

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Filosofiske Meddelelser I, 1.

---

MATHEMATICS  
AND  
THE THEORY OF SCIENCE

BY

K. KROMAN



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1920

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,  
Filosofiske Meddelelser,  
Mathematisk-fysiske Meddelelser,  
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 50 Øre pr. Ark med et Tillæg af 50 Øre for hver Tavle eller 75 Øre for hver Dobbelttavle.

Hele Bind sælges dog 25 % billigere.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Son*,  
Kgl. Hof-Boghandel, København.

---

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Filosofiske Meddelelser I, 1.

---

MATHEMATICS  
AND  
THE THEORY OF SCIENCE

BY

K. KROMAN



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHADEL  
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1920



## I.

**W**HEN IMMANUEL KANT, about 150 years ago, put the discouraging question to himself: Does true science, that is, perfectly reliable and exact science, really exist? he was soon able to answer: Yes, for we have mathematics. — Nobody ever entertained doubts about mathematics, not even HUME, who was a sceptic in most other things.

In our day a decision could not so easily have been arrived at, for a strange thing has happened: Doubts have arisen even about the general reliability of mathematics.

As well known, it was the Greek mathematician EUCLID who, about 300 years B. C., produced the first exact systematic statement of the fundamental mathematical elements. These "Elements" were generally accepted. From this base the great Greek mathematicians as ARCHIMEDES and APOLLONIUS proceeded, from this base again the following generations continued, and even in our day most mathematicians, or at least a great number of them, stand altogether on the Euclidian base. For such the so-called Euclidian mathematics is the entire mathematics.

But even shortly after the appearance of the Elements some slight criticism began to assert itself.

While EUCLID on the whole proceeded with great caution, he had, however, made one assertion which according to

several people's opinion was somewhat too bold to be accepted as the directly evident outcome of the given definitions, the so-called Parallel-Postulate: If two straight lines be intersected by a third, in the same plane, and the two interior angles on one side be less than two right angles, then the two lines, being sufficiently produced, will meet on that side. That this was a true assertion, was hardly doubted by any efficient critic for more than two thousand years. The only objection made to it was that EUCLID had not given it as a theorem, confirmed by proof. Attempts were then made to remedy this deficiency, and the remarkable thing happened that, in spite of strenuous efforts for more than two thousand years to prove the correctness of the said assertion, the melancholy result was that none of the many attempts gave universal satisfaction. As soon as somebody thought that the question had been settled, somebody else found that there was still a link missing in the demonstration, or that it was founded on another assumption, as yet unproved, and as doubtful as the first. The immediate consequence of this curious fact was that, after the lapse of the two thousand years, several mathematicians at last plucked up the courage to doubt the correctness of the parallel-postulate; they now deemed it an uncertain and arbitrary assertion which had no right to be included among the premisses of a scientific geometry. Such a geometry ought, they maintained, to be built without this assumption, and two such attempts were also made in the first half of the 19. century, one by the Russian LOBATSCHESKY, and another by the Hungarian JOHANN BOLYAI. Thus the so-called Non-Euclidian geometry made its appearance, and in the eyes of the New-

Mathematicians the Euclidian system was reduced to, at best, an arbitrary and quite special mathematical system.

It is unquestionably a very peculiar event that has thus taken place in the first part of the nineteenth century, it may even be said, without exaggeration, to be the most remarkable revolution that has ever occurred in the field of human apprehension. That mathematics, the most "formidable" of all sciences, as KANT named it, should thus suddenly, after having reigned undisturbed for more than two thousand years, be reduced to something rather erroneous, which had better be exchanged for something truer, must surely fill one with astonishment, and we cannot dismiss the case with the remark that it was only a fit of romantic levity of the period which was filled with so many romantic extravagances, for the new doctrine did not disappear quickly again like the great philosophical systems of the romantic age; quite the contrary, the two mathematic camps exist to this day without the one being able to convince the other. Not even in the domains of mathematics do we thus find unanimously acknowledged truth in existence. For more than two thousand years mathematicians have quarrelled about what could be regarded as a proof and what not, and the contest is not over yet.

Still, there is a gleam of light in all this darkness. A closer examination will show us that the source of the disagreement is hardly to be sought in the field of mathematics proper. Like every other science mathematics, too, has its philosophical foundation, and it is undoubtedly in errors here that the origin of the disagreement must be looked for. But the philosophical theory of science is a comparatively new and imperfect discipline, and to detect mistakes here and put them right should hardly be any

overwhelming piece of work. In the following an attempt will be made to remove the disunion by taking this course.

## II.

First of all then, it has to be settled what it is we have to speak about.

Now and again a sort of approximative mathematics, an empirical discipline, has been posited, perhaps somewhat more accurate and certain than most other sciences, but not essentially different from them. Such a discipline has, however, no particular theoretical interest. It was not such a discipline KANT named formidable, and it was not such a discipline EUCLID founded. The discipline which is here to be examined, is that which the late Professor CHRISTIANSEN had in his mind when in his jocular way he said: "The difference between physics and mathematics is this, that in physics everything is wrong and in mathematics everything is right". In physics we say: Light is an electro-magnetic process in the ether, proceeding with a velocity of 300 000 km per sec. But properly speaking this is not correct. For the velocity may easily be a score of meters, nay, even a score of kilometers greater or smaller, and whether light is actually an electro-magnetic process is also somewhat doubtful. Some fifty years ago it was considered to be an elastic process; NEWTON again had another opinion about it. Furthermore it is not at all so absolutely certain that an ether does exist, and finally it is not even absolutely certain that an objective space exists.

But how, now, about mathematics? If in a rectangular plane triangle one of the sides containing the right angle be 300 000 km, and the other 400 000 km, then the hypotenuse will be 500 000 km, and not even one millimeter



more or less. — That is the language of the discipline which it is of the utmost theoretical interest to arrive at a fundamental understanding of.

For if this language be legitimate, mathematics is, in a certain sense, a perfect science, and we thus face the curious case that we imperfect human beings can create perfect science, and the interesting fundamental question: How on earth can that be possible?

That such a possibility really exists is obvious. For we all know a diminutive part of such a science, namely, the well-known multiplication table. It has no doubt existed with quite the same results for several thousand years, and we all feel perfectly convinced that if human beings still exist after the lapse of another thousand years, they will acknowledge the same quite unaltered results. Perfect science does thus exist. The next question is to find out how this is possible. Nor is this very difficult, even if this question has caused both confusion and misapprehension.

All the sciences may be divided into two kinds: the formal or ideal, and the real or empirical sciences. — The formal sciences, as logic, mathematics and rational mechanics, treat only of objects which we have created ourselves by our definitions. We therefore know them through and through. They do not possess a single property beyond those we have given them ourselves and the logical consequences of the same. Therefore they can never surprise us by any imprevisible behaviour, all will be the logical outcome of the definitions. We need never resort to experience for the verification of results. We can proceed quite rationally, quite logically, and here, therefore, we can obtain general and universally valid certainties and exactitudes.

The real sciences, as f. inst. the natural sciences, on the other hand, treat only of observed objects. Consequently they must begin with observations, measurements etc. Here, therefore, we can never be sure that we know the objects fully. We always get incomplete starting points, and so we must always verify the obtained results by fresh observations, just as we must always be prepared for imprevisible surprises. Here, therefore, we obtain only general and universally valid probabilities and approximations.

It is easy to see the propriety of this division, and that it just explains the perfection of mathematics. How was the mathematician able to speak with such perfect certainty and exactness about the triangle mentioned above? He may perhaps have commenced by drawing a rough triangle on the blackboard; but then he says: Let this represent a rightangled plane triangle with the sides 3 and 4 containing the right angle. By this remark the scene has at once been removed from the triangle on the blackboard to the mental triangle in his own and the auditors' minds. The right angle and the sides have without any trouble got just the right sizes, and he can now in a purely logical way make the auditors see the justness of his assertions. But suppose on the contrary that it was a real triangle, as f. inst. a triangular piece of brass or glass, that had to be examined. Then it would be quite impossible for us to be sure that it was a perfect plane, that the right angle measured exactly  $90^\circ$ , or that the sides were actually straight lines. We might apply for the assistance of mathematics itself, and carefully measure each side sixteen hundred times. We might then perhaps obtain a forty times as great accuracy in our approximate result, but only perhaps, for suppose the temperature had varied during all these measurements!

In short, with regard to observed objects it is only possible to obtain probabilities and approximations. The mathematical objects are, of course—in virtue of our silence—independent of heat and cold, light and darkness, summer and winter, youth and age etc. etc., all geometrical presuppositions, which HILBERT, who has taken upon himself to give us the perfect system of the geometrical axioms, has by the way quite neglected.

A short remark must here be offered to prevent misunderstandings. In the midst of an empirical science a fragment of a mere formal science will sometimes be introduced which will then of course follow the ordinary laws of the formal science. Thus in the science of physics or astronomy we may say: Suppose we have an empty space and in this a fixed globe of the mass  $m_1$ . At the distance  $r$  from it we suppose another globe of the mass  $m_2$  and with such and such a velocity and direction. Let the two attract each other according to NEWTON'S law, and let us seek to determine the shape and magnitude of the orbit of  $m_2$ .—As will be seen, here again we are dealing only with objects created by our own pronouncements, and we may therefore obtain a perfectly certain and exact result, that is, for this mental world. As soon as we return to real astronomy we must again content ourselves with approximations and probabilities. And exactly the same is true for the whole of the so-called applied mathematics. Its results are only valid in the same degree as the real objects and situations resemble the corresponding mathematical ones, and as to the degree of this resemblance, we can never gain a perfect knowledge.—

We have now arrived at some results important for what is to follow. We have seen that it is really possible

for human beings to construct a perfect science as the mathematics indicated above, and we have further seen that the condition is, that all the objects dealt with are our own mental objects, fully determined by our definitions. The definitions here always precede the objects and thus create them. As soon as we turn to the real world, we have to commence with the objects. The definitions come in the second line and are never to be taken as exhaustive, for which reason we must here always remain at the approximation and the probability. Therefore geometry is not a science dealing with objective space and the like. With regard to such a space we know hardly anything, not even if such a space exists. A discipline relating to this would moreover be an empirical science, a chapter of geography, astronomy or even metaphysics with all the imperfections of an empirical science. Nor do we find any section dealing with such an objective space in the mathematical treatises. We learn in mathematics that, in accordance with our human concept of space, we can imagine points, lines, surfaces and bodies, and find necessary relations between the configurations formed more or less arbitrarily from them. Many of these configurations are evidently constructed as a kind of copies from the observed real objects. But they are then always simplified or idealized so that perfect treatment of them becomes possible.

### III.

The above mentioned conception of mathematics as a formal, and thereby in a certain sense perfect, science closely accords with an important fundamental theorem set

up already by PLATO. To a perfect science — he says — must correspond perfect objects. In accordance with this he declared that as regards the changeable things in the world of sense only more or less uncertain suppositions can be formed. If a perfect science like the true philosophy, „Dialectics” is to be possible, a system of perfect, unchangeable objects must be found, and thus he was led to the assumption of his Ideal World, a world of unchangeable models, after which the objects in the world of sense were formed as imperfect copies. ARISTOTLE rejected this theory and asserted that PLATO had only needlessly redoubled the things in the world. A whole school of philosophers in our day has however again reproached ARISTOTLE with having essentially misunderstood PLATO, and maintained that PLATO's ideas were not a number of independent things in an objective ideal world, but only a system of ideal images or pictures in the human mind.

It will hardly do, however, to interpret PLATO so freely. On the other hand it cannot be denied that, even if PLATO often speaks of his ideal world as if it were an objective collection of models, he has also several expressions indicating that the ideas as a collection of ideal pictures or ideal concepts in his mind have also been of significance to him. From the beginning the ideas had evidently arisen from the Socratic forming of concepts, and so far they had their proper home in the mental world itself, in which, according to PLATO, they grew up as by a kind of remembrance, and his conception of the nature of mathematics, which, as is well known, became of great importance to the Greek mathematicians, is especially in full accordance with these last reflections. PLATO evidently considered mathematics as a formal or ideal science, a science dealing not with

the objects of the world of sense, not with the designed triangles or squares, but with the ideal pictures in the mind, with "the Idea of the triangle or square", which neither arises nor perishes, but is eternal and unchangeable. He therefore compared mathematics with dialectics which also treats of the ideal objects, and he gradually approached the two disciplines more and more to each other, while he did not at once place them on the same footing, as mathematics must build on assumptions which he did not think dialectics needed. In so far there is still in the beginning a certain vagueness about him, likewise appearing when he wants to place astronomy and music in the domain of ideas.

But 50 to 100 years later EUCLID no doubt maintained exactly the same conception of mathematics. Unfortunately he did not open his *Elements*, which are otherwise rich in definitions, with a general determination of what is really to be understood by mathematics. If that had been the case the future with regard to mathematics would no doubt have been quite different. This very omission, in a work so anxious to strike bottom, seems however to indicate that the conception entertained by PLATO was still quite unshaken, and that EUCLID had the same conception may also be seen from different features in his work. First of all the decisive importance everywhere assigned to the carefully arranged definitions testifies to this. Furthermore unlimited straight lines, circles with any length of radius, etc. are considered. But for such things there was no room in the actual Greek world. We may therefore safely assume that also EUCLID has seen a formal or ideal science in mathematics, a science not concerning the real world, but treating only of ideal objects produced by our own definitions.

How the conception of mathematics was changed later on and became more or less contradictory, the ensuing sections will show. Meanwhile we shall pause at EUCLID in order to examine whether his statement really corresponds to the ideal aim he set himself, or whether there are actually in his treatise such decisive shortcomings as the New-Mathematicians have imputed to him.

#### IV.

As we might expect, the Elements commence with a series of definitions. The opus is divided into 13 books, and each book opens with only the definitions which, besides those previously given, are necessary for its understanding. As the above mentioned objections only relate to what is stated in the first book, it will be sufficient for us to examine this, which of course must also contain the most important of the suppositions. Of such EUCLID gives, besides the Definitions themselves, two kinds, the so-called Postulates and certain General Assertions. Also these must therefore be examined. We commence with the Definitions.

By a definition we first of all understand, as is well known, the determination of a concept. EUCLID knew this quite well. He names his definitions ὅροι (ὄρος = limit). The definition must so determine the concept that we clearly and distinctly understand what the question is about and what not, and the definition generally performs this by pointing out certain marks which must be found in each individual or case that is to come within the concept. Of course the definition must neither be too broad nor too narrow, it must be adequate, and its terms must be so plain and

distinct that no misunderstanding is likely to occur. It cannot be demanded that every term employed should itself have been previously defined, as this would carry us into infinity, but fortunately many terms are in themselves so plain that every reasonable misunderstanding is excluded.

EUCLID knew all this perfectly well and was carefully observant of it with one single exception, about which later on. He also knew that we can distinguish between the real definition and the mere nominal definition, i. e. in this case between the mathematical and the purely verbal definition. Under the heading Definitions he has in his first book 23 numbers, out of which the 18 are mathematical and the 5 only verbal definitions. He distinguishes between them by using the verb "is" in every real definition, while the verbal definitions always take the verb "is named". Thus in the definitions 9, 16, 20, 21 and 22<sup>1</sup>. It is important to emphasize this difference, the New-Mathematicians having sometimes made the general accusation against EUCLID that his definitions are very often insufficient. If this were the case, his exposition would be mathematically very imperfect, for the sufficiency of the definitions is, as we have seen, a vital condition for the possibility of mathematics as an exact logical science. But the accusation is highly unjust, and only obtains an appearance of justness by quite overlooking the difference between the real and the verbal definition. That EUCLID's mathematical definitions, excepting the one referred to above, are entirely sufficient, is already evident from the fact that all the ordinary expositions of geometry up to our own day on the whole use the very same expressions, without having found any need of completing them. And when f. inst. it has been

<sup>1</sup> J. L. HEIBERG's edition. Translated into Danish by Miss THYRA EIBE.



objected, that it is not permissible to define a square as a quadrangle with equal sides and four right angles, without at the same time proving the possibility of such a figure, then it is overlooked, partly that this and some few similar definitions plainly appear as quite preliminary verbal definitions, and partly that the possibility of the corresponding mathematical objects is always demonstrated before they are introduced in the system. EUCLID has thus only allowed himself to explain a couple of names, shortly before dealing with the corresponding mathematical objects.

The before mentioned single unhappy definition is the definition of an angle. This is really erroneous, judged by modern standards. Professor ZEUTHEN has shown that this is due to the fact that in EUCLID'S day the conception of an angle was still rather undeveloped among the Greeks. On this point, then, EUCLID was unable to rise above his contemporaries. But on the other hand it must be remarked that in return he deals so cautiously with the imperfect notion, that he introduces no errors in using it. If in the modern way he had defined an angle as the difference of direction between two straight lines issuing from the same point, measured in revolutions or parts of a revolution, his system would have remained quite unchanged. With regard to the question here discussed, the said imperfection is thus of no consequence. —

But the definition ought in certain cases to be something more than the mere determination of a concept. We define a horse as a single-hoofed quadruped with such and such marks, but we do not add that such an animal really exists. For it is here, as often, the case, that the existence of the thing in question is certain and well known, while

it is only the limitation we are in search of. On the contrary it might not be so suitable to define: The dronte is a species of pigeon etc. or a mermaid is a female being etc. It is more proper to say: The dronte was a species of pigeon . . . , or is an extinct species of pigeon . . . , a mermaid is a fictitious being etc. In other words, wherever there may be any question about existence of one kind or the other, the definition should also be a guide on this point.

Now the mathematical objects are, as has been shown, mental objects. Whether perfectly straight lines, circles, ellipses, conchoides, tractrices etc. are to be found in the real world or not, does not in the least concern the mathematician. Mathematically it is only required that for each of the definitions a corresponding object can be formed without contradiction in the mind. The definition is in itself only a series of words. I must therefore be able to transform this series of words into a mental picture, and this transformation must be quite exact.

As a rule, however, this process is very easily performed. If I sketch roughly a triangle on the blackboard, saying: let this represent a rectangular plane triangle, then the ordinary twelve year old boy will at once in his mind form a picture of the mathematical triangle, and just as easily he proceeds from the wording of any plain definition to the mental picture. Sometimes the definition itself will point out the road which he has to follow in order to effect the transformation as easily as possible, informing him how the demanded object arises out of a simpler one: A cylinder is the body produced by a rectangle turning about one of its sides, a cone is . . . . The definition is then called genetic. Nor will this case present any difficulty worth mentioning, to the beginner or the less intelligent student.

I am quite convinced that if we, keeping in view all the above named demands, were more fully to examine the 17 Euclidian definitions still remaining, we should not be able to point out any justifiable objections whatever. All the objections made in course of time by the New-Mathematicians will no doubt appear to the impartial observer artificial and unjust, posited principally with the aim of safeguarding the new mathematics. Fortunately they are all directed against some few of the definitions, for which reason it will suffice to examine these.

All the principal attacks are primarily directed against EUCLID'S definition of the straight line.

In the dialogue PARMENIDES will be found a definition of the straight line, which somewhat freely translated would read: A straight line is a line which becomes a point when looked at from one end. This definition has at least the advantage of being very perspicuous. It is, as will be seen, just this definition every artisan, nay, every practical man will use: You look along the edge that ought to be straight, and examine whether the middle is covered by the ends, as it is expressed in the dialogue.

Yet this definition will not do. For it only informs us that the straight line follows the line of vision, but of the nature of the latter we are not informed. One would, however, be inclined to believe that EUCLID had this definition in mind when forming his own. He avoids the shortcoming and says: "A straight line is that which lies evenly between its points." Thus Miss EIBE'S translation. EUCLID himself says that it everywhere lies ἕξ ἴσων, i. e. „in the same manner", between its points. But whether one or the other of these expressions is used, it is surely impossible to find just objections to this definition. It obviously compels

us of full necessity and with unanimity of interpretation to form just that mental picture which by all impartial people is called the mathematical straight line.

The straight line must everywhere lie in the same manner between its points. By this the broken and the curved line are excluded, just as every little wave is excluded. I cannot try to unite these properties with the definition without conscious contradiction. The direction of the line must everywhere be the same; the straight line is the line with only one direction. It is everywhere the direct way from any one of its points to any other; it is therefore fully determined by two points, and it does not alter its position in space by turning round these. Nay, without going too far we may add, that it is the shortest way between two points. Against this definition which is sometimes used, HELMHOLTZ has urged the objection, that in that case the definition must either presuppose the use of a measuring rule or only represent a judgment by the eye. This objection is however unjust. Every savage, who has never seen or thought of a rule of measurement, not only knows that the direct road is the shortest but will also involuntarily comprehend that such must necessarily be the case.

The various definitions given above are those which mathematicians have used in the course of time. It will be seen that they all agree exactly with the definition given by EUCLID. With insignificant verbal differences they all denote one and the same thing, and they all with unanimity and of necessity call forth exactly the same picture in the mind. No one, unacquainted with the succeeding historical evolution of mathematics, will be able to understand what might here be objected.

EUCLID might even have said without any harm: The straight line I do not define, for what a straight line means, everybody knows so well that a definition would scarcely bring him any elucidation.

The straight line is the first and simplest definite conception with regard to space in the human mind. The point we first grasp as the intersecting point of two lines or as the initial or final point of a line. The straight line is such a fundamental determination in the human concept of space that, in fact, all succeeding concepts issue directly or indirectly from it: the plane, the angle, the circle, in short the whole geometrical system, the parallel-postulate, as will be shown, not excluded. To exclude this concept would mean annihilation of all true mathematics.

The various objections to the definition of the straight line are however easily dismissed. It has been said that the definition was not "geometrical" enough. But what does this vague expression mean? It might even be unfortunate if the first essential definition itself were „geometrical". It must be sufficient that it fully does its duty. It has been said, that the definition does not determine the nature of the line, but only mentions some of its properties. But normally we always define by indicating marks or properties. It has been said, that EUCLID does not use the term "direction" at all. But that does not matter, as by the expressions used he evidently determines everything regarding the direction of the line. Nay, it has even been stated as an objection, that it was in reality an impossibility for human beings to imagine an exactly straight line. But just as this statement is hardly to the point it is also in itself quite wrong. We form our mathematical ideals in quite the same way as we form our other ideals: by

eliminating all the imperfections. I can see the nearly straight pencil line or the nearly straight taut string, but I know that neither the line nor the string is quite without varying thickness or direction. All these visible and possible deficiencies ought not to be taken into account, I say to myself; and this resolution in connection with the still imperfect perception thus constitute what I call the mental picture or image of the straight line.

Regarding EUCLID'S definition of a plane superficies we can be very brief. It is, as might be expected, quite analogous to that of the straight line, and the objections very nearly correspond. We may therefore at once proceed to the succeeding assumptions.

## V.

The next group is formed by the so-called Postulates, ἀιτήματα, five propositions of which the three first say: Let it be granted that a straight line may be drawn from any one point to any other point, that a terminated straight line may be produced to any length in a straight line, and that a circle may be described from any centre and with any radius. The fifth proposition is that very parallel-postulate mentioned before, which EUCLID might well have formulated in close conformity with the three first ones, saying f. inst.: Let it be granted that from a side and two angles at that side, being together less than two right angles, we can always construct a triangle.

In contradistinction to these four propositions, of which each demands a certain construction granted as mathematically possible, the fourth says: Let it be granted that all right angles are equal to one another.

This last pronouncement must certainly be taken as a necessary supplement to the insufficient definition of the angle, which does not at all determine how the angle is to be measured. With this postulate we need not, therefore, occupy ourselves any further.

The four other postulates must doubtless be taken as expressions of the first immediately certain consequences of the definitions, that is, as a kind of theorems so simple that EUCLID has thought it unnecessary to give special demonstrations of them. It would hardly be right to take them as necessary supplements to the definitions. Neither the definition of the straight line nor that of the circle needs the least assistance, and which definition would the fifth postulate help? EUCLID has unquestionably taken also the fifth postulate as an immediate consequence of the nature of the straight line as determined by the definition, and in this respect a great majority will surely agree with him. On the other hand it must be admitted that this postulate implies a somewhat greater immediate step than the three first. It is therefore easily understood that a certain desire would arise to get just this postulate transformed to an ordinary, properly demonstrated, theorem. Only, why this could not easily be done, why more than two thousand years were to pass in indecisive attempts, and after this a whole revolution was to follow, these are things which we still do not understand.

Before we pursue this matter any further we have however to examine the third kind of assumptions. EUCLID calls them κοινὰ ἔννοιαι. Miss EIBE translates this as General Concepts. They are however not concepts but judgments, assertions; it would therefore be more correct to say General Assumptions or the like. They are the

following five propositions: Quantities which are equal to the same are equal to one another; if equals be added to equals the sums are equal; if equals be taken from equals, the remainders are equal; magnitudes which coincide with one another are equal to one another; the whole is greater than its part.

EUCLID puts these general assumptions last and evidently does not treat them with special interest. He defines none of the expressions used, and the propositions are purely analytical propositions, i. e. tautologies. That the whole is greater than its part is a matter of course, as we only use the word "part" where there is still something wanting.

The addition of these assumptions, therefore, does not further enlighten us, and in several modern text-books they have also been left out without this causing the least inconvenience.

Several older editions of the Elements call this section Axioms. This is very unfortunate, as by an axiom we always understand a positive, synthetic assertion; no doubt the said heading has only been occasioned by the fact, that several really synthetic assertions were formerly included in this section; thus f. inst. the fifth postulate was for some time set up as the eleventh axiom.

Sometimes an unfortunate course has been taken in connection with this section, a course which has specially asserted itself in romantic philosophy, but has also shown itself in the new mathematics arising at the same period. The romantic philosophers often found it too troublesome to define every concept they introduced; so they said: Just read through the whole book, then you have got everything defined. In a similar way the new-mathematician F. SCHUR says (in his *Grundlagen der Geometrie* p. 3): We will not define, and D. HILBERT says (in his *Grundlagen der Geometrie*



3. ed. p. 4): The Axioms of Arrangement define the term "between". The truth is, however, this, that if I do not know beforehand what "between" means, I shall understand nothing of what is said about the Axioms of Arrangement. And with just as little right may we say that EUCLID'S General Assumptions define the terms: Quantity, Magnitude, Equality, Congruence etc.

## VI.

By this we have arrived at rather a surprising result: EUCLID, according to the generally adopted, latest, and best edition of the Elements, has set up no axioms at all.

This must not, however, dismay us. Many an excellent modern presentation does not mention any either. Definitions we must have, for it is only through such that the mathematical objects are created, and in every exact science it is very desirable always to know precisely what the question is about. Postulates, in the meaning of immediately evident consequences of the definitions, will also necessarily appear. But now the Axioms? What is a mathematical axiom?

It might be said: A mathematical axiom is a necessary assumption directly following from the human conception of space, the denial of which would cause contradiction in the mind. But in so far we need only proceed with sufficient caution, take only necessary steps, and beware of all self-contradiction. Of course all mathematics must thus rely on axioms, even if they are not directly pronounced.

Here it might be remarked that it would be of great interest to collect, arrange, and formulate all the necessary axioms. Certainly! But this would for many reasons be an exceedingly difficult task. HILBERT'S arrangement is, as may

easily be seen, quite superficial and dogmatic. It is not derived from any single principle, and we have no warrant for its sufficiency or correctness on the whole.

Somebody might perhaps interject the remark: But it would be sufficient to posit a certain number of axioms, and then proceed quite logically from them. By this we should at once obtain one mathematical system.

To this proposal it must, however, be objected: It will not do thus to confound axioms, definitions and objects. In the case of the mathematical objects and their definitions such a proceeding would be allowable. One mathematician may restrict himself to triangles, quadrangles, polygons and circles, the other may deal with ellipses, parabolas and hyperbolas etc. etc. Thus, as is well known, each mathematician often works in his own particular field. But these fields are all supplementary sections of the entire human mathematics. To treat the axioms in the same way would be quite another thing and perhaps incorrect. It would at all events be necessary carefully to examine a few cognate questions first. It might f. inst. be possible that, by thus parcelling out the demands of the human conception of space in various more or less arbitrary groups, we might be led to form a diversity of quite arbitrary systems, of which each at best would be a series of connected mistakes, while one of these systems might be opposed to the other and none of them therefore be of the least scientific value, as no reasonable choice between them might be possible.

On the other hand we might also suppose that the human conception of space was in its inmost nature such a unity, and all its special demands so closely united, that in building up from a part of them we should inevitably be led to observe the others. Thus ordinary

geometry has in fact always observed a far greater accordance with the nature of our conception of space, i. e. maintained far more axioms than were ever formally set up. In so far no other inconvenience might result from this proceeding than the vagueness, that we imagined we had the complete foundation in the posited axioms, while in reality we only had some of the links.

And we should moreover incur a serious danger. For it might easily be conceived that in arranging the limited system of presuppositions we might confound some non-knowledge with some positive knowledge of the opposite kind, thus introducing contradiction and misstatement. Suppose f. inst. that we did not rely on EUCLID's parallel-postulate. We must then also give up the proposition, that through a point outside a straight line can always be drawn one, and only one, parallel to the line. But this ignorance of ours as to whether just one parallel can be drawn, we unfortunately express by the positive assertion, that of parallel lines several can be drawn, and thus we have at once the possibility that a positive error has been introduced into the system. But such confusion of non-knowledge with positive opposite knowledge is not at all uncommon.

Thus we find various circumstances warning us against the proposed limitations of axioms, and our scruples increase as soon as we examine the psychical agencies which form mathematics.

With regard to these activities, however, we find rather vague and contradictory opinions in most mathematicians. Most of them no doubt feel inclined to call exact mathematics a pure logical science, thus accounting for its perfectly certain and exact results. Such must arise from human thought, while experience and the senses can only give us approximations.

But already here differences of opinion appear, as some will look to "thought alone" while several others maintain that also intuition is a necessary co-operating factor, not in the sense that it is allowable to make great compound steps by intuition alone, but that the last and least steps must always be made by its aid. And this, again, is understood now in one way and now in another: Some think that these intuitive steps are to be found everywhere, while others assume that certain mathematical disciplines as f. inst. arithmetic and algebra are obtained by "pure thought" alone, for which reason they are sometimes termed pure mathematics, while on the contrary geometry is interpreted as pure mathematics, applied to space, and therefore specially needing the aid of intuition, according to some, everywhere, according to others only in its opening chapters, where the definitions, axioms etc. are given.

The concepts here used are, however, shallow. If the origin of mathematics is really to be understood then we must proceed in a more precise psychological way. First of all we must take note that we cannot thus place thought and intuition opposite to each other, as if they were two mutually independent activities, of which each could manifest itself separately. So-called "pure thought" taken in the sense of thinking without intuition, does not exist at all. It is a fictitious invention by the romantic philosophers. To think is to deal with perceptions, and even if these are sometimes only perceptions of words, the intuition is already there. To think is in a broader sense to judge, in a narrower sense to conclude, to reason. But already in the plainest judgment as: two and two make four, there is plenty of intuition, and even for the most abstract judgment the same holds good. It is therefore clear that in all mathematics,

and everywhere in mathematics, intuition takes its part. Exact mathematics may justly be called a pure logical science, but thereby intuition is not at all excluded; it is present in all thinking, also in logic itself, and it plays in fact a far more important part there than is generally supposed. Take a simple logical fundamental truth as f. inst.: If  $A$  is  $B$  and  $B$  is  $C$ , then  $A$  is  $C$ , i. e.: If a ball is in a box and the box in a drawer, then the ball is in the drawer. Why are we so absolutely sure of this? And why do we deny that if  $A$  is the son of  $B$ , and  $B$  the son of  $C$ , then  $A$  is the son of  $C$ ? Every one will comprehend that it is only possible to distinguish between what is true and what is not true by transforming the words into pictures, and f. inst. discover, that if we imagine the ball in the box and the box in the drawer, then we shall be unable at the same time to fancy the ball outside the drawer without getting our consciousness split. All thinking is ultimately thinking in pictures. If you ask me: What is  $7 \times 17$ ?, I may perhaps alone by hearing the words themselves be able to answer: 119. But then I have not actually thought, but only remembered. If I am really to think then I must pass by the sounds, the pictures of words, and cling to the pictures of things. Only these compel me to the definite result. Thus all necessity of thought arises from necessity of intuition. Thinking without intuition is the dark, in which all cats are grey. —

There is therefore no essential difference between arithmetic and algebra on one side and geometry on the other. Just as arithmetic and algebra arose among the Greeks as a part of geometry, thus they are still a kind of geometry, and like this, based ultimately on the human conception of space. Only, in modern times this is veiled in a high degree

by the extensive and excellent language of signs which has gradually been introduced.

But regarding human thought, we must make one more remark. It is in a peculiar way a unity. It is the custom in Logic to give a plurality of so-called logical principles in order to determine its fundamental nature. But in reality all these principles are only different expressions of one and the same proposition, the so-called principium identitatis, and thinking may therefore simply be defined as a dealing with perceptions, obeying the principle of identity, and with cognition for its aim. Every breach of the laws of thinking may be represented as a contradiction, and the principle of contradiction, which excludes contradictions, is simply the indirect expression of the principle of identity.

While we are thus unable to separate intuition from thinking, as thinking without intuition is simply impossible, we may on the other hand maintain, that just as intuition is the producing, thus the principle of identity is the controlling element in mathematics. Now human intuition may, as is well known, err. When mathematics, in spite of the great part intuition takes in it, can yet keep its character as a perfectly reliable and exact science, this is due to the fact that in mathematics we always dissolve each greater and therefore more uncertain step of intuition in a plurality of lesser and more certain ones, and in the domain of our conception of space this will always be possible to such a degree that these last steps, which all contain only rough and never minute valuations, become of an absolute certainty, just as certain as the fact that two and two make four, or that a horse is different from a butterfly.

But all these final petty steps constitute exactly the real

mathematical axioms, the number of which in so far is pretty unlimited. An exhaustive enumeration would therefore, as said, be rather difficult. On the other hand we may indicate the conditions which every axiom has to comply with: It must be an immediate absolutely compelling step of intuition. We may likewise easily bound the whole system of axioms: It must contain an acknowledgment of each of the demands of the human conception of space, i. e. every demand, the denial of which would beyond doubt give contradiction. Therefore it will not do to imagine phantoms like spaces of four or more dimensions. For I may quite well form this sensation of sounds, but I cannot form any corresponding conception of things. In my conception the three dimensions are the complete extension, and, owing to the near connection between thought and intuition, I must therefore doubt that the fundamental laws of my thought would hold where such a situation really existed. In case of a fourth dimension I should lack every security that, in the case mentioned above, I had reasoned justly regarding the ball. I should have given up my faculty of discrimination, and could not therefore logically proceed.

And just as little would it be possible for me f. inst. to form a concept of space without free mobility for the contained objects. Obstructed motion calls forth the concept of real impediments, and such lie outside the concept of space. We may therefore in geometry be quite justified in using displacement, turning, and reversing of the figures in all the ways which our conception of space allows. Every mechanical removal, that might alter relations, is of course out of the question with regard to the ideal objects, but to exclude a removal in thought would be a contradiction. And just in the same way it must be possible to

imagine both straight and curved lines, unlimited as well as limited, in accordance with the demands of our intuition. That mathematics deals only with our own mental objects and not with what might be found in a possibly objective space of real or fictitious formations, has already been said.

These hints may be sufficient to show what, in accordance with the aforesaid, ought to be understood by the mathematical system of axioms. As will be seen, it is just this — we might say unwritten — system which not only EUCLID, but also the great majority of mathematicians who have attached themselves to his Elements, have, partly involuntarily and partly with full conciousness, followed.

## VII.

While all the preceding remarks may be regarded as a series of truisms, we shall now go on to examine some positive occurences through which the conception of the nature of mathematics and thereby mathematics itself, and first of all geometry, involuntarily alters its character, thus opening the way for some misapprehensions finally resulting in the arrangement of the new mathematics.

Simultaneously with the gradual decay of Greek philosophy PLATO'S doctrine, so important to mathematics, concerning the ideality of the mathematical objects, was forgotten. And it was not a passing forgetfulness. The Scotch philosopher DAVID HUME is the first who brings it to light again for a time. But at the same time geometry tended more and more towards being considered as a real science, a science about objective space and the different objective formations that were supposed to exist in the same. Thus



geometry is conceived by SACCHERI, by LAMBERT, by GAUSS, by LOBATSCHESKY, by BOLYAI, by RIEMANN, by HELMHOLTZ, in short by all those who were indirect or direct co-operators in the founding of the new mathematics.<sup>1</sup>

That the important distinction between formal and real science was thus gradually lost sight of by the mathematicians, will surprise us all the less, when we consider that the same was the case among philosophers. As in the transition period between the renaissance and modern times Greek philosophy had in great measure decayed, while Greek mathematics still remained unshaken, philosophers recognised that they must make a fresh start, and while in England it was elected to adopt the empirical method of the rising natural sciences, all the continental philosophers found that they need only choose the method used in mathematics, and everything would be right. That mathematics creates its own objects while philosophy meets with its objects, and that the method suitable for the first discipline is therefore entirely unsuited to the second, occurred to nobody. SPINOZA wrote his Ethics in apparently pure geometrical form, WOLF wrote his whole system in the same manner, and most of the other continental philosophers did more or less the same thing.

At last HUME in his famous "Enquiry on Human Understanding" reiterates the Platonic sentence and declares mathematics to be an exact science as it only deals with the "relations of ideas" while he is sceptical towards all

---

<sup>1</sup> ENGEL und STÄCKEL: Die Theorie der Parallellinien von EUCLID bis auf GAUSS.

ROBERTO BONOLA: La Geometria non euclidian; in German by H. LIEBMANN.

MORTON C. MOTT-SMITH: Metageometrische Raumtheorien. In this an ample list of books concerning this subject.

real sciences, claiming to treat "matters of fact". His *Enquiry* appeared in German translation in 1755, and influenced most likely by this, KANT expresses the same thoughts in his famous prizeessay from 1764: What else a cone may be, it is not easy to know, but in mathematics it is only that body which is produced when a rectangular triangle turns round one of its lesser sides. Thus in mathematics the objects always follow the definitions, therefore in mathematics we can obtain certainty. But in all real sciences the definitions follow the objects, therefore everything becomes uncertain here. — So clear-sighted was KANT in 1764. But when in 1781 he published his "*Kritik der reinen Vernunft*" he had forgotten HUME's distinction. Now geometry is the science dealing with space, and arithmetic the science dealing with "time or number", and with the object, among others, of retaining the absolute reliability of mathematics he makes space and time exclusively subjective forms of apprehension. If they were objective, the triangles in central Africa might be of quite a different nature to those in Königsberg.

But this first vagueness of the mathematicians inevitably causes some others. If geometry is a real science, a science relating to objective space, and if it deals with lines, surfaces etc., then these lines and surfaces are inevitably also made objective, and involuntarily they apprehend them as an army of mystical beings peopling space beside the quite real things as globes etc. In other words, it is that form of PLATO's doctrine of the ideas that ARISTOTLE rejected, which now rises from its grave, and is, half consciously, by the mathematicians restored to glory and honour in this "Astral-Geometry" as it is sometimes termed. It is according to this metaphysics

that GAUSS measures the triangle between Brocken, Hohehagen and Inselsberg in order to satisfy himself fully as to the total amount of the angles of the triangle; it is according to this that LOBATSCHESKY measures the parallaxes of stars, under the belief that they can give him information regarding the curvature of the objective straight line. That both undertakings are rather absurd is not at all obvious to them, as little as it is plain to them that, if geometry be a real science, its exactness, if we are to be consistent, will be a thing of the past.

And out of this second error arises yet a third. If the mathematical objects are not entirely created by ourselves, but mysterious beings, possessing some kind of independent existence somewhere in objective space, then of course we cannot define them with exactness. The mathematical definitions will then take on quite a new character. They become more insignificant; we can now never be sure that the definition is ideally exhaustive, i. e. of such a nature that all other properties of the objects are only the logical consequences of those given by the definitions. As in the real sciences, we must now always be prepared to meet unforeseeable surprises, and SCHUR is really quite consistent when he thinks that it is not advisable to define at once, as the future might possibly overthrow the definition.

Of course it should not be expected that we can ever find a really consistent and complete application of the conception here indicated. In that case it would be too evident that it was no longer mathematics we had to deal with. If the Euclidian straight line is exchanged for some approximately straight reality or half-reality in space, it will evidently for many reasons never be possible to know, how this methaphysical object curves. A half-mathe-

mathematical way is then employed, and certain simple curvatures selected to be dealt with. These objects are not, however, quite mathematical either, for it is then attempted — of course in vain — by actual measuring to find out the length of the radius of curvature in question.<sup>1</sup>

Already among the ancient Greeks the above mentioned neglect of the definitions begins to appear. The New-Platonist PROKLOS, who has commentated the first book of EUCLID'S Elements, tells us, that against the parallel-postulate the objection, amongst others, has been urged that it might be possible, that f. inst. a straight line together with a hyperbola or a conchoid could form interne angles with an intersecting straight line, together less than two right angles, without meeting, — an assumption which EUCLID has never contested and would no doubt with great readiness have agreed to.

### VIII.

As now the three last mentioned assumptions, in spite of their incompatibility with the very nature of exact mathematics, gradually gained more and more ground as the half involuntarily accepted base of mathematics and all mathematical investigation, it will not be difficult to understand how the endeavours of more than two thousand years to get the parallel-postulate demonstrated, could not but end apparently without decisive results, i. e. without having freed the Euclidian system from the alleged defects, and so having established its autocracy as a mathematical base.

How easily the parallel-postulate may be transformed into a theorem if we do not let ourselves be confused by the above mentioned errors, will first be shown.

<sup>1</sup> Vide ENGEL und STÄCKEL OF BONOLA.

We may reason thus: As it is the easiest thing on earth to imagine curved lines which in spite of the given conditions do not meet, it must be the straightness of the straight line which is the decisive point. Now if we take the definition in full earnest and remember that the mathematical straight line is nothing but our own creation, fully determined by our definition which has unmistakably excluded all curved lines and only retained the one, whose direction is everywhere one and the same, then the proof will follow quite easily thus (Fig. 1): Let the table represent

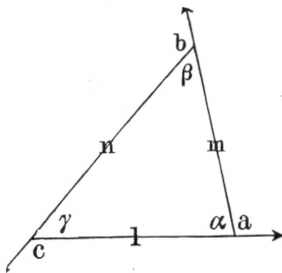


Fig. 1.

a plane and  $l$  a straight line the direction of which we may call zero. Let  $m$  be another straight line which forms  $\angle a$  with  $l$  and therefore has the direction  $a$ . Let  $n$  be a third straight line which forms  $\angle b$  with  $m$  and therefore has the direction  $a+b$ , and let  $l$  again form  $\angle c$  with  $n$  and there-

fore have the direction  $a+b+c$ . Now  $l$  has also the direction zero. Therefore  $a+b+c$  must be just one turn or 4 right angles, and as the angles  $a+\alpha+b+\beta+c+\gamma$  make 6 right angles, the three angles of the formed triangle,  $\alpha+\beta+\gamma$ , must make 2 right angles. But if the angles of any plane triangle are equal to two right angles, we can always of a side and the two angles at the side, these being less than two right angles, construct a plane triangle, and thus the postulate is demonstrated. If the angles are, on the contrary, together equal to two right angles, then a plane triangle can not be constructed, and thus EUCLID'S parallel theorem (1,27 & 1,28) is demonstrated.

A similar demonstration has been given by the Danish astronomer SCHUMACHER. He sent it to GAUSS, but as he had omitted some intermediate links, GAUSS found it insufficient.

Also the Danish mathematician JULIUS PETERSEN has given a similar demonstration. But just as he had finished it, he rejected it himself in virtue of two objections which in a characteristic way show the power of suggestion on the human mind; it had, as may be remembered, become a truism that the fifth postulate could not be demonstrated. JULIUS PETERSEN objects: But the demonstration is, however, of no value, for on a sphere it would not hold good. — Now we find on a sphere neither plane triangles nor straight lines, for which reason the demonstration cannot at all be applied here. The objection is therefore quite illogical. It is as if one would say: Denmark cannot after all have 3 million inhabitants, for this number does not hold good for England.

His second objection is that the three angles  $a$ ,  $b$ ,  $c$ , do not issue from the same point but each from a separate one. This objection is, however, also unjustifiable, for the line  $l$  with the direction zero is a straight line and has therefore everywhere the same direction. The line  $m$  therefore gets the direction  $a$  from whatever point of  $l$  it may issue. And so forth.

The new-mathematicians may no doubt object to the demonstration that EUCLID has nowhere stated that the straight line is the line with but one direction, or that an angle is the difference of directions between two intersecting straight lines. But to this the reply must be that he really has said both, only expressed it in other just as definite words, and it is not his words but his thoughts,

his system, we are disputing about. The following will show that it is quite a different kind of objections the new-mathematicians really want to put forward. If EUCLID had only used a single infelicitous or insufficient word, the natural proceeding would have been: straightway to put in a better term instead of the objectionable one. The new-mathematicians themselves proceed in this way with regard to EUCLID'S definition of an angle in which he had in fact used undesirable expressions. But such an incidental lapse ought not to cause the condemnation of a whole system.

Before proceeding we must mention a third Danish mathematician who has given a completely exhaustive demonstration of the validity of the parallel-postulate. It is C. RAMUS who was not only a mathematician of uncommon penetration, but moreover specially interested in rendering the exposition of mathematics as logically incontestable as possible. His starting-point is that plane triangles with a side and two adjacent angles separately equal, are congruent. From this it follows that the side and the two angles determine the two other sides and the third angle, and as angular size can be measured in pure numbers in relation to the right angle, whereas the length of straight lines must always be measured in relation to quite an arbitrary piece of line, the two angles of the triangle must already determine the third, quite independently of the length of the sides. But if now in a rectangular plane triangle,  $ABC$ , we draw the height from the right angle  $C$ , thereby dividing  $C$  in  $C_1$  and  $C_2$ , we easily find, according to the before said, that f. inst.  $C_1 = B$ ,  $C_2 = A$ , therefore  $A + B = 90^\circ$ , and thus the sum of the angles of each of the three right-angled triangles = 2 right angles. From this again we easily get that the sum of the angles in any plane

triangle must be two right angles, and thereby, as we have seen, the parallel-postulate is demonstrated.

The new-mathematicians will probably object to this demonstration, that the parallel-postulate is here only exchanged for another one, namely the postulate that similar plane triangles are possible. This objection is however unjustifiable. The author does not presuppose the possibility of similar plane triangles, but by his enunciations regarding the measuring of angles and lines he, on the contrary, proves that similar plane triangles can be constructed, a truth which, by the by, is already the necessary consequence of the concepts of straight line and angle, provided we do not include curved lines in the class of the straight ones.

It is therefore a not very happy expedient some of the opponents of the new mathematics have invented, in proposing that instead of the intricate parallel-postulate we might put the plainer axiom that similarity exists. Even more reasonable it would evidently be to set up the still simpler declaration of PASCAL: Definitions must be respected.

Also the well-known English mathematician WALLIS and the likewise well-known French mathematician LEGENDRE have — besides several others — given demonstrations of the correctness of the parallel-postulate, which, granting the here given conception of mathematics, must be considered decisive.

It will, however, be unnecessary to examine closer all these particulars. Already from what has been said we may understand that if no agreement was obtained regarding the demonstrableness of the parallel-postulate, it was because so many mathematicians involuntarily took the straight



line as a mystical object which it would not do to regard as fully determined by the given definition, which again occasioned the assumption that the definition itself was vague. In the above mentioned book by ENGEL & STÄCKEL it may be seen, how, as a rule, they, only timidly and only in the utmost emergency, venture upon a meek appeal to the definition.

### IX.

Two attempts at demonstrations must, however, still be examined as they in no small degree conduced to the rise of the new mathematics. They are from the hand of two mathematicians, the Italian SACCHERI (1667—1733) and the Swiss LAMBERT (1728—1777). They both chose one and the same peculiar proceeding, and were thus rather unintentionally led to bring forward several of the theorems of the new-mathematicians. Both were themselves quite convinced of the correctness of the Euclidian postulate, just as both had no doubt that in their works they had given a decisive proof of its correctness. But both were unfortunately also to a certain degree subject to the prevalent vagueness about the nature of mathematics and the importance of the definitions, and they were therefore unable to maintain with sufficient power and acuteness that their essays in reality contained the exhaustive proof which they thought they had given. They both arrive at the result that a denial of the postulate would be in contradiction to the nature of the straight line, but what this really signifies they are rather uncertain about. SACCHERI'S essay was published in the year of his death 1733; that of LAMBERT was written in 1766, but was only published in 1786, 9 years after his death, no doubt because he was not quite satisfied with it himself.

Each of the two essays has about the size of an ordinary school geometry. We must therefore restrict ourselves to giving a short report of the mode of proceeding common to both and the results obtained. Both essays are reprinted in ENGEL and STÄCKEL.

At two arbitrary points of a straight line,  $A$  and  $B$ ,

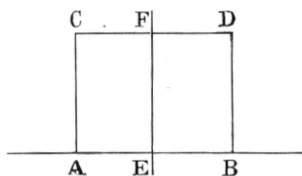


Fig. 2.

(Fig. 2), are drawn two equal straight lines in the same plane perpendicular to the given line, the ends of which are joined by a straight line  $CD$ . If  $AB$  and  $CD$  are bisected and a straight line

$EF$  is drawn through the bisecting points, the figure is divided in two congruent halves, and we shall have right angles at  $A$  and  $B$  and round  $E$  and  $F$ , and the angles  $C$  and  $D$  will be equal. But whether they are right, obtuse or acute we do not know as yet. We therefore make the three corresponding hypotheses, and using EUCLID'S 28 first propositions, which are not based on the postulate, we investigate what each of the hypotheses may teach us about the postulate.

Both authors then find, that if  $C$  and  $D$  are supposed right angles, the sum of the angles in the plane triangle will also be two right angles, by which the correctness of the parallel-postulate is demonstrated.

If  $C$  and  $D$  are supposed obtuse angles, the sum of the angles in the plane triangle will be more than two right angles, and also from this follows the correctness of the postulate, as may easily be seen.

If finally  $C$  and  $D$  are supposed to be acute angles, the sum of the angles in the plane triangle will, on the contrary, be less than two right angles, and then the parallel

postulate is incorrect, as the two lines will then only meet in certain cases.

Both authors further find, however, that while the first supposition does not involve the least difficulty, the second and third will produce the curious result that the propositions employed will force us to ascribe to the lines containing the two angles such lengths and forms that it will no more be possible to call them straight lines. *CD* f. inst., in case of the hypothesis of the obtuse angle, becomes curved with the concavity turned towards *AB*, and in case of the hypothesis of the acute angle, curved in the opposite direction. But as *CD* was given as a straight line, such contradictions have appeared that the two last hypotheses must be rejected, and the parallel-postulate again stands absolutely demonstrated. —

At first sight it looks rather astonishing that these two authors who more than any others have spent time and intelligence in securing Euclidian geometry, and have written so largely in favour of the parallel-postulate, should none the less by these very writings have become, we might even say — and it has actually often been said — the first exponents of the new mathematics, the very aim of which was partly or entirely to supersede EUCLID. The riddle is not, however, difficult to solve. It all arises from the fact that there is something rather illogical in their proceeding.

For the parallel-postulate is not — as so often thought — a kind of fifth wheel to the geometrical coach, a kind of appendix which may be taken up or dropped at will, but it is, as we have seen, already latent in the very first and simplest geometrical object, in the concept of the straight line, taken strictly in accordance with the definition and

in accordance with the whole human conception of space, taken in only one sense and not ambiguously, so that the name might also denote the curved line or perhaps even that only. If that is the case, the parallel-postulate is of course not included; that curved lines do not always necessarily comply with its demands is sufficiently evident, and obviously in good accordance with the opinions of EUCLID.

But from this it may be seen that if an essay on the parallel-postulate is to be any good, the author must first of all have his own definite conception of that object: the straight line. He may either be convinced] of the fundamental importance of the definitions in mathematics, and with PASCAL maintain that they ought to be strictly respected; or he may think according to SCHUR that it is undesirable or dangerous to define at once, and then the objects will from the beginning stand in a somewhat dim light, just as the objects of real science. Both these points of departure at any rate possess a certain consistency.

But unfortunately the two authors both stand about halfway between these two points of view. LAMBERT, who is the least bewildered, says regarding the definition of the straight line: *Et hoc si dederis, danda sunt omnia.*<sup>1</sup> But in return he sees in all the definitions only hypotheses which may apparently at will be admitted or rejected. Probably he imagines behind these definitions a kind of real or half real objects in space, about the precise qualities of which only the surveyor, the natural philosopher, the astronomer, or the metaphysician can give us final information. Already this has, however, led us in a circle. For most of them, the surveyor, the natural philosopher, the astronomer, proceed

<sup>1</sup> ENGEL and STÄCKEL, p. 142.

by the aid of mathematics, and in mathematics we at once commence to work with the still hypothetical objects.

It is, however, only one aspect of LAMBERT'S starting point we have here indicated. For on the other hand he discloses no little confidence in the more than hypothetical value of the mathematical definitions, and like SACCHERI he concludes by assuming his problem solved, because the lines at which he arrives are contradictory to the line determined by the mathematical definition.

This is vague. And of vagueness and illogicalness we find still more in the proceedings of the two authors.

If we start from the straight line as straight, it is, as we have seen, very easy to demonstrate the correctness of the parallel-postulate, and just as easily we then find the value of each of the above mentioned three hypotheses. Let the size of each of the two angles  $C$  and  $D$  be  $(90 + x)^\circ$ , and let  $CD$  have the direction zero, then  $DB$  has f. inst. the direction  $(90 - x)^\circ$ ,  $BA$  the direction  $(180 - x)^\circ$ ,  $AC$  the direction  $(270 - x)^\circ$  and  $CD$  the direction  $(360 - 2x)^\circ$ , from which we see, that  $x$  must be  $= 0$  and the two last hypotheses therefore impossible. There is therefore no sense in going to them about the parallel-postulate.

But how do the two authors proceed?

They seek information about the parallel-postulate. To that end they set up the three hypotheses and examine them, using the 28 first propositions in EUCLID. This course of procedure contains the following errors:

They are not quite sure what a straight line really means. But if the Euclidian straight line is not unconditionally accepted, then it will not do to appeal to any single one of EUCLID'S propositions, not even to the first 28. For, so to speak every one of them, nay even his postu-

lates, become either quite indecisive, unmeaning or positively wrong, if the straight line is not exclusively the line he has thought of and defined as straight.

Suppose, however, that the two authors after all have been bent on basing on that very, Euclidian, straight line.

Then their mistake is that they have overlooked that an angle cannot at the same time have three sizes, but only one. Only one of the hypotheses can therefore be valid, while two of them can at once be declared impossible and thus unfit to disclose anything reasonable about the postulate. The proper proceeding would therefore have been: First to find out which of the hypotheses we might reasonably interrogate. But the two authors unconcernedly consult all three Euclidically, thus inevitably assuming, that they can also examine the impossible hypotheses by means of the Euclidian propositions. It may further be added that the authors of course ought to have stopped at once on perceiving that the lines showed themselves incompatible with the concept of the straight line. They, however, proceed much further. In spite of all their undeniable acuteness they have thus committed several considerable errors, and at least a great part of their results thus lose their validity.

This judgment must be passed on the two essays from the Euclidian point of view. The essays, however, appear in quite another light if viewed from the starting point which was largely beginning to predominate in the period. The presuppositions are then the above mentioned: Mathematics is a kind of real science, the mathematical objects are a kind of real or half real entities which are not yet thoroughly known and therefore cannot either be defined beforehand with certainty. Whether the straight line

is mathematically straight or a little curved, or perhaps sometimes the one and sometimes the other, is uncertain. We must therefore be prepared for any results.

But if the expression "straight line" contains such a diversity of significations, there will of course be no contradiction in advancing the three hypotheses as provisionally possible. We do not then know beforehand what kind of straight line we have in the figure. But it will certainly still be illogical to use EUCLID'S first 28 propositions as a general test. This was, however, at first overlooked. That the lines of the figure sometimes unveiled themselves as straight lines, sometimes as concave, and sometimes as convex, created no doubts; such things might be expected. That after all a lot of "results" could be gained was taken as a sign that new and surprising discoveries were impending. SACCHERI'S and LAMBERT'S scruples about the incompatibility of the curved lines with the nature of the straight line was neglected. On the contrary, it was assumed that the investigations communicated had revealed to humanity that there were actually two kinds of geometry: The geometry of the right angle in which the parallel-postulate holds good, and the geometry of the acute angle in which it does not hold. The geometry of the obtuse angle was not set up yet, as here a certain difficulty had appeared. For also according to the hypothesis of the obtuse angle did the parallel-postulate, and thus the whole Euclidian geometry, prove to be in good order. But in the latter it was demonstrated that the sum of the angles of the rectangle is always equal to four right angles, and consequently the two obtuse angles must after all have been right angles. It was only later that it was discovered that the first 28 propositions of EUCLID could not all rea-

sonably be used as tests of this hypothesis, and after this had been found out, the geometry of the obtuse angle was also set up as a justified new system. —

LAMBERT had, however, made some important discoveries, already touched upon by him at the end of his essay on the parallel-postulate, but whose far-going importance for the whole geometrical dispute he did not see or point out. Ingenious mathematician as, in spite of all, he was, he had always worked with a certain distrust and reluctance with the curved lines evolved from the original straight ones through the influence of the Euclidian propositions. He now finds that the results arising from the hypothesis of the obtuse angle are just those that are valid in spherical geometry; but it does not at the same time come home to him that all ambiguities and contradictions at once disappear and everything becomes clear and natural, as we perceive that by introducing the two obtuse angles we have driven ourselves out of the plane and simply developed a fragment of well-known spherical geometry under the impression that we were discovering something quite new, surprising, and almost incredible, in the domain of plane geometry. At the same time as the obtuse angles curved the lines, they of course also curved the plane, and for a spherical quadrangle between the equator, a couple of meridians and — not a parallel of latitude, but — another arch of a great circle, without the least subtlety we shall get every one of the results which before we had to place, against all our immediate insight, in the plane rectangle. In the spherical quadrangle the two meridians will bend towards each other, the two angles *C* and *D* will be more than two right angles, the arch of the great circle above will arch upwards, and yet be shorter



than the base, and the spherical triangles will possess the proper excess beyond two right angles. The mystical assumption regarding the different kinds of straight lines resolves itself simply into the well-known truth, that just as in plane geometry we have straight lines thus in spherical geometry we have the great circles, the "straightest" lines on the sphere.

But this is not all. LAMBERT further finds that if we give the sphere an imaginary radius, we shall be able by ordinary algebraic-trigonometrical calculations to obtain just all those results we arrived at before by the hypothesis of the acute angle.

And finally he finds that in the domain of this imaginary spherical geometry, in the radius of the sphere, or in any function of it, we shall obtain a peculiar natural unit for measuring lengths, that is: just such a natural unit of length as we do not find in plane geometry, a fact by which, amongst others, the demonstration by RAMUS (p. 37) was made possible.<sup>1</sup>

By these discoveries of LAMBERT a great deal of the obscurity had passed away. But still clearer light was soon to come. At the commencement of the new century, GAUSS developed his General Theory of Surfaces, in which, amongst others, he set up his famous "Measure of Curvation" (Krümmungsmaass) for the curvation of surfaces in their different points, and showed — as later on MINDING — that for each such measure of curvation there is a particular geometry for the surface: If two surfaces have the same constant measure of curvation, they have also the same geometry. For they can then be placed exactly against each other without being stretched or constricted. The measure

<sup>1</sup> ENGEL und STÄCKEL, p. 199—203.

of curvature is the reciprocal value of the product of the two principal radii of curvature,  $K = \frac{1}{\rho_1 \cdot \rho_2}$ . Therefore plane geometry also holds good for the cylindrical surface, as the plane and the cylindrical surface both have the constant measure of curvature  $K = 0$ . For the sphere the measure of curvature is constant and positive:  $K = \frac{1}{r^2}$ , if  $r$  represents the radius of the sphere. For LAMBERT'S imaginary sphere with radius  $ir$  it thus will be  $K = \frac{1}{ir \cdot ir} = -\frac{1}{r^2}$ . But the same constant negative measure of curvature therefore applies also to a surface which f. inst. is produced by the rotation round the X-axis of a curve having the product of its normal and radius of curvature constant and negative, as the said, opposite directed, lines become just the two radii of curvature for the surface. Such a curve is f. inst. the so-called Tractrix (Fig.3). It is also characterized by the fact that its tangent has a constant length from its origin to its intersection with the axis of rotation, which is an

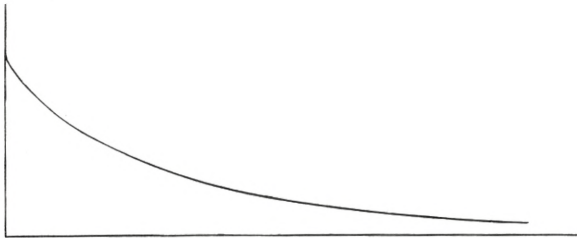


Fig. 3.

asymptote to the curve. The surface produced by the rotation is named a pseudo-spheric surface, and is formed somewhat like a flower glass with the sides bent some-

what outwards and with a stem infinitely long, tapering gradually down.<sup>1</sup> (Fig. 3).

Another form of pseudo-spheric surface arises by rotation of the curve given in Fig. 4, which also has the product of normal and radius of curvature constant and

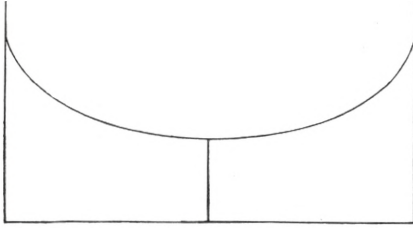


Fig. 4.

negative. It is a kind of redoubled contraction of the former one which however may also be completed symmetrically along the negative X-axis. The corresponding surface will,

as may be seen, resemble the groove in the sheave of a pulley or the surface of a saddle.

It will already be immediately evident how a quadrangle of straightest lines from equator of the last named surface will get the sides bent outwards and acute angles at the top line which is convex towards the equator, or of which the middle must be nearer equator than the ends, if it is to be the shortest way between *C* and *D*. The Italian mathematician BELTRAMI has shown the conformity between "the geometry of the acute angle" and that of the pseudo-spherical surface, but it will not after all be difficult even in a quite Euclidian way to find the results concerned, if we have regard to the before-mentioned circumstance that it

<sup>1</sup> The curve is represented by the equation

$$x = a \ln \frac{a + \sqrt{a^2 - y^2}}{y} - \sqrt{a^2 - y^2},$$

where  $a = y$  for  $x = 0$  and = the said length of the tangent. The measure of curvature for the surface will be  $K = -\frac{1}{a^2}$ .

is the same geometry as the spherical for a sphere with the radius  $ir$ . Some examples will illustrate the mode of proceeding.

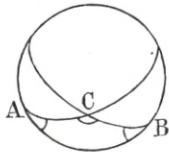


Fig. 5.

Half the surface of an ordinary sphere is, as well known,  $2\pi r^2$ . The biangle with  $\angle A$  (Fig. 5) has

therefore the area  $\frac{A}{\pi} \cdot 2\pi r^2 = 2Ar^2$ . The bi-

angle  $B$  will be  $2Br^2$ , and the biangle  $C$  will be  $2Cr^2$ .

But from this follows

$$2(A+B+C)r^2 = 2\pi r^2 + 2\triangle ABC$$

therefore

$$\triangle ABC = (A+B+C-\pi)r^2,$$

and

$$A+B+C = \pi + \frac{\triangle ABC}{r^2}.$$

These two formulas give us the area and the sum of the angles for the ordinary spherical triangle. It will be seen that the sum of the angles exceeds two right angles proportionally to the area of the triangle.

We now imagine a sphere with radius  $ir$  and then from this get the two formulas

$$\triangle ABC = (\pi - A - B - C)r^2$$

and

$$A+B+C = \pi - \frac{\triangle ABC}{r^2}.$$

From this it will be seen that the sum of the angles in the pseudo-spheric triangle decreases from two right angles proportionally to the area of the triangle. If the sum of the angles  $= 0$ , which is quite possible in triangles with inward bent sides, the triangle will be the greatest possible here, and its area will be  $\pi r^2$ , [equal to the area of an ordinary circle with radius  $r$ .

In order easily to get more results, we may use the well known hyperbolic functions

$$\text{Sin } x = \frac{\sin ix}{i} = \frac{e^x - e^{-x}}{2} = \frac{x}{1} + \frac{x^3}{3} + \frac{x^5}{5} + \dots$$

$$\text{Cos } x = \cos ix = \frac{e^x + e^{-x}}{2} = 1 + \frac{x^2}{2} + \frac{x^4}{4} + \dots$$

On the sphere with radius  $r$  we have for the triangle  $ABC$  with the sides  $\alpha, \beta, \gamma$

$$\cos \frac{\alpha}{r} = \cos \frac{\beta}{r} \cos \frac{\gamma}{r} + \sin \frac{\beta}{r} \sin \frac{\gamma}{r} \cos A.$$

If radius be  $ir$  we therefore get

$$\cos \frac{\alpha}{ir} = \cos \frac{\beta}{ir} \cos \frac{\gamma}{ir} + \sin \frac{\beta}{ir} \sin \frac{\gamma}{ir} \cos A.$$

But now

$$\cos \frac{\alpha}{ir} = \cos \left( -i \frac{\alpha}{r} \right) = \cos \left( i \frac{\alpha}{r} \right) = \text{Cos } \frac{\alpha}{r},$$

$$\sin \frac{\beta}{ir} = \frac{1}{i} \frac{\sin \left( i \frac{\beta}{r} \right)}{i} = \frac{1}{i} \text{Sin } \frac{\beta}{r},$$

therefore

$$\text{Cos } \frac{\alpha}{r} = \text{Cos } \frac{\beta}{r} \text{Cos } \frac{\gamma}{r} - \text{Sin } \frac{\beta}{r} \text{Sin } \frac{\gamma}{r} \cos A.$$

Supposing now  $A = B = C, \alpha = \beta = \gamma$ , we get, as

$$\text{Cos}^2 x - \text{Sin}^2 x = 1,$$

$$\text{Cos } \frac{\alpha}{r} = \text{Cos}^2 \frac{\alpha}{r} - \text{Sin}^2 \frac{\alpha}{r} \cos A,$$

$$\cos A = \frac{\text{Cos } \frac{\alpha}{r} \left( \text{Cos } \frac{\alpha}{r} - 1 \right)}{\text{Cos}^2 \frac{\alpha}{r} - 1} = \frac{\text{Cos } \frac{\alpha}{r} \left( \text{Cos } \frac{\alpha}{r} - 1 \right)}{\left( \text{Cos } \frac{\alpha}{r} + 1 \right) \left( \text{Cos } \frac{\alpha}{r} - 1 \right)} =$$

$$= \frac{\cos \frac{\alpha}{r}}{1 + \cos \frac{\alpha}{r}} = \frac{1 + \frac{\left(\frac{\alpha}{r}\right)^2}{2} + \frac{\left(\frac{\alpha}{r}\right)^4}{4} + \dots}{2 + \frac{\left(\frac{\alpha}{r}\right)^2}{2} + \frac{\left(\frac{\alpha}{r}\right)^4}{4} + \dots}$$

But this fraction is  $> \frac{1}{2}$ , therefore  $A < 60^\circ$  and  $A + B + C < 180^\circ$ . If however  $\frac{\alpha}{r}$  decreases towards zero, the fraction will at the same time decrease towards  $\frac{1}{2}$ , and  $A$  will at the same time increase towards  $60^\circ$ . We thus in this way get the same results as before.

Further we have on the sphere with radius  $r$

$$\cos A = -\cos B \cos C + \sin B \sin C \cos \frac{\alpha}{r}$$

and if the radius is  $ir$

$$\cos A = -\cos B \cos C + \sin B \sin C \cos \frac{\alpha}{r}.$$

Now, putting  $A = 0$  and  $C = 90^\circ$ , we get

$$\sin B = \frac{1}{\cos \frac{\alpha}{r}}.$$

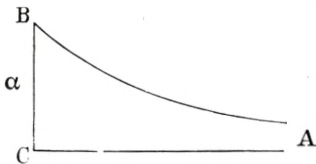


Fig. 6.

Here  $B$  is "the Parallel Angle for the distance  $\alpha$ ", i.e. the least angle that can be admitted in the distance  $\alpha$  from the right angle  $C$  without the lines  $BA$  and  $CA$  intersecting.

If we put  $A = 0$ ,  $C = 90^\circ$  and  $B = 45^\circ$ , which may be done, the triangle getting the corresponding magnitude, we get from the last equation

$$\text{Cos } \frac{\alpha}{r} = \frac{1}{\sin 45^\circ} = \sqrt{2} = \frac{e^{\frac{\alpha}{r}} + e^{-\frac{\alpha}{r}}}{2} = \frac{e^{\frac{\alpha}{r}} + 1}{2 e^{\frac{\alpha}{r}}},$$

therefore

$$e^{\frac{\alpha}{r}} - 2\sqrt{2} e^{\frac{\alpha}{r}} + 1 = 0; e^{\frac{\alpha}{r}} = \sqrt{2} \pm 1; \frac{\alpha}{r} = \ln(\sqrt{2} \pm 1),$$

where the lower sign must be rejected, as it would make  $\alpha$  negative.

If the triangle is augmented with the one, symmetrical round  $\alpha$ , we get a right-angled isosceles pseudo-spherical triangle with the two other angles = 0 and the height  $\alpha = h$  from the right angle

$$h = r \ln(1 + \sqrt{2}).$$

This quantity is named SCHWEIKART's Constant, while

$$r = \frac{h}{\ln(1 + \sqrt{2})}$$

was taken by GAUSS as the Constant or natural unit of length which, according to LAMBERT, appeared in "the geometry of the acute angle". The Constant  $r$  is in other words the radius of curvation for the surmised straight lines in space.

While it is easy enough to find the ratio  $\frac{h}{r}$ , it has of course up to this been impossible to find  $h$  or  $r$  themselves.

LOBATSCHESKY however made several attempts. One of them has eben alluded to previously and may therefore here be considered a little more closely. It carries us back to Fig. 6 with  $A = 0$  and  $C = 90^\circ$ . From the obtained

equation  $\sin B = \frac{1}{\text{Cos} \frac{\alpha}{r}}$  we further get

$$\frac{1}{\sin B} = \frac{e^{\frac{\alpha}{r}} + e^{-\frac{\alpha}{r}}}{2} = \frac{e^{\frac{2\alpha}{r}} + 1}{2e^{\frac{\alpha}{r}}}; \quad e^{\frac{2\alpha}{r}} - \frac{2}{\sin B} \cdot e^{\frac{\alpha}{r}} + 1 = 0;$$

$$e^{\frac{\alpha}{r}} = \frac{1}{\sin B} \pm \sqrt{\frac{1 - \sin^2 B}{\sin^2 B}} = \frac{1 \pm \cos B}{\sin B} = \begin{cases} \cot \frac{1}{2} B \\ \text{tg} \frac{1}{2} B \end{cases}$$

As  $\frac{1}{2} B$  must be  $< 45^\circ$ , therefore  $\cot \frac{1}{2} B > 1$ ,  $\text{tg} \frac{1}{2} B < 1$ , while  $e^{\frac{\alpha}{r}}$  must be  $> 1$ , we evidently get

$$\frac{\alpha}{r} = \ln \cot \frac{1}{2} B; \quad -\frac{\alpha}{r} = \ln \text{tg} \frac{1}{2} B,$$

$$\frac{r}{\alpha} = \frac{1}{\ln \cot \frac{1}{2} B}.$$

Supposing now — somewhat boldly — that  $C$  represents the sun,  $B$  the earth,  $\alpha$  therefore the radius of the orbit of the earth and  $A$  an almost infinitely far off visible star, then, if the light proceeds along a straight line,  $\frac{\pi}{2} - B$  will be  $A$ 's nearly vanishingly small parallax. But if the path of the light is one of the supposed objective curved lines as  $AB$ ,  $B$  may differ more from  $\frac{\pi}{2}$ , and if now the astronomical observations were to show that the so-called parallax  $\frac{\pi}{2} - B$  is always perceptibly different from zero, we may assume that a great part of the deviation arises from the said curvature, and thus, through the just given formula we get an upper limit for the curvature, or a lower limit for the radius of curvature,  $r$ .



Unfortunately there is a good deal to be objected against this test, and amongst others it will be a decisive hindrance that the astronomers do not at all find the expected lower limit for the magnitude of the parallax. The astronomers (according to communications from the late Observator PECHŮLE) have measured parallaxes right down to 0,01 seconds of an arc, where the limit for thrustworthy measurement of the kind concerned lies.

If, however, we take double this parallax angle we get

$$\cot \frac{1}{2} B = \cot (45^\circ - 0'',01) = \frac{1 + \text{tg } 0'',01}{1 - \text{tg } 0'',01}.$$

Taking the arc instead of the tangens of the very little angle, and remembering that the radius contains 206 264, 806 seconds we get

$$\cot \frac{1}{2} B = \frac{206\ 264\ 816}{206\ 264\ 796} = \frac{51\ 566\ 204}{51\ 566\ 199}$$

and thus

$$\frac{r}{\alpha} = \frac{1}{\ln \frac{51\ 566\ 204}{51\ 566\ 199}} = \frac{0,434\ 2945}{\log \frac{51\ 566\ 204}{51\ 566\ 199}},$$

which very nearly gives

$$r = 10\ 219\ 000\ \alpha,$$

i. e. the radius of curvation, GAUSS'S Constant more than ten millions of radii of the earth's orbit. For anybody who considers geometry an empirical (approximative) science about the real world, there is, so far, no special reason to set up a peculiar "the acute angle's system."

## X.

The above given examples may sufficiently have shown us how fruitful were the ingenious remarks which LAMBERT so lightly threw out, but of which neither he himself, his contemporaries, nor the near future, saw the full reach. Not even after GAUSS had published his famous measure of curvation, was it at once perceived that it was the simple and clear geometry of certain curved surfaces which had been considered. Of the mathematicians who on the whole expressed themselves regarding the two thousand year old controversy the majority no doubt subscribed to the assumption that at least one quite new geometrical system had really been discovered; and as there are many kinds of acute, but only one kind of right angles, the Euclidian geometry was now only considered as an extremely special, limited case which moreover had the defect that it used the highly contestable parallel-postulate as one of its pre-suppositions while the new system was based on altogether incontestable suppositions.

As BOLYAI and LOBATSCHESKY, during the first half of the nineteenth century, independently of each other but both in close connection with the German evolution, published their detailed statements of the system of the acute angle, LOBATSCHESKY therefore named his principal work *Pangeometry*.

To dwell further on the two authors will be superfluous for the present purpose, as the statements of both are only a natural continuation of what had already been given by SACCHERI, LAMBERT, SCHWEIKART, TAURINUS and others who had busied themselves with the three hypotheses. Only now it was unconditionally declared that it was a new and

independent system that had been discovered. That the initial vagueness had in no way been removed is a matter of course. But it was partly concealed by the form of the exposition. Thus LOBATSCHESKY commences his Pangeometry by defining the plane as the locus of the intersection of equal spheres round two fixed points, and the straight line as the locus of the intersection of equal circles round two fixed points. These definitions would be sufficiently unique and Euclidian, if we had only been told that by a sphere and a circle LOBATSCHESKY understood the same thing as ordinary people do. But about this nothing is said. Both these concepts are themselves determined by the concept of the straight line. LOBATSCHESKY has thus only led us in a circle.<sup>1</sup>

GAUSS too, busied himself for a good many years with "the geometry of the acute angle", and must no doubt be considered almost a partisan of it. It looks however as if in his inmost mind there was a certain feeling that here, none the less, he was out of the right track. He does not publish anything about the problem; it even looks as if he had destroyed all his notes concerning it before his death, and every time he speaks briefly about it in his letters, he anxiously entreats the receiver to consider it a confidential communication. He is afraid of "the roar of the Boeotians", he says. These Boeotians have no doubt inhabited his own heart. With respect to his many Euclidian works there were no Boeotians. Here there was no philosophy and no obscurity. But as soon as the philosophy of science comes in, he grows not a little vague — as later on RIEMANN and HELMHOLTZ —: He produces all these exact works, and at the

<sup>1</sup> OSTWALD'S *Klassiker der exakten Wissenschaften* Nr. 130: *Pangeometrie von N. I. LOBATSCHESKY*, p. 6.

same time maintains that geometry is an empirical science. He calls it a science of space and says at the same time: About space we know hardly anything. He praises the great importance of intuition in geometry and yet believes that we may act in opposition to its indisputable demands.<sup>1</sup>

A peculiar position is occupied by TAURINUS. Amid the general vagueness he is almost quite clear. He deduces one proposition after the other in the domain of the third hypothesis, but he knows perfectly well that he is outside the plane, that so far he is not at all in contradiction to EUCLID, and that it is not at all a new kind of geometry he is producing, but only a new chapter of EUCLID. He remarks that if we are to have, besides the system of the straight line, also a system for every kind of curved line, then it will be arbitrariness not to adopt an infinity of systems, nor has he, evidently, shared the usual belief that geometry is a real science of space, for he points out that LAMBERT's natural unit of length after all can only be relative, as we may imagine many different radii of curvature.<sup>1</sup>

Most of the partisans of the new system use as a principal argument for its justification that it contains no contradictions. To this we must however remark that such an argument has only value when taken absolutely. It is in other words quite possible to form consistent errors, about the starting point of which we may say with LAMBERT: *Et hoc si dederis, danda sunt omnia.*

It is quite evident that a spheric as well as a pseudo-spheric geometry devoid of contradictions may be posited. But if we understand by Euclidian mathematics all

<sup>1</sup> About GAUSS and TAURINUS see the corresponding sections in ENGEL and STÄCKEL.

mathematics educible in accordance with his Elements as a base, then two such geometries will come well within Euclidian scope. We should then have before us not two new geometries in the sense of two new systems, but at most two new chapters of Euclidian mathematics.

