

F. W. J. Schelling

Om den nyere filosofis historie - München-forelæsninger (1827)¹

Der findes forskellige grunde til, at man, i det mindste som tillæg til en indledning i filosofien selv, også kan finde et tilbageblik på de tidligere systemer formålstjenligt. Også videnskaben er et værk af tiden og begribes i en stadig udvikling. Enhver, der mener sig i stand til at understøtte den i et stort eller lille skridt videre frem, vil af sig selv være tilbøjelig til at vise sit forhold til det, der gik forud for ham, for på denne måde at tydeliggøre, på hvilket punkt i udviklingen eller stilstanden han tager videnskaben til sig, og hvilket næste mål han tænker sig at hjælpe den frem til. Han vil spænde deltagelsen i sin egen forskning mere, når han viser, hvorledes det højeste mål hidtil trin for trin er blevet forfejlet. Begynderen i filosofien lærer på denne måde foreløbigt, om også blot historisk, allerede de genstande at kende, som det handler om, og som fortrinsvis har beskæftiget de sidste århundreders ånder. Når det endelig, for at lære at påskønne og bedømme sandheden, er nødvendigt også at kende fejltagelsen, så er en sådan fremstilling vel den bedste og mildeste måde at vise begynderen den fejltagelse på, som bør overvindes. Dog tiltager vægten af alle disse grunde, når det ikke blot gælder en ny metode eller forandrede betragtningsmåder i enkelte materier, men en forandring i selve filosofiens begreb. Her bliver det da ønskværdigt, at dette begreb også fremtræder uafhængigt af den sandhed, som det har i sig eller oprindeligt, på én gang som det naturlige, historiske resultat af tidligere mislykkede anstrengelser, ikke mere i sin blotte almenhed, men som et nødvendigt resultat af netop *denne* tid.

Descartes

Den nyeuropæiske filosofis historie regnes fra skolastikkens omstyrtning frem til den nuværende tid. Renatus Cartesius (Réné Descartes²), født 1596, påbegynder af den nyere filosofi, revolutionær i sin nations ånd, lagde ud med at nedrive al sammenhæng med den tidligere filosofi; hen over alt fór han væk som en svamp med alt det, der før ham var præsteret i denne videnskab og genopbyggede denne helt forfra, som var der aldrig blevet filosoferet før ham. Den nødvendige følge af en sådan fuldstændig løsrivelse var ganske vist, at filosofien trådte tilbage som i en anden barndom, en slags umyndighed, som den græske filosofi næsten allerede med sine første skridt var hinsides. På den anden side kunne en sådan tilbagetræden i videnskabens enfoldighed selv være fordelagtig; den trak sig derved ud af den vidde og udspredding, som videnskaben havde fået i oldtiden såvel som i middelalderen, tilbage til næsten et eneste problem, som gennem successiv udbredelse, og efter at alt var forberedt dertil ned i enkelthederne, nu har udvidet sig til den store, altomfattende opgave for den nyere filosofi. Det er omtrent den første definition, der byder sig til af sig selv, når man om filosofien siger, at den skulle være den videnskab, der simpelthen begynder forfra. Det måtte altså allerede være meget virksomt, når man også bare begyndte forfra i den forstand, at man intet forudsatte fra den tidligere filosofi og som bevist af *den*. Grækeren Thales skal have spurgt således: Hvad måtte være det første og i tingenes hele natur ældste. Her var det forfra begyndende ment objektivt. Descartes spørger derimod bare: Hvad er det første *for mig*, og han kunne naturligvis ikke svare andet derpå end: Jeg selv, og også højst jeg selv med hensyn til *væren*. Til dette første, umiddelbart visse burde først derpå alt andet, der er vist, knytte sig til ham og alt kun være sandt for så vidt, at det hang sammen med hint umiddelbart visse. Nu er imidlertid sætningen: *Jeg er* åbenlyst højst udgangspunkt for mig – og *kun* for mig; den sammenhæng, der opstår gennem tilslutningen til denne sætning eller til den umiddelbare bevidsthed om ens egen væren, kan altså altid kun være en logisk subjektiv, det vil sige, jeg kan altid kun slutte: ligeså vist jeg er, ligeså vist må jeg også *antage*, at A, B, C osv. måtte være. Men hvorledes egentlig A, B og C hænger sammen indbyrdes, eller med deres *sande* princip, eller også bare, hvorledes de hænger sammen med dette 'jeg er' selv, det bliver aldeles ikke påvist. Her bringer filosofien det altså ikke videre end til en blot subjektiv vished, og dét ikke om eksistensens væremåde (som alene egentlig er behæftet med tvivl), men kun om eksistensen af alt det, som er uden for subjektet. Dette i almindelighed.

For imidlertid nu at beskrive Descartes' fremgangsmåde ned i enkelthederne, så gør han det til sin grundsætning foreløbigt at tvivle om alt, ja, for at gå rigtig sikkert: og ganske vis på, at have befriet sig fra enhver fordom, foreløbigt at anse alt det for *falskt*, som han indtil da havde godtaget som

sandt. Særligt teologerne opponerede heftigt imod denne maksime; de mente, at Descartes på den måde måtte være en *temporær* ateist; skulle en dø, for han havde skrevet eller fundet den håbede demonstration af Guds eksistens, ville han dø som ateist; i den henseende læres i det mindste midlertidigt en fordærvelig lære; man måtte dog ikke gøre ondt, for at der kom noget godt ud af det o. lign. Men meningen er jo egentlig bare den, at man i filosofien ikke bør antage noget for sandt, før man har erkendt det i dets sammenhæng. Idet jeg begynder med filosofien, ved jeg filosofisk egentlig endnu intet. Dette siger sig selv; derimod er hin maksime mindre antagelig, dersom den viser hen til det for *mig* umiddelbart visse, altså, eftersom kun *jeg selv* er mig umiddelbart vis, da kun at ville erkende *mig selv* som fundament. For dette såkaldte umiddelbart visse, min egen væren, er mig virkelig ligeså ubegribelig – ja måske endog mere ubegribelig end alt det, jeg har anset for falskt eller i det mindste for tvivlsomt. Forstår jeg tvivlen om tingene ret, så har jeg ligeså vel at tvivle om min egen væren. Descartes' tvivl, som til at begynde med kun strækker sig til de sanseligt erkendte ting, kan ikke nå dem i deres *realitet* overhovedet eller i enhver forstand – for i en eller anden forstand må jeg dog tilstå dem deres realitet. Min tvivls sande mening kan kun være, at jeg ikke kan tro, at de sanseligt erkendbare ting er til i *den* forstand, hvori det *originalt*-, det *af sig selv* værende er: for deres væren er intet originalt, vi ser noget tilblevet i dem; og i den udstrækning, at alt tilblevet er af en *blot afhængig* og **for så vidt tvivlsbehæftet** realitet, for så vidt kan man sige, at de *i sig selv* måtte være af en tvivlsbehæftet eksistens, eller at det var deres natur at svæve mellem væren og ikkeværen. Netop denne tvivlsbehæftede væren må jeg imidlertid også anerkende i mig selv; af samme grund som jeg tvivler om tingene, måtte jeg altså også tvivle om mig selv. Imidlertid har Descartes' tvivl om tingenes realitet virkelig ikke den spekulative betydning, som vi netop har givet den; grunden til hans tvivl er en blot empirisk, som han selv siger, fordi han nemlig ofte har erfaret, at sanserne bedrog ham, da han i drømme flere gange har overbevist sig selv om, at dette eller hint var uden for ham, men efterfølgende fundet det modsatte; ja han tilføjer, at han skal have kendt folk, der har fornemmet smerter i kropsdele, som for længst var sat af dem – i dette argument erkender man den tidligere soldat, og i øvrigt var det nærliggende at overveje, at sådanne personer dog kun har fornemmet smerter i kropsdele, som de engang har haft, og at der intet eksempel findes på folk, der skulle have fornemmet smerter i kropsdele, som de aldrig har haft. Gennem denne sidste erfaring mener han sig ikke desto mindre berettiget til også at tvivle om eksistensen af sin egen krop.

