II. 235.
Erkendelsesproblemet. I, XII. 97 f. 135 f. 203. 377 f. 429. — II, 13. 38 f. 46 ff. 121 f. 240-242. 352 ff. 386 ff. 404 ff. 479 f. 543 f. 557 f.
Etisk Problem. se Vurderingspro= blemet.
Evolutionisme. se Udviklingsfilosofi.

F.

Falckenberg. I. 509. 519. — II. 598.
Fechner. II. 526-535. 599 f.
Feder. II. 13.
Feuerbach (Anselm von). II. 235.
Feuerbach (Ludwig). II. 266. 270-

282.
Fichte (J. G.). II. 136-154. 577 f.
Fichte (den yngre) II, 264.
Filmer. I. 393.
Fischer (Kuno). I. 519. — II. 221.
Franck. 1. 56.
Frauenstädt. II, 232.
Frederik den Store. II. 36. 73.
Freudenthal. I, 515. 520.
Fries. I, 194. 514. — II, 183. 236-244.
Frihed. II. 84 f.-87.
Fritænkere. I, 406 ff.
Fysikoteologisk Bevis. I. 416. 446. 466. — II, 39. 74.
Fænomen (modsat Ting i sig). II, 52-59. 123. 214. 221 f. 243. 549.
Følelse. I. 136. 233 f. 274 ff. 321 ff.

[603] 396 ff. 440 ff. 490 ff. — II, 4-8.
68 ff. 188 ff. 520 f. 581 f.

G.

Galilei. I. 146 f. 155 f, 165-177,
Gassendi. I, 216. 232. 252-254.
Geni. II, 103. 574 f.
Germain (Sophie). II, 308 f.
Geulincx. I, 239-242.
Gierke. I. 43. 508.
Glanvil. I, 246 f.
Goethe. 2, 24. 109. 133. 135. 212 f.
Grotius. I, 49-55.
Grundtvig. II. 577.
Göschel. II, 266.

H.

Haeckel. II. 507-509.
Hamann. II. 106-109.
Hamilton (Alexander). I. 395. 504. 527.
Hamilton (William). II. 362 f. 386-392.
Hamilton (W. R.). II. 592 f.
Hartley. I, 453-455. — II, 438.
Hartmann. II, 535-543.
Harvey. I, 222. 227 f. — II. 457.
Hegel. II. 167-187. 163 ff.
Heinze. II. 600.
Helmholtz. II. 498. 556.
Helvetius. I, 473-477.
Hemmingsen. I. 38 f.
Herbart. II, 244-256. 583 f.
Herbert of Cherbury. I, 61-65.
Herder. II, 109-113. 512.

Hobbes. I, 254-285.
Holbach. I, 486-490.
Huet. I. 250.
Humanisme. I. 8-10.
Humanitetsreligion. II, 355-360.
Humboldt (Wilhelm v.). II, 234.
235 f.
Hume. I. 428-447.
Hutcheson. I, 399-401.
Huxley. II, 447. 454. 595.
Höijer. II, 284.

I.

Ide. II, 50. 54. 59-65. 170. 243.
Idealisme. Subjektiv I, se Subjektiv=
isme. Praktisk I, II, 78, 125 ff.
139 ff. 149 f. 550 ff. Metafysisk
I, se Analogi.
Identitetshypotese. I, 308-313. 357 f.
455 f. — II, 224 f. 531. 547 f.
571 f. 577.
Ideologer. II, 299.
Imperativ. II, 80.
Individualitet. I, 318 f. 331. 347.
349. 353 f. 359. — II, 116. 190 f.
202 f. 423 ff.
Industrialisme. II, 313 ff. 332. 350.
Ingenhous. II, 495.
Inselligibel Verden. II, 33. 43. 55 ff.
77 f. 91 f. 242 f.
Intuition. I, 211. 305. 363 f. 389.
390. 454. 458.
Ipsen (Knud). I. 482. 527.
Ironi. II. 578 f.

J.

Jacobi. II, 7. 22 ff. 57 f. 113-117.
575.
Jevons. II, 491 f. 593.
Jodl. II, 596. 584.
Jouffroy. II, 311 f.
Joule. II, 498. 499. 598.
Jørgensen (A. D.). I. 296 f. 519.