The New-Mathematicians, however, interpret the case quite differently, and thus the contradictions arise. They do not admit that they have been transferred to the sphere or the pseudo-sphere and so remained within the Euclidian domain, but they believe that they have remained in the plane and thereby discovered something new beyond the Euclidian domain. But this is contradictory. It is a contradiction to call the actually curved lines, which they are forced to construct, straight ones. It is a contradiction to reckon these different kinds of lines as one mathematical concept, they must be kept separate and cannot straightway transform themselves one into the other, as the New-Mathematicians make them. It is a contradiction to keep the term "a plane" when the lines have ceased to be straight, and it would also be a contradiction to accept two kinds of planes, corresponding to the two kinds of "straight lines", as one mathematical concept. It is a contradiction to view the figures, which with SACCHERI and LAMBERT we are forced to construct on examining the two impossible hypotheses, without perceiving that it is simply the perspective representation of a quadrangle on the sphere or on the pseudo-sphere, we have before us. Perhaps the New-Mathematicians might say that they have been anxious to restrict themselves to concepts and not allow intuition to interfere. But it is again a contradiction to believe in concepts without intuitions. It has here been overlooked that intuition can be certain as well as un-

certain, and that it is only the uncertain steps of intuition that we have to beware of, while the certain ones cannot be dispensed with and can just as little be denied without disaster. The New-Mathematicians here remind us of the wife in HOLBERG who being surprised by her husband in a precarious situation tries to defend herself against his reproaches by saying: But my dear! Will you really rather believe your eyes than your own little wife?

To explain away these contradictions will not be easy, but without such a step it seems quite absurd that the clear and natural course has not been chosen: to admit that the audacious supposition of the obtuse or the acute angle has simply transferred us to where these angles are plainly at home.

---

The two thousand year old so-called contest about the parallel-postulate was after all really neither a fight about the postulate nor for or against EUCLID, but rather a dispute about the nature of the straight line. For everybody — EUCLID not excepted — must at once admit that for curved lines the postulate does not hold. And in the same way everybody who reasonably relies on his own eyes must with EUCLID be convinced that for actually straight lines the postulate must hold good. The problem is therefore: The straight line.

The contradiction came in when it was gradually assumed that the exact, the perfect mathematics dealt directly with the objects of the real world, for concerning these it is, as said, impossible to build perfect science. But with this assumption a vague ambiguity entered into the concept of the straight line, as well as into the mathematical objects

on the whole. For whoever believes that there are exact ellipses or conchoids, cylinders or spheres in the real world? But it is always the exact curves, surfaces or bodies that are dealt with in mathematics.

When the romantic period came, which on the whole valued mystery more than clearness, mysticism also to a certain degree got the upper hand of clearness in mathematics, and the mystical interpretation of the results of SACCHERI and LAMBERT was preferred to the plain and natural one. New-Mathematics has on the whole several points of resemblance with the romantic speculative philosophical systems, and might well be termed the romantic mathematics in contrast to the classical. It is however important to note that on the whole it is the interpretation which is new. The mathematical steps themselves are, apart from mistakes and such like, on the whole Euclidian. Non-Euclidian Mathematics is strictly speaking simply an impossibility, because our Arithmetic, our Algebra, our Logic, our Intuition, in short all the factors concerned, are Euclidian. But it would be very desirable if also the Non-Euclidian interpretation would disappear. For it creates vagueness, and clearness is preferable.

And mathematics can afford clearness.





# DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIFTER

## 7<sup>DE</sup> RÆKKE

### HISTORISK OG FILOSOFISK AFDELING

	Kr. Ø.
I., 1907—1909.....	9.35
1. CHRISTENSEN, ARTHUR: L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la coup. 1907.....	3.75
2. JØRGENSEN, ELLEN Fremmed Indflydelse under den danske Kirkes tidligste Udvikling. Résumé en français. 1908.....	3.90
3. STEENSTRUP, JOHANNES: Indledende Studier over de ældste danske Stednavnes Bygning. Résumé en français. 1909.....	4.00
II., 1911—1916 (med 4 Tavler).....	11.35
1. ÓLSON, BJØRN MAGNÚSSON: Om Gunnlaugs saga Ormstungu. En kritisk Undersøgelse. 1911.....	1.70
2. NIELSEN, AXEL: Den tyske Kameralvidenskabs Opstaaen i det 17. Aarhundrede. Résumé en français. 1911.....	3.35
3. TUXEN, POUL: An Indian primer of philosophy or the Tarkabhāsā of Keçavamīçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. 1914.....	2.00
4. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le dialecte de Sämnan. Essai d'une grammaire Sämnanie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsgrid. 1915.....	2.40
5. ADLER, ADA: Catalogue supplémentaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escurial redigé par D. G. MOLDENHAWER. 1916.....	4.40
III., 1914—1918.....	13.65
1. AL-KHWĀRIZMĪ, MUHAMMED IBN MŪSĀ: Astronomische Tafeln in der Bearbeitung des MASLAMA IBN AHMED AL-MADJRĪTĪ und der latein. Uebersetzung des ATHELHARD VON BATH auf Grund der Vorarbeiten von A. BJØRNBO † und R. BESTHORN herausgegeben und kommentirt von H. SUTER. 1914.....	8.90
2. HØFFDING, HARALD: Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. 1917.....	3.50
3. HØFFDING, HARALD: Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik. 1918.....	4.35
IV., (under Pressen).	
1. MØLLER, HERM.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Résumé en français. 1917.....	4.00

# HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

## DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

### 1. BIND (Kr. 8.50):

1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917. .... 0.65
2. BLINKENBERG, CHR.: L'image d'Athana Lindia. 1917. .... 1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. 1918. .... 2.90
4. HUDE, KARL: Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. 1917. 0.35
5. JESPERSEN, OTTO: Negation in English and other languages. 1917. 3.35
6. NILSSON, MARTIN P.: Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917. .... 0.70
7. SARAuw, CHR.: Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918. .... 2.35

### 2. BIND (Kr. 9.35):

1. NYROP, KR.: Histoire étymologique de deux mots français (*Haricot, Parvis*). 1918. .... 0.60
2. Jón Arasons religiøse digte udgivne af FINNUR JÓNSSON. 1918.. 1.75
3. SARAuw, CHR.: Goethes Augen. 1919. .... 4.50
4. TUXEN, POUL: Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upanişader. 1919. .... 0.65
5. BLINKENBERG, CHR.: Hades's Munding. 1919. .... 0.65
6. NYROP, KR.: Études de grammaire française (1. Onomatopées. 2. Mots abrégés. 3. Néologismes. 4. Mots d'emprunt nouveaux. 5. *Haricot* et *Parvis*). 1919. .... 1.75
7. CHRISTENSEN, ARTHUR: Smeden Kāvāh og det gamle persiske Rigsbanner. 1919. .... 0.85
8. SARAuw, CHR.: Goethes Faust i Aarene 1788—89. 1919. .... 1.75

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Filosofiske Meddelelser I, 2.

---

BEMÆRKNINGER  
OM DEN PLATONISKE DIALOG  
PARMENIDES

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHADEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1920

Pris: Kr. 2,10

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,  
Filosofiske Meddelelser,  
Mathematisk-fysiske Meddelelser,  
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 50 Øre pr. Ark med et Tillæg af 50 Øre for hver Tavle eller 75 Øre for hver Dobbelttavle.

Hele Bind sælges dog 25 % billigere.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*,  
Kgl. Hof-Boghandel, København.

---

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Filosofiske Meddelelser I, 2.

---

BEMÆRKNINGER  
OM DEN PLATONISKE DIALOG  
PARMENIDES

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1920



PLATON'S »Parmenides« er en af de mest omstridte af hans Dialoger. Den falder i to Afsnit, der hvert for sig frembyder Vanskeligheder for Platonforskningen.

I det første Afsnit udvikler Parmenides fra Elea overfor Sokrates, der her fremstilles som en ung Mand, forskellige Indvendinger, som synes at ramme den Filosofi, den saakaldte Idelære, som Platon har fremsat i sine berømteste Dialoger, dem, som alle er enige om at betragte som Højdepunktet i hans Forfattervirksomhed: »Symposion«, »Faidon« og »Staten«. Hvis nu disse Indvendinger virkelig rammer, hvilket synes at blive indrømmet af Platon selv, idet han lader Sokrates staa uden Udvéje med Hensyn til sin fortsatte Filosoferen, hvorledes kan det da forklares, at Platon har fremsat dem? Dette Spørgsmaal er blevet besvaret paa forskellig Maade. En hel Række tyske Forskere (SCHAARSCHMIDT, ÜBERWEG o. fl.) antog, at »Parmenides« slet ikke var af Platon, fordi Indholdet var uforeneligt med Indholdet af de almindelig anerkendte platoniske Dialoger. Andre (ZELLER, JACKSON, NATORP, RÆDER) søgte at vise, at Platon selv, dels i Dialogens andet Afsnit, dels i senere Dialoger, har besvaret de fremførte Indvendinger; men i Svarets Indhold afviger saa disse Forskere indbyrdes. Andre endelig (APELT, og nylig WILAMOWITZ-MOELLENDORFF i sin Platonbiografi) betragter Indvendingerne

som Øvelseseksempler, Opgaver for Platon's Disciple, idet Platon har stolet paa, at de for de kløgtigste af disse vilde falde bort af sig selv.

For mit Vedkommende maa jeg efter gentagen Beskæftigelse med det mærkelige Skrift være enig med dem, der mener, at de Invendinger, der gøres i første Afsnit virkelig rammer. Men jeg mener, man maa gaa et Skridt videre. Platon har i disse Indvendinger — hvad enten de stammer fra andre eller fra ham selv — staaet overfor Synsmaader, som ikke blot har Interesse ved Kritik af hans egen Filosofi, men er af Interesse overfor ethvert Forsøg paa Metafysik (i Betydning af afsluttende Erkendelse af Tilværelsen). Jeg vil søge at godtgøre dette gennem Analyse af Dialogens første Del. Jeg bemærker straks, at Platon herved er vokset i mine Øjne. Vel har han ikke været og ej heller kunnet være sig Rækkevidden af de fremførte Indvendinger bevidst, og de har heller ikke ført ham til helt at opgive Idelæren. Men indenfor den mærkelige Blanding af Kritik og Mystik, som udgør Platon's Ejendommelighed, er i »Parmenides« det kritiske Element momentvis kommet frem med saa stor Styrke, at han senere ikke har formaaet at bøje det ind som harmonisk Led i sit System, saa betydningsfulde end i flere Henseender de nye Undersøgelser er, han i senere Dialoger slaar ind paa. Man forstaar, hvorledes der af Platon's Skole kunde fremgaa en kritisk Tænker som Karneades, Oldtidens Hume, medens Platon gennem det andet Element i sin Filosofi blev Stamfader til nyplatonisk og middelalderlig Mystik.

Dialogens andet Afsnit vil give en Anvisning til fortsat Filosoferen, selv om man indrømmer de i første Afsnit fremførte Indvendinger mod Idelæren. Den Vej, der følges, er den hypotetiske Slutnings. Der undersøges forskel-



lige, indbyrdes stridende Forudsætninger; disses Konsekvenser skal blive afgørende for, hvilke Synsmaader man holder sig til. Men Fremstillingen er i sine fleste Dele saa uklar, tillige saa abstrakt, og hvad der er værre, saa sofistisk, at man har haft Vanskelighed ved at tillægge Platon den eller ved at anse den for alvorlig ment. De, der forkaster Dialogens Ægthed, henter mægtige Vaaben fra dette Afsnit. De, der allerede i første Afsnit blot saa et Øvelseseksempel, mener, at dette i endnu højere Grad gælder om dette andet Afsnit. Men der er dog ogsaa Forskere, som her har fundet Momenter til virkelig Besvarelse af det første Afsnits Indvendinger, i hvert Tilfælde Udveje til at komme udenom dem.

For mit eget Vedkommende tilstaar jeg, at jeg er ude af Stand til at finde nogen Betydning i største Delen af de meget abstrakte og tildels paa afgjorte Fejlslutninger byggede Ræsonnementer, der udgør Dialogens andet Afsnit. Men i Løbet af den uklare Tankegang fremtræder der mærkværdige Tankeglimt, som bør fremdrages, og som tildels faar Interesse ved at sammenholdes med andre Tanker hos Platon. Som Helhed gør Afsnittet et meget ufærdigt Indtryk. Der mangler baade formal og real Afslutning, og det er ikke usandsynligt, at der her egentlig kun foreligger et Udkast eller et Skema, der kunde berigtiges og tydeliggøres ved virkelig Udførelse. Maaske har ivrige Disciple ubetænksomt udgivet et af Platon efterladt Udkast. —

Den saaledes antydede Opfattelse af den mærkelige Dialogs to Dele forsøger jeg nu ved nærmere Gennemgang at begrunde.

---

## 1. Kritik af Idelæren.

a. Ved en Sammenkomst i Athen mellem Eleaterne Parmenides og Zenon paa den ene Side, Sokrates (som Platoniker) paa den anden Side, — en Sammenkomst, som det er meget vanskeligt at gøre historisk mulig, — oplæses først ZENON's berømte (desværre nu tabte) Skrift, i hvilket han søger at godtgøre Modsigelserne ved den Antagelse, at Tilværelsen skulde bestaa af Forskelligheder, altsaa være en Mangfoldighed. De berømte Indvendinger mod Bevægelsens Mulighed, som især har vakt Opsigt, er kun Følgeslutninger af denne Kritik: Bevægelse forudsætter Mangfoldighed i Rum og Tid, og Vanskeligheden er da, hvorledes man kan komme over fra en Rums- og Tidsdel til en anden. Efter Oplæsningen siger Sokrates, at Zenon's Skrift indeholder det samme som Parmenides' Læredigt; Forskellen er kun, at Parmenides ligefrem erklærer, at kun det Ene, det med sig selv lige og absolut Ensartede, eksisterer, og at Flerhed og Forandring er Illusioner, medens Zenon gaar indirekte frem ved at vise, at Antagelsen af Flerhed og Vorden fører til Modsigelser. Dette indrømmer Zenon, og Sokrates hævder saa, at de Modsigelser, Parmenides' Modstandere finder i Enhedslæren, og de Modsigelser, Zenon finder i Flerhedslæren, falder bort, naar man antager, at Enhed og Flerhed, Lighed og Forskel, Hvile og Bevægelse er ligesaa mange Ideer, ligesaa mange

Arter af Væren, og at de enkelte Emner (Erfaringsgenstande) hvert for sig i visse Henseender hører ind under en af disse Arter, i visse andre Henseender under en anden, (p. 127 E—129 E).

I denne Tankegang fremtræder Modsætningen mellem Eleatisme og Platonisme klart. Ifølge Parmenides skulde Tilværelsen kunne tænkes og være tænkt ved en eneste Tanke, Enhedens, Lighedens (Identitetens) og Ubevægelighedens Tanke. Platon's Idelære betegner her et Fremskridt, idet den hævder, at Tilværelsen kun forstaas ved en Flerhed af Tanker, hvis indbyrdes Forhold det gælder at bestemme. Idelæren er bleven til ved Trangen til at danne Begreber for hver enkelt afgrænset Gruppe af Emner, altsaa ved en Opstigen fra en Flerhed af Emner til en Enhed i Tanken, en Opstigen, der maatte gentages, hver Gang man stod overfor en ny Gruppe af Emner. Og Platon lader nu Sokrates hævde, at hvert Emne eller hver Emnegruppe kan falde ind under forskellige Tanker eller Ideer, idet der ingen Modsigelse er i, at forskellige Ideer mødes i samme Emne. De eleatiske Kritikere gaar ikke nærmere ind paa denne Side af Sagen, saa vigtig den i og for sig er. Hvad Platon her gør gældende, kan betegnes ved, hvad H. C. Ørsted har kaldt Samfoldighed, hvorved han forstod den Maade, hvorpaa forskellige Naturlove i deres Sammenspil udgør det enkelte Emnes (Fænomens) Væsen. Springvandet f. Eks. bliver os forstaaeligt ved Foreningen af Lovene for Fald, Draabedannelse, Lys og Lyd o. s. v. Ørsted bruger ogsaa Udtrykket Ide om en saadan Samfoldighed.

Den Kritik, som Parmenides nu i det følgende retter mod Platonismen, angaar derimod et andet Hovedpunkt, nemlig Forholdet mellem Ideer og Emner overhovedet. Platon havde hævdet, at Tilværelsen ikke kan tænkes blot

ved Hjælp af det eleatiske Ene. Nu undersøger Parmenides, om Tilværelsen da kan tænkes ved Hjælp af de platoniske Ideer.

Først spørger han, om Platon tror, at der gives anden Lighed end den, vi indenfor vor Erfaring forefinder mellem forskellige Emner. Det siger Platon ja til. — Han har jo, kan vi indskyde, i »Faidon« (p. 74) netop benyttet Lighedsbegrebet til at vise, hvorledes Erfaringens Emner kan frembyde forskellige Grader af en og samme Egenskab, og hvorledes vi ved at følge den opadstigende Graderække, her altsaa af mere og mere fuldstændige Ligheder, kan komme til det fuldkomne, absolute Begreb, her altsaa Begrebet Identitet, som et Ideal, hvortil Erfaringen kun kan frembyde Trin eller Tilnærmelser.

Fra rent logiske Begreber, paa hvilke Lighed er et Eksempel, gaar Parmenides over til etiske Begreber, om det Skønne, det Gode og det Retfærdige. Ogsaa her siger Platon frejdig ja til Spørgsmaalet, om der gives noget i sig Skønt, Godt o. s. v., saa at det ikke blot er Erfaringen, der viser os saadanne Egenskaber. — Han havde jo ogsaa i »Faidon« (p. 75 C) udtrykkelig sagt, at saadanne Begreber som det Skønne, det Gode, det Retfærdige maa betragtes paa samme Maade som Lighedsbegrebet. Erfaringen viser os ogsaa her kun ufuldkomne Eksempler, men ved at fuldende Skalaen naar vi til absolute Ideer.

Anderledes staar Platon (den platoniske Sokrates), naar Parmenides spørger, om der ogsaa svarer Ideer til Emner af konkret eller stofflig Natur, som Menneske, Ild, Vand, Haar, Smuds. Her tør han ikke straks svare ja, skønt han ser, at det ogsaa her drejer sig om Egenskaber ved foreliggende Emner, Egenskaber, der kan fremtræde paa mere eller mindre fuldkommen Maade, saa at samme Tankegang

her maa finde Anvendelse som ved de logiske og etiske Begreber. Han staar tvivlende paa dette Punkt, hvilket Parmenides erklærer for ungdommelig Usikkerhed (p. 130 B—E).

Dette lille Stykke har stor Interesse ved at kaste Lys over Idelærens Genesis. Skarpere end andre Steder (smlgn. især det anførte Sted i »Faidon«) skelnes der her mellem forskellige Klasser af Ideer. Først stilles de logiske, derpaa de etiske Grundbegreber (Kategorier) op, og tilsidst de Artsbegreber, der svarer til Grupper af Enkeltemner. Vi har vel neppe her en Antydning af den Orden, i hvilken de forskellige Klasser af Ideer er gaaet op for Platon. Thi det er sandsynligt (hvad der ogsaa fremgaar af de Dialoger, der i Almindelighed betragtes som de første), at Platon som Sokrates' Discipel først har faaet Øje paa etiske Ideers Betydning som ledende Tanker, der maatte have evig og uforanderlig Betydning. Senere er de logiske (erkendelsesteoretiske) Ideers Betydning bleven ham klar. I »Faidon« (p. 65 D) begynder han da ogsaa med de etiske Ideer og gaar derfra over til de logiske (Ligheds- og Identitetsbegrebet), hvorefter det ganske kort siges, at hvad der gælder for saadanne Ideer, ogsaa gælder for Begreber som Størrelse, Sundhed, Styrke, »med ét Ord, for alle Tings Væsen«. (Lignende Ytring p. 75 C). Det er nu nogle Eksempler paa disse »alle Ting«, Parmenides holder Platon til Ilden med. Sagen synes at være den, at Platon ikke fra først af har skelnet mellem saadanne Begreber, som vi danner om Indholdet af vore egne intellektuelle Funktioner (Lighed, Størrelse), og saadanne, som gør sig gældende ved vore etiske Vurderinger, paa den ene Side, og paa den anden Side saadanne, som tjener til at ordne og inddele foreliggende Emner (Genstande, Enkeltvæsener), altsaa Artsbegre-

ber i snevrere Betydning. Alle sine Begreber har han vundet ved Analyse og idealiserende Abstraktion; men i de Dialoger, der ligger forud for »Parmenides«, var han endnu ikke opmærksom paa den forskellige Karakter af de saaledes vundne Begreber. Først senere (i »Theaitetos« og i »Sofisten«) begynder han at udskille en Gruppe af Begreber, der svarer til, hvad man kan kalde fundamentale og formale Kategorier, idet de er umiddelbart knyttede til selve Tankevirksomheden og derfor finder Anvendelse overalt, hvor vi tænker, ligegyldigt, hvad vi saa tænker over. Han lagde herved Grunden til Kategorilæren<sup>1</sup>. I Modsætning til Begreber, vi anvender ved al Tænken, og ligesaa i Modsætning til dem, vi anvender ved Vurdering af Handlinger og Mennesker, maatte saa mere og mere de egentlige Artsbegreber træde, og vi ser da ogsaa, at Platon i Dialoger fra den følgende Tid (»Sofisten« og »Statsmanden«) lægger stor Vægt paa Inddeling og Klassifikation af Emner.

I sit grundige og for mig meget lærerige Skrift »Platon's philosophischer Entwicklungsgang« mener Dr. HANS RÆDER, at Idelæren mister en Del af sin Ophøjethed ved den Indrømmelse, Platon gør ved at anerkende, at ogsaa Smudset maa have sin Ide. Ideen om Smuds, siger Dr. Ræder, kan dog ikke have været blandt de Ideer, som Guder og Mennesker ifølge »Faidros« drog ud for at skue. Hertil er at sige, at Ideen om Smuds ikke selv er smudsig. Smudsets Begreb eller Ide vilde være den Samfoldighed af Elementer og Love (kemiske og mekaniske Love, som vi nu vilde kalde dem), der betinger, hvad der for os bliver

<sup>1</sup> Se om Platon's Betydning for Kategorilæren *Den menneskelige Tanke*, p. 140 f.

Fænomenet Smuds. Naar Platon selv har følt Betænkelig-  
hed ved dette Begreb, er det, fordi det ikke er et rent  
intellektuelt Begreb, men tillige et Vurderingsbegreb: Smud-  
set betegner noget, som man afskyer, vender sig fra eller  
skaffer afvejen. Men det kan meget vel omfattes med rent  
intellektuel Interesse, idet man kan se helt bort fra Værdi-  
synspunktet. Dette er ikke andet, end hvad Platon selv tid-  
ligere har hævdet. I »Staten« (p. 476 A) erklæres udtrykke-  
lig, at de sande Filosofer ikke blot danner sig Begreber  
om Retfærdighed, men ogsaa om Uretfærdighed, ikke blot  
om det Gode, men ogsaa om det Onde. Altsaa har han  
selv her anerkendt en Ide om det moralske Smuds. Det  
er da ogsaa fra denne Side set en Inkonsekvens, naar han  
en Stund er vegen tilbage fra at anerkende Smudsets Ide.  
Han maatte konsekvent sige med Herakleitos: »Ogsaa her  
er Guder!«

b. Naar Platon ikke har været klar over Forskellen  
mellem de forskellige Arter af Ideer, kommer det af, at  
han ikke har sondret mellem de forskellige Veje, ad hvilke  
han kommer til de forskellige Ideer. Der er to Former af  
Tankearbejde, Platon anvender uden bestemt at skelne  
mellem dem.

Den ene bestaar i en Tilbagegaaen, en Regres fra fore-  
liggende Emner til deres Forudsætninger. Den fremtræder  
tydelig i den Rolle, Begrebet Lighed, især i dets ideale  
Form som Identitet, spiller hos ham. Parmenides havde  
allerede set dette Begrebs fundamentale Betydning, Parme-  
nides' »Ene« betyder det, der er i fuldkommen Identitet med  
sig selv, ensartet i alle Henseender og derfor kontinuerligt  
(fr. 8. Diels.). Denne Erklæring har man træffende kaldt  
en Akt, ved hvilken den menneskelige Fornuft tog sig selv

i Besiddelse, idet den hævder Tankens øverste Lov<sup>1</sup>. Den var paa én Gang en Protest mod Mangfoldigheden i Gudeverdenen og mod det Kaos, menneskelig Erfaring syntes at frembyde. Den sætter den skarpe Forskel mellem den indre Tankesammenhæng, der tilsidst hviler paa Identitetsprincippet, og Erfaringens mangfoldige Emner, der synes at kunne forbindes paa saa mange forskellige Maader. Men hos Parmenides skelnedes der endnu ikke mellem Enhed, Identitet, Kontinuitet, Ensartethed og Uforanderlighed; alle disse Udtryk stod som Betegnelser for det samme. Zenon supplerede, som allerede berørt, sin Mesters Tankegang ved sin Polemik mod Flerhed, Diskontinuitet og Bevægelse. Fra matematisk Side betragter man da ogsaa nu Zenon som den, der »med sit skarpe Blik har peget hen paa de Vanskeligheder, som Matematikken maatte overvinde for at blive eksakt Videnskab«<sup>2</sup>. Det var i Kraft af Identitets- og Kontinuitetsidealet, som dogmatisk fastholdtes, at Zenon med saa stor Energi betonedede Umuligheden af en rationel Opfattelse, naar man forudsatte Flerhed og Diskontinuitet. Overfor denne dogmatiske Opfattelse har Platon den Fortjeneste at have hævdet Nødvendigheden af flere Tanker end den ene, hvis man vil forstaa Verden. Det er Betydningen af, at han sætter Ideverdenen istedetfor det parmenideiske Ene. Og en ganske særlig Fortjeneste har han ved at undersøge de Veje, ad hvilke vi kommer til de Tanker, der gør os Tilværelsen forstaaelig. Herhen hører den alle-

<sup>1</sup> VICTOR BROCHARD: *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, p. 133. — Smlgn. ogsaa min Afhandling *Parmenides fra Elea* (Mindre Arbejder. Anden Række) p. 141 f. (Modsætningen mellem, hvad vi nu kalder formel og real Videnskab fremtræder for første Gang i principiel Form hos Parmenides).

<sup>2</sup> ZEUTHEN: *Hvorledes Mathematiken i Tiden fra Platon til Euklid blev rationel Videnskab* (Vidensk. Selsk. Skr. 1917) p. 15. Se ogsaa *Sur les livres arithmétiques d'Euclid* (Vid. Selsk. Overs. 1910), p. 432.



rede omtalte Tankegang i »Faidon«, hvor det vises, at Maalestokken for Lighed ligger i Tilnærmelse til »Lighedens Ide«, den rene Identitet. Herhen hører fremdeles Tankegangen i Slutningen af »Statens« sjette Bog, hvor han fra Iagttagelsernes Mangfoldighed og Foranderlighed, der i det højeste gør Tro og Formodning mulige, stiger op til matematiske Love og fra dem igen til de Forudsætninger, paa hvilke de, og dermed al sand Videnskab, hviler, Forudsætninger, som det er den egentlige Filosofis (Dialektikens) Opgave at fremdrage for at give dem en afsluttende Begrundelse. Gennem saadan analytisk eller regressiv Tænken naar han til det Stade, paa hvilket Parmenides fra første Færd havde stillet sig, og som Zenon havde søgt at forsvare gennem Kritik af det modsatte Stade. Men Platonismen og Eleatismen stemmer saa tilsidst overens i, at det sidste Grundlag for at Tænkning er et Værende, — ikke blot Forudsætninger og Principer for vor Erkendelse, men selve Tilværelsens eget Væsen. Ideverdenen er den højeste Form for Eksistens, ligesom Parmenides' »Ene« var den eneste Form for Eksistens.

Den anden Form, under hvilken Platon's Tankearbejde fremtræder, er Ordning og Inddeling. Det er ad denne Vej, han — som man ser af »Parmenides«, efter nogen Betænkkelighed — kommer til at opfatte Ideerne som Artsbegreber, der hvert for sig gælder for en Gruppe af Emner. Denne Vej gaar han f. Eks. i »Statens« fjerde Bog, naar han skelner mellem forskellige »Dele« af Sjælen og bygger denne Inddeling af sjælelige Livsytringer paa disses forskelligeartede, endog modsatte eller modstridende Karakter. I »Faidros« stilles saa den bestemte Fordring, at man baade skal kunne sammendrage, hvad der er fælles for de forskellige Emner, og kunne følge, hvorledes dette Fælles

optræder under forskellige Former. Den herpaa byggede Inddeling skal gennemføres, indtil man standser ved det aldeles enkelte, hvor ingen Karakteristik længere er mulig. I senere Dialoger («Sofisten» og »Statsmanden») beskriver han gennem Eksempler fra det daglige Liv og i bred og vidtløftig Udførelse den Inddelingens Kunst, der baade lader Ligheder og Forskelligheder komme til deres Ret. De Artsbegreber, som dannes paa denne Maade, var for Platon, ligesom de logiske og etiske Begreber, ideale Eksistenser, evige og uforanderlige Væsener. Og ligesom alle enkelte Ligheder i Verden tilsidst fandt deres Forklaring ved Lighedens evige Ide, saaledes indeholdt ogsaa Artsbegreberne Forklaringen af de Emner, for hvilke de gælder. Derved forstaas, at Platon ikke havde Grund til at skelne skarpt mellem de forskellige Arter af Ideer. Hvad der for ham var afgørende, var, at de alle indeholdt de sidste Grunde til, at Tilværelsen faktisk er, som den er. Betegner vi ved Ordet Ontologi den Tankegang, ifølge hvilken de Tanker, vi former under vort Erkendelsesarbejde, umiddelbart og uvilkaarlig staar som evige og forudsætningsløse Væsener, saa er Platon's Idelære Ontologi ligesaa vel som Parmenides' »Ene«.

c. Vi vender nu tilbage til Dialogen. — Den første Indvending, Parmenides retter mod Idelæren, efter at han har faaet Platon til at opfatte denne i hele dens Konsekvens, angaar Forholdet mellem Ideer og Emner. Dette Forhold havde Platon beskrevet som en Delagtighed i Ideerne fra Emnernes Side. Alle Ting, som ligner hverandre, er derved delagtige i Lighedens Ide; alle Dyr delagtige i Dyrets Ide o. s. v. Men, spørger Parmenides, hvorledes kan en Ide bestaa som den Enhed, den er, naar en Mangfoldighed af Emner skal have Del i den? Hvert Emne faar da kun en

Del af den hele Ide! Men Ideen kan ikke udstykkedes, ligesaa lidt som den helt kan være tilstede i noget enkelt Emne (p. 131).

Platon indrømmer Indvendingens Rigtighed. Og at den virkelig rammer, ligger deri, at ligesaa almen, evig og uforanderlig som Ideen er, ligesaa konkrete, forgængelige og skiftende er Emnerne. Denne Modsætning kan kun overvindes, naar det indses, at Ideen, Almenbegrebet, maa fremtræde paa en særlig, individuel Maade i hvert enkelt Emne. Der er da ikke Tale om udvortes Deling eller om Fællesskab under samme Dække. Baade Retfærdighed, Lighed, Menneske, Ild og Smuds fremtræder i vor Erfaring stedse i individualiserede Former. Det var allerede Aristoteles opmærksom paa, og det blev ivrig drøftet i Middelalderens Skolastik og i den nyere Filosofi (Spinoza, Leibniz og Berkeley). Det er Individualitetsproblemet, der gør sig gældende. Platon's Stordaad var det at hævde de almene Tankebestemmelers Betydning for vor Erkendelse. Det næste Skridt, som først kunde gøres efter lange Tidens Drøftelser, var at stille saadanne Tankebestemmelser i det rette Forhold til de Emner, for hvilke de skal passe. Platon stiger med Begejstring op til sine Ideer, men bryder sig saa derefter ikke om, hvorledes det gaar med de Emner, han har brugt som Udgangspunkter og Trin ved sin Opstigen. Intetsteds, hverken i selve Dialogen »Parmenides« eller i andre Dialoger besvarer Platon direkte den Indvending, som her er kommen til Orde, og som paa et vist Trin af hans Tankeliv maa være fremtraadt for ham. Men hans Tanker kredser stadig om den, og det vil vise sig, at det gaar op for ham, at logisk og matematisk Tænkning ikke blot kan aabne os Adgang til de rene Ideers Verden, men ogsaa kan gøre det muligt at finde Tanke-

udtryk for Erfaringsemnernes skiftende Former, deres Tiltagen og Aftagen, deres Svingninger og deres Forandringer. Ved den tredie Indvending vil vi komme tilbage til dette Punkt.

Parmenides' anden Indvending gaar ud paa, at naar Ideer skal være nødvendige til Forstaaelse af Emnerne, fordi disse ellers fremtræder som en usammenhængende Mangfoldighed, saa behøves der nye Ideer til Forstaaelse af Forholdet mellem hine Ideer og de Emnegrupper, de svarer til. Istedetfor Emnernes usammenhængende Mangfoldighed møder nu den usammenhængende Mangfoldighed af Ideer og Emner. Forskellen mellem Ide og Emne maa stille det samme Problem som Forskellen mellem Emne og Emne. Vi maa f. Eks. søge en Ide, der forklarer Forholdet mellem Størrelsens Ide og de store Ting. Der maa jo være noget, som er fælles for Størrelsen og de store Ting. Det bliver en Ide i anden Potens. Men dermed er vi ikke færdige, thi Spørgsmaalet bliver, hvorledes Forholdet er mellem Ideen i anden Potens paa den ene Side, Ideen i første Potens og Emnerne paa den anden Side. Vi kommer altsaa ind i en uendelig Række og bliver aldrig færdige (p. 132 A, B).

Denne Indvending omtales ofte hos Aristoteles og har ført til et teknisk Udtryk: »det tredie Menneske«. Aristoteles forudsætter bekendt, hvad der menes dermed. Ligesom Mennesket, som vi kender det i Erfaringen, forudsætter Menneskets Ide (det Begreb om, hvad et Menneske er, der gælder for de enkelte Menneskeeksemplarer), saaledes maa vi i Kraft af Idelæren antage en ny Menneskeide, der gælder for Forholdet mellem den første Menneskeide og Menneskeeksemplarerne — altsaa et tredie Menneske, og dette kan fortsættes i det uendelige. Denne Indvending skal

(ifølge et Scholie af Alexandros fra Afrodiasias til Aristoteles' *Metafysik*) være fremsat af Sofisten Polyxenos og har sandsynligvis været Platon bekendt, da han skrev »Parmenides«<sup>1</sup>. Maaske har han allerede i »Staten« X p. 597 C forsøgt at besvare den. Han siger her, at Gud kun har skabt en eneste Ide for hver Emnegruppe, »hvad enten han ikke vilde frembringe flere, eller der forelaa en Nødvendighed for kun at frembringe en eneste«. Platon vil have en Ende paa det, lukke for en Tankegang, der vilde kunne fortsætte sig i det uendelige; men det lykkes ham kun ved et teologisk Postulat. Ligesom senere for Aristoteles (og endnu senere for Hegel) er den Konsekvens, at en Opfattelse fører ud i en uendelig Tankerække, for ham en tilstrækkelig Gendrivelse af en saadan Opfattelse. Det er i Virkeligheden den samme Tankegang, der ligger til Grund ved Zenon's Kritik af Flerhed og Bevægelse.

For den nyere Tids Erkendelsesteori staar det derimod som en naturlig Ting, at Erkendelsesarbejdet ikke kan afsluttes. Selv de sidste Forudsætninger, til hvilke Analysen af vor Erfaring fører os tilbage, tør vi ikke betragte som absolute og »i sig selv grundede«. Der er Tankerækker, der stadig kan fortsættes, og indenfor hvilke der stadig vil kunne findes flere Mellemlid, saa stor Sammenhæng der end hidtil er funden. Muligheden af en Rækkes stadige Fortsættelse, hvormange Led og Mellemlid der end findes, indeholder for os ingen Modsigelse og ingen Vanskelighed. Vi holder os til den Lov, ifølge hvilken den stadige Fortsættelse er mulig, og i denne Lov ser vi Erkendelsens Maal. Og naar det drejer sig om Forudsætninger, der er nødvendige for at vinde Forstaaelse, ser vi i Muligheden af stadig

<sup>1</sup> Se BÆUMKER: *Über den Sophisten Polyxenos*. (Rheinisches Museum. N. F. XXXIV).

Fortsættelse i Kraft af samme Lov et Bevis for, at vi her staar ved en af den menneskelige Tænkeevnes Ejendommeligheder. De logiske Grundsætninger, som forudsættes ved ethvert Forsøg paa at begrunde en Antagelse, kan ikke selv begrundes, da ethvert Forsøg derpaa vilde forudsætte dem. Paa tilsvarende Maade har man i den Forudsætning, at hvad der gælder for Størrelsen  $n$  ogsaa gælder for  $n + 1$ , fundet den fundamentale Ejendommelighed ved matematisk Tænken<sup>1</sup>, særlig i dens Forskel fra formel logisk Tænken. — Allerede fra den nyere Tids Begyndelse var store Filosofer klare over, at vi i Rækker, der stedse kan fortsættes efter samme Lov, maa se Udtryk for et Grundforhold for vor Erkendelse, maaske for selve Tilværelsen. Dette fremtræder tydelig hos Bruno og Spinoza<sup>2</sup>.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, som i det hele ikke til lægger Indvendingerne mod Idelæren stor Betydning, mener, at den anden Indvending, den jeg her drøfter, let kan afvises ved følgende Betragtninger. Hvad der er fælles for flere Ting, findes ved at se bort fra Forskellighederne mellem disse Ting og holde sig til Lighedspunkterne. Ideen dannes altsaa ved Subtraktion. Men naar man saa igen sammenligner Ideen med Tingene, er der ikke mere noget at trække fra, altsaa ingen Mulighed for en ny Ide<sup>3</sup>. Hertil maa svares, at netop naar der ikke er mere at trække fra, staar vi ved et saadant Forskellighedernes Kaos, som det var Idelærens Opgave at hæve os over. En Opgave vilde der altsaa i hvert Tilfælde blive tilbage. Men Hovedsagen er, at det ikke er i Platon's Aand at betragte den Tankeproces, der fører til Ideer, som en mekanisk isolerende

<sup>1</sup> Smlgn. herom *Totalitet som Kategori*. (Vid. Selsk. Skr. 1917), p. 34—36.

<sup>2</sup> Se *Spinoza's Ethica*. (Vid. Selsk. Skr. 1918), p. 8—9; 38 f.

<sup>3</sup> *Platon II*, p. 26.

Fremgangsmaade. Idedannelsen er Frugt af en sammenlignende Undersøgelse, der fører til en Syntese, eller som Platon kalder det en Synopsis, en Samskuen, der fører de mangfoldig adspredte Fænomener tilbage til én Tanke. (Faidros p. 265 C: εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα). Og man vil ikke kunne komme fra, at en ny Sammenligning kræves overfor Indholdet mellem den saaledes dannede Ide og de derfra forskellige Emner, ligesom der krævedes en Sammenligning overfor Forholdet mellem de indbyrdes forskellige Emner.

JACKSON<sup>1</sup> er klar over, at Platon's Idelære, saaledes som han har fremstillet den i »Faidon« og i »Staten«, rammes af den her drøftede Indvending. Men han lægger megen Vægt paa en Udvej, som Platon selv et Øjeblik forsøger, den nemlig, at man opfatter Forholdet mellem Ideer og Emner saaledes, at hine er de evige Typer, Forbilleder for disse, saa at det, der blev kaldt Delagtighed i Ideen, i Virkeligheden er Lighed med Ideen (p. 132 D). Derved slipper man, mener Jackson, for den mekaniske Opfattelse, ifølge hvilken Ideen ligesom skulde udstykkes blandt Emnerne. Jackson tager nærmest Platon's teologiske Løsning fra »Statens« 10. Bog op. Naar der ved Frembringelsen af Emnerne stod visse evige og uforanderlige Typer som ledende Forbilleder, saa vil det gøre Ordning og Inndeling af Emnerne mulig, og Studiet af disse vil føre os nærmere til Erkendelsen af Ideerne som de fuldkomne Udtryk for, hvad Emnerne kun i Tilnærmelse frembyder.

Det er muligt, at denne Opfattelse af Ideerne som Forbilleder i Grunden var den, Platon i sit Inderste hyldede. I den kunde, synes det, hans filosofiske og hans digteriske

<sup>1</sup> Journal of Philology X p. 298; 334.

Trang saavel som hans religiøse Trang finde Tilfredsstillelse paa én Gang. Men Parmenides gør (p. 132 E) med fuld Ret opmærksom paa, at Vanskeligheden kommer igen ganske paa samme Maade som før, da Lighedsforholdet mellem Forbillede og Emne ligesaa vel maa føre til Antagelse af en Ide, som Lighedsforholdet mellem Emnerne indbyrdes. Ogsaa her staar vi overfor den uendelige Række, som den græske Tænkning nærrede saa stor Afsky for. —

En anden Vej har Platon et Øjeblik grebet. Der var den Mulighed, at Ideerne kun er vore Tanker, kun boer i Sjælene, intet andet Sted. Saa vilde man, synes det, slippe for alle betænkelige Konsekvenser med Hensyn til Ideernes Indhold til Emnerne. Men denne Mulighed afskærer Parmenides ligestraks, og med fuld og hurtig Tilslutning fra Platon's Side, idet han hævder, at enhver Tanke jo dog maa være en Tanke om noget, og det et noget, som har Væren. En Tanke, der ikke er en Tanke om noget værende (*νόημα ὄντος*), er en Meningsløshed (132 B, C). — Det er en i høj Grad karakteristisk Udtalelse, der kaster Lys over Idelæren og over antik Tænkning idethele. Man ser her, hvor nær Ontologien laa for den begyndende Tænkning. Tankerne kan komme og gaa, men Tankeindholdet maa have evig og objektiv Bestaaen.

Nu har man ganske vist i den nyeste Tid villet nægte, at Platon's Idelære har denne ontologiske Karakter. Man har paastaet, at Ordet »Væren« hos Platon, naar det bruges om Ideerne, kun betyder Indhold af et Udsagn<sup>1</sup>. Og

<sup>1</sup> »Nie und nirgends bedeutet »Sein« bei Platon, wenn von der Idee ausgesagt, etwas anderes als den Aussageinhalt«. NATORP: *Platon*. (Grosse Denker. Herausg. von Aster. I.) p. 111. — Allerede i sit Skrift *Platon's Ideenlehre* (1903) har Natorp udtalt denne Opfattelse, til hvilken J. A. STEWARD (*Platon's Doctrine of Ideas* p. 77) har sluttet sig.



man har paa Grundlag af denne Paastand ment, at medens den Indvending mod Idelæren, der kaldtes »det tredje Menneske«, var uafviselig, naar Ideerne opfattedes som værende Ting, der stod i Modsætning til Emnerne som andre værende Ting, falder denne Indvending ganske bort, naar man indser, at Platon's Ideer kun er metodologiske Synspunkter, der leder til gyldig Erkendelse.

Det er den moderne Erkendelsesteoris, af Kant grundlagte Synsmaade, man ved denne Opfattelse vil lægge ind hos Platon. I en vis Forstand er det heller ikke urigtigt, at Ideerne for Platon betyder metodologiske Synspunkter. Det er ud fra Ideerne, han betragter alle Emner og fælder sin Dom om dem, baade hvad deres Realitet og hvad deres Værdi angaar. Det er — som allerede ovenfor antydet — hans Betydning i Tænkningens Historie at have indset, at al vor Erkendelse beror paa Forudsætninger, det gælder om at blive sig bevidst. Han vilde i sin Idelære paa sin Maade fyldestgøre sin Mesters Fordring om Selverkendelse. Men Sagen er netop, at det, at Ideerne var metodologiske Synspunkter, for ham ingenlunde udelukkede, at de ogsaa var værende Væsener. Der var her for ham intet Enten-Eller, men netop et nødvendigt Baade-Og. Han skelnede ikke mellem Gyldighed og Væren. Derfor kunde erkendelsesteoretisk Interesse og ontologisk Dogmatisme gaa i Et hos ham. Han staar her paa lignende Standpunkt overfor sine Ideer, som Pytagoræerne overfor deres Tal og Eleaterne overfor deres »Ene«. Ogsaa moderne Matematikere tillægger undertiden de matematiske Grundtanker ontologisk Betydning, uden at det hindrer dem i Anvendelse af exakte matematiske Metoder.

For Kant var der her et Enten-Eller. Det førte ham til

den Erklæring, at det stolte Navn »Ontologi« maa afløses af det beskednere »Forstandens Analytik«.

Men selvom det var berettiget at lægge den kritiske Filosofis Synsmaader ind hos Platon, vilde »det tredie Menneske« ikke forsvinde. Thi der maa opkastes det Spørgsmaal, hvilket Forholdet egentlig er mellem vore metodologiske Synspunkter og de Emner, de anvendes paa. Finder Emnerne, med alle deres kvalitative og temporale Forskelligheder, deres fuldkomment udtømmende Udtryk i de Love og Ligninger, som Anvendelsen af vore metodologiske Synsmaader kan føre til? Er der her et Forhold af Identitet eller blot af Analogi? Bestaar der i hvert Tilfælde ikke stedse et Problem her, af samme Art som det, der maatte vedblive at bestaa for Platon i Forholdet mellem Ideer og Emner? Naar Natorp nægter dette sidste Problems Tilstedeværen, er det, fordi han, som Repræsentant for Marburgerskolen<sup>1</sup>, paa det afgørende Punkt forveksler Identitet og Analogi, ligesom allerede Platon selv har gjort det.

For enhver Verdensanskuelse — teologisk, filosofisk eller naturvidenskabelig — rejser der sig her et Problem, som stedse stiller sig paany, og som opstaar ved, at der nu engang er Forskel paa Iagttagelse (Oplevelse) og Tydning. Det kan være, at Iagttagelse med Nødvendighed fører til en vis Tydning; men saalænge man ikke kan vende Forholdet om og ud fra de Tanker, Tydningen indeholder, udlede netop de bestemte Iagttagelser, man byggede paa, saalænge kan det ikke bevises, at et Identitetsforhold er tilstede. Det er umuligt at udlede Mangfoldighed af Enhed, medens Analyse af Mangfoldigheden meget vel kan begrunde An-

<sup>1</sup> Smlgn. min Kritik af Marburgerskolen i *Totalitet som Kategori* p. 46—48. (Vidensk. Selsk. Skr. 1917).

tagelsen af en Enhed (i Betydning af lovmæssig Sammenhæng). I teologisk Tænken optræder Problemet Enhed—Mangfoldighed i Forholdet mellem Gud og Verden; men vi faar derved kun samme Problem igen — blot i større Dimensioner<sup>1</sup>. —

Vender vi tilbage til Parmenides, saa har han sin største Indvending tilbage, — som dog vil vise sig at hænge nøje sammen med de to første, at være som en Fortsættelse af dem. — Naar Ideerne er som en Verden for sig, med deres egne Love (αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσι), saa vil de ikke kunne erkendes af Mennesker, der høre hjemme i den sanselige Erfarings Verden, hvis Ting ligeledes bestemmes ved deres egne indbyrdes Forhold (αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐστίν). Den, der er Herre, staar f. Eks. i Forhold til sine Slaver, ikke til Begrebet (Ideen) Slave, og omvendt, hvorimod Begrebet (Ideen) Herre og Begrebet (Ideen) Slave staar i Forhold til hinanden. Og saaledes forholder Begrebet (Ideen) Videnskab sig til Begrebet Sandhed (Sandhedens Ide)<sup>2</sup>, men vor Videnskab forholder sig til den Sandhed, vi kan naa. Ideerne bor jo ikke i os, men i deres egen Verden, og Ideernes Verden kan ikke gøre os en fra den forskellig Verden forstaaelig. End ikke Gud, som dog maa forudsættes at staa i Forhold til Videnskabens Ide<sup>3</sup>, vilde kunne erkende den Verden, vi lever i, og ligesaa lidt vil vi fra vor Verden kunne stige op til Ideernes Verden.

<sup>1</sup> Smlgn. min *Religionsfilosofi* § 17, hvor Parmenides' Indvending allerede er anerkendt og paavist i dens Betydning for Teologien.

<sup>2</sup> Smlgn. hermed *Faidros* p. 247 E (I Præexistensen skuer Sjælene absolut Videnskab: — τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὐδ' ἄν).

<sup>3</sup> At Gud er Gud, skyldes hans Forhold til Ideerne. Smlgn. *Faidros* p. 249 C (Hvad Sjælene saa i Præexistensen, Ideerne, er det, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖος ἐστίν).

Hverken Afbilledlighed eller Delagtighed vil der her kunne være Tale om (p. 133 B—134 B).

At denne Indvending rammer, kan ses af den Erkendelsesteori, Platon selv har udviklet i »Statens« sjette Bog. Indenfor Tankens Verden (τὸ νοητόν) skelnes mellem Matematiken, der arbejder med visse Forudsætninger, hvis Grunde ikke angives, og Dialektiken, der kun benytter Hypoteser som Trin og Tilløb til at naa det Forudsætningsløse, Principet for alt, og denne højeste Erkendelse skrider frem fra Ide til Ide og ender i Ideer (Staten VI p. 511 B). Idelæren er altsaa et sluttet Hele, der ikke peger ud over sig selv. Har man blot fundet Indgangen til den, gaar man frem ad den rene Deduktions Vej, holdende sig til hvad der følger af Principet (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης [τῆς ἀρχῆς] ἐχομένων), og man ender i Ideer (τελευταῖ εἰς εἶδη) og kommer ikke ud af Ideernes Verden. — Det staar her som uforstaaeligt, hvorledes denne rene Deduktion kan faa nogen Betydning for Erfaringens Verden, hvad dog Platon udtrykkelig forudsætter, da han lægger Vægt paa, at kun de, der har opnaaet denne højeste Erkendelse, egner sig til at lede de menneskelige Anliggender. Men han har ikke vist nogen Mulighed af, at den rene Deduktion kunde komme i nogen Vexelvirkning med den Kundskab, der vindes ved Iagttagelse.

Parmenides' tredie Indvending drager nu netop kun Konsekvensen af Idelæren som rent deduktiv Erkendelse. Men han gaar et Skridt videre, idet han nægter Muligheden af at naa det Punkt, hvor denne Deduktion kunde begynde. End ikke de af Platon nævnte Trin og Tilløb bliver mulige, idet Erfaringens Verden ogsaa er afsluttet i sig selv. Hvor skulde det Punkt ligge indenfor Erfaringens Verden, der kunde gøre en Opstigen, et Spring op i Ideverdenen

mulig? — Tankegangen er den samme, som den Kierkegaard anvendte overfor Hegel<sup>1</sup>, idet han fordrede, at »Begyndelsens Dialektik« skulde gøres klar, før man begyndte paa Systemet. Hvorledes gøres Overgangen fra Analyse af Erfaring til den deduktive Syntese? Kierkegaard drager heraf den Slutning, at der ingen forudsætningsløs Filosofi gives. —

Allerede de to første Indvendinger berørte væsentlige Sider ved Idelæren. Men den tredie Indvending drager Grunden helt bort under den. Det tjener til Platon's Ære, at han har ladet den radikale Betænkelighed ved Idelæren komme saa klart til Orde. Man kan sige, at han her er kommen lige til det Punkt, hvor Kant i Aaret 1772 fandt Grundlaget for sin afgørende Problemstilling. I sit Brev til Marcus Hertz 21. Febr. 1772 spørger Kant netop, hvorledes det kan være, at de Begreber, vi danner ved vor aandelige Virksomhed, kan faa Betydning for en Verden, vi ikke selv har frembragt<sup>2</sup>. Hos Platon formes Spørgsmaalet saaledes: hvorledes kan menneskelig Videnskab blive guddommelig Videnskab? —

Ligesaa lidt som de første Indvendinger fører denne tredie Indvending Platon til at opgive Idelæren, og vi vil straks komme til at se, hvorfor han ikke opgiver den. Men denne tredie Indvending fører ham dog til at foretage Ændringer i sin Filosofi. Det er Forholdet mellem Deduktion og Induktion, der er det afgørende. Disse to Metoder gaar hos Platon i de store Dialoger (Symposion, Faidon og Staten) hver sine Veje. Det maatte gælde om at finde Mulighed for en Samvirken mellem dem. Paa en saadan Samvirken bygger den moderne Videnskab fra Renais-

<sup>1</sup> Smlgn. »Søren Kierkegaard som Filosof«<sup>2</sup> p. 61 f.

<sup>2</sup> Se *Kontinuiteten i Kant's filosofiske Udviklingsgang* (Vid. Selsk. Skr. 1893) p. 52.

sancen af, og som vi vil komme til at se, bevæger Platon's senere Tænkning sig ogsaa i denne Retning, selv om den ikke naar Maalet. —

Efterat de tre Indvendinger er drøftede, siger Parmenides, at saadanne Vanskeligheder kommer man til, naar man tillægger Ideerne Væren. Men hvis man paa Grund af disse Indvendinger vil opgive Idelæren, saa vil man ikke kunne give sin Tænken nogen bestemt Retning ( $\text{o\ddot{u}\delta\epsilon\ \delta\text{p}\text{o}\text{i}\ \tau\text{r}\acute{\epsilon}\text{p}\text{e}\text{i}\ \tau\acute{\eta}\nu\ \delta\acute{\iota}\alpha\text{n}\text{o}\text{i}\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\xi\text{e}\text{i}$ ) og Evnen til tanke-mæssig Drøftelse ( $\text{\acute{\eta}\ \tau\text{o}\acute{\upsilon}\ \delta\text{i}\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\text{i}\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\text{m}\text{i}\zeta$ ) vil saa til sidst forsvinde (p. 135 A B C). — Stærkere og mere karakteristisk kunde det ikke udtrykkes, at Ontologien maatte fastholdes, og hvorfor den maatte fastholdes. Parmenides og Platon er her fuldt enige. Og Parmenides er overhovedet i denne Dialog Platon selv, eller en Del af ham. Man kan tale om den platoniske Parmenides ligesom om den platoniske Sokrates.

## 2. Dialogens anden Del.

Da den platoniske Parmenides' unge Ven (den platoniske Sokrates) er i Forlegenhed med, hvad der nu skal blive af Filosofien, anerkender den gamle Filosof først hans Interesse for Tankearbejde, i Modsætning til dem, der lader Tanken strejfe om uden Lov og Regel. Og derpaa opfordrer han ham til at øve sin Tanke ved at gaa ud fra skarpt bestemte Forudsætninger. For at finde, hvor Problemerne virkelig ligger, maa man baade undersøge, hvad der følger af en vis bestemt Forudsætning, og hvad der følger af den modsatte. Nu staar Enhed og Flerhed, Lighed og Ulighed, Hvile og Bevægelse, Tilblivelse og Opløsning, Væren og Ikke-Væren overfor hinanden som Modsætninger. Vi maa undersøge, hvad Følgen bliver af at holde

sig til et enkelt Led indenfor ethvert af disse Modsætningspar. Kun ved en saadan alsidig Drøftelse kan man opnaa Sandhed og erhverve Fornuft (135 C—136 E). Parmenides vil da nu i det følgende drøfte sin egen Forudsætning om det Ene som Forudsætning for alt (137 B).

Den af Parmenides foreslaaede Problembehandling har tydelig Foranledning i de foregaaende Undersøgelser. Ide-lærens Vanskeligheder viste sig overalt at bero paa Modsætningen mellem Ide og Emner. Eleaterne slap for dette Problem, idet de paa Forhaand slog fast, at kun »det Ene« (svarende til Platon's Ideverden) har Realitet. Det er en stor Indrømmelse, Platon lader Parmenides gøre, naar han lader ham gaa ind paa at drøfte baade den Forudsætning, at »det Ene« er, og den, at det ikke er. Dog var denne anden Forudsætning, den, at »det Ene« ikke er, at altsaa det Mangfoldige er, allerede bleven drøftet af Zenon i hans berømte Skrift, hvis Tankegang da ogsaa spores paa mange Steder i det følgende. Men Platon lader Parmenides indføre nye Distinktioner, som strider mod de eleatiske Forudsætninger og gør Drøftelsen meget indviklet, for ikke at sige helt dunkel. Allererst maa vi sige, at Emnet for den foreslaaede Metode ikke var heldig valgt. Det var jo Platonismen, ikke Eleatismen, der skulde undersøges. Vel var Platon enig med Parmenides i, at vore Tankers gyldige Indhold maa betyde noget Værende, og ogsaa i, at Tanken søger at forbinde sit mangfoldige Indhold saa inderlig som muligt, altsaa finde Enhed og Sammenhæng i det. Men Platon's Fremskridt fremfor Parmenides bestod netop i, at Platon med stor Energi og Begejstring baade fordrede og beskrev det aandelige Arbejde, der kunde føre til at finde denne Enhed, som Parmenides uden videre forudsatte. I »Menon«, »Symposion«, »Faidon«, »Staten« og »Faidros«

havde han skildret Udviklingen fra den sanselige Opgaaen i Emnernes Strøm til Tankelivets Enhed og indre Sammenhæng. Og det havde vist sig, at »Enhed« betyder lovmæssig Sammenhæng, Rationalitet eller Identitet. I »Parmenides« p. 139 D siges udtrykkelig, at Enhed og Identitet er det samme (ἥπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτῆ δήπου καὶ τοῦ ταύτου), og hermed stemmer Udtalelser i »Staten« (p. 533 C; 537 C) og i »Faidros« (p. 265 DE; 266 B). Det vilde have været baade naturligere og frugtbare, om det havde været Identitetsbegrebet, og som Modsætning dertil Forskelsbegrebet, der var blevet Genstand for Drøftelse, for at Konsekvensen af kun at lægge det ene eller det andet af disse to Modsætningsled til Grund kunde blive fremdragen. Problemet Enhed-Mangfoldighed er afledet i Forhold til Problemet Identitet og Forskel. Hvad Zenon vilde tillivs i sine berømte Apriorer var, som allerede omtalt, egentlig ikke Bevægelsen, men Flerheden, den absolute Mangfoldighed (hvad jeg har kaldt den kaotiske Forskelsrække), som udelukker Forstaaelse. Det er — som Platon klart har set — Forstaaelsens Mulighed, der er Eleaternes egentlige Problem, som Parmenides drøfter positivt, Zenon negativt. For Platon vilde det have været naturligst at lade Drøftelsen dreje sig om selve Forstaaelsens, altsaa Videnskabens Mulighed. Derved at Enhedsbegrebet skydes frem foran Identitetsbegrebet, bliver det mere Eleatisme end Platonisme, der drøftes i det følgende, og derved bliver Drøftelsen baade ufrugtbar og uklar. Det er i Grunden hverken Eleatisme eller Platonisme, overhovedet intet klart Stade, der undersøges.

Efter ofte gentagen Syslen med Dialogens anden Del har jeg for mit Vedkommende faaet et afgjort Indtryk af Mangel paa naturligt Anlæg, og tillige af mangelfuld Gennem-



førelse i det enkelte og af Mangel paa naturlig Afslutning. Det var jo dog bebudet, at en nøjagtig Gennemtænken af de forskellige mulige Hypoteser skulde hjælpe os paa Gled igen i vor Filosofi, naar det Haab, vi havde næret til Ide-læren i dens hidtilværende Form maatte opgives. Men der gives ingensomhelst Antydning i den Henseende.

Som allerede omtalt ligger her en af Grundene til, at mange en Tid var tilbøjelige til at erklære Dialogen for uægte. De Uklarheder og Fejlslutninger, anden Del frembød, vilde man ikke skrive paa Platons Regning. Andre Forskere har opfattet anden Del som et i polemiske Øjemed forfattet, af Sofismer vrimlende Ungdomsskrift; saaledes Otto Apelt (*Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie* p. 59; 66). WILAMOWITZ slutter sig i sin Platonbiografi for en Del til Apelt. Han betragter Dialogen som ufuldendt, frembragt i en Periode af Platon's Liv, hvor han efter praktiske og teoretiske Skuffelser forsøgte nye Veje. For mit Vedkommende anser jeg det ogsaa for sandsynligt, at den sidste Haand ikke er lagt paa Dialogens anden Del, der stikker saa stærkt af mod den omhyggelig gennearbejdede og tankerige første Del. Jeg formoder da, at Platon ved nærmere Eftertanke er ført til at stille det Hovedproblem, der nu fremstillede sig for ham efter den strenge Selvkritik, paa en Maade, der baade var klarere og bedre svarer til hans Forudsætninger. De følgende Dialoger har, som jeg i et senere Afsnit skal vise, afgjorte Antydninger i Retning af en saadan ændret Problemstilling.

Med Hensyn til Gangen i Dialogens anden Del vil jeg henvise til de Forskere, der mener at have fundet et positivt Indhold i den, som EDUARD ZELLER (*Platonische Studien* p. 174—179), JACKSON (*Journal of Philology* XI p. 306—331) og RÆDER (*Platon's philosophische Entwicklung*

p. 309—316). Disse Forfattere har som almindeligt Resultat af denne anden Del af Dialogen fundet den Erkendelse, at Enhed og Mangfoldighed stadig forudsætter hinanden, saa at man ikke udelukkende kan lægge et af de to Modsætningsled til Grund for sin Tænken. Det er kun et af de mange Eksempler paa, at vore Begreber staa i Korrelationsforhold og derfor tjener til gensidig Belysning og Bestemmelse af hverandre. Men denne Sandhed vilde Platon sikkert, dersom han havde gennemarbejdet sit Udkast, kunne have udviklet paa en klarere og naturligere Maade og i nøjere Sammenhæng med sine Grundtanker.

Kun nogle enkelte Punkter skal jeg her fremdrage til Karakteristik af Dialogens anden Del. Det er dels en skarpt gennemført Tanke, dels en forunderlig Sofisme, dels et betydningsfuldt Tankeglimt.

Parmenides begynder med at undersøge sin egen Grundtanke, Tanken om »det Ene«. Hvis Begrebet »det Ene« forstaas ubetinget, kan der slet ingen Prædikater tillægges det. Det kan ikke kaldes helt, da det ingen Dele kan have, og naar det intet Hele er, kan det hverken have Begyndelse eller Ende, altsaa ikke være i Tiden og ikke undergaa nogen Forandring. Det kan ikke have nogen Beliggenhed, da der saa forudsættes noget uden for det. Det kan ikke være i sig selv, da det saa vilde være baade større og mindre end sig selv, og heller ikke være i noget andet, da der saa vilde være noget andet foruden det. Det kan ligesaa lidt være i Hvile (»staa«) som bevæges, ligesaa lidt være identisk med sig selv som forskelligt fra sig selv. Men det kan heller ikke være identisk med noget andet eller forskelligt fra noget andet. (I denne Sammenhæng er det, at det røbes, at Enhed og Identitet er det samme). Og hvis Prædikaten Væren betyder Anvendelighed af et af de

nævnte Begreber, særlig af Tidsbestemtheden, saa kan man ikke kalde det værende. Intet Prædikat kan altsaa anvendes paa det, og derfor kan det hverken benævnes, sanses eller tænkes (137 C—142 A).

Platon lader her Parmenides drage Grunden bort under sin egen Lære. I sit Læredigt havde den historiske Parmenides — som allerede ovenfor anført — tillagt sit »Ene« flere Prædikater: det er Et med Væren; det staar i Lighed- og Kontinuitetsforhold til sig selv; det har Kredsform. Det paradoxale er, at Begrebet Enhed (Identitet) netop er opstillet af Eleaterne som Princip for Tilværelsens Forstaaelighed. Og nu viser det sig, at det selv er uforstaaeligt! — Naar dette var paavist, kunde der have været Grund til at undersøge selve Begrebet Forstaaelighed. Det er den Vej, ad hvilken Platon har fjernet sig fra Eleatismen. Og den førte ham til en Flerhed af Ideer, svarende til forskellige Grupper af Emner. I Dialogens første Del var det jo udtrykkelig hævdet, at der ingen Modsigelse er i, at samme Emne kan henhøre under forskellige Ideer, altsaa have forskellige Prædikater. Denne Tankegang kunde Platon have ført videre (og han gør det i senere Dialoger); men der hentydes slet ikke til den i Dialogens anden Del.

Med Hensyn til Ordningen indenfor Dialogen maa man undre sig over, at Kritiken af »det Ene« ikke har fundet sin Plads i første Del, som Led i første Indyending mod Idelæren. Kritiken af det »Ene« faar nemlig ikke blot Betydning overfor Eleatismen, men ogsaa overfor Platonismen, da hver enkelt Ide staar som Enhed i Modsætning til den Mangfoldighed af Emner, der hører ind under den. Tillige har jo Platon (som »Staten« p. 507 og det syvende Brev viser) aldrig opgivet Haabet om at kunne føre alle Ideer

tilbage til en eneste Grundidé, og her kommer da Problemet Enhed-Mangfoldighed frem igen.

Men ikke blot overfor Eleater og Platonikere har denne mærkelige Kritik af Begrebet »det Ene« sin Betydning. Atter og atter fremtræder baade i Religionens og i Tænkningens Historie Forsøg paa at samle alt i én Tanke eller paa at gaa ud fra en eneste Tanke. Al Mystik og romantisk Spekulation rammes forsaavidt af denne Kritik. Dog vil konsekvente Mystikere indrømme dens Resultat, idet de hævder, at hvis Gud er det absolut Ene, kan der intet siges om ham, jo, han er intet, d. v. s. intet af, hvad man kan nævne eller tænke<sup>1</sup>.

Platon selv har banet Vejen for den rette Forstaaelse af menneskelig Tænkningens Virkemaade og Opgave, idet han (i «Staten» og i »Faidros«, og senere i »Theaitetos« og i »Sofisten«) lærer, at al Tænken er en Sammenfatten gennem Vexelvirkning af Forbindelse og Sondring. Han er derved Forgænger for den nyere Tids Synteseteori hos Leibniz, Kant og deres Efterfølgere. —

Den næste Betragtning (p. 142 B—155 E) gaar ud fra en Forudsætning, som egentlig burde være afvist, naar man stolede paa Resultatet af den første Betragtning. Thi som vi saa, maatte Prædikatet »Væren« (οὐσία) afvises, hvis der skulde gøres Alvor af »det Ene«. Men den nye Betragtning gaar netop ud fra, at det Ene »er«. Den første Betragtning gik ud fra at det, der er, er »Et« (εἰ ἔν ἐστιν); den nye Betragtning gaar ud fra, at der kun kan tillægges det Ene »Væren« (ἔν εἰ ἐστιν). Hist blev der gaaet ud fra Begrebets Indhold; her gaas der ud fra, at dette Indhold har Eksistens, — at ἔν er et ὄν. Drøftelsen af denne Forudsætning fører til modsatte Resultater af Drøftelsen af den

<sup>1</sup> Smlgn. *Religionsfilosofi*. § 21. Slutning.

forrige. At Forudsætningen alligevel tages op og gennemgaas meget udførlig, er et Vidnesbyrd om det foreløbige og prøvende i denne anden Del af Dialogen. Desuden er Drøftelsen rigtignok ogsaa et Vidnesbyrd om, hvilket Sofisteri Platon kunde komme ind paa, før hans Tanke havde vundet fuld Klarhed.

Tankegangen er denne. Naar det Ene siges at være, faar vi to Begreber, det Ene og dets Væren. Men disse Begreber maa høre nøje sammen og udgøre en Helhed. Enhver Helhed bestaar af Dele, og enhver af Delene maa igen have Karakteren baade af Enhed og af Væren, og disse to Prædikater maa igen danne en Helhed — og saaledes i det uendelige i Kraft af den engang indslaaede Tankegang (*κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ὡσαύτως*). Men det er ikke blot en Tohed, der saaledes gentager sig; det er en Trehed, thi de to Prædikater og deres Forbindelse udgør en Trehed, — og ogsaa her kan vi fortsætte paa samme Maade, saa at vi faar Brug for hele Talrækken. Det Ene bliver da til en Mangfoldighed. Og som Helhed er det afsluttet, har baade Begyndelse og Ende. Det er fremdeles baade i Hvile og i Bevægelse, fremskridende gennem forskellige Øjeblikke, paa hvert Punkt staaende mellem et »nu« og et »derpaa«. — Da der saaledes er Mulighed for en hel Række hvert for sig paaviselige Prædikater, kan Iagttagelse og Videnskab nu blive mulig, hvad de ikke kunde efter den forrige Betragtning. —

Selv Zeller og Jackson, der ellers véd at finde dyb Filosofi i dette Afsnit af Dialogen, opgiver det dog her. Der er ogsaa en aabenbar Sofisme i den Maade, hvorpaa Begrebet Helhed her indføres. Det, at der skelnes mellem to Begreber eller Prædikater (Enhed og Væren), viser paa en Maade, at der er en Helhed, eftersom Prædikater, der

tillægges samme Emne, maa staa i en vis Sammenhæng med hverandre. I Dialogens første Del har Platon jo ogsaa hævdet, at der ingen Modsigelse er i, at samme Emne hører ind under flere Ideer. Det er ganske vist en ubestemt Helhed; det er den, der fremtræder i den tredie aristoteliske Slutningsfigur (B er A og B er C), hvor Vanskeligheden netop er den at finde, hvilken Sammenhæng man har Ret til at antage mellem forskellige Prædikater til samme Subjekt (mellem A og C). Det er i hvert Tilfælde en rent logisk Helhed, en Tankesammenhæng, og det er uberettiget at overføre paa den, hvad der gælder for Helheder i Tid og Rum, Helheder, som er givne i virkelig eller mulig Erfaring, — reale Helheder. Og dog gaas der uden videre ud fra, at den Helhed, Begreberne Enhed og Væren udgør, maa underligge Rummets, Tidens og Tallets Kategorier. Fra den historiske Parmenides' Standpunkt, hvor det »Ene« fra først af tænkes som en overalt ensartet Kugle, er i hvert Tilfælde Rummets Kategori anvendelig; men Anvendeligheder naas der ikke ved Slutning, men er forudsat. For Platon er denne Tankegang helt fremmed, afset fra den Begrebsforveksling, hvorved den begrundes. —

Det er intet Tilfælde, at Tankegangen ud fra det »Ene« som værende (eksisterende) faar en realistisk Karakter. Naar der spørges, hvad vi mener med, at noget er, eksisterer, viser allerede psykologisk Undersøgelse, at vi derved støtter os til Iagttagelser, der godtgør, at dette noget staaer i fast og ubrydelig Sammenhæng med alt andet, der foreligger for os. Tvivles der om noget af dette andet, rejses blot det samme Spørgsmaal paany. At være (eksistere) er at være Led i en lovmæssig Sammenhæng. Naar det altsaa skal drøftes, hvad der ligger i, at det »Ene« er, maa man nødvendigvis blive klar over, at man derved paa Forhaand

stiller det i Forhold til noget andet, og derved forstaas forsaavidt, at Tankegangen glider over til Anvendelse af Begreber som Rum, Tid og Tal, som netop er Former for Sammenhæng. Man kommer ind i Relationernes Verden, saasnart man spørger om Eksistens. Og selv om man holder sig til det blotte Begrebsindhold, som i de rent formale Videnskaber, undgaar man ikke Forholdet til noget andet. Logisk og mathematisk er alt muligt, hvad der ikke indeholder Selvmodsigelse; men selv dette formale Sandhedskriterium forudsætter, at det »Ene« kan sættes i Forhold til noget andet; ellers kan dets logiske Gyldighed ikke begrundes.

Man kunde spørge, om det ikke er en for Platon fremmed Betragtning, som her gøres gældende angaaende »Væren« og Eksistens. Hertil maa svares, at Platon selv (i tiende Bog af »Staten«) anvender det samme Kriterium paa Væren, som her er gjort gældende. Det er i Anledning af Forholdet mellem Kunst og Videnskab, at Platon kommer ind paa dette Punkt. Kunsten holder sig til det enkelte Billede, som det fremtræder, naar Genstanden ses fra en enkelt, bestemt Side. Videnskaben naar til det sande Begreb om Genstanden ved at støtte sig til Iagttagelser af Genstanden fra saa mange forskellige Sider som muligt. Et og samme Bord tager sig forskellig ud for os, alt efter den Side, fra hvilken, og den Afstand, i hvilken vi ser den. En Stok, der under sædvanlige Forhold ses som lige, vil, naar den staar i Vand, ses som skæv. Under forskellige Forhold kan en og samme Ting staa som blød og som haard. Vil vi have Tingenes virkelige Beskaffenhed at vide, maa vi tælle, maale og veje; vi kan da danne os et Begreb om dem, ud fra hvilket vi under Hensyntagen til de forskellige Omstændigheder kan forklare, hvorledes den

kommer til at tage sig forskellig ud. Væren tillægger vi det, et saaledes dannet Begreb indeholder. (Staten X p. 598 A; 602 C—603 A. Kfr. VII p. 528 AB). — Vi vil siden faa Lejlighed til at se, at Platon i sine senere Skrifter lægger stor Vægt paa denne Betragtning, der klinger igen i Galilei's berømte Opfordring til at maale alt, hvad maaleligt er, og gøre det maaleligt, som endnu ikke er det. Det er meget mærkeligt, at Platon ikke har gjort Brug af den i »Parmenides«. Den vilde have støttet den Kritik af Begrebet det »Ene«, som han forud har givet, og vilde have ført til det Resultat, der senere arbejder sig frem i »Filebos« og i »Timaios«, nemlig, at det mystiske Begreb om det »Ene« kun faar rationel Betydning ved at ses som Udtryk for Emnernes formale og reale Sammenhæng. Spinoza's »Substans« er netop Parmenides' »Ene« som Princip for Verdens indre, lovmæssige Sammenhæng<sup>1</sup>. —

Dialogens sidste Stykke (p. 164 B—166 C) er Kontraprøve paa den første Betragtning (der gik ud paa det Enes Gyldighed). Det gaar ud fra, at det »Ene« ikke er, og undersøger, hvad Følgen heraf bliver for det Mangfoldige (τὰ πολλά). De mangfoldige Emner staar da blot i Forskelsforhold til hverandre, og der vil aldeles ingen Sammenhæng være mellem dem. Selvom de tilsyneladende danner Mængder eller Masser (ὄγκοι), vil disse ved nærmere Betragtning opløse sig i Kaos, i en Uendelighed af forskellige Emner. Og ved ethvert tilsyneladende Hele vil man finde stadig nye Dele indenfor det og stedse flere Yderled ved dets Grænse. Tilsidst vil selve Mangfoldigheden forsvinde, da dens Dele hver for sig skulde være Enere, men intet Ene jo eksisterer! —

<sup>1</sup> Spinoza's *Ethica* p. 9—11; 14—18. (Vidensk. Selsk. Skrifter 1918).



Det kan her tydelig spores, at Meningen med »det Ene« er, at det er Principet for lovmæssig Sammenhæng i Verden. Falder dette Begreb fuldstændig bort, kommer vi til en Grænse for vor Erkendelse, der er modsat den, som den første Betragtning (137 A—142 A), der drøftede Indholdet af »det Ene«, førte til. Ligesaa umuligt som det er at fastholde Begrebet »det Ene« i dets fulde Konsekvens, ligesaa umuligt er det at opgive det helt. Der er altsaa to indbyrdes modsatte Forudsætninger, som hver for sig vilde gøre Erkendelse umulig. Jeg har i min Fremstilling af Erkendelseslæren kaldt den ene for »den absolute Identitetsrække«, den anden for »den kaotiske Forskelsrække«<sup>1</sup>. Mellem begge bevæger al menneskelig Erkendelse sig under stadig Brydning af Identitet og Differens. —

Dialogen ender pludselig efter den sidst omtalte Drøftelse, uden noget Tilbageblik, uden afsluttende Bemærkninger, uden nogensomhelst Antydning af den Interesse, de forskellige drøftede Forudsætninger kunde have for det i Dialogens første Del omhandlede Spørgsmaal, altsaa uden at pege paa, hvad der kunde træde istedetfor den saa stærkt kritiserede Idelære. Det taler stærkt for den Formodning, at vi her kun har et løst Udkast. —

Jeg har her kun omtalt anden Dels Begyndelse (p. 137 C—155 E) og Slutning (p. 164 B—166 C). De Betragtninger, som ligger imellem (p. 156 A—164 A), gaar jeg (afset fra et enkelt Punkt) ikke ind paa. Jeg kan ikke finde noget frugtbart ved dem, og Begrebsforvekslingerne florerer frodigere der end i andre Dele af Dialogen. — Det enkelte Punkt, jeg vil dvæle ved, kræver et særligt Afsnit.