Herfra fortsætter han til de erkendelser, der *ikke* er skabt gennem sanserne, men som altså er udstyret med nødvendighedens og almenhedens karakter, nemlig de matematiske sandheder, for hvis betvivlelighed han anfører den

besynderlige grund, der ikke, sådan som hos de gamle skeptikere, stammer fra disse genstandes indre og selve deres forudsætninger, men fra noget ydre. Næmlig, sådan forklarer han sig, endskønt jeg er ligeså sikkert overbevist som om mit eget liv og ikke et øjeblik kan undgå at erkende, at en trekants tre vinkler = to rette, så er min sjæl dog af den mening – jeg ved ikke rigtig om det er overleveret eller sågar indpodet, at der findes en Gud, om hvilken jeg har hørt, at han formår alt, og at jeg (den tvivlende) helt og aldeles med alt, hvad jeg måtte være og vide, er dennes skabning. Nu skulle denne, fortsætter han, dog også kunne bevirke, at jeg bedrog mig selv i forhold til *disse* ting, der i øvrigt fremtræder som de klareste. Som om man ikke havde langt dybere årsag til at tvivle om en sådan tvivl. Før man udkastede den, måtte man dog vide sig i stand til at angive en eller anden interesse, som skaberen kunne have i at narre mig i forhold til de nødvendige sandheder. Det sande forhold, som filosofien i sin begyndelse befinder sig i til alt, og altså også til de matematiske sandheder, er, ikke at betvivle dem (for hvorledes skulle filosofien overhovedet bare komme dertil, nu allerede at gøre dem til genstand for sin tænkning?), men derimod ganske enkelt at lade dem stå hen i det uviste, indtil filosofien af sig selv, i løbet af sin simpelthen fra begyndelsen af begyndende undersøgelse, bliver ført til de forudsætninger, som deres sandhed afhænger af.

Efter at Descartes nu på denne ikke just særligt dybe måde har tvivlet om alt, hvad der er kommet for hans bevidsthed, spørger han, om der da slet intet blev tilbage til ham, hvorom han af den tidligere anførte grund eller af andre grunde lige så godt endnu kunne tvivle. Endskønt han nu tilsyneladende havde tvivlet om alt, blev der ham dog endnu noget tilbage, nemlig han selv *som den*, der tvivlede således. Ikke såfremt han bestod af hoved, hænder, fødder og andre kropslige lemmer – for om disses realitet havde han allerede tvivlet – derimod kun for så vidt, at han tvivlede, det vil sige for så vidt, at *han tænkte*. Idet han nu undersøgte dette grundigt, mente han at finde frem til, at han om dette, nemlig om *sig selv* for så vidt, at han *tænkte*, ikke formåede at tvivle ud fra *nogen som helst* af de grunde, som havde fået ham til at tvivle om de andre ting. For, siger han, om jeg i dette øjeblik er vågen eller drømmer, *så tænker* jeg dog og er, og skulle jeg have taget fejl med hensyn til alt andet, så *var* jeg dog, for jeg tog fejl, eram quia errabam, og hvor kunstfærdig naturens ophavsmand så end bliver antaget, så kan han dog ikke bedrage mig i denne henseende, thi for at blive bedraget må jeg *være*. Ja, des flere grunde til tvivlen, som bringes frem, des flere grunde når jeg til, som overbeviser mig om min eksistens. For des oftere jeg tvivler, des oftere godtgør jeg min eksistens – altså at jeg, uanset hvordan jeg så stiller mig, immervæk er nødsaget til at bryde ud i ordene: Jeg tvivler, jeg tænker, altså er jeg!

Dette er altså Descartes' berømte Cogito ergo sum, hvormed den nyere

filosofis grundtone da rigtignok i lang tid ligesom var angivet, og som har virket som en magisk formular, i kraft af hvilken filosofien befandt sig i en tryllebunden kredsen om det subjektive og den blot subjektive bevidstheds kendsgerning. I en højere forstand lå der nu i dette Cogito ergo sum, eller i beslutningen om som udgangspunkt at anse alt for tvivlsomt, indtil det på en eller anden måde blev bragt i forbindelse med hint eneste umiddelbart visse – i denne beslutning lå den mest afgørende løsrivelse fra al autoritet; dermed var filosofiens frihed opnået, og fra dette øjeblik af kunne den ikke miste den igen.³

Det er klart nok, hvordan Descartes blev ført til dette Cogito ergo sum. Hans overordnede tvivl var, hvorledes man kunne overbevise sig selv om en eller anden eksistens. Denne tvivl forekom ham uovervindelig med hensyn til de ydre ting. Vi forestiller os ydre ting – dette benægtes ikke, og vi er sågar nødt til at forestille os dem – men hvorvidt de ting, som vi forestiller os, og således som vi forestiller os dem, nu også *er*, nemlig *uden for* os, uafhængigt af os, dette er det spørgsmål, som der ikke gives noget umiddelbart svar på. Descartes ville altså finde et punkt, hvor tænkning eller forestilling (for han skelner ikke mellem disse) og væren falder umiddelbart sammen i ét – dette mente han at have fundet gennem sit Cogito ergo sum, og da al tvivl efter hans opfattelse kun relaterer sig til eksistensen, så troede han tillige at have overvundet *al* tvivl med denne sætning. I Cogito ergo sum mente Descartes at have erkendt tænkning og væren som **umiddelbart** identiske. For i senere forklaringer benægter han på det bestemteste, at sætningen: Cogito ergo sum fra hans side skulle være ment som en slutning (en syllogisme). Til en fuldstændig slutning ville der jo høre en oversætning, der lød sådan her: Omne, quod cogitat, est – undersætningen ville da være: Atqui cogito, og slutsætningen: Ergo sum. Sådan kan Descartes ganske vist ikke have ment det; for dermed ville sætningen: Jeg er, blive formidlet gennem en almen sætning; i denne syllogistiske form ville den umiddelbare vished gå tabt. Descartes' mening er altså, at Sum skulle være indbefattet i Cogitoet, altså allerede være medbegrebet i det og givet uden videre formidling. Heraf følger da, at cogitoet egentlig siger så meget som: cogitans sum (som da overhovedet verbet ingen anden betydning har og bare er en sammentrækning af prædikat og kopula, fx betyder lego ikke andet end sum legens, jeg er læsende eller en, der læser). Dette Sum cogitans kan nu ikke ydermere have en sådan betydning, som var jeg *intet andet* end tænkende, som var jeg kun tilstede i tænkningen, eller som var tænkning min værens substans. For Descartes udtaler selv kun hint: Jeg tænker, *idet* han tænker eller tvivler, i sin tvivls aktualitet. Tænkningen er altså kun en værensbestemmelse eller en værensmåde, ja dette cogitans har sågar kun betydningen: jeg er i tænkningens *tilstand*. Den egentlige tænkningens tilstand er som bekendt for de fleste men-

nesker en højst sjælden, midlertidig, ja unaturlig tilstand, som de sædvanligvis søger at træde ud af så hurtigt som muligt. Bekendt er det schillerske: Ofte var jeg dog bare og har sandelig ikke tænkt på noget som helst. Ganske vist anvender Descartes, som allerede nævnt, ordet *at tænke* i en meget almen forstand, hvor det fx også betyder den sanselige synliggørelse eller iagttagelse. Imidlertid er jeg jo heller ikke altid i den sanselige iagttagelses tilstand. Ville man sige, at den selv i drømme ikke ophører, for i det mindste drømmer jeg, så forbliver den afmægtighed dog altid, i hvilken jeg sandt at sige ikke udtaler: Jeg er, sådan som jeg heller ikke udtaler det i søvne, ja i løbet af det almindelige, vågne liv, og dog unægteligt *er*. Det i cogitoet begrebne sum betyder altså bare: sum qua cogitans, jeg er som tænkende, det vil sige på denne bestemte værensmåde, som kaldes at tænke, og som bare er en *anden* måde at være på end fx kroppens, hvis måde at være på består deri, at den *opfylder* rummet, det vil sige, at den udelukker enhver anden krop fra dette rum, som den indtager. Det i cogitoet indbefattede sum har altså ikke betydningen af et ubetinget 'jeg er', men kun betydningen af et "*jeg er på særlig vis*", nemlig netop som tænkende at være på denne måde, som man kalder at tænke. Derfor kan det heller ikke være indeholdt i dette Ergo sum: Jeg er på ubetinget vis, men kun: Jeg er på særlig vis. I forhold til tingene kan man imidlertid, som allerede vist, egentlig også kun tvivle om, at de *er* ubetinget; men at de er på *særlig vis*, det lader sig fremdrage på den samme måde, som Descartes fremdrager sit Sum. Det er ligeså rigtigt at slutte: Jeg tvivler om tingenes realitet, altså er de, eller i det mindste: altså er de *ikke på ingen måde*. For om det, som slet ikke og på ingen som helst måde er, om det kan jeg heller *ikke* tvivle. Af selve min tvivl om tingenes realitet følger altså – ganske vist ikke, at de utvivlsomt og ubetinget er, men dog, at de er på særlig vis; som påvist følger der jo ikke mere af dette 'jeg tænker', end at jeg er på særlig vis. Men alt det, som kun er på særlig vis, er allerede netop derfor noget tvivlsbehæftet værende. I den ikke blot empiriske og subjektive, men objektive og filosofiske tvivls sande mening, er altså den væren, som jeg tilskriver mig selv, ligeså tvivlsbehæftet som den, jeg tilskriver tingene.