K.

Kamp for Tilværelsen. II, 442-444.
452. 545. 464.
Kant. I, 447. 490. — II, 3. 6. 14.
16. 26-105. 233 ff. 454. 548. 552 f.
568-575.
Kartesianisme. I, 237 ff. 472. 498.
— II, 116. 308. 547.
Kategori. II, 48 f. 52 f.

Kepler. I, 160-165. *[604]*
Kierkegaard (P. C.). I. 508.
Kierkegaard (S.). II, 286-290. 578.
Knutzen. II, 30. 566.
Kontinuitet. I, 335 f. 345 f. 358. 360 ff. — II, 53. 122 f. 341. 557 ff.
Kopernikus. I, 98-104.
Kosmologisk Bevis. II. 63.
Kosmologisk Problem. I, XII. Se Tilværelsesproblemet.
Kraftbegrebet. I, 89. 174. 336. 341. 345-347. 413 f. — II, 66. 158. 534.
Krause (K. Chr. F.). II, 265 f.
Kritisk Filosofi. I, 377 f. 428 f. — II, 27 f. 187 f. 209 f. 233 ff. 386 ff. 547 ff.
Kritik der reinen Vernunft. II. 34. 46–65.
Kritik der practischen Vernunft. II, 67–85.
Kritik der Urtheilskraft. II. 100–105.
Kulturproblemet. I, 404 ff. 490 ff. — II, 73 f. 125 f. 542.
Kvalitet og Kvantitet. I, 175–177. 221. 264. 425. — II. 159 f. 287 f. 341. 491. 495–497. 560 f.

L.

Laas. II. 552.
Lamarck. II, 265. 564. 583.
Lambert. II. 14.
La Mettrie. I, 478–480.
Lange (L.). I, 509.

Lange (Albert). II. 543-553.
Laplace. I. 417. — II, 439.
La Rochefoucauld. I, 275 f.
Larsen (Edv.). I. 267.
Lasalle. II. 266.
Lasswitz. I. 513.
Lavoisier. II, 317. 495.
Leibniz. I, 333-373. 466 f. 483. 506.
— II, 56. 110. 159. 498. 515 f.
Leonardo da Vinci. I, 158-160.
Lessing. II, 10. 16-25. 567.
Liebig. II, 496. 502.
Littré, II, 325. 327.
Locke. I, 379-395. 464. 465.
Lotze. II, 496. 509-526.
Luther. I, 35 f.
Lyell. II, 439. 449. 456.

M.

Machiavelli. I. 14-22.
Maimon. II, 120-124. 241.
Maistre. II. 294-296. 338.
Malebranche. I. 243-245.
Malthus. II. 441 f.
Mandeville. I, 404-406.
Mansel. II, 392 f.
Manzoli (Palingenius). I, 124.
Marx. II, 266. 282 f.
Materialisme. I, 92 f. 266-268. 480.
486-490. — II. 279 f. 453. 500 ff.
546 ff.
Materiebegrebet. I, 129 f. 220-225.
265 f. 311 f. 345 f. 424 f. 482 f.
— II, 39. 65-67. 157 ff. 534.
548. 561.
Mayer (Robert). II. 496 ff.

Meiners. II. 13.
Mekanisk Naturopfattelse. I, 154-177. 220-229. 411-414. — II, 31. 104 f. 157 f. 239 f. 454. 534.
Melanchton. I. 37 f. 508. 512.
Mendelssohn. II, 5. 11 f. 106.
Mersenne. I, 208. 256 f.
Metafysisk Idealisme, se Analogi.
Metafysisk Problem. se Kosmologisk Problem.
Metafysisk Stadium. II, 330. 337.
Middelalderens Filosofi. I, 1-7.
Militarisme. II, 349 f. 485.
Mill (James). II. 368-374.
Mill (John Stuart). II. 395-437.

[605] Moleschott. II. 501-503.
Monade. I, 133 f. 342. 350. 353. — II, 39.
Monisme. I. 129 f. 307 f. — II. 504. 507 f. 516.
Monistisk Spiritualisme. II. 522 ff.
Montaigne. I, 23-30.
Montesquieu. I, 469 f.
More (Henry). I, 286 f. 315. II. 598.
Mystik. I, 7. 56. 238. 292. 328. 501. — II, 78. 142 f. 303 f. 327 f. 355 ff. 573.