<sup>1</sup> *Den menneskelige Tanke* p. 162—172. — Se ogsaa *Totalitet som Kategori* p. 8—11. (Vidensk. Selsk. Skr. 1917).

### 3. Begrebet det Pludselige (τὸ ἔξαιφνης) i Platons Filosofi.

Undersøgelsen af »det Ene« som værende (142 B—155 E) havde ført til en nærmere Udvikling af en Tanke, som den platoniske Sokrates straks i Begyndelsen havde hævdet (129 B), nemlig at flere Ideer meget vel paa én Gang kunde gælde for samme Emne, en Erkendelse, som iøvrig allerede var vunden i tidligere Dialoger (Fajdon 102 C; 103 B. — Staten 479 A; 523 C). Og i et mærkeligt Stykke, som afslutter den nævnte Undersøgelse, kommer Platon (den platoniske Parmenides) nu ind paa Spørgsmaalet om et successivt Forhold til de Ideer, der kan gælde for samme Emne, — om Overgangen fra Lighed til Ulighed, fra Hvile til Bevægelse, fra Lidenhed til Storhed o. s. v. Og her dukker Begrebet det Pludselige op, som frembyder en særlig Interesse i Platon's Filosofi.

a. Indførelsen af dette Begreb kommer selv meget pludselig. Under Paavisningen af, at »det Ene« som værende maa kunne have mange forskellige Prædikater, fremhæves det særlig, at det maa være Tiden underlagt; ellers kunde det ikke gaa over fra en Tilstand til en anden. Men der lægges — med en vis Tilslutning til Zenon — Vægt paa, at det i hvert Nu maa være, hvad det er, Nu'et kan ikke forbigaa, uagtet der stadig maa skrives frem fra Øjeblik til Øjeblik, saa at Nu'et straks maa slippes igen og det næste Nu (τὸ ἔπειτα) gribes, (152 CDE). Her antydes der endnu ikke noget alvorligt Problem. Men saa tages lidt efter (155 E) Spørgsmaalet op igen, idet Modsætningen eller Modsigelsen mellem de forskellige Prædikater (eller de Tilstande, disse angiver) skarpt fremhæves. Der maa ske en Forandring (μεταβολή), en Overgang fra en Tilstand til en helt anden Tilstand. Den ene Tilstand maa slippes, den

anden overtages. Men naar sker denne Overgang? Saa længe den tidligere Tilstand (Lighed, Hvile, Lidenhed o. s. v.) er der, sker den ikke, og naar den nye Tilstand (Forskjel, Bevægelse, Storhed o. s. v.) er der, er Overgangen allerede sket. Den sker pludselig. Men dette Pludselige ( $\tau\acute{o}$  ἐξαίφνης) er et Paradox ( $\acute{\alpha}\tau\omicron\pi\omicron\nu$ ), thi det betyder en Overgang mellem to Tilstande, og da der ikke kan gives nogen Tid, i hvilken et Emne hverken er i Hvile (o. s. v.) eller i Bevægelse (o. s. v.), saa er det Pludselige ikke i nogen Tid. Til dette Pludselige gaar den gamle Tilstand over, og af dette dukker den nye Tilstand op.

Den Løsning, som her antydes, bestaar i at anerkende Overgangens, og dermed det Pludseliges Realitet, men at sætte den udenfor Tiden. Hvad der er udenfor Tiden og dog har Gyldighed, det maa ifølge Platon's Filosofi høre til Ideverdenen, og Platon maatte konsekvent have antaget en Pludselighedens Ide. Det vilde han sikkert endnu nødigere have gjort end at antage en Ide for Smudset. Thi denne nye Ide vilde bringe Uro ind i Ideernes rolige Verden. I dobbelt Forstand bliver det Pludselige da noget, der ingensteds har hjemme (et  $\acute{\alpha}\tau\omicron\pi\omicron\nu$ ); hverken Ideernes eller Emnernes Verden kan huse det. Men ved nærmere Eftersyn berettiger Platon's Tænkning ham ikke til at sætte det Pludselige udenfor Tiden. Det udfylder, skønt det ikke skal være Tilstand, dog et Led i Tilstandenes Række, er altsaa et Emne (et Fænomen, noget, der foreligger). Begrundelsen af dets Tidløshed beroede jo kun paa, at Overgangen hverken skulde være Hvile (o. s. v.) eller Bevægelse (o. s. v.). Men Fejlen hos den platoniske Parmenides kunde jo netop ligge i, at der forudsættes et kontradiktorisk Forhold mellem disse Begreber. Naar samme Emne godt kan falde ind under forskellige Ideer, er et Baade—Og ikke

paa Forhaand udelukket; Lighed og Forskel, Hvile og Bevægelse o. s. v. behøver ikke at være indbyrdes modsigende Begreber. Det er ikke nødvendigt, at en Ide forsvinder, for at en anden kan komme til at gælde. Overgangen kan altsaa ske fra en Tilstand af Lighed med underordnede Forskelligheder til en Tilstand af Forskellighed med underordnet Lighed, — fra en urolig Hvile til en ensformig Bevægelse o. s. v. I nyere Tid gik endnu Descartes ud fra et kontradiktorisk Indhold mellem Hvile og Bevægelse, men Leibniz viste Muligheden af en Overgang fra Hvile til Bevægelse, naar man opfattede Hvilen som en Ligevægtstilstand, i hvilken forskellige Bevægelsestendenser holdt hinanden Stangen. Men ligesom Spørgsmaalet »Væren« (Eksistens) ikke kunde besvares ved at holde sig til et enkelt Væsen for sig alene, men kun ved at se det i Forhold til andre Væsener, saaledes kan Overgangen fra en Tilstand til en anden ikke forstaas ud fra den enkelte Tilstand som isoleret; kun under visse bestemte Betingelser, navnlig under udefra kommende udløsende Paavirkningers Indflydelse sker Overgangen. Det er Isolationen, det gælder at ophæve, baade indenfor Ideernes og indenfor Emnernes Verden. —

Hos to moderne Tænkere har Platon's Lære om det Pludselige vakt Interesse.

Kierkegaard, der i en Note til »Begrebet Angst« (Kap. 3) drøfter denne Lære, oversætter »det Pludselige« ved »Øjeblikket« og siger, at det for Platon er »det Ikkeværende under Tidens Bestemmelse«. Dette vilde Platon ganske sikkert ikke indrømme. Han kender ingen tom Tid. Han paastaar jo udtrykkelig, at det Pludselige ikke er i nogen Tid. Men Kierkegaard har forsaavidt Ret, som Platon ikke konsekvent kan sætte det Pludselige udenfor Tiden, da det, hvortil en Tilstand gaar over, og hvorfra en anden Til-

stand begynder, selv maa være Led i Tidsrækken. Naar Kierkegaard uden videre oversætter (τὸ ἐξαίφνης) ved »Øjeblikket«, har han derved allerede korrigeret Platon; thi ethvert Øjeblik er et Led i Tidsrækken. Desuden havde Kierkegaard Brug for en positiv Betydning og en bestemt Tidsbeliggenhed for det »Pludselige« i sin Lære om »Springet«. Springet, den absolute Frihedsakt skal være en positiv Handling i et bestemt Øjeblik og skal kunne iagttages. Men det skal ikke som andre Tilstande eller Øjeblikke være lovbestemt; det er ikke visse bestemte Udløsningsbetingelser underlagt. »Det Pludselige«, siger Kierkegaard (Begrebet Angst, p. 137), »kender ingen Lov«. Som jeg har paaavist i min Bog om Kierkegaard som Filosof (anden Udgave p. 78—82) henlægger Kierkegaard alligevel »Springet« mellem to Øjeblikke; i det første er det endnu ikke sket, i det andet er det allerede sket. Herved nærmer han sig igen til Platon's egen Opfattelse af det Pludselige. Men saa kan det Pludselige ikke kaldes »Øjeblikket«, naar man ved et Øjeblik forstaar et selvstændigt Led i Tidsrækken. De to Øjeblikke, mellem hvilke Springet ifølge Kierkegaard finder Sted, har intet Øjeblik imellem sig. Mærkværdigt nok mener Kierkegaard, at Springet alligevel skal kunne iagttages.

Natorp har set, at ifølge Platon er det Pludselige ikke i Tiden, og han finder heri en Støtte for sin Fortolkning af Platon's Idelære i Analogi med den moderne Erkendelsesteori (særlig Marburgerskolens). Han finder nemlig deri den Opfattelse udtrykt, at ikke Sansningen, der er bunden til Tiden som diskontinuerlig Succession, men kun Tanken kan hævde Kontinuitet, begrunde Overgangen fra et Prædikat til et andet. Medens Kierkegaard fortolker det Pludselige som Springet, sætter Natorp uden videre »Overgangens

Kontinuitet« som ensbetydende med »Overgang«; at Overgangen sker »im Auf-einmal« (Parm. 156 D) skal betyde, at »Overgangens Kontinuitet har sin Rod i en Tænke«<sup>1</sup>. Men Platon betragter tydelig nok den pludselige Overgang som et Faktum, det gælder at forstaa, og hans Begrundelse af, at det ikke kan være i nogen Tid, er rent negativ, uden nogen Henvisning til Tankens, Ideernes Verden. Det vilde heller ikke nytte at henvise Overgangen til den rene Logik, dels fordi den der bliver til kontinuerlig Overgang, medens Gaaden netop er det diskontinuerlige i Overgangen fra Ide til Ide, dels fordi der saa kommer et nyt Problem frem, nemlig hvorledes Forholdet er mellem den logiske Kontinuitet (der egentlig er Identitet) og den reale (temporale) Diskontinuitet. Men dette er nu rigtignok netop et Spørgsmaal, hvis Betydning Marburgerskolen overser<sup>2</sup>. Denne Skole staar her overfor samme Vanskelighed som Parmenides og Platon, en absolut Modsætning mellem Kontinuitet og Diskontinuitet, og den undervurderer Diskontinuitetens stadige Betydning i vor Erkendelse som ansporende og problemstillende Faktor.

Diskontinuitetens Kendsgerning, den Pludselighed, hvormed en Overgang kan ske, hænger nøje sammen med, at ethvert Emne staar i Forhold til andre Emner. Hvis vi kun raadede over en eneste Oplevelse, vilde Begrebet Diskontinuitet ikke være dannet. Et enkelt Punkt for sig alene kan ikke kaldes diskontinuerligt. Og Pludselighed kan ikke udsiges om nogen Oplevelse, der ikke staar i kvalitativ Modsætning til andre Oplevelser. Nærmere Undersøgelse viser, at vor Erkendelse udvikler sig under stadig fornyet Brydning mellem Kontinuitet og Diskontinuitet. Denne

<sup>1</sup> Afsnittet »Platon« i Aster's »Grosse Denker« I, p. 127.

<sup>2</sup> Smlg. *Totalitet som Kategori* p. 46—48. (Vid. Selsk. Skr. 1917).

Overbevisning nærmede Platon sig, da han satte en Verden af forskellige Ideer istedetfor Parmenides' »Ene«. Dermed var ikke alle Vanskeligheder overvundne, men der var tilvejebragt bedre Betingelser for at kæmpe med dem. Og trods alle Uklarheder i Dialogen »Parmenides« er Platon dog her bleven opmærksom paa, at det ikke er nok at skelne mellem Ideer og Emner, men at Problemet Enhed —Mangfoldighed ogsaa stiller sig indenfor Idelæren. Det Spørgsmaal, hvorledes et Emne fra at høre ind under en Ide kan komme til at høre under en anden Ide, fører Platon til paa sin Vis at tage Zenon's Problem op. At han anerkender det som et virkeligt Problem, medens Parmenides og Zenon betragter det som Frugt af en Illusion, kommer af, at Ideverdenen for ham er en Mangfoldighed. Hver enkelt Ide er for ham en Realitet; derfor maatte Overgangen fra en Ide til en anden ogsaa være en Realitet. Zenon lagde kun i polemisk Hensigt Forudsætningen om en real Mangfoldighed til Grund. Platon er nu, som vi har set, enig med Zenon deri, at ud fra en absolut Mangfoldighed (en kaotisk Forskelsrække) er ingen Erkendelse mulig (Parm. p. 164 B—166 E). Men ligefra sin Filosofiens Begyndelse havde Platon, i Tilslutning til Herakleitos, Tanken om, at det i Erfaring givne, Emnerne, var stedt i stadig Vorden og Forandring. Da der nu til hver Gruppe af de i Forandring stedte Emner svarer en Ide, maa Problemet om Emners Overgang fra en Ides Omraade til en anden Ides Omraade nødvendigvis komme til at fremstille sig med en ganske anden Styrke, end naar man blot helt hypotetisk taler om Bevægelse og Forandring. Og her springer da det Pludseliges Problem frem med Kraft. —

b. Begrebet det Pludselige er Platon her stødt paa ved Modsætningen mellem de skarpt sondrede Ideer og Emner-

nes kontinuerlige Strøm. Men ogsaa paa et helt andet Sted i Platon's Filosofi er dette Begreb dukket frem. Medens Parmenides og Zenon ikke var Psykologer, er psykologisk Interesse et meget fremtrædende Træk hos Platon. Det var ikke blot Dialektik og Metafysik, der førte ham ud over det sokratiske Standpunkt; det var nok saa meget hans dybe psykologiske Forstaaelse. Hans Lære om Eros (i Symposion og Faidros) er med Rette bleven kaldt den antike Tænkning's vigtigste Bidrag til Psykologien. Medens Sokrates en Gang for alle forudsatte, at der hos Mennesker maatte være baade Trang og Evne til at danne Tanker, der kunde fastholdes under alle Omskiftelser, og kun bestræbte sig for at faa dem til at lade Trangen til Klarhed og Sandhed faa Indflydelse paa deres Liv, søger Platon at vise, hvorledes denne Trang, den intellektuelle Higen, og den tilsvarende Evne kan udvikle sig Skridt for Skridt. Eros, der for ham i videste Betydning betegner hele Drifts-livet, optræder først som Trang til sanselig Tilfredsstillelse, men kan dog pege ud over denne. Og selve den Trang, der rører sig efter sanselig Tilfredsstillelse, kan vise sig at tjene Maal, der ligger ud over de enkelte Individder hvert for sig. Gennem Forplantningstrangen virker det enkelte Individ uden at vide det for Slægtens Bestaaen, og i Forældreinstinktet viser det sig ganske tydelig, at her rører sig noget, som fører ud over individuel Selvopholdelse. Den Evne og Trang til at skabe og sikre Liv, der ytrer sig i disse Drifter, vækkes af skønne, tiltalende Genstande, der kommer til at staa som Formaal fra Individernes Trang. Men fra legemlig Skønhed kan der gaas over til aandelig Skønhed som udløsende Kraft, idet der er et Ligheds- eller Slægtskabsforhold (ἀδελφόν, συγγενές, Symp. 210 B C) mellem alt, hvad der er skønt. Og i Kraft af samme Forhold



kan der gaas over fra praktisk Stræben til intellektuel Stræben, Stræben efter Sandheden for dens egen Skyld. Gennem en Række af Trin kan Individet saaledes hæve sig til Erkendelse eller rettere Skuen af de højeste Ideer. —

Den Tankegang, som ligger til Grund ved denne platoniske Opfattelse, har sin Betydning den Dag idag. Naar for Platon Elskovstrang, Ærestrang, digterisk Trang og Erkendelsestrang kan danne Led i en Udviklingsrække, saa er det, fordi de kan danne en Række af, hvad man kan kalde psykologiske Ækvivalenter. Det er en Række af Motivforskydninger, han beskriver i sin Lære om den store Eros. Der er Idealitet i enhver Drift, forsaavidt den peger ud over den givne Tilstand, ud over hvad der hidtil er opnaaet, — stiller en Fordring. Og heri ser Platon Muligheden af en Metamorfose, idet en Formaalstanke formedelst Lighed kan afløse en anden. Eros kan blive den store Læremester, idet Driften, naar den engang er vakt, kan faa nye, maaske højere Formaal<sup>1</sup>. Hvis dette er rigtigt, skjuler der sig en dyb psykologisk Indsigt i Platon's Lære om Eros, og den er andet og mere end »ein geistreiches Spiel«, som Wilamowitz-Moellendorff nylig har kaldt den<sup>2</sup>.

Men hvad man saa end mener herom, er det aabenbart, at Platon paa Driftslivets Omraade antager Muligheden af en psykologisk Udviklingsproces, indenfor hvilken der i Kraft af bestemte Love sker Overgang mellem højst forskellige Stadier. Livets Øjeblikke staar her ikke, som de efter Zenon's Forudsætninger maatte, med absolut Selvstændighed overfor hverandre, men danner (eller kan dog danne) en Række, i hvilken de senere Led stedse forud-

<sup>1</sup> Smlgn. min Afhandling om Symposion i tredie Bind af Mindre Arbejder.

<sup>2</sup> Platon, II, p. 172—174.

sætter de foregaaende, saa at Leddene ikke kan byttes om; Successionsordenen er bestemt; — Addendernes Orden er ikke ligegyldig. Paa ethvert Punkt er Individet i Hvile, forsaavidt dets Trang, saaledes som den har udviklet sig gennem de forudgaaende Stadier, finder Fyldestgørelse; men det er tillige i Bevægelse, forsaavidt det opnaaede Trin (ἐπαναβαθμός) danner Forudsætning for eller indeholder Tilskyndelse til at gaa videre. Kun naar der skrives frem i en bestemt Rækkefølge (ἐφεξῆς καὶ ὀρθῶς), naas det højeste Maal, et Menneske kan naa. Kun den naar dette Maal, der ved at gaa gennem Stadiernes Række er bleven styrket og er vokset (ῥωσθεῖς καὶ ἀῦξηθεῖς) (Symp. 210 D E). Men saa kan tilsidst den højeste Skønhed pludselig (ἐξαίφνης) aabenbare sig for ham (210 E).

Medens det Pludselige optraadte pludselig og overraskende fra Eleatismens og Idelærens Standpunkt, hvor man gik fra Væren til Væren, fra Ide til Ide, kommer det Pludselige paa en Maade ikke pludselig i »Symposion's« Forskydningslære, der indskærper den bestemte Rækkefølge af de forudgaaende Stadier, som afsluttes med den højeste Skuen. Der gaar en psykologisk motiveret Forberedelse forud for det sidste Led i Rækken, som dog ogsaa hører med til Rækken. Det er en Art Kontrastvirkning, der gør sig gældende, og en saadan har det mærkelige, at den baade adskiller, nemlig ved Kvalitetsmodsatningen mellem Leddene, og forener, nemlig ved at det følgende Leds Kvalitet er bestemt netop ved Modsætningen til det foregaaende. Overgangen fra næstsidste til sidste Led er bestemt ved den Lov, som gælder for Overgangen mellem alle Led i Rækken, Selvom det sidste Led er nok saa værdifuldt i Forhold til de foregaaende, — selv om det betegner en Tilstand, hvor Livet først ret faar Værdi for Mennesket, — saa betegner

det dog et bestemt Tidspunkt, der har sin bestemte Plads indenfor Livets Gang. (Symp. p. 211 D: ἐνταῦθα τοῦ βίου, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ). Det pludselig Optrædende kommer som en moden Frugt, betinget ved Fortidens Vækst og Blomstring.

I sin interessante Studie »La théorie platonicienne de l'amour« (Paris 1908) fremhæver Léon Robin stærkt den komplekse, syntetiske Karakter af den platoniske Eros. Der gør sig i denne Følelse eller Drift kontrære Modsætninger gældende, og Robin mener med Rette, at der paa dette Punkt i Platon's Tænkning viser sig en Indflydelse af Herakleitos; denne Filosof lagde jo saa stor Vægt paa de Kontraster, Tilværelsen frembyder. Og deri, at der gennem den paa Modsætninger rige Tilstand, Eros betegner, kan naas et inderligt Forhold til Ideerne, finder Robin en Tilnærmelse til at mildne den skarpe Forskel mellem Ideer og Emner.

Da jeg i denne Afhandling er kommen ind paa Læren om Eros i Anledning af Begrebet det Pludselige, er det ganske naturligt de successive Kontraster i den af Eros udspringende psykologiske Proces, der interesserer mig. Det siges jo udtrykkelig, at Eros som Søn af Poros og Penia snart er rig, snart fattig, snart livskraftig, snart døende, og det er gennem saadanne modsatte Faser, at Mennesket vokser til at opnaa det store Øjeblik, da det Højeste pludselig aabenbares. Det er saa at sige gennem en Kamp for Tilværelsen, at der naas til dette Højdepunkt.

Deri, at der gennem psykologisk Udvikling kan skrives frem fra Delagtighed i en Ide til Delagtighed i en anden Ide, ligger allerede en Antydning af, at Ideerne indbyrdes maa staa i et indre Forhold til hinanden. At de samtidig kan være forenede i samme Emne, pegede allerede i denne

Retning. Men det fremtræder endnu tydeligere ved, at de (eller Forholdene til dem) kan betegne forskellige Stadier i en kontinuerlig Udvikling. Selv om de her kun mødes for straks at skilles, saa hævder jo Platon selv i sin Dialektik, at det baade er Tankernes Forskellighed og deres Lighed, der bringer dem i Forhold til hverandre. Platon's Idelære og hans Lære om Eros peger i hver sin Retning, idet Eros er uforstaaelig ud fra Idelæren, der ikke indeholder nogen Mulighed for at tillægge Stræben og Udvikling nogen virkelig Betydning. Men som jeg har søgt at vise, indeholder Læren om Eros alligevel Synspunkter, der kan føre til at raade Bod paa Idelærens Vanskeligheder. Det er Erfaringserkendelsens Modsætning til Spekulationen, der her gør sig gældende. Og efterat Platon i »Parmenides« saa skarpt havde fremhævet disse Vanskeligheder, var det at vente, at han ogsaa ad anden Vej end den psykologiske Vej, han digterisk havde fulgt i »Symposion« og »Faidros«, vilde tage de Problemer op, som her maatte stille sig. — Inden jeg gaar over til at undersøge de nye Tankeforsøg, Platon saaledes kommer ind paa, vil jeg først fremdrage nogle Antydninger, der fører i lignende Retning som Læren om Eros, idet de skildrer en aandelig Udvikling henimod Ideopfattelsen som Maal.

Ikke blot i »Symposion«, ogsaa i »Faidon« og i »Faidros« omtales det Pludselige i den højeste aandelige Tilstands Optræden. Fra den lavere Verden, i hvilken vi Mennesker lever, er det dog, ifølge »Faidon« (p. 109 E), engang imellem muligt at dukke op og faa et Glimt af Ideverdenen, ligesom Fiskene engang imellem kan dukke op af Havet og ser noget af vor Verden. I »Faidros« (p. 248 A) faar Vognstyreren paa den menneskelige Sjælevogn under Farten i Præexistensen lige netop Hovedet op

over sin vante Horizont, saa han kan faa et Glimt af den sande Virkelighed. Paa disse Steder udtrykkes i billedlig Form Modsætningen mellem det højeste Trin af menneskelig Eksistens og de forudgaaende Trin, som dog er de nødvendige Forudsætninger. Det er, som Læren om Eros viser, ikke en rent teoretisk Udvikling, der naar sit Maal paa hint højeste Trin. Der forudsættes Udvikling af hele Personligheden, en Tilegnelse ad Livets Vej. Allerede i »Symposion« udtales dette, naar det siges, at der ikke blot finder en Skuen Sted, men ogsaa Samliv med det Højeste ( $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha$  καὶ  $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\alpha$  p. 212 A). Og endnu bestemtere udtales det i »Staten« syvende Bog og i det syvende Brev. Hist læres, at det Højeste ikke er Erkendelse, men Forhold til noget, der er hævet over al Erkendelse, og som vi derfor heller ikke kan tillægge Eksistens i Ordets sædvanlige Betydning. Skønt det ifølge Platon kun er muligt for den, der har gennemgaaet en streng videnskabelig Skole, at naa dette Punkt, saa er det dog en personlig Oplevelse, der tilsidst er det afgørende, saa at kun indirekte og billedlig Meddelelse til andre er mulig, og da først, efter at man ikke blot med Tanken, men med hele Sjælen er bleven vendt i Retning af det Højeste (Staten VII p. 518 C D). I det syvende Brev (p. 341 C; 344 B) fremhæves skarpt baade det Pludselige og den personlige Oplevelse. Som en Protest imod, at den unge Dionysios gjorde sig til af at være indviet i Platons dybeste og inderligste Tanker, udtaler denne her: »Dersom nogen nu eller senere paastaar at besidde en Viden om det, som min Stræben egentlig gælder, hvad enten de nu skulde have hørt det af mig eller af andre, eller selv have udfundet det, saa erklærer jeg, at det er umuligt, at de kan vide noget derom. Jeg har intet skrevet derom og vil aldrig komme til at skrive noget derom, thi

det kan ikke meddeles som andre Erkendelser. Men efter Arbejde dermed og efter at man har taget det op i sit Liv, opblusser der pludselig (ἐξαίφνης) en Ild, som om en Gnist var falden ind i Sjælen. Naar denne Ild først er tændt, nærer den sig selv<sup>1</sup>.

Ogsaa her er den pludselige Optræden af den nye Tilstand et væsentligt Træk, samtidig med, at aandelig Vækst og personlig Indleven er Betingelser for den. — Psykologisk set udelukker pludselig Opleven og lang Forberedelse ikke hinanden.

I Læren om Eros lægges der Vægt paa, at alle Sjælekræfter virker sammen paa koncentreret Maade. Men selv hvor Platon overvejende beskæftiger sig med den rent intellektuelle Udvikling, er der for ham ingen Modsigelse i, at det højeste Stadium, trods sin Modsætning til de foregaaende Stadier, dog er forberedt ved den.

I »Faidon« (p. 74—79) skildres den strengt videnskabelige Erkendelses Udvikling fra den Sammenhæng mellem Forestillinger, der tilvejebringes ved Forestillingsassociation formedelst Lighed og ved uvilkaarlig Sammenligning. Sanselige Ting, som Træstykker og Stene, ligner hverandre i visse Ting, ikke i andre, og fuldkommen Lighed (Identitet) forekommer ikke i sanselig Erfaring. Og dog er det ved at sysle med hine ufuldkomne Ligheder, at vi arbejder os frem til Lighedens Ide! Og som det gaar med Lighed, gaar det med andre Tanker, med Tankerne om Retfærdighed, Skønhed og Godhed. I det, Erfaringen viser os, er der i det højeste en Tendens, en Stræben efter, hvad Ideen indeholder, men alligevel kan Erfaringen tjene som Forberedelse

<sup>1</sup> Hvad der i denne Udtalelse fremhæves, det Pludselige og det Uudsigelige eller kun indirekte Meddelelige, det indskærper PLOTINOS ogsaa. Se *Ennead.* V, 3, 17 (τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ) og VI, 9, 4 (— κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης) κρείττονα . . . οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν).

til den fuldendte Erhvervelse af Ideindholdet, som kun den højeste Videnskab skænker. At dette læres i »Faidon«, er saameget interessantere, som denne Dialog ellers træder i en vis Modsætning til »Symposion« ved at betone, hvor store Hindringer for sand Erkendelse Sansning og sanselig Drift kan være. Erfaring indeholder for Platon aldrig den fulde Forklaring af den sande Videnskab. Han kender ikke Induktion i moderne Betydning af Ordet, og bruger heller ikke det tilsvarende græske Ord (ἐπαγωγή), der først forekommer hos Aristoteles. Hvad der foregaar under den intellektuelle Udvikling, er for Platon ikke en Indførelse i Emnernes Sammenhæng, men »en Opløftelse (ἐπαναγωγή) af det Bedste i vor Sjæl til Skuen af det Bedste i det sande Værende« (Staten VII p. 532 C). Det er, som man træffende har udtrykt det, en Art Himmelfart, Platon her beskriver<sup>1</sup>.

I mere metodisk Form har Platon i Statens sjette Bog skildret Erkendelsens Udvikling gennem en Række af Trin. Fra Sansningen skrives der op til Mening og Formodning, derfra til den strenge matematiske Erkendelse og tilsidst til den Prøvelse af denne Erkendelses Forudsætninger, som ifølge Platon fører ud over alt Hypotetisk til Erkendelse af det i sig Værende. Der foregaar her en Fremskriden fra Trin til Trin, hvor intet Trin kan undværes, hvis man vil naa det højeste. —

Platon har altsaa under forskellige Former fastholdt, at saa højt hævet over alle Sansninger, Drifter, Hypoteser og Slutninger den højeste Erkendelse ogsaa ligger, baade hvad Klarhed og hvad Værdi angaar, saa naas den dog kun

<sup>1</sup> TEICHMÜLLER: *Studien zur Geschichte der Begriffe*, p. 407; 425. Teichmüller formoder, at der i den platoniske Epagoge (Opløftelse) ligger Spiren til det aristoteliske Epagoge (Induktion), der er en Indførelse i det Almenes Verden. Himmelfarten bliver hos Aristoteles til en Indførelse i Emnernes almindelige Love.

gennem trofast Stræben og Arbejde paa de lavere Trin. Men naar Spørgsmaalet opkastes om, hvorledes en saadan Udviklingsgang, en saadan Opstigen overhovedet er mulig, da staar den ganske vist for Platon som et Under, der kun kan forklares ved, at vore Sjæle allerede i Præeksistensen har (selv om det kun var glimtvis) staaet Ansigt til Ansigt med det, der nu maa erhverves under Savn og Længsel og gennem alvorligt Arbejde. Denne mytologiske Forklaring er udsprungen af Forundringen over, at det Resultat, der naas ad de lange Veje, synes langt at overgaa hvad der forberedtes undervejs. Platon's Udvej her kan minde om den moderne Udviklingsfilosofis Løsning af Erkendelsesproblemet, kun at man her peger tilbage fra de enkelte Individens Erfaringer til Slægtens Erfaringer, medens Platon peger tilbage til selve de enkelte Individens Præeksistens<sup>1</sup>. —

Inden jeg slutter dette Afsnit, hvor Læren om Eros har spillet en væsentlig Rolle, maa det bemærkes, at denne Lære ikke udtømmer hele Platon's Psykologi. Der maa, som jeg allerede udviklede i min Doktordisputats »Den antike Opfattelse af Menneskets Villie« (1870) skelnes tre psykologiske Typer hos Platon. Den ene er den, jeg i dette Afsnit særlig har fremdraget, og som raader i »Symposion« og i »Faidros«. Den er mærkelig ved at tage Udgangspunktet i elementær Naturtrang og dog føre op imod et absolut Højdepunkt. Bevægelsen foregaar ud ad én Linie. Den anden psykologiske Type, Platon skildrer, frembyder en Udvikling fra forskellige Udgangspunkter, idet der antages en Forskel, henholdsvis en Modstrid mellem tre forskellige Tendenser i Sjælen, — til Nydelse, til Selvhævdelse

<sup>1</sup> Smlgn. min Afhandling: *Nogle Bemærkninger om Platon's Psykologi*. (Tidsskrift for Filologi og Pædagogik, 1879), p. 209—213.



i Mod og Harme og til Erkendelse. Hvad der i Eros vældede frem med samlet Kraft, virker her sporadisk, og Opgaven bliver at naa en Harmoni mellem de stridende Tendenser. I Statens fjerde Bog lægges denne Opfattelse til Grund; den spores dog ogsaa i »Faidros«. I den tredie Type forudsættes al Energi koncentreret i Tankelivet, som raader over en Magt, der holder Nydelses- og Selvhævdelsestrang nede. I »Faidon« raader denne Type; men den optræder ogsaa i »Statens« niende Bog.

Forskellen mellem de tre Typer kan, som det især ses af Dr. Hans Ræders Undersøgelser, spille en Rolle ved Drøftelse af Dialogernes Kronologi. Men de gaar gennem forskellige Metamorfoser over i hverandre. Det er et Vidnesbyrd paa Rigdommen i Platon's psykologiske Opfattelse, at han har fremdraget dem alle; men deres Modsætning stiller store Problemer. Og hvad der i denne Sammenhæng især interesserer os, er, hvad jeg allerede i det nævnte Skrift lagde Vægt paa<sup>1</sup>, at hverken den Higen, som kaldes Eros, eller den Udvikling til Harmoni, som den anden Type betinger, kan udledes fra selve Idelæren. Idelæren forudsætter et Sjæleliv, der en Gang for alle er paa Højden. Hvorledes det er kommet derop, kan den ikke forklare, — og, som vi har set, og som Parmenides' tredie Indvending slaar fast, heller ikke, hvorledes den Erkendelse, der kan vindes deroppe, kan faa virkelig Anvendelse paa Emnernes Verden.

#### 4. Senere Dialoger i Forhold til Problemerne i „Parmenides“.

Den Selvkritik, som Platon, ifølge den i det foregaaende hævdede Opfattelse, har øvet i »Parmenides«, har afsat

<sup>1</sup> *Den antike Opfattelse af Menneskets Villie*, p. 64; 74.

Virkninger i hans senere Tænkning, skønt han ikke har gendrevet de i »Parmenides« fremsatte Indvendinger mod Idelæren. Hans senere Lære kan ikke betragtes som en ligefrem Fortsættelse af Læren i »Symposion«, »Faidon« og »Staten«, og dog har han ingeniunde opgivet Idelæren, skønt den træder noget i Baggrunden. Han maatte, for at kunne »gøre noget ved Filosofien« (Parm. 135 C), altsaa for at hans Tænkning ikke skulde gaa i staa, anlægge en anden Problemstilling end den, han hidtil havde benyttet. En saadan ny Problemstilling spores i den hele Gruppe af Dialoger, der ligger mellem »Parmenides« og »Lovene«, hvilken sidste Dialog ikke behandler Spørgsmaal, der angaar Idelæren. Denne Gruppe bestaar af »Theaitetos«, »Sofisten«, »Statsmanden«, »Filebos« og »Timaios«. Nyere Forskere (Jackson, Brochard, Ræder, Robin) er enige i, at der er en indre Sammenhæng mellem disse Dialoger indbyrdes, hvad Problemer og Tankegang angaar, selv om det kronologiske Forhold mellem dem opfattes forskellig.

Jeg kan ikke følge Dr. Ræder i at sætte »Theaitetos« før »Parmenides«, da den Maade, paa hvilken den tager Erkendelsesproblemet op, kun er forstaaelig paa Baggrund af »Parmenides« indgaaende Kritik af Idelæren, og da Problembehandlingen i »Theaitetos«, som jeg vil forsøge at vise, er et Skridt i den Retning, der føres videre i »Sofisten« og »Statsmanden« og afsluttes i »Filebos« og »Timaios«. Derfor kan der godt, hvad sproglige Grunde menes at tale for, være nogen Tidsafstand mellem »Theaitetos« og »Sofisten«.

Allerede i »Staten« og i »Faidros« var Erkendelse beskrevet som Vekselvirkning af Forbindelse og Sondring, Samskuen (Synopsis) og Analyse, og i denne Vekselvirkning lagde sig for Dagen, hvad Platon kaldte Dialektik.

Heraf ses, at de abstrakte Udviklinger om Enhed og Mangfoldighed i andet Afsnit af »Parmenides« aldeles ikke havde været nødvendige for, at Platon havde kunnet fortsætte sin Filosoferen, efterat han havde anerkendt Indvendingerne mod Idelæren i dens oprindelige Form. Selve det Begreb om Tænkningen som stadig Vekselvirkning af Forbindelse og Sondring, som han i de to nævnte Dialoger var naaet til, vilde have været et tilstrækkeligt Udgangspunkt, og det er i Virkeligheden dette Udgangspunkt, ikke hine abstrakte Spekulationer (resp. Sofismer), han benytter i de følgende Dialoger, der betegner en betydningsfuld Ændring i hans Filosofi.

I »Theaitetos« hævdes, — i Kritik af den Paastand, at Erkendelse skulde bestaa i passiv og momentan Sansning, — at al Erkendelse forudsætter en Syntese, uden hvilken al Sondring, al Analyse vilde være umulig. De forskellige Sansninger sidder ikke inden i os som Krigerne i den trojanske Træhest, men de forenes i en omfattende Enhed, hvad enten man vil kalde denne for en Sjæl eller give den et andet Navn (p. 184 D). I selve den Kendsgerning, at Sanssefønelserne kan skelnes fra hverandre og komme til at staa som lige eller forskellige, lægger der sig en sammenfattende Funktion for Dagen (p. 185 A). Denne Betragtning fører saa igen til (p. 185 C) at opstille Væren (Position) og Ikkeværen (Negation), Identitet og Forskel, samt Talbegrebet som, hvad man med et moderne Udtryk kunde kalde fundamentale Kategorier, d. v. s. Begreber, vi arbejder med i al vor Tænken, ligegyldigt, hvad det saa er, vi tænker over. At der fremdrages en saadan særlig Gruppe af Begreber eller Ideer i nøje Sammenhæng med selve Erkendelsesvirksomheden, betegner en Fortsættelse af den

Sondring, der i »Parmenides«, mere end i tidligere Dialoger, blev gjort mellem forskellige Grupper af Ideer.

I »Sofisten« gaar Platon nærmere ind paa selve Tankevirksomheden, idet han gør det betydningsfulde Skridt at undersøge Dommen som et Udtryk for Tænkning. I enhver Dom forbindes forskellige Begreber. Dommen er en Sammenfletning af Ideer (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν, p. 259 E). Selve denne forbindende Tænken, siges der videre, er et Værende, noget, som eksisterer, og ved hvis Bortfalden al Filosofi vilde falde bort (260 A). Muligvis ligger her et Svar paa det Spørgsmaal, der paa det kritiske Punkt i »Parmenides« blev stillet til den unge platoniske Sokrates: »hvad vil du nu gøre ved Filosofien?« — og det et Svar, der fuldt opvejer den Række pseudodialektiske Betragtninger, som udgør anden Del af »Parmenides«. Det var allerede i selve »Parmenides« blevet hævdet overfor Eleaterne, at der ikke var nogen Modsigelse i, at samme Emne kunde høre ind under forskellige Ideer; allerede dette peger paa en vis Forbindelse mellem Ideerne indbyrdes. Og efterat »Theaitetos« har paavist Syntese som Forudsætning for Sansningernes indbyrdes Forhold som lige eller forskellige, anstilles der nu i »Sofisten«, gennem Analyse af Dommen, en Betragtning, der viser, at de forskellige Grundbegreber eller Kategorier ligesaa lidt som Sansningerne kan være absolut sondrede og uafhængige af hverandre. Ikkeværen kan saaledes godt være Prædikat ved et Værende, naar det gælder at betegne dettes Forskel fra et andet Værende (ὄντος πρὸς ὃν ἀντίθεσις 257 E). Ligeledes kan et og samme Værende staa som ligt og forskelligt, som hvilende eller bevæget (256 B). Til de i »Theaitetos« nævnte Kategorier føjes nemlig her Hvile og Bevægelse.

I sin Lære om Eros havde Platon allerede, uden at være sig den erkendelsesteoretiske Betydning deraf bevidst, givet et Eksempel paa saadan Sammenfletning, som enhver Dom betyder. Thi i den stadige Stræben eller Tendens er der baade Identitet (hvad Maalet angaar) og Forskel (formedelst Afstanden fra Maalet), baade Hvile (i den stadige Retning) og Bevægelse (i den urolige Higen). Og i det Begreb om Sjæl, der opstilles i »Faidros« (p. 245 C) som det sig selv bevægende, der derfor maa være i evig Bevægelse<sup>1</sup>, er der ogsaa forudsat Hvile og Bevægelse paa én Gang. —

Den Omstændighed, at Platon i »Sofisten« lægger en Analyse af Domsfunktionen til Grund, minder om Kant's Fremgangsmaade i »Kritik der reinen Vernunft«, og moderne Kantianere har da ogsaa ligefrem fundet kritisk Filosofi i den sidste Periode af Platon's Filosoferen. Nu mødes Platon og Kant ganske vist paa dette Punkt, og det er et Møde af verdenshistorisk Betydning. Men de mødes derved, at Platon ender, hvor Kant begynder. Og ren Erkendelsesteoretiker blev Platon aldrig. Erkendelsesproblemet blev for ham ikke egentlig Grundproblemet, eller rettere, det var for ham paa Forhaand løst i hans Metafysik. Han fastholder trods alt sin Idelære. En Filosof er og bliver for ham En, der gennem sin Tænkning forholder sig til Ideen om det Værende (ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειόμενος ἰδέα. Soph. 254 A). At han med sine Analyser i »Theaitetos« og »Sofisten« konsekvent maatte komme positivt ud over sin egen Idelære, ligesom han negativt var kommen ud over den i »Parmenides«, mærker han ikke. Der stillede sig ikke for ham det Problem, der paa Grundlag af lignende Analyser

<sup>1</sup> Begrebet αὐτοκίνητον synes at stamme fra Alkmaion. Se DIELS: *Vorsokratiker*, p. 105.

c. 2000 Aar senere stillede sig for Kant: naar vore Kategorier tilsidst er Former for vor egen Tankevirksomhed, hvorfra kommer saa deres Gyldighed for Genstande, som ikke frembringes af vor Tankevirksomhed?<sup>1</sup> Selv hvor Platon finder nok saa megen Selvvirksomhed og nok saa megen Uro i vor Tanke, berøres for ham Ideernes Himmel ikke deraf. Det Spørgsmaal, hvoraf han da véd, at der gives en saadan Himmel, opkaster han ikke.

Bonitz har allerede i sin fortræffelige Analyse af »Sofisten« vist<sup>2</sup>, at Platon ikke har været sig bevidst, at han var lige ved at opløse al Metafysik i Logik. Man kan finde en første Mulighed hos ham til den betydningsfulde Vending, der skete ved Kant's definitive Grundlæggelse af den kritiske Filosofi. Men denne Mulighed har Platon ikke set og ikke benyttet, — har hverken kunnet eller villet benytte den. Han var stadig enig med Eleaterne i, at enhver sand Tanke maa være en Tanke om noget, der har sin absolute Bestaaen (Parm. p. 132 B; 135 B). —

Dialogen »Statsmanden« har, som Navnet angiver, en praktisk Opgave. Men for at finde den »kongelige Videnskab« (p. 292 E) eller Kunst (p. 300 E), som maa kræves af den rette Statsmand, foretages en omstændelig Inddeling af Kunster og Videnskaber, en Inddeling, der tillige — ligesom en tilsvarende Klassifikation i »Sofisten«, — afgiver Eksempler paa, hvorledes Begrebers Plads i Tankens Verden bestemmes ved deres indbyrdes Lighed og Forskel. Og paa given Anledning fremhæves Vigtigheden af en Maalestok for i det enkelte Tilfælde at finde det Rette. Den praktiske Kunst eller Videnskab forudsætter ikke blot Evne til at sammenligne Størrelser overhovedet, men særlig Evne

<sup>1</sup> Se *Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang* p. 52.

<sup>2</sup> *Platonische Studien*? p. 195 f.

til at finde det bestemte Størrelsesforhold mellem forskellige Evner og Drifter, som maa være tilstede, hvis de Opgaver, Etik og Statslære stiller, skal kunne ske Fyldest. Det gælder for alle praktiske Bestræbelser, at de kun kan føre til, hvad der er skønt og godt, naar det rette Maal overholdes ( $\tau\acute{o}$  μέτριον σώζουσαι πάντ' ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται. Polit. p. 284 B). — Maalekunstens etiske Betydning var allerede fremhævet i »Protagoras« (p. 356—357) og i »Gorgias« (p. 507—508).

Denne sidste Betragtning føres videre i »Filebos«, der, i Forbindelse med »Timaios«, giver den erkendelsesteoretiske Afslutning af den Tankebevægelse, der begyndte i »Parmenides«, og derved staar som det afgørende Udtryk for Platon's senere Filosofi. Nogle Forfattere ser i denne Dialog den »Filosofos«, som Platon i »Sofisten« (p. 217 A) havde bebudet som tredje Led i en Trilogi, hvis to første Led skulde være »Sofisten« og »Statsmanden«.

I »Sofisten« blev en indre Sammenhæng mellem Ideerne godtgjort ved, at al Tankevirksomheds Grundform, Dommen, er en Forbindelse af Begreber, en »Blanding«. I »Statsmanden« fremhævedes Nødvendigheden af et bestemt Størrelsesforhold, et bestemt Maalforhold, naar det gælder Afgørelsen af praktisk Værdi. I »Filebos« vises det nu, hvorledes det ved al Forstaaelse og ved al Vurdering gælder at finde et bestemt Forhold mellem en Grænse (Regel) og et Ubegrænset, som skal begrænses. Ved det Ubegrænsede ( $\tau\acute{o}$  ἄπειρον) tænkes særlig paa de usammenhængende Forskelligheder (smlg. Polit. p. 273 D: ὁ τῆς ἀνομοιότητος τύπος ἄπειρος ὄν). Platon's Kamp for sine Ideer er stadig en Kamp mod kaotiske Forskelsrækker. Hverken i Ideernes eller Emnernes Verden kan saadanne Forskelsrækker taales. Alt hvad der er, bestaar af Enhed og Mangfoldighed og

har Grænse og Ubegrænsethed i sin Natur. (Fileb. p. 16 C). Grænsen lægger sig for Dagen derved, at Identitet, Tal og Maal raader (25 A). Dialogens egentlige Emne er psykologisk = etisk, derfor spiller Maalestokken for Vurdering en større Rolle end Maalestokken for Forstaaelse, skønt der er fælles Forudsætninger for begge. Medens Matematikken i »Staten« opfattes som et Trin af Erkendelse, der hviler paa visse Forudsætninger, hvis Grund først Dialektiken afslører, afgiver den i »Filebos« Middel og Form for Bestemmelse af Tingenes Væsen, ganske særlig for Bestemmelse af Værdier (»det Gode«). Begrebet om det rette Maal ( $\tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\nu$ ) bliver nu et centralt Begreb. Derved, at »det Gode« forudsætter et maalbestedt og harmonisk Forhold ( $\mu\epsilon\tau\rho\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\rho\iota\acute{\alpha}$ ), fremtræder det som skønt (p. 64 E).

Platon kommer her uvilkaarlig til at antyde Sammenhængen mellem Begrebet Værdi og Begrebet Totalitet. Thi spørges der, hvad da Følgen bliver af, at det rette Maal ikke fastholdes, svares der, at det fører til Opløsning i et ulykkeligt Kaos (p. 64 DE smlgn. Polit. p. 273 D). I vort moderne Sprog kan vi udtrykke dette ved, at enhver Helhed kræver visse indre og ydre Betingelser for sin Bestaaen, og at den Vurdering, vi anstiller af personlige og sociale Helheders Tilstande og Handlinger, tilsidst begrundes ved disse Tilstandes og Handlingers Indgriben i Betingelserne for vedkommende Helheds Bestaaen og Udvikling<sup>1</sup>. Muligheden af en rationel Etik beror paa Muligheden af nøjagtig Bestemmelse af saadanne Livsbetingelser. I »Staten« har Platon søgt at vise, at den enkelte Personlighed og Statens Livsbetingelser staar i harmonisk Forhold til hverandre, naar begge Helheder naar deres fuldkomne Udvikling. I sine senere Aar synes han at have lagt hele

<sup>1</sup> Smlgn. *Totalitet som Kategori*, p. 66—73.



Vægten paa de kvantitative Forhold, der maa fyldestgøres, for at disse Livsbetingelser kan være tilstede. Det berettes, at de, der kom for at høre Platon's Forelæsning over »det Godes« Begreb blev i høj Grad skuffede ved kun at høre tale om Aritmetik og Astronomi, om »Grænsen« og om »det Ene«. Paa den anden Side har han i sine ovenfor anførte Udtalelser i »Statens« syvende Bog og i det syvende Brev hævet »det Godes Ide« saa højt over al Viden, at han derved berøver sig det rationelle Grundlag for Etiken og tillige sønderriver det Baand mellem det Gode og det Skønne, der staar fast for ham, saalænge han færdes indenfor menneskelig Erfaring. Det mystiske og det rationelle Element i hans Filosofi træder her i skarp Modsætning til hinanden. —

Ligesaa lidt som den erkendelsesteoretiske Tankegang i »Sofisten« fører Læren om Begrænsning og om Nødvendighed af Maalbestemthed for enhver Helhed (»Blanding«) Platon til at opgive Idelæren. Den højeste Viden er stadig den om »det i Sandhed Værende, det, der stedse forholder sig paa samme Vis« (p. 58 A). Idelæren ligger stadig i Baggrunden, efterat det har vist sig nødvendigt at anerkende den Forbindelse, »Sofisten« har paavist gennem Analyse af Dommen, og den Blandingskarakter (Helhedskvalitet), som »Filebos« har paavist ved alt, der bestaar og har Værdi. —

I »Timaios« er det en Hovedtanke, at Forbindelsen af Identitet og Forskel er udtrykt i Universets Bygning. I Himmellens Ækvator fremtræder Identiteten gennem Himmelskuglens ensformige Bevægelse; i Ekliptika fremtræder Forskellighederne gennem Solens og Planeternes Bevægelser. Svarende hertil lægger Identiteten sig for Dagen i Menneskets Tænkning, Forskelligheden i Sansningen. Den samme Modsætning gør sig gældende i den Universet omspændende

Verdenssjæl, der betinger Naturens matematiske Lovmæssighed. Denne Forbindelse af Identitet og Forskel svarer til »Sofistens« Forbindelse af Begreber i Dommen og til »Filebos's« Forbindelse af Grænse og Ubegrænset. Det var den i de nævnte Dialoger fremstillede nye Lære, der gjorde det muligt for Platon at faa en Ramme, indenfor hvilken han kunde ordne det fysiske, astronomiske og biologiske Stof, han i sine senere Aar samlede. Man har med Rette bemærket, at det vilde være en Misforstaaelse at tro, at der i Akademiet kun dyrkedes Filosofi, Matematik og Astro-nomi. Ogsaa biologiske Studier optog Sindene, og maaske lagdes allerede her Grunden til Aristoteles' Interesse for Biologi<sup>1</sup>. Medens han i sin klassiske Idelære (i »Symposion«, »Faidros«, »Staten«) lod sig nøje med at stige op fra Emner til Ideer og gaa fra Ide til Ide indenfor Ideernes Verden, havde han nu fremsat Tanker, der gjorde det muligt for ham at tillægge Emnerne anden Betydning end den blot at være Springbrædt ved Farten op til Ideverdenen, og det blev en Opgave for ham at finde en Sammenhæng mellem Emnerne indbyrdes. Paa Grund af de ufuldkomne Hjælpemidler maatte et Forsøg i denne Retning komme til at tage sig barnlig ud, og Platon gør rigelig Brug af mytologiske Forestillinger.

Baade fra filosofisk og fra filologisk Side har man paa-vist, at der i »Timaios« gør sig en Indflydelse af Demokrits Tanker gældende, særlig af hans Atomlære. Den strenge Lovmæssighed, som Platon hævder (skønt han underordner den under et teleologisk Synspunkt), gælder ikke blot for de sanselige Emners Verden, men ogsaa for de i sig usanselige Elementer, den tilsidst bestaar af. Allerede Demokrit's Atomer var usanselige, og man var allerede i

<sup>1</sup> Se BURNET: *Greek Philosophy. I. Thales to Platon*, p. 223.

Oldtiden opmærksom paa den Lighed mellem Platon og Demokrit, at de begge, hver paa sin Vis, forklarede de sanselige Kvaliteter ved usanselige Aarsager. Platon gaar længere tilbage end Demokrit, idet Atomerne efter ham maa antages at være sammensatte af Elementer, der kun kan karakteriseres rent matematisk, og til Grund for disse Elementer ligger igen (som en Slags Atomer af tredie Grad) finere Elementer, der »kun kendes af Gud og af dem han elsker« (p. 53 D). Paa interessant Maade er her Atombe- grebets Relativitet antydet i mytologisk Form<sup>1</sup>.

Idet Platon saaledes indfører en tredie Verden i sin Filosofi ved Siden af Ideernes Verden og de sanselige Em- ners Verden, foretager han i Overensstemmelse dermed en mærkelig Ændring i sin Erkendelsesteori. Atomerne kan hverken tænkes (paa den Maade, paa hvilken Ideerne kan tænkes) eller sanses (som Emnerne med deres Kvaliteter). Kun Analogiens Vej staar da aaben. Det er den, Platon peger paa, naar han siger, at det, der ligger til Grund for de sanselige Kvaliteter, maa opfattes »uden Sansernes Hjælp ved en Slags uægte Tænkning« (p. 52 B). (Endnu p. 27 D nævnes kun Tænkning og Sansning uden Antydning af en tredie Art Viden)<sup>2</sup>.

Det er dog ikke sikkert, at den Trehed af Ideer, san- selige Emner og Atomer af forskellige Grader, som har

<sup>1</sup> LÉON ROBIN (*La Place de la Physique dans la Philosophie de Pla- ton*, Paris 1919), som stærkt har henledet Opmærksomheden paa det an- førte Sted i »Timaios«, søger at vise, at der ved Atomerne af tredie Or- den maa tænkes paa de Idealtal og Idealfigurer, hvoraf Platon (ifølge Aristoteles) saa meget optages i sin sidste, pythagoræiserende Periode. — Gennem Platon's Naturfilosofi gaar, ved Siden af det meget Fantastiske, en Stræben efter at føre alle Kvaliteter tilbage til rent kvantitative For- hold — skönt ogsaa dette sker paa fantastisk Maade.

<sup>2</sup> Se min Afhandling *Platon og Demokritos* (Mindre Arbejder. Tredie Række), p. 99.

fremkaldt en tilsvarende Trehed indenfor Erkendelsesteorien, blot skyldes Indflydelse af Demokrit's Lære. Léon Robin, som især støtter sig til »Timaios« p. 52 C, har (anf. Skrift p. 26) med Rette fremhævet, at naar Emnerne ikke kunde udledes af Ideerne, maatte der forudsættes en Faktor, som kunde gøre det muligt, at Emnerne trods deres Lighed med Ideerne dog kunde have Egenskaber, hvor de afveg fra dem. Der maa være noget, hvorved Afbilledet er forskelligt fra Forbilledet; — der maa altsaa gives noget fra Ideerne forskelligt (ἕτερον τι p. 52 C). Hvis der ikke gaves andet end Ideerne, vilde deres Afbilleder være uforklarlige. Det er ved et Postulat, der begrundes ved Forskellen mellem Ideer og Emner, at Platon ud fra sin tidligere Lære kommer til Principerne for sin Naturfilosofi i »Timaios«. Han drager egentlig her Konsekvensen af den tredie Indvending i »Parmenides« mod Idelæren, — et Vidnesbyrd om, at han har følt sig ramt af den. —

Er der i den Tankegang, Platon kommer ind paa i »Timaios«, Træk, der gør det forstaaeligt, at Renæssancens Naturforskere, især Galilei, kunde finde en Aandsfrænde i ham, saa forstaas dette endnu klarere ved den Problemstilling, Platon ifølge Simplicios skal have anvist Astronomen. Han finder nemlig dennes Opgave i at udforske, hvilke regelmæssige Bevægelser man maa antage i Universet, for at de i Erfaringen foreliggende Fænomener kan komme til deres Ret. Det er en Maade at spørge paa, som vistnok skriver sig fra Pytagoræerne, men Platon gav den en strengere Form, og Platon's Ven Eudoxos søgte at løse den Opgave, den stillede. Som Duhem, der særlig har undersøgt dette Punkt, siger: »De fysiske Videnskabers Metode er bleven defineret af Platon og af Pytagoræerne paa hans Tid med en Tydelighed og en Nøjagtighed, der

ikke er blevne overgaaede«<sup>1</sup>. Hvis dette er rigtigt, har Platon gennem sine erkendelsesteoretiske Fordringer til Videnskaben øvet en indirekte Indflydelse paa Naturvidenskabens Udvikling, ligesom han ifølge Zeuthen har øvet en saadan Indflydelse paa Matematikens Udvikling. —

Det er et stort Spørgsmaal, om Platon vilde være kommen ind paa de betydningsfulde erkendelsesteoretiske Ideer, han har udviklet i sine senere Dialoger, Ideer, der giver disse Dialoger en stor Interesse for Tænkningens Historie trods deres kunstneriske Ufuldkommenhed, hvis han ikke med saa stor Styrke og Sandhedskærlighed havde gennemtænkt de Indvendinger, der kunde rejses, og tildels er blevne rejste mod hans Idelære. De førte ham ikke til at opgive denne, men de har virket som en Spore til fornyet Tankearbejde og har derigennem virket til at give hans Tænkning en større Universalitet, end den vilde have haft, naar den dogmatisk havde afsluttet sig om den oprindelige Idelære som fuldstændigt Udtryk for Sandheden.

<sup>1</sup> *Le Système du Monde. I. De Platon à Copernik.* 1913, p. 129.

## INDHOLD

---

	Side
Indledning.....	1
1. Kritik af Idelæren.....	6
2. Dialogens anden Del.....	26
3. Begrebet det Pludselige i Platon's Filosofi.....	38
4. Senere Dialoger i Forhold til Problemerne i Parmenides.....	53

---

---

# DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIFTER

## 7<sup>DE</sup> RÆKKE

### HISTORISK OG FILOSOFISK AFDELING

	Kr. Ø.
I., 1907—1909 .....	9.35
1. CHRISTENSEN, ARTHUR: L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour. 1907 .....	3.75
2. JØRGENSEN, ELLEN Fremmed Indflydelse under den danske Kirkes tidligste Udvikling. Résumé en français. 1908 .....	3.90
3. STEENSTRUP, JOHANNES: Indledende Studier over de ældste danske Stednavnes Bygning. Résumé en français. 1909.....	4.00
II., 1911—1916 (med 4 Tavler) .....	11.35
1. ÓLSON, BJØRN MAGNÚSSON: Om Gunnlaugs saga Ormstungu. En kritisk Undersøgelse. 1911.....	1.70
2. NIELSEN, AXEL: Den tyske Kameralvidenskabs Opstaaen i det 17. Aarhundrede. Résumé en français. 1911.....	3.35
3. TUXEN, POUL: An Indian primer of philosophy or the Tarkabhāṣā of Keçavamīçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. 1914.....	2.00
4. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le dialecte de Sämñän. Essai d'une grammaire Sämñänie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsäird. 1915.....	2.40
5. ADLER, ADA: Catalogue supplémentaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escurial redigé par D. G. MOLDENHAWER. 1916.....	4.40
III., 1914—1918.....	13.65
1. AL-KHWÄRIZMĪ, MUHAMMED IBN MŪSÄ: Astronomische Tafeln in der Bearbeitung des MASLAMA IBN AHMED AL-MADJRIŪI und der latein. Uebersetzung des ATHELHARD VON BATH auf Grund der Vorarbeiten von A. BJØRNBO † und R. BESTHORN herausgegeben und kommentirt von H. SUTER. 1914.....	8.90
2. HØFFDING, HARALD: Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. 1917 .....	3.50
3. HØFFDING, HARALD: Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik. 1918. ....	4.35
IV., (under Pressen).	
1. MØLLER, HERM.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Résumé en français. 1917.....	4.00

# HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

## DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

### 1. BIND (Kr. 8.50):

1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917. .... 0.65
2. BLINKENBERG, CHR.: L'image d'Athana Lindia. 1917 ..... 1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. 1918 ..... 2.90
4. HUDE, KARL: Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. 1917. 0.35
5. JESPERSEN, OTTO: Negation in English and other languages. 1917. 3.35
6. NILSSON, MARTIN P.: Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917 ..... 0.70
7. SARAUI, CHR.: Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918 ..... 2.35

### 2. BIND (Kr. 9.35):

1. NYROP, KR.: Histoire étymologique de deux mots français (*Haricot*, *Parvis*). 1918..... 0.60
2. JÓN ARAONS religiöse digte udgivne af FINNUR JÓNSSON. 1918.. 1.75
3. SARAUI, CHR.: Goethes Augen. 1919..... 4.50
4. TUXEN, POUL: Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upanisader. 1919..... 0.65
5. BLINKENBERG, CHR.: Hades's Munding. 1919 ..... 0.65
6. NYROP, KR.: Études de grammaire française (1. Onomatopées. 2. Mots abrégés. 3. Néologismes. 4. Mots d'emprunt nouveaux. 5. *Haricot* et *Parvis*). 1919 ..... 1.75
7. CHRISTENSEN, ARTHUR: Smeden Kāvāh og det gamle persiske Rigsbanner. 1919..... 0.85
8. SARAUI, CHR.: Goethes Faust i Aarene 1788—89. 1919..... 1.75

## FILOSOFISKE MEDDELELSER

### 1. BIND (under Pressen):

1. KROMAN, K.: Mathematics and the Theory of Science. 1920 .. 1.90
2. HØFFDING, HARALD: Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides. 1920..... 2.10



Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.  
Filosofiske Meddelelser. I, 3.

---

# RELATION SOM KATEGORI

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HØVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL  
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1921

Pris: Kr. 3,40.

**D**et Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,  
Filosofiske Meddelelser,  
Mathematisk-fysiske Meddelelser,  
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 50 Øre pr. Ark med et Tillæg af 50 Øre for hver Tavle eller 75 Øre for hver Dobbelttavle.

Hele Bind sælges dog 25 % billigere.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*,  
Kgl. Hof-Boghandel, København.

---

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.  
Filosofiske Meddelelser. I, 3.

---

# RELATION SOM KATEGORI

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL  
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1921



## 1. Relationsbegrebets Historie.

Nærværende Afhandling er, ligesom en tidligere Afhandling om »Totalitet som Kategori« (Videnskabernes Selskabs Skrifter, 1917), et Forsøg paa videre Udførelse af et enkelt Punkt i min Bog »Den menneskelige Tanke« (1910), i hvilken det var min Bestræbelse at give en Fremstilling af de Hovedformer, under hvilke menneskelig Tænkning arbejder, og i Sammenhæng dermed af de Hovedproblemer, paa hvilke den arbejder. Sammenhængen mellem Tankeformer og Tankeproblemer viser sig tydelig deri, at Tankeformerne ligger til Grund ved de Spørgsmaal der stilles, Spørgsmaal, der, naar de stilles i en bestemt og skarp Form, bliver til Problemer.

Efterat Interessen for Erkendelsesteori paany var bleven vakt i Slutningen af forrige Aarhundrede, var det især den menneskelige Erkendelses første Grundsætninger, der tildrog sig Opmærksomheden. Man drøftede Muligheden af at begrunde eller udlede dem, og man drøftede Muligheden af deres fuldstændige Gennemførelse paa alle Omraader. Men saadanne Grundsætninger indeholder visse Grundbegreber, som mere eller mindre uvilkaarlig anvendes dels af den saakaldte sunde Menneskeforstand (sens commun), den førvidenskabelige Tænken, dels af den videnskabelige Tænken, saaledes som denne lægger sig for Dagen i Videnskabernes Historie. Baade ved de Spørgsmaal, Tanken stiller, og ved

de Svar, den anerkender, lægger visse Former sig for Dagen, som det er Kategorilærens, den deskriptive Erkendelsesteoris Opgave at fremdrage og ordne. De to Hovedkilder for Kategorilæren er det psykologiske Studium af den »sunde Menneskeforstand« og det historiske Studium af den egentlige Videnskabs Udvikling gennem forskellige Stadier, og disse Kilder staar i stadig Vexelvirkning med hinanden, idet Videnskaben successivt udvikler sig af den sædvanlige Bevidstheds uvilkaarlige Eftertanke, især naar der er opstaaet Tvivl, og idet paa den anden Side Videnskabens Tankegang og Resultater langsomt faar Indflydelse paa den sædvanlige Bevidstheds Form og Indhold, saa at den sunde Menneskeforstand ikke er den samme til alle Tider.

Medens den tidligere Afhandling behandlede Totalitetsbegrebet og de med det sammenhængende Tanketendenser, skal nærværende Afhandling søge at belyse Relationsbegrebet og de Principer for Forskningen, der hænger sammen med det. De to Begreber peger gensidig hen til hinanden. Totalitetsbegrebet gør sig gældende ad to forskellige Veje. Al Erkendelse bestaar i Sammenfatten, en uvilkaarlig Stræben efter at danne Helheder, hvor saadanne ikke er umiddelbart givne. Men selve det umiddelbart Givne, de foreliggende Emner kan fremtræde (og fremtræder ved nærmere Undersøgelse maaske altid) som Helheder, og de kan kun forstaas ved Analyse af Sammenhængen mellem deres Elementer og med andre Helheder og Elementer. Den menneskelige Erkendelse danner Helheder, hvor saadanne ikke er umiddelbart givne, og opløser dem, hvor de umiddelbart foreligger. I begge Tilfælde viser Helhedsbegrebet sig at hænge sammen med Relationsbegrebet. Der kan kun dannes Helheder ved, at Emner bringes i bestemte Forhold til hverandre, og givne Helheder forstaas kun ved Paavisning af de indre og ydre

Relationer, der er afgørende for deres Bestaaen. Relation viser sig derfor at være en væsentlig Tankeform paa alle Omraader. At tænke er at finde bestemte Forhold, sætte et Emne i Forhold til et andet, og de mest almindelige Relationer viser sig at være Kontinuitet og Diskontinuitet, Lighed og Forskel. Disse almindelige eller fundamentale Kategorier antager speciellere Former i de formale Kategorier (Identitet, Analogi, Negation, Rationalitet), i de reale Kategorier (Kausalitet, Totalitet, Udvikling) og i de ideale Kategorier (Værdibegreberne). Den nærmere Paavisning heraf er given i »Den menneskelige Tanke«.

Relationsbegrebet vil nu i det Følgende modtage Belysning gennem Undersøgelse af den Maade, hvorpaa det gør sig gældende ved Opstillingen og Drøftelsen af de filosofiske Hovedproblemer. I mit Universitetsprogram af 1902 og i »Den menneskelige Tanke« (p. 246—254) har jeg hævdet, at der er fire saadanne Problemer: det psykologiske, det erkendelsesteoretiske, det etiske og det kosmologiske, og har paavist Analogierne mellem dem. —

Et Overblik over Kategorilærens Historie (se »Den menneskelige Tanke« p. 140—153) viser en afgjort Tendens til at stille Relationsbegrebet i første Linie. Hos Aristoteles, den første, der har opstillet en Kategorilære, er Relation ( $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$ ) ganske vist kun én blandt ti Kategorier, men en nærmere Betragtning viser, at de fleste (og i Grunden alle) andre aristoteliske Kategorier udtrykker særlige Arter af Relation. Selv nævner Aristoteles som Exempler paa Relation: Ligestorhed og Uligestorhed, Aarsag og Virkning, Erkendelse og det Erkendte. Men i senere græsk Tænkning kom Relation til at spille en aldeles afgørende Rolle, og her trænger den i »Den menneskelige Tanke« givne Over-

sigt til en vigtig Supplering. Karakteristisk for denne senere græske Tænkning, inden Mystiken gjorde sin Indflydelse gældende, var den kritisk-skeptiske Retning, den slog ind paa. Platon staar, trods sin spekulative Stræben som For-gænger for denne Retning, dels ved de Indvendinger, han i »Parmenides« lader komme til Orde mod Idelæren, dels i den Vægt, han i senere Dialoger lægger paa, at Erken-delse udtrykker sig i Dømmen, altsaa i Bestemmelse af Begrebers indbyrdes Forhold (smlgn. mine »Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides« i Videnskabernes Selskabs filosofiske Meddelelser, 1920). Men medens Pla-ton trods alt var overbevist om, at Sandheden var funden og var udtrykt i en Verden af evige Ideer, kom den senere akademiske Skole til det Resultat, at den ikke blot ikke var funden, men ikke kunde findes; hvad man kunde naa ved fornuftig Brug af Erfaringer, var kun Sandsynlighed. Den betydeligste Mand af denne Skole er Karneades (2. Aarh. f. Kr.), som med Rette er kaldt den mægtigste Aand i Græ-kenland i disse Aarhundreder. Af afgørende Betydning for Relationsbegrebet blev det, at han opkastede Spørgsmaalet om, hvori vort Kriterium for Sandhed og Virkelighed be-ستاar. Overfor Stoikerne, der slog sig til Ro med, at der gaves Forestillinger, i hvilke Sandheden aldeles umiddel-bart kunde gribes (*φαντασίαι καταληπτικαί*)<sup>1</sup>, hævder han, at da flere indbyrdes stridende Forestillinger kan optræde med dette Præg, kan man ikke stole paa nogensomhelst enkelt Forestilling. En Forestillings Gyldighed kan kun bero paa dens Overensstemmelse med andre Forestillinger. Den maa ikke blot være *ἀπερίστατος*, ikke modsiges af andre Forestillinger, men den skal finde Bekræftelse ved sin Sammenhæng med andre Forestillinger, ligesom Lægerne

<sup>1</sup> Om dette Udtryks Fortolkning se PAUL BARTH: *Die Stoa*, p. 66 f.



ved deres Diagnoser ikke holder sig til noget enkelt Kendemærke, men støtter sig til Sammenhængen mellem alle Kendemærker (συνδρομή τῶν σημείων). Fremdeles maa der i alle vigtige Tilfælde kræves en »analyserende Gennemgang« af alle Forhold, der har med Forestillinger at gøre (saa at Forestillingen bliver en φαντασία διεξωδευμένη).<sup>1</sup>

Det vilde være urigtigt at kalde Karneades Skeptiker. Han tror ikke paa, at nogensomhelst Forestilling har Krav paa Gyldighed bortset fra dens Forhold til andre Forestillinger, men han henviser herved egentlig kun til den Vej, den saakaldte sunde Menneskeforstand uvilkaarlig gaar, naar en Tvivl rejser sig, og han henviser til Erfaringsvidenskabens Metode. I sin Fremstilling af Karneades' Lære sammenligner Sextus hans Metode med de empiriske Lægers, og der er ogsaa udtalt den Formodning, at Karneades staar i Gæld til denne Lægeskole.<sup>2</sup> I det af Karneades hævdede Sandhedskriterium lægger Relationsbegrebet sig tydelig for Dagen, iøvrigt paa en Maade, der allerede antydes af Platon (Staten X, p. 602 C—603 A), saaledes som vi paa et senere Sted vil faa Lejlighed til at omtale.

Hvis nu Sandhedskriteriet er det modsigelsesfrie Forhold mellem vel prøvede og gennemtænkte Forestillinger, saa stilles derved en Opgave, der aldrig vil kunne løses absolut. Der er ingen Grænser for, i hvor mange Forhold en Forestilling skal undersøges, for at den kan staa sin Prøve. Det viser sig her, hvad der atter og atter vil vise sig i det Følgende, at Relationsbegrebet paa én Gang betinger en Grænse og en Opgave. Formedelst dette Begrebs fremherskende Betydning i vor Erkendelse udtrykker enhver vunden Forstaaelse visse bestemte Forhold og gælder

<sup>1</sup> *Sextus Empiricus* ed. Bekker, p. 225—232.

<sup>2</sup> VICTOR BROCHARD: *Les Sceptiques Grecs*. 1889, p. 183.

kun for dem, er forsaavidt »relativ«. Men Relation som Kategori fører paa den anden Side stedse ud over enhver vunden Forstaaelse, idet den henpeger paa Vigtigheden eller Nødvendigheden af at søge nye Relationer, der kan gøre Bestemmelsen af det forstaaede Emne fuldstændigere og dermed selve Forstaaelsen dyberegaaende. Hvad der øver Modstand og stanser eller begrænser Tanken, stiller den netop derved nye Opgaver, yder nye Impulser. Charles Renouvier har derfor med Rette talt om Relation som Metode (*la méthode des relations*). I Relationsbegrebets Historie lige til den nyeste Tid brydes de to Tendenser, Grænse og Opgave, Modstand og Arbejde, Afslutning og Udvidelse. Og begge Tendenser udspringer af Relation som Kategori.

Allerede i Oldtiden viser denne Brydning sig. Akademikerne efter Karneades' Tid var mest optagne af Afslutningen og nærmede sig derved Stoikerne og deres Tro paa en én Gang for alle given Sandhed. Skeptikerne derimod mente, at naar man aldrig kan blive færdig med at vinde den fulde Sandhed, har man ikke Ret til at paastaa, at den er. Desuden kan der jo spørges, ved hvilket Kriterium vi kan afgøre, at det af Karneades hævdede Kriterium er det rette. — Medens Dogmatikerne forkaster Relationsbegrebet og klamrer sig til visse Forestillinger som definitive, hævder Skeptikerne ud fra Relationsbegrebet, at der ingen Sandhed er, ti en relativ Sandhed er ingen Sandhed.

Den mest fremragende af disse Skeptikere, Ainesidemos (sandsynligvis i første Aarh. f. Kr.), har givet en systematisk Fremstilling af de forskellige Forhold, der efter hans Mening umuliggør sand Erkendelse. Han henviser til de levende Væseners, særlig Menneskenes Forskelligheder, hvad Opfattelsesevne angaar, — til Forskellen mellem vore forskellige Sanser indbyrdes, hvorved »en og samme Ting«

kommer til at staa som forskellig for forskellige Sanser, — til den Maade, paa hvilken vore Tilstande og vore Standpunkter i Rum og Tid, særlig Afstandene fra Genstanden, betinger vor Opfattelse, — og til Indflydelsen af Vaner og Love. I det hele opstiller han 10 Arter af Forhold, der gør vor Erkendelse usikker. Sextus Empirikus (ed. Bekker, p. 10) viser, at disse 10 Arter (τρόποι) kan føres tilbage til tre, idet enten det opfattende og dømmende Subjekt (ὁ κρίνων), eller det opfattede og bedømte Objekt (τὸ κρινόμενον), eller ogsaa begge paa én Gang kan bestemme Opfattelsen. Og disse tre Arter af Forhold fører han igen tilbage til det almene Relationsbegreb (ὁ πρὸς τι τρόπος). Her opstilles for første Gang Relation som almindelig Kategori.

Med Urette har man i den Rolle, Drøftelsen af Virkelighedskriteriet spiller henimod Oldtidens Slutning, set et Tegn paa Svækkelse af Forskertrangen.<sup>1</sup> Det er netop nye og betydningsfulde Tanker, der kommer frem i den akademiske og den skeptiske Skole, Synspunkter, som Platon og Aristoteles i deres intellektuelle Begejstring ikke havde ladet komme til deres Ret. Den Indsigt, at Afgørelsen af, hvad der kan anerkendes som Virkelighed, bestemmes dels ved Forholdet mellem Emner indbyrdes, dels ved Forholdet mellem Emnerne og det opfattende og tænkende Subjekt, er fra den akademiske og skeptiske Skole gaaet over til den nyere Tids Filosofi og Naturvidenskab<sup>2</sup>, saaledes som det i det Følgende vil vise sig. I Oldtiden selv dannede Drøftelsen af dette Spørgsmaal Indledning til en ren empirisk Videnskab, særlig i Lægskolerne, og en videnskabelig Bevægelse i empirisk Retning var maaske, som allerede

<sup>1</sup> DEUSSEN: *Die Philosophie der Griechen*. 1911, p. 410.

<sup>2</sup> *Den menneskelige Tanke*, p. 104 f.

bemærket, medvirkende ved selve Spørgsmaalets principielle Udspring. —

I nyere Tid er det især Kriticisme og Positivism, der har lagt Vægt paa Relationsbegrebet. Kant, hvis Kategorilære er den betydningsfuldeste siden Aristoteles, kom til sin Filosofi gennem den Indsigt, at Relationens Kategori er den vigtigste af alle, idet vor Erkendelse overalt gaar ud paa at forbinde Emnerne gennem Bestemmelse af deres indbyrdes Forhold. Det er to Arter af Forhold, der især bliver af Betydning, Afhængighedsforhold og Lighedsforhold, og det er i Arbejdet paa at tænke saadanne Forhold, at Erkendelsen aabenbarer sig som Syntese.<sup>1</sup> Ogsaa hos Kant gør sig Brydningen mellem de to Synspunkter for Relationsbegrebet gældende. Han har en vis Tilbøjelighed til at betragte det som en Ufuldkommenhed ved vor Erkendelse, at vi stiller alting i Relationer, og han underforstaar derfor en »Ting i sig selv« som liggende udenfor alle Relationer. Nogle Kantianere, især William Hamilton, har betonet dette endnu stærkere og sat det som en gennemgaaende Begrænsning for vor Erkendelse, at der stedse maa arbejdes ved at sætte et Emne i Forhold til et andet. Paa lignende Maade erklærede Herbart, at vor Forholdsætten kun kan give en tilfældig Opfattelse af Tingene, og at sand Realitet slet ikke staar i Relationer. Men hos Kant var dog alligevel det væsentlige Synspunkt, at det Karakteristiske for al Videnskab er det i bestemte Love udtrykte Forhold mellem Emnerne. Og fra dette Synspunkt bliver Relationens Nødvendighed for Erkendelsen netop en Kilde til Fylde og Rigdom. — Jo flere Relationer der kan findes

<sup>1</sup> *Om Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang* (Vid. Selsk. Skr. 1893) p. 53.

og bestemmes, des større Enhed og des større Mangfoldighed vil der paa én Gang være i vor Erkendelse.