Men vi kan gå endnu længere tilbage og sågar drage dette *jeg tænker* selv i tvivl – i det mindste i den betydning, som det unægteligt har hos Descartes. Dette udsagn: Jeg tænker, lægger nemlig to ting til grund: 1. det, som tænker i mig, fx det, som netop nu tvivler, 2. det på denne tænkning eller tvivl reflekterende; kun såfremt, at *dette* erkender sig selv som identisk med hint første, siger jeg: *Jeg tænker*. Dette 'jeg tænker' er altså efter sin sandhed på ingen måde noget umiddelbart, det opstår kun gennem den refleksion, som retter sig mod tænkningen i mig, en tænkning, der i øvrigt også går for sig uafhængigt af det, der reflekterer på den, således som jeg jo dog i regelen tænker uden at sige til mig selv, *at* jeg tænker, uden at gentænke denne tænkning selv, ja den sande

tænkning må sågar være noget objektivt og uafhængigt af hint subjekt, der reflekterer på den, eller den bliver så meget desto sandere tænken, des mindre noget af subjektet blander sig ind i den. Da det altså er to ting, det tænkende og det på dette tænkende reflekterende og som ét med sig selv sættende, eller da der findes en objektiv tænkning uafhængigt af mig, så kunne jo denne i hin formodede enhed, eller idet den tilskriver *sig selv* den *oprindelige* tænkning, netop bedrage sig selv deri, og dette 'jeg tænker' kunne ikke have andet på sig end det udtryk, som jeg ligeså vel betjener mig af: Jeg fordøjer, jeg laver safter, jeg går eller jeg ridder; for det er dog ikke egentlig det tænkende væsen, der går eller ridder. Det tænker i mig, der bliver tænkt i mig, er det rene faktum, ligesom jeg også med samme berettigelse ville kunne sige: Jeg drømte, og: Det drømte mig. Den vished, som Descartes tilskriver dette *cogito ergo sum*, tåler altså ikke selv tænkningen; dersom det er en vished, så er det en blind og tankeløs sådan. Imidlertid knytter Descartes alt andet an til denne vished. Hans princip er: Alt, hvad der indses ligeså klart og bestemt som dette 'jeg er', må også være sandt. Men nærmere udtrykt kan dette kun hedde så meget som: Alt, hvad der hænger sammen med hin blinde, empiriske vished, som jeg har om min egen væren, eller det som implicit er sat med dette 'jeg er', eller som lader sig eftervis som hørende til denne forestillings fuldstændighed, må jeg antage som ligeså sandt som denne selv (videre går det ikke); det følger nemlig ikke, at det tillige objektivt og uafhængigt af mig skulle være sådan. 'Jeg er's sandhed kan ligeså godt bestå, dersom jeg bare er nødsaget til at forestille mig alt hint andet, fx min krop og de andre ting, der tilsyneladende har indflydelse på den. Når jeg nu engang vil knytte alt til dette 'jeg er', så må jeg afstå fra nogensinde at komme videre end til denne nødvendighed ved forestillingen om alt andet; når jeg for mig selv er al videns midtpunkt, kan det ligeledes være mig fuldkommen ligegyldigt om det, som jeg er nødsaget til at forestille mig, er uafhængigt eller ej af denne forestilling, ligesom det, for at bruge Descartes' eget eksempel, er fuldstændig ligegyldigt for den drømmende, så længe han drømmer.

Descartes, for hvem det ikke engang handlede om at begribe tingene, men kun om at vide, at de *var* (det mindste, som man kan vide om tingene), forårsagede med sin fremgangsmåde, at dette spørgsmål: om vores forestillinger om de ydre ting faktisk svarede til noget, i en rum tid blev betragtet som filosofiens hovedspørgsmål. Det kunne have ligget Descartes ganske nært allerede at gå videre til den fuldstændige idealisme, det vil sige, til det system, der hævder, at tingene ikke eksisterer objektivt uden for os, men kun i vores – om også nødvendige – forestillinger. Men dette ville han ikke; for derfor at omgå hin nødvendige konsekvens, tog han tilflugt i et andet begreb. Da forestillingerne ikke var givet garanti i sig selv, så var der behov for en *garant* for sandheden i hans forestillinger om de ydre ting – her søger han at komme fra det sub-

jektive ind i det objektive (*μετάβασις*) – denne garanti finder han i Gud, hvis eksistens imidlertid da forud må være bevist. Dette gennemfører han nu kort på følgende måde: Der er i mig begrebet om et allermest fuldkomment væsen. (Dette bliver forudsat som empirisk kendsgerning, sådan som dette 'jeg tænker' også bare er et empirisk faktum.) Nu hører der imidlertid til begrebet om det allermest fuldkomne væsen – ikke, som man senere sagde, begrebet om eksistensen overhovedet, for så ubehændigt som Kant forelagde dette bevis, var Descartes ikke vant til at slutte, idet han vel vidste, at eksistens *overhovedet* er noget, der er ligegyldigt i forhold til fuldkommenhed og ufuldkommenhed, og man må inden for hans grænser tilskrive ham det hele skarpsind og sin nations åndelige dygtighed og bevægelighed – der hører til begrebet om det mest fuldkomne væsen også begrebet om den *nødvendige* eksistens. Sådan som jeg altså bare tænker Gud, må jeg også indse, at han eksisterer. Dette er altså det bevis for Guds eksistens, der er bekendt som det ontologiske. Fra det blotte begreb om det allermest fuldkomne væsen sluttes derpå videre, at det allermest fuldkomne væsen ikke ville være dette, hvis det ikke også var det allermest sandfærdige (her en overgang fra det begreb, som frem til nu forekom at blive taget som et metafysisk, til moralske egenskaber), det måtte altså også være umuligt for et sådant væsen at bedrage os 1. med hensyn til de matematiske sandheder – (besynderligt, at Descartes altid kun betvivler disse og ikke også de almene begreber såvel som tænkningens, domfældelsens og slutningens love), 2. ligeså umuligt (da kun Gud ville kunne bevirke dette bedrag) med hensyn til de sanselige ting. Her bliver Gud derfor nu, efter at et *helt andet principium cognoscendi* var blevet antaget, jo endda også anerkendt som det *sande* erkendelsesprincip, det vil sige som det, der først tildeler al erkendelse sandhed. Hin påberåbelse af Guds sandfærdighed har i øvrigt virket så lidet på Descartes' efterfølger, franskmanden *Mallebranche*, at han højst indrømmede dette princip sandsynlighed og bemærker, at Gud, såfremt han i øvrigt holdt det for godt og nødigt, udmærket kunne præsentere kroppe for os, selv om der slet ingen fandtes.

Det, som imidlertid må være det vigtigste for os, og som er grunden til, at jeg først og fremmest har søgt at sætte Descartes' filosofi på begreb, er netop hint *ontologiske argument*, som han bragte på banen. Det er langt mindre gennem det, som han desforuden hævdede om filosofiens begyndelser, end det er gennem opstillingen af det ontologiske bevis, at Descartes er blevet bestemmende for den nyere filosofis hele følge. Man kan sige: filosofien er endnu i dag beskæftiget med at udrede og diskutere de misforståelser, som dette argument gav anledning til. Dette argument er også endnu mærkværdigt, fordi det altid allerede, helt frem til Kant, stod øverst blandt de skolebeviser, hvormed man i den sædvanlige metafysik plejede at bevise Guds eksistens. Det må bemærkes,