N.

Natorp. I, 514. 516.
Naturlig Religion. I, 55 ff. 216 ff. 269. 403 f. 444 ff. 466. 498-502. — II, 8. 96. 116.
Naturret. I, 34 ff. 276 ff. 371 f. 393. — II, 85 ff. 153 f. 364.
Newton. I, 411-417. — II, 30 f. 66. 158. 178.
Nicolai. II, 13.
Noumenon. II, 43 ff. 55 f. 77 f. kfr. Ding an sich.
Novalis. II, 133. 155.
Nykantianisme. II, 553.
Nytteprincipet. II, 363 ff. 420 f. kfr. Utilitarianisme.

O.

Okkasionalisme. I, 237-245.
Ontologisk Bevis. I. 217. 306 f. — II, 62 f.
Oplysning. I, 460 ff. — II, 1-16.

36. 143 f.
Optimisme. I. 366 ff. 399. 403 ff.
466 f. 499 f. — II, 454. 563-565.

P.

Panteisme. I, 314-316. 410. — II,
140 f. 184 f. 198 f. 264 f. 521. 532.
Paracelsus. I, 65. 68. 87. 509.
Pascal. I, 247-250. 510.
Patrizzo. I, 90 f. 95.
Paulsen (Friedrich) II, 552 f.
Pessimisme. II, 251. 373 f. — II,
73, 209 ff. 454. 540 ff. 572 f.
Phänomenologie des Geistes. II,
171 f.
Pietisme. II, 1 f. 29 f.
Pius II, I, 79 f.
Pomponazzi. I, 11-14.
Positivisme. II, 291 ff. 315. 317 ff.
553 ff.
Positivt Stadium. II, 331 f. 350.
Postulat. II, 91 f.
Prémontval. II, 566.
Priestley. I, 455 f. — II, 495.
Principisme ratimis ruftreientis. I,
350. 364. 374 f. 434-438. — II,
40 f. 48 f. 214. 388 f. 411 f.
554.
Problemer (filosofiske). I, XI-XIV.
Psykofysik. II, 531-533.

R.

Radikalt Onde. II, 97.
Ramus. I, 178-180.
Rationalisme. II, 2 ff. 8 f.

Reformationen. I, 35 f.
Régis. I. 239.
Reicke. II. 552.
Reimarus. II. 10 f.
Reinhold. II, 117-120.
Renaissance. I, 7. 35. 74. 104.
Renan. II. 587.
Religiøst Problem. I, XIII. 55-74.
135-140. 197 ff. 268 ff. 314 ff.
331 f. 365 ff. 406 ff. 444 ff. 498 ff.
— II, 91 ff. 183 ff. 203 ff. 268 ff.
430 ff. 452 ff. 461 ff. 551 f.
Rheticus. I, 99.
Riehl. II, 571.
Rokitansky. II, 548. 577.
Romantiken. II, 131 ff. 154.
Rosenkranz. II, 168. 179. 266.

Rousseau. I. 462 f. 490-506. — II, 4. 32. 68 f. 73. 125 f. *[606]*
Ruge. II. 266.

S.

Saint-Simon. II, 313-317. 320 f. 587 f.
Sanchez. I. 181.
Saussure. II. 495.
Schelling. II, 134. 154-167. 263 f.
Schiller. II, 124-130. 133. 135.
Schlegel (Fr.). II, 155. 190 f. 577-578 f.
Schleiermacher. II, 187-208. 580-582.
Schopenhauer. II, 209-233. 582 f.
Schoppe. I, 511.
Schulze (G. E.). II. 57. 120. 213. 582.
Schön (Th. v.). II, 234.
Senebier. II, 495.
Sentimentalisme. II. 4. 7.
Shaftesbury. I, 395-399.
Shakespeare. I, 110. 186 f. 511. 515.
Sibbern (F. C.). II, 285 f. 579 f.
Sidgwick (Henry). II, 491.
Skotsk Skole. I. 456-459.
Smith (Adam). I. 448-453.
Socialisme. I. 150-154. — II. 154 f. 282 f. 316 f. 427 f. 485. 545. 565.
Sociologi. II, 339. 345 ff. 482 ff.
Spencer (Herbert). II. 440. 456-491.
Spinoza. I. 290-333. 336 ff. 350. 353. 409. — II, 22-25. 40. 111 f. 135. 139. 191 f. 438. 515. 567.
Spiritualisme. I, 229-235. — II. 522 ff.
Stadier. II, 288 (Kierkegaard). 328 ff.