For Kants spekulative Efterfølgere blev Relationen mere og mere en Skranke, man stræbte ud over ved at søge en højeste, altomfattende Enhed, indenfor hvilken alle Relationer, særlig alle Modsætninger, skulde staa som ensidige Opfattelser. Fichte staar her som en karakteristisk Overgangstype. Han har et klart Blik for, at naar vi søger at finde og at bestemme Forhold, er det en aandelig Aktivitet, som lægger sig for Dagen. Uden aandelig Virksomhed ingen Forholdssætten: »Die reine Tätigkeit ist Bedingung des Beziehens,« (Wissenschaftslehre<sup>2</sup>, p. 244). Relation er ikke noget Modtaget eller Paatvunget, men forudsætter en Tankeakt. Og naar der ved en saadan Akt sættes en Skranke, betyder det blot, at ny Aktivitet er nødvendig. Aandeligt Arbejde, det teoretiske som det praktiske, søger at naa ud over Skranke, og den fuldstændige Skrankefrihed staar som det ophøjede Ideal, der aldrig kan virkeliggøres i nogen bestemt Tilstand. I Fichtes senere Filosofi blev dog hans Problem et andet. Istedetfor at spørge, hvorledes vi gennem Sætten af Forhold og gennem Kamp med de saaledes satte Skranke kan naa stedse rigere Sandhed, spørger han nu paa nyplatonisk Vis, hvorledes der overhovedet kan gives en Stræben efter Sandhed, naar der til Grund for Alt ligger en absolut Væren.

Hegels Filosofi gik i sin historiske Orientering ud fra et Stade, paa hvilket de menneskelige Tanker hvilede trygt ved hverandres Side, uden at der gjorde sig nogen Trang gældende til at bestemme deres indbyrdes Forhold. En saadan Trangs Opstaaen er efter hans Opfattelse et Op-løsningsfænomen. Det er en ulykkelig Bevidsthed, i hvilken Tankernes indbyrdes Harmoni er brudt. Da behøves

der et strengt aandeligt Arbejde, for at de enkelte Tanker, trods eller netop ved deres indbyrdes Modsigninger, kan komme til at staa som Led i en stor Helhed. Det sker ved Hjælp af den dialektiske Metode, der i Grunden betyder en Systematisering af Relationsbegreber. Den enkelte Tanke fører ud over sig selv til andre Tanker derved, at dens Begrænsning indsnes. De Modsigelser, der fremkommer ved Tankernes Isolation, falder herved bort. — En kritisk Undersøgelse godtgør nu dog, at det i Grunden er Hegel selv, der isolerer Begreberne for saa sejrrig bagefter at paavise deres højere Enhed. Saaledes naar han lige i Begyndelsen af sin Logik<sup>1</sup> stiller »Væren« som noget for sig og »Intet« som noget for sig, for saa at vise, at de ikke kan undvære hinanden. Enhver Væren har jo sin Grænse, ud over hvilken der Intet er, naar ikke en ny Form for Væren kan findes. Og Begrebet Intet betyder ikke andet end netop en saadan Grænse for Væren. Det er Erfaringen om begrænset Væren, som Hegel opløser i to Begreber, der staar i Modsigelse til hinanden. — Men skønt Hegel selv saaledes ofte skaber de Modsigelser, hans Dialektik skal overvinde, og skønt det ogsaa gaar altfor let for ham at komme fra Relation til Relation, er hans Filosofi dog et stort Udtryk for den Sandhed, at man kun kan tænke Tilværelsen ved at arbejde sig frem fra Relation til Relation, og et Udtryk for, at i selve dette Arbejde er det Højeste, der kan tænkes, tilstede som fremadrivende.

Med fuld Bevidsthed har den franske Nykantianer Charles Renouvier stillet Relationsbegrebet i Spidsen for

<sup>1</sup> *Wissenschaft der Logik*. 1812. I, p. 22—26. — Nyere Hegelianere stiller sig her kritisk overfor Mesteren. Se B. CROCE: *Cio che è vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel* (1907), p. 21—23. MC. TAGGART: *A Commentary on Hegels Logic* (1910), p. 17.

sin Kategorilære. At alt er relativt — siger han — dette Skepticismens stærke Ord, var den kritiske Filosofis sidste Ord i Oldtiden, og det maa være den moderne Metodes første Ord. Og han finder i denne Kategori en hel Metode indeholdt (la méthode des relations): det gælder at bestemme vore Emner gennem saa mange Relationer som muligt. — Og Kriticismen mødes her med Positivismen. For Comte ligger Relationsbegrebet indeholdt i selve Begrebet positiv Videnskab, der overalt søger at sætte bestemte, i Love udtrykte Relationer i Stedet for Teologiens og Metafysikens absolute, men ubestemte Væsener eller Kræfter. Fra denne Side betragter Comte udtrykkelig Kant som sin Forgænger, ligesom han ogsaa mødes med ham deri, at Erkendelsesarbejdet opfattes som bestaaende i at forbinde Emner (tout se réduit toujours à lier) — dels gennem Klassifikation (par similitude), dels gennem Afledning (par filiation).<sup>1</sup> Som Dauriac<sup>2</sup> har paavist, er Comte's Klassifikation af Videnskaberne anlagt efter samme Princip, som senere ligger til Grund for Renouvier's Ordning af Kategorierne, nemlig saaledes, at der skrides frem fra det Simple og Fundamentale til det Komplexe og Afledede.

Goblot<sup>3</sup> indvender mod ethvert Forsøg paa at opstille en Kategorilære, at vor Viden endnu er for provisorisk, baade hvad de sidste Slutninger og hvad de fundamentale Principer angaar, til at et System af Grundbegreber skulde kunne opstilles. Denne Indvending rammer ikke Renouvier, som er klar over, at der ikke kan føres noget rationelt Bevis for Kategoriernes Gyldighed eller Kategorilistens Fuld-

<sup>1</sup> *Discours sur l'esprit positif* (1844), p. 20.

<sup>2</sup> *Contingence et catégorie* (Revue de Métaphysique et de Morale. 1916), p. 499.

<sup>3</sup> *Traité de Logique* (1918), p. 138.

stændighed. De findes ved Analyse af Erfaringen, opstilles paa Prøve og maa stedse paany bekræftes ved Erfaring.<sup>1</sup> Renouvier bebrejder derfor Kant, at han har forsøgt en deduktiv Begrundelse af Kategorilæren. I ejendommelig Modsætning hertil har Renouvier's Discipel Hamelin<sup>2</sup>, alt imedens han fastholder sin Forgængers Kategoritavle, søgt at give en dialektisk Udledning ved at vise, at enhver Kategori fører over til sin Modsætning. Men han forveksler, som saa ofte Hegel, Begrebers Korrelation med et indbyrdes Modsigelses- eller Modsætningsforhold mellem dem; et saadant kommer kun frem, naar de enkelte Begreber tages ud af deres Korrelation gennem en isolerende Abstraktion, som saa ophæves igen og derved frembringer et Skin af Dialektik. Hamelin's dialektiske Overgange er da ogsaa meget kunstige. — Ud over en analytisk Metode kommer man, som Renouvier meget rigtig har set, ikke i Kategorilæren.

Kategorierne søges og findes ved Analyse af det faktiske Arbejde, vor Tanke øver, naar der stilles bestemte Spørgsmaal til den. Enhver Kategoritavle kan derfor kun have en foreløbig Karakter, og de speciellere Kategorier kan ikke udledes af de mere almene og omfattende, skønt de ved nærmere Undersøgelse kan vise sig at være speciellere Former af dem. Som overalt, hvor vi har at gøre med Begreber, der er uddragne af Erfaring (i dette Tilfælde af det faktiske Tankearbejde), er der et omvendt Forhold mellem Indhold og Omfang. Jo flere Elementer et Begreb indeholder, des snevrere en Kreds af Emner gælder det for. Ved Kategorilæren faar dette en særlig vigtig Betydning ved Forholdet mellem Værdibegreberne og de mere

<sup>1</sup> Se Séailles: *La philosophie de Renouvier*, p. 91 f.

<sup>2</sup> *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. (1907).



universelle (fundamentale, formale og reale) Kategorier. Men, som jeg i femte Kapitel af Afhandlingen »Totalitet som Kategori« har søgt at vise, da al Værdi staar i Relation til en vis Helhed og dennes Eksistensbetingelser, er der alligevel en indre Sammenhæng mellem Værdibegreberne og de andre Kategorier.

Det er nu Opgaven for nærværende Afhandling at belyse Relationsbegrebet nærmere ved at se det i dets Betydning for de forskellige filosofiske Problemer. Det vil her ved være hensigtsmæssigt ikke blot at holde sig til selve Begrebet Relation, men ogsaa at undersøge det Princip, der svarer til Begrebet, Relationsprincippet, som jeg (»Den menneskelige Tanke«, p. 255) har formuleret saaledes: Ethvert Emne skal betragtes i saa mange Relationer som muligt. Hvor vi ingen Relationer kan finde, faar vi ingen Erkendelse. Det forholdsløse er derfor med Rette af Kant erklæret for at ligge udenfor al Videnskab og kun at være et rent negativt Begreb. Vor Tænkning virker som en Passer: begge dennes Ben maa finde et Sted, og vi faar da Kundskab gennem Forholdet mellem disse to Placeringer.

Naar Afhandlingen siges at handle om »Relation« og ikke om »Relativitet«, er det, fordi Udtrykket »Relativitet« populært gerne misforstaas, idet man mener (ligesom paa deres Vis de gamle Skeptikere), at naar noget er relativt, vil det i Grunden sige, at det er ugyldigt eller ligegyldigt, ikke har nogen objektiv Betydning. I Modsætning til denne Misforstaaelse maa hævdes, at al Sandhed finder sit Udtryk i Paavisning af aldeles bestemte Relationer og kun gælder indenfor dem, men saa ogsaa gælder absolut dér (saafremt da Relationerne er bestemte rigtig). At al Nødvendighed, som allerede Kant lærte, er hypotetisk, altsaa gældende i Relation til sine Forudsætninger, vil ikke sige,

at saadan Nødvendighed ikke skulde være virkelig Nødvendighed. Ved al Nødvendighed maa der spørges om Forudsætningerne, thi Nødvendighed bestaar i et Forhold mellem Grund og Følge. Et saadant Forhold bliver kun til ved Tankevirksomhed. Og ogsaa fra dette Synspunkt er Udtrykket »Relativitet« uheldigt ved at vække Forestillingen om en hvilende Egenskab eller Tilstand. Men Relation bestaar i Refereren, i en bestemt Indstilling af Tankens to Passerben. Der ligger i Begrebet Relation en Anvisning til Tankearbejde.

## 2. Relationsbegrebet i Psykologien.

Ethvert Forsøg paa at give en endog blot foreløbig Forklaring af, hvad der menes ved Bevidsthedsliv eller Sjæleliv, vil komme til at lægge særlig Vægt paa den Kendsgerning, at alt, hvad der sanses, forestilles, føles og villes, frembyder visse bestemte Forhold, uden hvilke det ikke kan tænkes. Der er ganske vist gjort Tilløb til at opfatte Sjælelivet som et Kaos af relationsløse Elementer; men saadanne Tilløb har, trods den Energi, der undertiden ligger til Grund for dem, ikke kunnet føre til en forstaaelig Psykologi. Sagen er, at fra sin første Opstaaen er ethvert sjæleligt Element vævet ind i en Sammenhæng, ved hvilken det bestemmes, og gennem hvilken det selv kan øve en bestemmende Indflydelse i Sjælelivet. Det er herved, at Sjælelivet udgør en Helhed, saa at ikke mindst her den ovenfor omtalte Forbindelse mellem Begreberne Totalitet og Relation gør sig gældende. I saadanne Fænomener som Erindring, Sammenligning, Forundring og Foretrukken lægger Bevidsthedslivets Karakter sig klart for Dagen, og i dem er der netop mere end et Kaos, idet de forskellige

Elementer, som psykologisk Analyse kan skelne i dem, helt igennem bestemmes i deres Ejendommelighed ved deres indbyrdes Forhold. Og alle Erfaringer peger hen paa, at mere primitive og simple sjælelige Fænomener maa opfattes i Analogi med dem; i hvert Tilfælde har Sproget ikke dannet særlige Betegnelser, der kunde udtrykke Forskellen. Vi vil i det Følgende komme til at se, at dette hænger sammen med den Grad af Bevidsthed, der kan være tilstede overfor selve Bevidsthedslivets Forhold.

Det er Relationsbegrebets gennemgaaende Betydning i Bevidsthedslivet, der gør det berettiget, som især Leibniz og Kant har indskærpet, at karakterisere Bevidsthed som Syntese. En Relation kan kun gøre sig gældende, naar dens Led sammenfattes; Relationen er jo netop Udtryk for en Sammenhæng, for Leddenes Henhøren til en Helhed.

Den allerede omtalte dobbelte Karakter af Relationen, som begrænsende og som videreførende, fremtræder tydelig i Psykologien. Ethvert sjæleligt Elements Ejendommelighed beror tildels paa dets Forhold til andre sjælelige Elementer og er forsaavidt begrænset ved dette Forhold. Men netop ved Forholdsbestemtheden peger ethvert Element, naar det optræder pludselig og uden tydelig Sammenhæng med andre Elementer, ud over sig selv og afføder en Trang til Supplering.<sup>1</sup>

Hvad Enkeltheder angaar, maa jeg henvise til min Fremstilling af Psykologien, der netop er bygget paa den

<sup>1</sup> I min Afhandling om Platon's »Parmenides« (Vid. Selsk. filos. Meddelelser. 1920. Kap. 3) har jeg gjort opmærksom paa, at medens Platon fandt det vanskeligt at finde en logisk Overgang fra et Begreb (en Ide) til et andet, nærrede han som Psykolog ingen Tvivl om, at selv en pludselig opdukkende og i højeste Grad værdifuld Oplevelse havde sit bestemte Sted i Oplevelsernes Række, betinget ved, at en hel Række af Bestræbelser og Erfaringer var gaaet forud i bestemt Orden.

Grundtanke, at Forholdslovens Gyldighed for de sjælelige Fænomener godtgør Bevidsthedens Karakter som Syntese. Kun nogle Hovedtræk skal der her mindes om.

Hvad Sansefornemmelserne angaar, stod det længe hen, hvorvidt Relationsbegrebet, og med det Syntesebegrebet gjaldt for dem. Trods Hobbes' energiske Paastand, at det at have en eneste uforanderlig Fornemmelse vilde være Et med slet ingen Fornemmelse at have, var man tilbøjelig til at opfatte Fornemmelserne som et Kaos, som først »Forstanden« skulde ordne. I Løbet af det 19. Aarhundrede kom man til at se Sagen anderledes. Chevreul's Opdagelse af Kontrastvirkningen viste, at Fornemmelsernes Kvalitet beroede paa Forholdet til forudgaaende eller samtidige Fornemmelers Kvalitet, og Fechner paaviste et analogt Forhold for den Intensitet, med hvilken de enkelte Fornemmelser gør sig gældende. — Man har været tilbøjelig til at opfatte det som en Ufuldkommenhed, at vi ikke har, hvad man har kaldet en »absolut« Fornemmelse af noget, og selv Helmholtz betragtede successiv Kontrastvirkning som en Illusion. Men man kan ikke paavise nogen »Normalfornemmelse«, hvis Kvalitet skulde være den »rigtige«. Og i hvert Tilfælde vilde en saadan Normalfornemmelse selv være betinget ved visse Forhold, som man saa af en eller anden Grund gav Fortrin for andre Forhold. — Vi staar allerede her, ved disse elementære Fænomener, overfor noget, der vil vise sig at gælde ved de højeste intellektuelle Funktioner. —

Gaar vi fra Fornemmelserne til Forestillingerne (der i deres simpleste Form er reproducerede Fornemmelser), viser det sig, at Betingelsen for, at der i et bestemt Øjeblik skal fremstaa en vis bestemt Forestilling, er det Forhold, i hvilket denne Forestilling staar til andre Forestillinger.

Man har vel forsøgt at tillægge enhver Forestilling en Slags Selvopholdelsestrang, saa at den, saasnart andre Forestillinger (eller Fornemmelser) ikke lægger Beslag paa den psykiske Energi, »af sig selv« skulde træde op i Bevidstheden. Men selv saa er der jo bestemte Forhold — Hæmning eller Ikkehæmning — hvoraf Forestillingens Optræden afhænger. Og selve den Selvstændighed, hvormed den enkelte Forestilling gør sig gældende, betinges, som Erfaring viser, ved dens Forhold til det hele øvrige Bevidsthedsliv og kan kun forstaas gennem dette Forhold. Der vil altid være noget Unaturligt, og tilsidst Umuligt i at holde en Forestilling isoleret fra alt Andet i Bevidstheden. Hver enkelt Forestilling har en Tendens til at fremkalde andre Forestillinger efter bestemte Love. Atter her aabenbarer Sjælelivets syntetiske Karakter sig. De fleste Psykologer er da ogsaa enige om, at de saakaldte Associationslove er forskellige Former for Helhedsassociation, d. v. s. for Trangen til Genfremkaldelse af hele den Bevidsthedstilstand, i hvilken den enkelte Forestilling engang har været Led. —

Paa Følelseslivets Omraade har man opdaget Forholdsloven, længe før man blev klar over dens Betydning for andre Sider af Sjælelivet. Tydeligst fremtræder Relationens Betydning ved Forundring, hvad enten denne er en særegen Følelse eller er Led i mere komplicerede Følelser. Men ved al Lyst og Ulyst, Glæde og Sorg er Forholdet mellem den forhaandenværende Tilstand og forudgaaende Tilstande af afgørende Indflydelse. Den Lykke, der føles, beror ikke blot paa den bestemte Størrelse af den Vinding eller det Fremskridt, der erfares, men ogsaa paa Forholdet til det Følelsesniveau, som allerede forud var tilstede. Jo flere forskellige Relationer, der er afgørende for en Følelse, des ejendommeligere og rigere vil denne Følelse

være. Ved enhver saadan rigt udformet Følelse vil det blive Spørgsmaalet, om den kan hævde sig overfor de nye Relationer, Sjælelivet kan stedes i. Saaledes f. Eks. naar Humoristen mødes af tragiske Skæbner<sup>1</sup>, eller naar en tilkæmpet Trøst skal staa sin Prøve overfor nye Tilskikkelser.<sup>2</sup> —

Ligesaa lidt som der under aldeles ensformige indre og ydre Tilstande kunde opstaa Fornemmelse, Forestilling eller Følelse, ligesaa lidt kunde der være nogen Villen. At ville er at foretrække og forudsætter altsaa, at der gør sig indre eller ydre Forskelle gældende. Allerede Refleksbevægelse og Instinkt forudsætter Forandringer i den indre organiske Tilstand eller i de ydre Forhold. Reaktion forudsætter Aktion. Det gælder baade for den uvilkaarlige og for den vilkaarlige Villen. Der gives Valg af alle Grader, men en Forskelsrelation forudsættes stedse. Al Overvejelse, den uvilkaarlige saavel som den vilkaarlige, gaar kun ud paa at faa saadanne Forskelsrelationer saa tydelig frem som muligt. De forskellige Handlingsmuligheder maales efter deres Forhold til Sjælelivets øjeblikkelige eller hidtidige Tilstand. Der kan her staa en Kamp, hvis Udfald beror paa Relationerne til Individets Karakter og Fortid. Man har undertiden opfattet Motiverne som absolut selvstændige, af Villien selv uafhængige Elementer. Men ethvert Motiv er selv en Foretrækken, en Villen. Hvad der skal kunne blive Motiv for et Individ, beror paa Individets Karakter og Forhistorie. Motiver er aldrig relationsløse. Det er af afgørende Betydning, paa hvilket Punkt af et Individets Udvikling en Handlingsmulighed optræder; derpaa

<sup>1</sup> *Den store Humor*, p. 102—104.

<sup>2</sup> *Oplevelse og Tydning*, p. 150—152.

vil det bero, om et vist Motiv overhovedet kan blive til, og om det kan blive det sejrende.

Men Et er, at der gør sig en Forholdsmæssighed gældende overalt i Bevidstheden, et Andet er, hvorvidt Bevidstheden selv bliver opmærksom paa de Relationer, der i de enkelte Tilfælde er afgørende. Mange psykologiske Problemer opstaar ved, at man ikke opdager Relationerne, idet disse maaske kun opdages ved objektiv, historisk Undersøgelse, en Undersøgelse, Individet selv ikke, i hvert Tilfælde ikke i selve Oplevelsens Tid, er istand til at foretage.

Kontrastforhold gør sig, baade hvad Kvaliteter og Intensiteter angaar, fra først af gældende, uden at vi mærker det. Vi er optagne af det Liv og den Styrke, hvormed det ved Kontrasten fremhævede nye Element fremtræder. Saaledes glemmer vi, naar en Farve staar »mættet«, let den Relation, hvorved Mætheden betinges. Vi vender os mod en ny Følelse, der træder frem med Liv og Fylde efter en Følelse af modsat Art, og glemmer den Besejrede over Sejrherren. Et Forsæt eller en afgørende Beslutning kan melde sig som »et Slag paa Hovedet«, idet vi glemmer den uvilkaarlige eller vilkaarlige Overvejelse, der har banet Vejen for dem gennem et Sammenspil af Erindringer, Følelser og Drifter. Vi mærker ikke altid det Associationsforløb, en Forestilling skylder sin Tilblivelse; den kan da staa som en pludselig, umotiveret Indskydelse.

Vi har i det hele en Tilbøjelighed til at dvæle ved visse fremspringende Punkter i vort Sjæleliv og overse de Relationer, der betinger Overgangen fra et saadant Punkt til et andet. William James, der fortræffelig har belyst denne Ejendommelighed ved Sjælelivet, skelner mellem Hvilepladser og Flyvepladser indenfor Bevidsthedens Strøm og

mener, at vi har en Tilbøjelighed til at holde os til Hvilepladserne. Tydeligere udtrykker han sig, naar han taler om substantiviske og transitive Dele af vort indre Liv og mener, at vi er tilbøjelige til at tillægge hine en absolut uafhængig Bestaaen, idet Overgangene ikke er lette at følge og ofte slet ikke direkte kan iagttages, men maa sluttes at have været der.<sup>1</sup> Saadanne substantiviske Elementer haves netop i kontrastbestemte Kvaliteter eller Intensiteter, i umiddelbar Genkendelse (Genkendelseskvaliteten) og i en pludselig opdukkende Forestilling, en udpræget Følelse, en overraskende Beslutning.

James har desuden gjort opmærksom paa, at Relationer undertiden mærkes som Kvaliteter, saaledes ved de sjælelige Tilstande, der i Sproget udtrykkes ved »og«, »men«, »trods« o. lgn. Det er en Art Fornemmelse (eller Følelse) af Forbindelse eller af Modsætning, der kan være ligesaa umiddelbar som de sædvanlig saakaldte Fornemmelser. Den saakaldte Genkendelseskvalitet er af samme Art.

Herhen kan ogsaa regnes den mærkelige Fornemmelse af Retningen i vort Sjæleliv, vi kan have. For at benytte Sammenligningen med Passeren kan vi sige, at medens det ene Passerben staar fast (bestemt ved vor Fortid og dens Resultater), kan vi mærke, at det andet Passerben er spændt ud i en vis Retning, uden at vi er klare over, paa hvilket bestemt Sted det vil komme til at staa. Det er snart mere en ubestemt Forventning, snart mere en ubestemt Higen, der her optræder.

Paa Overgangen mellem Psykologi og Erkendelsesteori ligger det Spørgsmaal, om og hvorledes en Relation, man er bleven sig mere eller mindre klart bevidst, kan overføres til andre Led end de oprindelige. En vigtig Maade,

<sup>1</sup> *Principles of Psychology*. I, p. 243 ff.



hvorpaa dette kan ske, er følgende. Vi ordner uvilkaarlig vore Emner efter Lighed og Forskel. Derved dannes der Rækker, og det kan da vise sig, at i en saadan Række kan et Led skydes ud og Forholdet dog blive ved at gælde mellem dets tidligere Forgænger i Rækken og dets tidligere Efterfølger. I Rækken ABC kan maaske B skydes ud og Forholdet mellem A og C være det samme som mellem A og B.<sup>1</sup> Det er et saadant Tilfælde, den formelle Logik konstruerer som et Forhold mellem Præmisser og Konklusion. Præmisserne bliver f. Eks.:  $A = B$  og  $B = C$ , og Konklusionen bliver  $A = C$ . Overhovedet gør Relation — som netop derfor hører til de fundamentale Kategorier — sig gældende forud for al Begrebsdannelse, Dømmen og Slutten. Allerede indenfor Sans-, Erindrings- og Fantasienskuelse ordnes og omordnes Elementer paa Grund af deres indbyrdes Forhold, uden at der endnu er Tale om Tænken i snevrere Betydning af Ordet. Jeg henviser her til mine Undersøgelser om Forholdet mellem Anskuen og Dømmen i første Hovedafsnit af »Den menneskelige Tanke« (især p. 53—59). Af særlig Interesse er her den Maade, paa hvilken Anskuelsen artikuleres aldeles uvilkaarlig og ubevidst, uden at en Dom dannes. Der gør sig en Stræben gældende i Bevidsthedslivet efter at dvæle i Anskuelse saa længe som muligt uden at danne Begreber og Domme eller drage Slutninger.

I Rækken ABC blev A staaende, men C kunde indtræde i samme Relation til A, som B havde haft. Spørgsmaalet opstaar nu, om man ikke kan flytte begge Passerben, saa at de sættes paa nye Steder, men Forholdet imellem dem vedbliver at være det samme. I simpleste Tilfælde

<sup>1</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 162 f.

foreligger saadan Flytning, naar der foreligger en Relation mellem to nye Led (X og Y), og denne Relation saa genkendes som den samme, man allerede kender mellem to tidligere Led (A og B). Saadan Genkendelse kan — ligesom Genkendelse af Kvaliteter — være enten umiddelbar eller middelbar; i sidste Tilfælde forudsætter den udtrykkelig Udmaaling, eller ogsaa er der flere Relationer, der tjener som Mellemlid mellem de to Relationer, der identificeres. Den Intuition, i hvilken det efter Sagnet gik op for Newton, at Forholdet mellem det faldende Æble og Jorden kunde være det samme som Forholdet mellem Planeterne og Solen, har først været umiddelbar; men den blev middelbar gennem de Maalinger og Beregninger, der førte til den definitive Opstilling af hans Gravitationslære. I det hele opstaar mange Spørgsmaal og Problemer netop ved, at Muligheden af Relationsidentiteter ad en eller anden Vej optræder for Bevidstheden. Baade Bestemmelsesspørgsmaal, som skyldes manglende Relationer, og Afgørelsesspørgsmaal, som skyldes Strid mellem forskellige mulige Relationer, kan føre Tænkningen videre. Allerede indenfor den sædvanlige Bevidsthed (*sens commun*) kan saadanne Spørgsmaal med Forsøg paa Besvarelse optræde, og hvad vi kalder Videnskab beror kun paa streng Begrundelse og Formulering af Spørgsmaalene og skarp Undersøgelse af, om Svaret virkelig er en Løsning.

Det er en stigende Grad af udtrykkelig Bevidsthed om Relationer, der fører over fra uvilkaarlig Tænkning til logisk og matematisk Tænkning, der tumler med Relationer som simple Kvaliteter, der kan blive Led i nye Rækker, og disse igen i Rækkeres Rækker. Et Eksempel paa Overgangen viser Udviklingen af Talbegrebet fra Talkvalitet gennem

Løbenummer til Antal, og derfra igen til de forskellige Funktionsbegreber.<sup>1</sup>

En bestemt Grænse for Tænkningen vilde der foreligge, dersom der skulde gives Rækker, hvis Led uden videre skulde kunne ombyttes, fordi Ligheds- eller Forskelsforholdet var absolut det samme mellem alle Leddene. Saa-danne Rækker vilde være enten kaotiske Forskelsrækker eller absolute Identitetsrækker. Om de forekommer i Tilværelsen, kan ikke paa Forhaand afgøres. Men fra Psykologiens Standpunkt maa det siges, at de forekommer ikke i det faktiske Sjæleliv, hvor der i det Højeste kan findes Tilnærmelser til dem. Det er en Grundlov i Psykologien, at Addendernes Orden ikke er ligegyldig. Hvor der synes at foreligge Kaos eller absolut Identitet mellem psykiske Elementer, vil det være Psykologens Opgave at finde, i første Tilfælde, Ligheder eller bestemte Afhængighedsforhold mellem de tilsyneladende absolut forskellige Elementer, i andet Tilfælde, Forskelligheder og dermed følgende Afhængighedsforhold indenfor det tilsyneladende absolut Ens. Om Kaos og om absolut Identitet kan der kun tales ud fra bestemte Synspunkter, og i Relation til dem.<sup>2</sup> Altsaa Relationsprincippet gør sig ogsaa her gældende. Tankearbejdet forudsætter et stadigt Vekselsforhold eller en stadig Brydning mellem Kontinuitet og Diskontinuitet, Lighed og Forskel; kun ved saadan Brydning faar Tanken sine bestemte Opgaver og kan begynde at arbejde. Hume's Hævden af kaotiske Elementer som det egentlig Givne gjorde, at efter hans Opfattelse kunde intet Tankearbejde komme til at begynde. Spinoza's Hævden af de evige Attributer

<sup>1</sup> *Den menneskelige Tanke*, p. 189—193.

<sup>2</sup> Anf. Skr. p. 165; 170.

som absolute Identiteter forudsatte, at alt Tankearbejde var gjort. De to Tænkere endte, hver paa sin Vis, i Relationer, der egentlig slet ikke var Relationer.

### 3. Relationsbegrebet i Erkendelsesteorien.

#### a. Relationsbegrebet og de andre fundamentale Kategorier.

Den Analyse, der skal føre til Udfinden af Tankens Former og Forudsætninger, maa ikke blot rettes mod det i strengere Forstand videnskabelige Arbejde, men ogsaa mod den uvilkaarlige Tænken, vi alle øver i det daglige Liv, den, der er karakteristisk for, hvad man kalder »den sunde Menneskeforstand«. Af denne uvilkaarlige Tænken har den videnskabelige Tænken, der gaar ud fra bestemte Begreber og søger nøjagtig Begrundelse, Skridt for Skridt udviklet sig, og der kan ved Overgangen til Videnskab, saa stor og paafaldende Modsætningen end kan være, ikke være nogen fuldstændig Forandring i Maaden at tænke paa. Kant saa dette, da han udtalte, at selv »der gemeine Verstand« har visse »aprioriske Erkendelser« (Kritik der reinen Vernunft<sup>2</sup> p. 3), og viser det endnu bestemt i sin Lære om Syntesen som Bevidsthedens Grundform, udsprungen af »en Funktion, uden hvilken vi ikke vilde have Erkendelse, skønt vi kun sjældent bliver os den bevidst« (Kritik der reinen Vernunft<sup>1</sup> p. 78). Vi har ovenfor set, hvilken Betydning dette Begreb har for Psykologien. Ligesom de andre fundamentale Kategorier er dette Begreb et saadant, i hvilket Psykologi og Erkendelsesteori mødes. I nyeste Tid har Meyerson<sup>1</sup> stærkt og paa meget lærerig Maade fremhævet, at det er ganske den samme Tænkning,

<sup>1</sup> *De l'explication dans les sciences*. 1921. I p. IX—XIV.

der øves i Naturvidenskab, Filosofi og sund Menneskeforstand (sens commun). Dog gaar han ikke nærmere ind paa de Trin og Veje, ad hvilke den praktiske Tænkning successivt nærmer sig til Videnskaben. Han fremhæver saaledes ikke Tvivlens Betydning som urovækkende ved, at den praktiske Orientering i Verden ikke altid slaar til eller ogsaa fører til modstridende Muligheder, overfor hvilke man staar raadvild. Det er i Tvivlens Skole, at Tanken kommer til at stille strengere Fordringer til sig selv.

Hvis man vilde definere Ordet »Fornuft« saaledes, at det kan passe paa den førvidenskabelige saavel som paa den videnskabelige Tænken, kunde man sige, at den er et Indbegreb af Kategorier, særlig af fundamentale Kategorier, som maa anvendes paa alle Trin. Til disse fundamentale Kategorier er at regne de tre Begrebspar Syntese-Relation, Kontinuitet-Diskontinuitet og Lighed-Forskel.

Relation er (ligesom Syntese) en Grundform, der stadig kommer igen ved alle specielle Tankeformer. Det kan da ikke undre, at den særlig gør sig gældende indenfor hvert af de nævnte Begrebspar. Saaledes er der Relation mellem Syntese og Relation. Disse to Begreber kan nemlig træde i Modsætning til hinanden, saaledes at Sammenfatten og Enhed kommer til at raade paa Bekostning af Forholdsbestemtheden, eller, omvendt, Leddene i Relationen gør sig saa selvstændig gældende, at de ikke synes at være Led i samme sammenfattede Hele. Paa den anden Side bliver Trangen til Syntese stærkere, jo stærkere Leddenes indbyrdes Spænding er. Naar Kant siger, at vi kun sjælden bliver os den Funktion bevidst, der ligger til Grund for Syntesen, saa er det, fordi det først er, naar Relationen antager Karakter af Modsætning, Splid og Spænding, at det sammenfattende Arbejde ret kan komme til Bevidst-

hed. Heri ligger netop Tvivlens Betydning. Og den stadige Korrelation mellem Syntese og Relation viser sig deri, at Tvivl og Problemer kun eksisterer, saalænge forskellige Emner, trods nok saa skarp Modsætning eller Modsigelse mellem dem, sammenholdes i udtrykkelig Relation til hverandre. Et Problem falder bort, naar man lader et af de stridende Led falde bort, eller naar man svækker Modsætningen mellem dem.

Der kan opstaa en Frygt for Relationernes Mangfoldighed og Skarphed, som stiller den trygge Hvilen i uvilkaarlige Synteser som særlig tillokkende. Derved fremkaldes en saadan Reaktion, som Hamann, Herder og Jacobi øvede overfor Kant's kritiske Filosofi, og som James og Bergson betegner overfor Nutidens Videnskab. Og naar Tagore opfordrer Vestevropæerne til at optage indisk Tankegang, ligger deri netop en Opfordring til at se bort fra alle skarpe og spændende Relationer, der er blevne udformede i den evropæiske Civilisation, og til at vende tilbage til en relationsløs Tilstand. Men saa stor og dyb end den Enheds-søgen er, der udmærker Vedāntalæren, hvis moderne Profet Tagore er, saa er der ingen Vej tilbage. Enten er de Relationer, der gør sig gældende, kunstige og ubegrundede, og saa vil Kritiken fælde dem, eller ogsaa er de grundede i faktiske Forhold, og da kan de kun magtes ved et aandeligt Arbejde. Tvivl magtes kun enten ved, at dens Ubegrundethed paavises, eller ved Problemløsning, eller ved Paavisning af, at her foreligger et uløseligt Grænsespørgsmaal. Naar Descartes netop fra Tvivlens Mulighed slutter til Tankens Eksistens, saa betød det en Erkendelse af den nøje Sammenhæng mellem Kategorierne Syntese og Relation.

Forholdet mellem Kontinuitet og Diskontinuitet er analogt det mellem Syntese og Relation, eller er en speciellere

Form for dette. Syntesen gaar des lettere, jo færre Afbrydelser der sker. Om muligt optages uvilkaarlig saadanne Afbrydelser i Anskuelsen (idet denne artikuleres bestemtere) eller i Dommen (idet dennes Led faar Tilføjelser, der begrænser eller udvider). Hvor Kontinuiteten raader, faar Anskuelse og Eftertanke Karakteren af en jævnt henglidende Strøm uden Hvirvler og Vandfald. Man spørger ikke, da ingen Stansning eller Forundring motiverer noget Spørgsmaal. Eller, hvis man spørger, lyder Spørgsmaalet: Hvorfor ikke? Hvorfor ikke blive ved som hidtil, naar der er Energi nok til, at Ekspansionen kan fortsættes? Men i Livet og i Videnskaben gør mere eller mindre skarpe Arbejdsdelinger sig gældende, og derigennem Modstand og Modsætning, man ikke uden videre kan komme udenom. Man maa da forsøge at finde Mellemed mellem de Led, der er komne til at staa isolerede i Forhold til hverandre. Eller man maa forsøge at paavise en Kontinuitet, der ligger dybere end den Diskontinuitet, der har trængt sig frem, en Kontinuitet, indenfor hvilke de foreliggende Spring eller Brud kan komme til at staa som afledede i Forhold til den Lov eller den Type, den nye Kontinuitet frembyder. Fra rent psykologisk Side er dette allerede omtalt ovenfor; det er overhovedet Psykologiens Opgave at slaa Bro mellem de ofte saa skarpe Modsætninger og Katastrofer, Sjælelivet kan frembyde for den umiddelbare Iagttagelse. Særlig er her James' Paavisning af »transitive« Tilstande, i Modsætning til de »substantiviske«, af Interesse. Psykologisk Diskontinuitet kan overhovedet kun betyde et Problem, aldrig betegne en Løsning. Analogt betyder i Biologien Mutationslæren, der hævder pludselig, af ydre Forhold uafhængig, Opstaaen af nye organiske Arter, nye Problemer. Selve Mutationslærens Grundlægger, Hugo de Vries,

har straks udtalt, at Mutationerne betyder ligesaa mange Problemer. Den moderne Kvantalære i Fysiken, ifølge hvilken Energi ikke udløses paa kontinuerlig Maade, men i Spring<sup>1</sup>, søges nærmere begrundet gennem Paavisning af matematiske Love, ifølge hvilke den springvise Udløsning staar som nødvendig. Der søges i hvert Tilfælde teoretiske Synspunkter til Forstaaelse af Diskontinuiteten. Allerede naar Springene kan ordnes i en vis Række, begynder Tanken sit Arbejde paa at finde ny Kontinuitet, selv om denne foreløbig er mere formal end real.

De Problemer, der her ligger, blev allerede rejst i den ældste græske Filosofi. Parmenides' »Ene« betød paa én Gang Kontinuitet og Identitet; disse var for ham ikke forskellige. Derimod hævdedes Diskontinuiteten af Herakleitos og Demokritos. Gennem Platonismen og dens Modstandere strækker Striden sig helt op i nyere Tid. Kant ansaa denne Strid for en rationel Nødvendighed. Hans Lære om Antinomierne gaar ud paa her at paavise en absolut Grænse for Fornuften. Den kritiske Filosofis store Grundlægger saa ikke, at Diskontinuitet aldrig kan blive Tankens sidste Ord uden i Form af et sidste Problem, og hans »Antiteser«, der netop hævder dette Synspunkt, har derfor afgjort Ret overfor hans »Tesar«, der hævder absolute Diskontinuiteter.

Kontinuitet og Diskontinuitet er Korrelata, der gensidig supplerer hinanden. De betegner forskellige Synspunkter og Operationer, og Videnskabens Historie viser, hvorledes snart den ene, snart den anden af disse Kategorier kommer til at staa i første Linie, men saaledes, at Kampen mellem dem stedse vil begynde paany. Ingen Forsker har belyst dette Forhold bedre end Henri Poincaré, især i følgende Udtalelse: »Denne Kamp vil vare, saa længe man vil dyrke

<sup>1</sup> POINCARÉ: *L'hypothèse des Quanta*. (Dernières Pensées. Chap. 6).



Videnskab, saa længe Menneskeheden vil tænke, thi den udspringer af to uforsonlige Tendenser i den menneskelige Aand, to Tendenser, som den ikke kan miste uden at op-høre at eksistere, nemlig Trangen til at begribe, og vi be-griber kun det Begrænsede, og Trangen til at anskue, og vi kan kun anskue Udstrækningen, som er ubegrænset. Selv om denne Kamp ikke skulde ende med den ene af de Kæmpendes sluttelige Sejr, saa vilde den dog derfor ikke være ufrugtbar, thi i hver ny Kamp er Kamppladsen en anden; hver Gang gøres der derfor et Skridt fremad og gøres der en Erobring, ikke for den ene af de Kæmpende, men for Menneskeheden.«<sup>1</sup> — Til denne smukke og træf-fende Udtalelse maa jeg dog føje den Bemærkning, at For-holdet mellem Anskuen og Tænken ogsaa kan have en anden Karakter end den af Poincaré angivne. Det er ofte netop Anskuelsen, der fastholder begrænsede Billeder, me-dens Tanken, i Kraft af Loverkendelse, ser enhver An-skuelses Begrænsning og Muligheden af nye Led i Bille-dernes Række. Desuden er der flere Overgangsformer mel-lem Anskuen og Tænken, som tildels er antydede i det Foregaaende, og der vil i hvert enkelt Tilfælde være be-stemte, i Erfaringen givne Emner, som afgør, om Anskuen eller Tænken skal føre Ordet.

Hvor Kontinuiteten kan fastholdes, vil Betingelsen være, at der ikke gør sig store Forskelligheder gældende i Tid, Sted, Intensitet, Størrelse eller Kvalitet mellem de Emner, Be-vidstheden er optagen af. Hvor der raader Lighed, gaas der let og, i hvert Tilfælde tilsyneladende, kontinuerlig over fra

<sup>1</sup> *Les conceptions nouvelles de la matière* (i Sammelværket »Le Matérialisme actuel«, 1913), p. 67. — Jfr. ogsaa den interessante Diskus-sion i det franske filosofiske Selskab 13. Marts 1910 (Bulletin de la so-ciété française de philosophie. Vol. X), især Perrin's, Brunschwig's og Meyerson's Udtalelser (p. 116—120).

det ene Emne til det andet. Lighed og Forskel er et Begrebspar, der frembyder Analogi med Parret Kontinuitet og Diskontinuitet. Men medens det om Kontinuiteten kan siges, at den ikke mærkes, før den er forbi, har Lighed en noget mere bevidst Karakter. Den staar ikke i det nøje Forhold til Anskuen, som Kontinuiteten gør. — Jo større Ligheden er, des bedre vil Kontinuiteten kunne bevares. Det er først ved udtrykkelig, maaske vilkaarlig Sammenligning, at man opdager Forskellen mellem de forskellige Grader eller Arter af Lighed. Jeg har (i min Psykologi og i »Den menneskelige Tanke« p. 64 f.) skelnet mellem fem Arter af Lighed: Identitet, Dækningslighed, sammensat Lighed, Kvalitetslighed og Forholdslighed (Analogi). I denne Række træder Forskelselementet stedse mere og mere frem, og det er væsentlig gennem tiltagende Forskel eller aftagende Lighed, at vi kommer over fra Kontinuitet til Diskontinuitet.

Relationerne Lighed og Forskel er af saa væsentlig Betydning, at det er berettiget at definere Tænkning som Sammenligning. At de to Relationer behersker al Tænkning og alle Kategorier, indsaa allerede Porfyrios, da han fandt det nødvendigt at skrive en Indledning til det aristoteliske Skrift om Kategorierne<sup>1</sup>, i hvilken han forklarede Begreberne Slægt, Forskel, Art, Individ og Egenskab. Det var denne »Indledning«, der kom til at ligge til Grund for de mange Drøftelser i Middelalderen om Almenbegrebernes objektive Gyldighed (Striden mellem Nominalister og Realister). De anførte fem Begreber danner en fremadskridende Række, hvad Forskelligheder angaar, altsaa fra det Abstrakte eller Almene til det Konkrete eller Specielle. For Middelalderens Tænkning, der overvejende var klassifikatorisk og syllogistisk, var Spørgsmaalet om, hvilket af disse

<sup>1</sup> *Isagoge in categorias* (Scholia in Aristotelem ed. Brandis, p. 1).

Begreber der skulde anvendes i det enkelte Tilfælde, og med hvilken Ret det anvendtes, af største Betydning. Den nyere Videnskab foretager her en stor Reduktion. For den er det ikke Forholdet mellem højere og lavere Begreber, der er afgørende, men alt kommer an paa, om et Begreb (et Emne) kan træde i Stedet for et andet i alle Henseender eller ikke. Det er Identitet, der stiller de andre Arter af Lighed i Skygge. Og netop ved Identitetsprincipets grundlæggende Karakter som Nerven i al Slutten, og ved den deraf betingede skarpe Bestemmelse af Identitetsbegrebet, adskiller moderne Videnskab sig fra den sædvanlige Bevidsthed, der ikke tager det saa nøje med Forskellen mellem Identitet og blot Lighed. Parmenides har iøvrigt allerede set, at Tankens Nerve ligger her, skønt det først var Leibniz, der lagde Identitetsbegrebet til Grund for Logiken, fordi det gjorde Substitution mulig. Det er i denne Sammenhæng ligegyldigt, om man definerer Identitet som den størst mulige Lighed eller som den mindst mulige Forskellighed; begge Definitioner vidner om det korrelate Forhold mellem Kategorierne Lighed og Forskel. — Men ved det afgørende Vendepunkt, der betegnes ved Identitetsbegrebets Herredømme, kommer vi over fra de fundamentale til de formale Kategorier.

#### b. Relationsbegrebet og de formale Kategorier.

α. Gennem Udformning af de formale Kategorier (Identitet, Analogi, Negation, Rationalitet) bliver det muligt at faa nøjagtig bestemte Relationer.

Identitetsbegrebet dannes som en naturlig Fortsættelse af den Tendens, som allerede den praktiske Tænken har til at danne Rækker af Emner, der ordnes efter tiltagende Ligheder eller aftagende Forskelligheder. Dets Dannelse

muliggør Synspunkter, ud fra hvilke der ikke blot kan vindes Oversigt over Relationernes Verden, men ved hvis Hjælp den ene Relation maaske kan udledes af den anden. Først paa dette Punkt træder den erkendelsesteoretiske og den psykologisk-historiske Betragtningensmaade i afgjort Modsætning til hinanden. Psykologisk og historisk gør der sig i det højeste Tilnærmelser gældende til Identitet, og det rene Identitetsbegreb afvises maaske endogsaa, for at de Forskelligheder og Forandringer, Iagttagelsen frembyder, kan komme til deres fulde Ret. Erkendelsesteoretisk betragtes Forholdet fra den modsatte Side: Forskelligheder og Forandringer staar som Brud paa den Identitet, som er al Videnskabs første Forudsætning, og som betinger, hvad der bliver et videnskabeligt Problem.

Identitetsbegrebets grundlæggende Betydning for videnskabelig Tænken beror paa, at dets Anvendelse er Forudsætning for de to vigtigste Tankefunktioner: Klassifikation og Bevisførelse.

Inddeling af de forskellige Emner, som Iagttagelse viser os, kan kun blive af afgørende Betydning, naar der er et Synspunkt, ud fra hvilket Emnerne, trods al Forskellighed, kan betragtes som identiske. I Slægts- og Artsbegreber er der givet saadanne Synspunkter. De enkelte Emner, for hvilke saadanne Begreber gælder, kan — set fra vedkommende Begrebs Synspunkt — betragtes som et og samme Emne, hvilket lægger sig for Dagen derved, at hvilket-somhelst af dem kan bruges som Eksempel paa Begrebet. Forskellighederne mellem de individuelle Emner falder dermed ikke bort, men kan netop ved at blive forenede under samme Synspunkt træde frem som skarpe Modsætninger. Der er maaske end ikke en eneste Egenskab af dem, Begrebet angiver som »fælles«, der forekommer paa

aldeles ens Maade i de enkelte Emner, der eksemplificerer Begrebet. Men der raader dog en Analogi mellem de forskellige Emner, idet Forholdet mellem deres Egenskaber gennemgaaende er det samme.

Aristoteles slog med stort Eftertryk fast, baade at Videnskab kun angaar det Almene, Indholdet af Slægts- og Artsbegreber, og at det, der virkelig eksisterer, altid er individuelt. Om det Individuelle kunde man efter hans Mening ikke danne noget Begreb. Han har derved, uden at være sig det klart bevidst, stillet et stort Problem, der under forskellige Former strækker sig gennem hele den videnskabelige Tænkningens senere Historie. Idet vi her foreløbig kun betragter Spørgsmaalet fra Klassifikationens Synspunkt, maa der henvises til, at der dog kan dannes Begreber, hvis Indhold er de Egenskaber eller Forhold, som trods alle Forskelligheder i et individuelt Emnes enkelte Tilstande kan udtrykke Emnets Identitet med sig selv. Saadanne typiske Individualbegreber vil der mere paa Aandsvidenskabens end paa Naturvidenskabens Omraade være Mulighed for og Grund til at danne. Mellem de forskellige Tilstande af samme Emne raader der, ligesom mellem de forskellige Eksempler paa samme Almenbegreb, kun Analogi, ikke Identitet.

Hvor hverken Analogi eller Identitet længere kan paa-vises, staar vi overfor et Kaos. Men selve Begrebet Kaos faar kun virkelig Betydning gennem Modsætningsforholdet til Identitet. Der er Forskel mellem det Kaos, der staar for den sædvanlige Bevidsthed, naar den overvældes af Forskellighederne, og det Kaos, som statueres af en Tanke, der i alvorligt Arbejde har søgt efter Analogier og Identiteter, og nu tilsidst nedlægger Arbejdet. Og selv i dette sidste Tilfælde kan det aldrig med Sikkerhed hævdes, at

vi staar overfor en kaotisk Forskelsrække. Det er strengt taget ikke berettiget at sige andet, end at det hidtil ikke er lykkedes at finde Enhedssynspunkter for de Emner, der synes at danne saadanne Rækker. Ligesom Identitet kan defineres ved den størst mulige Lighed eller den mindst mulige Forskellighed, saaledes kan Kaos defineres som den størst mulige Forskellighed eller den mindst mulige Lighed. Ligheden er saa lille, at den hidtil ikke bemærkedes, ligesom vi ved de Emner, vi betragter som identiske, kan sige, at Forskellighederne er saa smaa, at de ikke bemærkes.

Begrebet Negation dukker op her som Udtryk for, at en Afbrydelse af Tankearbejdet — her af det inddelende Tankearbejde — viser sig nødvendig, da ingen flere Lighedspunkter kan findes. Klassifikationernes Historie viser, at man i saadanne Tilfælde ofte danner negative Begreber (eller Begreber, der kun indeholder negative Kendemærker), som naar Lamarck inddelte Dyrene i Hvirveldyr og Hvirvelløse; senere fandt Cuvier positive Kendemærker for de Hvirvelløse og Mulighed for en positiv Inddeling af dem.

Den kaotiske Forskelsrække saavel som den absolute Identitetsrække betegner to ideale Grænselinier for Erkendelsen, Grænselinier, som aldrig kan paavises i virkelig Erkendelse. Den ene af disse Grænser vilde betegne Erkendelsens Umulighed<sup>1</sup>, den anden dens Afslutning. Mellem

<sup>1</sup> Stuart Mill forsøgte at føre al Slutten tilbage til en associativ Overgang fra en Enkelthed til en derfra forskellig Enkelthed. Men en saadan Overgang er allerede rent psykologisk kun mulig, naar den første Enkelthed genkendes; kun da kan det forstaas, hvorledes den kan fremkalde den anden Enkelthed, med hvilken den forhen fulgtes. Det er dog snarest en Analogislutning, der gør, at der kan sluttes »fra Enkelthed til Enkelthed«: som a i en tidligere Iagttagelse forholdt sig til b, vil a' nu forholde sig til b'. Men saa maa der jo dog være Lighed mellem a og a'. Smlgn. *Den nyere Filosofis Historie* (Første Udg. II,

begge ligger en Skala af Tankerækker (af hvilke nogle af de vigtigste er fremstillede i »Den menneskelige Tanke« p. 162—174), der betegner forskellige Trin, ad hvilke Erkendelsen arbejder sig hen imod sit Ideal. —

Saalænge Erkendelsen kun tilstræber en Klassifikation, lader den Forskellighederne bestaa og søger blot at naa en ordnet Oversigt over dem. Ved Bevisførelse derimod faar Identitetsbegrebet aktiv eller produktiv Betydning, afgiver et Middel til at paavise nye Sandheder, maaske finde nye Emner uden stadig at støtte sig til Iagttagelse. Her opdukker Rationalitetens Kategori, der fremtræder i Forholdet mellem Grund og Følge. Dens Forudsætning er en Identitet mellem to Emner, der berettiger til overalt at sætte det ene i Stedet for det andet. De to Præmisses, af hvilke Slutningen fremgaar, maa indeholde et Begreb, der er identisk i dem begge. Allerede Klassifikationen gør Slutning mulig, efter at der er dannet identiske Slægts- og Artsbegreber (eller typiske Individualbegreber). Men Videnskaben søger at gaa et Skridt videre. Den danner ikke blot ordnede Rækker af kendte Led, der kun kan fortsættes ved Hjælp af nye Iagttagelser, men ogsaa Rækker, hvis Fortsættelse kan ske efter samme Lov, efter hvilken den er begyndt. Her fremtræder Forskellen mellem Logik og Matematik. Matematikeren opstiller ikke blot Identitetsprincippet som gældende for de Enere, med hvilke han arbejder, altsaa  $1 = 1$ , men han opstiller ogsaa den Forudsætning, at han af disse Enere kan danne en Række, som opstaar ved, at Ener paa stedse samme Maade føjes til Ener, altsaa  $1 + 1 + 1 \dots$ . En Forudsætning som denne sidste kender den rene Logik ikke. Før den har Gentagelse af et Emne

ingen tankemæssig Betydning, saa megen psykologisk eller pædagogisk Betydning saadan Gentagelse kan have. Den holder sig til Identitetsprincippet (og de dermed mere eller mindre direkte sammenhængende logiske Principer). Den matematiske Grundforudsætning er derimod (ved Siden af Identitetsprincippet) Gentagelsens positive og produktive Betydning. Det er denne Forudsætning, Poincaré har kaldet *loi de recurrence*, og i hvilken han finder Betydningen af, hvad Kant har kaldt en apriorisk-syntetisk Dom.<sup>1</sup>

Medens Klassifikationen lod de kvalitative Forskelligheder ligge, som de var, og blot ordnede dem, søger den moderne Naturvidenskab at bearbejde eller udrense Kvalitetsforskellighederne saaledes, at der af dem kan dannes Rækker af lignende Art som de nys omtalte, altsaa rent formale Rækker, i hvilke nye Led stedse kan konstrueres efter samme Lov, som allerede har givet de foregaaende Led deres Plads. Der er fire Arter af Kvalitetsforskelligheder, der særlig har gjort en saadan Udrensning mulig, nemlig Tid, Tal, Grad og Sted. For umiddelbar Iagttagelse fremtræder de ikke som »rene«, men som Kvaliteter. Forskellen mellem Tider, mellem Steder, mellem Antal og mellem Grader, er ligesaavel kvalitativ som Forskellen mellem Gult og Blaåt, Haardhed og Blødhed. Videnskabens Historie viser, hvilket Tankearbejde der har været nødvendigt, inden de nævnte fire Kvalitetsrækker har kunnet omdannes til Rækker, i hvilke hvert enkelt Led er fuldt bestemt ved sin Plads i Rækken, en Plads, der selv er bestemt ved Forholdet til de andre Led. Hvad der udfylder Øjeblikkene eller sker paa de forskellige Steder, hvad der tælles eller grademaales, er nu ligegyldigt. Hvert enkelt

<sup>1</sup> Smlgn. herom *Totalitet som Kategori* (Vid. Selsk. Skr. 1917) p. 33—37.



Led i Rækken betragtes, som om det havde samme Indhold som de andre, saa at kun Pladsen gør Forskel. I korte Træk har jeg skildret denne Udrensningsproces i »Den menneskelige Tanke« (p. 186—201), og jeg skal ikke gaa nærmere ind paa den her. Jeg skal kun tilføje, at de fire Udrensningsprocesser ikke foregaar uafhængig af hverandre, men gensidig støtter hverandre, og at dette bliver muligt ved, at Kategorierne overhovedet opstaar sporadisk; en vis Udvikling af den ene Kategori kan derved faa Betydning for Udviklingen af den anden. Saaledes har Tidsbegrebet udviklet sig med Støtte af Talbegrebet og Rumsbegrebet. Og det synes, som om Talbegrebet overhovedet har været til stor Hjælp ved Udrensningen af de tre andre Kategorier. Den Proces, ved hvilken Ener føjes til Ener, er simple og lettere end den, hvorved Øjeblik føjes til Øjeblik, Grad til Grad og Sted til Sted. Allerede Kant saa, at der i Tællen havdes det simpleste Eksempel paa »Synthesis des Gleichartigen«. Comte har endnu stærkere fremhævet dette, og ogsaa Gauss har udtalt, at Tallet i langt højere Grad end Rummet er et Produkt af vor egen Aand.<sup>1</sup>

Medens typiske Individualbegreber, som angaar konkrete Emner, kun kan udvikles under stadigt Henblik til og Laan fra Iagttagelse, er der gennem de nævnte Udrensningsprocesser tilvejebragt Mulighed for en Dannelse af Tankerækker, der kan fortsættes efter samme Princip, som

<sup>1</sup> I de af Erdmann udgivne »Refleksioner« siger KANT, at det egentlig kun er Tal og Størrelser, der kan konstrueres ud af ren Fornuft, fordi der ved dem blot behøves Gentagelse. (Smlgn. *Totalitet som Kategori*, p. 36). — COMTE fandt i de rene Talspekulationer »la véritable origine de tout le système scientifique« (*Discours sur l'esprit positif*, 1844, p. 100. — GASUS erklærede i et Brev Tallet for et Produkt af vor Aand, medens Rummet ogsaa har en Realitet udenfor denne. (Se Citaterne hos E. MACH: *Erkenntnis und Irrtum*<sup>1</sup>, p. 384).

ligger til Grund for dens Dannelse, og ud fra hvilke der kan stilles Krav til de Emner, Iagttagelsen frembyder.

β. Ved Dannelsen af de omtalte rene Kvalitetsrækker ligger overalt Identitetsbegrebet til Grund, idet de er karakteriserede ved, at Begreberne Tid, Tal, Grad og Sted er frigjorte for alt Indhold, der udfylder Tiden, udgør Tallet, frembyder Grad, indtager Sted; med Indholdet bortfalder alle reale Forskelligheder indenfor Rækken. Naar de endnu maa kaldes Kvalitetsrækker, kommer det af, at Forskellene mellem Tid, Tal, Grad og Sted indbyrdes bliver ved at bestaa. Der er, som der senere vil blive Lejlighed til at omtale, en Tendens til at lade Tallet blive raadende tilsidst og gøre al Erkendelse til et System af Ligninger. Dog brydes her, som Meyerson har vist<sup>1</sup>, Algebra og Geometri om Forrangen. Selve Spørgsmaalet hører ind under de reale Kategorier.

Men saa høj en Grad af Eksakthed, som den Erkendelse, der arbejder med de nævnte Rækker, end kan naa, saa melder Relationsbegrebet sig selv i disse rene Regioner. Dette viser sig især paa tre Punkter.

Identitet er selv en Relation, et Emnes eller en Tankes Forhold til sig selv under forskellige Omstændigheder. Hvilken Definition af Identitet man end benytter, saa undgaas Forholdsbestemtheden ikke. Enten man taler om den størst mulige Lighed eller den mindst mulige Forskellighed, saa forsvinder Skæret af Relation ikke. Og særlig stærkt bliver dette Skær, naar man benytter Leibniz's eksperimentale Definition: identisk er de Tanker eller Emner, der uden Ophævelse af Gyldigheden (*salva veritate*) kan sættes i Stedet for hinanden overalt.<sup>2</sup> Ved at lade det komme an paa Mu-

<sup>1</sup> *De l'Explication dans les Sciences*. I p. 264; II p. 167; 204—220.

<sup>2</sup> Som omtalt i »Totalitet som Kategori« (p. 41 f.) har der hos dan-

ligheden af Substitution i alle Tilfælde benytter man tydelig nok netop Relationen mellem vedkommende Tanker (Emner) og andre; Gyldigheden bevares kun, hvis saadan Relation ikke ændres, naar Substitutionen sker. Selv ved Identiteten  $1 = 1$  kan Spørgsmaalet blive, om vi virkelig raader over Enere, der overalt kan sættes i Stedet for hverandre. Ved Diskussionen om Fechners Forsøg paa at give Weber's Lov en strengt matematisk Formulering kom dette Spørgsmaal frem.

Men for det andet forudsætter Opstillingen og Anvendelsen af Identitetsbegrebet altid et bestemt Synspunkt, ud fra hvilket det ene gælder. Ved Klassifikation er det tydeligt nok, at Identiteten kun gælder visse Kendemærker, der stadig kommer igen, saaledes at der i det mindste er Analogi mellem deres Former i de enkelte Tilfælde. Men ogsaa den Identitet, der er Nerven i enhver Bevisførelse, gælder kun fra et vist Synspunkt. Identiteten er stedse naaet gennem Udrensning, d. v. s. ved Bortseen fra Synspunkter, der ikke kommer den Sag ved, som drøftes. Naar de forskellige Naturkræfter bestemmes som Energier, d. v. s. maales ved Evnen til at udføre et Arbejde, er derved til-

ske Matematikere gjort sig forskellige Opfattelser gældende overfor det Spørgsmaal, om deres Videnskab kræver Grundsætninger, der udtrykker absolut Identitet, eller om Tilnærmelse til en saadan er tilstrækkelig. Denne Modsetning minder om de to forskellige Definitioner paa Identitet — som størst mulig Lighed eller som mindst mulig Forskel. I det sidste Arbejde, der foreligger fra ZEUTHENS Haand, udtaler han (*Hvorledes Matematiken i Tiden fra Platon til Euklid blev rational Videnskab*. Vid. Selsk. Skr. 1917, p. 80), at Anvendeligheden af Euklid's geometriske System beror paa, at de empiriske Linier har de i Postulaterne angivne Egenskaber, hvad Euklid forudsætter, eller om man vil, den afhænger af, *hvorvidt* de har den. Ved dette »hvorvidt« hentydes sikkert til den Opfattelse, som HJELMSLEV har gjort gældende, og ifølge hvilken der ikke behøves ideale Definitioner som de euklidiske, men at man kan gaa ud fra Linier og Figurer, som kan tegnes.

vejebragt et Enhedssynspunkt, ligesom naar ellers højest forskellige Ting betragtes ene og alene under Synspunktet Tyngde. Ligetil Spektralanalysens Fremkomst betragtede man i Henhold til Newtons Fysik Kloderne i Verdensrummet væsentlig under Tyngdens Synspunkt. Det er ved at anlægge et rent kvantitativt Synspunkt — et Synspunkt, der igen kun bliver muligt ved, at man holder sig til visse bestemte Egenskaber — at der kan skaffes Identitet tilveje mellem ellers højest uensartede Emner. Ligesom i de beskrivende Videnskaber Kvalitet kan reduceres til Identitet formedelst Slægts- og Artsbegreber, saaledes kan i de eksakte Videnskaber Kvalitet reduceres til Identitet formedelst Kvantitet.<sup>1</sup> Platon har givet dybsindige Antydninger i begge Retninger; hvad det sidste Punkt angaar, optog Galilei paa genial Maade hans Tanke.

I græsk Tænken blev der ofte øvet en Art Kultus overfor det »Ene«, Indbegrebet af de rene Identiteter. Det fremtræder hos Parmenides og Platon og naar sit Højdepunkt i Nyplatonismen. For den nyere Tids Tænkning er Identitet ikke Genstand for Kontemplation, men er et stort Tanke-middel, saaledes som det træffende er udtrykt i, hvad jeg ovenfor har kaldt Leibniz's eksperimentale Definition af Identitet. Og ikke mindre væsentligt er det, at vi gaar et Skridt længere tilbage og spørger, fra hvilket Synspunkt Identiteterne gælder. Vi gaar dog derfor ikke glip af en Ideverden. Tværtimod, de Synspunkter, ud fra hvilke Identiteter bliver mulige, er for os den sande Ideverden, og det er en Betragtning, Erkendelsesteorien afgiver til Drøftelsen af Tilværelsesproblemet (det kosmologiske Problem), at den Kendsgerning, at der gives saadanne Synspunkter, ved hvilke den strengeste Erkendelse, Mennesker kan op-

<sup>1</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 177—180.

naa, er mulig, nødvendigvis maa blive af stor Betydning for en sidste, afrundende Verdensanskuelse. —

For det Tredie gør netop Dannelsen af de kvalitative Identitetsrækker, at Relationerne træder skarpere frem, end Tilfældet er før Udrensningen. I de nævnte Rækker er hvert Led udelukkende bestemt ved sin Plads i Forhold til de andre Led. Et Øjeblik faar, ganske bortset fra sit Indhold, en individuel Karakter ved at følge efter visse Øjeblikke og gaa forud for visse andre Øjeblikke. Øjeblikkene tjener gensidig til Udmaaling af hverandres Individualitet. Det samme gælder Tallet: hvert Tal i Rækken er en Individualitet, netop idet det udtrykker et bestemt Forhold til andre Tal. Allerede Malebranche bemærker, at de hele Tal er Forhold, ligesaavel som Brøker er det, skønt man ikke altid lægger Mærke til det, fordi hele Tal kan udtrykkes ved et enkelt Tegn. Som Gauss senere har udtalt: »Ethvert reelt helt Tal repræsenterer Relationen af et vilkaarlig valgt Begyndelsesled til et bestemt Tal i Rækken«.<sup>1</sup> Den Kultus af visse Tal, der er saa hyppig i Følkereligioner, blev kun mulig ved, at man tog Tal ud af den Række, i hvilken de ene har deres Individualitet. — Hvad der gælder for Øjeblikke og Tal, gælder analogt for Grader og Steder. Dette behøver i denne Sammenhæng ingen nærmere Paavisning. For Stedets (Rummets) Vedkommende vil en anden, speciellere Sammenhæng give Anledning til at

<sup>1</sup> MALEBRANCHE: *Recherche de la vérité*. VI, 1, 5. — GAUSS citeret hos CASSIRER: *Substanz und Funktionsbegriff*. p. 72. — Dette henægtes dog udtrykkelig af BERTRAND RUSSELL (*Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 64), for hvem Tallet  $m$  ikke er nogen Relation; anderledes forholder det sig med  $+m$  og  $\div m$ . Et Tal er for Russel's platoniserende Opfattelse en Eksistens i og for sig, bortset fra de Relationer, i hvilke det ses. Derfor skelner Russel ogsaa bestemt mellem  $\frac{m}{1}$ , der er en Relation, og selve  $m$ .

komme tilbage til Spørgsmaalet. Af Interesse er dog netop her Poincaré's Bemærkning<sup>1</sup>, at Rummets Relativitet og dets Ensartethed er en og samme Sag. —

γ. Til de formale Kategorier har vi foruden Identitet og Analogi ogsaa regnet Negation og Rationalitet. Heller ikke for deres Vedkommende behøves nogen udførlig Paa-visning af, at Relation stadig ligger til Grund. — Ethvert Nej forudsætter et (muligt eller virkeligt) Ja. En Negation er rent logisk Tegn paa en Vej, der ikke kan befares, og forudsætter altsaa Forsøg paa at gaa en saadan Vej. Eller den forudsætter en Sammenligning mellem to Anskuelsesbilleder, af hvilke det ene har Elementer, der savnes i det andet. Matematisk kan Negation betyde Opfordring til Rækkedannelse i modsat Retning af den tidligere. — Rationalitet betyder i sig selv en Relation, et Forhold mellem Præmisser og Konklusion. Og saa langt som Fordringen om Begrundelse gaar, saa langt maa der spørges om Forudsætningerne for vore Domme. En ubetinget Nødvendighed gives ikke. Nødvendighed udtrykker kun Forholdet mellem Grund og Følge, et Forhold, der stadig maa komme igen, saa længe der tænkes, hvad enten det er muligt at finde det i det enkelte Tilfælde eller ikke. Ligesom vi ved Klassifikationen stødte paa Analogibegrebet, idet vi, hvor Artsbegreber ikke mere kan findes, standser ved Analogier mellem de enkelte, individuelle Emner (forsaavidt saadanne Analogier overhovedet endnu kan findes), saaledes stanser vi, hvad Bevisførelsen angaar, ved den saakaldte Analogislutning. Aristoteles har træffende kaldt den Slutning ud fra et Eksempel. Fra Forholdene indenfor et Emne føres vi til at formode tilsvarende Forhold indenfor et andet Emne. Jo flere Eksempler vi herved har at gaa ud fra,

<sup>2</sup> *Science et Méthode*, p. 113.

des mere nærmer Analogislutningen sig til Induktion. Men den faar stedse kun (ligesom iøvrigt Induktionen) Betydning som Opdagelsesmetode, d. v. s. som Anledning til at opstille Sætninger, der derefter nærmere kan prøves; den kan aldrig blive Bevis. Derfor har man træffende kaldt den en god Tjener, men en slet Herre. At ogsaa Analogien stedse beror paa bestemte Forudsætninger, behøver ikke nærmere Paavisning.

### c. Relationsbegrebet og de reale Kategorier.

α. Det Spørgsmaal rejser sig naturlig, om det er muligt at anvende de Rækker, som de formale Kategorier viser Muligheden af, paa Emner, der er os givne aldeles bortset fra vore egne Konstruktioner, og det vil igen sige, om der af saadanne Emner kan dannes Rækker, der i en eller anden Grad eller paa en eller anden Maade svarer til hine formale Rækker og derved kan faa Del i den Nødvendighed, som udmærker disse, altsaa om en Rationalisering af givne Emner er mulig. Forholdet mellem Grund og Følge er nu engang Forbilledet for al Nødvendighed.

Dette Spørgsmaal giver Anledning til en Drøftelse af de reale Kategorier, nemlig Kausalitet, Totalitet og Udvikling, som jeg har fremstillet i »Den menneskelige Tanke« p. 207—237, og her kun vender tilbage til for at se, hvilken Rolle Relationsbegrebet paa deres Omraade spiller.

De reale Kategorier har historisk ikke ventet paa de formale. Snarere er det dem, der har givet Stødet til Udformning af disse. Videnskabens Udvikling ud af det praktiske Liv og den sunde Menneskeforstand fremtræder her slaaende. De reale Kategorier, særlig Aarsagsbegrebet, har deres faktiske Udspring i den Trang til Orientering i Tilværelsen, som er en Livsbetingelse for Dyr og for Menne-

sker. Tankens Udvikling af Tvivlen viser sig her slaaende. Naar Skuffelse, Modstand eller Modsigelse gør Ende paa den uvilkaarlige Tillid til alle opdukkende Fornemmelser og Forestillinger, er der ingen anden Vej at gaa end den, at søge nye Fornemmelser og Forestillinger, som kan frembyde en fastere Sammenhæng end den, der blev brudt, og som kan gøre tryk Videreførelse af Livet mulig. Men dette vil sige, at Relationernes Kreds udvides, indtil de forskellige Emner viser sig at staa i faste, uundgaaelige Sammenhængsforhold til hverandre. Det er Kausalitet eller lovmæssig Sammenhæng, der ligger til Grund ved al Overbevisning om Realitet, som er mulig, efterat den uvilkaarlige Tillid til den umiddelbart givne Sammenhæng er brudt. Dette praktiske Virkelighedskriterium uddybes og præciseres i Videnskaben gennem nærmere Prøvelse og Bestemmelse af de Relationer, som betinger Sammenhængen mellem Emnerne. Ud over alle Relationer kommer Tanken ikke. Om Virkeligheden af Noget, der slet ikke skulde staa i nogen Relation, kan ingen begrundet Overbevisning være mulig. Virkelighed og Relation hører nu engang sammen. Enhver Konstatering af, at noget er virkeligt, bestaar i Paa-visningen af en fast Relation mellem dette Noget og den Kreds af Emner, der hidtil staaer som virkelige gennem indbyrdes fast Sammenhæng; Tankens ene Passerben staaer i denne Kreds, og med det andet Passerben udmaales Forholdet mellem denne Kreds og det, om hvis Virkelighed der spørges. Rejses der Tvivl om den Virkelighed, til hvilken man hidtil holdt sig, maa ogsaa det første Passerben flyttes, og saaledes fremdeles. Der vil stadig blive Brug for begge Passerben ved Virkelighedserkendelse. Nødes man til at staa paa det ene, uden at kunne finde sikker Plads til



det andet, er man i en Tilstand af Tvivl, Forventning eller Længsel.<sup>1</sup>

Paa Grund af den nøje Forbindelse, der er mellem Kausalitet og Virkelighedskriterium, og som viser sig i, at vi kun har begrundet Overbevisning om Virkelighed, hvor vi kan forbinde Emner som Aarsag og Virkning, var det et revolutionært Skridt, Hume gjorde ved at betvivle Retten til at anvende Aarsagsbegrebet. Han rokkede baade ved den videnskabelige Erkendelse af Tilværelsen og ved det praktiske Virkelighedskriterium. Men hans Kritik hvilede paa den Forudsætning, at Aarsag og Virkning var to helt forskellige Ting, — Led i en kaotisk Forskelsrække. Her mangler netop den faste Sammenhæng, da man kan stille Leddene i en saadan Række i en hvilkensomhelst Orden. Nu er det en Kendsgerning, at vi dog undertiden staar overfor Rækker, hvis Led ikke kan byttes om, og det var i denne Kendsgerning, Kant tog sit Udgangspunkt som Grundlag paa én Gang for Aarsagssætningen og for Virkelighedsbegrebet. Og Videnskabens Historie viser, hvorledes det udvortes Forhold mellem Aarsag og Virkning paa mange Omraader under Undersøgelsens Gang mere og mere giver Plads for et Kontinuitetsforhold mellem de Emner,

<sup>1</sup> Thomas af Aqvino forsøgte at befri det teologiske Gudsbegreb fra al Relation ved at hævde, at Verden vel staar i Relation til Gud, men Gud ikke til Verden. (Smlgn. herom min *Religionsfilosofi* § 22). Thomas sluttede sig her til Mystiken, særlig til Hugo a St. Victore, der igen er paa-virket af Nyplatonismen. Ud fra denne Tankegang har en moderne katolsk Teolog kritiseret Spinoza, fordi han ikke har vovet at gøre det Skridt at antage, at der til Verdens Afhængighed af Gud ikke svarer nogen Afhængighed for Gud af Verden. (DUNIN-BORKOVSKI: *Der junge Spinoza*, p. 352). Men en Relation forudsætter nu altid to Led, og hvorledes man end stiller sig til Spinoza's Gudsbegreb, maa man anerkende den Konsekvens, med hvilken han fastholder Relationsbegrebet paa dette Punkt. Smlgn. min Afhandling *Spinoza's Ethica*, p. 26; 32—35; men ogsaa p. 96 f).

der staar i Kausalitetsforhold til hverandre, og dette igen maaske for et Rationalitetsforhold, idet senere Led i Begivenhedernes Række kan udledes af Loven for de foregaaende Leds Rækkefølge.

Om de Rækker, der kan dannes paa denne Maade, end bliver nok saa kontinuerlige og rationelle, bliver Virkelighedsbegrebet dog ved at staa som et Ideal, der aldrig fuldt ud kan belægges med Iagttagelse. Der vil stadig kunne findes nye Mellemlid, og der vil kunne opdukke nye Emner, hvis kontinuerlige og rationelle Forhold til de tidligere bliver at paavise. Virkelighed betyder stadig en Relation til hidtil dannede kontinuerlige og rationelle Rækker. Og der kan aldrig gives nogen Garanti imod, at disse Rækker ikke maa erstattes ved helt andre Rækker, eller for at blive ved et ovenfor brugt Billede, at begge Passerben maa flyttes.

Herbert Bradley har med Rette benyttet Erfaringsbegrebet ved Tilværelsens for os uafsluttelige Karakteristik. Erfaring er for Bradley Maalestok for Realitet, men da Erfaring stadig vindes ved Paavisning af Relationer, og nye Relationer stedse kan gøre sig gældende, er en fuldstændig Fyldestgørelse af hin Maalestoks Krav umulig. Afsluttet Harmoni og Relation er uforenelige Begreber. Bradley er paa én Gang overbevist om, at vi altid tænker i Relationer, og at en fuldstændig Løsning af Virkelighedsproblemet er umulig ud fra Relationsbegrebet (the relational point of view).<sup>1</sup>

Løsningen kan, deri beholder Bradley Ret, aldrig naas fuldt ud. Men Erkendelsesarbejdet gaar stadig ud paa at finde nye Relationer og søge at bringe dem i Sammenhæng med tidligere fundne Relationer, maaske bruge dem til Be-

<sup>1</sup> *Appearance and Reality*<sup>1</sup>, p. 171 (When thought begins to be more than relational, it ceases to be mere thinking); cfr. p. 445; 519.

rigtigelse af disse. Uden her at komme ind paa, hvad der hører under det kosmologiske Problem, maa det hævdes, at Erkendelsesarbejdet selv er en Virkelighed, et Led i den store Virkelighed, som maaske er langt mere omfattende, end hvad noget Tankearbejde kan omspænde. Og naar den Del af Virkeligheden, Erkendelsesarbejdet udgør, aldrig kan afsluttes, kunde man maaske deraf uddrage den Formodning, at Tilværelsen idethele ikke er færdig eller kan blive færdig. En saadan Formodning<sup>1</sup> forudsætter ganske vist, at Tidens Form gælder for Tilværelsen, ikke blot for vore Tanker, skønt der til alle Tider, ogsaa nu, er Forskere, der ikke antager dette. Hvad Bradley angaar, nægter han bestemt, at Tanken er en Del af Realiteten: The process which moves within Reality, is not Reality itself. Philosophy is itself but appearance.<sup>2</sup>

Bradley's dybsindige Hovedværk er Kosmologi (»Metafysik«), ikke egentlig Erkendelsesteori. Han stiller Realitet i Modsætning til Sandhed: naar Sandheden bliver fuldkommen, hører den op at være Sandhed, ti saa træder Realiteten i sin Renhed ind. Af dette Standpunkt følger, at skønt han lægger saa stor Vægt paa Relationsbegrebet, at han definerer det at tænke ved at finde Relationer, saa opfatter han dog Tankens Søgen efter Relationer som en Ufuldkommenhed, fordi Afslutning og Totalitet derved udelukkes. Og hermed hænger det igen sammen, at han misken- der Betydningen af de Relationer, med hvilke de specielle Videnskaber hver paa sit Omraade arbejder. Han har klart set Relationsbegrebets Betydning som Grundlag og Maale-

<sup>1</sup> En saadan Formodning udtalte jeg allerede i mit Universitetsprogram af 1902 (*Filosofiske Problemer*) p. 61 og kort efter i Foredrag i Amerika (Mindre Arbejder. Tredie Række: *En filosofisk Bekendelse*, p. 26 f.).