at dette argument på ingen måde blev anerkendt af skolastikerne. For selv om allerede Anselm af Canterbury havde opstillet et lignende, så modsagde Thomas Aquinas ham dog på det bestemteste. Frem for alt blev det såkaldte ontologiske bevis også genstand for den kantianske kritik, men hverken Kant eller nogen af hans efterfølgere har truffet det rigtige punkt. Den hovedsagelige indvending mod det kartesianske bevis, der først og fremmest blev gjort gældende af Kant, beror på den allerede berørte, urigtige forestilling, som lød argumentet således: Jeg finder i mig selv idéen om det mest fuldkomne væsen; nu er imidlertid eksistensen selv en fuldkommenhed; altså er også eksistensen af sig selv indeholdt i idéen om det mest fuldkomne væsen. Her bliver så slutningens undersætning benægtet. Man siger, at eksistensen ikke skulle være en fuldkommenhed. En trekant bliver fx ikke mere fuldkommen gennem eksistensen, eller var dette tilfældet, så måtte det ligeledes være mig tilstedt at slutte, at den fuldkomne trekant må eksistere. Det, der ikke eksisterer, siger man, er hverken fuldkomment eller ufuldkomment. Eksistens udtrykker netop bare, at tingen, det vil sige at dens fuldkommenheder, *er*. Altså er eksistensen ikke en af disse fuldkommenheder, den er derimod det, uden hvilken hverken tingen eller dens fuldkommenheder er. Men jeg har allerede bemærket, at Descartes ikke slutter på *denne* måde. Hans argument lyder snarere således: det ville modstræbe det mest fuldkomne væsens natur blot at eksistere *tilfældigt* (sådan som min egen eksistens fx blot er noget tilfældigt, prekært og netop derfor i *sig* tvivlsbæftet), altså kan det mest fuldkomne væsen kun eksistere *nødvendigt*. Imod dette argument ville der nu, i særdeleshed hvis man kommer overens med begrebet om nødvendig eksistens, og derunder bare forstår det modsatte af tilfældig eksistens, ja så ville der, siger jeg, ikke være noget at indvende imod dette argument. Men Descartes' slutsætning lyder anderledes. Lad os atter engang gentage den hele syllogisme. Det mest fuldkomne væsen *kan* ikke eksistere tilfældigt, følgelig kun *nødvendigt* (oversætning); Gud *er* det mest fuldkomne væsen (undersætning), altså (burde han slutte) *kan* han kun eksistere *nødvendigt*, for alene dette ligger der i præmisserne; i stedet for slutter han imidlertid: altså eksisterer han *nødvendigt*, og fremkommer i det mindste tilsyneladende på denne måde med, at Gud eksisterer, og det ser ud til, at han har bevist Guds *eksistens*. Men det er én ting, hvis jeg siger: Gud kan kun eksistere *nødvendigt*, noget ganske andet, hvis jeg siger: han eksisterer *nødvendigt*. Af det første (han *kan* kun eksistere *nødvendigt*) følger bare: altså eksisterer han *nødvendigt* NB. *hvis han eksisterer*, men det følger på ingen måde, at han eksisterer. Deri ligger altså fejlen i den kartesianske slutning. Vi kan også udtrykke denne fejl således: I oversætningen (det mest fuldkomne væsen kan kun eksistere *nødvendigt*) er talen blot om eksistensens *måde* (der er kun sagt, at det mest fuldkomne væsen ikke ville kunne eksistere på tilfældig *vis*), i slutsæt-

ningen (i konklusionen) er talen imidlertid ikke mere om eksistensens *måde* (i så fald ville slutningen være rigtig), men om eksistensen overhovedet; altså er plus in conclusione quam fuerat in praemissis, det vil sige, at det er fejlagtigt i forhold til en logisk sætning, eller slutningen er urigtig i denne form. At *dette* skulle være den egentlige fejl, kan jeg også bevise deraf, at Descartes på flere steder selv *umiddelbart* eller i udgangspunktet i det mindste *kun* slutter på denne af mig anviste måde. I en afhandling med titlen: Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae, lyder konklusionen således: Altså er det sandt om Gud at sige, at eksistensen i ham skulle være noget nødvendigt, **eller** (tilføjer han), *Han eksisterer*. Det sidste er dog imidlertid noget ganske andet end det første, og kan ikke anses for at være af samme gyldighed som det, sådan som det antydes gennem dette 'eller' (Descartes er selv bevidst om, at egentlig kun eksistensens *måde* er bestemt i hans begreb om det mest fuldkomne væsen. Således siger han i den samme fremstilling: I begrebet om en begrænset, endelig ting er den blot mulige eller tilfældige eksistens indeholdt, i begrebet om det mest fuldkomne altså begrebet om den nødvendige og fuldkomne eksistens). På et andet sted, i sin V. meditation, udfører han slutningen således: Idéen om Guds eksistens finder jeg i mig ikke anderledes eller netop sådan som idéen om en eller anden geometrisk figur eller et tal, nec, fortsætter han derpå, nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut *semper* existat. (Mærk *Dem* vel dette *semper*; her siger han altså ikke, ad ejus naturam pertinere, ut existat, men derimod kun ut *semper* existat.) Deraf følger nu også blot, at Gud, hvis han eksisterer, i det hele taget *altid* eksisterer, men det følger ikke, at han eksisterer. Slutningens sande mening er altid kun: *enten* eksisterer Gud slet ikke, eller, hvis han eksisterer, så eksisterer han *bestandig*, eller så eksisterer han nødvendigt, det vil sige ikke tilfældigt. Men dermed er det klart, at hans eksistens ikke er bevist.

I denne kritik af det kartesianske argument medgiver vi imidlertid, at skulle ikke eksistensen, så skulle dog Guds *nødvendige* eksistens være bevist – og dette *begreb* er nu egentlig det, der har haft den mest bestemmende virkning på filosofien i hele den tid, der fulgte.

Hvad har det altså på sig med denne Guds nødvendige eksistens?

Allerede i og med, at vi som *rigtig* slutsætning kun anerkender denne: Altså eksisterer Gud nødvendigt, *hvis han eksisterer*, allerede derigennem udsiger vi, at begrebet om *Gud* og begrebet om det nødvendigt eksisterende væsen ikke er slet og ret *identiske* begreber, sådan nemlig, at det ene skulle gå nøjagtigt op i det andet, at Gud ikke var *mere* end det blot nødvendigt eksisterende væsen. Var han *kun* dette, så lod sætningen, at han eksisterer, sig i det mindste forstå af sig selv. Frem for alt må man altså spørge:

1. Hvad skal vi forstå ved det nødvendigt eksisterende væsen?

2. Hvorvidt er Gud det nødvendigt eksisterende væsen?
3. Er Gud og nødvendigt eksisterende væsen identiske begreber, hvorvidt er han *mere* end blot dette?

For altså at besvare det første så vidt som det er muligt fra det punkt, hvor vi endnu for øjeblikket står (for i det følgende vender vi mere end en gang tilbage til dette begreb), så skelner vi i *al* væren

a) *hvad der Er*, værens subjekt, eller som man i øvrigt også siger, væsenet,
b) *væren* selv, der forholder sig som prædikat til **hvad**, der er,⁴ ja om hvilken jeg alment talt kan sige, at det er prædikatet slet og ret, det som i ethvert prædikat egentlig alene bliver prædiceret. Ingen steder, og i ingen mulig sætning, bliver der udsagt noget andet end væren. Hvis jeg fx siger: Phaidon er sund, så bliver der udsagt en måde ved den organiske, videre den fysiske, og endelig den almene væren; eller: Phaidon er en elskende, her en måde ved den gemytlige væren. Altid er det dog væren, der udsiges. Nu står det mig imidlertid også frit for at tænke *hvad der Er* alene eller rent *uden* væren, som jeg først måtte udsige om det – har jeg tænkt det således, så har jeg tænkt det **rene begreb**, det, i hvilket der endnu intet er af en sætning eller en dom, men netop kun det blotte begreb (det er absurd at sætte det rene begreb ind i væren, som netop er det, der går ud over begrebet, det, der er prædikatet. Imidlertid er subjektet nødvendigt snarere end prædikatet, sådan som allerede subjektet i den gamle, almindelige logik blev kaldt antecedensen, prædikatet konsekvensen). **Hvad der Er**, er begrebet $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta\nu$, det er alle begrebers begreb, for i *ethvert* begreb tænker jeg netop kun, hvad der Er, ikke væren. Såfremt jeg bare *rent* tænker *hvad, der er*, så er der altså ikke her noget, der går ud over det blotte begreb, min tænkning er endnu indesluttet i det rene begreb, jeg kan ikke tillægge eller tilskrive nogen væren til *hvad, der Er*, jeg kan ikke sige, at det *har* en væren, og dog er det ikke intet, men i det mindste også noget, det er netop væren selv, $\alpha\upsilon\tau\acute{o} \tau\acute{o} \textit{ } \textit{ON}$, ipsum Ens – væren er endnu i sit blotte væsen eller i det blotte begreb, det er begrebets væren selv, eller det er det punkt, hvor væren og tænkning er ét. I denne renhed *må* jeg i det mindste i et øjeblik tænke den. Men jeg kan ikke nå den i denne abstraktion; det er rettere sagt umuligt, at *hvad, der Er*, om hvilket jeg nu intet videre ved, end at det er begyndelsen, at det er overskriften for alt følgende, men endnu ikke selv er – det er umuligt, at det, der er overskriften, forudsætningen, begyndelsen på *al* væren, at dette ikke også *skulle være* – dette ”skulle være” taget i betydningen af eksistens, det vil sige af væren tillige uden for *begrebet*. Dermed vender begrebet sig nu umiddelbart om for os og dét i sin modsætning – vi genfinder det, som vi havde bestemt som det *værende selv*, nu *tillige* atter som det *værende*, men som det *værende* i en helt anden – nemlig kun i prædikatsmæssig, eller som vi også kan sige, i *genstandsmæssig* forstand, i stedet for at vi, som førhen, tænkte det *værende* i *urtilstandsmæssig* forstand.