(Comte).
Starcke. I, 507.
Steffens. II, 155. 193 f. 580.
Stein (L). I, 520. 522 f.
Steno. I, 296-298.
Strauss. II, 266. 268-270.
Subjektivisme (Sansekvaliteterne). I, 176 f. 220. 224. 271 f. 386. 548 f.
Sulzer. II, 5.
Sydenham. I, 380 f.
Symbolik. II, 95 f. 152 f. 185 f. 196. 207. 550.
Syntese. II, 41-47.

T.

Taine. I, 463.
Teisme. I, 218 ff. 307. 314-316. — II, 164 f. 263-266. 454. 538.
Teleologi (og Mekanisme). I, 189. 198 f. 225. 317 f. 333 ff. 348-350. 416 f. 446. 466. — II, 31. 39 f. 64. 104 f. 434. 454. 562.
Telesio. I, 86-97. 106. 200.
Temple. I, 180.
Tetens. II, 3. 6 15.
Thomas Aqvinas. I, 4-6.
Thomasius (Chr.). II. 1.
Thomsen (Anton). II. 571. 579. 584.
Thorild. II. 284.
Tilstrækkelige Grunds Princip. Se Principium rationis sufficientis.
Tilværelsesproblemet. I, XII f. 125 ff. 203. 377 f. — II. 42 f. 131 ff. 291 ff. 454. 471 ff. 561 ff.
Ting i sig selv. Se Ding an sich.
Tocco. I. 133. 512. 513.

Toland. I, 407–411.
Tracy. II. 299.
Transscendent. II. 65.
Transscendental. II. 53 f. 64 f.
Trendelenburg. II. 267.
Treschow. II, 285.
Tschirnhausen. I, 317. 336 f. 373.
Tyge Brahe. I, 123. 162. 512.
Tönnies. I, 258. 299. 322. 518. 521.

U.

Ubevidsthed. I. 362. — II. 536 ff.
Udviklingsfilosofi. II. 437 ff. 471 ff.
Urkristendommen. II, 231. 276. 289.
Utilitarianisme. I, 400. 443. — II. 364. 374, 420. 481 f. 487 f. 491.

[607]

V. (W.)

Wagner (Rudolph). II, 502.
Vaihinger. II, 506. 562.
Vaux (Chlotilde de). II, 326.
Weber (E. H.). II, 532.
Weismann. II, 459. 477 f.
Weisse (C. H.). II, 165. 264 f. 510.
516. 519 f. 527. 530.
Whewell. II, 393 f.
Vitalisme. II. 496. 596.
Vives. I, 32-34. 231.
Wizenmann. II, 24. 567 f.
Vogt (C.). II. 501 f.
Vold (Mourly). I, 521.
Wolfenbüttelerfragmenterne. II, 10.
17.
Wolff (Casper Fr.). II, 438. 457.
Wolff (Chr.). I, 373-376. — II, 2.
11. 13. 30 f. 40 f.
Wöllner. II. 36. 569.
Voltaire. I, 464-469.
Wundt. II. 533 553. 594.
Vurderingsproblemet. I, XIII. 136 f.
203. 441 f. 463. 490 ff. — II.
71 ff. 100 f. 209 ff. 232 f. 254.
278 f. 363 ff. 454. 487 f. 540 f.
563 f.

Z.

Zedlitz. II. 36.
Zeller (E.). I. 522. — II, 267. 544.

Æ.

Ænesidemus. Se Schulze.
Æstetik. II, 5. 102 ff. 109. 128 f.
133 f. 155. 180. 228-230. 534.

Ø.

Ørsted (A. S.). II. 234.
Ørsted (H. C.). II, 304 f.