<sup>2</sup> *Appearance and Reality*<sup>1</sup>, p. 448; 454.

stok for al Søgen efter Sandhed. Men hans eget System er i Grunden et krystalliseret Sandhedsideal, et Forsøg paa at tænke Erfaringen som fuldstændig (experience entire, containing all elements in harmony. p. 172), — et Forsøg, der umulig kan gennemføres, netop naar man som Bradley opfatter Tænkningen som relationel.<sup>1</sup> —

Paavisning af kontinuerlige Emnerækker med uombyttelige Led er endnu ikke Videnskabens højeste Ideal. Den raader vel foreløbig Bod paa det udvortes Forhold mellem, hvad man kalder Aarsag, og hvad man kalder Virkning, som fremkaldte Hume's Skepsis; men den gør ikke fuldstændig Ende derpaa. Et Skridt videre fører Paavisningen af tvesidig Ækvivalens mellem forskellige Emner. Der kan da være Mulighed for baade at udlede det ene Emne af det andet og dette andet af det første. Hvor Ækvivalensforholdet formuleres som en Ligning, fremtræder dette tydelig. Det er (i Teorien) ligegyldigt, fra hvilken Side af Lighedstegnet man begynder, og den kvalitative Forskel, saavel som Tidsforskellen mellem de to Emner har da ikke længere nogen Betydning; et absolut Identitetsforhold er naaet. Kvaliteterne (til hvilke ogsaa Tiden, Successionen kan regnes) staar da som blotte »Antropomorfismer«, subjektive Emner, som den strenge Videnskab ikke bryder sig om. Man gaar her et Skridt videre end den mekaniske Naturopfattelse, der ogsaa saa bort fra Kvaliteter i snevrere Forstand, men endnu anerkendte Tiden som objektiv Form, idet den saa Bevægelse i Rummet som

<sup>1</sup> I samme Retning som den her givne Kritik af Bradley gaar HALDANE'S kritiske Bemærkninger (*The Reign of Relativity*, 1921, p. 203—211) overfor denne Tænker, han i andre Henseender staar saa nær. Haldane's Værk kom mig først i Hænde, efterat nærværende Afhandling var fuldendt.

det Eneste, der eksisterede, skønt det blev »forfalsket« ved Menneskenes subjektive Opfattelse.<sup>1</sup> Det er et betydningsfuldt og paradokt Skridt, der gaas videre, naar man antager, at Tiden kan vendes om, saa at Begivenhedernes Rækkefølge tilsidst er ligegyldig.

I Modsætning til en saadan Opfattelse, der ofte hævdes fra matematisk og naturvidenskabelig Side, og som i filosofisk Form er gennemført af Marburgerskolen, maa det hævdes, at den Verden af rene Ligninger, i hvilken streng Videnskab ender, eller som den i hvert Tilfælde stiler hen imod, ikke mister sin Betydning, fordi det stadig fastholdes, at et Forhold mellem før og efter aldrig fuldstændig kan gaa op i et Forhold af ren Identitet. Fordi der er tvesidigt Ækvivalensforhold mellem to kvalitativt forskellige Emner (som Varme og Bevægelse), er det dog ikke ligegyldigt, hvilket Emne der kommer først, og hvilket der følger efter. Der sker noget forskelligt i de to Tilfælde, hvilket tydelig vil vise sig, naar Rækken føres videre gennem nye Led: selv om der er Ækvivalensforhold mellem A og B, vil der fra B kunne være en Overgang mulig til C, som ikke vilde være mulig fra A. Desuden foregaar (hvad Carnot's Sætning viser med Hensyn til Forholdet mellem Varme og Bevægelse) Overgangen faktisk ikke lige let i begge Retninger. Men trods Alt har hin strengt matematiske Afslutning af Naturerkendelsen sin store Betydning derved, at der til det rent tidløse, logisk-matematiske Forhold mellem Ligningernes Led svarer den tidslige Over-

<sup>1</sup> THOMAS HOBBS, der dels ad sin egen Vej, dels under personlig Paavirkning af Galilei, blev en af de første Forkæmpere for strengt mekanisk Naturopfattelse, udtrykker i sin poetiske Selvbiografi sin vundne Indsigt (Bevægelse som det Eneste) saaledes:

Et mihi visa quidem est toto res unica Mundo  
Vera, licet multis *falsificata* modis.

gang mellem kvalitativt forskellige Emner i vor Oplevelse. Det er gennem Analogi, at den logisk-matematiske Erkendelse faar sin uvurderlige Betydning. I Ligningerne kan den kyndige aflæse Fænomenernes Forløb, ligesom Musikeren i Partituret kan aflæse Tonernes Løb.

Denne Opfattelse antydedes allerede af Kant i hans Lære om, at der mellem Grund og Følge paa den ene Side, Aarsag og Virkning paa den anden Side, kun bestod et Analogiforhold, ikke et Identitetsforhold. Den er senere især paa betydningsfuld Maade gjort gældende af CLERK MAXWELL (i andet Bind af hans »Scientific Papers«). I mit Universitetsprogram 1902 (»Filosofiske Problemer«) og i »Den menneskelige Tanke« (1910) har jeg fremsat den samme Opfattelse, som jeg i »Totalitet som Kategori« (1917) har udviklet nærmere i Polemik mod Marburgerskolen.

At Forholdet mellem en Række af Ligninger og en Række af kvalitative Forandringer ikke er et logisk Identitetsforhold, ses deraf, at man af den rene Logik og Matematik aldrig vilde kunne udlede, at der gives en tidslig Verden med kvalitative Forskelle. Det gaar med hin Ligningernes Verden som med Platon's Ideverden (der i Grunden fremtræder her i ny Skikkelse): man kan maaske stige op til den, men Stigen falder bort, saa snart man er kommen derop. Og dertil kommer endnu, at et afsluttende Bevis for de absolute Identitetsrækkers reale Gyldighed ikke kan gives, da der stedse er Mulighed for nye Relationer, hvis Analogier med de fundne Identitetsrækker først skal godtgøres. Atter her viser det sig, at Relationsbegrebet gør Sandhed og Virkelighed til Idealer, der kun under stadigt Arbejde tilnærmelsesvis kan naas.

ÉMILE MEYERSON har i sine erkendelsesteoretiske Værker lagt meget stor Vægt paa Forskellen mellem Erkendelse af

et lovmæssigt Forhold mellem Emner og en rationel Forklaring af et saadant Forhold. Især i det nylig udkomne store og dybtgaaende Værk »De l'Explication dans les Sciences« (1921) søger han at belyse denne Forskel gennem en Rigdom af Eksempler fra Naturvidenskaben og dens Historie, en Rigdom, som enhver, der beskæftiger sig med Erkendelsesteori, maa misunde ham. For mit Vedkommende er jeg i Hovedpunktet enig med ham, skønt min Terminologi er en noget anden end hans. Jeg har allerede i det Afsnit i min Psykologi, der handler om Overgangen fra Psykologi til Erkendelsesteori, hævdet, at Videnskaben ikke bliver, og ikke kan blive staaende ved den blotte Konstatering af en uundgaaelig og uombyttelig Rækkefølge af to Emner, men at Opgaven, efterat en saadan Rækkefølge (og dermed en »Lov« i Ordets populære Betydning) er paavist, bliver den at finde en kontinuerlig Overgang fra det ene Led i Aarsagsforholdet til det andet. saa at det, vi kalder Virkningen, kan komme til at staa som en Fortsættelse af det, vi kalder Aarsagen, en Fortsættelse, der danner en Analogi til den Maade, paa hvilken i en Slutning Konklusionen »følger« af Præmisserne. Det er det store Ideal, det 17. Aarhundredes Tænkere opstillede, naar de krævede, at der ikke maatte være mere i Virkningen, end der var i Aarsagen. Den Kontinuitet, der findes, naar dette Ideal til en vis Grad naas, er, saavidt jeg forstaar, det, som Meyerson kalder Rationalitet, og som naas ved »Forklaring«. I et meget lærerigt Eksempel viser han (I p. 315), hvorledes Videnskaben ikke bliver staaende ved at paavise et lovmæssigt Forhold mellem visse optiske Fænomener og et Stofs kemiske Struktur, men at man søger at finde en sammenhængende Proces, der begynder med Lysets Indvirkning, som er en vis Art af Bevægelse,

og fortsættes gennem de Bevægelser, som denne Indvirkning fremkalder i Molekulernes Indre, og som saa igen fremkalder visse Bevægelser i de Sanseorganer, der paa-virkes af vedkommende Stof. Det er ifølge dette Skema en kontinuerlig Række af Bevægelser, der søges konstaterede. Men forsaavidt det er muligt at gennemføre dette Skema (og Meyerson fremhæver meget stærkt Vanskelighederne derved), saa lader det sig kun gøre gennem Paavisning af en Række af Love (for Lysets Refleksion, for Molekulers indre Bygning o. s. v.), og jeg ser ikke, hvilken Modsætning, der saa tilsidst bliver mellem »Lovmæssighed« (légalité) og »Rationalitet«. Meyerson ser da ogsaa selv klart, at enhver Loverkendelse, ofte ubevidst for Opdageren, forudsætter et indre Baand mellem de Emner, der knyttes sammen i Kraft af Loven (II p. 289), og han indrømmer (II p. 337), at Legalitet og Rationalitet i Virkeligheden er saa nøje (inextricablement) forbundne, at det kun er ved Eftertanke over Videnskabens Grundlag, at man kan holde de to Principer ude fra hinanden. For mit Vedkommende antager jeg ikke to Principer her; det er et og samme Princip, der gennemføres med stigende Nøjagtighed og Konsekvens.

Jeg tror derfor heller ikke, at Meyerson har ganske Ret i sin Kritik af Comte, naar han formulerer denne Kritik saaledes, at Comte vel anerkender Lovmæssighed, men ikke Rationalitet som Videnskabens Opgave. Comte selv udtaler bestemt (i Discours sur l'esprit positif, p. 20—21), at Videnskabens Opgave baade er Forklaring og Forudseen, og at den »ved sine systematiske Spekulationer imødekommer vor Forstands uvilkaarlige Enhedstrang ved at gennemføre vore forskellige Begrebers Kontinuitet og Ensartethed«. En anden Sag er det, at han ikke mente, at der var Ud-



sigt til Virkeliggørelse af dette Ideal, dels fordi de faktiske Diskontinuiteter forekom ham uovervindelige, dels fordi han vilde være Religionsstifter og gøre den hidtil (∴ til 1830) vundne Videnskabs Resultater til den nye Religions Dogmer. Kritiken af Comte maa efter min Opfattelse formuleres saaledes: han krævede en Afslutning af Loverkendelsen og saa ikke Muligheden af at gennemføre den i endnu speciellere Former og Grader, end det hidtil var gjort. —

Der er endnu et Punkt, i hvilket jeg ikke er enig med den udmærkede franske Tænker, af hvis Værker jeg har lært saa meget. Jeg tror ikke, at Videnskabens sidste Maal er Opstilling af almindelige Sætninger, formulerede saa eksakt som muligt. Der er endnu et Arbejde at gøre, nemlig at benytte de almindelige Sætninger, de rationelle Synspunkter til Forstaaelse af de individuelle Eksistenser, der kun bestaar formedelst et Sammenspil, en Samfoldighed af Lovmæssigheder. Aristoteles havde Uret i, at det Individuelle ikke kunde være Genstand for Videnskab. Snarere forholder Sagen sig saaledes, at det uhyre Arbejde, Videnskaben gør for at finde Lovmæssighed og Rationalitet, selv igen er Betingelse for at vinde Forstaaelse af de individuelle Helheder, som er det faktisk Eksisterende. Først ved ikke at glemme denne Opgave aabnes Blikket for Videnskabens store, uendelige Maal.

β. Dette minder om, at foruden Kausalitet maa ogsaa Totalitet og Udvikling regnes til de reale Kategorier — netop i Kraft af Relationsbegrebet. Thi de fundne rationelle Synspunkter maa forbindes indbyrdes og stilles derved i bestemte Relationer til hverandre, og gennem Arbejdet herpaa finder Tanken nye Totaliteter, hvor der forhen kun syntes at foreligge sporadiske Iagttagelser. Men enhver

saadan Totalitet staar i Forhold til Emner og Elementer udenfor sig, og der stilles derfor — i Kraft af Relationsbegrebet — stedse nye Opgaver. Naar derimod givne Emner umiddelbart optræder som Helheder, bliver Opgaven ikke syntetisk, men analytisk; det gælder at finde den Sammenhæng, det Sømmenspil, der gør saadanne Helheder mulige. Hvad man kalder »Ting«, umiddelbart givne Helheder, forstaas kun gennem deres Egenskaber, og Egenskaberne betegner lige saa mange Relationer til andre »Ting«. Molekuler, Atomer og Elektroner er stadig »Ting«, Helheder, der kun kendes og forstaas gennem deres Relationer.<sup>1</sup>

Udviklingsbegrebet kommer naturlig frem, naar man lægger Vægt paa, at Kausalitet betyder kontinuerlig Proces; der kan da her skelnes forskellige Stadier, indtil en vis Afslutning foreligger, og forsøges en Karakteristik af disse forskellige Stadier. Men dernæst hænger Udviklingsbegrebet nøje sammen med Totalitetsbegrebet, idet enhver Helhed har sin Historie. — Hvad der i det enkelte Tilfælde kaldes en Helhed eller et Udviklingsstadium, vil bero paa Synspunktet. Hvad der for én Betragtning staar som Helhed, staar maaske for en anden Betragtning som en Del; hvad der for én Betragtning staar som et Udviklingsstadium, staar maaske for en anden Betragtning som et Opløsningsstadium. En nærmere Indgaaen paa de her opstigende Spørgsmaal vilde høre ind under Drøftelsen af Relationen Subjekt—Objekt, eller ogsaa under Drøftelsen af Relationsbegrebet paa Værdibegrebernes Omraade og maa opsættes til senere Afsnit. —

Karneades har faaet Ret. Vi kender kun Virkeligheden

<sup>1</sup> En nærmere Udredning af det her Antydede er given i min Afhandling *Totalitet som Kategori*.

gennem de faste og mere eller mindre gennemskuelige Relationer mellem de Emner, Iagttagelsen frembyder. Den moderne Videnskabs Fremskridt i Forhold til de gamle Akademikere og Skeptikere beror paa den Nøjagtighed, hvormed de enkelte Relationer bestemmes, paa det stigende Antal Relationer, der paavises, og paa det S sammenspil af disse Relationer, der opdages. Derved er Virkelighedsbegrebet Skridt for Skridt blevet udviklet og udvidet. Akademikerne saa ikke de Udviklingsmuligheder, Relationsbegrebet frembød. De kunde ikke se med Humor paa Erkendelsens Ufuldkommenheder, fordi de ikke saa Betydningen af fremskridende Anvendelse af Relationsbegrebet. En særegen Form for Humor er derimod i nyere Tid bleven mulig, idet Erkendelsens store Ideal holdes fast uden Overvurdering af hvert Skridt, der gøres.<sup>1</sup>

Men dertil kommer endnu, at bag Akademikernes skeptiske Holdning laa i Grunden stedse det populære Virkelighedsbegreb, ifølge hvilket Virkeligheden en Gang for alle staar fast som en absolut Tingenes Orden, med hvilken vore Tanker maa stemme, for at vor Erkendelse kan blive sand. Det er en umulig Relation, der her antages. Virkeligheden kan ikke selv være Led i en Relation; det vilde jo netop forudsætte, at vi allerede kendte den. Virkelighed beror derimod selv paa, eller kundgør sig i Relationerne mellem vore Iagttagelser. Vor Tanke kan ikke sætte sit ene Passerben paa sig selv og det andet paa noget, der endnu slet ikke er tilgængeligt for den. Sandhed er ikke Afsløring, men Frembringende, vindes kun gennem stadigt Arbejde.

<sup>1</sup> Smlgn. *Den store Humor*. Kap. 6 (Forstaaelse og Humor) og Kap. 9 § 54 (Humor og kritisk Realisme).

## d. Relationen Subjekt—Objekt.

α. Indledning. — De hidtil omtalte Relationer bestaar mellem Emner indbyrdes og udtrykker fra forskellige Sider den Kendsgerning, at den menneskelige Tanke arbejder ved at stille et Emne i Forhold til andre Emner og ad den Vej finder den Forstaaelse, den kan vinde. Det gælder tilsidst om at føre alle Emner tilbage til visse Grundemner, der foreløbig staa fast, selv om en senere Tids Forsken maaske søger at naa længere tilbage. Som ERNST MACH (*Erhaltung der Arbeit*. 1872) har udtrykt det: at man netop standser ved visse bestemte Emner, kan kun forklares historisk. Han anfører et stort Eksempel (S. 32): »Naar vi nu til Dags tror, at mekaniske Kendsgerninger er forstaaeligere end andre Kendsgerninger, . . . er det en Illusion. Det beror derpaa, at Mekanikens Historie er ældre og rigere end Fysikens, og at vi i længere Tid har staaet paa en fortrolig Fod med mekaniske Kendsgerninger. Hvem tør paastaa, at elektriske og termiske Fænomener ikke en Gang vil staa for os paa samme Vis, naar vi har lært deres simpleste Regler at kende og er blevne fortrolige med dem? . . . En Grundkendsgerning er aldrig forstaaeligere end en anden«. — At Grundkendsgerningernes (eller, som jeg kalder dem, Grundemnernes) Plads i vor Erkendelse kun kan forklares historisk, vil sige, at det er gennem Videnskabens Historie, vi kan komme til at forstaa, hvorfor man til given Tid netop maatte stanse ved visse bestemte Kendsgerninger og finde fuld Forklaring ved at føre andre Kendsgerninger tilbage til dem. Mach har i den anførte Udtalelse forudsagt, hvad der virkelig er sket. I det tyvende Aarhundrede betragter Naturvidenskaben ikke mere Inerti, Tyngde og Energibestaaen som Grundkendsgerninger. Den stiller sig i hvert Tilfælde den Opgave at føre dem tilbage

til andre Kendsgerninger. — I Filosofien har man ofte villet slaa sig til Ro ved et vist Antal Grundbegreber (Kategorier), og selv Kant mente her at være naaet til Enden. Men det viser sig, at de Grundbegreber, Erkendelsen benytter under sit Arbejde ligesaa lidt som Naturvidenskabens Grundkendsgerninger er de samme til alle Tider, selv om de vel nok frembyder en vis gennemgaaende Type gennem Tiderne.

Det er forstaaeligt, at Forskerne midt i deres energiske Arbejde ikke samtidig altid har den historisk betingede Karakter af de Grænser, til hvilke de naar, klart for Bevidstheden. Meyerson udtrykker dette saaledes: Videnskaben er ontologisk, kun at den sætter en anden Ontologi i Stedet for den sunde Menneskeforstands, hvad enten nu den nye Ontologi fremtræder som Atomistik, som Energetik eller som ren Matematik.<sup>1</sup> — Det er dog ikke nødvendigt, at naiv Ontologi stedse skal karakterisere videnskabeligt Arbejde. For det første opløser, som Meyerson selv viser<sup>2</sup>, Videnskaben selv den Ontologi, der foreløbig syntes nødvendig. For det andet maa jo dog naturlig det Spørgsmaal dukke op, selv for den mest begejstrede Forsker, med hvilken Ret han nu mener at have naaet »Tingen i sig selv«; det er ikke noget fremmed, udenfor Videnskaben selv liggende Spørgsmaal; derom vidner selve Videnskabens Historie tilstrækkelig. Og for det Tredie maa det Spørgsmaal uundgaaelig komme frem, hvorledes man ud fra den Ontologi, man er naaet til, tilbagegaaende kan udlede den

<sup>1</sup> La science de nos jours est saturée d'ontologie, et les savants, en dépit de ce qu'ils affirment expressément eux-mêmes, font de la métaphysique comme ont fait, de tout temps, leurs devanciers. *De l'Explication dans les Sciences*. II, p. 174.

<sup>2</sup> La science, en menant ses explications jusqu'au bout, finit par détruire cette ontologie qui, d'abord, paraissait lui être indispensable. I, p. 50.

Verden af Kvaliteter og Successioner, fra hvilken man steg op til, hvad man mente at have naaet som den absolute Tingenes Orden. Dette Spørgsmaal har samme Berettigelse nu, som det i Oldtiden havde overfor Platon og Demokritos. —

Men foruden de objektive Relationer, gennem hvilke Emner belyses og bestemmes i Forhold til hverandre, gør der sig stadig, skønt mere skjult, en Relation gældende mellem det erkendende Subjekt og de Emner, der er dets Objekter. Allerede de antike Skeptikere indsaa, at her forelaa en Grundrelation. (Se ovenfor p. 9). Alle objektive Relationer opfattes og gennemtænkes af et menneskeligt Subjekt og gælder, foreløbig, i Relation til det. Med en Forandring af dette Subjekt, dets Organisation og dets Kaar, maa ogsaa dets Erkendelse kunne blive en anden. Her, ligesom ved de objektive Grundemner, er der en historisk Opgave, den nemlig, at paavise, hvorfor Erkendelsesubjektet netop møder med visse Forudsætninger og stiller visse Spørgsmaal. Denne Opgave vedkommer den sammenlignende Psykologi og Videnskabens Historie. Her har vi kun at gøre med det almindelige Synspunkt: uden Subjekt intet Objekt.

Det omvendte Synspunkt gælder dog ogsaa: uden Objekt intet Subjekt. Vi har nemlig aldrig et rent Subjekt uden objektivt Indhold og uden Bestemthed og Betingethed ved dette Indhold, ligesaa lidt som vi nogensinde har et rent Objekt, men stedse (om ikke med fuld Bevidsthed) forudsætter en mulig Iagttager eller Tænker. Begreberne Subjekt og Objekt er korrelative, ligesom Syntese og Relation, Kontinuitet og Diskontinuitet, Lighed og Forskel, o. s. v. — Enhver Fremstilling af en Verdens Tilblivelse, ligefra den mosaiske Skabelseshistorie til moderne kosmogoniske For-

søg, giver en Beskrivelse af, hvorledes det Hele vilde udfolde sig for en Tilskuer med visse Sanser og visse Forudsætninger. Det erkendende Subjekt, Tilskueren, Tænkeren, har selv en Historie, som er bestemt ved de Erfaringer, han har gjort, og den Maade, paa hvilken han har bearbejdet disse Erfaringer. Den moderne Erkendelsesteori er klar over, at der gennem videnskabeligt Arbejde kan udvikle sig en Subjektivitet med Evne og Trang til at se Emnerne i deres Relationer og med Forstaaelse af, hvorledes den selv er naaet til det Stade, fra hvilket den stiller sine Opgaver og fordrer Svar paa sine Spørgsmaal.<sup>1</sup> Man kan kalde en saadan Subjektivitet det erkendelsesteoretiske Subjekt. Heinrich Rickert, der klart har belyst dette Punkt, kalder træffende det erkendelsesteoretiske Subjekt et Grænsebegræb i Forhold til det psykologiske Subjekt.<sup>2</sup> At ingen Kategorilære kan være definitiv, følger netop af, at dette Grænsebegræb stedse kan og maa bestemmes paany, fordi det udvikler sig i Forhold til det objektive Indhold, der til hver Tid er tilstede. Verden forstaas ud fra Menneskets Natur og Stade, men Menneskets Natur og Stade forstaas igen ud fra Verdenslovene og Verdensudviklingen. Ud over dette Vekselspil kommer man ikke, selv om de to Synspunkter til forskellige Tider kan optræde med forskellig Vægt i den videnskabelige Diskussion.

Den Vægt, der lægges paa Relationen Subjekt—Objekt, fører ingenlunde til Subjektivisme, da der, som sagt, ikke gives noget rent Subjekt, som skulde kunne frembringe alt ud af sig selv. Der gives stedse kun et objektivt be-

<sup>1</sup> Om Vekselvirkningen mellem den psykologiske og den erkendelsesteoretiske Betragtningssmaade paa dette Punkt se *Den menneskelige Tanke*, p. 297—303.

<sup>2</sup> *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*<sup>2</sup>, p. 134—138; 308.

stemt S (et  $S_o$ ), ligesom der stedse kun gives et subjektivt bestemt O (et  $O_s$ ). At denne Relation ikke uden videre kommer til Bevidsthed, er en Følge af den uvilkaarlige Tillid, med hvilken vi fra først af møder enhver Sansning, enhver Erindring, enhver Fantasi, enhver Tanke. Derpaa grunder den Tanke sig, som Grækerne havde saa vanskeligt ved at komme fra, og som stadig spørger selv i klare Hjerner: hvad jeg erkender, maa dog i sig selv være Noget; var det Intet, var der heller ingen Erkendelse! — Der er jo heller ikke straks Grund til Tvivl om selve de Tankeformer, i hvilke vi drøfter vore Problemer. Og foreløbig tænker vi ikke paa, at vi selv er et Passerben, der staar paa et bestemt Sted, ud fra hvilket det andet Passerben kan anbringes forskellige Steder, men stedse i Relation til det første Passerben. Vi opdager ikke straks, at vi er et Forholdsled. Den antike Skepsis opdagede det. Og vi vil fremdrage nogle Eksempler paa, hvorledes man i nyere Tid mere og mere har faaet Øje for denne Relations Betydning for al vor Erkendelse. Hvilken særlig Rolle den subjektive Relation (som vi for Kortheds Skyld kan kalde den) spiller i det enkelte Tilfælde, kan naturligvis ikke paa Forhaand siges. Det er gennem Analyse af den fremskridende Erkendelse af Verden, at den Andel, Mennesket (Subjektet) har i denne Erkendelse, efterhaanden kan blive klar. Det er nogle Eksempler af den nyere Tids Naturvidenskabs og Erkendelsesteoris Historie, som nu skal fremdrages.

β. Omkring Kopernikanismen.<sup>1</sup> — En af de Grunde, paa hvilke Kopernikus byggede sin Hypotese, var det subjektive Relationsbegreb. Sansning kan, siger han, ikke

<sup>1</sup> I dette og det næste Afsnit bygger jeg paa min Fremstilling af den nyere Filosofis Historie.



umiddelbart sige os, hvad det er, der bevæger sig, — om det er den sansede Ting, eller det sansende Subjekt, eller maaske begge med forskellig Hastighed eller i forskellig Retning. Hvis nu Jorden bevægede sig, vilde de sansende Subjekter ogsaa bevæge sig, og der vilde ikke være nogen Grund til at tillægge Solen Bevægelse. Allerede et Aarhundrede før Kopernikus var en lignende Tankegang bleven gjort gældende af den dybsindige Tænkter Nicolaus Cusanus, som gjorde opmærksom paa, at hvor et Menneske saa tænkes at befinde sig, vil det mene at være i Centrum, ligegyldigt om det befinder sig et Sted paa Jorden eller paa Solen eller paa andre Stjerner. Man har derfor ikke Ret til at tale om et Midtpunkt i Verden, altsaa heller ikke Ret til at paastaa, at Jorden er dette Midtpunkt. Og deraf følger igen, at man ikke har Ret til at paastaa, at Jorden er i Hvile. Naar vi ikke mærker nogen Bevægelse, kan det jo komme af, at vi ikke har noget absolut hvilende Punkt, i Forhold til hvilket den kunde træde frem. Denne Tankegang er hos Cusanus Led af en hel Synsmaade, der indskærper alle Tankers Forholdsbestemthed (Relativitet), og denne Synsmaade begrundes igen ved, at al Erkendelse bliver til ved Forbindelse af en Flerhed af Emner, hvilken Forbindelse nødvendigvis bringer disse Emner i Forhold til hverandre og til gensidig Bestemmelse ved dette Forhold. Cusanus har i det hele en mærkelig Evne til at tænke ethvert Emne i dets bestemte Relationer. Han staar derved som Forløber for Kopernikus, der paaviste, hvilket nyt Verdensbillede der kunde blive Følgen af denne Synsmaade, og for Giordano Bruno, der ligesom Cusanus udleder Relationsbegrebet af vor Erkendelses Natur (del modo nostro de intendere). Vor Tanke arbejder stedse ved at bestemme et Emne ved et andet, ved at sætte Grænser og

ophæve Grænser — i Kraft af et og samme Princip. Saaledes bestemmes det ene Sted i Forhold til det andet, og Bevægelse i Forhold til et forudsat fast Punkt. Søger jeg et saadant Punkt paa Solen, vil en Bevægelse tage sig anderledes ud, end naar jeg søger det paa Jorden. Det gamle Verdensbillede forudsatte det, der netop skulde bevises, at Jorden var det ene faste Punkt, i Forhold til hvilket al Bevægelse skulde bestemmes for at være sand. Om Centrum, Pol, Zenith og Nadir kan vi kun tale absolut, naar vi antager Jorden for hvilende. Af særlig Interesse er det, at for Bruno følger Tidens Relativitet med Stedets og Bevægelsens. Aristoteles havde (*Physica* IV, 14) lært, at Begreberne Tid og Bevægelse hænger nøje sammen og gensidig maales ved hinanden, og for ham var Maalestokken given i Himmellegemernes regelmæssige Bevægelser. Hertil bemærker Bruno<sup>1</sup>, at da en og samme Bevægelse maa tage sig forskellig ud fra de forskellige Kloder i Rummet, maa der være ligesaa mange forskellige Tider, som der er Stjerner! — Interessant hos Bruno er idethele den Maade, paa hvilken Relationsbegrebet fører ham til at kræve nye Iagttagelser og nye Forsøg, hvor man hidtil havde slaaet sig til Ro ved det umiddelbart Givne som indeholdende sin Forklaring i sig selv.

Hos Galilei indtræder den Vending, at der sondres skarpt mellem den matematiske og den sanselige Opfattelse. I den matematiske Erkendelse falder for Galilei Forskellen mellem guddommelig og menneskelig Tanke bort. Det er hans Platonstudier, der virker, naar han antager, at i Matematiken gælder Forskellen mellem selve Tilværelsen og vor Opfattelse ikke: her har menneskelig Erkendelse Del i den Nødvendighed, med hvilken Guddommen

<sup>1</sup> *Acrotismus*, Art. 38 (*Opera latina*. Ed. Fiorentino. I, p. 143—146).

tænker de Sandheder, der bærer Tilværelsens Sammenhæng; kun den Forskel bliver tilbage, at hvad Mennesker møjsommelig og successivt maa arbejde paa at forstaa, det træder for Guddommen frem i umiddelbar Skuen, og at den guddommelige Erkendelses Omfang langt overgaar den menneskelige. Kun for den matematiske (guddommelige) Opfattelse eksisterer der absolut Rum og absolut Bevægelse. For vor sanselige Opfattelse er al Bevægelse relativ, da vi efter Omstyrtelsen af det antike, begrænsede Verdensbillede ikke har noget absolut Ubevæget, i Forhold til hvilket Bevægelsen kan konstateres. Vor sanselige Opfattelse er betinget ved vort Standpunkt paa Jorden: »Tænk Jorden borte, saa eksisterer der ingen Solopgang eller Solnedgang, ingen Meridian, ingen Dag og ingen Nat!« Og her paa Jorden er det igen vor legemlige Organisme, der betinger de Egenskaber, vi — bortset fra de rent matematiske (*primi e reali accidenti*) — tillægger Tingene, altsaa alle de egentlige Sansekvaliteter (Farve, Lugt, Smag o. s. v.). Tag Legemet bort, saa falder ogsaa alle Sansekvaliteter bort, og saa vil vor Erkendelse kunne gaa helt i et med den guddommelige Erkendelse.

Den skarpe Modsætning mellem matematisk (guddommelig) Erkendelse, for hvilken der eksisterer absolut Rum og absolut Bevægelse, og den sanselige (menneskelige) Erkendelse er det saa meget des mærkeligere at finde hos Galilei, som hans Stordaad netop var den metodiske Samvirken af Deduktion og Induktion, af Matematik og Eksperiment. Men denne Modsætning fik stor Indflydelse i de følgende Aarhundreder, især da den støttedes ved Newton's store Autoritet.

Paa Grund af Sætningen om Bevægelsens Relativitet kunde rent formelt (matematisk) Himmelfænomenerne lige-

saa godt forklares ved, at Solen gik rundt om Jorden, som ved, at Jorden gik rundt om Solen. Og Tycho Brahe havde opstillet en Melleform mellem de to Hypoteser, ifølge hvilken Jorden stod fast, medens Solen og Planeterne gik rundt om den. Gassendi anstillede en Sammenligning mellem de tre saaledes opstillede Hypoteser og søgte at vise, at man rent videnskabelig ikke kunde vælge mellem dem. Men saa paaviste Newton i sit berømte Værk, at de Love, Kepler havde opdaget for Planetbevægelse, kunde udledes, hvis man udstrakte Tyngdeloven til at gælde for Himmellegerne, og da maatte det nødvendigvis være Jorden og Planeterne, der bevægede sig om Solen. I Kraft af Faldbevægelsens Lov blev altsaa tilsidst kun én Hypotese mulig. Paa analog Maade førte omtrent samtidig Leibniz ud over den Skepsis, Bevægelsens Relativitet tilsyneladende motiverede, idet han hævdede, at det afgørende for Erkendelsen ikke var selve Bevægelsen, men Bevægelsens Love, og her opstillede han saa — under Kritik af Descartes' Lære om Bevægelsens Bestaaen — Sætningen om Kraftens Bestaaen. Her var da en Realitet, der ikke rettede sig efter Iagttagersens Stade i Rummet. De to store Forskere førte, hver ad sin Vej, ud over den tilsyneladende Subjektivisme og tog det afgørende Stade i Lovene for Bevægelsen.

Alligevel hævdede Newton (her vistnok under Indflydelse af Platonikeren Henry More), ligesom Galilei en skarp Modsætning mellem det sanselige Rum, som den populære Opfattelse holder sig til, men som ikke gør nogen absolut Stedsbestemmelse mulig og kun frembyder relativ Bevægelse, og det absolute Rum, som ikke staar i nogensomhelst ydre Relation, og som tilsteder absolut Stedsbestemmelse og absolut Bevægelse. Det er ved videnskabelig Orientering i Verden (*in rebus philosophicis*), at vi benytter

os af de absolute Steder (*loca primaria*), og det er da det matematiske Rum, der ligger til Grund. I det praktiske Liv (*in rebus humanis*), derimod lader vi os nøje med det sanselige Rum, der ikke gør absolut Bestemmelse mulig. Denne Opfattelse, der hænger sammen med Newtons ejendommelige Metafysik, blev foreløbig den herskende indenfor Naturvidenskaben. Det var en forsvarlig Bom, der ved den store Naturforskers Lære paa dette Punkt blev slaet for Relationsbegrebets fortsatte Anvendelse. Da man ikke længere, som endnu Kopernikus, antog Fiksstjernesfæren (»den ottende Sfære«) for at staa fast, saa at den — som *communis universorum locus* (for at bruge Kopernikus' Udtryk) — kunde tjene til Grundlag (*point de repère*) for absolut Stedsbestemmelse, var det egentlig en rent mystisk Henvisning at appellere til det absolute Rum, der ikke var tilgængeligt for nogen menneskelig Erfaring. — Paa dette Punkt af Drøftelsen griber nu to filosofiske Tænkere ind paa ejendommelig Maade.

γ. Filosofiske Synspunkter. — Det var en ny Platonisme, der sejrede med Galilei og Newton, i ejendommelig Modsætning til den Maade, paa hvilken disse store Forskere i deres Naturvidenskab anvendte Vekselvirkningen mellem Tænkning og Iagttagelse. Men der rejser sig nu en Opposition, der kan sammenlignes med den, der i Oldtiden rejstes af Karneades og Ainesidemus mod den platoniske Idealære. Det var Berkeley og Kant, der rejste denne Opposition. De kritiserer begge, hver paa sin Vis, det absolute Rum og hævder, at hvis man lader det erkendende Subjekt ude af Betragtning, falder med det samme alle Sandheder og alle Gaader bort.

Berkeley's Hovedtanke var, at vi tænker og maa tænke

i Eksempler. Almindelige Begreber, Sætninger og Love kender vi kun fra de specielle Tilfælde, i hvilke de lægger sig for Dagen, og det er uberettiget at tillægge dem og de Forhold, de udtrykker, Eksistens som en Verden for sig bag de for Iagttagelsen fremtrædende Kvaliteter og Kvalitetsforskellighedens Verden. De »primære og reale« Egenskaber, som Galilei tilskrev absolut Eksistens, opfatter vi dog stedse kun under bestemte Betingelser: i en eller anden Afstand, makroskopisk eller mikroskopisk o. s. v. Udstrækning i Rummet maa dele Skæbne med alle andre Egenskaber. Enhver Bevægelse maa have en bestemt Retning og en bestemt Hastighed. Der gives hverken Udstrækning eller Bevægelse i al Almindelighed. Naar Spørgsmaalet opkastes om det rigtige Sted, den rigtige Størrelse, Retning eller Hastighed, da kan et saadant Spørgsmaal kun afgøres under Hensyntagen til det opfattende og tænkende Subjekt. Hvis jeg, siger Berkeley, som den barnlige Troende, han var, havde været tilstede ved Skabelsen, vilde jeg have set Tingene blive til i den Orden, Bibelen fortæller. Men i daglig Tale ser vi bort fra Subjektet, skønt det stedse maa underforstaas. — Her fremtræder klart Modsætningen til Newton, der mente, at vi i streng Videnskab ser bort fra Subjektet. Berkeley hævder, at der i Videnskaben (in rebus philosophicis, for at bruge Newton's Udtryk) lige saavel maa underforstaas et Subjekt som i det praktiske Liv (in rebus humanis).

Kant har, som allerede omtalt, set, at Relation er et for al Erkendelse gældende Grundbegreb, kun at han, med afgjort Inkonsekvens, forbeholdt sig en relationsløs »Ding an sich« til Forklaring af, at der eksisterer for os noget, som vi ikke selv har frembragt.<sup>1</sup> Blandt Relationerne er

<sup>1</sup> Naar »Ding an sich« skal indeholde Grunden til Stof (og Form) i

det for ham, ligesom for Berkeley, Relationen Subjekt—Objekt, der optager Interessen, og han hævder Subjektets fundamentale Stilling i denne Relation. Selv i den rene Matematik og den eksakte Erfaringsvidenskab forudsættes et Erkendelsessubjekt. Kun for et saadant Subjekt eksisterer der Erfaring i Ordets strenge Betydning, en Erfaring, i hvilken matematiske Begreber faar deres Anvendelse og har deres reale Betydning.

Kant begyndte som ivrig Newtonianer og hævdede foreløbig, ligesom sin Mester, det absolute Rum som objektiv Forudsætning for streng Erfaringsvidenskab saavel som for den rene Geometri (der for ham havde naaet sit definitive Grundlag med Euklid). Endnu i »Kritik der reinen Vernunft« hævder han et absolut Rum, kun at det newtonske Rum saa at sige er »slaaet ind« og blevet til en menneskelig Anskuelsesform i Stedet for en guddommelig Anskuelsesform, et sensorium hominis i Stedet for, som for Newton, et sensorium dei.<sup>1</sup> Af særlig Interesse er det dog, at han fremhæver, at Begrebet Rum (og det Samme gælder Begrebet Tid) ikke blot er et Almenbegreb, men hvad man kunde kalde et typisk Individualbegreb: ethvert bestemt Rum er en Del af Rummet, ikke blot et Eksempel paa Begrebet Rum. Og tillige maa mærkes, at naar han kalder Rummet en Anskuelsesform, mener han ved Anskuelse ikke et én Gang for alle færdigt Resultat, men en Funktion, en Anskuen, der fører til at danne Anskuelsesbilleder eller konstruere Skemaer. Overhovedet mener Kant ved »Former« Maader, paa hvilke den forbindende Funktion, den Syn-

vor Erkendelse, staar den alligevel i Relation til Erkendelsen, uagtet den skulde være relationsløs. Eller vor Erfaring forholder sig til den, men den ikke til vor Erfaring. Det er samme ensidige Relation, som Thomas Aquinas prøvede at gennemføre i Teologien. Se ovenfor p. 47 Note.

<sup>1</sup> Smlgn. *Om Kontinuiteten i Kants filosofiske Udvikling*, p. 31.

tese, hvori al Bevidsthed og al Erkendelse bestaar, foregaar i de enkelte Tilfælde. Vi konstruerer Rummet ved at føje Punkt til Punkt, Stykke til Stykke efter en bestemt Regel. Det er i Identiteten af en saadan Regel, at Bevidsthedens Enhed ytrer sig i det enkelte Tilfælde.

Ved nærmere Gennemførelse af denne Tankegang kom Kant senere til at nægte det absolute Rums subjektive Realitet, ligesom han allerede i »Kritik der reinen Vernunft« havde nægtet dets Realitet som i sig eksisterende. Allerede i første Udgave af sit Hovedværk havde han udtalt, at bortset fra alle Ting, der udfylder og begrænser, er det absolute Rum ikke andet end »die blosser Möglichkeit äusserer Erscheinungen«. Nogle Aar efter (i »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«) gaar han et Skridt videre, støttende sig til ethvert Steds og enhver Bevægelses Relativitet. I det absolute Rum skulde der jo kunne ses bort fra alle Relationer. Men naar bliver vi færdige med at sætte alle Punkter i Forhold til hverandre, med at drage alle Linier o. s. v.? Hvor er det Punkt eller den Grænse, der selv relationsløs bestemmer alle Punkter og Grænser? Kant erklærer derfor, at det rene, absolute Rum »für alle mögliche Erfahrung nichts ist«: »Der absolute Raum ist an sich nichts und gar kein Objekt, sondern bedeutet nur einen jeden relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen jederzeit denken kann.« (Anf. Skr. 1786, p. 16 smlgn. p. 3). Kant hylder her faktisk Berkeley's Lære, at vi tænker i Eksempler. Det absolute Rum betyder blot det Negative, at intet givet Rum er afsluttende. Der kan stedse forestilles nye Rum. Det er selve Relationens, Forholdssættelsens Tanke, der fører Kant bort fra hans absolute Anskuelsesform. Rummet bliver en »Ide« i Kants Betydning, et Grænse-



begreb, der afviser Afslutning og hævder Muligheden af fortsat Rækkedannelse. Rummets Begreb faar kun regulativ Betydning, ligesom de af Kant selv opstillede »Ideer«, og i Grunden hører det ind under »den kosmologiske Ide« (Begrebet Verden).

Kant har selv sammenlignet sin Filosofi med Kopernikanisme. Og paa en Maade kunde han og Berkeley være omtalte i det Afsnit, som handlede om de Tanker, der udviklede sig »omkring Kopernikanismen«. Men de to Filosofer var dog mest optagne af at bekæmpe den Dogmatisme, der, med formentlig Støtte i matematisk Videnskab, havde holdt sig trods Kopernikanismens Sejr. Og hvad særlig Kant angaar, saa var det hans Hovedbestræbelse paa én Gang at hævde den store Betydning af det Newton'ske Videnskabsbegreb og at føre de absolute Former, Newton endnu havde ladet staa, tilbage til at være Former for den arbejdende Tanke.

Skønt Kant stadig satte Tiden parallelt med Rummet, drager han dog for dens Vedkommende ikke en lignende Konsekvens som med Hensyn til Rummet. Og dog vilde det — særlig ved hans mærkelige Lære om »Skematismernerne«, der fremhæver Aktiviteten i Tidsanskuelsen — have ligget ham nært at se, at vi ligesaa lidt bliver færdige med Tiden som med Rummet, og at den absolute Tid kun kan betyde, at nye Tidsrelationer stedse er mulige. —

Jeg behøver ikke her at gaa ind paa en Kritik af Kant. En saadan vilde særlig gaa ud paa at vise, at selve Begrebet Erfaring i Kant's ovenfor angivne strenge Betydning er en »Ide«, ligesom Rummet og Tiden, og at Kant kun ved en forunderlig Inkonsekvens kan antage en »Ding an sich« uden Relationer.

δ. Den nye Relativitetsteori. — Trods den store Udvidelse af Horizonten, som Kopernikanismen gav Stødet til, havde Naturvidenskaben fastholdt Begreberne absolut Sted og absolut Bevægelse, der dog kun havde deres Berettigelse indenfor det gamle Verdensbillede med dets begrænsede og faste Ramme. Galilei's og Newton's absolute Rum afløste det ved den ottende Sfære begrænsede Rum. Men der kom den Tid, da Relationsbegrebet ogsaa her gjorde sin Konsekvens gældende, og det ikke blot hvad Forholdet mellem Emnerne indbyrdes angik, men ogsaa med Hensyn til Forholdet mellem Emnerne og det erkendende Subjekt.

Det var Bevægelseslærens, og dermed Naturvidenskabens første Sætning, der først blev drøftet fra Relationsbegrebets Synspunkt. NEUMANN (Ueber die Prinzipien der Galilei-Newton'schen Theorie, 1870) gjorde opmærksom paa, at Inertisætningen, ifølge hvilken et Legemes Hastighed og Retning kun ændres ved Paavirkning udefra, nødvendigvis i hvert enkelt Tilfælde forudsætter Angivelse af det bestemte Sted, i Forhold til hvilket Hastigheden og Retningen bevares, naar der ingen ydre Paavirkning kommer. Neumann fandt nu intet Sted, der kunde gøre Fordring paa at tages til Udgangspunkt for et absolut Koordinatsystem, men mente, at man hypotetisk maatte antage et Centrum, for at Begrebet absolut Bevægelse kunde bevare sin Mening. MACH, der omtrent samtidig ad sin egen Vej var kommen til at indse, at Inertisætningen hvilede paa Forudsætningen om et bestemt Koordinatsystem, fandt dog ikke Neumann's Udvej forløsende. Han fordrede Relationsbegrebet gennemført. Den dogmatiske Opfattelse af Inertisætningen falder efter hans Mening først bort, naar man bliver klar over, at i og for sig kan ethvert Legeme i Verden bruges som Udgangspunkt, og at vi i Praxis i hvert

enkelt Tilfælde benytter et eller andet Legeme som forudsat fast Udgangspunkt for de Koordinater, i Forhold til hvilke en Bevægelses Hastighed og Retning bestemmes. (Die Erhaltung der Arbeit, 1872). Denne Vej er man faktisk altid gaaet, kun at man indenfor det gamle Verdensbillede, der netop hvilede paa Forudsætningen om et absolut Midtpunkt og en absolut fast Grænsesfære for Verden, intet Valg behøvede. Mach lægger overhovedet stor Vægt paa de historiske Forudsætninger, som hver enkelt Tids Forskning beror paa, men viser saa, hvorledes disse Forudsætninger varierer fra Tid til Tid, og at ingen af dem kan gøre Fordring paa absolut Nødvendighed og Forstaaelighed. Det kommer her stedse an paa, hvad franske Fysikere kalder *points de repère*.<sup>1</sup>

En endnu mere radikal Anvendelse af Relationsbegrebet er fremkommen i Begyndelsen af det tyvende Aarhundrede. Hvad der i denne Sammenhæng har Interesse, er, at det har vist sig nødvendigt at tage særligt Hensyn til det opfattende Subjekt og dets Stade. Kopernikus havde allerede indskærpet dette, hvad Opfattelsen af Himmellegemernes Bevægelse angaar, og Neumann og Mach, hvad Bevægelsens Hastighed og Retning angaar. EINSTEIN<sup>2</sup> har nu søgt at vise, at hvad der gælder Rum og Bevægelse ogsaa gælder Tiden. Naar man ikke har opdaget dette før, er det ifølge Einstein at udlede af, at man kun tog Hensyn til Hastigheder, der var meget smaa i Forhold til Lysets Hastighed. Den sidste Tidsmaalestok bliver for den moderne Fysik Lysets Hastighed, medens den for Aristoteles, og endnu for Kopernikanerne, hentes fra Himmellegemernes

<sup>1</sup> Smlgn. f. Eks. PAINLEVÉ (*Mécanique*, p. 399) [i Sammelværket »De la Méthode dans les Sciences«, 1909]: »... les mouvements absolus, c'est-à-dire au fond les mouvements convenablement repérés.«

<sup>2</sup> *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, (1916)

Bevægelser. (Bruno's Lære om Tidsbegrebets Relativitet hviler paa denne Maalestok. Se ovenfor). Paa Grundlag af den elektromagnetiske Teori om de fysiske Fænomener, for hvilken den mekaniske Naturopfattelse kun staar som et specielt Tilfælde, søger Einstein at vise, at der kan paavises Forhold, under hvilke to Iagttagere, af hvilke den ene er knyttet til faste, den anden til bevægelige Akser, men begge i Hvile i Forhold til deres Akser, ikke vil faa samme Tidsopfattelse: hvad der for den ene Iagttager staar som et Samtidighedsforhold mellem to Begivenheder, vil for den anden staa som et Successionsforhold. En Tidsangivelse faar i det hele kun Mening, naar der angives, i Forhold til hvilket Koordinationssystem det gælder, og særlig, om dette System selv forholdsvis er i Hvile eller Bevægelse.

Hvis man vilde mene, at der her hos den ene eller den anden Iagttager maa være en Illusion tilstede, svares der fra det Einsteinske Standpunkt, at enhver Iagttager her har sit Maalsystem, der er ligesaa berettiget som en andens, men at det naturligvis meget vel er muligt for den ene Iagttager at prøve paa at sætte sig paa den andens Standpunkt og ræsonnere ud fra det.<sup>1</sup>

De Kendsgerninger og Slutninger, paa hvilke den Einsteinske Teori bygger, er endnu Genstand for Drøftelse, og Anskuelserne staar skarpt imod hinanden. I en saadan Strid kan Filosofen som saadan ikke gribe ind, og Filosofien har da ogsaa Tid til at vente. Om Fysiken virkelig kan paavise Situationer, hvor det, der staar som Samtidighed for en Iagttager, staar for en anden Iagttager som suc-

<sup>1</sup> LANGEVIN i »Bulletin de la Société française de Philosophie« 11. Oktbr. 1911. — Der maa vel forudsættes, at den Iagttager, der kan sætte sig paa en anden Iagttagers Standpunkt, kan tilstrækkelig Fysik.

cessivt, maa Fysikere afgøre mellem hverandre indbyrdes. Hvis det maa besvares med Ja, staar vi overfor det betydningfulde Resultat, at Naturvidenskaben nu igen, ligesom ved den kopernikanske Hypotese, ad sin egen Vej er kommen til at se Nødvendigheden af ikke blot at holde sig til Iagttagelsernes Indhold, men at tage Hensyn til Iagttagernes Forudsætninger. I en interessant Diskussion i »Aristotelian Society« (1919) indskærpede WHITEHEAD Betydningen af, hvad han træffende kaldte »the percipient event«<sup>1</sup>, og NICHOLSON erklærede, at til de Data, som er af afgørende Betydning (ultimate character), maa ogsaa regnes »the essential framework of our modes of perception.«

Man har overfor den Einsteinske Hypotese, ligesom overfor tidligere Paavisninger af Relationsbegrebets erkendelsesteoretiske Betydning<sup>2</sup>, gjort gældende, at der dog kun kan være én Sandhed i hvert enkelt Tilfælde, og at det vilde stride mod Modsigelsens Grundsætning, hvis to Iagttagere, af hvilke den ene erklærer for samtidigt, hvad den anden erklærer for successivt, begge skulde have Ret<sup>3</sup>. Men der er ingen Grund til at frygte for Sandhedens Enhed, selv om Einstein skulde faa Ret. Den egentlige Sandhed ligger nemlig da i den Nødvendighed, der fysisk paavises af, at forskellige Iagttagere under visse bestemte Betingelser faar forskellig Tidsopfattelse. Hver enkelt Iagttagere opfatter Tiden, som han under sine Betingelser maa. Men hvis en Iagttagere tillige er Fysiker, vil han (Rigtigheden af

<sup>1</sup> Se ogsaa hans *Principles of Natural Knowledge* (1919), p. 68. — Whitehead's Opfattelse er dog forskellig fra Einstein's derved, at »the percipient event« for ham kun er en Faktor ved Siden af mange andre, og ikke, som hos Einstein, af væsentlig Betydning for al Maaling af Tid og Rum. Smlgn. herom HALDANE: *The Reign of Relativity* (1921), p. 69 f.; 107 ff.

<sup>2</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 304.

<sup>3</sup> KROMAN i Tidsskrift for Fysik, XIV, p. 15.

Einsteins Teori stadig forudsat) kunne forklare os, hvorfor en anden Iagttager faar en anden Opfattelse end han selv. (Smlgn. Newton's og Leibniz' Fremhæven af Bevægelsens Lovmæssighed som Udtryk for dens Objektivitet. Ovenfor p. 66). Naturligvis beror den fysiske Forklaring af de forskellige Iagttageres forskellige Tidsopfattelse selv paa visse Forudsætninger, forudsætter et Koordinationssystem, ud fra hvilket de forskellige Iagttageres Koordinationssystemer bestemmes, og her er da Mulighed for en ny Diskussion. Hvis denne Diskussion afsluttes, kommer det af, at der ikke kan paavises Standpunkter, som er endnu mere fundamentale. Kant har forlængst hævdet, at al Nødvendighed er hypotetisk. Men derfor er den alligevel Nødvendighed, eller rettere: netop derfor er den Nødvendighed. En Nødvendighed uden Forudsætninger kender vi ikke.

Hvis den nye Relativitetsteori vinder fortsat Bekræftelse, er det ikke blot et i og for sig interessant Resultat af fysisk Forsken, der kommer til at foreligge. Denne Teori indeholder desuden, som Einstein selv har udtalt, en Spore til fortsat Forsken. Hvis det er saa, at der er Mulighed for forskellige Relationssystemer ved Opfattelsen af et Emne, saa ligger netop heri en Opfordring til at finde alle de bestemte Relationer, der ligger til Grund i hvert enkelt Tilfælde, og Forskningen leder saaledes stedse videre i Stedet for at slutte af paa dogmatisk Vis, som om de Forudsætninger, man hidtil havde arbejdet med, var de eneste mulige. Der knytter sig, erkendelsesteoretisk set, to Interesser til Relationsbegrebet. Den ene er, at der kastes Lys over vor Erkendelses Natur og Betingelser; den anden er, at der anvises nye Opgaver, viser sig et plus ultra, idet enhver Tanke peger ud over sig selv. —

Campanella sagde i sin Apologi for Galilei, at hvis

Galilei havde Ret, maatte man filosofere paa en ny Maade. Men hvis Einstein har Ret, behøver man derfor ikke at filosofere paa en ny Maade.<sup>1</sup> Allerede rent filosofisk er man, som den foregaaende Fremstilling har vist, forlængst bleven opmærksom paa Relationsbegrebets Betydning for Erkendelse og Verdensanskuelse. Men hvis Einstein har Ret, foreligger der nu en ny, uventet, men betydningsfuld Erfaring i den Henseende. —

Gennem Nødvendigheden af at tage Hensyn til Erkendelsessubjektet og gennem Muligheden af en Modsætning mellem forskellige Erkendelsessubjekters hver for sig nødvendige Opfattelser, frembyder den nyere Naturvidenskab — hos Einstein som hos Kopernikus — Analogi til, hvad der gør sig stærkt gældende paa Aandsvidenskabens Omraade, saaledes som jeg nu skal forsøge at vise.

#### 4. Relationsbegrebet i Etiken.

a. Historieforskningen og Relationsbegrebet. — Aristoteles lærte, som allerede omtalt, at kun det Almene, ikke det Individuelle som saadant kunde være Genstand for Videnskab. Det hænger sammen med hans Filosofis logisk-skematiske Karakter. Videnskab var for ham, som for Platon, Underordning af det Enkelte og Individuelle under Almenbegreber. Men nu var tillige for Aristoteles alt Virkeligt enkelt og individuelt; det er paa dette Punkt, han træder i Modsætning til Platon. Den Vanskelighed, som herved opstaar, og som paa en glimrende Maade er belyst

<sup>1</sup> EINSTEIN selv er enig heri. I sin Fortale til LUCIEN FABRE'S Bog »Les théories d'Einstein« (1921) siger han: »Relativitetsteorien hverken kan eller vil give noget Verdenssystem, men kun angive en Begrænsning, som Naturlovene underligger«. At der ikke blot er Tale om en Grænse, har vi ovenfor set.

af ZELLER (Die Philosophie der Griechen, II, 2), kan kun overvindes gennem en nærmere Drøftelse af, hvad man forstaaer, og videnskabelig maa forstaa ved Virkelighed, og en saadan Drøftelse blev, som vi har set, indledet med stor Energi af Oldtidens Akademikere og Skeptikere.<sup>1</sup> Alle-rede her kom den Tanke frem, at Virkelighedskriteriet kun kan bestaa i den faste Sammenhæng mellem Iagttagelserne. Ligesom de formale Videnskaber udspringer af en Stræben efter at bevare Overensstemmelsen med sig selv, saaledes udspringer de reale Videnskaber af en Stræben efter at finde Overensstemmelse mellem de for Iagttagelse givne Emner. Og det heri liggende Virkelighedskriterium maa ligesaa vel gælde for det Individuelle, det, der maaske kun forekommer en eneste Gang, som for det, der kan gentage sig atter og atter, fordi det gælder for hele Rækker af individuelle Emner.

Et Emne erkendes som reallt, dels gennem dets Sammenhæng med andre Emner, overfor hvilke ingen Tvivl er vakt, dels gennem den Sammenhæng, der kan findes mellem de forskellige Former, under hvilke selve Emnet til forskellige Tider fremtræder, og mellem de forskellige Egen-skaber, med hvilke det til en given Tid optræder.

Historieforskning gaar nu netop ud paa begge Arter af Sammenhæng. De Begivenheder, Personligheder eller Institutioner, der er dens Emner, undersøger den i Forhold til de Omstændigheder, under hvilke de foreligger, og hvert

<sup>1</sup> En anden Sag er det, hvorledes Vanskeligheden kunde klares indenfor selve den aristoteliske Filosofi. HANS v. ARNIM (*Die europäische Philosophie des Altertums*. Kultur der Gegenw. I, 6, p. 173 f.) finder Forklaringen i, at baade Arter og Individuer hos Aristoteles betragtes som »Væsener«. Men derved fremkaldes blot et nyt Spørgsmaal, nemlig, hvorledes og hvorfor den ene Art »Væsener« kan være Genstand for Videnskab, den anden ikke.



enkelt af hine Emner undersøger den med Hensyn til dets indre Sammenhæng. I begge Henseender begyndes der med Kritik af Beretninger, men selve denne Kritik lægger det nævnte Virkelighedskriterium til Grund. Derefter bliver det Opgaven at finde det Baand, der forbinder Emnet med andre Emner, og det Baand, der sammenknytter Emnets forskellige Sider og Stadier.

Videnskabens Genstand er hverken det Almene eller det Individuelle i og for sig alene, men Virkeligheden, der kun kan kendes gennem de Baand, der forener Emnerne indbyrdes saa vel som Elementerne indenfor det enkelte Emne.<sup>1</sup> Hvad der ikke kan belyses gennem Anvendelse af Relationsbegrebet, kan ikke forstaas.

Historiefilosofen har i den nyeste Tid fremdraget tre Begreber som særlig karakteristiske for historisk Forsken<sup>2</sup>, og disse tre Begreber udtrykker netop Relationer mellem et Emne, dets Betingelser eller dets Virkninger.

Historisk Centrum er den bestemte Begivenhed, Personlighed eller Institution, hvis Oprindelse, Bestaaen og Udvikling Historikeren vil undersøge. Om det samler man alt, hvad der kan bidrage til dets Belysning, men tager intet Hensyn til det, der hverken fremmer eller hæmmer det. Korrelat til dette Begreb er Begrebet historisk Tærskel, som betegner Grænsen for, hvad der kan tages med i den enkelte Undersøgelse. Historisk Storhed betegner den Beskaffenhed af en Begivenhed, en Personlighed eller en Institution, at der i dem ytrer sig Kræfter, som virker i Retning af nye, betydningsfulde sociale Opgavers Løsning.

Nu staar der i Historien som i Naturen en Kamp for Tilværelsen. Historikeren staar overfor Begivenheder og

<sup>1</sup> Smlgn. *Totalitet som Kategori*, p. 59—66.

<sup>2</sup> Anf. Skr. p. 71—72.

Personligheder i den menneskelige Verden, som Biologen staar overfor Planter og Dyr i deres Kamp for Tilværelsen. Det gælder i begge Tilfælde at forstaa de kæmpende Parter hver for sig, hvad deres Natur og Kaar angaar, og derved at forstaa, hvorledes der opstaar Kamp imellem dem. Biologen som saadan »holder ikke med« nogen af de organiske Former, selv om hans intellektuelle Interesse har gjort en enkelt af disse Former til Centrum for hans Undersøgelser, eller selv om han kan føle en vis Sympati for visse Livsformer, som naar det glædede Darwin, naar han mente at kunne finde Funktioner hos Planterne, der kunde pege paa et højere Livstrin, end man plejede at tillægge dem. Det gælder for Biologen blot om at forstaa Kampens Nødvendighed under de givne Forhold. Heller ikke Historikeren som saadan tager Parti, men søger at finde, hvilke Forhold der gør sig gældende hos hver af de stridende Parter, for at forstaa, hvorledes Interesser, Tanker og Følelser har maattet udfolde sig i en bestemt Grad og i en bestemt Retning hos hver af dem, indtil Sammenstødet blev uundgaeligt. Enhver Nation, siger William James i et af sine Breve, har sine Idealer, der er en død Hemmelighed for andre Nationer og maa under Indflydelse af disse Idealer udvikle sig paa sin egen ejendommelige Maade. Hvis dette er saa, kræves der af Historikerne Forstaaelse baade af, hvorledes selve disse Idealer har udviklet sig, og af, hvorledes de har bestemt den nationale Udvikling. Derved bliver det igen muligt at forstaa Spændingen og Striden mellem Nationerne. Det er blevet sagt om Leopold Ranke, at naar han i sin historiske Forsken har undgaaet ensidig Partitagen, var det ikke, fordi han var neutral, i Betydning af Ligegyldighed overfor alle stridende Parter, men fordi han var universel og kunde sætte sig ind i og følge

det Liv, der rørte sig hos enhver af dem. Denne historiske Universalitet er beslægtet med den kunstneriske Universalitet, der gjorde Shakespeare i Stand til at lade enhver af hans Skikkelser udfolde sig efter deres egne indre Love. Hans Upartiskhed overfor Personer og Skæbner udsprang ikke af Ligegyldighed og Fjernhed, men af Grebthed af Livet, som det kan røre sig hos forskellige Mennesker og føre dem til Sammenstød, der maaske bliver tragiske.

Historikeren (og Digteren) staar her i Principet, som Fysikeren staar, naar han konstaterer visse Forhold, under hvike det, der for en Iagttager staar som samtidigt, for en anden Iagttager staar som successivt.

b. Etiken og de psykologiske Relationer. — Den historiske Vurdering er ikke egentlig en etisk Vurdering. Den angaar Betydningen af en Begivenhed, en Personlighed eller en Institution for den fortsatte faktiske Udvikling, men fælder ikke sine Domme ud fra et etisk Ideal. Med stor Finhed og Energi har HEINRICH RICKERT i sit Værk »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« paavist denne Forskel mellem Historie og Etik. Og fra historisk Side er det energisk blevet udtalt, at den historiske Forsker ikke trænger ind til det Sted, hvor Handlinger og Bestræbelser har deres Kilde: »Das tiefinnerste Geheimnis einer Seele zu finden, damit deren sittlichen Wert, das will sagen, den ganzen Wert der Person richtend zu bestimmen, hat die historische Forschung keine Methode und keine Kompetenz«. (DROYSEN: Geschichte Alexanders der Grossen, p. 259).

Hvis alligevel det etiske Værdistandpunkt uvilkaarlig trænger sig frem hos Historikeren, naar han prøver at give sin Fremstilling den sidste Afrunding, vil han staa overfor

de principielle Vanskeligheder, der frembyder sig ved ethvert Forsøg paa at begrunde etiske Domme, altsaa ved enhver Etik.

Paa dette Punkt optræder en ny Klasse af Kategorier, der ikke falder sammen med nogen af de Klasser, — de fundamentale, de formale, de reale, — som vi hidtil har omtalt, — Værdibegreberne eller de ideale Kategorier. Relationsbegrebet gør sig her straks gældende, idet Værdi kun kan bestemmes i Forhold til Værdi. Al Villen er en Foretrækken, og enhver Følelse faar sin Grad og sin Kvalitet bestemt ved Forholdet til andre Følelser; derfor kommer det ved enhver Vurdering an paa, hvad der forud eller samtidig staar som værdifuldt. Tilsidst vil al Vurdering i de enkelte Tilfælde bero paa Forholdet til en Grundværdi. Ligesom et Sted kun kan bestemmes ved sit Forhold til andre Steder, en Tid kun gennem sit Forhold til andre Tider, en Virkelighed kun gennem sit Forhold til andre Virkeligheder, saaledes forudsætter enhver Værdibestemmelse, at visse andre Værdier forud staar fast. Grundværdien svarer til den Klode eller det Koordinatsystem, hvorudfra vi orienterer os i Rummet, — til den Begivenhed, i Forhold til hvilken vi tidfæste andre Begivenheder, — til den Virkelighed, der i det enkelte Tilfælde afgør, hvad der skal være Virkelighed for os. Og undersøger man nærmere de forskellige mulige Grundværdier, der gør sig gældende ved menneskelige Vurderinger, vil man finde, at de alle forudsætter en eller anden Helhed, hvis Bestaaen og Udvikling kommer til at staa som Formaal og derigennem bestemmer Vurderingen. En saadan Helhed kan være selve den vurderende Personlighed eller et Samfund (Familie, Stand, Stat, Kirke) eller et Indbegreb af Bestræbelser (Kunst, Videnskab o. s. v.). En Vurdering vil tilsidst være bestemt

ved en Handlings Forhold til Betingelserne for en saadan Helheds Bestaaen og Udvikling. Kun naar der forudsættes en i Erfaringen given Helhed, hvis Eksistens- og Udviklingsbetingelser kan drøftes, er en rationel Vurdering, altsaa en rationel Etik mulig.<sup>1</sup> Etisk Idealisme arbejder ofte sig selv imod ved at søge ud over alle Relationer. De enkelte Steder, paa hvilke Platon omtaler »det Godes Idé«, hæves den udtrykkelig (ligesom andre Ideer) ud over Relationernes Verden. Vel hævder han (især i »Gorgias« og »Filebos«) en Sammenhæng mellem det Værdifulde og bestemte Maalforhold, nemlig Proportionalitet (»geometrisk Lighed«) eller Harmoni mellem Fylde og Begrænsning. Men saadanne Maalforhold svæver i Luften, naar de ikke udledes af en vis bestemt Helheds Livsbetingelser, og her svinger Platon mellem en individuel og en social Totalitet.

Begrebet Norm angaar de Midler, ved hvilke en forudsat Helhed kan bestaa og udvikle sig. Den forudsatte Helhed staar da mere eller mindre bevidst som Formaal, idet dens Værdi betegner en Grundværdi. Begreberne Værdi, Formaal og Norm ligger i samme Række, og i en rationel Etik maa de ligge i denne bestemte Orden. Ingen Etik kan unddrage sig Sammenhængen mellem disse tre Begreber. Ofte skjuler man det første Led i Rækken og holder sig enten til Begrebet Formaal eller til Begrebet Norm, som om de var primære. Vi møder atter her den Mangel paa Bevidsthed om, hvor det ene Passerben staar, der saa ofte fører til Miskendelse af Relationsbegrebets Betydning. Man betragter da det andet Passerbens Stilling som absolut given, selvfølgelig eller »objektiv«. Ikke mindst fremtræder

<sup>1</sup> Se om Sammenhængen mellem Totalitetsbegrebet og Vurderingsproblemet: *Den menneskelige Tanke*, p. 237—241; 346—369. *Totalitet som Kategori*. Kap. 5.

dette hos Etikere, der mener at have sikret sig et »objektivt« Stade ved at gaa ud fra »Samfundet« (uden engang at sige, hvilket Samfund de mener). Eller det er, som hos Kant, Begrebet Norm, man lægger til Grund. Kant, der i sin Erkendelsesteori er klar over, at enhver Nødvendighed er hypotetisk, hævder en etisk Nødvendighed (et kategorisk Imperativ), der ikke igen skal hvile paa nogen Forudsætning, og i forskellige Former har senere Etikere fulgt ham heri. Naar et etisk System kritiseres, vil Kritiken — bortset fra en Undersøgelse om Systemets formale Konsekvens — væsentlig gaa ud paa at vise, at Systemet forudsætter en Grundværdi, der ikke selv drages med ind i Undersøgelserne. Kritiken vil søge det skjulte Passerben. Selv den, der proklamerer en »Omvurdering af alle Værdier«, maa forudsætte en eller anden Værdi, i Forhold til hvilken han foretager Omvurderingen.

Grundværdien vil tilsidst være bestemt ved Selvopholdelsestrangen hos det enkelte Individ (forsaavidt det kan tænkes isoleret) eller hos det større eller mindre Samfund, med hvilket Individet føler sig solidarisk, saa at dette Samfunds Ve og Vel, og dermed dets Formaal, ogsaa bliver Individets og bestemmer dettes etiske Opgaver. Der kan dog ogsaa ytre sig en Stræben efter at gøre det enkelte Øjeblik eller en enkelt Side af Individets Liv til en Helhed i og for sig. Fra det enkelte Øjeblik til Menneskeslægten i Nutid og Fremtid gives der en Række af mulige Grundlag for etiske Systemer, og disse Grundlag er, som de etiske Ideers Historie viser, tildels benyttede.

Den sammenlignende Etiker har nu (ligesom paa deres Omraade Fysikeren og Historikeren) den Opgave at forstaa de Opfattelser, som de forskellige Grundlag (Grundværdier) gør mulig, og som kan komme i afgørende Strid

med hverandre. Derved forstaas den Kendsgerning, at samme Handling, samme Personlighed, samme Institution kan være Genstand for modstridende etiske Domme. Paa Grund af den lovmæssige Sammenhæng, der ad psykologisk og historisk Vej kan paavises i den aandelige Verden, søger vi en Forklaring af, hvorfor andre dømmer anderledes end vi, og altsaa har andre Værdier, Formaal og Normer end vi.

Og det er ikke blot den sammenlignende Etik, der har Brug for saadan Forstaaelse. Det gælder jo dog for ethvert etisk Standpunkt at faa Mennesker til at kende og anerkende de Værdier, Formaal og Normer, det selv lægger til Grund. Og der maa herved begyndes med at tage Menneskene dér, hvor de faktisk staar, sætte sig ind i deres Forudsætninger for at kunne lede dem til nye Forudsætninger. Den sokratiske Ironi er, fra en væsentlig Side set<sup>1</sup>, et Middel til at faa Mennesker til at lukke sig op, til at aabenbare sig, for at det derigennem kan blive klart, hvorledes Hjælp, Opdragelse og Samarbejde kan blive mulige. Det er den analytiske Metode, som ene kan føre fra et Standpunkt til et andet, naar det overhovedet er muligt. Det er naturligvis lettere at begynde med Konstruktion af den »rette« Etik og saa overlade til Menneskene, hvorledes de kan finde sig til Rette med den. Men enhver Værdi og enhver Vurdering har i Kraft af Relationsbegrebet sine bestemte psykologiske Forudsætninger, og det gælder først og fremmest at opdage, hvorvidt disse er tilstede, saa at en fælles Vurdering kan blive mulig. Kun fælles Grundværdi gør fælles Vurdering mulig.

Miskendelse af Forholdet mellem, hvad der er en Etikers Grundværdi, og hvad han ud fra dette Grundlag føres til at lære, har ofte ført til uretfærdige Domme om etiske

<sup>1</sup> Smlgn. *Den store Humor*, p. 63.

Tænkere. Saaledes har man ment, at den Vægt, Filosofer som Adam Smith, Helvetius og Bentham har lagt paa Erhvervstrangen, paa den individuelle Interesse og paa Lykkestrangen, skulde skyldes udelukkende Optagethed af individuelle eller egoistiske Interesser, saa at deres egen Grundværdi skulde bestaa i saadan Interesse. En nærmere Undersøgelse viser derimod (som jeg har vist i vedkommende Afsnit af »Den nyere Filosofis Historie«), at de nævnte Tænkere alle gaar ud fra universel Sympati og fra bevidst Hensyn til menneskelige Samfunds Vel. Deres Opfattelse gaar ud paa, at Samfundet vil trives bedst ved, at hver enkelt bygger paa sine Erfaringer om, hvad der tjener ham bedst, og at ingen udenfor ham staaende Myndighed kan vide dette bedre end han selv, naar han faar Øjnene op. Gennem det frie Arbejde og gennem de selvstændig stræbende Individuers Vekselvirkning vil for de nævnte Tænkere den Grundværdi, de bygger paa, bedst komme til sin Ret.

Den enkelte Etiker maa være sig bevidst, at den Grundværdi, som bærer hans System, selv kan blive dragen frem til Prøvelse. Hvis Systemet har et saarbart Punkt, vil det tilsidst ligge her, selv om Systemet ellers er udviklet med nok saa stor Konsekvens og støttet ved nok saa mange Erfaringer. Og han maa, naar han er tilstrækkelig kritisk, give Henry Sidgwick Ret i, at det — i hvert Tilfælde paa visse Udviklingstrin — er godt, at der i et Samfund gøres forskellige, endog modstridende etiske Opfattelser gældende, selv om han naturligvis kun kan følge sin egen.<sup>1</sup> Ogsaa paa det etiske Omraade kan Sandheden kun arbejde sig frem gennem Strid. Psykologien og Historien har saa at

<sup>1</sup> *Methods of Ethics*,<sup>2</sup> p. 450.



sørge for, at der bag den brændende Strid kan være en underjordisk Forstaaelse.

Den hele Opfattelse af Etikens Stilling, som her og i det Følgende udvikles i Sammenhæng med Relationsbegrebet, har jeg fra 1887 af hævdet i mine forskellige Skrifter, og den har stedse vundet ny Fasthed hos mig, ikke mindst paa Grund af den Kritik, den fra forskelligt Hold har været Genstand for.

c. Etiken og de historiske Relationer. — Udformningen og Gennemførelsen af etiske Normer — altsaa Bestemmelsen af de underordnede Formaal, som Hovedformaalet fører til at stille, og i hvilke de afledede Værdier, Grundværdien afføder, finder deres Udtryk — er kun mulig i Vekselvirkning med de givne historiske Betingelser. Hverken de værdifulde Karakteregenskaber (»Dyder«) eller de sociale Ordninger, en Grundværdi kræver for sin fulde Virkeliggørelse, kan konstrueres paa Forhaand; de kan ikke »indføres«, som man i gamle Dage mente at kunne »indføre« en Religion eller en Forfatning. I hvert Tilfælde vil de historiske Betingelser til forskellig Tid og paa forskelligt Sted give baade individuelle Karakteregenskaber og sociale Ordninger væsentlige Ejendommeligheder, der ikke kan udledes ene og alene af de almene Normer, Grundværdien afføder. Allerede en kort Oversigt over Dydernes Historie, som den, jeg har forsøgt at give i min Etik (X, 4), viser dette. For de sociale Ordningers Vedkommende ses det af Ægteskabets (Etik XV) og det sociale Spørgsmaals Historie (Etik XXV). De gamle Læderflasker kan ikke straks erstattes med nye. Desuden har etiske Normer stedse en almen Karakter, og Specialiseringen kan kun grundes paa de historiske Betingelser, under hvilke de skal gennemføres.

Abstraktioner og vage Drømme er ikke nok. Det gælder foreløbig om, at Retningen for Karakterudvikling og Samfundsordning bestemmes ved Grundværdien. Et fuldstændigt Program kan kun Erfaringen føre til at udarbejde. Det gaar med etiske Normer, som det gaar med Aarsagsbegrebet i Erkendelsesteorien, der heller ikke i sig selv viser nogen Løsning af specielle Spørgsmaal, men blot motiverer en Spørgen og en Søgen, der faar en foreløbig Karakter paa forskellige Stadier af Videnskabens historiske Udvikling.