Her er subjektets mest fuldkomne overgang i objektet – således som det i det rene begreb var det blotte, rene subjekt (suppositum, for også disse to udtryk er ensbetydende) eller værens rene urtilstand – sådan er det i umiddelbar *følge* af sit begreb – netop i kraft af sit begreb: at være det værende selv – således er det umiddelbart, før vi ved af det, det objektive, genstandsmæssige værende.

Lad os nu nærmere betragte dette genstandsmæssige værende, hvordan stiller det sig frem for os? Åbenbart som det ikke værenskunnende og derfor som det nødvendigt, det *blindt* værende. Det *blindt* værende er i særdeleshed det, for hvilket der ikke forud er gået nogen mulighed for det selv. Jeg handler fx blindt, når jeg gør noget uden forud at have forestillet mig dets mulighed. Når handlingen kommer *begrebet* om handlingen i forkøbet, så er dette en blind handling, og netop sådan er den væren, i forhold til hvilken der ikke forud er gået nogen mulighed, som aldrig *ikke* kunne være og derfor heller aldrig egentlig kunne *være*, men snarere kommer sin mulighed som sådan i forkøbet, en sådan væren er den blinde væren. Man kunne indvende: vi har dog selv fra begyndelsen talt om, hvad der Er, og bestemt det som det første, som urtilstanden, det vil sige som værens mulighed. Ganske rigtigt; men vi tilføjede også med det samme, at det ikke kunne nås i denne prioritet, altså, selv hvis overgangens Første, men dog aldrig *som* det Første, skulle være noget uopholdeligt, ville der *i sig*, altså, der ville ikke være noget *øjeblik*, hvor det var muligt, at *hvad der Er*, ikke skulle være, altså at tænke det som ikke værende. Nu er imidlertid det, for hvilket det er *umuligt* ikke at være (quod non potest non-existere), for dette er det heller aldrig *muligt* at være – thi enhver *mulighed* for at være indbefatter i sig også muligheden for *ikke* at være – altså befinder det, for hvilket det er umuligt *ikke* at være, sig heller aldrig i muligheden for at være, og væren, virkeligheden, kommer før muligheden. Her har *De* nu altså begrebet om det nødvendigt værende, det nødvendigt eksisterende væsen, og *De* begriber samtidig ud fra denne genesis af dette væsen, med hvilken vold og magt han ligesom omstyrter bevidstheden og fratager den enhver frihed. Det er det begreb, overfor hvilket tænkningen mister al sin frihed.

Nu opstår imidlertid spørgsmålet om, *hvorledes* Gud ville kunne kaldes det nødvendigt værende eller eksisterende væsen. Descartes lader sig nøje med det populære argument, at fordi den ikke nødvendige, det vil sige den tilfældige eksistens (sådan som han bestemmer det begreb) skulle være en ufuldkommenhed, da skulle Gud være det allermest fuldkomne væsen. Hvad han forstår ved det mest fuldkomne væsen, siger han ikke; man ser dog vel, at han derved forstår det, som er al værens væsen, som ikke har en væren uden for sig selv, i forhold til hvilken dets egen væren også forholder sig som *en* væren, eller mere enkelt, som ikke er et værende, der har et andet værende eller andre værender uden for sig, men det slet og ret værende, som altså i sit højeste begreb netop

kun kan være det, som vi har kaldt det *værende selv*, ipsum Ens. Er nu Gud kun som det værende selv, og er det, som det *værende selv* er, kun at bestemme som det ikke *ikke* værenskunnende, som det, for hvilket det er umuligt ikke at være, så er Gud afgjort og uden nogen som helst tvivl det nødvendigt eksisterende: – dette er nu den *højeste* mening, i hvilken det *egentlige* ontologiske argument er at forstå; *dette* rekurrerer hint såkaldte bevis hos Anselm til. Det er nu imidlertid straks indlysende, hvor mistroen til dette såkaldte argument stammer fra, og hvorfor skolastikerne snarere fandt det for godt at modbevise og afvise det end at antage det.

Her kommer vi til spørgsmålet om, hvorvidt begrebet om det nødvendigt eksisterende væsen skulle være *identisk* med begrebet om Gud.

Vi har netop godtgjort, at det nødvendigt eksisterende samtidig er det blindt hen eksisterende. Nu er der imidlertid intet, der er Guds natur, sådan som den tænkes i den almindelige tro – og kun ud fra den har Descartes, og altså ligeledes vi selv frem til nu antaget dette begreb – intet er Guds natur mere imod end den blinde væren. Thi det første i begrebet om det blindt hen værende er dog, at det i forhold til sin væren er uden nogen som helst frihed og hverken kan ophæve, forandre eller modificere den. Det, der imidlertid ingen frihed har i forhold til sin egen væren, det har overhovedet ingen frihed – er *absolut* ufrit. Skulle Gud altså være det nødvendigt eksisterende væsen, så kunne han kun samtidig bestemmes som det stivnede, ubevægelige, slet og ret ufrie, som ikke formåede nogen fri gøren, fremadskriden eller træden ud af sig selv. Enten blev vi nødt til at blive stående ved dette blindt værende – vi ville *overhovedet* ikke komme ud over det blindt værende med et eneste skridt – eller, dersom vi skrider videre ud fra det, dersom vi fx ville nå frem til verden ud fra det, så kunne dette kun finde sted, såfremt vi kunne eftervise sådan noget som en emanativ kraft i dets blinde væren, ved hjælp af hvilken der *strømmede* anderledes væren, fx ting, *ud* af denne blinde væren – jeg siger *udstrømmede* – ikke udgik, for dermed ville tanken om en frembringelse stadig skulle knyttes dertil – men netop dette er aldeles ikke til at forene med en blind væren; en sådan kunne højst tænkes som emanativ årsag, og selv bare dette ville ikke byde på ringe vanskeligheder. Her støder vi altså nu, for at anvende et kantiansk udtryk, på en antinomi mellem det, som følger af fornuften med nødvendighed, og så det, som vi egentlig *vil*, når vi vil Gud. For indtil nu er Gud åbenbart en blot genstand for vores villen – der er intet, som tvinger os til at anvende udtrykket *Gud*; går vi ud fra det absolutte fornuftsbegreb, fra begrebet om hvad, der Er, så bliver vi kun ført til begrebet om det nødvendigt eksisterende væsen, men ikke til begrebet om Gud. Går vi nu sågar ud fra begrebet *Gud*, så kan vi ikke undslå os fra at sige: Gud er al værens væsen, han er, *hvad der Er*, i absolut forstand, **τὸ ὄΝ**, hvordan han så i øvrigt blev bestemt; er han

imidlertid dette, så er han også det nødvendigt og blindt hen eksisterende. Men når han er det blindt hen eksisterende, så er han netop derfor ikke Gud – ikke Gud i *den* betydning, som den almindelige bevidsthed forbinder med dette ord og begreb. Hvorledes hjælpe her, eller hvorledes kommer vi løs af denne trykkede situation og klemme, som vi befinder os i? Det ville være en slet hjælp, dersom man blot ville modsige, at Gud er det nødvendigt eksisterende væsen. For dermed ville det egentlige urbegreb blive ophævet, og det har vi simpelthen ikke lov til at opgive, hvis ikke vores tænkning overalt skal mangle det faste udgangspunkt.

Gud *som sådan* er jo vist ikke blot det nødvendige eller blindt hen eksisterende væsen, han er det ganske vist, men han er *som* Gud samtidig det, der kan ophæve denne sin egen, fra ham selv uafhængige væren, han kan forvandle selve sin nødvendige væren til en tilfældig, nemlig til en selv-sat væren, sådan at den i *grunden* (efter sit grundlag) ganske vist altid består, men effektivt eller i virkeligheden er omsat i en anden, eller således: at hin selv-satte væren ganske vist altid lægger det nødvendige til grund uden at Guds effektive, hans virkelige væren udelukkende var dette nødvendige.

Livligheden består netop i friheden til at ophæve sin egen væren som umiddelbar og sat uafhængigt af den selv, og at kunne forvandle den til en selv-sat væren. Det døde, fx i naturen, har ingen frihed til at forandre sin væren; sådan, som det *er*, sådan er det – på intet tidspunkt i dets eksistens er dets væren en selv-bestemt væren. Det blotte begreb om det nødvendigt værende ville altså ikke føre til den levende, men til den døde Gud. Alment bliver der i begrebet om Gud tænkt, at han kan gøre, hvad han vil, og da han ingen anden genstand for sin gøren har end sin eksistens, så – kan jeg ikke sige: der bliver, men der skal i begrebet om Gud tænkes, at han er fri i forhold til sin eksistens, ikke bundet til den, at han selv atter kan gøre den til et *middel*, ophæve den i dens absolutthed. Selv om de, der meddeler og hævder Guds frihed, ikke er vant til at meddele den på denne måde – at tænke den som Guds frihed i forhold til hans eksistens, som frihed til at ophæve denne eksistens som noget absolut: Så bliver dog handlingens absolutte frihed tænkt *alment* i begrebet om Gud. Jeg siger *alment*. For begrebet om Gud tilhører på ingen måde særligt filosofien, det er forhånden uafhængigt af filosofien i den *almene* tro. Nu står det ikke mindst filosofien frit for slet ikke at tage notits af dette begreb, at omgå det. Men Descartes, med hvem vi beskæftiger os, har snarere trukket det ind i filosofien, og der er antinomien da åbenbar.

Gud kan kun tænkes som det nødvendigt eksisterende væsen, og dét i en forstand, i hvilken denne nødvendige eksistens ophæver al *fri* gøren. Men det, som uafhængigt af filosofien bliver kaldt Gud, og unægtelig blev kaldt sådan for al filosofi, kan ikke være det nødvendigt eksisterende i *denne* forstand – han

må tænkes som fri – i forhold til sin egen væren – for ellers kunne han ikke bevæge sig, ikke gå ud af sig selv, det vil sige af sin væren, for at sætte en anden væren. Spørgsmålet er bare, hvordan denne antinomi kan overvindes. Det er en sag for filosofien selv at vise det.

Fra en side blev Descartes' system følgerigt og bestemmende for den menneskelige ånds videre gang – gennem den absolutte modstilling af ånd og krop, som han indførte i filosofien. Man kalder sædvanligvis dette for Descartes' dualisme. Ellers forstår man ved dualisme det system, som ved siden af det oprindeligt gode ligeledes hævder et ondt princip, der snart blev anset for at være det aldeles lige-mægtigt, snart i det mindste ligeså oprindeligt som hint eksisterendes princip. Så vidt gik Descartes ikke, at han, som en anden gnostiker, havde sat materien som kilde til alt ondt, som det, der modstræbte alt godt. I dette tilfælde var materien for ham i det mindste et sandt *princip*. Men den er for ham ikke udstrækningens princip, men den blotte udstrakte ting. Han havde, som sagt, til at begynde med tvivlet om det kropsliges eksistens, mens det, hvorom han ikke mente at kunne tvivle, var sin eksistens som tænkende væsen, skønt slutningen fra den blotte *actus cogitandi*, hvorom han alene kunne være umiddelbart vis, fordi alene denne forekommer i den umiddelbare erfaring, til en i ham til grund liggende, tænkende substans, som han anså for at være sjælen, på ingen måde var udenfor enhver tvivl. I sine betragtningers videre gang standsede han nu ganske vist op på den måde, som jeg har vist, idet han hidkaldte Gud som en sand *Deus ex machina*, og i tillid til, at Gud som det mest sandfærdige væsen ikke, som med en fantasmagori, kunne bedrage os med kropsverdenen – med dette restituerede han ganske vist kropsverdenen *in integrum*; det kropslige var ham da noget virkeligt, men ånd og krop var nu engang hver for sig, og han kunne ikke mere bringe dem sammen igen. Han så i det kropslige *kun* modsætningen til det åndelige og tænkelige uden at anse det for muligt, at det, så forskellige de også begge forekom i deres funktioner, dog alligevel godt kunne være et og samme *princip*, som dér i materien bare befandt sig i sin fornedrelses tilstand, her som ånd bare i sin ophøjelses tilstand, dér i sin hele selvfortabtheds tilstand, den fuldstændige *uden-for-sig-væren*, her i selvbesiddelsens, *i-sig-værens* tilstand. Det forekom *ham* muligt, at en *absolut* dødhed, det vil sige en sådan dødhed, i hvilken der aldrig havde været liv, altså en oprindelig dødhed, noget yderligt uden noget som helst inderligt, kunne *være* en sådan, der var frembragt uden i sig selv at have noget af det frembringende princip. En sådan absolut eller oprindelig dødhed strider imidlertid ikke bare mod ethvert videnskabeligt begreb, men selv erfaringen. For 1. findes der dog en levende natur (dyr; vanskelighed at forklare disse); 2. de såkaldte døde skal netop aldrig begribes som én dødhed, det vil sige som en absolut mangel ved livet, men derimod kun som ophørt

liv – som residuum eller caput mortuum for en forudgående proces, altså et forudgående liv. Dette døde, bundne ved materien har for levende ånder forekommet så lidet at kunne være noget oprindeligt, at en del af dem kun mente at kunne forklare sig, som var det gået forud gennem en katastrofe, således i Indien bare som noget pådraget, såsom straf eller skyld som følge af et urgammelt affald i åndeverdenen, eller sådan som den ældste, græske mytologi i den legemlige materie bare øjnede de kvalte titanerånder fra urtiden. – Descartes anser ganske vist også denne døde, åndløse materie for noget, men umiddelbart, ikke som tilblevet af en tidligere tilstand; han lader den være skabt af Gud i form af en rå, sammenhængende klump, der er slået itu til uendeligt mange dele, som farer fra hinanden, og som derpå frembringer verdenssystemet og dets bevægelse gennem deres rotationer, hvirvler osv. Denne råhed ved det videnskabelige begreb, som endnu ligger os så nært og knap nok er adskilt fra os gennem to århundreder, turde i vore dage forekomme næsten utrolig. Derved turde man skønne, hvilken vej den menneskelige ånd siden hen har tilbagelagt. Men man turde også se af dette, hvor svære og derfor langsomme filosofiens fremskridt må være, som de mennesker, som disse kommer til gode eller som profiterer af dem, forestiller sig så lette – hvis ånder som Descartes kunne forblive stående ved sådanne forestillinger. Det ville være uretfærdigt at tænke ringere om dem af den grund.

Jeg har allerede bemærket, at modsætningen hos Descartes ikke er sådan noget som en modsætning mellem to principper, som skulle han antage et *princip* for tænkningen og et princip for udstrækningen. Udstrækningens blotte *princip* kunne i sin art endnu altid *også* være et åndeligt, det behøvede ikke selv nødvendigvis at være et udstrakt, som nu fx varmens *princip*, fordi det er dette, det er ikke selv *varmt*, selv om det gør kroppen varm, tildeler den varme. Descartes kender intet til et udstrækningens *princip*, men kun til den udstrakte ting, som netop derfor er noget slet og ret uåndeligt. På den anden side set taler han om sig selv som om en ting, der tænker: je suis une chose, qui pense.⁵ Den ting, der tænker, og den ting, der er udstrakt, er for ham altså *to* ting, der gensidigt udelukker hinanden og intet har til fælles; den udstrakte ting er det fuldstændigt åndsafappede, ånd-løse; på den anden side er det åndelige det slet og ret immaterielle; det udstrakte er den *blotte* væren ved siden af og uden for hinanden, en ren falden fra hinanden, der, for så vidt det alligevel fremtræder som sammenholdt, som i de kropslige ting, ikke holdes sammen af et indre og følgelig åndeligt princip, men kun gennem tryk og stød. Den udstrakte ting består af dele, som simpelthen er hinanden yderlige; disse dele selv mangler et inderligt, bevægende princip, altså også enhver indre bevægelseskilde. Al bevægelse beror på stød, det vil sige, den er rent mekanisk. Som der i materien intet er, der er beslægtet med ånden, således er der ifølge Descartes på den

anden side intet i ånden, der er beslægtet med materien, der er ikke noget af det i materien værende, som bare er værende på en anden *måde*, men derimod er det noget toto genere forskelligt, de er begge uden for enhver berøring, to helt separate substanser, mellem hvilke der netop derfor intet fællesskab er muligt.