Der ligger her Mulighed for tragiske Konflikter, idet de, der er besjælede af en Grundværdi, kan mangle Blik for de historiske Forhold, medens de, der staar fast paa historisk Virkeligheds Grund, kan mangle Blik for Værdier, der kræver Virkeliggørelse. I Nutiden staar der mere end nogensinde en Kamp mellem sociale Idealer og sociale Virkeligheder. Bertrand Russell, for hvem det sociale Ideal er givet i Kommunismen, finder, at den Pris, der ved Anvendelsen af bolscheviske Metoder skal betales af Menneskeslægten for at naa til Kommunisme, er altfor høj og endog vil ophæve den Værdi, Kommunismens Gennemførelse i sig selv vilde have. En Hovedaarsag hertil finder han i, at i Bolschevismen spiller Hadet til det Gamle en større Rolle end Haabet om det Nye; ogsaa disse psykologiske Momenter er historisk betingede.<sup>1</sup> Modstykket hertil findes mere end tilstrækkelig repræsenteret i Europa som Had til det Nye og Haab om trods alt at kunne bevare det Gamle. Om begge Modsætninger gælder det, at de intet har lært og intet glemt. Naar den, der er opfyldt af et Ideal, tillige besidder intellektuel Redelighed, vil han,

<sup>1</sup> BERTRAND RUSSELL: *The Practice and Theory of Bolshevism*. (1920), p. 146—178.

for Idealets egen Skyld, undersøge alle Forhold, under hvilke det skal virke, og alle Maader, paa hvilken denne Virken maa gribe ind i menneskelige Forhold.

Det forholder sig nu saaledes, at selve Grundværdierne og Normerne kun bliver til under aldeles bestemte historiske Betingelser. Idealer, der skulde være opstaaede og udformede uden Indflydelse af historiske Virkeligheder, har aldrig eksisteret. Platon's etiske Idealisme dannede sig ikke i hans Bevidsthed uden Indflydelse af det græske Aandslivs Fortid, og hans Etik har, trods al Modsætning til hans Folks Sæd og til hans Samtids Forestillinger, et afgjort græsk Præg. Kristendommen har i sin oprindelige Form et afgjort orientalsk Præg, og den peger tilbage til jødisk Tradition og til persiske Forestillinger. Kant's Etik har en lang og betydningsfuld Udviklingshistorie. Naar jeg her ogsaa skal tale om mig selv, har jeg udtrykkelig fremhævet, at de Forudsætninger, paa hvilke jeg har bygget min Fremstilling af Etiken, skyldes historisk Udvikling og ikke kan siges at have været tilstede til alle Tider. Naar WESTERMARCK<sup>1</sup> siger, at hvis Ordet »Etik« skal bruges som Navn for en Videnskab, kan Opgaven for den kun være at studere den moralske Bevidsthed som et Faktum, føler jeg mig ikke truffen af denne Bemærkning, der bl. a. ogsaa er rettet mod mig; thi jeg har altid antaget en historisk-psykologisk Udvikling af den moralske Bevidsthed og hævdet, at enhver Etik vil svare til en vis Form og et vist Trin af denne Udviklingsproces. (Se Etik III, 13; 21). Dette berører ikke etiske Ideer deres Betydning eller deres Gyldighed. Man kan jo dog styre efter Stjernerne, skønt de har en Historie. Og desuden foregaar den etiske Sejlads paa

<sup>1</sup> *Origin and Development of Moral Ideas*. I, p. 18.

de jordiske Have og betinges derfor ikke blot ved Stjernerne, men ved Vind og Vove.

Opgaven maa stedse være en Udvikling af det historisk Givne i Retning af de ideale Normer. Men der maa tillige ske en Orientering med Hensyn til, om disse Normer nu ogsaa er opstillede med Rette, og om de nu ogsaa virkelig er Udtryk for Værdierfaringer. Hvis der af en eller anden Grund rokkes ved selve Grundværdien, bliver det et psykologisk-historisk Spørgsmaal, om Overgang til en anden Grundværdi er mulig. Ogsaa her er der Mulighed for alvorlige Kriser og tragiske Katastrofer.

d. Etiken og de individuelle Relationer. — Foruden de psykologiske Relationer, der angaar Anerkendelse af en Grundværdi og af de af den følgende Normer, og de historiske Relationer, der angaar Muligheden af Gennemførelsen af disse Normer under givne Betingelser, kommer der i en dybere gaaende etisk Diskussion endnu en tredje Art af Relationer frem, som angaar det enkelte bestemte Individ's Mulighed for at fyldestgøre Normerne. Naar etiske Krav ikke skal svæve i Luften, maa de stilles saaledes, at det enkelte Individ's Evne og Trang tages med i Betragtning. Kun da vil der kunne udløses en Stræben i Retning af, hvad der kræves. Der kan derfor ikke mekanisk kræves det Samme af Enhver. Af den, der er i Stand til stor eller opofrende Virken, kræves der andet og mere end af den, der under indre Splid eller formedelst Afmagt i Sindet maaske lige magter at holde sig oven Vand. Kun da kræves der i Virkeligheden det samme etiske Arbejde af alle; thi etisk Arbejde er Udtryk for den Energi, med hvilken indre og ydre Modstand overvindes, og er denne Modstand forskellig for forskellige Individ's Vedkommende, kan det

virkelig udførte Arbejde kun bestemmes ved Forholdet til denne forskellige Modstand. Hvad der kræves af den Enkelte, kan da snart ligge over, snart under de gennemsnitlige Krav, der sættes af en almen Lov. Enhver bliver, som Schiller's Wilhelm Tell siger, beskattet efter Evne.

I en Afhandling om Forholdslovene i Etiken (Ethiske Undersøgelser, 1891) har jeg udførlig begrundet den Individualisering af etiske Normer, der er en ligesaa nødvendig som vanskelig Konsekvens af Relationsbegrebet. Den hviler paa det Princip, at Loven er til for Menneskets Skyld, Mennesket ikke for Lovens Skyld. Det Arbejde, den Enkelte maa gøre for at fyldestgøre etiske Normer, de Dyrer og de Pligter, der kræves af ham, maa selv tjene til Midler for hans personlige Udvikling, og dette forudsætter, at hans Evne og Trang bliver medbestemmende ved de Krav, der ifølge Normen bliver at stille netop til ham.

De fleste etiske Teorier har miskendt denne individuelle Relations Betydning. Alligevel har denne atter og atter gjort sig gældende. I Teologien ligger den til Grund for Begrebet Naade, i Retslæren for Begrebet Benaadning. Disse Begreber er nemlig uetiske, naar Hensynet til de individuelle Betingelser ikke ligger til Grund for dem. I Filosofien har man opstillet det analoge Begreb Billighed, der staar i Modsætning til abstrakt Retfærdighed, men i Virkeligheden, hvis det overhovedet er et etisk Begreb, maa siges at udtrykke den højeste Retfærdighed, da det tager de individuelle Momenter med i Betragtning. I den nyeste Tids Individualisering af Straffuldbyrdelsen kommer denne Betragtning ogsaa frem; hvad en Lovovertræder dømmes til, er jo netop den bestemte Straffuldbyrdelse, der faktisk anvendes paa ham.

Af de individuelle Relationers Betydning følger en vig-

tig Konsekvens for social Etik. Det maa være en nødvendig Opgave at stræbe efter at skaffe alle Medlemmer af Samfundet saadanne Muligheder for Udvikling, at Valget af Arbejde kan blive frit. Saalænge dette ikke er naaet, er den etiske Fordring til Samfundet ikke sket Fyldest. Paa dette Punkt vil mere og mere den sociale Kamp komme til at staa.

e. Kant's Etik og Relationsbegrebet. — Kant, der selv, som vi ovenfor har set, i Relationsbegrebet saa en Grundlov for al Tænken, vilde dog ikke anerkende det i Etiken. Den etiske Lov skal ifølge ham ikke i nogensomhelst Henseende eller Grad være fremgaaet af Erfaring; psykologisk og historisk Relation skal altsaa ikke gælde for den. Og den skal kræve det Samme af alle, hvilke individuelle Forudsætninger de saa har. Men derfor staa den etiske Lov ifølge Kant ogsaa som et uforklarligt Vidunder overfor den arbejdende, tænkende og stræbende Menneskehed, der stadig er stillet overfor bestemte Betingelser. Kant udtaler aldeles aabent dette. »Hvorledes ren Fornuft kan være praktisk, er menneskelig Fornuft aldeles ude af Stand til at forklare, og al Møje, alt Arbejde for at søge en Forklaring deraf er spildt«. (Grundlegung<sup>3</sup>, p. 125). »Hvorledes en Lov i og for sig og umiddelbart kan være Bestemmelsesgrund for Villien, det er et for den menneskelige Fornuft uløseligt Problem«. (Kritik der praktischen Vernunft, p. 128). Vel indrømmer Kant, at Loven kun kan virke i os ved at fremkalde en Følelse af selve Lovens Ophøjethed; men han erklærer saa denne Følelse for psykologisk uforklarlig.

Men af dette i psykologisk, historisk og individuel Henseende Relationsløse følger igen, at vi i Grunden ingen

egentlige etiske Domme kan fælde. Naar vi ingen Adgang har til at forstaa Forholdet mellem Norm, Motiv og Handling, kan vi aldrig have Ret til at kalde nogen foreliggende menneskelig Handling god eller ond. Denne Konsekvens drog Kant allerede i første Udgave af »Kritik der reinen Vernunft« (p. 551), dog kun i en Note under Teksten: »Die eigentliche Moralität der Handlungen bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen«. <sup>1</sup> Dette er en rigtig Konsekvens, naar Relationsbegrebet ikke skal kunne anvendes i Etiken. Anderledes stiller Sagen sig, naar etiske Normer opfattes som Udtryk for Bestræbelser, der netop udformes til fuldkomnere Former gennem de nødvendige Relationer, som gør sig gældende ved al Tænken og Handlen. Netop Relationsbegrebet aabner os her store Muligheder. Det kræver, at vi sætter det ene Passerben paa et bestemt Sted i den virkelige Verden (i et psykologisk Faktum, i et historisk Givet, i en individuel Mulighed) og saa prøver, hvor langt vi kan føre det andet Passerben ud. Kan vi ikke lige straks sætte det andet Passerben, hvor vi vil, saa kan vi maaske efterhaanden flytte det længere ud. Maaske kan endog det første Passerben flyttes. Det gælder i Etiken som i Fysiken om bestemte points de repère.

Ligesom Rummet og Tiden er »Ideer« (i Kant's Betydning af Ordet), og ligesom Erfaring (Virkelighed) er en »Ide«, saaledes er ogsaa det etiske Gode en »Ide«, som faar real Betydning, ikke ved at udelukke alle Relationer, men ved at benytte dem til at stille de specielle Opgaver og til at bedømme Forsøgene paa deres Løsning.

Kant og Droysen har dog ikke ganske Uret i deres Er-

<sup>1</sup> Maaske skyldes den i samme Retning gaaende Ytring af DROYSEN (se ovenfor p. 81) for en Del Indflydelse af Kant's Tankegang.

klæringer om, at Handlingers egentlige Moralitet ikke kan opdages eller begrundes. Thi vi kan aldrig være sikre paa, at vi har taget alle Relationer med i Betragtning. Det er tilsidst umuligt at fyldestgøre det Krav, der netop i Kraft af Relationsbegrebet maa stilles, nemlig at vinde Indsigt i Forholdet mellem Handlingens indre og ydre Betingelser og i Størrelsen af det etiske Arbejde, det enkelte Menneske ud fra sine individuelle Betingelser har øvet eller kan øve. Alle etiske Domme er derfor ufuldkomne og gælder i det Højeste kun tilnærmelsesvis.

Ogsaa Kant's Antagelse af en for alle Mennesker gældende Norm kan stadig hævdes. Thi Relationsprincippet bliver i Grunden Et med Personlighedsprincippet, d. v. s. det Princip, at ethvert Menneske stedse skal betragtes og behandles som Formaal, aldrig blot som Middel. Dette fyldestgøres, naar Kravene til den Enkelte ikke blot motiveres socialt, men ogsaa individualiseres efter den Enkeltes Evne og Trang, saa at hans Personlighed kan udvikles gennem det Arbejde, han gør for at følge Normen.

To af Kant's betydningsfuldeste etiske Tanker kommer saaledes først gennem Anvendelse af Relationsbegrebet til deres fulde Ret.

f. Religionsfilosofien og Relationsbegrebet. — Ogsaa det religiøse Problem, hvorledes man saa stiller sig overfor det, frembyder flersidig Anvendelse af Relationsbegrebet. Dette Problem beror i alle sine Former paa en Modsætning mellem det Værdifulde paa den ene Side, det Værdiløse eller Værdihæmmende paa den anden Side, — kortere udtrykt mellem Værdi og Virkelighed, idet Virkeligheden frembyder baade Værdi og det Modsatte. Den Modsætning, her foreligger, behøver — efter min Opfat-



telse — ikke at være en Dualisme, som man har ment<sup>1</sup>; men den kan ganske vist stige til en Katastrofe, medføre den Livets Tragik, som ingen Livsanskuelse kan udelukke Muligheden af, ligesaa lidt som man kan udelukke Muligheden af Jordskælv. Og selv om man i det Tragiske, i den Lidelse, der fører til Grænsen af det Menneskelige, vilde finde Tilværelsens sande Natur udtrykt, saa vilde det netop bekræfte Modsætningers Betydning for Livsopfattelsen. Det Tragiske forudsætter Relation i skarpeste Forstand, uden dog at udelukke Fastholden af det Værdifulde. Den tragiske Helt hævder Menneskehedens Adel i den største Katastrofe. Men ogsaa bortset fra de store Katastrofer fremtræder Forholdet mellem Værdi og Virkelighed som det Problem, Religion under alle Former hviler paa. I alle Former for Religion gælder det om, hvad der er det Sejrende i Verden, det Gode eller det Onde. Indenfor sin store Fylde frembyder Virkeligheden Mulighed for Udvikling i forskellige Retninger, og Brydningen mellem Kræfter, der virker i Retning af, hvad Mennesker tillægger højest Værdi, og andre Kræfter, der virker i helt anden, maaske modsat Retning, stiller netop de Spørgsmaal, Religion i en eller anden Form søger at besvare. Det er denne Brydning, der fører den religiøse Bevidsthed til at danne to Afslutningsbegreber, Gud og Verden, og al religiøs Tænken er en Grublen over Forholdet mellem disse to Begreber. I Askese og i Mystik søger man, snart mere i Praksis, snart mere i Spekulation at naa ud over alle Relationer, eller (som vi har set ovenfor p. 47 Note) dog at faa det ene Forholdsled til at forsvinde; men atter og atter trænger Relation sig frem og stiller Problemet paany. Livets Trang forstyrrer Asketen,

<sup>1</sup> LA HARPE: *La Religion comme conservation de la valeur, dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Høffding* (1920), p. 93 ff.

og Virkelighedens Verden trænger sig ind i Mystikerens Celle med sin Mangfoldighed og sin Uro. Man opdager tilsidst det ene Passerbens Stilling, selv om det var nok saa godt skjult.

Spørgsmaalet er, om det Værdifulde i Verden (den værdifulde Del af Virkeligheden) er en fremmed Gæst, som ikke har sin Hjemstavn der, eller om det ikke netop skulde være en Afsløring af Tilværelsens inderste Natur. Det eneste rationelle Svar, som her kan gives (og som jeg har forsøgt at give i »Totalitet som Kategori« Kap. 5), maa gaa ud fra den nøje Forbindelse mellem Begreberne Værdi og Helhed. Alt, hvad der tillægges Værdi, er Udtryk eller Betingelse for en vis Helheds Bestaaen og Udvikling, og det Værdifulde opstaar ifølge de samme Love, som gør Helhedsdannelser (f. Eks. Organismer, Personligheder, Samfund) mulige. (Smlgn. ovenfor p. 83 f.). Naar nu Helhed staar mod Helhed, eller naar kaotiske Elementer gør Helhedsdannelse umulig, saa foreligger netop de Erfaringer, der fører til at skelne mellem Værdi og Virkelighed.

Naar de monoteistiske Religioner betragter Gud som Ophav til al Virkelighed, optræder det Ondes Problem med særlig Skarphed. Udenfor Ophavet til al Virkelighed kan det Onde ikke have sin Oprindelse. Derfor har dristig og dybsindig Spekulation, som Jacob Böhme's, draget den Konsekvens, at der maa være en dunkel Grund i Gud selv, hvoraf det Værdistridige i Verden er opstaaet. Der sættes da indre Relationer i Gud i Stedet for de ydre Relationer, Erfaringen standser ved. Mere indviklet bliver Forholdet endnu, naar det, som allerede Böhme erkendte, kan være en Betingelse for det Godes Udvikling, at det Onde øver sin Modstand og derved virker til Udløsning af Kræfter, der ellers vilde ligge brak. En Betragtning af denne Art

førte Goethe (*Aus meinem Leben. Fjerde Del*) til at fremhæve, hvad han kaldte det Dæmoniske i Verden, og til at bruge det Motto: *nemo contra deum nisi deus ipse*.<sup>1</sup>

Religiøs Tro er et Haab eller en Forvisning om, at der stedse i Tilværelsen (i den, som Erfaringen frembyder, eller i en anden) maa være Mulighed for værdifulde Helhedsdannelser. Det er dette, der udtrykkes ved, at Religion er Tro paa Værdiens Bestaaen. Men ligesom Helheder opstaar og forgaar, saaledes ogsaa Værdier. Den religiøse Bevidsthed kommer derfor i Løbet af sin Udvikling til at indse, at det ikke kan være det sanselig eller empirisk Værdifulde, der bestaar, ja, at det tilsidst er umuligt at give et Begreb om eller et Billede af, hvad det er, der bestaar. Denne Erkendelse arbejder sig ikke frem uden stærk Modstand og kræver en dyb Resignation. Den tilsløres let gennem det Billedsprog, Religionen anvender.

Selve Begrebet Gud indeholder en Vurdering; Menneskers Gud er det, de sætter højest. I Udtrykket »guddommelig« ses dette tydelig; det er en Værdibestemmelse. Allerede Platon taler om »det, der gør Gud guddommelig«, hvilket er, at Gud stadig lever i de store Ideer, hvad Mennesker kun af og til kan (*Fajdrøs p. 249 C*). Plotinos gaar et Skridt videre, idet han siger, at det, der gør Guderne guddommelige, dog selv maa være den højeste Guddom (*Ennead. V, 1, 2*). Fortsættelsen af denne Tankegang vilde føre al Teologi tilbage til en Værdilære.<sup>2</sup> —

Udtrykket »Værdiens Bestaaen« siger intet om, hvor megen Værdi der er i Verden, eller af hvilken Art den er. Paa disse to Punkter ligger Forskellighederne mellem de

<sup>1</sup> Se nærmere herom *Religionsfilosofi*, § 88—89.

<sup>2</sup> Smlgn. hermed den Maade, paa hvilken Udtrykket »guddommelig« er brugt af en moderne Mystiker (*Oplevelse og Tydning*, p. 89).

forskellige Religioner eller religiøse Standpunkter, som det her ikke er Stedet at gaa ind paa; det maa overlades til Religionshistorie og Religionspsykologi. For Relationsteorien var det her kun Opgaven at vise, at Relationsbegrebet uvilkaarlig gør sig gældende i al religiøs Tænken, den mest elementære saavel som den mest spekulative. Det er, som vi saa, dels Forholdet mellem Værdi og Virkelighed, dels Forholdet mellem evige og forgængelige Værdier, der stiller Spørgsmaalene for religiøs Tænken. Nye Relationer opstaar under Religionernes historiske Udvikling og trænger ofte de til Grund liggende Relationer tilbage. Saaledes Forholdet mellem en Religions egentlige Kærne og Udformningen i Kultus og Dogme. I sin Iver for at faa Garantier for Værdiens Bestaaen har den religiøse Bevidsthed Tendens til at mangfoldiggøre Troens Genstand, saa at det ene Dogme bruges til at støtte det andet. — En særlig vigtig Relation er den mellem Religion og Moral. Bevidstheden kan være saa optagen af Værdiens Bestaaen og af de Dogmer, der menes at garantere den, at der drages Energi bort fra Arbejdet paa at opdage og frembringe Værdier eller paa at hævde de allerede fundne Værdier. Man kan dvæle saa længe paa Villiens Grænse, at man ikke kommer til at virke paa de Omraader, hvor Menneskene ikke behøver at vente paa Guderne. Og tilsidst trænger fra et etisk Synspunkt den Betragtning sig frem, at Værdi dog ikke nødvendigvis er afhængig af Bestaaen. Der kan leves i og for Værdier, selv om ingen Vished kan vindes om deres Bestaaen. Det Guddommelige er ikke afhængigt af Tiden. Hvad der vurderes som skønt og godt, kan beholde sin Værdi, hvilken dets Skæbne end maatte blive.

### 5. Relationsbegrebet i Kosmologien.

Tilsteder Relationsbegrebets Gennemførelse en afrundet, om end ikke afsluttet Opfattelse af Tilværelsen? Vil enhver Helhedsopfattelse her ikke vise sig umulig overfor et Kaos af Synspunkter, der hvert for sig gør Krav paa Berettigelse? — Overfor saadanne Spørgsmaal er der forskellige Betragtninger at fremføre.

a. Ingen Orientering er mulig uden ud fra et bestemt Stade. Men ethvert Stade kan igen drages ind i Drøftelsen, fordi det staar i bestemte Relationer og hviler paa bestemte Forudsætninger. Der er en stadig Tendens til at overse dette. Baade den sunde Menneskeforstand, de religiøse Verdensanskuelser og altfor ofte ogsaa naturvidenskabelige og filosofiske Systemer er gaaet ud fra, at der gives Standpunkter, hvis Begrundelse ikke igen kan fordres, og hvis Berettigelse ikke kan drøftes; hvad der er Grundlag for Verdensanskuelse, skal selv ikke være betinget. Hver Verdensanskuelse har sit Urfænomen, for at bruge Goethes Udtryk, og Goethe paastod udtrykkelig, at Urfænomenet ikke kan forklares, men maa betragtes som et absolut Sidste. Men hvor man saa flygter hen, vil Relationsbegrebet kunne gøre sig gældende, og der kan opstaa den Uro, som er uadskillelig fra al arbejdende Tanke. Tænkningens Idyller er altid udsatte for at opløses og kan kun være foreløbige Hvilesteder. I nyeste Tid begynder man at blive klar over, at en rationel Forklaring af alle Tilværelsens Dele eller Sider ud fra et eneste Urfænomen ikke er mulig. Men ofte hævder man da, at der her tilsidst maa træffes et Valg mellem to Muligheder: mellem et matematisk-mekanisk og et psykologisk-kvalitativt Urfænomen. Naturvidenskaben nærmer sig mere og mere til det matematiske Ideal af en Identiteternes eller Substitutionernes Verden, hvor Tids- og

Kvalitetsforskelligheder ikke spiller nogen Rolle, medens Aandsvidenskaben (eller, som nogle hellere vil kalde den, Kulturvidenskaben) hævder Realiteten af Kvalitetsforskelle og Udviklingsstadier, der udelukker Reduktion til Identitet. Mellem de herved bestemte to Typer skulde Valget staa. I denne Retning har Wundt, James Ward og Henri Bergson udtalt sig. Men at et saadant Valg skulde være nødvendigt, vilde forudsætte, at der her foreligger et Enten—Eller, at der altsaa ikke eksisterer andre Tilværelsestyper end de to antydede. Den Omstændighed, at Identitet, Kvalitet og Temporalitet ikke kan reduceres til Et, berettiger ikke til et Enten—Eller. Et er Irreduktibilitet, et Andet er Fraværelse af alle andre Muligheder. Overfor en Paastand om et Enten—Eller godtgør sig her Betydningen af Spinoza's mærkelige Lære om de uendelig mange Attributer, under hvilke Tilværelsen fremtræder, men af hvilke vor Erfaring kun viser os to, — netop hine to Typer, mellem hvilke Valget skulde staa. I langt højere Grad, end han er sig det bevidst, peger Spinoza her hen til vor Erkendelses Begrænsning.<sup>1</sup> Naar Spinoza, trods den Mangfoldighed af Synspunkter, hvis Mulighed og Berettigelse han anerkendte, alligevel hævdede en Enhedslære, var det, fordi ogsaa han havde sit Urfænomen, som han var overbevist om ikke kunde fornægtes fra noget af de mange Synspunkter. Han holdt sig til den Kendsgerning, at vi har en Videnskab, — at rationel Forstaaelse af Verden er mulig i den Udstrækning, den er. Det var denne Kendsgerning, han projicerede ud som en absolut Realitet og kaldte Substansen i Alt. Og den er jo i ethvert Tilfælde et Tilhold, der gør det muligt at drøfte de forskellige Synspunkter, der kan gøre sig gældende, navnlig ogsaa med Hensyn til, om deres indbyrdes

<sup>1</sup> Spinoza's »Ethica«, p. 22—24.

Forhold er kontradiktorisk eller blot kontrært. Selve de Grænser, menneskelig Erkendelse altid er underlagt, kan kun bestemmes ved videnskabelig Tænken. Og her viser det sig, som flere Gange bemærket i det foregaaende, at Nødvendigheden af Relationer baade kan være en Skranke og en Spore for Erkendelsen. Hvor vi ingen bestemte Relationer kan finde, har vi heller ingen Erkendelse. Vor Søgen hører derfor ikke op; vi ved, hvad vi mangler: nye Stillinger for vore Passerben. Derfor ender vi med en Spørgen.

Man har nu endog ment, at Relationsbegrebets Gennemførelse vilde gøre al Sandhed umulig. Bergson skelner mellem relativ og begrænset Erkendelse; den første forvansker sin Genstands Natur, den anden lader den uberørt, idet den kun griber en Del af den.<sup>1</sup> Men med Relationerne falder ogsaa Problemerne bort; der bliver hverken bestemte Spørgsmaal at stille eller bestemte Svar at give. Konsekvent henviser Bergson derfor til en umiddelbar Skuen, en Intuition som eneste Vej, ad hvilken Sandheden kan naas og Tilværelsens inderste Væsen være given. I den nærmere Gennemførelse heraf benytter han sig dog af stadige Analogislutninger — og forsaavidt ogsaa af Relationer, da Analogi jo betyder Forholdslighed.<sup>2</sup> Et Eksempel paa, hvorledes Relation trænger sig ind, netop som man har ment at kunne udelukke den! — Den vigtigste Indvending mod Bergson's Filosofi er fra et filosofisk Synspunkt ikke den, Poincaré etsteds har udtrykt i Sætningen: *Le monde Bergsonien n'a pas des lois!* — men den, at denne Filosofi ingen Problemer har. Den er egentlig en Lovprisning af den problemløse Tilstand.

<sup>1</sup> *Bulletin de la société française de Philosophie*. VIII, p. 341.

<sup>2</sup> *Henri Bergson's Filosofi*, p. 54.

Den menneskelige Tankes Liv ytrer sig i de Relationer, den formaar at fremdrage og at bestemme. Enhver saadan Bestemmelse betyder en Sejr over et Kaos. I en kaotisk Forskelsrække er ingensomhelst bestemte Relationer paa-viselige; absolut Ombyttelighed raader. At Fremdragen og Bestemmen af Relationer er Tankens væsentlige Egenskab, følger, som flere Gange omtalt i det foregaaende, deraf, at Relation er Korrelat til Syntese. Tankens, Bevidsthedens Enhed og Energi ytrer sig i de Relationer, der lader de enkelte Emner fremtræde i deres Ejendommelighed. En Sammenfattten, ved hvilken ingen Relationer sættes, er en Modsigelse. Selv i Drømme raader Forholdsbestemmelsens Lov, saa meget de end kan nærme sig til Kaos.

Det er heller ikke i og for sig en Ufuldkommenhed ved vor Erkendelse, at den til forskellige Tider og paa forskellige Steder, alt efter de forskellige Udgangspunkter, kommer til forskellige Resultater. Derved stilles der blot et nyt Problem, en ny Opgave for Erkendelsen, den nemlig at udfinde, hvorledes de forskellige Udgangspunkter og dermed de forskellige Resultater blev mulige. I det foregaaende har vi set, hvorledes Fysikeren og Historikeren indser Muligheden af forskellige Stader og deraf følgende forskellige Opfattelser. Det er en Opgave, som naturligvis ikke altid kan løses, men som nødvendigvis frembyder sig, da Sandheden baade maa kunne forklare sig selv og Fejltagelserne; det hører med til fuldstændig Sandhed. Platon har allerede set dette, naar han (Staten X, p. 602 C—603 A) viser, at naar forskellige Iagttagere opfatter samme Ting paa forskellig Maade, hvad Størrelse og Figur angaar, saa kan man ved Tælling og Maaling komme til en Opfattelse, ud fra hvilken de forskellige individuelle Opfattelser kan forklares. Galilei har været inspireret af denne Tanke ved



Grundlæggelsen af sin Bevægelseslære. Men han kom i Forlegenhed ved, hvad hans ufuldkomne Teleskop viste ham om det Fænomen, man nu kalder Saturns Ring. Fænomenet viste sig snart som Kanter eller Hjørner paa Planeten, snart som to forskellige Biplaneter. Tilsidst opgav Galilei al Forsken herom. Senere saa Huyghens med sine forbedrede Teleskoper tydelig, at Saturn var omgivet af en Ring, og viste, hvorledes tidligere Opfattelser kunde forklares ud fra denne.<sup>1</sup> Det er Tankens Triumf paa alle Omraader, naar der kan vindes en »fuldkommen« Erkendelse, ud fra hvilken de »ufuldkomne« Opfattelser kan forklares. Naar Spinoza lærer (Eth. II, 36. Dem.), at vore »ufuldkomne« Forestillinger opstaar med samme Nødvendighed som de »fuldkomne«, saa er det netop ved den »fuldkomne« (∴ fuldkommere) Forestilling, at denne Nødvendighed indses. Det er Meningen med Spinoza's berømte Sætning: *veritas est norma sui et falsi* (Eth. II, 43. Schol.).

Tanken stiller altsaa sine Grænseproblemer i Kraft af sin egen Lov, og det er i Kraft af denne samme Lov, at den forklarer sine Vildfarelser.

b. Men selve den Tællen og Maalen, som Platon henviste til, og som Galilei gjorde principiel Brug af, skyldes jo dog menneskelig Aandsvirksomhed, og hvilken Ret har vi til at tillægge dens Resultater Gyldighed? Vi vil jo dog forstaa Verden, som den er, og ikke som den fremstiller sig for menneskelig Beregning, selv hvor denne forsøger at anlægge nok saa væsentlige Synspunkter.

Allerede ovenfor (p. 58 ff.) har jeg overfor en saadan Betragtning indskærpet, at Relationsbegrebet ikke blot maa anvendes mellem Emner indbyrdes, men ogsaa mellem Emnerne og det erkendende Subjekt, eller rettere udtrykt,

<sup>1</sup> HOEFER: *Histoire de l'Astronomie*, p. 445—447.

at det erkendende Subjekt selv er et Emne. Ogsaa »the percipient event«, for at bruge Whitehead's Udtryk, hører med til Begivenhederne i Verden. Vi har ikke Ret til paa Forhaand at hævde en absolut Modsætning mellem Objekt og Subjekt. Selv om man søger at forvandle al Videnskab til formal Videnskab og henregner alt, hvad der ikke kan bringes i denne Form, til »Antropomorfismer«, saa er disse Antropomorfismer nu en Gang et Faktum, som ogsaa kræver sin videnskabelige Undersøgelse.

Til Grund for hine Spørgsmaal ligger egentlig den populære og dogmatiske Definition af Sandhed som vor Erkendelses Overensstemmelse med Virkeligheden. Dette statiske Sandhedsbegreb er, som ofte paavist, selvmodsigende. Virkeligheden staar ikke fuldt færdig, saa vi blot behøver at gaa hen og tage den i Øjesyn. Den bliver først til for os gennem strengt aandeligt Arbejde i Iagttagelse og Tænkning. Dette Arbejdes Historie er Sandhedens Historie. Det tjener til selve Tilværelsens Karakteristik, at den for et vist Trin af menneskelig Erkendelses Udvikling maatte tage sig ud paa en vis bestemt Maade. Vi behøver blot f. Eks. at sætte os ind i alle Forudsætninger for Middelalderens Forkastelse af Antipoder for at se, hvilken Sandhed der paa dette Trin maatte staa som nødvendig. Hvad der er Virkelighed for Mennesker paa et givet Trin, beror paa, hvor langt det aandelige Arbejde paa dette Trin er skredet frem. Senere kan saa denne Virkelighed staa som et ufuldkomment Tilløb. Sandhedens Evighed beror paa Kontinuiteten i det aandelige Arbejde.

Det er ikke en aandsaristokratisk Tankegang, vi her ved føres til. Netop ifølge Relationsbegrebet er der Sandhed i enhver ærlig Stræben efter Klarhed. Vi skaber ikke selv de Forudsætninger, ud fra hvilke vi tænker, og vi

bliver os dem end ikke fuldt bevidste. Der er her en Analogi mellem det intellektuelle og det etiske Liv (se ovenfor p. 81 ff.). I den Nødvendighed, med hvilken de »ufuldkomne« Forestillinger optræder, er den evige Sandhed selv tilstede. Og ofte har det endog været en Betingelse for Fremskridt i Sandhedserkendelse, at der blev gjort fuldt Alvor af de (som det senere viste sig) falske Forudsætninger. Som William Hamilton har sagt: en levende Usandhed er bedre end en død Sandhed.

Ud over den stadige Stræben, som det dynamiske Sandhedsbegreb henpeger paa, kommer vi ikke. Vor Tanke kan ikke springe over sin egen Skygge. Vort sidste Tilhold er selve det arbejdende Tankeliv i dets stadige Opdagen og Bestemmen af Relationer. En Afslutning er her ikke mulig.

Bacon og Comte hævdede, at Mennesket skal forklares ved Verden, Verden ikke ved Mennesket. Men her er intet Dilemma. Vi har, som vi har set (ovenfor p. 60 ff.), aldrig et absolut Subjekt overfor et absolut Objekt, men nok et objektivt bestemt Subjekt ( $S_0$ ) overfor et subjektivt bestemt Objekt ( $O_s$ ), og de kræver begge en indgaaende Karakteristik. Og naar vi saa sammenligner dem, maa denne Sammenligning foretages af et Subjekt, saa at Problemet stadig kommer igen. Den, der vil forklare Mennesket ud fra Verden, maa ikke glemme, at Verden kun kendes gennem menneskelig Forsken, og at al Undersøgelse af Forholdet mellem Verden og Mennesket anstilles af en menneskelig Tanke.

c. Naar vi tror, at Tilværelsen er mere omfattende, end hvad vor Tanke til nogensomhelst Tid eller i nogensomhelst Form kan omfatte, begrundes det ved, at vi atter og atter erfarer, hvorledes nye Relationer og dermed nye Spørgsmaal dukker op og kræver Bestemmelser. Vi har

derfor, som ovenfor vist, ingen Ret til at tro, at Tilværelsen er udtømt ved de to Urfænomener eller Attributer, der i Korthed kan betegnes som Aand og Materie. Det er det drillende ved Relationsbegrebet, at det stadig viser os et Hul i vore Systemer. Selv om vi har formet de skønneste Totaliteter i vor Tanke, dukker det Spørgsmaal op, hvad denne Totalitet staar i Forhold til.

Undersøgelse af Totalitetsbegrebet i dets Betydning for Verdensanskuelsen ender, som jeg andetsteds (Totalitet som Kategori, Kap. 6) har søgt at vise, i to Problemer: om Muligheden af at udsige noget om Tilværelsen som en Helhed, og om Muligheden af at bestemme det Værdifuldes Stilling indenfor en saadan Helhed, — altsaa i et kosmologisk og i et religiøst Problem. Naar Fordringen til Begrundelse stilles skarpt og bestemt, kan disse Problemer kun løses ad Analogiens Vej. Herom vidner ogsaa en kritisk Undersøgelse af kosmologiske og religiøse Forestillinger. (Smlgn. den erkendelsesteoretiske Del af min Religionsfilosofi). For Filosofen vil saadanne Analogier ligge nærmest, som er hentede fra det arbejdende Tanke- og Villiesliv, hvis Historie for os er Sandhedens og Godhedens Historie. Det skyldes en mystisk Trang hos Spinoza, naar han projicerede den Tankesammenhæng, der for ham var Urfænomenet, ud som en hvilende Substans. Vore sidste Analogier maa støtte sig til vore betydningsfuldeste Erfaringer, og de har Arbejde, Stræben og Kamp til Indhold, svarende til den stadige Brydning mellem vore to mest fundamentale Kategorier, Syntese og Relation. Uden Fremtræden af Modsætninger og Stræben efter at overvinde dem kan Tilværelsen, filosofisk set, ikke tænkes. Blandt disse Modsætninger gør Modsætningen mellem det Værdifulde og det Værdihæmmende sig, praktisk set, stærkest gældende.

Kan der ikke vindes nogen begrundet Forvisning om, at alle Modsætninger og Hæmninger kan harmoniseres, saa kan dog Analogien med det arbejdende Tanke- og Villiesliv afgive et poetisk og symbolsk Udtryk for den Forvisning, at det Arbejde, vi er stedt i, ikke er et isoleret Træk i Virkeligheden; dertil hænger Relation og Kamp med Relationer altfor nøje sammen med den Erkendelse af Tilværelsen, vi overhovedet er i Stand til at vinde.

d. Kun i Billedets hvilende Form kan vi, for en Stund, naa ud over den stadige Uro, som formedelst Relationsbegrebet er karakteristisk for enhver vaagen Tanke. Det er derfor ogsaa til Billedernes Verden, at den, der søger Hvile og Fred, tager sin Tilflugt. En berømt dansk Teolog har udtalt, at uden Brug af Billeder vilde vi komme ud i det Tomme, idet vi maatte holde os til nogle fattige Begreber, der intet Lys kunde give. Ja, Filosofen har kun sine fattige Begreber at holde sig til. Men hvis disse Begreber under stadig fornyet Eftertanke viser sig at være grundede i Tankelivets og Erfaringens Natur, saa kan han have Ret til at tro, at Tilværelsens Puls banker i de bedste og klarreste Tanker, Mennesker kan udforme, og maaske ikke banker svagest der, hvor nye Spørgsmaal stilles i Kraft af Relationsbegrebet. Og han forbeholder sig sin Dom over de Analogier, der ligger til Grund for Billeddannelsen i det enkelte Tilfælde. Ligesaa lidt som nogen Tanke vil noget Billede fuldstændig kunne udtrykke den uafsluttelige Tilværelse, hvorefter vi er Led. I den Kendsgerning, at enhver Lignelse halter, melder Relationsbegrebet sig atter og atter.

I Obstfelder's »En Præsts Dagbog« er paa dybsindig og stemningsfuld Maade Kampen mellem Tanke og Billede skildret, saaledes som den ofte føres i et higende Sind. Digteren er klar over — som Filosofen ogsaa kan være

det — at det Højeste bor »længere inde i os, end vi selv kan trænge«. Men han er ikke tilfredsstillet ved denne Overbevisning. Han vil have det frem for sig, »komme udenfor det, der er inde i os«, kunne sige du til det, have et Billede af det. Hvis det var lykkedes ham at naa til dette Maal, vilde han have gjort den Erfaring, at intet Billede slaar til, men at der gør sig en stadig Trang til nye Billeder gældende, ligesom Forskeren bestandig opdager nye Relationer, hvorved hans hidtil udformede Begreber sprænges.

Poesiens Verden staar aaben for alle, ogsaa for Filosofen. Men Filosofen kan ikke anerkende noget en Gang for alle dannet Billede. Og han vil være klar over, at naar han er gaaet over i Poesiens Verden, tier Tankerne, ligesom for den anakreontiske Digter »Bekymringerne tier«, naar han griber sit Bæger. Der kræves stedse nyt Arbejde, baade med Billeder og med Tanker, for at Livet kan komme til sin Ret. Maaske er, hvad en ægyptisk Vismand kaldte »et higende Sind, hvis Ord alle er skjulte«, den inderligste og højeste Form for Aandsliv.

---

## INDHOLD

	Side
1. Relationsbegrebets Historie .....	3
2. Relationsbegrebet i Psykologien .....	16
3. Relationsbegrebet i Erkendelsesteorien .....	26
a. Relationsbegrebet og de andre fundamentale Kategorier .....	26
b. Relationsbegrebet og de formale Kategorier .....	33
$\alpha$ . Rene Kvalitetsrækker .....	33
$\beta$ . Identitet og Relation .....	40
$\gamma$ . Negationens og Rationalitetens Relationer .....	44
c. Relationsbegrebet og de reale Kategorier .....	45
$\alpha$ . Kausalitet, Realitet og Relation .....	45
$\beta$ . Totalitetens og Udviklingens Relationer .....	55
d. Relationen Subjekt—Objekt .....	58
$\alpha$ . Indledning .....	58
$\beta$ . Omkring Kopernikanismen .....	62
$\gamma$ . Filosofiske Synspunkter .....	67
$\delta$ . Den nye Relativitetsteori .....	72
4. Relationsbegrebet i Etiken .....	77
a. Historieforskningen og Relationsbegrebet .....	77
b. Etiken og de psykologiske Relationer .....	81
c. Etiken og de historiske Relationer .....	87
d. Etik og de individuelle Relationer .....	90
e. Kant's Etik og Relationsbegrebet .....	92
f. Religionsfilosofien og Relationsbegrebet .....	94
5. Relationsbegrebet i Kosmologien .....	99





DET KGL. DANSKE  
VIDENSKABERNES SELSKABS SKRIFTER  
7<sup>DE</sup> RÆKKE

HISTORISK OG FILOSOFISK AFDELING

	Kr. Ø.
I., 1907—1909.....	9.35
1. CHRISTENSEN, ARTHUR: L'empire des Sassanides. Le peuple, l'état, la cour. 1907.....	3.75
2. JØRGENSEN, ELLEN: Fremmed Indflydelse under den danske Kirkes tidligste Udvikling. Résumé en français. 1908.....	3.90
3. STEENSTRUP, JOHANNES: Indledende Studier over de ældste danske Stednavnes Bygning. Résumé en français. 1909.....	4.00
II., 1911—1916 (med 4 Tavler).....	11.35
1. ÓLSON, BJÖRN MAGNÚSSON: Om Gunnlaugs saga Ormstungu. En kritisk Undersøgelse. 1911.....	1.70
2. NIELSEN, AXEL: Den tyske Kameralvidenskabs Opstaaen i det 17. Aarhundrede. Résumé en français. 1911.....	3.35
3. TUXEN, POUL: An Indian primer of philosophy or the Tarkabhāṣā of Keçavamiçra. Translated from the original Sanscrit with an introduction and notes. 1914.....	2.00
4. CHRISTENSEN, ARTHUR: Le dialecte de Sämnan. Essai d'une grammaire Sämnanie avec un vocabulaire et quelques textes suivie d'une notice sur les patois de Sängsar et de Läsگرد. 1915.....	2.40
5. ADLER, ADA: Catalogue supplémentaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Royale de Copenhague. Avec 4 planches. Avec un extrait du Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escorial redigé par D. G. MOLDENHAWER. 1916.....	4.40
III., 1914—1918.....	13.65
1. AL-KHWĀRIZMĪ, MUHAMMED IBN MŪSĀ: Astronomische Tafeln in der Bearbeitung des MASLAMA IBN AHMED AL-MADJĪRĪ und der latein. Uebersetzung des ATHELHARD VON BATH auf Grund der Vorarbeiten von A. BJØRNBO † und R. BESTHORN herausgegeben und kommentirt von H. SUTER. 1914.....	8.90
2. HØFFDING, HARALD: Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. 1917.....	3.50
3. HØFFDING, HARALD: Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik. 1918.....	4.35
IV., (under Pressen).	
1. MØLLER, HERM.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Résumé en français. 1917.....	4.00
2. Lappish Texts written by JOHAN TURI and PER TURI with the cooperation of K. B. WIKLUND edited by EMILIE DEMANT-HATT. 1920.....	12.00
3. KINCH, K. F.: Le tombeau de Niausta. Tombeau Macédonien. Avec 5 planches. 1920.....	4.25

# HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

## DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

### 1. BIND (Kr. 8.50):

	Kr. Ø.
1. THOMSEN, VILHELM: Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós (Hongrie). 1917. ....	0.65
2. BLINKENBERG, CHR.: L'image d'Athana Lindia. 1917. ....	1.35
3. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contes Persans en langue populaire, publiés avec une traduction et des notes. 1918. ....	2.90
4. HUDE, KARL: Les oraisons funèbres de Lysias et de Platon. 1917. ....	0.35
5. JESPERSEN, OTTO: Negation in English and other languages. 1917. ....	3.35
6. NILSSON, MARTIN P.: Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen. 1917. ....	0.70
7. SARAuw, CHR.: Die Entstehungsgeschichte des Goethischen Faust. 1918. ....	2.35

### 2. BIND (Kr. 9.35):

1. NYROP, KR.: Histoire étymologique de deux mots français ( <i>Haricot, Parvis</i> ). 1918. ....	0.60
2. JÓN ARASON religiøse digte udgivne af FINNUR JÓNSSON. 1918. .	1.75
3. SARAuw, CHR.: Goethes Augen. 1919. ....	4.50
4. TUXEN, POUL: Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upanisader. 1919. ....	0.65
5. BLINKENBERG, CHR.: Hades's Munding. 1919. ....	0.65
6. NYROP, KR.: Études de grammaire française (1. Onomatopées. 2. Mots abrégés. 3. Néologismes. 4. Mots d'emprunt nouveaux. 5. <i>Haricot</i> et <i>Parvis</i> ). 1919. ....	1.75
7. CHRISTENSEN, ARTHUR: Smeden Kāvāh og det gamle persiske Rigsbanner. 1919. ....	0.85
8. SARAuw, CHR.: Goethes Faust i Aarene 1788—89. 1919. ....	1.75

## FILOSOFISKE MEDDELELSER

### 1. BIND (under Pressen):

1. KROMAN, K.: Mathematics and the Theory of Science. 1920. .	1.90
2. HØFFDING, HARALD: Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides. 1920. ....	2.10
3. HØFFDING, HARALD: Relation som Kategori. 1921. ....	3.40

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.  
Filosofiske Meddelelser. I, 4.

---

# BEGREBET ANALOGI

AF

HARALD HØFFDING

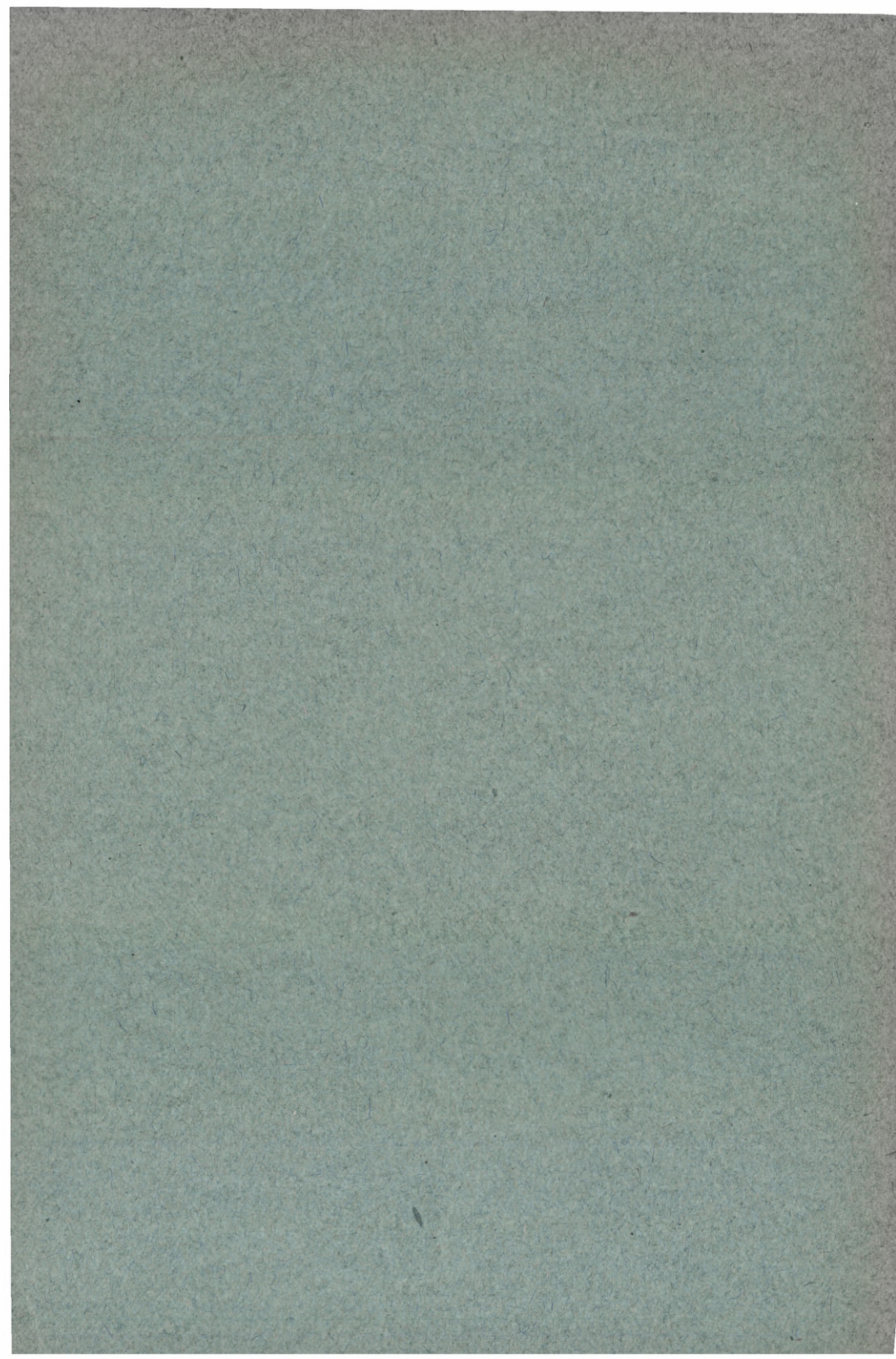


KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL  
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1923

Pris: Kr. 4,40.



Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Filosofiske Meddelelser. I, 4.

---

# BEGREBET ANALOGI

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HØVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL  
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1923



## Indledning.

1. I denne Afhandling har jeg sat mig til Opgave at fortsætte den nærmere Undersøgelse af nogle af de Grundbegreber, jeg i min Bog »Den menneskelige Tanke« (1910) forsøgte at paavise som de mest karakteristiske for menneskelig Erkendelse, saaledes som vi kender denne efter dens hidtidige Udvikling. Jeg har altsaa villet give et Sidestykke til Afhandlingen om »Totalitet som Kategori« (Videnskabernes Selskabs Skrifter. 1917) og til Afhandlingen om »Relation som Kategori« (Videnskabernes Selskabs filosofiske Meddelelser. 1920), og det er Begrebet Analogi, jeg her nærmere vil undersøge.

Foreløbig kan Analogi defineres som Forholdslighed mellem to Emner, altsaa en Lighed, der ikke gælder enkelte Egenskaber ved disse Emner eller enkelte Dele af dem, men Forholdet mellem Egenskaber indbyrdes eller Dele indbyrdes. Der kan være meget stor Forskel mellem to Emners Egenskaber eller Dele, hver for sig, og dog kan der være en Lighed i Forholdet mellem Egenskaber eller Dele. Analogi er altsaa en særegen Art af Lighed. Den staar i en vis Forstand fjernere fra Identitet (absolut Lighed) end Kvalitetslighed, sammensat Lighed og Dækningslighed, som kun angaar enkelte Egenskaber eller Dele, og som lettere danner Overgangsformer til Identitet, (smlgn. »Den menneskelige Tanke« § 21). Dog maa bemærkes, at der ikke blot gives en Emneidentitet, men ogsaa en Forholds-

identitet, og allerede Aristoteles skelner mellem kvantitativ Analogi (ἰσότης λόγων), Proportionalitet i streng Betydning, og kvalitativ Analogi, der f. Eks. kan gælde mellem geometriske Figurer eller mellem Organer hos forskellige levende Væsener. Og der gives desuden en Forskelsidentitet, som ligger til Grund ved Dannelsen af en identisk varierende Forskelsrække (Den menneskelige Tanke § 65) og særlig ved Dannelsen af de for exakt Videnskab grundlæggende identiske Kvalitetsrækker (Tal, Tid, Grad, Sted). (Den menneskelige Tanke § 76—82).

Baade Totalitet og Relation har jeg givet Plads mellem Kategorierne, d. v. s. mellem de Grundbegreber, de Tankeformer, der paa Videnskabens nuværende Stadium spiller en væsentlig Rolle i Tankearbejdet, bestemmer dets Opgaver og dets hele Retning (Den menneskelige Tanke § 51—52; 57). Hverken Aristoteles eller Kant har givet Analogien Plads blandt Kategorierne, og i »Den menneskelige Tanke« har jeg fulgt dem heri. Dog førtes jeg i det nævnte Skrift til at lægge megen Vægt paa, at i Modsætning til rent formal Tænken (Logik og Aritmetik) spiller ved al Tænken over reale Emner Analogi en væsentlig Rolle. Modsætningen mellem Identitet (Emneidentitet i Logiken, Forskels- og Forholdsidentitet i Aritmetiken) og Analogi er derfor af stor Betydning for den rette Opfattelse af vor Erkendelses Natur og Gyldighed. Men naar Analogi virkelig spiller saa stor en Rolle, medens Identitet egentlig er et uopnaeligt Ideal udenfor Abstraktionernes formale Verden, kunde det være berettiget at give den Plads i Kategoriernes Række, og i det Skema over Kategorier, der findes paa sidste Side i Afhandlingen »Totalitet som Kategori«, er dette ogsaa sket. Den opføres der blandt de formale Kategorier, lige efter Begrebet Identitet, fordi den ligger til



Grund ved den Reduktion af Kvalitetsforhold, der — ved Hjælp af Identitetssynspunkter — finder Sted ved den strengere Udvikling af Begreberne Tal, Tid, Grad og Sted. Saa-danne Rækker danner Mellemlid mellem absolute Identitetsrækker og kvalitativt forskellige Emnerækker. De dannes ved analogiserende Abstraktion fra disse sidste. Det er her, Analogien især viser sin Betydning. Det skulde nu være nærværende Afhandlings Opgave at følge Begrebet Analogi videre i dets speciellere Betydning for menneskelig Erkendelse.

Jeg dvæler først ved de uvilkaarlige Analogier som gør sig gældende hos primitive Mennesker og hos Børn, men ogsaa, paa Aandslivets Højdepunkter, hos Geniet. De fremtræder ikke som Analogier for vedkommende Bevidsthed selv; dette er først muligt for den kritiske Bevidsthed, der har lært at skelne mellem Analogi og Identitet og at indse, at enhver begrundende og bevisende Tankeovergang sker i Kraft af Identitet. Derefter gaar jeg over til at undersøge Analogi fra et formalt logisk Synspunkt, og i de følgende Afsnit søger jeg at paavise Analogier mellem Erkendelsens forskellige Funktioner og mellem dens forskellige Omraader.

Foreløbig bemærkes, at Analogiens Betydning for Erkendelsen viser sig i tre forskellige Henseender.

Størst Betydning har den sikkert ved at virke spejdende, foregribende og ansporende. Kategorier lægger sig overhovedet for Dagen i de Spørgsmaal, der stilles (Den menneskelige Tanke § 52). Analogi kan være den faktiske Vej til sand Erkendelse, selv om Analogiens Gyldighed bagefter forkastes. Man kan jo uddrage en rigtig Slutning af falske Forudsætninger. Naturligvis kan man ikke bevise, at Slutningen er rigtig, uden ved at finde de rette Forud-

sætninger, men det er jo ofte, at en Antagelse staar for os som sand, og at den netop derved stiller os den Opgave at udfinde, hvorfor den i Grunden er sand. Forudsætningerne (de rette Forudsætninger) er ofte det sidste, der findes; men man vilde ikke søge efter dem, naar en Analogi ikke først havde ført os til en Antagelse og derved stillet os en Opgave. Analytisk Metode beror paa, at der er stillet os en Opgave, og at man saa søger Betingelserne for at løse denne Opgave. Findes saa de rette Forudsætninger, forkaster man maaske den Analogi, der ledte paa Vej, ikke blot hvis den er falsk, men ogsaa hvis den er unødvendig. Grunden til, at en Analogi opstilles, vil ligge i, at der foreligger Brud paa en kontinuerlig Sammenhæng, som uvilkaarlig har dannet sig for os, og som en uvilkaarlig Trang fører til at fastholde saa længe som muligt. Analogien kan her føre til et intellektuelt Vovestykke, der undertiden krones med Held. Man kan anvende paa Analogien, hvad Pascal siger om Fantasiens idethele, at den bedrager saa meget des lettere, som den ikke altid bedrager (*d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours*). Dersom den ikke bedrager, eller dersom den viser sig at kunne undværes, afløses den af en Forholdsbestemmelse, der tilsidst begrundes ved Identitet.

Men Analogi er ikke blot forberedende. Den kan være det sidste Foreningsbaand mellem forskellige Emner eller Emnerækker, der ikke kan reduceres saaledes, at et enkelt Emne eller en enkelt Emnerække ses at ligge til Grund, eller saaledes, at de alle ses at have deres Grund i dybere liggende Emner eller Emnerækker. En vis Afrunding og Overskuen bliver overfor saadanne Emner kun mulig ved Analogiens Hjælp. En Forklaring af, hvorfor der gives forskellige Emner eller Emnerækker, faar vi ikke derved, men

vi konstaterer det faktiske Forhold, nemlig det, at vi paa visse Punkter ikke naar videre end til en Forbindelse, en Syntese, der kun bygger paa den fjerneste Grad af Lighed, som Analogi er. Det vil vise sig, at vi baade overfor de forskellige Erkendelsesfunktioner (se Kap. III) og overfor de forskellige Erkendelsesomraader (se Kap. IV) tilsidst er stillede paa denne Maade. Vi ender da i aabne Spørgsmaal, idet det staar hen, om en videre Reduktion, en dybere liggende Kontinuitet skulde kunne findes, eller om der her i Tingenes Natur skulde være Forskelligheder, som i hvert Tilfælde for os er irreduktible. Spørgsmaal kan altsaa ikke blot være Visdommens Begyndelse, men ogsaa dens Ende.

Det vil have sin Interesse tilsidst at dvæle noget ved Analogier, hvis Betydning ligger i at være Udtryk for poetiske og religiøse Stemninger, Udtryk, der snart kan minde om det uvilkaarlige Sjælelivs Analogier, snart om den videnskabelige Tænkens Søgen og Finden. Især vil Anelser eller Forhaabninger om en Enhed og en Kontinuitet, der ligger dybere, end Erfaring kan paavise, finde Udtryk i denne Art Analogier.

### I. Uvilkaarlige Analogier.

2. Som allerede bemærket forudsætter Analogi ikke altid, at der udtrykkelig er skelnet mellem forskellige Emner, henholdsvis deres Egenskaber eller Dele, og at der saa bagefter, i en vis Modsætning til Forskellighederne bringes en Sammenhæng tilveje mellem Emnerne paa Grundlag af en Forholdslighed. I uvilkaarlige sjælelige Fænomener, som Sansenskuelse, Erindring og Fantasi, kan det ikke altid paavises, at Elementerne først er tilstede som sondrede og først bagefter indgaar Forbindelse. Disse uvilkaarlige sjæle-

lige Processers Betydning ligger netop i, at de tilvejebringer Helheder, Kombinationer, der først bagefter kan analyseres. Eftertanken behøver stadig et Stof, men dette Stof behøver ikke, som man ofte har troet, at bestaa i en Mængde selvstændige Elementer; det kan være Helheder, som det saa er Eftertankens Opgave at opløse i Elementer, der ikke uden videre tør betragtes som identiske med de Elementer, de uvilkaarlig dannede Helheder skyldes. Nye opdukkende Elementer kan nemlig straks og uvilkaarlig sammenvæves med Bevidsthedens givne Indhold, saa at der maaske slet ikke mærkes nogen Forandring. Alligevel er der en Tilbøjelighed hos Eftertanken til at betragte de Elementer, dens Analyse finder, som Helhedens oprindelige, elementære Grundlag. Der er her en Analogi tilstede, der idethøjeste kan søge Berettigelse i den Kontinuitet, hvormed Overgangen kan ske fra et uvilkaarlig dannet sjæleligt Kontinuum til den Differentiering, hvorom allerede selve Eftertankens Opstaaen vidner. Egentlig kommer, naar vi taler om de mest primitive og uvilkaarlige sjælelige Processer, alle Betegnelser tilkort, og det er intet Under, da Sprogets psykologiske Betegnelser er hentede ud fra det klart differentierende, kritisk reflekterende Sjæleliv. Selve Udtrykket Analogi bruger vi egentlig her paa analogiserende Vis. Det gaar her, ligesom naar man taler om »ubevidste Slutninger«. Disse er ikke Slutninger i egentlig Forstand, men Processer, Overgange, der kan fortolkes i Analogi med de egentlige Slutninger. Det Samme gælder fremdeles (som jeg allerede har vist i min Psykologi og senere i Den menneskelige Tanke § 5), naar vi opstiller Begrebet Syntese som Udtryk for alt Bevidsthedslivs Natur. I Erkendelsesteorien, hvor vi undersøger Mulighederne for videnskabelig Erkendelse, maa vi ogsaa drøfte den Mulighed, at det Givne kunde bestaa af

en Hob ligestore og indbyrdes irreduktible Forskelligheder. Kun en Tilnærmelse kan paavises til en saadan kaotisk Forskelsrække (ligesom til dens Modstykke, en absolut Identitetsrække); der vilde i hvert Tilfælde behøves en indgaaende og anstrengt Eftertanke til at godtgøre, at en saadan Række virkelig forelaa i et bestemt givet Tilfælde.

I den Maade, paa hvilken en enkelt Oplevelse lige fra sin Undfangelsesstund forbindes med andre samtidige eller fortidige Oplevelser eller med Overleveringer, i hvilke Individet har levet sig ind, saa at de ogsaa kan betragtes som Oplevelser, foreligger der allerede en Tydning. Jo mere vi kommer tilbage til, hvad vi kalder det primitive Menneskes Stade, des nærmere rykker Oplevelse og Tydning hinanden, og der er tilsidst ingen Modsætning mellem dem at finde. Naar vi dog forsøger at holde dem ude fra hinanden, gør vi Brug af en Analogi med, hvad der først gør sig gældende for den prøvende Eftertanke. Og, som sagt, selve Begrebet Analogi bruges analogisk, naar vi siger, at primitive Mennesker tyder enhver ny Oplevelse i Analogi med, hvad de kender fra de Overleveringer, de har levet sig ind i. — I min Afhandling »Oplevelse og Tydning« har jeg søgt at beskrive forskellige Maader, paa hvilke Forholdet mellem Oplevelse og Tydning fremtræder historisk, hvad ekstatiske Oplevelser angaar. —

I sit betydningsfulde Værk »Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures« (1910) har LÉVY-BRUHL kritiseret den tidligere almindelige Opfattelse, at det primitive Menneske opfatter alt i Lighed med sig selv, antropomorfiserer eller analogiserer. Det er efter hans Opfattelse ikke Sammenligning eller Eftertanke, der her virker, men en aldeles umiddelbar Identificeren. Hos det primitive Menneske ligger der stedse Overleveringer til Grund, med hvilke

det Nye, der opleves, uvilkaarlig smelter sammen. De fra Stammen overleverede Forestillinger gør sig gældende med en saadan Følelsesstyrke, at der ingen Trang til Eftertanke opstaar. Det, der i høj Grad afviger fra det Overleverede, lægges der foreløbig ikke Mærke til; først senere udtænkes der maaske en med Overleveringen stemmende Tydning. Naar den Vilde ser et Billede af en Genstand, han kender, bringer Billedet som Billede ham intet Nyt, thi Billedet er selve Genstanden, hvorledes han saa end nærmere lægger sig dette Forhold tilrette. Og med al den logiske Konsekvens, der allerede udmærker dette Stade, som Lévy-Bruhl med Urette har kaldt det »prælogiske«, frygter den Vilde derfor for at blive afhængig af den, der har et Billede af ham, og han frygter for at komme til at lide Mangel paa Vildt, naar en Europæer har tegnet eller fotograferet mange vilde Dyr paa Eggen og er rejst bort med Billederne. Og som det gaar med Billeder, gaar det ogsaa med Navne og med Ceremonier: de er, hvad de betyder. Billeder, Navne og Ceremonier er vel kun en Del af et Hele, der har andre Egenskaber foruden dem, der afbildes eller benævnes; men denne Del er det Hele. Lévy-Bruhl finder i denne Identificeren af Del og Helhed, — hvad han kalder »loi de participation«<sup>1</sup>, — den mest karakteristiske Ejendommelighed ved det primitive Sjæleliv. Det er sikkert, at den Tydning, det primitive Menneske anstiller under Indflydelse af en Overlevering, som omfattes med inderlig Tilslutning og Ærefrygt, ikke kan følge den formelle Logiks Principer. Disse gør sig kun gældende, naar Tvivl er vakt; men han er vant til at betragte Overleveringen som et selvfølgeligt Grundlag for sin Opfattelse af alt, der sker. Tydnings-

<sup>1</sup> Til denne svarer, hvad GRØNBECH (*Primitiv Religion*, p. 8) kalder »Helhedsrealisme«, og som er karakteristisk for det primitive Sjæleliv.

grundlaget er ikke Værk af Eftertanke. Men det kan lede til Misforstaaelse, naar Lévy-Bruhl udtaler (p. 425), at de kollektive Forestillinger, der beherskes af »Participationens Lov«, er »ligegyldige overfor Modsigelsens logiske Lov«. Der maa skelnes mellem det givne Tydningsgrundlag (her: den i Ærefrygt fastholdte Overlevering, der nu engang præges af »Participationsloven«) og selve den Tydning af enkelte Fænomener, der sker ud fra dette Grundlag. Eftertanke virker til alle Tider og paa alle Kulturtrin ud fra bestemte Forudsætninger, som ikke selv straks kan gøres til Genstand for Eftertanke. Ud fra det Grundlag, det primitive Menneske nu engang har, er det aldeles konsekvent, at han ikke forstaar, hvorfor Europæeren skelner mellem Billedet og Tingen. Naar Lévy-Bruhl kalder »den primitive Mentalitet« »prælogisk«, passer det paa Tydningsgrundlaget, ikke paa Tydningen ud fra dette Grundlag.<sup>1</sup> Som der senere vil blive Lejlighed til at omtale, har Lévy-Bruhl selv i en anden Sammenhæng hævdet, og med Rette, at menneskelig Bevidsthed, hvad det sidste Grundlag for Domme og Slutninger angaar, egentlig aldrig helt mister sin »prælogiske« Karakter. Der vil stedse være Forudsætninger tilstede, som vi ikke drager og ikke kan drage frem, selv i vor mest logiske Eftertanke. — Hvad særlig den nøje Forbindelse mellem Navn og Ting angaar, kan man endnu den Dag idag finde Exempler paa den. Der er Tilbøjelighed til at anse den Terminologi, man selv bruger, for den eneste »rigtige«, og det Sprog, man selv taler, synes at

<sup>1</sup> DR. ALBERT SCHWEITZER, der virker som Læge i Ækvatorialafrikas Urskove, skriver, efter flere Aars Ophold blandt Negerne: »Naturmennesket tænker dybere, end man i Almindelighed tror. Selv om han hverken kan læse eller skrive, anstiller han dog Betragtninger i langt videre Udstrækning, end vi aner.« (*Mellem Floder og Urskov*. Dansk Overs. 1922. p. 134.)

være Et med Tingen, medens fremmede Sprogs Benævnelser ofte synes fremmede for Tingene. Det fortælles, at en Tysker, der besøgte Paris, berettede hjem, at man dér kaldte Brød for »pain«, og føjede til, »Wir nennen es Brot, und es ist doch auch Brot!«

Overleveringen træder for den Vilde frem som en sluttet Helhed, indenfor hvilken han ingen Grund har til at foretage nogen Skelnen. Der raader foreløbig en umiddelbar Tro paa Gyldigheden af overleverede Forestillinger, ligesom paa de umiddelbart optrædende Sanseiagttagelser. Og Udtrykket »Tro paa« er endda for reflekteret, thi der skelnes slet ikke mellem Troen og det, der tros paa. Selve Begrebet Virkelighed eller Gyldighed dannes først, naar Tvivl har gjort sig gældende. Den Grundsætning, der foreløbig tænkes efter (skønt den naturligvis ikke formuleres), kan udtrykkes med Spørgsmaalet »Hvorfor ikke?« Hvorfor ikke stole paa alt, hvad der med levende Magt fremtræder for os som Sansning eller som Overlevering? Først senere lærer man at spørge »Hvorfor?« — og Eftertanken kan da endog naa til at rette dette Spørgsmaal mod selve det, der hidtil har dannet det ubestridte Grundlag. Dertil kræves, at nye Oplevelser optræder saa talrige og med en saadan fra alt Tilvant afvigende Ejendommelighed, at de kan faa Magt over det, man allerede har indlevet sig i. ALBERT SCHWEITZER udtaler som Resultat af flere Aars Samliv med Negere i Centralafrika: »Man maa ikke tro, at man er kommet tilbunds i Negerens Tankeverden, hvis man ikke er naaet længere end til at se paa hans overtroiske Forestillinger og overleverede Retsregler. Inderst i ham lever en dunkel Anelse om, at Opfattelsen af, hvad der er godt, maa komme ved Eftertanke« (Mellem Floder og Urskove p. 136). Den opofrende Læge, der gennem historisk Kritik



havde lært at skelne mellem de kristelige Dogmer og den etiske Idealisme, der kommer frem i Bjergprædikenen og i Parablerne, erfarede især dette, naar han søgte at forklare Negerne sin religiøse Opfattelse. Dog erfarede han ogsaa, at der ved Siden af den »Hjertets Moral«, der kunde fremkaldes hos dem, længe holdt sig en Lyst til at lyve og stjæle og en Trang til Hævn, der efter deres egne Overleveringer var deres Ret og maaske endog deres Pligt.

Jeg maa her indflette den Bemærkning, at naar jeg i mine »Psykologiske Undersøgelser« (p. 24 f.) siger, at i Forholdet mellem nye Oplevelser og indøvede, tilvante Forestillinger ligger Hovedvægten paa det Nye, der »sætter den hele Proces igang«, saa forudsætter dette et andet Udviklingsstrin end den uforstyrrede primitive Mentalitet, hvor det Nye saa let preller af overfor det Tilvante og kun formaar at skaffe sig Magt i Sindet, naar det fremtræder paa særlig indtrængende Maade. —

Spørger man om Oprindelsen til det System af kollektive Forestillinger, der gør sig gældende hos den Vilde og bestemmer hans Tydning af, hvad der møder ham, svarer Lévy-Bruhl, at den »taber sig i Tidernes Nat«. Og da enhver Menneskegruppe, man hidtil har truffet paa, møder med visse kollektive Forestillinger, kan vi ikke paavise nogen absolut første Begyndelse. Vi maa her, ligesom ved Spørgsmaalet om Sprogets Oprindelse<sup>1</sup>, nøjes med Analogier, der hentes fra Kulturtrin, som ligger os nærmest, og disse Analogier maa naturligvis bruges med stor For-

<sup>1</sup> Smlgn. OTTO JESPERSEN: *Language, its Nature, Development and Origin*. (1922). p. 416 f. om Metoden ved Drøftelsen af Spørgsmaalet om Sprogets Oprindelse. Man maa (som allerede paa deres Vis Madvig og Whitney havde hævdet) gaa ud fra den Maade, hvorpaa Sproget faktisk udvikler sig, altsaa fra dets Historie, og derfra slutte tilbage til et mere primitivt Sprog end noget af dem, vi kender.

sigtighed. Vi ser, at paa de Kulturtrin, vi kender, undergaar de Overleveringer, der ligger til Grund ved hvert nyt Slægtleds aandelige Udvikling, stadige Ændringer, Tilføjelser og Forskydninger, som for en væsentlig Del netop skyldes selve det nye Slægtleds Erfaringer og Eftertanke. Det Kollektive ændres stadig under Indflydelse af det Individuelle. Vi kan ikke, som man ofte forsøgte i ældre Tider, tænke os en Tid, hvor der intet Kollektivt var, eller hvor det Kollektive, der var, udelukkende skyldtes enkelte Individets Erfaring og Eftertanke. Men ligesaa lidt kan vi tænke os en Tid, hvor Sindene udelukkende beherskedes af fælles Overleveringer, uden at individuelle Erfaringer og Tanker øvede nogensomhelst Indflydelse. Det maa antages, at der paa alle Udviklingstrin er foregaaet en Vexelvirkning mellem det Fælles og det Individuelle, og Trinenes Forskellighed kan kun bestaa i, at paa tidligere Trin har det Fælles, paa senere Trin det Individuelle størst Indflydelse, dog saaledes, at der atter og atter svinges frem og tilbage mellem de forskellige Faktoreres Overmagt. Selv paa de mest primitive Trin, vi kender, kan individuelle Forskelligheder gøre sig gældende og Afvigelser fra Stammens Tro fremtræde.<sup>1</sup> Og Exemplerne paa Sligt vilde utvivlsomt være endnu talrigere, naar vi havde mere Kundskab om Livet indenfor primitive Samfund, end vi har. Vi vilde have fundet mærkelige Afvigelser og Initiativer, der nu drukner for os i de herskende Overleveringer.

De primitive Livsforhold frembyder stor Ensformighed og dermed stort Fællesskab i de Erfaringer, de enkelte Individier kan gøre. Og paa Grund af det stadige Samliv i Gruppe og Familie vil den Enkeltes særlige Erfaringer og

<sup>1</sup> Se min Afhandling *Sociologi og Religionsfilosofi* (i Bogen om Oplevelse og Tydning. 1918) p. 131—138.

Opfindelser meget hurtig blive Fællesejendom, og hans Navn vil glemmes. Dertil kommer, at det praktiske Krav stadig gør sig gældende; der kræves Handling, og Livet leves for en stor Del som Refleks- og Instinktliv. Enhver Forestilling faar sin væsentlige Betydning ved at udløse Bevægelse. Men dertil er det ikke nødvendigt at gaa ind paa hele den Sammenhæng, til hvilken Forestillingens Indhold hører. En enkelt Del eller en enkelt Egenskab er nok til at udløse Handling, og man behøver ikke at skelne mellem Del og Helhed; Delen staar uvilkaarlig som Tegn paa Helheden. Billedet, Navnet eller Tegnet virker, som om selve Genstanden var given deri. Instinktet har nok i en Antydning for at begynde at røre sig. Deri, at saaledes en Del kan have samme Indflydelse som Helheden, og at det endog kan være gavnligt, at der ikke anvendes Tid og Kraft paa at undersøge, om Helheden nu ogsaa virkelig er repræsenteret ved den enkelte Del eller Egenskab, kunde ligge en Adgang til Forstaaelse af »Participationsloven« eller »Helhedsrealismen«. Og naar en Del saaledes atter og atter i Slægtens Erfaring viser sig at have samme praktiske Betydning som Helheden, ser man Muligheden af, at der kan dannes en Kreds af kollektive Forestillinger, som lyder Participationens Lov, og som det kan være vanskeligt for nye Oplevelser at bryde.

Rent logisk kan denne Identifieren af Del og Helhed (pars pro toto) formuleres som en Slutning i anden Figur: Delen udløser en vis Bevægelse, som Helheden vilde udløse; altsaa er Del og Helhed det Samme! Og dette er netop en af de Maader, paa hvilke en Analogislutning kan formuleres. Naar en Instinkthandling kan lede vild, hænger det sammen med, at vedkommende »Slutning« er gal. Kun indenfor aldeles bestemte Grænser, som den af ubetinget Handle-

trang beherskede Bevidsthed ikke giver sig Tid til at fastslaa, kan det gaa an at identificere Del og Helhed. Hverken Instinkt eller prælogisk Mentalitet kan derfor holde sig længere, end Analogislutningen praktisk slaar til. Tvivlen vil vækkes, naar dette ikke længere er Tilfældet. En nærmere psykologisk Undersøgelse vil kunne belyse dette Forhold nærmere og derved kaste Lys over de uvilkaarlige Analogier.

3. Ligesom den voksne Europæer er for tilbøjelig til at lægge sit udviklede og reflekterende Sjæleliv ind i de saakaldte primitive Menneskers Sjæleliv, saaledes er der idethele en Tilbøjelighed til at lægge Funktioner, der forudsætter en vis Udvikling af Eftertanken, ind i de mest umiddelbare og uvilkaarlige sjælelige Processer. Man taler da om Forestillingsassociation og om Dømmen, hvor det i Virkeligheden er mere elementære Processer, der foregaar. Det kommer for en Del af, at Sprogets Udtryk for Sjæleliv væsentlig er hentede fra det udviklede, differentierede Sjæleliv, og man er da ikke klar over, at det kun ad Analogiens Vej kan være berettiget at bruge saadanne Udtryk om de mest elementære psykiske Processer. Jeg har for en Del Aar siden (Psykologiske Undersøgelser. Vid. Selsk. Skr. 1889) havt Lejlighed til at gøre opmærksom herpaa og fremdrager nu nogle enkelte Punkter fra denne Undersøgelse, især for at vise, at hvad Lévy-Bruhl har paavist for de primitive Menneskers Sjæleliv, genfindes i sjælelige Processer, der den Dag idag foregaar i os alle.

a. Man har ikke været tilstrækkelig opmærksom paa, at der gives flere forskellige Arter eller Former for Genkendelse. I den nævnte Afhandling (p. 35 f.) har jeg ment at maatte skelne mellem mindst ti Arter af Genkendelse.