To ting, der slet og ret intet har til fælles med hinanden, kan heller ikke virke ind på hinanden. Det var derfor en meget vanskelig opgave for Descartes' filosofi at forklare hin unægtelige vekselvirkning, som åbenlyst finder sted mellem det tænkende væsen og det udstrakte. Når de begge aldeles intet har til fælles med hinanden, hvordan kan da krop og ånd gøre så meget i fællesskab og lide så meget i fællesskab? Som når en kropslig smerte opfattes af ånden, eller når et indtryk, der blot er blevet gjort på kroppen, forplanter sig til ånden og frembringer en forestilling i den tænkende ting, som vi kalder vores sjæl; eller når omvendt en anstrengelse i ånden, en smerte i vores sjæl udmatter kroppen og gør den syg, eller vor ånds tanke, som fx i talen, tvinger blot kropslige organer til at tjene den, eller når en vilje, en beslutning i vores ånd frembringer en passende bevægelse i den udstrakte ting, som vi kalder vores krop. Det ældre system, som man havde antaget desangående i skolerne – frem til Descartes' tid – var systemet om den såkaldte naturlige eller umiddelbare indflydelse (*Systema influxus physici*), som, om så ikke tydeligt bevidst, så dog på en ubevidst måde beroede på forudsætningen om en vis homogenitet i den *sidste* substans, som lå til grund for dem *begge*, materie og ånd, og derfor var deres fælles substans. Ganske vist var det en grov forestilling, for så vidt man blot ville forklare dette gennem en langsom forfinelse af materierne skridt for skridt, som i visse af fysiologernes hypoteser, der rigtignok holdt en umiddelbar indflydelse af ånden på det, som man kaldte det *grove* kropslige, for umulig, men som mente, at når bare man indskød finere materier mellem ånden og det grove kropslige (dengang talte man om nervesaft, eller som man i dag formentlig mere fornemt udtrykker sig, nerveæter), så måtte dog en sjælden gang imellem en sådan umiddelbar overgang være mulig.

Descartes tilsidesatte kort de vanskeligheder, som for hans dualisme opstod gennem den åbenbare vekselvirkning mellem den tænkende og den udstrakte ting, derved, at han 1. frasagde dyrene enhver sjæl og erklærede dem for i det højeste at være blot kunstige maskiner, der udelukkende udøver alle – også deres åbenlyst fornuftlignende handlinger *sådan*, som et godt ur viser, hvad klokken er. Nødvendigheden af at frasige dyrene sjælen lå for ham også *deri*: Hvor tanken finder sig selv, der finder en substans, der er helt forskellig fra materien, sig selv, altså en uforgængelig, udødelig substans, altså å[rsag; o. a.].⁶ 2. Hvad mennesket angår, så anser han det ganske vist ifølge dets krop ligeledes bare for at være en højst kunstigt indrettet maskine, der udelukkende, som et

optrukket urværk, udretter alle naturlige handlinger i overensstemmelse med sin egen mekanisme fuldstændig uafhængigt af sjælen. Hvad imidlertid angår *de* bevægelser, som ikke lader sig forklare som automatiske, og som passer til visse åndelige bevægelser eller viljesakter, så ved han her ikke af at kunne hjælpe sig selv anderledes end ved at antage, at i ethvert sådant tilfælde, når der fx opstår en begærlighed eller en villen i ånden, som kroppen skal fuldføre, da skulle *Gud* selv træde ind som middel og frembringe den passende bevægelse, – som om det skulle være mere begribeligt, hvorledes den højeste ånd (for *Gud* er ham ikke sådan noget som identitet), end hvorledes den menneskelige skulle virke ind på det rent kropslige. Og ligeledes træder *Skaberen* selv belejligt ind som middel og fremstiller den passende forestilling i sjælen ved ethvert indtryk, som materielle ting frembringer på vores krop; sjælen ville for sig selv være utilgængelig for alle ydre eller materielle indtryk, kun *Gud* formidler, at min sjæl har en forestilling om kropslige ting. Dette er altså heller ikke en væsentlig, men kun en accidentiel eller okkasionel enhed mellem materie og ånd. Indbyrdes forbliver begge ved sig selv. Det er *unitas non naturae sed compositionis*. Da *Gud* herved nu kun handler lejlighedsvist, så får dette system som følge deraf navn af *okkasionalisme*. Men som *Descartes* overhovedet næsten kun optræder i filosofien for at tilbyde en anden ånd grundlaget til et helt andet system, så har også denne hypotese, hvor igennem sammenhængen mellem sjæl og legeme, ånd og krop skulle være blevet forklaret, kun en betydning i videnskabens historie derigennem, at enhver momentan og altid blot forbigående identitet mellem materie og ånd, mellem den udstrakte og den tænkende ting, gav anledning til den blivende og *substantielle* identitet, som *Spinoza* snart efterfølgende hævdede, ikke blot mellem den tænkende og den udstrakte *ting*, men mellem tænkning og udstrækning selv. – En anden følge af det kartesianske system var i denne henseende, at spørgsmålet efter den såkaldte *commercio animi et corporis* – som med hensyn til principperne i en højere stillet filosofi kun indtager en underordnet stilling – i længere tid næsten blev til hovedspørgsmålet i filosofien, med hvilket man, om ikke udelukkende, så dog fortrinsvis beskæftigede sig, ja i længere tid sådan, at det ene system næsten kun adskilte sig fra det andet gennem den måde, hvorpå det besvarede dette spørgsmål.

Den mest almene, men samtidig værste indflydelse, udøvede *Descartes'* filosofi, idet den rev det slet og ret samhörige, der forklarede og forudsatte hinanden gensidigt, materie og ånd, absolut fra hinanden og således ødelagde livets store, almene organisme, og med den lavere samtidig prisgav den højere til en død, blot mekanisk anskuelse, som indtil den seneste tid på det nærmeste forblev den herskende i alle dele af den menneskelige viden og selv i religionen.

Så meget om denne side af den kartesianske filosofi, som man plejer at kalde

dens dualisme. Nu vil vi kaste endnu et overordnet blik på den.

Descartes er stor gennem den almene tanke, at intet i filosofien, der ikke erkendes tydeligt og klart, må anses for sandt. Da nu imidlertid dette i det mindste ikke *umiddelbart* er muligt overalt, så måtte i det mindste alt erkendes i en nødvendig *sammenhang* med det, hvorom jeg er mig umiddelbart og utvivlsomt bevidst. Han bragte på denne måde for første gang med tydelig bevidsthed begrebet om et *princip* ind i filosofien og en vis genealogi i forhold til vores begreber og overbevisninger, i hvilke intet skulle anses som sandt, som ikke hidrørte og lod sig udlede af dette princip. Hans begrænsning bestod nu imidlertid deri, at han ikke søgte det *i sig* første, men derimod lod sig nøje med det for enhver og altså også for mig første. (Subjektiv almenhed, ikke almenhed i sagen selv.) Således havde han i grunden også givet afkald på sammenhængen, som den finder sted i *sagen*, nemlig mellem princippet og tingene selv, med et ord, han havde givet afkald på den objektive sammenhæng og lod sig nøje med en blot subjektiv. Ganske vist gik han efterfølgende videre til begrebet om det *i sig* første, til begrebet om Gud; imidlertid kunne han ikke så godt gøre dette til princip, idet han i Gud netop kun havde begrebet den nødvendige eksistens, men ikke hvad der yderligere kommer til udover denne, og som først egentlig gør Gud til Gud. Descartes tænkte sig også altid dette plus ved begrebet *Gud*, men dette plus trådte ikke ind i hans erkendelse, det forblev udenfor som noget blot forudsat, ikke begrebet.

Sammenligning af Bacon og Descartes. Havde vi villet følge den historiske udvikling i de nyere systemer i kronologisk orden, så måtte vi endnu før Descartes først have nævnt Bacon; for han er født i 1560, Descartes i 1596. Imidlertid begynder udviklingen af den nyere empirisme med Bacon, ligesom udviklingen af rationalismen begynder med Descartes. Bacons *hovedværker* (og det er dog egentlig dem, det kommer an på) er i øvrigt næsten samtidige med Descartes' første skrifter (for Descartes begyndte allerede endnu meget ung at bekendtgøre sine nye grundsætninger). Det ser ikke ud til, at nogen af disse to store forfattere skulle have øvet indflydelse på hinanden. I sagens natur står de altså *ved siden af* hinanden – det er en samtidig fornyelse af empirismen, som er sket gennem Bacon, og af rationalismen, som er sket gennem Descartes. Fra *begyndelsen* af den nyere filosofi går altså empirisme og rationalisme side om side, og er frem til i dag forblevet hinanden parallelle. I den menneskelige ånds historie er det let at iagttage en vis samtidighed blandt store ånder, der fra forskellige sider alligevel i sidste ende virker hen imod det samme mål. Dette gælder også for Bacon og Descartes. Det, som de begge har til fælles, er løsrivelsen fra skolastikken. Bacon modsætter sig egentlig ikke den senere, men kun den skolastiske rationalisme. Descartes såvel som Bacon vil noget, som i

modsatning til skolastikken bør kaldes realfilosofi – (A. Skolastik. B. Realfilosofi: a) rationalisme, b) empirisme). Descartes' første maksimer fører i deres udvikling nødvendigvis derhen, at det er *tingen*, genstanden selv, som gennem sin bevægelse frembringer videnskaben, ikke begrebets blot subjektive bevægelse som i skolastikken. Men netop dette vil Bacon også. Hans filosofi er for så vidt *real*filosofi, som han ikke vil tage udgangspunkt i begrebet, men i *kendsgerninger*, det vil sige i tingen selv, for så vidt den er givet i erfaringen. Men hvis man undersøger det nærmere, er de begge hinanden endnu mere beslægtede. For Bacons induktion er for ham, hvad man tydeligt ser af hans forklaring, endnu ikke egentlig videnskaben selv, men kun vejen til den. Han udtaler sig derom på følgende måde: ”Jeg overlader, siger han, syllogismen til skolastikerne. Denne forudsætter allerede bekendte og sandelige (erkendt som sande) principper (dette er helt rigtigt; brugen af syllogismen begynder egentlig først, efter at man allerede har almene og rationale principper, og den er derfor egentlig vigtigere i de underordnede videnskaber end i filosofien; for filosofien er den videnskab, der søger disse almene principper) – jeg overlader, siger Bacon altså, syllogismen til *skolastikken*; syllogismen kan ikke være mig til nogen nytte, for den forudsætter allerede principperne, og det er disse, som jeg søger; jeg holder mig altså til induktionen – ikke i hin simpleste udgave af den, der skrider frem ad den blotte optællings vej (som fx i de tidligere argumenter, hvor vi optalte apostlene), denne form for induktion har den ulempe, at det mindste modsigende faktum ødelægger resultatet; men jeg holder mig til hin form for induktion, som, idet den ved hjælp af rigtige og veltrufne udelukkelse og benægtelser sonderer de nødvendige kendsgerninger fra de unyttige, fører de første tilbage til et meget lille antal og, idet den lukker de sande *årsager* inde i det mindst mulige rum, på den måde gør opdagelsen af dem så meget desto lettere. Ud fra disse således reducerede (bragt ned til et fåtal) kendsgerninger, og til stadighed med induktionens lys, vil jeg skridt for skridt og med den yderste langsommelighed hæve mig op til partikulære sætninger, fra disse til mellemliggende og derfra endelig til *principiis generalissimis et evidentissimis* – nu bliver Bacon ikke stående her, men efter at han har fundet disse, siger han: idet jeg støtter mig til disse som til urokkelige grundlag, vil jeg kækt skride fremad i mine tanker, om det så skulle være for at foreskrive nye observationer, *eller* for helt at erstatte observationen, hvor den ikke er mulig (det vil vel dog sige ifølge de fundne, mest almene principper at træffe afgørelse vedrørende de spørgsmål og genstande, som ikke kan nås gennem nogen observation), og efter at jeg er begyndt med tvivlen (altså som Descartes), kommer jeg til at ende med visheden og opretholde en rigtig midte mellem peripatetikernes dogmatiske filosofi (det vil sige skolastikerne), der begynder med det, som de burde slutte med (de almene principper), og skeptikernes

vaklende filosofi, der ophører der, hvor man omtrent kunne begynde” (med tvivlen). I grunden vil Bacon altså ligeså vel som Descartes også i sidste ende en fremadskridende filosofi; denne skal bare begrundes regressivt gennem induktion. (Bacon forkaster på ingen måde de almene principper, sådan som han blev forstået af sine efterfølgere, særligt af Locke, David Hume og endnu mere af sensualisterne. Han vil langt snarere, netop gennem induktion, nå frem til disse principper, og ud fra dem, som han siger, da først nå til vished). Bacon er ganske vist ikke kommet ud over begrundelsen og er ikke kommet ind i videnskaben selv. Men det samme er jo tilfældet med Descartes; for også han *ender* egentlig med det, ud fra hvis begyndelse først egentlig progressiv videnskab ville have været mulig, med det højeste, med Gud. Begge kommer de overens i deres modsætningsforhold til skolastikken, i den fælles stræben efter en *reel* filosofi. De adskiller sig først afgørende fra hinanden i forhold til det *højeste* begreb, der, gennem et argument a priori, skal gøre Descartes uafhængig af al erfaring, altså også af hans *eget* udgangspunkt (den umiddelbare kendsgerning *jeg tænker*) – og derigennem til den aprioriske, rational-aprioriske filosofis ophavsmand, mens Bacon unægteligt endnu også vil det højeste som noget empirisk.

Oversat af Sune Læisberg

Noter

¹ I det følgende bringes udelukkende Schellings unavngivne 'fortale' samt forelæsningsernes første del om 'Descartes', hvor vi også finder nogle filosofi- og idéhistorisk interessante bemærkninger vedrørende Bacon og Descartes. I de dele, der ikke her er oversat, følger Schelling selektivt udviklingen op til sin egen tid. Tekstgrundlaget for oversættelsen er de af Manfred Schröter udgivne og omordnede *Schellings Werke. Münchener Jubiläumsdruck. Fünfter Hauptband. Schriften zur geschichtlichen Philosophie 1821-1854*, München [1927] 1979: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, 73-102 (svarende til bd. X, 3-32 i førsteudgaven af *Schellings Werke*). Schrötters – eller Schellings – forskellige fremhævelser er i nærværende oversættelse gengivet således, at ord, der i originalen er skrevet med spærrede typer, her er kursiverede; fede typer er fortsat skrevet med fed; græske ord er fremhævet med fed og kursiv, mens uoversatte latinske og franske ord og småsæntenser ikke er markeret særligt, idet jeg gør opmærksom på, at grundteksten hos udgiveren Manfred Schröter er i frakturkrift, hvorfor anvendelsen af antikva ved fransk og latin virker så meget desto mere oplagt i hans tekst. O. a.

² Det er Schellings *accent aigu* over det første e i René. Schelling refererer i øvrigt alle andre steder i teksten til Descartes som Cartesius. Jeg har valgt at skrive Descartes på trods af, at Schelling insisterer på latiniseringen af navnet. O. a.

³ En længere, biografisk fodnote i Schellings tekst er her udeladt af pladshensyn. Schelling funderer i noten over, at denne begyndelse på den fuldstændigt frie filosofi, som indfinder sig på skrift med Descartes' lille værk *Om metoden* fra 1637, efter alt at dømme blev undfanget i Bayern på en rejse, som Descartes foretog i 1619, da han var omkring 23 år. Schelling pointerer således over for sine tilhørere, at grunden til den nyere filosofi blev lagt i Bayern (hvor han netop selv – nærmere bestemt i München – holder disse forelæsninger over den nyere filosofis historie). O. a.

⁴ Schelling skriver denne sætning 'hvad der Er', 'hvad, der er', osv. med forskellig kommatering og fremhævelsesmåde i det følgende, og det har jeg fulgt konsekvent. En anden kort kommentar er her på sin plads: På tysk lyder sætningen: '*das was Ist*'; umiddelbart ville jeg på dansk skrive: 'det, som Er'. Men da Schelling sidestiller '*das was Ist*' med 'væsenet', mener jeg, at dette 'hvad' er vigtigt at have med – altså dette: 'was' og på latin: 'quid' eller 'quidditas' (hvad-hed), som Schelling andre steder modstiller 'quod' eller 'quodditas' (athed). Denne pointe er nemlig nærværende i Schellings diskussion af Descartes ontologiske argument; i en anden, senere forelæsningsrække (i øvrigt den, som Kierkegaard hørte i Berlin) siger Schelling til sammenligning et sted: "*quid sit* og *quod sit* = **hvad** et værende er og **at** et værende er" (Schelling: (1993) *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Suhrkamp, 99). O. a.

⁵ Med. III, pag. 263. [Schellings note. O. a.]

⁶ Denne årsag (udødeligheden), ifølge hvilken Descartes blev nødt til at frasige dyrene sjælen, forklarer Morus i sit brev til Descartes (Oeuvres, Tom. X, p. 190): "Antagende, at kroppen var ude af stand til at tænke, konkluderede De, at overalt, hvor tanken fandtes, dér måtte det være en substans, der virkelig var forskellig fra kroppen og *som følge heraf* udødelig; af dette følger, at hvis dyrene tænkte, så ville de have sjæle, som ville være udødelige substanser." [Schellings note. Jeg har i dette tilfælde oversat den franske tekst, da der er tale om et længere, sammenhængende tekststykke. O. a.]