Det fører til Forvirring, naar man, som det i Regelen sker, taler om Genkendelse i al Almindelighed og saa dog faktisk holder sig til en eneste Form, og det en Form, der forudsætter en vis differentieret Udvikling af Forestillingslivet. Der foreligger da en Miskendelse af det elementære, uvilkaarlige Sjælelivs Ejendommelighed.

Den mest elementære Form for Genkendelse, som kan paavises, er ligesaa umiddelbar og uvilkaarlig, som en Sansefornemmelse kan være det. Et Emne staar her med ét Slag for os som bekendt, med Bekendtheds kvalitet, ligesom en Fornemmelse har sin Sansekvalitet, uden at nogen Association, Sammenligning eller Dom kan paavises. Et Navn, et Ansigtstudtryk, en Farvnuance kan optræde med Bekendtheds kvalitet, uden at vi formaar at erindre, at vi har iagttaget det samme Emne før, og uden at vi kan henføre det til nogen bestemt Sammenhæng, altsaa uden at vide, hvem der har det Navn o. s. v. Maaske giver Bekendtheds kvaliteten os Anledning til at danne den Dom, at vi har hørt Navnet før o. s. v. Men denne Dom kommer saa netop bagefter. Og hvis man vil opfatte saadan umiddelbar Genkendelse som Association, maa man formulere det som et Grænsetilfælde og tænke sig Sagen saaledes, at naar en Syns- eller Lydfornemmelse gentages, kan den i selve sit Fødselsøjeblik smelte sammen med Eftervirkningen af tidligere Fornemmelser af samme Beskaffenhed (hvorledes man saa vil tænke sig saadan Eftervirkning). Der sker altsaa en momentan Reproduktion, og det reproducerede smelter strax sammen med den Fornemmelse, som er ved at blive til. Bekendtheds kvaliteten kan da teoretisk opfattes som Produkt af to Elementer. Fysiologisk set foreligger der her et Exempel paa Øvelse. Al Øvelse af en Funktion

skyldes en Sammensmeltning af ny Udløsning med Eftervirkninger af tidligere Udløsninger.

Denne Paavisning af umiddelbar Genkendelse som elementært Fænomen, liggende paa Grænsen mellem Fornemmelse og egentlig Erindring (jeg har kaldt den bunden Erindring), blev ikke anerkendt eller paaagtet, da den først fremkom. Den blev afvist af danske Psykologer, og Forfattere som Wundt, Meinong og Bergson gik uden videre ud fra, at Association, Sammenligning eller Dom altid er Betingelse for Genkendelse. Desmere har det interesseret mig at se, at G. E. MÜLLER, der er en Autoritet, hvad Læren om Forestillingerne angaar, i sine som Manuskript trykte psykologiske Forelæsninger (1913) § 26, beskriver det samme Fænomen, jeg kalder umiddelbar Genkendelse, under Navn af ubestemt Genkendelse. »Genkendelse af en Iagttagelsesgenstand er«, siger han, »ubestemt, naar vi ved Iagttagelsen af Genstanden blot har det Indtryk, at vi et eller andet Sted tidligere maa have iagttaget den. Naar Genstanden ikke blot fremtræder for os som bekendt, men desuden vækker Erindringen om sit Navn, om de Omstændigheder, under hvilke vi tidligere har iagttaget den, o. s. v., saa har vi en bestemt Genkendelse.« Jeg har mod denne Beskrivelse blot det at indvende, at Bekendthedskvaliteten ikke behøver at være forbunden med Bevidsthed om (»Indtrykket af«), at vi har opfattet Genstanden før. Den kan være uden Følge. Det er allerede en Slutning, naar vi mener, at vi har opfattet Genstanden før, en Slutning, som drages fra Forskellen mellem Fornemmelser med og uden Bekendthedskvalitet, selvfølgelig en umiddelbar Slutning. Naar umiddelbar Genkendelse strax udløser en Reflex- eller en Instinkthandling, drages en saadan Slutning ikke, og »Indtrykket« vil ikke gøre sig gældende.

MÜLLER finder (i en haandskreven Tilføjelse til den trykte Forelæsning) Forklaringen af ubestemt Genkendelse deri, at Eftervirkninger af tidligere Iagttagelser og maaske utydelige Reproduktioner af disse udløses ved den nye Fornemmelse, eller at Emner, vi tidligere har opfattet, ved Gentagelse opfattes lettere og hurtigere end før. Ganske paa samme Maade havde jeg ogsaa henvist til Øvelsens Lov, der finder Anvendelse baade paa den psykologiske og paa den fysiologiske Side af Fænomenet. Det kan naturligvis ofte være vanskeligt at afgøre, om og i hvilken Grad en utydelig Forestillingsassociation finder Sted. Derfor har jeg betegnet umiddelbar Genkendelse som et Grænsetilfælde, og jeg har i min Psykologi sammenlignet Forholdet mellem umiddelbar Genkendelse og Forestillingsassociation med Forholdet mellem Tangenten og Sekanten: jo nærmere Sekantens to Skæringspunkter med Cirklen kommer til at ligge ved hinanden, desmere nærmer Sekanten sig til Tangenten. Gentagen og nøjagtig Iagttagelse har vist mig mange Grader her, og der er al Anledning til nærmere Undersøgelse.

Allerede før MÜLLER's Forelæsninger tryktes, havde BETZ (Archiv für die gesammte Psychologie. 1910, p. 267) udtalt: »Erst die vielzitierte Abhandlung von Höfding über Wiedererkennen zeigte, dass die Dinge bei weitem nicht so einfach liegen, als es den Assoziationstheoretikern schien«.—Allerede Nyplatonikeren Olympiodoros<sup>1</sup> har iøvrigt omtalt Fænomenet. I sin Kommentar til Platon's *Faidon* supplerer han sin Mesters Lære om Erindringen ved at gøre opmærksom paa, at der ikke blot gives en Overgang fra et Element til et andet paa Grund af Lighed [Lighedsassociation] eller fra et Element til et andet, derfra forskelligt Element,

<sup>1</sup> *Olympiodori in Phædonem Commentaria*, ed. W. NORVIN. 1913. p. 68.

med hvilket det tidligere er forekommet sammen [Berørings-association], men at ogsaa »det Samme kan forbindes med det Samme«. Naar En f. Ex. genkender Sokrates, efter en Tid at have glemt ham, saa er det, siger Olympiodoros, ligesaavel en Sansning, som første Gang, han saa Sokrates; der foregaar ved saadan Genkendelse ingen Tankeovergang (οὐ γέγονε μετάβασις γνώσεως). At Platon ikke omtaler denne Art Genkendelse, forklarer Olympiodoros ved, at han i »Faidon« kun havde Brug for den frie (»bestemte«) Genkendelse, ved hvilken ifølge ham »Ideeerne sprang frem i Sjælen«.

b. Naar der foreligger et sammensat Emne, hvis Elementer (Dele eller Egenskaber) vi ofte har opfattet i Rækkefølge, behøver vi ikke altid at gennemgaa alle Elementerne paany, for at Genkendelse kan finde Sted. Successiv Genkendelse kan erstattes ved partiel Genkendelse. Er Emnets Elementer  $a b c d$ , kan det være nok, at  $a$  genkendes. Vi har her ganske det samme Fænomen, som LÉVY-BRUHL har betegnet som Participation. Partiel Genkendelse har stor praktisk Betydning, da det ofte vilde tage for lang Tid, hvis hele Rækken af Elementer skulde genkendes, før vi var sikre paa at have Emnet for os, saa at vi kunde skride til Handling overfor det. Emnet indeholder altsaa mere, end vi lægger Mærke til, men vi indskrænker os til det strengt nødvendige. Vi genkender f. Ex. et Menneske paa hans Gang eller paa en Særegenhed ved hans Dragt, et kemisk Stof ved dets Lugt o. s. v. Ligesom ved umiddelbar, ubestemt Genkendelse er det Trangen til Handling, der forkorter Processen. Nødvendigheden af Indgriben, hvis Genkendelsen slaar til, vejer praktisk mere end Sikkerheden for, at Opfattelsen er rigtig. Naar spontan eller instinktiv



Handling leder i Ulykke, er det, fordi det enkelte Kendemærke ikke slaar til.

Partiel Genkendelse kan blive til Sanseillusion, naar det umiddelbart genkendte Element i forskellige Tilfælde har været forbundet med forskellige andre Elementer. Naar baade Rækken  $a b c d$  og Rækken  $a f g h$  er forekommet, og jeg, naar  $a$  kommer igen, strax stoler paa, at ogsaa  $b c d$  er der, kan jeg blive overrasket ved, at  $f g h$  melder sig istedetfor. Jeg benytter et Exempel fra min Psykologi. Paa en Vandring langs Jammerbugten paa Jyllands Vestkyst gentog det sig for mig en hel Dag igennem, at jeg tog Vragstumper, der ragede op af Sandet, for Mennesker. Der foregik her en uvilkaarlig Supplering af det virkelige sete. Det Billede, der uvilkaarlig dannede sig for mig, indeholdt andet, end der viste sig at være givet. Suppleringen sker her ligesaa uvilkaarlig som i den bekendte Erfaring med den blinde Plet, eller som naar man, efterat en Del af Underlæben er bleven lokalt bedøvet, mærker et Hul eller en Sænkning i Randen af det Glas, man drikker af. En saadan Supplering ligger, fra vort moderne Synspunkt set, til Grund for det primitive Menneskes Participation. Det »Prælogiske«, der kun ved en betænkkelig Analogi kan betegnes som opstaaet ved Association eller ved Dømmen, kender vi altsaa fra daglig Erfaring. Rent logisk kan Sanseillusion formuleres som en Fejlslutning; men derfor er det alligevel uberettiget at lægge en saadan Slutning som virkelig foregaaet psykisk Proces ind i de elementære Fænomener, vi her har med at gøre. Vi har nu engang ikke Ret til at identificere de Elementer, den analyserende Eftertanke finder, med dem, der medvirker i den oprindelige Oplevelse. Her glipper Analogien mellem psykologisk Analyse og kemisk Analyse.

Naar man formulerer Sanseillusionen, eller den partielle Genkendelse idethele, som en Slutning, bliver det anden eller tredie Figur, vi faar. Egenskaben *B* findes baade i Emnet *A* og i Emnet *C*; deraf sluttes partiel eller absolut Identitet af *A* og *C*. (Anden Figur). Eller: Emnet *B* har baade Egenskaben *A* og Egenskaben *C*; deraf sluttes, at der er partiel eller absolut Identitet mellem *A* og *C*. (Tredie Figur). Som vi skal se, har vi her to af de Maader, hvorpaa Analogislutning logisk kan formuleres. Det betænkelige ved enhver Analogislutning fremtræder allerede her klart. —

I al Participation, altsaa i umiddelbar, partiel og illusorisk Genkendelse gør der sig en uvilkaarlig Trang til Helhedsdannelse gældende. Selv om kun et enkelt Element faktisk er givet, gør man det dog strax til et Hele. Derfor har GRØNBECH med Rette betegnet det, Lévy-Bruhl kalder Participation, som Helhedsrealisme. En saadan uvilkaarlig Helhedstrang er særlig karakteristisk for Bevidsthedslivets første Udviklingstrin, der bærer Naivitetsens Præg; den forsvinder — heldigvis — heller ikke senere, skønt den bliver Genstand for Analyse og Kritik. Den ligger til Grund for, hvad jeg har kaldt konkret og praktisk Intuition. Ved konkret Intuition forstaar jeg Sanseanskuelse, Erindring eller Fantasi. I alle disse tre Former, der ikke fra først af staar som principielt forskellige fra hverandre, opbygges et Hele paa Foranledning af et enkelt eller nogle faa Elementer. Da det ofte vil være en herskende Følelse, der bestemmer det Midtpunkt, om hvilket Helhedsdannelsen finder Sted, er konkret Intuition mere eller mindre beslægtet med praktisk Intuition, ved hvilken alle Sindets Kræfter kan virke med, uden at der dog behøver at være nogen Bevidsthed om Kilderne til Helhedsbilledet eller om den Energi, hvormed det dannes og fastholdes. Al praktisk Tro,

overhovedet al personlig Koncentration om en Tanke eller en Opgave er af denne Art. Ogsaa her mindes vi om den »prælogiske« Bevidsthed, som ifølge Lévy-Bruhl har en rent emotionel og mystisk Karakter, da det er Stammens hellige Overleveringer, der raader for, hvorledes den Enkelte tyder, eller rettere integrerer, hvad han oplever<sup>1</sup>.

c. Ved al Genkendelse spiller Lighed med det tidligere oplevede en Rolle, og forsaavidt kan Genkendelse betragtes som et Grænsetilfælde af Lighedsassociation. Hvad Lighedsassociation overhovedet angaar, har der været Strid om, hvorvidt en saadan overhovedet gives. Min Stilling til dette Spørgsmaal har, ligefra den første Udgave af min Psykologi, været den, at jeg ikke antager nogen ren og ublandet Lighedsassociation, da der i alle paaviselige Exempler paa Lighed stedse vil være visse Forskelligheder tilstede. Det har ingen været mere klar over end Platon — det er jo derfor han gør fuldkommen Lighed til en »Idé«. Og Forskelselementerne vil kunne udløse Berøringsassociation, som spiller en større eller mindre Rolle ved Overgangen til den følgende Forestilling. Enhver faktisk Association vil derfor være en Blanding af Ligheds- og Berøringsassociation, og Diskussionen maa i hvert enkelt Tilfælde dreje sig om, i hvilken Grad Lighedsmomenter virker med. Min Formel for Lighedsassociation er derfor  $a_1 + a_2$ , og Indices betegner de Forskelligheder, der stedse gør sig gældende, selv hvor Ligheden er overvejende. Da det er ejendommeligt for saadanne Overgange i Forestillingslivet, der væsentlig skyldes Lighed, at de sker uvilkaarlig, og især naar Sindet

<sup>1</sup> Smlgn. min Afhandling om *Begrebet Intuition* (Vid. Selsk. Oversigt 1914) p. 75—77 og mit Skrift *Henri Bergson's Filosofi* p. 22 f. — I Modsætning til de to nævnte Arter af Intuition sætter jeg analytisk og syntetisk Intuition; hin udtrykker Eftertankens prøvende, denne dens samlende Funktion.

er stærkt optaget og bevæget, vil det være vanskeligt at paavise saadanne Overgange experimentalt; det er ved psykologiske Forsøg meget vanskeligt at undgaa Forberedelse og Forventning, hvorved strax Berøringsassociation begunstiges<sup>1</sup>.

Medens mange Psykologer (især danske) stillede sig ganske afvisende overfor Antagelsen af en Lighedsassociation, selv med de anførte Begrænsninger, udtrykte G. E. MÜLLER, der ganske særlig har undersøgt Forestillingsforbindelser, sig mere forsigtigt. Han fandt det (i sine ovenfor omtalte Forelæsninger) ikke sandsynligt, at der gaves ren Lighedsassociation; naar et Portræt fremkalder Forestillingen om selve Personen, kan det ske ved, at det først fremkalder Navnet og dette derefter Personen. Der er jo ingen Tvivl om, at det kan gaa til paa denne Maade. Jeg har dog ikke kunnet overbevise mig om, at det passer paa alle Tilfælde; jeg kan jo godt genkende et Portræt, selv om jeg har glemt Navnet, som jeg maaske ogsaa efter Genkendelsen har Møje med at genkalde mig.

I samme Aar, som Müller lod sine Forelæsninger trykke som Manuskript, deltog han som Forsøgsperson i nogle Forsøg, som lededes af hans Elev Louise Schlüter, og som skulde prøve Forholdet mellem to Metoder ved Undervisning i et fremmed Sprog, af hvilke den ene bygger paa direkte Forbindelse mellem en Genstand og det fremmede Ord (Anskuelsesmetoden), den anden først nævner det hjemlige Navn paa Genstanden og lader det genkalde det fremmede Ord. Det viste sig her, at naar Dagen efter, at en Genstand var forevist og det fremmede Ord lært, en lignende Genstand forevistes, dukkede det fremmede Ord

<sup>1</sup> Se foruden min Psykologi: *Psykologiske Undersøgelser* (1889), p. 43—59.

op uden nogen Støtte af det hjemlige Ord. Dette forudsætter, at den, den foregaaende Dag, sete Genstand reproduceredes ud fra den nu sete Genstand, skønt den ikke var ganske den samme. Dette betragter Louise Schlüter som Bevis for, at der kan gives virkelig Lighedsassociation<sup>1</sup>, og Müller har erklæret sig enig heri<sup>2</sup>.

Jeg skal hertil kun bemærke, at der ved Iagttagelser og Forsøg over dette Forhold maa skelnes mellem de forskellige Arter af Lighed. I Louise Schlüter's Exempel var det, saavidt jeg kan se, Kvalitetslighed, det drejede sig om: den Genstand, der forevistes den anden Dag, var ikke den samme som den, der saas den første Dag, men »ein ähnliches Exemplar derselben Art«. Det var altsaa ikke, hvad jeg kalder Dækningslighed, der her gjorde sig gældende. Men da Forholdet mellem Exempler paa samme Art for det meste er Forholdslighed, idet det ikke behøver at være Lighed med Hensyn til en enkelt Del eller Egenskab, der er afgørende for Artsbegrebet, vilde det være værd at undersøge, hvorledes i Tilfælde som det Schlüter'ske Kvalitetslighed og Forholdslighed forholder sig til hinanden.

I Grunden er det Schlüter'ske Tilfælde ikke forskelligt fra de Tilfælde, paa hvilke Müller i sine Forelæsninger (§ 20) har bygget den Associationsform, han kalder aktiv Substitution, og som er en Lighedsassociation baseret paa en Berøringsassociation. Naar  $a$  er associeret med den derfra forskellige Forestilling  $b$ , saa kan en Forestilling  $\alpha$ , der ligner  $a$ , ogsaa fremkalde  $b$ , hvad enten Forholdet mellem  $a$  og  $\alpha$  er Kvalitetslighed eller Analogi.

Saadan aktiv Substitution er af stor Interesse for vor

<sup>1</sup> *Beiträge zur Prüfung der Anschauungs- und der Übersetzungsmethoden* (Zeitschrift für Psychologie. 1913) p. 73; 103.

<sup>2</sup> I haandskrevne Tilføjelser til et Exemplar af Forelæsningerne, som Professor Axel Herrlin velvillig har stillet til min Disposition.

Undersøgelse over Analogien i erkendelsesteoretisk Henseende. Ti naar det viser sig, at  $a$  og  $\alpha$  praktisk set spiller samme Rolle, hvilken Lighedsart det saa er, ser vi her en psykologisk Mulighed for en Forvexling af Identitet og Analogi, der viser sig saa skæbnsvanger i Tænknings Historie. Der vil fra først af ikke være nogen Tvivl om Gyldigheden af Overgangen fra  $\alpha$  til  $b$ . Praktisk set er der en Tilbøjelighed til at behandle al Lighed som Identitet. Det ses allerede af det meget diskuterede Fænomen, at brændt Barn skyr Ilden. Efter Stuart Mill foreligger her blot en Berøringsassociation. Men Barnet skyr foreløbig alle Genstande, der ligner den, hvorpaa det engang har brændt sig.

4. I Barnets Leg og Sprog, i kunstnerisk Anskuen og i Geniets Virken gør der sig uvilkaarlige Analogier gældende, der ligesaalidt som de i det Foregaaende omtalte skyldes udtrykkelig Sammenligning eller Slutten, og heller ikke skyldes en Association, ved hvilken ethvert enkelt Led opfattes for sig selv og først derefter forbindes med andre Led.

a. Barnets Leg skyldes ofte Efterligning af de Voxnes Færd, men Barnet kan fordybe sig i den med en saa fuldstændig Indleven, at Forskellen mellem hvad den »er« og hvad den skal »betyde« slet ikke gør sig gældende. Afbrydes Legen udefra, kan det vække Smerte og Harme. Et Barn legede Husmoder og havde dækket op paa sit Legebord med forskellige indbildte Retter. Da det nu blev Husets Spisetid, og man vilde have Barnet til at sætte sig ved det rigtige Bord med den øvrige Familie, blev det heftig opbragt og gav sig til at græde, »for en Mor løber da ikke saadan fra det Bord, hun skal sørge for«. Forargelsen viser, hvor dyb Indlevelsen i Legen havde været. Paa lignende Maade kan det gaa Tilskueren ved et Drama,

naar han pludselig forstyrres i sin fulde Opgaaen i, hvad han ser og hører. Med Urette har man villet forklare Tiltrækningen ved et tragisk Drama derved, at Læseren eller Tilskueren skulde være sig bevidst, at han staar udenfor, hvad der fremstilles. En saadan Viden vilde gøre den fulde Optagethed umulig. Optagetheden forudsætter, at vi for en Stund identificerer vor Skæbne med den, som fremstilles. Det er en Illusion, en »Participation«, som maaske hæves, naar Tæppet falder, eller Bogen slutter, men hvis Genklang eller »Perseveration« kan gøre sig gældende længe, idet vi kan have en Tendens til atter og atter at leve i samme Stemning, som da vi var umiddelbart under Dramaets Indflydelse.

Ogsaa udenfor Legen viser Børn Evne til analogiske Oplevelser. En Tilstand eller Stilling, der har medført Tilfredsstillelse for dem, vil de have fortsat, enten saaledes, at de selv fremdeles er med deri, eller, mere uinteresseret, at Tilstanden blot fortsættes efter samme Skema som før. Det er i begge Tilfælde Ækvivalenter, der søges. AVENARIUS har i sit interessante Hovedværk »Kritik der reinen Erfahrung« søgt at vise, at der her — i Trangen til Fortsættelse af en Tilstand, selv om man derved kommer ud over de gamle Former — gør sig en almenmenneskelig Tendens gældende. Han anfører følgende morsomme barnpsykologiske Exempel (der afgjort ikke hører til de uinteresserede). En lille Dreng sidder nok saa bekvemt i en Lænestol og lader sin Gæst, en lille Pige, staa op. Hans Moder bebrejder ham det, og han rømmer Pladsen, hvorpaa Pigen indretter sig i Stolen med sit Legetøj paa Skødet. Drengen ser lidt paa hende og foreslaar saa, at hun skal lægge Legetøjet paa Gulvet og lade ham sidde paa sit Skød<sup>1</sup>. — Til den uinter-

<sup>1</sup> *Kritik der reinen Erfahrung*<sup>2</sup> II p. 493, kfr. I, p. 136. — AVENARIUS

esserede Fortsættelse af en Situation hører derimod følgende Exempel. En lille Dreng red paa sin Bedstefaders Knæ, men maatte afbryde Situationen, da han skulde i Seng. Lidt efter kom han med stor Iver styrtende tilbage med sin Legetøjsbjørn, som han anbragte paa Bedstefaderens Knæ. Saaledes blev der sat et nyt Led ind i Forholdet, der ellers maatte ophøre. Maaske har der ogsaa været Sympati med den gamle Mand, hvis Skød nu blev tomt. —

Ved Barnets Sprogtilegnelse spiller ikke blot Erindring om og Efterligning af de Voxnes Tale, men ogsaa uvilkaarlig Analogiseringen en Rolle. Barnet har f. Ex. hørt Udtrykket »Jakobs Hat« sammen med det tilsvarende Synsbillede og danner nu paa egen Haand Udtrykket »Peters Hat« ved given Lejlighed, uden at Almenforestillingen »Hat« er et nødvendigt Mellemed. Børn danner desuden ofte paa egen Haand regelmæssige Verbalformer, naar de ikke har lært de uregelmæssige. Bag efter kan de saa øve sig i at bruge de uregelmæssige Former, Sprogbrugen kræver, istedetfor de regelmæssige, de selv i uvilkaarlig Analogiseringen havde dannet<sup>1</sup>.

b. Den Kendsgerning, at man forholdsvis sent anerkendte genial Skaben som Andet og Mere end Produkt af mekanisk Sammenføjning af Enkeltheder i en bevidst Hensigt<sup>2</sup>, viser, hvor vanskeligt man har havt ved at fatte uvilkaarlig psykisk Helhedsdannelse. Man betragtede alle sjælelige Processer fra den analyserende Eftertankes Standfinder den samme Tendens i saadanne Tilfælde, hvor Mennesker ved pludselige Skæbneslag eller ved Alderdomssvækkelse kun kan fortsætte deres aandelige Liv ved Hjælp af Trosformer, de i deres kraftige Alder havde forladt. *Kritik der reinen Erfahrung*<sup>2</sup> II, p. 295.

<sup>1</sup> OTTO JESPERSEN: *Language*, p. 130 f.

<sup>2</sup> Smlgn. f. Ex. den Maade, hvorpaa HOLBERG selv forklarer Tilblivelser af sine forskelligartede Værker. Se mine *Mindre Arbejder* II, p. 150—154.



punkt. Efterat Rousseau (især i Artiklen »Génie« i sit Dictionnaire de Musique) havde beskrevet Geni som Evne til uvilkaarlig Skaben og bønfuldt »l'homme vulgaire« om ikke at misbruge dette sublime Ord, var det KANT, der fastslog Begrebet i den Form, i hvilken det nu almindelig bruges, idet han opfattede Geni som den sjeldne Originalitet i Naturbegavelse, der gør det muligt at frembringe Værker af forbilledlig Karakter, Værker, der ikke kan efterlignes, men som kan vække Originaliteten hos andre Naturbegavelser (Kritik der Urtheilskraft § 40). Geni er, ligesom Instinkt, en umiddelbar Forening af Trang og Evne. Det Uvilkaarlige og det Forbilledlige udgør i Forening Geniets Væsen, GOETHE glædede sig (Dichtung und Wahrheit. 19. Buch) over, at det bedste Ord for uvilkaarlig og mønsterværdig Skaben saaledes blev reddet. — En lignende Skæbne som Ordet Geni truer Ordet Fantasi, naar man bruger det om al fri Forestilling, selv om den blot er Erindring, og ikke begrænser det til at betyde Evne til Nydannelse af konkrete Individualforestillinger. MEUMANN har sikkert Ret, naar han mener<sup>1</sup>, at den snevrere Betydning af Ordet Fantasi først opstod under Indflydelse af den nye Tids mere indtrængende Studium af kunstnerisk Frembringelsen. Kunstnerisk Fantasi fører til Værker, der for en Betragter kan synes at være Frugt af en Eftertanke, der med fuld Bevidsthed lægger de enkelte Træk ind paa en saadan Maade, at de samvirker med andre Træk til Dannelse af et Hele. I Anledning af et Træk, som Solger havde fremhævet i sin Analyse af Karaktererne i »Wahlverwandtschaften«, sagde GOETHE: »Ich habe selber nicht daran gedacht, aber es liegt darin«. (Gespräche mit Eckermann. 21. Januar 1827).

<sup>1</sup> *Intelligenz und Wille*<sup>2</sup>, p. 136.

Kunstneren kommer saaledes uvilkaarlig til at sige mere, end han er sig bevidst. At han analogiserer, og derved kommer til at forbinde Elementer, der ellers var adskilte, mærker han ikke, før maaske senere, hvis den prøvende Eftertanke vaagner. Ved en Indleven, eller, som Tyskerne siger, Indfølen (Einfühlung) i Emnet, der uvilkaarlig leder ham til at søge og finde Udtryk for dets Værdi, kan han vække, om ikke en selvstændig Skaben, saa dog en selvstændig Evne til en lignende Indleven som hans egen. I denne sidste Indleven øver ikke blot Emnets Indhold, men ogsaa den Form, under hvilken det fremtræder i Værket, en afgørende Virkning, — ligesom Kunstnerens Indleven i Emnet fra først af fører ham til en formende Virksomhed, der kunde lade Emnet fremtræde i sin hele Fylde. I den Definition, JULIUS LANGE (Om Kunstværdi. 1876) gav af Kunstværdien, som den Værdi, Emnet har for Kunstneren, og som den gennem hans Værk faar for Beskueren, kom (som jeg i en Anmeldelse af Lange's smukke Bog i »Nær og Fjern« 1876 søgte at paavise) Fremstillingsformen ikke til sin Ret; den betragtede Lange som noget rent ydre og mekanisk. Hos det kunstneriske Geni er fra først af Trang (Følelse af Værdi) og Evne (formende Kraft) forbundne — og det paa den inderligste Maade, idet der er Trang til at bruge Evnen, og ikke blot til at føle Værdien, og idet Følelsen af Værdi forudsætter en Evne til at aabne sig for, hvad der kan fremkalde denne Følelse. FRIEDRICH VISCHER har med Rette hævdet, at Indfølingen baade maa bestemme Værkets Form og dets Indhold. Lange har ved at betone Indlevetheden i Emnet peget paa det Uvilkaarlige i Fantasien og hos Geniet, men dertil hører ogsaa den uvilkaarlig formende Virken. Det kunde efter Lange's Definition se ud, som om Kunstværket blot var et ydre, uvæsent-

ligt Middel, for at Andre end Kunstneren selv kunde erfare Emnets Værdi. Paa saa udvortes Maade er Trang og Evne ikke knyttede sammen, selv om Gennemførelsen af den formende Virken paa mange Punkter kan muliggøre, ja kræve bevidst Overlæg og Valg.

Begrebet »Einfühlung« kendte hverken Lange eller jeg, da vi førte vor Diskussion. Det var nogle Aar iforvejen bleven opstillet af den tyske Æstetiker ROBERT VISCHER, men blev først mere almindelig bekendt gennem VOLKELT's og FRIEDRICH VISCHER's Skrifter<sup>1</sup>.

Medens Billedet for den primitive Bevidsthed stod som Bærer af en magisk Kraft, der gjorde dets Besidder til Herre over Emnet, er det i Kunsten Bærer af en Værdi, som fødtes i Kunstnerens Sjæl og gennem hans Værk fødes igen i Beskuerens Sjæl. Begge Steder er der en Analogi, der virker paa uvilkaarlig Maade, og som først af den prøvende Eftertanke ses som Analogi. At man ikke har forstaaet det uvilkaarlige Sjælelivs Maade at virke paa, førte til Miskendelse baade af Geniets og af det primitive Menneskes Natur. Men den Forstaaelse, der kan vindes af det uvilkaarlige Sjæleliv, sker selv ved Hjælp af Analogi, da Forstaaelsen gaar ud fra det differentierede Bevidsthedsliv, som kun kan tydeliggøre sig de primitive Synteser ved at opløse dem.

Svarende til Billedets magiske Betydning staar i Kun-

<sup>1</sup> JOHANNES VOLKELT: *Der Symbolbegriff in der neueren Ästhetik*. 1876, p. 55. — FRIEDRICH VISCHER: *Das Symbol* (Festskrift til Zeller. 1887) p. 170—187. — ROUSSEAU har kendt Indfølelse paa første Haand. Hans Naturglæde udspringer deraf. Smlgn. *Confessions* (éd. Bever) I, p. 263 f.: Je dispose en maître de la nature entière; mon cœur, errant d'objet en objet, *s'unit, s'identifie* à ceux qui le flattent. — Men hos Rousseau var Trangen større end Evnen. Et Kunstværk kunde han ikke forme (uden det Kunstværk, hans egne *Confessions* er). Men hans inderlige Følelse gav Stødet til moderne Poesi.

sten dets symbolske Betydning, men i Religionens Historie brydes helt op i den nyeste Tid Magi og Symbolik.

5. Symbolet beror paa Participation, idet en Del staar som Udtryk for det Hele og virker som saadant. Det Smaa kan blive Symbol for det Store, naar det i sig frembyder Forhold, der har Lighed med Forhold indenfor det Store. For den store Humor kan alt enkelt, hvor begrænset det end er, blive Symbol ved at ses som Del af et stort Hele og som frembydende samme Type som Helheden. »Det Ringeste forsvaret sin Plads i Livets Krans«. Men Livets Krans er aldrig helt bunden, og den Mulighed er stedse tilstede, at nye Blomster skal indflettes. Dette vil den store Humor ikke være blind for; den ser humoristisk paa sine egne Kranse<sup>1</sup>, og den er enig med GOETHE (Gespräche mit Eckermann. 5. Juli 1827) i, at der i Billeder, der bruges som Udtryk for Livet, stedse bliver noget for Forstanden inkommensurabelt tilbage. Billedets Værdi beror netop fra en væsentlig Side paa, at det giver som et Hele, hvad der for prøvende Eftertanke staar som en uafsluttet Sammenhæng af Elementer, maaske stedse skiftende Elementer. Fra denne Side set giver Billedet mindre end den altid fremskridende Erfaring og Eftertanke. Som Helhedsbillede giver det mere, idet det som saadant har Elementer, der ikke findes i det Emne, hvorfra det er hentet. Naar Gud kaldes Fader, kommer Elementet Almagt med ind, der desværre mangler hos enhver i Erfaringen given Fader, som ofte maa kæmpe haardt baade for sig og for sine. Eller (for at bruge FR. VISCHER'S Exempel) naar Løven er Symbol paa Højsind, har den en Egenskab, den virkelige Løve mangler. Pseudohallucinationer egner sig derfor ofte bedre som Grundlag for Symboler end egentlige Hallucina-

<sup>1</sup> Den store Humor. Kap. 6 (Forstaaelse og Humor).

tioner, der i Regelen tager alle Virkelighedens Elementer med.

Den religiøse Symbolik er især karakteriseret ved, at dens Følelsesgrundlag har dannet sig under Kampen for det, der for vedkommende Menneskegruppe er det højeste Værdifulde. De Billeder, i hvilke der findes Udtryk for Erfaringerne under Kampen for Tilværelsen, er hentede fra Naturens og Livets store Modsætninger: Lys og Mørke, Liv og Død, Glæde og Sorg, Magt og Afmagt, Godt og Ondt; og der gør sig, alt som de mest elementære Naturreligioner viger Pladsen for højere Former for Religion, en Trang gældende til at se disse Modsætninger repræsenterede og virkende gennem mere eller mindre individualiserede Væsener.

Men ligesom Begrebet Analogi idethele er ogsaa Begrebet Symbol først dannet paa den prøvende Eftertankes Standpunkt. Forskellen mellem Del og Helhed, mellem Tegnet og det Betegnede gør sig ikke gældende fra først af. Hvad der for Kunstneren og den kunstneriske Beskuer kun gælder i Betagethedens Øjeblikke, er for den positivt-religiøse Bevidsthed, saalænge den bestaar i sin fulde Ejendommelighed, den stadige Tilstand. Enhver Skelnen mellem Del og Helhed, Billede og Emne er kættersk. Med Urette mente Hegel, at der ved al symbolsk Opfattelse maatte føles en Utilfredshed paa Grund af det stedse tilstedeværende Misforhold mellem Form og Indhold. Idet Hegel forudsatte en saadan Utilfredshed allerede paa primitive Trin og idethele indenfor den positivt-religiøse Bevidsthed, blev det ham forholdsvis let at vise, at det var en Befrielse for den religiøse Bevidsthed at gaa over til Former, der kunde bestaa for prøvende Eftertanke, og Forskellen mellem Religion og Filosofi blev for ham tilsidst

kun en Formforskel, medens det aandelige Indhold skulde være det samme<sup>1</sup>. Hegel lægger den Spaltning, som Eftertanken kan føre til, ind i selve den religiøse Bevidsthed, for hvem Forholdet mellem Del og Helhed, Tegn og Emne tværtimod er et Identitetsforhold. Det benægtes f. Ex. fra den positive Religions Side, at Udtrykket Fader brugt om Gud er billedligt. Langt fra at det skulde være Erfaringer om det menneskelige Faderforholds Betydning, der skulde ligge til Grund, naar Gud kaldes Fader, forholder det sig netop omvendt: det er Gud, der er Grund og Forbillede for ethvert Faderforhold i Verden (Brevet til Efeserne III, 15). Formedelst denne Identitet er det muligt, at Handlinger, der for Eftertanken staar som symbolske, som Bøn, Offer og Sakrament, kan antages at øve Indflydelse paa Guddommen. Dette er konsekvent, thi formedelst Identitetsforholdet er der en real Sammenhæng mellem Tegn og Genstand. Dertil kommer, at den positivt-religiøse Symbolik ikke blot er Resultat af den Enkeltes, men for en hel Menneskegruppes Livserfaringer og derved for nye Slægter optræder som givet og selvfølgeligt Udtryk for, hvad der kan erfares om Menneskelivet og dets Kaar.

Begreber som Analogi og Symbol er Korrelatbegreber, udtrykker et gensidigt Forhold. Som vi allerede har set ved Fadersymbolet, vender derfor Forholdet sig ganske naturlig om. Fra den Erfaringens Verden, i hvilken Menneskelivet føres, hentes der Symboler for en højere Verden; men tilsidst bliver selve den Verden, hvorfra Symbolerne oprindelig hentes, til et Symbol. Hos Middelalderens Mystikere træder denne Vending frem paa karakteristisk Maade. For Hugo a St. Victore er hele Legemverdenen et Symbol paa den aandelige Verden. Og idet Goethe benytter

<sup>1</sup> *Den nyere Filosofis Historie.*<sup>3</sup> III, p. 182—186.

middelalderlige Udtryk for at betegne Opsvinget over alt Endeligt, udtaler han

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss.

Den middelalderlige Tænken bevægede sig, som man træffende har sagt, ligesaa hyppig fra Symbol til Symbol, som fra Erfaring til Symbol. Der var en Gang for alle vakt en Grundstemning, som stedse søgte nye Udtryk, og i Forhold til hvilken forskellige Livserfaringer kunde betyde det samme. Her virker det emotionelle Grundlag, som idethele er bestemmende for al »Participation«, al »præologisk Mentalitet«. Først kritisk Eftertanke stiller den Fordring til religiøse Forestillinger, som Schleiermacher hævdede, at hvert enkelt Symbol skal dannes for sig paa Grundlag af særlig Oplevelse. I Troslæren maa, siger han, den ene Sætning ikke udledes af den anden, men skal opstilles umiddelbart i Henhold til en enkelt bestemt Oplevelse, og saa først bagefter sammenlignes med andre, forud opstillede Sætninger. (Der christliche Glaube § 17). Saalænge den én Gang udviklede Grundstemning holder sig, vil derimod nye Symboler atter og atter udspringe af det, det ene udviklet i Analogi med det andet. Saaledes har YRJO HIRN (Det heliga Skrinet. Studier i den katolska Kyrkans Poesi och Konst. 1909) paa en smuk Maade vist, hvorledes den inderlige Dyrkelse af Madonna fører til en Række af Billeder, der udtrykker Grundstemningen fra forskellige Sider: Hostiens Hjemsted i et Skrin paa Alteret, det Sted, hvor det Guddommelige fremtræder i legemlig Form, blev Symbol for Madonna, i hvis Skød Gud blev Menneske. Men Madonna er tillige Morgenstjernen, der bebuder Solens Komme, og hun er Vaaren, hvor Lys og Varme afløser Vinterens Mørke og Kulde. Den mægtige Følelseexpansion skyder stadig nye Skud.

Den uvilkaarlige Billeddannelse er Forudsætning for al Dogmatik. Ikke alle Symboler bliver til Dogmer. Der bliver først Tale om Dogmer, naar visse Symboler staar som Normer, de Enkelte bør følge under deres Forsøg paa at tyde deres Livserfaringer. Der foretages da et Valg, og hvad der vælges staar fast i Kraft af det religiøse Samfunds Autoritet overfor sine Medlemmer. Dogmet hviler paa en Blanding af Oplevelse, Eftertanke og Autoritet. Ud fra det dogmatisk Fæstnede føres saa en Kamp mod frit udviklede Symboler, saavel som mod Forsøgene paa at opfatte selve Dogmerne som blotte Symboler. Dogmatikens Kamp mod Symboliken er en Kamp mellem »det er« og »det betyder«.

En fri Symboldannelse indenfor religiøs Ramme frembyder Jesu Parabler, i hvilke han gennem Fortællinger eller Træk, der er grebne ud af Livet, anskueliggør det forjættede Gudsriges Forhold og Fordringer. En etisk-religiøs Livsvisdom er her udtalt i poetisk Form. Det billedlige er valgt med velberaad Hu og gaar ofte (især i Johannesevangeliets Parabler) over fra Symbolik til Allegori.

Symbollet bliver til Allegori, jo mere der udtrykkelig skelnes mellem de to Led i Symboliseringen. I Allegorien er Forholdet mellem de to Led mere udvortes end i Symbollet. Den poetiske Symbolik udspringer, ligesom den religiøse, af den Betagethed, et Emne har vakt; men den udelukker ikke, som den religiøse Billeddannelse i Religionernes klassiske Tider, at Betagetheden rytmisk kan skifte med klar Bevidsthed om den Billeddannelse, der har fundet Sted.

Hos intuitive Naturer, hvor Anskuelse og Fantasi har Overvægt over Eftertanke, vil der være en Tilbøjelighed til at leve i Symboler saa længe som muligt. Endnu stærkere



vil denne Tilbøjelighed være hos kirkelige Naturer, for hvem det er en Trang at fastholde overleverede Symboler, ikke blot paa Grund af deres Anskuelighed, men fordi de er det overleverede Udtryk for Fædrenes Tro, altsaa paa Grund af en Solidaritetsfølelse overfor Fortiden. De hører en Aarhundreder gammel Tone i de kirkelige Hymner og genfinder Slægtens dyrekøbte Erfaringer i de kirkelige Dogmer. Dog maa det mærkes, at det ikke blot kan være intellektuel Kritik, der sprænger de overleverede Former; det kan ogsaa være en ny og stærk Følelsesbevægelse, der gør det umuligt at finde sine Livserfaringer udtrykte i disse Former<sup>1</sup>.

## II. Analogi og Logik.

6. I de uvilkaarlige Analogier er Ligheder og Forskeligheder fra først af saaledes indvævede i hverandre, at det kan være vanskeligt at finde den Grænse, hvor Ligheden ender og Forskelligheden begynder. Det bestemte Forsøg paa at finde en saadan Grænse gennem skarp Bestemmelse af de forskellige Grader af Lighed (og Forskel) betegner den videnskabelige Tænkningens Begyndelse. Platon staar i Tænkningens Historie som den Første, der har gjort opmærksom paa, at der er mange Trin op fra de for umiddelbar Opfattelse fremtrædende Ligheder til den rene Identitet, den »Lighedens Ide«, som ene gør streng Videnskab mulig. Hvad Parmenides under Navn af »det Ene« havde proklameret som eneste Betingelse for sand Viden, bestemmes af Platon nøjagtigere som Identitet. — I min Afhandling om den platoniske Dialog »Parmenides« (Vid. Selsk. filosofiske Meddelelser Nr. 3) udtaler jeg mig dog maa-

<sup>1</sup> Smlgn. min *Religionsfilosofi* § 95—96. — *Oplevelse og Tydning* p. 102—107.

ske for stærkt, naar jeg siger (p. 28), at Platon »udtrykkelig erklærer« Enhed og Identitet for det Samme; forsigtigere hedder det p. 30, at det »røbes«, at Enhed og Identitet er det samme. Sagen er, at Platon i den underlige anden Del af Dialogen tilsyneladende nægter dette, men da han kun begrunder denne Nægtelse ved, at *flere Ting* (τὰ πολλά) kan være Et (∴: gaa ind under samme Begreb) uden at falde sammen, men ikke fører noget Bevis for »det *Enes*« Vedkommende, om hvilket der netop er Tale, finder jeg her en uvilkaarlig Indrømmelse. Saa meget er vist, at Parmenides' »det Ene« er dunkelt og mystisk, naar det ikke betyder Identitet, altsaa udtrykker al Tænkens Grundlov og tillige al Tænkens højeste Ideal.

For Platon var nu Lighedens Ide ikke blot Grundlov og Ideal, men Udtryk for den sande Væren, og Lighedsgraderne var ligesaa mange lavere og højere Trin for Existens. Alligevel var der ved Opstilling af denne Ide givet en Anvisning til Opløsning af de uvilkaarlige Analogier. Naar denne Opløsning foretages med haard Haand, træder absolut Lighed og absolut Forskel i Modsætning til hinanden, Identitet i Modsætning til Kaos, og det bliver Erkendelsens Opgave at finde en Vej mellem disse Modsætninger. Det er karakteristisk for den skarpe græske Tanke, at ikke blot Ideen om absolut Identitet, men ogsaa Ideen om absolut Forskellighed fremdrages, om end i polemisk Hensigt (af Zenon). Og mod Slutningen af sin Løbebane indsaa Platon, at Identitetsprincippet tilsidst stod som afmægtigt overfor de mangfoldige Forskelligheder, som Tilværelsen frembyder, hvorfor han henviser til Analogiseren som en Slags »uægte Tænken« (λογισμὸς νόθος. Tim. p. 52 B). Analogi staar da her som en sidste Udvej, hvor ingen højere Lighedsgrader kan paavises. Medens den i den

mytologiske Tænken var alt, kommer den nu til at betegne det laveste Erkendelsestrin. Programmet for europæisk Tænken var hermed givet. Og det bliver da Opgaven at paavise de forskellige Melleformer mellem kaotisk Forskellighed og absolut Identitet, thi det er i disse Melleformer, at menneskelig Tænkning i Virkeligheden bevæger sig. Rangfølgen af disse Melleformer (af hvilke jeg i »Den menneskelige Tanke« har beskrevet sex) vil bero paa, hvorvidt de foreliggende Emner kan ordnes i et saadant indbyrdes Forhold, at Slutning bliver mulig. Det vil da vise sig, at jo mere Slutning bliver mulig, des mere nærmer vi os til den rene Identitet. Det viser sig tillige, at Identitet ikke længere staar som den højeste Existensform, men som den Tankeform, der gør begrundet Erkendelse mulig uden hvert Øjeblik at benytte Iagttagelsens Hjælp. Tydeligst dæmrrer Identitetsprincippet i saadanne Rækker, hvor hvert Led forholder sig til sin Forgænger som dette til sin Forgænger. Er f. Ex.  $A$  Subjekt til  $B$  og  $B$  til  $C$ , eller  $A$  mindre end  $B$  og  $B$  mindre end  $C$ , saa kan  $B$  skydes ud, og vi faar en ny Dom. Forudsætningen er  $B$ 's Identitet med sig selv, hvad enten det sættes i Relation til  $A$  eller til  $C$ . Men en saadan Forudsætning gælder for hvert Led i enhver Række, vi opstiller. Forsaavidt ligger Identitetsprincippet til Grund ved enhver Rækkedannelse; men Erkendelse bestaar ikke blot i Dannelse af enkelte Begreber, men i Paavisning af forstaaelige Forhold mellem Begreber, i rationelle Rækkedannelser.

Udtrykket »Participation«, der saa heldig er valgt til at betegne uvilkaarlig Analogi, kan godt beholdes, efter at Logiken er begyndt at tale et Ord med angaaende Forudsætningerne for Tankegangen. Det betegner en partiel Lighed, der i den uvilkaarlige Analogiseren blev gjort til en absolut

Lighed trods de Vanskeligheder, der er ved at begrunde Retten til ud fra Lighed paa et enkelt Punkt at antage en Overensstemmelse idethele. Det er netop disse Vanskeligheder ved »Participation«, der stiller videnskabelig Tænkens Opgaver.

Søger man en Forudsætning, der trods alt ligger til Grund baade for den førvidenskabelige Tænkens uvilkaarlige Analogiseren og for den videnskabelige Søgen efter begrundede Overgange, og som ligger til Grund for alle Rækkedannelser ligefra den kaotiske Forskelsrække til den absolute Identitetsrække, saa ligger en saadan Forudsætning i Syntesens Lov, der gælder baade i empirisk Psykologi og i rationel Erkendelsesteori. Det ligger i Begrebet Række — hvad enten Leddene holdes sammen ved blot Hukommelse eller ved begrundet Forstaaelse af Overgangene — at forskellige Led sammenfattes med hverandre, enten som forskellige eller som lignende. Hvis Tanken stedse tabte de foregaaende Led, naar den gik over til de følgende, vilde ingen Rækkedannelse ske. Jo mere det bliver muligt at begrunde Overgangen fra Led til Led, des mindre en Rolle behøver den blotte Hukommelse, der er enevældig ved den kaotiske Forskelsrække, at spille; Overgangene sker da i Kraft af en Lov.

Syntesens Grundlov raader paa alle Trin af Forestillingsforbindelse, og derved bliver det muligt at sammenligne disse forskellige Trin og paavise Forholdet mellem dem. Hvis de forskellige Videnskaber, der befinder sig paa forskellige Trin fra Kaos til Identitet, ikke havde en saadan fælles Grundform, kunde vi ikke opstille selve Begrebet Videnskab som fælles for dem alle. Vi kan nu ikke blot belyse den ene Videnskab gennem Analogi med andre Videnskaber, og en Del af en Videnskab gennem Analogi

med andre Dele, men ogsaa den førvidenskabelige Tænken gennem Analogi med den videnskabelige, og vi kan indenfor Psykologien belyse de elementære sjælelige Funktioner ved Analogi med de mere udviklede. Saadanne Analogier er ikke blotte Fiktioner, som VAIHINGER mente i sin »Philosophie des Als Ob«<sup>1</sup>. I Kraft af den Kontinuitet, der gennem Syntesens Grundform gør sig gældende i alt Aandsliv, og særlig indenfor det intellektuelle Liv, bliver Analogier som de nævnte mulige; naturligvis er deres logiske Værdi højst forskellig. Det er f. Ex. ingen Fiktion, naar en Tangent kaldes en Sekant, hvis to Skæringspunkter med en Cirkel i højeste Grad nærmer sig til hinanden; thi Syntesen kan nærme sine Elementer til hverandre i saare mange Grader. Ifølge en moderne Retning i Geometrien berører Tangenten endog altid Cirkelen i mere end ét Punkt, saa at Forskellen mellem Sekant og Tangent tilsidst falder bort.

7. Endog mellem de to yderste Grænser for vor Erkendelse, den kaotiske Forskelsrække og den absolute Identitetsrække, er der Analogi tilstede. Den eneste Tankeoperation, de gør mulig, er — foruden unyttige Substitutioner — Tælling. Man kan tælle, hvor mange absolute Forskelligheder eller absolute Identiteter, man kender. Som vi senere vil se, tager Aritmetikken netop fat der, hvor den rene Logik ender. En anden Analogi mellem dem ligger deri, at ingen af de to Rækker kan være umiddelbart given. Kun gennem streng kritisk Prøvelse, der ikke vil kunne godtgøres at være udtømmende, vilde det kunne vises, at der slet ingen Lighedspunkter eller slet ingen For-

<sup>1</sup> En interessant Fremstilling og Kritik af »Philosophie des Als Ob« har JØRGEN FR. JØRGENSEN givet i Tidsskriftet »Vor Tid«. 1914—15. p. 227—249.

skelligheder var indenfor en Række af Emner. De to Rækker betegner Grænser for vor Erkendelse, der ikke kan bevises at være tilstede i nogetsomhelst enkelt Tilfælde; kun gennem vilkaarlige Paastande vil deres Gyldighed kunne hævdes. Men disse Rækker tjener til indirekte at karakterisere den menneskelige Erkendelse gennem Paavisning af, hvad der vilde gøre den umulig fra først af eller være en Afslutning uden mulig Fortsættelse.

Man kunde sige, at Erkendelsesteorien kun har til Opgave at drøfte de Principer, der gør Erkendelse mulig, og at den derfor allerførst maa opstille det Princip, der overhovedet ligger til Grund for al Dannelse af Begreber og Domme og Slutninger, nemlig Identitetsprincippet. Erkendelse bestaar af Domme, kunde man sige, og enhver Dom udsiger et Identitetsforhold (partielt eller absolut). Begrebet Identitet synes derfor at burde aabne Kategoriernes Række. Hertil maa svares, at Erkendelsesteorien bør undersøge alle Muligheder. Enhver virkelig Erkendelse er stedse kun en Tilnærmelse til Identitet, og alle Grader af Tilnærmelse maa undersøges. Erkendelsesteoriens egentlige Emne er Brydningsgraderne mellem Identitet og Forskellighed. Selve Identiteten har kun den Betydning, at den stiller fremskridende Reduktion af Forskellighederne som den store Opgave. Selve Identiteten er jo en Relation. At hige efter at finde Identitet er derfor at søge at stille en Relation istedetfor en anden. Altsaa forudsætter Begrebet Identitet Begrebet Relation og det dermed korrelate Begreb Syntese, og disse bliver de første Kategorier. Desuden kan Identitet kun defineres som et Grænsetilfælde af Lighed eller af Kontinuitet, og disse to Begreber gaar derfor — naar vi gaar analytisk frem<sup>1</sup> — forud for Identitetsbegrebet.

<sup>1</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*. p. 177 f.

Naar det siges, at Erkendelse bestaar af Domme, maa det ikke glemmes, at Dommens Subjekt stedse er taget ud af en hel Sammenhæng, og at denne Udtagen kun bliver mulig ved den Forskel, der er mellem det og andre Emner, der er Led i samme Sammenhæng. Kun ved en saadan Skelnen bliver et Emne til for os med en saadan Selvstændighed, at der kan søges og findes nærmere Bestemmelser ved det. Som man træffende har sagt, har ethvert Begreb Frynser eller Skaar, der viser, at det egentlig er et Fragment. Først naar denne Udsondring er foretagen, kan en Dom blive til. Hvis ethvert Emne druknede i eller var helt sammensmeltet med det Medium, i hvilket det fra først af eksisterer, vilde der aldrig fældes nogen Dom. En Forskelsrelation er baade logisk og psykologisk Forudsætningen for en Doms Tilbliven.

Naturligvis forudsættes Identitetsprincippet ved al logisk Tænken, ogsaa ved Opstilling af en Kategorilære og særlig ved Opstilling af Kategorierne Syntese og Relation. Erkendelsesteorien maa naturligvis bygge paa de Principer, al Videnskab bygger paa, og da det netop er disse Principer, Erkendelsesteorien vil fremdrage og belyse, kan den forsaavidt siges at bygge paa sig selv eller at bevæge sig i en Kreds. Man har undertiden taget Anledning heraf til at godtgøre Umuligheden af en Erkendelsesteori. Saaledes Schelling, Lotze og i nyeste Tid LEONARD NELSON (dels i hans Skrift »Über die sogenannte Erkenntnistheorie« 1908, hvis første Afsnit hedder »Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie«, dels i et Foredrag paa Filosofkongressen i Bologna 1911). Nelson's Tankegang er denne: Kriteriet for Erkendelsens Sandhed maa enten være Erkendelse eller ikke være Erkendelse. Hvis det er Erkendelse, maa denne Erkendelse selv behøve et Kriterium. Og hvis det ikke er

Erkendelse, maa det dog være noget, der kan være Genstand for Erkendelse, og saa behøver vi et Kriterium for, at denne Erkendelse er sand. — Denne Tankegang kender vi allerede fra Oldtiden. Den blev fra Skeptikernes Side fremført mod Akademikernes Forsøg paa at opstille et Virkelighedskriterium, idet man spurgte, ved hvilket Kriterium vi kan afgøre, at det saaledes opstillede Virkelighedskriterium er det rette!<sup>1</sup> Til Grund for denne Skepsis saavel som for de moderne Indvendinger mod Erkendelsesteoriens Mulighed ligger en Forvexling af Begreberne Kredsgang og Uafsluttelighed. Erkendelsesteoriens Opgave maa stedse tages op paany. Det maa stedse paany prøves, om de Principer, Erkendelsesteorien opstiller som betingende Erkendelsens Gyldighed, falder sammen med de Principer, der ligger til Grund ved selve Forsøget paa at opstille Erkendelsesteorien. Er der en Forskel her, maa Undersøgelsen begynde forfra. En Afslutning af disse Undersøgelser kan ikke tænkes. Det kan meget vel være, at en ny Undersøgelse af det menneskelige Tankearbejde kan føre til Nødvendigheden af en ny Erkendelsesteori. Ogsaa før Karneades, og i nyere Tid før Hume og Kant havde man en Erkendelsesteori; men det viste sig, at den ikke var gennemført, og at dens fundamentale Betydning ikke var godtgjort.

Erkendelsesteori bliver til ved Undersøgelse af selve Tankearbejdet, d. v. s. af den Forandring, Anvendelsen af visse Principer frembringer i Henseende til Klarhed og Sammenhæng i vore Forestillinger. Finder vi fremskridende Klarhed og Sammenhæng, siger vi, at der erkendelsesteoretisk er sket et Fremskridt, selv om vi maaske kommer til at stryge visse Antagelser, vi forhen lagde Vægt paa. Jo flere

<sup>1</sup> Se nærmere herom *Relation som Kategori*. p. 6—9.



og jo dybere Forskelligheder mellem Emnerne, der kan fremdrages, og jo mere det alligevel lykkes os at finde begrundet Sammenhæng mellem dem ved Anvendelse af Identitetsprincippet, des mere bliver vi overbeviste om dette Princip's Gyldighed. Som vi har set, kan Identitetsprincippet allerede siges at dæmre i de førvidenskabelige Analogier saavel som i de Rækkedannelser, der endnu ikke danner Grundlag for Slutninger. Naar, som i en regelmæssig varierende Forskelsrække (f. Ex. Farverækken), hvert Led ligger fast, saa at ingen Ombytning kan finde Sted, er Identitetsprincippet kommet mere til Gyldighed, end hvor Ordenen enten er aldeles vilkaarlig (som i den kaotiske Forskelsrække), eller hvor Ordenen skyldes et helt udvortes Synspunkt, f. Ex. et Hukommelsesskema (som i den ubestemt varierende Forskelsrække). Og Videnskabernes Historie viser os mange Trin i denne Henseende, før fuld Klarhed og Sikkerhed opnaas.

8. I de Analogier, der spiller saa stor en Rolle i det førvidenskabelige Tankeliv, rører sig allerede den Energi, der senere kan føre til videnskabelig Tænkning. De begrundet den Forventning, hvormed Menneskene møder overfor de Emner, der fremstiller sig for dem, og som gør, at de ikke staar passive overfor, hvad Iagttagelsen frembyder. Med en sangvinsk Tillid til alle opdukkende Forestillinger, hvorfra de saa kommer, begynder Tankelivet sin Udviklingsgang, ja, allerede forud for frie Forestillingers Optræden ytrer der sig en Analogi til denne Tillid i det uvilkaarlige Hang til øjeblikkelig motorisk Reaktion, hvorom Reflexer og Instinkthandlinger vidner. Livet begynder med et Overskud af Energi og har en Tendens til at brede sig og udfolde sig. Før der kan danne sig Erindring i Ordets snævrere Betydning (med Klarhed over, at det, der fore-

stilles, hører hjemme i Fortiden), kan der røre sig Forventning, og Forestillinger, der ikke er forbundne med nogen Forventning, men hvis Indhold bestemt staar som forbigangent, fastholdes kun, naar en højere Udvikling er naaet. Hume lagde med Rette Vægt paa Trangen til Expansion, til at løbe Linen ud, fortsætte en Tankegang, man én Gang er slaaet ind paa. Men naar han af denne Tendens vilde udlede Troen paa rationale og kausale Principer, oversaa han, at disse Principer træder tydeligst frem, naar Forventninger skuffes eller afvises, og naar vi saa nødes til at søge en Orden og Sammenhæng af anden Art end den, vore uvilkaarlige Analogier og Forventninger bebudede. Rationalitet og Kausalitet er Normer, der begrænser og inddæmmer vort uvilkaarlige Tankeløb, der i sig selv har en Tendens til at forfølge visse Synsmaader ud over alle Grænser. De Hypoteser, Videnskaben paa sin Vej har udformet, men har ladet falde igen, vidner om, at det for en stor Del er gennem Skuffelser, vi arbejder os frem til Sandheden. Dersom der ikke var kommet Skuffelser, var vi paa mange Punkter ikke komne ud over det førvidenskabelige Udviklingstrin; men Skuffelserne vilde ikke være komne, hvis den overskydende Energi ikke havde fostret Forventninger, der uvilkaarlig prøvedes ved, at vi handlede efter dem. Børns Trang til at gribe og bearbejde alle Ting fører dem til at gøre vigtige Erfaringer. De eksperimenterer uvilkaarlig. Bevægelsestrangen træder efterhaanden i Nysgerrighedens Tjeneste. I sin Selvbiografi fortæller den tyske Kirurg Schleich, at han fem Aar gammel allerede havde faaet Ur, men knuste det ved at banke paa det med en Sten, og da han saa fik Skænd derfor, sagde han: »Jungens müssen doch wissen, wa da'inn is!« Denne Trang til at vide, hvad der er »indeni«, rører sig lige fra

den barnlige Experimenteren til de højeste Spekulationer, uden at der altid rører sig en Anelse om, hvor fin og hvor komplet den Tingenes Sammenhæng er, som vi søger at trænge ind i. Hin Trang inddæmes efterhaanden, som det erfares, at der raader bestemte Love for Tingene, og at det er gennem Forstaaelse af dem, vi maaske kan trænge ind i, hvad vi kalder Naturens Indre.

I et aandfuldt Skrift (De la contingence des lois de la nature. 1875) udviklede ÉMILE BOUTROUX den Opfattelse, at Naturlovene væsentlig betyder Former eller Baner for Udfoldelsen af frie Kræfter, Flodlejet for en Strøm, der arbejder sig fremad. Et Skridt videre gik HENRI BERGSON, idet han fordrede af Filosofien, at den skulde trænge ind bag Naturlovenes Mekanisme og gøre sig til Et med den Kraft, den Livsudfoldelse, der stadig hæmmes og begrænses af Naturordenen, og han fandt et Grundlag herfor i en umiddelbar Intuition af vor egen indre Kraftudfoldelse (*élan vital*), i Analogi med hvilken vi saa maa opfatte alle andre Existensformer end vor egen (Introduction à la Métaphysique. 1903). — Saadanne Tankeforsøg skyldes i Virkeligheden en Omsætning i metafysisk Form af hvad Psykologi og Erkendelsesteori lærer. De er gode Exempler paa, hvad vi i en senere Sammenhæng vil komme lidt nærmere ind paa, at al Metafysik (Kosmologi) bygger paa Analogi, her paa Analogi med den Maade, paa hvilken vi i Videnskabens Historie ser menneskelig Expansionstrang og Utaalmodighed brydes med den faste Tingenes Orden, Videnskaben arbejder paa at finde. Af særlig Interesse her er et Kapitel i ERNST MACH's Værk »Erkenntnis und Irrtum« (1905). Kapitlet har til Overskrift »Sinn und Wert der Naturgesetze« og søger at vise, at Naturlovene bliver til for os som Begrænsninger, vi under Ledelse af Erfaringen

sætter for vore Forventninger, og at der gennem saadan fremskridende Begrænsning foregaar en stedse nøjere Tillem্পelse af Tanken efter Kendsgerninger. Allerede daglig Erfaring viser os en stadig Inddæmning af det uvilkaarlige Tankeliv.

9. Ligesom Loverkendelsen er en Begrænsning af Friheden til at danne Forestillingsforbindelser, saaledes er Begrebsdannelsen en Begrænsning af Friheden til at forme de enkelte Forestillinger. Vi danner Begreber for at være sikre paa, at en Forestilling, der dukker op paany i vor Tankegang, har samme Indhold, som da den forhen fremtraadte; kun derved kan den indtræde som fast Led i en Tankerække og staa i klare og bestemte Forhold til de andre Led i Rækken. Gælder det blot om at fastholde, hvad der er ejendommeligt for et Emne i en aldeles bestemt Situation, opnaas dette ved, hvad man kunde kalde et konkret Individualbegreb. Saaledes er »Napoleon ved Waterloo« et konkret Individualbegreb, naar vi har mærket os Napoleons hele Optræden ved nævnte Lejlighed. Skal Begrebet gælde for alle Sider i et Emnes Væsen og for dets Fremtræden under alle forskellige Situationer, f. Ex. for Napoleon efter hele hans Karakter og Levnedsløb, faar vi et typisk Individualbegreb. Hver enkelt Situation eller hver enkelt Handling tjener da kun som Exempel paa dette Begreb. Og paa lignende Maade forholder det sig med Almenbegreber, der skal gælde for en hel Gruppe af Emner. De »fælles« Egenskaber vil her ikke, ligesaa lidt som ved de typiske Individualbegreber, være tilstrækkelige til at være Indhold af et Begreb for sig. Det »Fælles« kan ikke tænkes for sig alene. Mere eller mindre tydelig staar derimod et enkelt Emne som Exempel paa hele Rækken, eller man

benytter et Skema eller et Ord, der, hvis det behøves, kan erstattes ved et Exempel.

Mellem de forskellige Exempler indbyrdes vil der ikke være fuldstændig Identitet i alle Henseender. Det er et eller andet Lighedspunkt (maaske Identitetspunkt), der fører til at stille Emner sammen som Exempler paa samme Begreb. En Indianer, der første Gang saa en Bog aabne sig, kaldte den for en Østers. Det var allerede et Forsøg paa en Begrebsdannelse. Naar man tidlig talte om Fødder baade hos Dyr og Mennesker, og senere udstrakte Begrebet til Borde, Stole, Bjerge o. s. v., var det ogsaa Forsøg paa Begrebsdannelse. Men heller ikke ved videnskabelig Begrebsdannelse dækker de enkelte Exempler fuldstændig hverandre. Det er ved Analogiens Hjælp, at man indenfor et Begrebs Omfang gaar fra Exempel til Exempel. Under Begrebet Keglesnitslinie hører Cirkel, Ellipse, Parabel, Hyperbel, og Forholdet mellem disse Emner er ikke Identitet, men Analogi. Kun fra et bestemt Synspunkt, som Definitionen af Keglesnit angiver i Ord, kan de betragtes som identiske, forsaavidt som ethvert af dem principielt kan bruges som Exempel ligesaa godt som de andre. Selve Definitionen af Keglesnit (som en Figur, der fremkommer ved et plant Snit gennem en cirkulær Kegel) kræver en Konstruktion, der fører til et eller andet af de anførte Exempler. Det er Forholdet mellem Egenskaber eller Dele ved en Række Emner, der gør disse Emner til Exempler paa samme Begreb. Ved Begrebet Farve er der foreløbig kun Kvalitetslighed mellem de enkelte Exempler, og et egentligt Begreb faas kun ved (ligesom ved Keglesnittene) at holde sig til, hvorledes de opstaar. Hver enkelt Farve-kvalitet forholder sig til en vis Grad af Lysbrydning, som de andre Farver forholder sig til visse andre Grader af

Lysbrydning. For Kortheds Skyld (naar man ikke har Tid til at fremdrage Exempler) kan Ord eller Tegn (Skemaer) udtrykke Begrebet. Saaledes er Bogstaver i Aritmetiken Skema for Begrebet Størrelse, hvis Exempler haves i Talrækkens Led. »Matematikere«, siger PASCAL (De l'esprit géométrique), »og alle, som gaar metodisk frem, giver kun Tingene Navne for at forkorte Tankeløbet«. Ordet eller Skemaet skal give Anvisning til Konstruktion af et Exempel. Pascal kræver, at man for Sikkerheds Skyld skal prøve at sætte det, der defineres, istedetfor Definitionen. Men hertil maa bemærkes, at da »det, som defineres«, fremtræder i forskellige Skikkelser, kan denne Substitution aldrig blive absolut. Intet Exempel indeholder blot de Træk, Definitionen angiver. Hvert enkelt Exempel kræver andre Exempler, og det er Analogien imellem dem, der er Begrebets egentlige Indhold. Begrebets Betydning bestaar i, at det kan sætte en Tankerække igang. GOBLOT siger derfor, at et Begreb ikke er andet end Mulighed for en Række af Domme (une virtualité, une possibilité indéfinie de jugements)<sup>1</sup>. Han begynder derfor sin Fremstilling af Logiken med Dommene og gaar derfra over til Begreber og Slutninger. Allerede tidligere havde SIGWART hævdet Dommenes Prioritet i Forhold til Begrebet. Men Sagen er vistnok mere indviklet, end de to fortræffelige Logikere fremstiller den. Der er en stadig Vexelvirkning mellem Begreb og Dom. Selve Begrebsdannelsen foregaar gennem Domme, men Dommene er kun tydelige, naar de Begreber, der forbindes i dem, hvert for sig er bestemte. Tænkningens Historie viser os, hvorledes Udgangspunktet snart tages i de enkelte Begreber, snart i Dommen. I Erkendelsesteorien

<sup>1</sup> *Traité de Logique*. 1918. p. 87.

fremtræder dette i Forholdet mellem Grundbegreber (Kategorier) og Grundsætninger (Principer)<sup>1</sup>.

Der er noget i vor Tænken (og i vor Bevidsthed idet hele), som aldrig fremtræder for umiddelbar Iagttagelse, men som maa forudsættes eller, om man vil, konstrueres, fordi det, som umiddelbar Iagttagelse opviser, ellers er uforstaaeligt. Saaledes er Syntese, Bevidsthedslivets Grundform og al Erkendelses første Grundbegreb, ikke selv et iagttageligt Element. Heller ikke vor Villen som saadan kan umiddelbart iagttages<sup>2</sup>. Og saaledes gaar det med al indre og ydre Virksomhed; vi iagttager dens Resultater og slutter til den Energi, Arbejdet skyldes. Selve Tankevirksomheden iagttages ikke. Enhver enkelt Tanke er Led i et Tankeløb, og vi slutter os til Tankens Energi af de Forandringer i Tankeløbet, der er uafhængige af øjeblikkelige Iagttagelser (uden forsaavidt Forandringen bestaar i, at saadanne Iagttagelser bringes i bestemt Sammenhæng med det forhen givne Bevidsthedsindhold). Overalt iagttager vi kun Succession, ikke den Virksomhed, der strækker sig gennem alle Successionens Led, og som vi ofte møjsommelig maa efterspore. Her staar Hume's Kritik stadig ved Magt, paa Aandsvidenskabens, som paa Naturvidenskabens Omraade. Hans voldsomme Isolation af de enkelte Led i Tankeløbet ledede indirekte til den rette Opfattelse af Begrebet Virksomhed paa alle Omraader. Men det er Leibniz, der direkte har angivet den rette Anvendelse af Begreber som Kraft, Energi og Virken, idet han hævdede, at før der kan tales om Kraft, maa der være paavist en lovmæssig Sammenhæng mellem skiftende Tilstande<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*. § 51; 57; 106.

<sup>2</sup> *Psykologi*<sup>6</sup> p. 177 f. (Forkortet Udgave p. 33 f.; 84 f.)

<sup>3</sup> *Den nyere Filosofis Historie*.<sup>3</sup> II p. 136 f.

Den egentlige Tænken adskiller sig kun fra det sædvanlige Forestillingsløb ved at være rettet mod Betingelserne for at løse en Opgave, mod Midler og Veje til at naa et Maal. Den bestaar i en Analyse af den Sammenhæng, indenfor hvilken Opgaven eller Maalet antages at have sin Plads, og søger saa at finde en Lov mellem de Elementer, Analysen fører til. Et simpelt Exempel frembyder Orientering, naar man er faret vild. De forskellige Retninger prøves og sammenlignes. Hvis man derimod vandrer uden bestemt Maal, slaar man ind paa den første den bedste Vej. Allerede HOBBS, der saa ofte maa være Syndebuk ved de Kritiker af »Associationspsykologien«, man ikke synes at kunne blive ked af at gentage, har indset dette, naar han udtaler, at det er gennem stadig Fastholden af et Maal (*frequens ad finem respectio*. De Corpore XXV, 9), vi lærer at finde Orden og Sammenhæng.

10. Begreberne Analogi og Analogislutning er først med Klarhed fremdragen af Aristoteles. Medens det for Platon, selv efterat han havde haft sin sidste Holmgang med Eleaterne, stod som det store Maal at føre al Erkendelse tilbage til én Idé, er Aristoteles overbevist om, at vi ender i en Flerhed af Begreber (Kategorier), mellem hvilke der ikke gælder Identitet, men kun Analogi. Mellem de forskellige Omraader, paa hvilke Tænkningen arbejder, kan der maaske ogsaa paavises Analogier; saaledes mener Aristoteles, at Forholdet mellem Stof (Mulighed) og Form (Virkelighed) kommer igen overalt, — men selve dette Forhold faar en forskellig Karakter paa de forskellige Omraader (d. v. s. indenfor de forskellige Videnskaber).

Hvad Bevisførelsen angaar, skelner Aristoteles mellem Deduktion og Induktion. Ved deduktiv Slutning forstaar han syllogistisk Henføren under et Slægtsbegreb ved Hjælp



af et Artsbegreb som Mellemed. Hans Slutningslære er altsaa bygget paa en forudsat Klassifikation. Ved Induktion forstaar han en fuldstændig Opregning af alle Emner, der hører ind under et Begreb. (ἡ ἐπαγωγή διὰ πάντων. ed. Bekker p. 68 b). Men saa gives der ogsaa, tilføjer han (p. 69 a), en Slutning ud fra et enkelt Exempel, eller rettere fra Exempel til Exempel. Denne Slutning gaar altsaa hverken som Deduktionen fra et Hele til en Del, eller som Induktionen fra alle Dele til en Helhed, men den gaar fra en Del til en anden Del (ὡς μέρος πρὸς μέρος). Den adskiller sig fra Induktionen ved, at ikke alle Dele, men kun en enkelt Del foreligger. Aristoteles' Benævnelse for Analogislutning er Paradigma (παράδειγμα), der betyder Exempel, men ogsaa kan betyde Forbillede. Det enkelte Emne kan ved Analogislutning siges at staa som et Forbillede, en Type, i hvis Lys en hel Kreds af Emner ses, idet de frembyder lignende Forhold mellem Egenskaber eller Dele indbyrdes. — Selve Ordet ἀναλογία bruger Aristoteles mest i Betydning af matematisk Proposition, Forholdsideitet (ἰσότης λόγων), medens han om kvalitativ Forholdslighed hyppig bruger det ubestemte Udtryk τὸ ἀνάλογον.

I nyere Tid er man mere og mere klar over, at der ingen principiel Forskel er paa Induktion og Analogi, da man paa Erfaringens Grund aldrig kan være sikker paa at have alle mulige Emner af en vis Art givne<sup>1</sup>. Den ufuldstændige Induktion adskiller sig da kun fra Analogislutningen ved at have flere Exempler at gaa ud fra. Naturligvis er det af Betydning at have saa mange Exempler som muligt at gaa ud fra. Men for den moderne Metode-

<sup>1</sup> Undtagen naturligvis i saadanne Tilfælde, hvor det i selve Begrebets Definition ligger, at der maa være et vist Antal Emner. Smlgn. *Den menneskelige Tanke*. p. 172 f.

lære er Hovedsagen den, om der ved Analyse af de foreliggende Emner (et eller flere) kan findes en Sætning, der foreløbig kan opstilles for saa at prøves ved, at de Slutninger, der drages fra den, finder Bekræftelse i nye Erfaringer. Denne Metode, der først i stor Stil blev anvendt af Galilei og Newton, er karakteristisk for moderne Naturvidenskab. Analogi og Induktion giver, som KANT udtrykker sig i sin Logik (ed. 1801, p. 210), blot »logische Präsumtionen«. Han følger underlig nok ikke til, at det dog ofte kan have Betydning at prøve disse Formodninger.

KANT selv har klart set, at der gives en Art Slutten, som hverken er Deduktion, Induktion eller Analogislutning. Han henviser her til det Princip, ved hvilket matematisk Tænkning er forskellig fra formel logisk Tænkning. I Kraft af dette Princip kan der konstrueres en identisk varierende Forskelsrække, d. v. s. en Række, indenfor hvilken Forskellen mellem de paa hinanden følgende Led stedse er den samme, — hvor der altsaa er Forskelsidentitet. Det simpleste Exempel herpaa er Talrækken, som opbygges ved, hvad Kant kalder »Synthesis des Gleichartigen«. Foruden i Talrækken optræder det samme Princip, vistnok under Indflydelse af Talrækken som Forbillede (altsaa i Analogi med den), i Rækkerne af Tider, Grader og Steder, naar (ligesom ved Tallet) alle specielle kvalitative Egenskaber udrenses fra disse Begreber. Domme, der bygges paa saadanne Rækkedannelser (der kan kaldes identiske Kvalitetsrækker), kalder Kant syntetiske Domme a priori. I Analogi med disse paa Forskelsidentitet byggede Rækker har Kant nu konstrueret et Begreb om »mulig Erfaring« eller »Natur« som et Skema, indenfor hvilket ethvert Emne, vi skal kunne tillægge Virkelighed, maa finde sin Plads.

Vi vil paa et senere Punkt faa Lejlighed til at drøfte denne Konstruktions Betydning.

Medens vi er ved Omtale af Analogibegrebets Forhistorie, maa der henvises til, at i filosofiske Forsøg paa at naa til en Verdensanskuelse, en afsluttende Erkendelse staar Striden i nyere Tid mellem dem, der vil naa til Afslutning gennem Slutninger, altsaa ved Identitetsprincipets Hjælp, og dem, der hævder, at Analogi er det sidste Tanke-middel, naar det gælder Afslutning. Det er Modsætningen mellem Platon og Aristoteles, der gentager sig i nye Former. Paa Platon's Side staar Spinoza og Hegel, paa Aristoteles' Side Leibniz, Schopenhauer, Lotze og i nyeste Tid BERGSON. Af SØREN KIERKEGAARD's Papirer<sup>1</sup> ser man, at han har været opmærksom paa Modsætningen mellem Identitet og Analogi paa de afgørende Punkter, i god Overensstemmelse med den kritiske Retning af hans Erkendelsesteori. Han var bleven klar over, at systematisk Afslutning var umulig ved Hjælp af Identitetsprincippet, og da Induktion og Analogi ingen streng Slutten tillader, kom han til det Resultat, at der stedse slutes af (ligesom der begyndes) med et Spring, og det var ham sikkert en Tilfredsstillelse at faa Anvendelse her for et af sine Yndlingsbegreber. Men Problemet er endnu mere indviklet, end han saa, og netop Springet stiller det paany: Springet foregaar i en Kurve og tilvejebringer altsaa en ny Kontinuitet, skønt i et andet Plan.

11. Naar der foreligger en Mangfoldighed af Emner for Tænkningen, vil dennes første Skridt naturlig være at ordne dem i Rækker, hvis Led er saa nøje forbundne som muligt<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Papirer*. Udg. af P. A. Heiberg og V. Kuhr. V. p. 29.

<sup>2</sup> I det følgende gør jeg Brug af det Forsøg paa at opstille og ordne de vigtigste Former for Rækkedannelser som jeg har gjort i *Den menneskelige Tanke*. p. 162—173

Det uheldigste Forhold vil være det, at der mellem alle Emnerne indbyrdes bestaar lige store Forskelligheder, saa at de kan stilles i hvilkensomhelst Orden, det skal være. Som allerede ovenfor vist, vilde det være urigtigt at tro, at saadanne kaotiske Forskelsrækker var ejendommelige for den primitive Bevidsthed; denne er netop karakteriseret ved en uvilkaarlig Tydning, der ligger til Grund for den Eftertanke, den formaar at anstille. Først for en kritisk Undersøgelse, der ikke er tilfreds med nogen foreliggende Tydning, kan det se ud, som om det givne var et Kaos. Som vi har set, vil Virkeligheden af en kaotisk Forskelsrække ikke kunne bevises. Men den foreløbige Antagelse af et Kaos kan indeholde en Opfordring til nærmere Undersøgelse, og her tilbyder Analogien et Udgangspunkt. Hvad der skulde være fælles for Leddene i en saadan Række, vilde være netop den Omstændighed, at de er Elementer i et Kaos; det gælder for *A*, for *B*, for *C*, hele Rækken igennem. Heri ligger Mulighed for en Slutning i den aristoteliske anden Figur, en af de Maader, paa hvilke en Analogi kan formuleres. En positiv Slutning kan ikke udledes af denne Figur, mens der kan være Anledning til at undersøge, om der dog ikke skulde gives andre Lighedspunkter mellem *A*, *B* og *C* end netop det ene, tarvelige at høre til et Kaos. Anden Figur har overhovedet den Betydning at stille en Opgave. Vi ser da allerede i dette simple Exempel Analogiens Betydning for Tænkningen, som ansporende, æggende og vækkende. Analogien spørger, men om den svarer, er et helt andet Spørgsmaal. Og selve den ansporende Virken forudsætter, at Participationen er opløst, thi ved den gøres jo netop Lighed paa et enkelt Punkt til Lighed, hvad Helheden angaar.

Meget videre kommer vi ikke, naar Leddene ligger fast,

ikke uden videre kan bytte Plads, som naar Rækkefølgen bestemmes rent kronologisk. Det skulde da være, at der netop rejstes Spørgsmaal om, hvorfor Emnerne erfarede eller erindredes netop i denne bestemte Orden. Ogsaa dette forudsætter en vaagen Eftertanke. Et Barn, der lærer om den mosaiske Skabelseshistorie, kunde f. Ex. spørge, hvorfor Planter blev skabt før Dyr, eller hvorledes Lyset kunde blive skabt før Sol og Maane.

Hvis vi har en regelmæssig varierende Forskelsrække, som f. Ex. Farverækken, ligger ikke blot Leddene fast, men der ytrer sig ogsaa en vis Kontinuitet i Rækkefølgen, idet Kvalitetsligheden med Nabofarven stedse er større end den med en fjernere liggende Farve. Og der kan være analoge Forhold indenfor Rækken, idet f. Ex. Violet kan siges at forholde sig til Blaåt, som Orange til Rødt. Men især kan det Spørgsmaal komme frem, hvorledes denne bestemte kontinuerlige Orden er at forklare. Goethe mente at kunne finde en Forklaring ved at holde sig til de kvalitative Analogier. Men trods hans Protest er Videnskaben gaaet ud over dette Kvalitetsstandpunkt ved at paaavise en Analogi mellem Lysbrydningens Grader og Kvalitetsrækkens Led. Istedetfor Analogien indenfor Rækken, faar vi Analogi mellem to Rækker, af hvilke den ene er kvantitativ, den anden kvalitativ. Det vil vise sig i det følgende, at en Analogislutning i denne Form er af afgørende Betydning for den moderne Tids Opfattelse af Tilværelsen.

Hvis en Række er symmetrisk, d. v. s. kan læses i omvendt Retning, uden at de enkelte Led byttes om eller noget Led udskydes, er der en ny Mulighed for Analogi indenfor Rækken. Hvis (for at bruge de Morgan's Exempel)  $A$  er i Strid med  $B$ , og  $B$  med  $C$ , er der Analogi mellem  $A$  og  $C$  med Hensyn til deres Forhold til  $B$ . Analogislut-

ningen kan formuleres i anden Figur: *A* er Fjende af *B*, *C* er Fjende af *B*. Ogsaa tredje Figur kan bruges: *B* er Fjende af *A* og er Fjende af *C*. Men Analogien fører her til at spørge, hvorledes det nærmere Fjendskab er mellem *A* og *C*. Det kan være, at det fælles Forhold gør *A* og *C* til Venner. Men det kan ogsaa være, at det fælles Fjendskab ikke er nok til at overvinde deres gensidige Ligegyldighed eller det Fjendskab, der af andre Grunde bestaar imellem dem.

Ved en fremskridende Forskelsrække (d. v. s. en saadan, i hvilken hvert Led forholder sig til sin Forgænger, som dets Efterfølger forholder sig til det selv) og ved partielle Identitetsrækker (d. v. s. saadanne, i hvilke hvert Led er Prædikat til det foregaaende og Subjekt til det følgende, eller Følge af det foregaaende og Grund til det følgende) er ikke blot lignende Analogislutninger som de allerede fremdragne mulige, men der kan ogsaa drages Slutninger ved simpel Udskydning af Mellemlid. En fremskridende Forskelsrække dannes f. Ex. af Tallene, Tiderne, Graderne og Stederne, som vi ovenfor kom til at omtale fra et andet Synspunkt. En partiel Identitetsrække dannes, naar Prædikater selv bliver Subjekter for nye Prædikater og Følgerne Grunde til nye Følger. De to Arter af Rækker er karakteristiske for de formale Videnskaber (Logik og Matematik). Men, som vi allerede har set, faar saadanne Rækker ogsaa Betydning for rent kvalitative Forskelsrækker. Kan det vises, at en fremskridende Forskelsrække eller en partiel Identitetsrække indenfor vore Emners Kreds Punkt for Punkt forløber parallelt med en fast ordnet Kvalitetsrække, saa at der til et bestemt Led i den ene Række svarer et bestemt Led i den anden, saa kan der fra en Overgang indenfor den ene Række sluttes til en Overgang indenfor

den anden Række. Al exakt Erfaringsvidenskab beror paa saadan Sammenstilling af kvantitative og kvalitative Rækker. Hvor saadan Sammenstilling er mulig, kan man betragte Kvalitetsrækkerne, som om de var rent logiske eller matematiske Rækker. Man kan f. Ex. betragte Farverækken, som om Forskellen mellem Farverne blot bestod i Forskellen mellem Lysbrydningens Grader, og man kan betragte uundgaaelige kvalitative Successioner, som om de blot var logiske Overgange fra Grund til Følge (i en partiel Identitetsrække) eller matematiske Overgange fra en Lysbrydningsgrad til en anden. Men det er og bliver dog Analogier, hvorpaa der her bygges, selv om der her er sket det store Fremskridt i Forhold til de ovenfor omtalte Analogislutninger, at der ikke blot gives Anledning til Spørgsmaal, men begrundes bestemte Forventninger og Formodninger, altsaa dannes Hypoteser, der kan søges bekræftede enten ved, at der opsøges nye Led i den kvalitative Række, eller ved, at den kvantitative Række udformes med større Nøjagtighed end før, maaske endog saaledes, at der konstrueres en ny kvantitativ Række. Medens visse Uregelmæssigheder i Uranus' Bane kunde forklares ud fra Newton's Gravitationsteori, kan Uregelmæssighederne ved Merkur's Bane ikke forklares ud fra denne Teori, og EINSTEIN har da forsøgt en Forklaring ud fra den elektromagnetiske Teori, af hvilken saa selve Gravitationsteorien skulde være at udlede<sup>1</sup>.

Om de to Rækker vil vedblive at forløbe parallelt, kan ikke vides med fuld Sikkerhed. Nok saa lang en Fortsættelse af Kvalitetsrækken borger ikke for, at der jo kan opstaa nye Emner, der ikke ordner sig efter den i den kvan-

<sup>1</sup> EINSTEIN: *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*<sup>6</sup>, p. 70. — EDDINGTON: *Space, Time and Gravitation*. 1920. p. 123—125.

titative Række angivne Regel. Allerede LEIBNIZ har set, at en fuldstændig Verifikation er en Umulighed. »En Hypoteses Held«, siger han<sup>1</sup>, »beviser ikke dens Sandhed«. Til fuldstændig Stadfæstelse af en Hypotese vilde der høre, hvad Leibniz kalder en fuldstændig Omvending (un parfait retour) af Tankegangen, d. v. s. en Godtgørelse af, at man ud fra Kvalitetsrækken med Nødvendighed kom tilbage til denne bestemte Kvantitetsrække og ikke til nogen anden Række. Man maatte kunne vende Slutningen om og gøre dens tidligere Præmisser til Konklusion. Der kan jo drages en objektiv rigtig Slutning af gale Præmisser, og Videnskabens første (eller sidste) Forudsætninger er derfor vanskelige at fastslaa.

Et Identitetsforhold er der i hvert Tilfælde ikke tilstede her, skønt en dogmatisk Tendens atter og atter fører til at antage et saadant for at kunne hvile ud i et Første (eller Sidste). Kvalitet kan nu engang ikke udledes af Kvantitet, selv om Studiet af Kvalitetsrækken kan føre til at opstille forholdsmæssig varierende Kvantitetsrækker. Kvantitet er selv en Kvalitet, der (som ved Tal, Tid, Grad, Sted) egner sig til Opstilling af fremskridende Forskelsrækker. Videnskaben gaar overalt, hvor det kan lade sig gøre, ud paa at danne saadanne Rækker for saa ved deres Hjælp at finde Lovmæssighed indenfor andre Rækker, hvis kvalitative Karakter ikke paa den Maade kan reduceres. Vi vil senere komme til at omtale nogle særlige Exempler paa den store Analogi, al moderne exakt Erfaringsvidenskab beror paa, ofte uden at den selv er sig det bevidst. Vi vil ogsaa komme til nærmere at betragte Kant's store Fortjeneste af Klarhed paa dette Punkt, saavel som den Betænkelighed, der endnu bliver tilbage overfor hans Teori.

<sup>1</sup> *Nouveaux Essais*. IV, 17, 5. (Op. phil. ed. Erdtmann. p. 397.)



Foruden Kant er det især den berømte Fysiker Clerk Maxwell (i filosofisk Henseende en Discipel af Kant i andet Led), der har hævdet Analogibegrebets Betydning i denne Sammenhæng. Til ham har Ernst Mach paa væsentlige Punkter sluttet sig. —

Til Slutning skal bemærkes, at selv hvor absolute Identitetsrækker kan dannes, møder vi Analogien som Forudsætning. Det var det eleatiske Ideal at reducere alt til Identitet. Kunde det naas, vilde alle Tilværelsens fundamentale Emner kunne fremstilles i Rækken  $A = B = C = D$  o. s. v. Men (som jeg udførlig har vist i »Den menneskelige Tanke« p. 177—201) enhver absolut Identitet mellem reale Emner forudsætter et bestemt Synspunkt, i Forhold til hvilket de kan betragtes som identiske, altsaa substitueres for hverandre. Fra det Synspunkt, som Loven for en Gruppe Emner angiver, kan disse Emner betragtes som identiske, skønt de kan have mange andre Egenskaber end dem, Loven angaar. Det er det samme Forhold som mellem Exempler paa samme Begreb.

### III. Analogi mellem Erkendelsesfunktioner.

12. Fra et psykologisk Synspunkt bliver det mere og mere umuligt at antage skarpe Modsætninger mellem Sjælelivets forskellige Trin. Der viser sig en stadig Kontinuitet mellem de forskellige Trin, og dermed bliver en Analogi mellem de forskellige Trin, og derved igen mellem de forskellige sjælelige Funktioner mulig, selv om vi ikke, som der allerede ovenfor var Lejlighed til at indskærpe, uden videre kan identificere det højere Udviklingsstrins Funktioner med det laveres. Der er her en Sammenhæng, som trodser de Distinktioner, man har villet hævde. Hvis f. Ex. den saa ofte gjorte Forskel mellem Stof og Form i Sjæle-

livet kunde gennemføres, vilde der være en Grænse baade for Analogi og for Kontinuitet. Men allerede Sansningen trodser denne Distinktion. Det ses allerede, naar vi sammenligner Sansefønmelserne med de tilsvarende fysiologiske Processer (saavidt vi kender dem); hvad der fysiologisk er en sammensat Proces, fremtræder i Sansefønmelsen sammenfattet i et forholdsvis enkelt Element. Vi sporer allerede her Syntesens Lov. Men selve dette Element bestemmes fra første Færd dels ved sit Forhold til umiddelbart forudgaaende Elementer, dels ved sit Forhold til samtidig optrædende Elementer. Og meget hurtig væves der reproducerede Elementer sammen med det. En absolut enkelt og selvstændig Fønmelse, der skulde være et absolut passivt (∴ udefra bestemt) Fænomen, kan ikke paavises. Kun tilnærmelsesvis kan en saadan fuldstændig Isolation paavises. Allerede SALOMON MAIMON<sup>1</sup> indvendte mod Kant's Lære om Fønmelserne som blot »Stof«, at en absolut passiv Fønmelse var at sammenligne med  $\sqrt{2}$ , altsaa kun tilnærmelsesvis kunde paavises. Vi finder saaledes allerede i den simpleste Sansning en Analogi baade til, hvad der paa højere Trin tydelig træder frem som Syntese, og til den Skelnen, den gensidige Bestemmelse af Forskelligheder, der er ejendommelig for Eftertanken.

En Overgang mellem Sansning og Eftertanke danner Erindrings- og Fantasienskuelse. Ved Anskuen gør ikke blot Forskelsforhold, men ogsaa Lighedsforhold sig gældende; de betinger den Sammensmeltning eller den Organisation, enhver Anskuen bærer Præg af<sup>2</sup>. Erindring og Fan-

<sup>1</sup> Smlgn. *Den nyere Filosofis Historie*.<sup>3</sup> III, p. 122.

<sup>2</sup> Forskellen mellem Sammensmeltning og Organisation som to Arter af sjælelig Helhedsdannelse havde jeg Anledning til at fremhæve i *Den store Humor*, p. 15—34.

tasi frembyder, ligesom Sansningen, en Analogi til den Maade, paa hvilken Eftertanken stræber at bringe Sammenhæng mellem de Emner, der er den tilgængelige. De uvilkaarlige Forventninger, der er Erindringens og Fantasiens første Form, danner Analogi til de Hypoteser, Eftertanken ad Analysens Vej opstiller. — En Melleform mellem Anskuen og Eftertanke fremtræder i den uvilkaarlige Ændring af et Anskuelsesbillede, ved hvilken det kan blive artikuleret, skifte Retning og Tyngdepunkt, uden at Eftertanke behøver at spille nogen Rolle med. Der vil især hos nogle Naturer (dem, der ovenfor er kaldt de intuitive) være en Tendens til at fastholde Anskuen saalænge som muligt og holde Eftertankens Analyse borte. Det er et Exempel paa den hyppige Forvexling af Identitet og Analogi, naar mange Psykologer lægger Domme ind i Sansningens og Anskuelsens uvilkaarlige Funktioner. Dommen bliver først nødvendig, naar umiddelbar Anskuen ikke, end ikke gennem Artikulationer og Forskydninger, kan rumme alle de Emner, der tildrager sig Opmærksomhed. Og Dommen vil altid være et ufuldkomment Surrogat for Anskuelsen, da Eftertanken neppe kan udskille alle i Anskuelsen indeholdte Elementer og bringe dem i den nye Forbindelsesform, Dommen er. Derfor vil den enkelte Dom til sin Supplering kræve nye Domme for derved at faa flere Decimaler til Bestemmelse af det irrationelle Forhold mellem Anskuen og Eftertanke. — En og samme Type behersker, psykologisk set, Erkendelseslivets Udvikling gennem forskellige Trin. Udførligere end det her var Stedet til, har jeg søgt at godtgøre dette i *Den menneskelige Tanke*. p. 34—54.

Det kan have sin Betydning at se, at der ogsaa, hvad andre Sider af Sjælelivet angaar, gør sig Kontinuitet og en ved den betinget Analogi gældende. Svarende til Modsæt-

ningen mellem Sansning paa den ene Side, Erindring, Fantasi og Eftertanke paa den anden Side fremtræder paa Følelseslivets Omraade Modsætningen mellem elementære og ideelle Følelser. Elementære Følelser hænger sammen med Livsfornemmelser, der svarer til Forandringer i Blod-omløb, Aandedræt og Fordøjelse, eller med Fornemmelser, der svarer til Paavirkninger udefra. Forestillinger spiller ingen Rolle, hverken Erindringer, Fantasier eller Reflexioner. Allerede ved saadanne Følelser gør sig Kvalitetsforskelligheder gældende, f. Ex. mellem Kraft- og Mathedsfølelse, mellem Lethedsfølelse og Beklemthed, mellem Frihedsfølelse og Angstfølelse. Ved ideelle Følelser spiller Forestillinger (Erindringer, Fantasier, Reflexioner) en større eller mindre Rolle med. Derved faar Tilstandene en mere bestemt Karakter, en mere eller mindre udpræget Retning. Den ubestemte Letheds- og Frihedsfølelse bliver til Glæde ved det, der med Rette eller Urette staar som Aarsag til den; den ubestemte Angstfølelse bliver til Frygt for noget, der staar som truende, o. s. v. Men skønt vi her har forskellige Trin i Følelseslivets Udvikling for os, er der en stadig Overgang mellem dem. Ideelle Følelser er aldrig uafhængige af vore organiske Tilstande eller af de Sansfornemmelser, der i Øjeblikket opdukker, men kan netop være prædisponerede ved disse. Fælles for alt, hvad vi i Psykologien kalder Følelse, er Forskellen mellem Lyst og Ulyst; den gælder for de ideelle som for de elementære Følelser og er kun Symptomer paa, at der overhovedet er Følelse tilstede. Ingen Psykolog falder paa at ville aflede de specielle Kvaliteter, der fremtræder i elementære og ideelle Følelser, af de abstrakte Begreber Lyst og Ulyst. Derimod har det Interesse i denne Sammenhæng at bemærke Analogierne mellem elementære og ideelle Følelser,

saavel som den Maade, hvorpaa Overgangen sker fra hine til disse. At opfatte de udprægede Kvaliteter, som først de ideelle Følelser frembyder, som oprindelige, vilde stride mod, hvad genetisk Psykologi, særlig Undersøgelsen af Dyrets og det spæde Barns Følelsesliv lærer.

I sin interessante Bog »Følelseslivets Grundelementer« (1920) har CARL JØRGENSEN givet en Række gode Beskrivelser af forskellige Følelser. Man mærker helt igennem den gode Iagttagelse. Men han lægger slet ingen Vægt paa de mere ubestemte (og dog kvalitative) Følelser, jeg kalder elementære, og han benægter, at Forestillinger spiller nogen Rolle ved Følelseslivets Udvikling til mere udprægede Former. Og i sin Kritik af min Opfattelse overser han, 1) at jeg allerede for de elementære Følelsers Vedkommende antager visse Kvalitetsforskelligheder (der altsaa ikke skyldes Forestillingens Indflydelse), 2) at jeg efter min Terminologi ved Glæde forstaar Glæde ved noget (en »Glæde«, der ikke var Glæde ved noget, vilde jeg regne under Magt-, Letheds- eller Frihedsfølelse), 3) at jeg ikke antager, at det skyldes Forestillinger, at Følelser overhovedet faar Kvalitet, men kun at der under Indflydelse af Erindringer, Fantasier og Reflexioner opstaar, hvad jeg udtrykkelig har betegnet som »nye Følelseskvaliteter«. (Se den af Forf. benyttede femte Udgave af min Psykologi p. 304; 305; 340). Jeg kan ikke erkende, at Forfatteren har anvendt Omhu for at sætte sig ind i min Opfattelse; saa kunde han ikke have døbt denne »Lyst- og Ulystteorien« og givet det Udseende af, at jeg antager Lyst- og Ulystfølelse uden nogen- somhelst speciellere Kvaliteter. —

Paa Villieslivets Omraade (naar vi tager Ordet Villie i videste Betydning) finder vi ogsaa en Række af Trin: Trang, Drift, Overvejelse, Forsæt, Beslutning. Analogien

mellem dem beror paa de ved dem bestemte sjælelige Tilstandes aktive og koncentrerede Karakter. (Herom henviser jeg til min Afhandling »Begrebet Villie« i tredje Række af mine »Mindre Arbejder«). —

Paa alle Sjælelivets Omraader gør der sig mellem de forskellige Trin kvalitative Forskelle gældende. Det ene Trin kan ikke reduceres til det andet, men der findes Analogier mellem dem, der vidner om en og samme Types Herredømme.

13. Et er det, at det indenfor Psykologien kan lykkes at finde Kontinuitet mellem de forskellige Udviklingstrin trods deres kvalitative Forskellighed, og at der derfor kan paavises Analogier mellem mere elementære og mere udformede sjælelige Funktioner, et andet er, om der ikke paa dette Punkt er en principiel Forskel mellem den psykologiske og den erkendelses-teoretiske Betragtning af Tænkning og Erkendelse. Efter nogles Mening er det helt andre Principer, der maa anlægges, naar man spørger om vor Erkendelses Gyldighed, end naar man spørger om dens faktiske Beskaffenhed og Udvikling. Jeg skal nu ikke her komme tilbage til det almindelige Spørgsmaal om Forholdet mellem Psykologi og Erkendelsesteori, som jeg har drøftet i »Totalitet som Kategori« (p. 3—20), men skal blot gøre nogle Bemærkninger om Forholdet mellem gyldig og faktisk Tænkning. Det er klart, mener jeg, at da det er Mennesker, der tænker de gyldige Tanker, maa de gyldige Tanker ogsaa være faktiske Tanker, Tanker, der virkelig tænkes, medens omvendt Tanker, der faktisk tænkes, ikke altid er gyldige Tanker. Hermed er Forholdet mellem Psykologi og Erkendelsesteori givet. Saa højt end videnskabelig Tænken hæver sig, saa mange nye Tankemidler og Tankeformer den end udvikler for at løse sin Opgave,

saa maa den dog være psykologisk mulig, og Psykologien maa, med Benyttelse af Videnskabernes Historie, undersøge dens Mulighed og dens faktiske Udvikling. En Anekdote, Kant etsteds fortæller i en anden Anledning, udtrykker Forholdet i et godt Billede. En Indianer saa ved et Besøg hos en Europæer Proppen springe af en Ølflaske og Skummet bruse ud, og Europæerne morede sig over hans store Forbavselse derover. Men da sagde han: »Jeg undrer mig ikke over, at det kommer ud, men over, hvorledes I har faaet det derind!« Saaledes er netop Psykologiens Stilling overfor Videnskab, saavel som overfor Kunst og Religion. Psykologien kan ligesaa lidt frembringe Videnskab, som den kan frembringe Kunst eller Religion. Men den kan og maa stille sig den Opgave at undersøge, hvorledes disse Former for aandelig Kultur er mulige. Historien viser ogsaa, at Videnskab opstaar af den uvilkaarlige Trang til Orientering i Verden. Hvis vi er i Tvivl om, hvorvidt vi staar overfor noget virkeligt eller ikke, eller om hvilken Vej vi skal slaa ind paa, naar vi mærker, at vi er paa Vildspor, saa faar vi allerede Brug for formal Videnskab, d. v. s. for Slutninger, Maalinger og Beregninger, og for real Videnskab, d. v. s. for Udfindelse af Aarsagsforhold, Udviklingsprocesser og Helhedsdannelser, hvad de foreliggende Emner angaar. En af de vigtigste Forskelle mellem førvidenskabelig og videnskabelig Tænken er, som vi allerede har haft Lejlighed til at omtale, at ved hin spiller uvilkaarlig Expansion en væsentlig Rølle; man spørger (hvis man overhovedet spørger) ikke om »Hvorfor?« men »Hvorfor ikke?« — og lader staa til, saalænge det gaar, medens den videnskabelige Tænken fødes af Tvivlen og prøver hvert enkelt Skridt. Naturligvis anvender et videnskabeligt Geni uvilkaarlig den strenge

Tænkningens Principer; i Geniet er, ligesom i Instinktets, Trang og Evne uadskillelig forbundne.

Allerede Kant gjorde opmærksom paa, at »selv den jævne Menneskeforstand« tænker efter visse Principer, og i nyeste Tid er det især af ÉMILE MEYERSON, støttet til Videnskabernes Historie, energisk gjort gældende, at al Videnskab udvikler sig af den sunde Menneskeforstand (sens commun),<sup>1</sup> idet den Skridt for Skridt berigtiger dennes Principer, hvor det behøves. Der er ikke Identitet, men Analogi mellem Videnskab og sund Menneskeforstand. Som Meyerson udtrykker det: »Den sunde Menneskeforstands Begreber er blevne frembragte ved en Proces, der vel er ubevidst, men iøvrigt strengt analog med den Proces, ved hvilken de videnskabelige Teorier formes« (Identité et Réalité<sup>2</sup> p. 393). Den væsentlige Grund til, at Videnskaben ikke kan blive staaende ved den sunde Menneskeforstand, finder Meyerson deri, at skønt denne sidste kan føres til at søge og maaske finde Lovmæssighed i Oplevelserne, fyldestgør den ikke Trangen til at sætte noget varigt, noget konstant istedetfor de mere eller mindre flygtige Oplevelser, og han forklarer derved Atomlærens stadige Genopdukken i Videnskabens Historie. (Anf. Skr. p. 420—423). Men det vilde maaske være nok saa rigtigt at sige, at Videnskaben ikke finder den Lovmæssighed, ved hvilken den sunde Menneskeforstand stanser, tilstrækkelig speciel, nøjagtig og omfattende, og at Atomteorien netop stedse dukker op paany,

<sup>1</sup> Det danske Udtryk »sund Menneskeforstand« er bedre end det tyske »der gemeine Verstand«, det franske »sens commun« og det engelske »common sense«, idet der i disse sidste Benævnelser ligger noget gængse, fælles og traditionelt, der ikke altid er »sundt«. LÉON BRUNSCHWIG har træffende skelnet mellem »bon sens« som »fonction de discernement« og »sens commun« som »tradition de consentement universel« og finder denne Forskel allerede gjort hos Montaigne og Descartes. (*L'expérience humaine et la physique*. 1922, p. 574 f.).



fordi kun denne Teori muliggør en aldeles nøjagtig Forestilling om den mest specielle Lovmæssighed. — Til dette Differenspunkt mellem den udmærkede franske Erkendelsesteoretiker og mig vil jeg siden faa Lejlighed til at vende tilbage. —

Ved følgende Exempel kan maaske Analogien mellem Psykologi og Erkendelsesteori betegnes. Psykologien gør opmærksom paa, at for at en Tidsbevidsthed skal udvikle sig, maa der i Bevidstheden gøre sig en Modsætning gældende mellem noget kontinuerlig bestaaende og noget skiftende. Hvis en Tilstand glemtes, saasart en anden Tilstand opstod, vilde Tidsbevidsthed ikke være mulig. En simpel Fornemmelse af Forandring, hvad vi kan kalde en Tidsfornemmelse, forudsætter en forholdsvis fast Baggrund, i Modsætning til hvilken Forandringen kan mærkes. I simpleste Tilfælde vil denne konstante Baggrund dannes af Livsfølelsen (den til den givne organiske Tilstand svarende Følelse), som kan holde sig, medens forskellige mere periferiske Oplevelser afløser hverandre. En egentlig Tidsforestilling (som forskellig fra den blotte Forandringsfornemmelse) forudsætter, at visse Oplevelser kommer igen efter et Mellemrum, saa at en Rytme kan opfattes. Her vil en Trang eller en Drift kunne danne den faste Baggrund, og en Rytme af Savn, Stræben, Opnaelse (eller Skuffelse) kan erfares. Det er denne praktiske Trehed, der fra først af bærer Tidsopfattelsen. Praktisk gaar Interessen for Tidsrytme forud for Interessen for Tidsmaaling, hvad Religionens og Magiens Historie vidner om.<sup>1</sup> En objektiv Tidsbevidsthed udvikler sig ved Iagttagelsen af regelmæssig skiftende Naturfænomener (Dag og Nat, Aarstiderne o. s. v.)

<sup>1</sup> HUBERT: *La représentation du temps dans la religion et dans la magie* (Hubert et Mauss: *Mélanges d'histoire des religions*), p. 195.

og danner, ved de nøjagtige Maalinger, Astronomien gør mulig, Overgangen til den videnskabelige Tidsopfattelse. De Forandringer, denne Tidsopfattelse har gennemgaaet i den nyere Tid, har jeg haft Lejlighed til at omtale i Afhandlingen »Relation som Kategori« (p. 62—77). Det er især Spørgsmaalet om Udgangspunktet for Tidsmaalinger, der bliver afgørende. I Konsekvens af den kopernikanske Teori hævdede Bruno, at hver Stjerne maatte have sin Tid, og i Konsekvens af den elektromagnetiske Lysteori har Einstein hævdet, at Tidsmaalingen beror paa, om det Koordinatsystem, der lægges til Grund, forholdsvis er i Hvile eller i Bevægelse. Selv ved den mest exakte og specielle gennemførte videnskabelige Teori om Tid og Tidsmaaling falder Analogien til den primitive Tidsopfattelse ikke bort, ligesom den gennem Aarhundreders stadige Arbejde har udviklet sig af den. —

Paa lignende Maade som med Tidsopfattelsen forholder det sig med Begreberne Tal, Grad og Sted. Ogsaa de har udviklet sig til den Form, i hvilken Videnskaben nu arbejder med dem, af kvalitative Iagttagelser, og Analogien med Begyndelsesstadierne er ikke falden bort. Paa alle Stadier virker Principerne for Orientering i Emnernes Verden.

14. Videnskabernes Historie viser os mærkelige Exempler paa, hvorledes visse Grundtanker atter og atter dukker op paany, skønt i saa forskellige Former og med saa forskellig Begrundelse, at man ikke sjælden er tilbøjelig til at benægte baade den historiske Sammenhæng, som dog faktisk er tilstede, og den blivende Betydning, de kan have for fortsat Forsken. Der gør sig trods alt en Kontinuitet gældende i den videnskabelige Udviklingsgang og i Sammenhæng dermed interessante Analogier, som tyder paa en vis

Grundtype for menneskelig Tænkning og for de Krav, den skal fyldestgøre.

a. Atomteoriens Historie viser os, hvorledes der gennem Tiderne gør sig to tilsyneladende modsatte Tendenser gældende i menneskelig Tænkning, paa den ene Side Trangen til at finde Noget, som bestaar trods alle Forandringer, og paa den anden Side Trangen til at forudsætte sondrede Udgangspunkter for de Forandringer, Erfaringen godtgør. Atomteori opstaar ved Samvirken af disse to Tendenser. Den skyldes den Erfaring, at man ikke naar til virkelig Forstaaelse ved at blive staaende ved de kvalitative Forandringer, Sanserne viser os. Demokritos erklærede derfor, at Sanses-kvaliteterne kun havde tilsyneladende, ikke virkelig Existens. Naar den ene Kvalitet afløser den anden, synes der at opstaa noget og gaa noget tabt; men naar vi anvender »et finere Tankeorgan« end Sansningen, naaer vi til en »ægte Erkendelse«, som viser os, at det forholder sig helt anderledes: Intet opstaar eller forgaar, men hvad der sker, er, at visse Smaadele grupperer sig paa en anden Maade end før. Disse Smaadele er ensartede, thi ellers vilde de ikke kunne virke paa hverandre. Det er i Tankens Navn, Demokritos hævder sin Atomlære, og han blev derfor af Sextus Empiricus stillet sammen med Platon, idet begge hævdede, at kun det, der kan tænkes ( $\tau\acute{\alpha}$  νοητά), kan være sandt.<sup>1</sup>

Historisk har Demokrits Atomlære øvet en stor Indflydelse. Hans Skrifter er, paa nogle Fragmenter nær, gaaet tabt, et af de største Tab indenfor Oltidslitteraturen. Men den blev i den Form, Epikuros havde givet den, fremstillet paa glimrende Maade i Lucretius' berømte Læredigt; den paavirkede i Renaissancetiden Bruno, og den blev

<sup>1</sup> Om en Uklarhed i Demokrits Lære om Sansning og Tænkning se min Afhandling om Demokrit og Platon. (Mindre Arbejder. III. p. 98).

genoptagen af Basso og Gassendi, fra hvilken sidste Newton optog den (i sin Optik). Fra Newton optog igen John Dalton den,<sup>1</sup> idet han, følgende Lavoisier's kvantitative Metode, viste, at Atomet af et Grundstof har en konstant Vægt, og at sammensatte Stoffer opstaar ved Forbindelser af forskellige Grundstoffer i bestemte Vægtforhold.

Der var for den nyere Tids Forskere det betænkelige ved Demokrits og Newton's Atomer, at de var absolut haarde og udelelige. Saa maatte der gaa Kraft tabt ved deres Sammenstød. Huyghens og Leibniz antog derfor, i Konsekvens af deres Hypotese om Kraftens Bestaaen, at Atomerne er elastiske. Meget stærkt fremhævede Leibniz dette overfor Newtonianeren Clarke, der ligesom andre af Newton's Disciple, f. Ex. Maclaurin, forkastede Kraftens Bestaaen og netop fandt et afgørende Bevis mod denne i de absolut haarde Atomer. Leibniz antog, at den Kraft, Atomet som Helhed mister ved Sammenstød, bevares i dets Dele, der sættes i Vibrering (agitation) formedelst Sammenstødet. Der er altsaa ikke gaaet Kraft tabt, men den er fordelt paa flere Punkter. Det er, som naar store Penge vexles i Smaapenge.<sup>2</sup> Om denne Udtalelse af Leibniz har HENRI POINCARÉ bemærket, at man ikke paa nogen bedre Maade kunde udtrykke den Hypotese, der ligger til Grund for den mekaniske Varmeteori<sup>3</sup>. Gennem denne Modifikation af Atomteorien dannes Overgangen til den nyeste Tids Opfattelse, ifølge hvilken Atomiciteten er relativ, idet ethvert Atom er et helt lille Verdenssystem, hvis Elementer kaldes Elektroner. Demokrits »finere Tænkning« var altsaa endnu

<sup>1</sup> Smlgn. ROSCOE: *John Dalton*, p. 127—145.

<sup>2</sup> *Lettres entre Leibniz et Clarke*. (Leibnitii opera philosophica ed. Erdmann, p. 775).

<sup>3</sup> Se Citatet af Poincaré hos LÉON BRUNSCHWIG: *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 227.

ikke fin nok, men den nyere Tids Videnskab har udviklet Finheden i høj Grad — og hvorfor skulde Tænkningen ikke kunne blive endnu finere?

ÉMILE MEYERSON har i sine Skrifter, og især i en interessant Diskussion i det franske filosofiske Selskab (Bulletin de la Société française de philosophie 3, mars 1910) med stor Sagkundskab paavist Analogien mellem antik og moderne Atomistik. Han vil ikke sige, at Demokrit og Lucretius har »Prioritet« overfor moderne Kemikere og Fysikere; endog det at kalde dem for Forgængere vilde, mener han, være at miskende Videnskabernes Histories sande Aand. Og dog er, hævder han, Sammenstillingen af antik og moderne Atomteori ikke vilkaarlig; der finder en virkelig Analogi Sted, idet de to Teorier udspringer af samme Tankegang.

b. Som med antik Atomistik i Forhold til moderne Atomistik forholder det sig idethele med antik Tænkning i Forhold til moderne Tænkning. Modsætningen er tydelig, og ofte nok fremhævet.<sup>1</sup> For Platon, den mest udpræget græske Tænkner, var det Videnskabens Opgave at danne et System af Begreber (»Ideer«), under hvilke alle foreliggende Emner kunde henføres. I et saadant System vilde man have Nøglen til al Tilværelse, mener han. Han søgte paa sin Maade Identiteten bag alt forskelligt og skiftende. Muligheden af et klassifikatorisk System, indenfor hvilket alle forskellige Emner fandt deres Plads under stedse højere Lighedssynspunkter, var ham et Vidnesbyrd om, at Ideernes Verden er den sande Verden. I den nyere Tid er Begrebet Lov sat istedetfor Begrebet Ide. Man flygter ikke for Forskelighederne og Forandringerne, men finder i Lovene for Emnernes Existens og for de Forandringer, der foregaar, den Identitet, som Platon fandt i Ideernes Verden. Bacon

<sup>1</sup> Se f. Ex. *Den menneskelige Tanke*, p. 123—134.

og Bruno fortolker allerede de platoniske Ideer som Emnernes Love, og Galilei's Platonstudier var af ikke ringe Betydning for hans Forsken. Identitetsprincippet raader i de antike Tænkeres klassifikatoriske Systemer som i den nyere Tids forklarende Systemer. I antik Videnskab søges Kvaliteterne reducerede til Identiteter gennem Arts- og Slægtskabsbegreber. I moderne Videnskab opfattes Kvaliteter som Identiteter ved Hjælp af Kvantitetsbestemmelser. Ogsaa moderne Tænkning har sin Ideverden, nemlig i den Kreds af Synspunkter, ud fra hvilke det bliver muligt, ikke blot at klassificere ved Identitetsprincippets Hjælp, men ogsaa — ved Hjælp af det samme Princip — at naa rationelle Forklaringer. Ideverdenen har da ligesom sænket sig ned i Erfaringens Verden, ti det er ingen Selvfølge, at de Emner, Iagttagelsen frembyder, skulde kunne gøre klassifikatorisk og explicativ Erkendelse mulig. Det kunde jo være, at Tilværelsen havde været af den Beskaffenhed, at der ingen Mulighed var hverken for Klassifikation eller Forklaring! Men enhver stor eller lille Sejr, Videnskaben vinder, er et Vidnesbyrd om det modsatte.

Analogien mellem antik og moderne Videnskab lægger sig ogsaa for Dagen deri, at de Vanskeligheder, der frembød sig for Platon's Ideer, og som hans Genialitet og hans Sandhedskærlighed gav ham saa klart et Blik for (se første Del af Dialogien »Parmenides«), i nye Former gør sig gældende for den moderne Videnskabs Loverkendelse. For Platon var Vanskeligheden den: naar Ideernes Verden er afsluttet i sig selv, idet den ene Ide kan udledes af den anden, og alle Ideer tilsidst af en højeste Ide, hvorledes kan der da bestaa en Emnernes Verden, hvis hele Natur ikke er udtømt ved de Elementer, der finder Plads i Ideerne? Paa tilsvarende Maade staar det som et stadigt Pro-

blem for moderne Videnskab, hvorledes de enkelte Emner i deres konkrete, individuelle Ejendommelighed skulde kunne udledes af de almene Love, dersom disse skal være Videnskabens sidste Ord eller maaske endog staa som Udtryk for Tilværelsens inderste Væsen. Her er et Problem, der gør sig gældende baade paa Naturvidenskabens og paa Aandsvidenskabens Omraade. Problemet stiller sig i nye Former; men det følger stedse Tanken paa denne Vej.

c. Indenfor den nyere Tids Forsken gør sig en betydningsfuld Analogi gældende mellem det 17. og det 19. Aarhundredes Naturvidenskab. Det 17. Aarhundrede grundlægger den nyere Tids Tankeliv. De Hovedtanker, som senere fik deres storartede experimentale Bekræftelse, kommer her for første Gang frem. Man anvendte dristig Identitetsprincippet paa Forholdet mellem Aarsag og Virkning. Descartes og Spinoza udtalte, at hvis der i Virkningen er andet og mere, end der er i Aarsagen, saa er fuld Forklaring ikke naaet. Huyghens og Leibniz anvendte denne Tanke i deres Hævden af Kraftens Bestaaen: hverken kan der ved Overgangen fra Hvile til Bevægelse opstaa ny Kraft, ej heller kan der ved Overgangen fra Bevægelse til Hvile forsvinde Kraft. Overfor denne Tanke paastod Newtonianeren CLARKE og MACLAURIN, at den stred mod Erfaring<sup>1</sup>. Men Tanken genoptoges — som selvindlysende! — ved det 19. Aarhundredes Midte af de Forskere, der omtrent samtidig opdagede Sætningen om et Ækvivalensforhold mellem de forskellige specielle Naturkræfter, ifølge hvilket der ved Overgang fra en Energiform til en anden hverken opstaar eller forsvinder Energi. Et Studium af disse Forskeres Arbejder viser, at de lededes af den Tanke, at der maatte

<sup>1</sup> MACLAURIN: *Exposition des Découvertes de Newton*. Trad. franç. 1749, p. 88.

være et Ækvivalensforhold mellem Aarsag og Virkning. Det stod for dem som selvindlysende; men selv det »selvindlysende« har sin Historie, og dette bestemte selvindlysende har ikke været til før det 17. Aarhundrede. Heldigvis lod de omtalte Forskere (ROBERT MAYER, COLDING, JOULE, HELMHOLTZ) sig ikke nøje med en Deduktion ud fra en »selvindlysende« Sætning, men søgte Beviser fra Iagttagelser og Experimenter. En »ledende Tanke« er jo ikke en Tanke, der uden videre kan bruges som Oversætning i en Syllogisme eller som Forudsætning for en Deduktion, men er en Tanke, der kan tjene som Forbillede (»Paradigme«), som Grundlag for en Analogi, der kan føre til at vinde Erkendelse paa nye Omraader. Tanken om Kraftens Bestaaen har i og for sig Betydning, nemlig paa den rene Mekaniks Omraade. Men det var jo muligt, at dens Betydning ikke strakte sig ud over dette Omraade, saa at den ikke kunde hjælpe til Forstaaelse af de specielle Naturkræfters indbyrdsforhold. Denne Mening havde Positivismens Grundlægger Auguste Comte, for hvem de forskellige Videnskabsgrene var principielt adskilte fra hverandre, saa at en Tanke, der kan passe paa det ene Omraade, ikke havde nogen Betydning for de andre Omraader. Fysikens forskellige Grene vilde efter hans Mening vedblive at staa adskilte fra hverandre. Han antog ganske vist, at det i Længden ikke vilde være muligt for den menneskelige Aand at tænke strengt videnskabelig paa et Omraade og uvidenskabelig paa andre Omraader; der vil uvilkaarlig stræbes efter Enhed i Metode og Teori. Men han tillagde ikke den Analogi, der her gjorde sig gældende, videnskabelig Betydning; han udledte den nærmest af Vanens Indflydelse. Grundlæggerne af Sætningen om Energiens Bestaaen gik derimod ud fra den Mulighed, at der objektivt kunde paavises Forhold mellem



de specielle Naturkræfter indbyrdes, der svarer til Forholdet mellem Bevægelse og Hvile i den rene Mekanik, og det var i Tillid til denne Analogi, at de gik til deres Arbejde. — Vi vil i det følgende træffe flere Exempler paa Analogiens Betydning, naar det gælder Forholdet mellem forskellige Videnskaber; men det er ikke altid, at Analogien er saa frugtbar som i det nys omtalte Tilfælde.

I min Bog »Ledende Tanker i det 19. Aarhundrede« har jeg ment at kunne karakterisere dette Aarhundrede som gennemførende og verificerende i Forhold til de forudgaaende Aarhundreders Tanker, ved hvis Fremkomst den nye Tids Videnskab overhovedet blev til. I sin smukke og lærerige Fremstilling af Fysikens og Kemiens Historie i det 19. Aarhundrede mener NIELS BJERRUM, at jeg har været for beskeden paa Naturvidenskabens Vegne. Dertil vil jeg sige, at det ingeniunde har været min Mening at benægte, at det store Tankearbejde, der indenfor Naturvidenskaben øvedes i det 19. Aarhundrede, har selvstændig og fremragende Betydning, og at der er kommet meget nyt og overraskende frem i Løbet af dette Aarhundrede. Men for en sammenlignende historisk Betragtning er det netop nyt og overraskende at se, hvorledes Tanker, der hidtil kun var komne frem i Erkendelsesteoriens og Mekanikens abstrakte Former, nu gennemførtes i det enkelte paa Erfaringens og Experimentets Grund. Ved »ledende Tanker« maa først og fremmest forstaas Retninger, i hvilke Tænkning og Forskning gaar. Et er Retningen, et andet Tankearbejdet. Selve Indledelsen af en ny Retning kræver dog Tankearbejde, og det kan være et meget vanskeligt Spørgsmaal at afgøre, om der til Grundlæggelsen af en helt ny Retning i Forskningen (som da den nye Videnskabs Principer opstilledes i det 17. Aarhundrede) kræves min-

dre eller større Tankearbejde end til at gennemføre en allerede indledet Retning i det enkelte. Som alt Arbejde er ogsaa Tankearbejde Overvindelse af en Modstand, og den Modstand, Tænkningens første Pionerer mødte, var maaske nok saa stor som den, det 19. Aarhundredes Forskere, der gennemførte hines Tanker, mødte paa deres Vej.<sup>1</sup> Modstanden har været af noget forskellig Art, og en sikker Maalestok for den har vi ikke. Det var i hvert Tilfælde ikke min Opgave at undersøge dette Punkt. Jeg finder det 19. Aarhundredes Storhed i den energiske Trofasthed, hvormed ledende Tanker, der allerede havde set Lyset forud, fastholdtes og gennemførtes.

d. Indenfor Filosofiens Historie har HANS BRØCHNER i sin Bog »Bidrag til Opfattelse af Filosofiens historiske Udvikling« (1869) givet interessante Bidrag til Belysning af Analogiens Betydning for filosofisk Tænken. Han finder en Sammenhæng mellem de store Perioder i Filosofiens Historie, betragtede som Helheder, og de enkelte Tankeforsøg indenfor enhver af dem, idet disse Tankeforsøg snart foregriber, hvad der først fremtræder i fuldt udpræget Form, naar Perioden har naaet sit Højdepunkt, snart vedbliver at bære Periodens Særpræg, efterat den egentlig er sluttet. Brøchner antager en hemmelighedsfuld Indflydelse af en Periode paa de enkelte Tænkere; men hvad der foreligger er aabenbart Analogier mellem Tankeforsøg, som finder Sted under tilnærmelsesvis samme historiske Forhold, nærmere eller fjernere fra disse Forholds Kulmination.

De store Perioder, Filosofiens Historie frembyder, indledes ofte ved, at der fremsættes Anskuelse, der først udføres nærmere længere frem i Perioden. Saaledes foregribes

<sup>1</sup> Den literære Skæbne, de fire ovenfor nævnte Forskeres første Arbejder foreløbig fik, vidner om, at der ogsaa her var Modstand nok.

i den ældste græske Filosofi de Tanker, der først hos Platon kom til fuld Klarhed. I Begyndelsen af Renaissance-tiden gøres der atter og atter Tilløb til, hvad først Giordano Bruno giver i systematisk Sammenhæng. I mange Henseender foregriber Kant den romantiske Idealismes Tanker. — Paa den anden Side kan Tanker, der er fostrede indenfor en Periode som berettiget Udtryk for dens særlige Opgaver, virke hæmmende og begrænsende paa Tænkere, hvis personlige Stræben i og for sig maatte føre dem ud over Periodens Standpunkt. De Muligheder, der hos Aristoteles og Plotinos frembød sig for et andet Standpunkt end det klassisk græske, hæmmedes af Forudsætninger, som var fælles for al græsk Filosoferen. Men saadan hæmmende Indflydelse fra Fortiden kan ofte fremkalde dybere gaaende Tanker, end der ellers vilde være mulig. Saaledes har græsk Tænkning øvet en gavnlig Indflydelse i Middelalderen, og Middelalderens Tænkning i den nyere Tid.

Brøchner betragter Filosofiens Historie som en i sig selv afsluttet Verden. Mere indviklet bliver Forholdene, naar det tages i Betragtning, at den Maade, hvorpaa der filosoferes, i hver given Tid er betinget, ikke blot ved forudgaaende Tidens Filosoferen, men i høj Grad ogsaa ved nye Erfaringer og ved det Arbejde, der finder Sted indenfor andre Videnskaber. Men selv indenfor sin bestemte Begrænsning har Brøchner's fine og aandfulde Betragtning sin Interesse til Belysning af Analogiens Optræden i menneskelig Tænken.

#### IV. Analogi mellem Erkendelsesomraader.

15. Til de forskellige Erkendelsesomraader, altsaa til de forskellige Grupper af Videnskaber, svarer forskellige Grupper af Kategorier. Fælles for alle Videnskaber er de funda-

mentale Kategorier: Syntese og Relation, Kontinuitet og Diskontinuitet, Lighed og Forskel, og de er tillige fælles for den førvidenskabelige og den videnskabelige Tænken. Til Logik og Matematik svarer de formale Kategorier: Identitet, Negation, Rationalitet. Til Natur- og Aandsvidenskabernes svarer de reale Kategorier: Kausalitet, Totalitet, Udvikling. Til de etiske Videnskaber svarer de ideale Kategorier: Værdibegreberne.

Analogien mellem den førvidenskabelige og den videnskabelige Bevidsthed har jeg allerede omtalt. Jeg gaar nu over til at paavise Analogier mellem de formale Videnskaber indbyrdes, mellem formale og reale Videnskaber, mellem reale Videnskaber indbyrdes, og endelig mellem formale og reale Videnskaber paa den ene Side og de etiske Videnskaber paa den anden Side.

#### 16. Logik og Aritmetik.

Enhver Videnskab maa selv, gennem Analyse af sine Emner og sine Metoder, fastsætte sine nødvendige Grundbegreber i saa simpel og saa frugtbar Form som muligt. Men derefter kan fra filosofisk Side det Spørgsmaal opkastes, om de saaledes opstillede Grundbegreber ikke igen forudsætter endnu simplere Begreber, og hvis de gør det, om de da uden videre kan udledes af disse eller maa opstilles som nye, speciellere Begreber. Et Begreb kan meget vel forudsætte et andet Begreb uden at kunne udledes af dette. Hvad Forholdet mellem Logik og Matematik angaar, bliver Spørgsmaalet dette, om de ligger paa samme Linie, hvilende paa samme Grundlag, saa at Matematik betyder en ligefrem Fortsættelse af Logik, eller om Matematiken møder med nye Grundbegreber, mellem hvilke og de rent logiske Grundbegreber der kun kan bestaa Analogi, ikke Identitet.

Den rent logiske Tænken vilde, som paavist i det fore-

gaaende, staa afmægtig, dersom alle foreliggende Emner dannede enten en kaotisk Forskelsrække eller en absolut Identitetsrække. Den er afmægtig, baade hvor der slet ingen reale Ligheder er, og hvor der slet ingen reale Forskelligheder er. Selv under disse, logisk set, fortvivlede Forhold kan matematisk Tænkning gøre et Skridt endnu, og et Skridt, der kan føre mange Skridt efter sig. Forskellighederne eller Identiteterne kan nemlig tælles, d. v. s. der kan dannes en Række, mellem hvis Led der er Forskelsidentitet, en Række, der stedse kan fortsættes efter Forskelsidentitetens Lov, samme Lov, efter hvilken Rækken begynder, og ligegyldigt, om Forskellighedernes eller Identiteternes faktisk foreliggende Række er begrænset. Talrækken skyldes en Konstruktion, der blot bestaar i Gentagelse af en og samme Tankeakt: ethvert nyt Led findes ved at statuere en Forskel, der er identisk med Forskellen mellem tidligere Led i Rækken. Talbegrebet bygges paa et Lighedspunkt mellem reale Forskelligheder (nemlig at de er Genstande for Tanke eller Opmærksomhed) og et Forskelspunkt mellem reale Ligheder (nemlig at de er Genstand for forskellige Tankeakter). — Allerede den førvidenskabelige Bevidsthed forsøger at danne saadanne Rækker. Barnet »tæller« sine Kegler (»nok en, nok en, nok en« o. s. v.), saa længe til det bliver ked deraf; det kniber kun med Opsummeringen. Den Vilde tæller paa sine Fingre og opsummerer ved at knytte Haanden. Selv om der ikke er flere Emner givne, kan Operationen foretages ved Hjælp af selvskabte Tegn. Gennem saadan frembringende Gentagelse bliver Tallæren andet og mere end formal Logik. Af Identitetsprincippet kan Muligheden af stedse at føje nye Led til de allerede givne ikke udledes. Identitetsprincippet anvendes logisk paa Kvaliteter som paa Kvantiteter; men gennem frembringende Gen-

tagelse opstaar ikke nye Kvaliteter; der dannes kun en Kvantitetsrække, eller, som det simplest kan udtrykkes, det rene Størrelsesbegreb bliver til. Aritmetikens Grundbegreber er altsaa speciellere end den rene Logiks, og de kan ligesaa lidt udledes af disse, som overhovedet et Artsbegreb kan udledes af et Slægtsbegreb. Hvis man vilde sige, at et Tal er et Almenbegreb eller et Klassebegreb, ligesom de andre Begreber, Logiken opererer med, saa er der dog den vigtige Forskel mellem Talklasser (f. Ex. Femklasser, Sexklasser o. s. v.) og andre Klasser (f. Ex. Hestenes Klasse), at medens disse sidstes Definitioner indeholder kvalitativt forskellige Elementer, indeholder en Talklasses Definition kun indbyrdes identiske Elementer<sup>1</sup>. Begrebet Hest har til Indhold: »uparret-taaet Hovdyr med særlig udviklet Midttaa og lang Mellemfod, med fuldstændigt Tandsæt og med Benring om Øjet«. Begrebet 6 har sit Indhold givet i Rækken  $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ , der fremkommer ved Gentagelse af en Forskelsidentitet, en Gentagelse, vi selv kan foretage uden at afvente Iagttagelse. For Logiken er Talrækken kun et Exempel paa en særegen Art Rækkedannelse, en identisk varierende Forskelsrække eller tillige en fremskridende Forskelsrække (alt eftersom Talen er om Ordenstal eller Kardinaltal). Det er for Logiken ligegyldigt, hvorledes en saadan Række bliver til; den tager det som et Faktum, at den kan dannes. Men hvad der for Logiken er et enkelt Exempel, det er for Aritmetikens af grundlæggende Betydning. Talrækken grundes paa et Postulat, idet der hævdes Muligheden af en Konstruktion som den omtalte. Det er gennem dette Postulat, at vi kommer fra Logiken over i

<sup>1</sup> Smlgn. allerede PLATON: *Staten VI*, p. 526 A, hvor det hedder om de aritmetiske Enere: ἴσον τε ἕκαστον πάν παντί καὶ οὐδὲ μικρόν διαφέρει, μῦριον τε ἕχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν.

Aritmetiken. Og den samme Proces, der fører til at danne Talrækken, fører til at fortsætte den gennem negative, brudte, irrationelle og imaginære Tal.

Dette Postulat, der indeholder, hvad man kan kalde »matematisk Induktion« eller »Gentagelsens Lov« (loi de recurrence), blev i rent matematisk Form anvendt af Maurolyco (16. Aarh.) og af Pascal (17. Aarh.)<sup>1</sup>. JOHN LOCKE anvender det som Grundlag for Begreberne Tal, Rum og Tid (Essay II, 12, 8 og 13, 1—2). Som karakteristisk for Matematik i Modsætning til Logik er det opfattet af Leibniz, Kant, Boole og Poincaré<sup>2</sup>. Platon's Lære om Matematiken som liggende mellem den rene Logik (»Dialektik«) og Iagttagelsernes Verden (Staten p. 511 A. D; 525 A; 527 B) bekræftes derved.

I den nyeste Tid har HILBERT udtalt sig ikke blot mod dem, der som Frege o. a.<sup>3</sup> opfatter Tallæren som en Del af Logiken, idet de betragter Tallene som Artsbegreber, men ogsaa mod dem, der som Poincaré og andre bygger den paa Evnen til at gentage en Tankeakt. Denne sidste Opfattelse betegner Hilbert som mystisk. I formentlig Modsætning hertil hævder han<sup>4</sup>, at man maa begynde med »visse diskrete Objekter, der paa anskuelig Maade er givne forud for al Tænken«. Saadanne Objekter har vi i Tegnene, Talteoriens egentlige Genstande: »Am Anfang ist das Zeichen!« Tegnet 1 er et Tal. Og et Tegn, der begynder med 1 og ender med 1, idet der i Mellemrummet efter hvert 1 stedse kommer et + og efter hvert + et 1, er ogsaa et

<sup>1</sup> *Œuvres de Pascal*, éd. Brunshwieg. III, p. 456; VIII, p. 363 (med Pierre Boutroux's Noter).

<sup>2</sup> Smlgn. *Totalitet som Kategori*, p. 33—39.

<sup>3</sup> Saaledes B. RUSSELL: *Introduction to mathematical philosophy*. Chap. 2.

<sup>4</sup> *Neubegründung der Mathematik*. (Abhandlungen des mathematischen Seminars der hamburgischen Universität. I, 2 (1922), p. 161—163.

Tal. Saaledes faar vi Rækken  $1 + 1 + 1 + 1 \dots$ . For lettere at kunne meddele os til andre danner vi saa Tegnet 2 for  $1 + 1$ , 3 for  $1 + 1 + 1$  o, s. v.

Jeg kan ikke se andet, end at denne Opstilling fører tilbage til den Opfattelse, som er gjort gældende af Poincaré og hans matematiske og filosofiske Forgængere. Et Tegn og en Række af Tegn bliver dog kun til ved Opmærksomheds- eller Tankeakter, og en Række som den opstillede forudsætter Muligheden af, at en saadan Akt kan gentages paa en og samme Maade (hvad der naturligvis, psykologisk set, kun tilnærmelsesvis er muligt). Der er intet mystisk i den Kendsgerning, at vi kan gentage vore Tanker eller, om man vil, vore Tegn paa den Maade, at Rækken stadig fortsættes efter samme Regel, som førte til Opstilling af de to første Led.

Deri er dog (og det er i denne Sammenhæng det vigtigste) Hilbert enig med den anden Gruppe af Forskere, at Matematik ikke kan udledes af Logik. Et Tegnsprog af den Art, han indfører, har Logikken ingen Brug for.

Der raader da ikke Identitet mellem Aritmetik og Logik. Derimod raader der Analogi. Tal kan forholde sig til Tal som Grund til Følge, og Hilbert faar da ogsaa Brug for det logiske Tegn  $\rightarrow$  som Udtryk for Forholdet mellem Grund og Følge. (Det er samme Tegn, jeg i »Den menneskelige Tanke« p. 168 brugte til at betegne Forholdet mellem Leddene i en partiel Identitetsrække). De rent logiske Forhold genfindes paa det matematiske Omraade, og det paa en saa enestaaende klar og nøjagtig Maade, at de bedste og frugtbareste Exempler paa logisk Slutten foreligger her. Men det er dog kun Exempler mellem andre Exempler. Og indenfor Tallæren er der Analogi mellem Algebra og Aritmetik, idet man i Algebra kun fæster Op-



mærksomheden paa den Maade, hvorpaa Størrelserne kombineres, uden at kende selve Størrelserne. Saaledes udtrykker  $(a + b) c^2$  alle Tilfælde, i hvilke en Størrelse bestemmes ved Produktet af to Størrelses Sum og en tredje Størrelses Kvadrat, ligegyldigt, hvilke Værdier  $a$ ,  $b$  og  $c$  har i de specielle Tilfælde<sup>1</sup>. Vi genfinder her det logiske Forhold mellem et Begreb og de Exempler, for hvilke det gælder. Ethvert Exempel maa kunne substitueres for et andet overalt, hvis Begrebet skal gælde. I Tallæren er denne Substitution ubetinget; ved Begreber om kvalitative Emner gælder den i hvert enkelt Tilfælde kun fra ét bestemt Synspunkt.

Forholdet mellem Logik og Aritmetik bliver Analogi; paa det Grundlag, der bliver til ved Konstruktion af Talrækken gennem frembringende Gentagelse, er en ny og fuldkomnere Anvendelse af det logiske Forhold mellem Grund og Følge mulig; men hin Konstruktion kan ikke udledes af den rene Logik som saadan. Der gives en ny Indsats i Erkendelsens Udvikling ved Talbegrebets Opstaen.

### 17. Aritmetik og Geometri.

Ikke blot Tallæren, ogsaa Geometrien beror paa Postulatet om Muligheden af Gentagelse af en og samme Tankeakt. Hvilken saa en Tankeakts Indhold eller Genstand er, kan jeg bestandig føje en ny Tankeakt til de tidligere. Jeg kan tænke mig flere Heste end dem, jeg har set, og flere »Tegn« end dem, jeg allerede har nedskrevet, flere Liniestykker end dem, jeg allerede har tegnet. Men ved nøjere Undersøgelse er man dog bleven ført til at gøre en stedse skarpere Forskel mellem Læren om Tal og Læren

<sup>1</sup> PIERRE BOUTROUX: *L'idéal scientifique des mathématiciens*. 1920, p. 84.

om andre Emner, hvad enten disse er geometriske Figurer eller konkrete Genstande. Det ejendommelige for Tallet er dets diskrete Natur. Det er bestemt blot ved at være en Ener ved Siden af andre Enere eller ved at bestaa af Enere, der har denne Egenskab. Men ved de Emner, der tælles, er der stedse andre Egenskaber foruden den at kunne tælles. Det er allerede Tilfældet med geometriske Linier. I og for sig kunde man istedetfor at udtrykke Enere ved lodrette Streger ( $1 + 1 + 1 + 1 \dots$ ) benytte vandrette Streger ( $— — — — \dots$ ), og naar saa den ene umiddelbart fortsatte den anden, var en ret Linie konstrueret. Denne opstaar da forsaa vidt ved samme »Synthesis des Gleichartigen« som Talrækken. KANT har netop tænkt sig Sagen paa denne Maade, naar han siger: »Wir können uns keine Linie denken, ohne sie im Gedanken zu ziehen«, og naar han hævder, at vi »im Ziehen der geraden Linie bloss auf die Synthesis des Mannigfaltigen Acht haben«. (»Kritik der reinen Vernunft«<sup>2</sup>, p. 154). Der sker jo ogsaa en Tilføjelse hvert Øjeblik, medens vi drager Linien, ligesaa hvergang vi følger en Ener til i Talrækken. Men det store Spørgsmaal er, om vi har Ret til at sige, at de stadige Tilføjelser, medens vi drager Linien, er ligestore. Ved Talrækken opstod dette Spørgsmaal ikke, og det af den simple Grund, at hvert enkelt Led blot betragtes under Synspunktet af en Tilføjelse, — ene og alene som noget, der føjes til, uden at der er Tale om Udstrækning eller om andre Egenskaber.

Denne principielle Forskel mellem Tallære og Geometri har successivt arbejdet sig frem. Den græske Matematik havde sit Grundlag i Geometrien. Talforhold anskueliggjordes ved Rumforhold, Produktet af to Tal f. Ex. ved Rektanglet af to Linier, der forestillede Faktorer. Med Descartes kom et Vendepunkt. Ikke blot blev nu omvendt

Figurer udtrykte ved Tal og Ligninger, der angav Forholdet mellem Figurerens Elementer, men geometriske Problemer blev reducerede til algebraiske Problemer. Der blev, som ZEUTHEN<sup>1</sup> udtrykker sig, vendt helt om paa det traditionelle Forhold mellem Algebra og Geometri, og derved betegnes en Reform i den hele Matematik, som hidtil havde haft sit anerkendte Grundlag i Geometrien, men fra nu af fik det i Algebraen. Et Skridt videre gik MAXWELL (1855)<sup>2</sup>, da han udtalte, at alle videnskabelige Anvendelser af Matematiken beror paa Forhold mellem de fysiske Størrelsers Love og de hele Tals Love. Naar BOLTZMANN i en Note til sin Oversættelse af dette Sted hos MAXWELL siger, at saavidt han ved, er det Standpunkt, at Maalinger af Rums- og Tidsstørrelser ved Tal blot beror paa Analogi med de mellem Tallene bestaaende Forhold, ikke siden taget op, saa gælder dette ikke længere. Flere Forskere har fortsat MAXWELL'S Tankegang. Saaledes lægger ERNST MACH (som idethele har henledet Opmærksomheden paa MAXWELL'S erkendelsesteoretiske Synsmaade) stor Vægt paa Grænserne for Maalingens Nøjagtighed. »Dækningen af en Maalestok og det Emne, der skal maales, kan«, siger han<sup>3</sup>, »ikke fastslaas med ubegrænset Nøjagtighed«. Og Skridtet er gjort helt ud af HJELMSLEV i hans Fremstilling af den analytiske Geometri<sup>4</sup>. HJELMSLEV skelner skarpt mellem Virkelighedsgeometrien, der handler om Ting, og den abstrakte Geometri, der handler om Tal. I et Kapitel om den geometriske Maalings Teori viser han, at ingen Maaling af et paa en Tegning forelagt Liniestykke kan være helt nøj-

<sup>1</sup> *Matematikens Historie*. II, p. 285.

<sup>2</sup> *Über Faraday's Kraftlinien*. Übers. von BOLTZMANN (1895). Einleitung p. 4.

<sup>3</sup> *Erkenntnis und Irrtum*. (1905), p. 328 f.

<sup>4</sup> *Elementær Geometri*. Tredie Bog. 1921, p. 71; 91: 180 f.

agtig; der opnaas ikke ét, men flere Resultater, mellem hvilke der maa vælges, for at Liniestykket kan blive »fixeret«. Tegninger er stadig nødvendige til Vejledning og Beskrivelse, men de kan kun opfattes som Symboler paa de abstrakte Linier, der kan udtrykkes ved bestemte Tal.

ZEUTHEN betragtede i det sidste Skrift, vi fik fra hans Haand<sup>1</sup>, de ideale eller abstrakte Figurer, hvis Begreber dannes ved Løsrivelse fra, hvad Sansning viser, som Symboler, ligesom den nyere Matematiks Bogstaver og Operationstegn kan siges at være det. Saadanne ideale eller abstrakte Figurer kan nu ifølge HJELMSLEV kun udtrykkes i Tal. Paa en interessant Maade har saaledes de to danske Matematikere grebet hver sin Side af den Korrelation, Begrebet Symbol indeholder. Naar  $A$  er Symbol paa  $B$ , er  $B$  nemlig ogsaa Symbol paa  $A$ . HJELMSLEV, hvis Opfattelse af Geometrien nærmest er at kalde realistisk, opfatter de virkelige geometriske Former som Symboler paa de abstrakte Former, der efter ham kun udtrykkes ved Tal. Han kan sige med GOETHE: »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!« Men ZEUTHEN, hvis Opfattelse af Geometrien nærmest er at kalde idealistisk, da han hævder ideale Definitioners Nødvendighed i Geometrien, betragter omvendt disse Idealer som Symboler paa de virkelige geometriske Forhold. —

Der foreligger her et overordentlig interessant Exempel paa, hvorledes Analogi kan være den eneste Maade, paa hvilken Forholdet mellem forskellige Erkendelsesomraader kan betegnes. Og her, som paa andre Punkter, har Tænkningens Udvikling ført til, at man finder Analogi dér, hvor man forhen fandt Identitet.

<sup>1</sup> *Hvorledes Matematiken i Tidsrummet mellem Platon og Euklid blev rationel Videnskab* (1917), p. 9.

## 18. Formal og real Videnskab.

Analogi vil nu vise sig ikke blot at være det rette Udtryk, naar Forholdet mellem de forskellige formale Videnskaber (Logik, Aritmetik, Geometri) indbyrdes skal bestemmes, men ogsaa, naar Forholdet mellem formal Videnskab og real Videnskab skal bestemmes. — Vi holder os foreløbig til Naturvidenskaben som Repræsentant for Realvidenskaben og gaar senere over til at drøfte Forholdet mellem Naturvidenskab og Aandsvidenskab.

Det er Forholdet mellem Begreberne Grund og Aarsag, det her drejer sig om. Paa dette Punkt ligger KANT's Stordaad. Han har sat Analogi som Udtryk for Forholdet mellem Grund og Aarsag istedetfor den Forudsætning om disse Begrebers Identitet, som dogmatiske Filosofer og Naturforskere gik ud fra. Forholdet mellem Aarsag og Virkning betyder ifølge KANT kun, at to Emners (Begivenheders) Rækkefølge i Tiden er analogt med det logisk-matematiske Forhold mellem Grund og Følge. Realvidenskaben arbejder uafbrudt paa at godtgøre, at enhver Forandring, der sker i Verden, alt nyt, der optræder for vor Iagttagelse, forholder sig til forudgaaende Forandringer, som en Slutning forholder sig til sine Forudsætninger, altsaa som Følge til Grund. Al Mystik i Aarsagsforholdet falder derved bort. Vi véd intet om dette Forhold, uden at det paa én Gang er et Grundforhold og et Tidsforhold. Skematisk har vi her en Analogi mellem to Rækker, en partiel Identitetsrække ( $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$ ), i hvilken hvert Led forholder sig til det følgende som Grund til Følge, og en ubestemt varierende Forskelsrække ( $a_\mu b_\gamma c_\pi d \dots$ ), hvor Leddenes Rækkefølge blot er kronologisk bestemt. Fra et Led i den første Række kan man slutte til et bestemt Led i den anden Række, og derigennem indenfor den anden Række fra

et Led til et følgende, selv om man derved kommer udenfor de faktisk foreliggende Led. En Aarsag er et Emne, der optræder for vor Iagttagelse paa et vist Tidspunkt, og fra hvilket der kan sluttes til, at et vist andet Emne vil optræde paa et senere Tidspunkt. Det var gennem sit Studium af Newton's Fysik og under Indflydelse af den Brod, Hume's Kritik af Aarsagsbegrebet havde efterladt, at KANT naaede til denne Opfattelse<sup>1</sup>. Formedelst Analogien mellem et logisk-matematisk Forhold og et Successionsforhold bliver Erfaring andet og mere end en Opsamling af enkelte Iagttagelser. Dette nye Erfaringsbegreb stiller KANT i Modsætning til Hume's Opfattelse af Erfaring som Sum af isolerede, indbyrdes uafhængige Iagttagelser, altsaa som en kaotisk Forskelsrække, Spinoza's *experientia vaga*. Men hans Fremstilling trænger i høj Grad til nærmere Bestemmelse og Simplificering<sup>2</sup>, før den kan optages som Led i vor Tids Erkendelsesteori.

a. Selve Aarsagsforholdet drøfter KANT i det Afsnit af »Kritik der reinen Vernunft«, der har til Overskrift »Erfaringens Analogier«. Men forud gaar der to Afsnit, som benævnes »Anskuelsens Axiomer« og »Iagttagelsens Anticipationer«, og her synes KANT ikke at mene at have Brug for Begrebet Analogi. — »Anskuelsens Axiomer« slaar fast, at alle Fænomener har Udstrækning i Rum eller Tid eller begge Dele. Hvad KANT her omtaler, er ikke andet end en Anvendelse af, hvad der ovenfor i denne Afhandling er kaldt en identisk Kvalitetsrække, som kan konstrueres ad logisk-matematisk Vej, og hvorved Begreberne Tal, Sted

<sup>1</sup> De klareste Steder hos KANT er *Kritik der reinen Vernunft*<sup>1</sup> p. 112 og *Prolegomma*, § 30.

<sup>2</sup> I tredje Udgave af *Den nyere Filosofis Historie* har jeg allerede (III, p. 278 f.) begrundet Nødvendigheden af en Simplificering af KANT's Fremstilling. Men dér holdt jeg mig mest til den rent formelle Side.

og Tid faar en ideal Form, idet der er Forskelsidentitet mellem Leddene i Rækken, — mellem Tallene, Stederne og Øjeblikkene hver for sig. Men Udtrykket Analogi passer her bedre end Udtrykket Axiom. Meningen er, at ethvert Emne maa kunne henføres til eller indtræde som bestemt Led i en af disse Rækker. Trods alle specielle Kvalitetsforskelligheder gælder disse Rækker for alt, hvad vi skal have streng Erfaring om. Men mellem de specielle Kvalitetsforskelligheders Rækker og disse Rækker er der kun Analogi, ikke Identitet. — Og paa tilsvarende Maade forholder det sig med »Iagttagelsens Anticipationer«. Her er der Tale om Gradernes Række. Ethvert Emne, der skal kunne være Genstand for streng Erfaring, maa kunne indgaa som Led i en Række, indenfor hvilken hvert Led, hvad Intensitet angaar, stødse har samme Forskel fra sin Forgænger, altsaa en fremskridende Forskelsrække, ligesom Tallenes, Stedernes og Tidernes Række. Da de faktiske Emner frembyder mange andre Egenskaber end Intensitet, kan Forholdet mellem Graderækken og de faktiske Emners Række kun være Analogi. Men det er træffende, naar KANT her taler om Iagttagelsens Anticipationer; kun burde han have brugt dette Udtryk om alle sine erkendelsesteoretiske Principer. Analogi kan ikke føre til mere end en begrundet Forventning (∴ en Hypotese), der saa muligvis bekræftes ved nye Iagttagelser og Forsøg.

b. KANT opstiller tre Erfaringsanalogier. — Den vigtigste er den anden, som angaar Aarsagsforholdet i sin Almindelighed. Her vises, som allerede omtalt, at et Aarsagsforhold er et Successionsforhold mellem to Emner, der frembyder Analogi med Forholdet mellem Grund og Følge. — Den første Analogi hævder, at der ved et Aarsagsforhold ingen Forøgelse eller Formindskelse sker af, hvad der bestaar.

Det er »Substansens Analogi«. Hvis den overhovedet skulde opstilles, burde den være stillet efter den almindelige Aarsagssætning, som den tydelig nok forudsætter. Hvad den forlanger, er, at det Forhold mellem Grund og Følge, Aarsagssætningen forudsætter, skal kunne vendes om, saa at Følgen kan blive Grund, og Grunden Følge, hvortil svarer, at hvad der først var Virkning, kan være Aarsag til det, der før var Aarsag, og omvendt, saa at der er et Ækvivalensforhold mellem Aarsag og Virkning. Men en saadan Sætning kan kun opstilles som Anticipation og som Ideal. Videnskabens Historie viser, at man overalt, hvor det er muligt, søger at paavise et saadant Ækvivalensforhold. Derved nærmer man sig et rent Identitetsforhold i den Grad, det er muligt, naar man har med kvalitativt forskellige Emner at gøre, og man ser da tillige bort fra den Tidforskkel, der i hvert enkelt Tilfælde er tilstede og kan være af afgørende Betydning for den Retning, i hvilken de følgende Forandringer sker. Men det er jo ikke alle Slutninger, der kan vendes om, saa lidt som alle Prædikater kan gøres til Subjekter for deres tidligere Subjekter som Prædikater. Hvis KANT's »Substansanalogi« gælder, er den i hvert Tilfælde et særlig lykkeligt Tilfælde af Kausalalogien. Og det er et uheldigt Udtryk, KANT bruger, naar han her taler om Substans som særlig Kategori. Han tager ikke Ordet Substans i den gamle, metafysiske Betydning, men i relativ Betydning, som han selv udtrykkelig erklærer (Kritik der reinen Vernunft<sup>1</sup>, p. 525): »Was in der Erscheinung Substanz heisst, ist nicht absolutes Subjekt, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird«. Substansbegrebet i den gamle, absolute Betydning,



er en hændende Kategori<sup>1</sup>. — Hvad den tredje Analogi angaar, der hævder, at alt samtidigt maa staa i Vexelvirkning, er Sagen ganske simpel, thi Vexelvirkning forudsætter Kausalitet. Skal vi ud fra et givet Emne forstaa den samtidige Existens af et andet Emne, maa der igennem flere eller færre Mellemlid være et Kausalitetsforhold mellem dem eller mellem deres Aarsager. Vi maa ud fra det ene Emne ved fornøden Orientering træffe paa det andet.

c. Alle tre Analogier tilsammen udsiger, ifølge KANT, at alle Emner ligger i én Natur. Ved »Natur« forstaa KANT netop »Emnernes Sammenhæng, hvad deres Existens angaar, efter nødvendige Regler, d. v. s. efter Love«. (Kritik der reinen Vernunft<sup>1</sup>, p. 216). KANT's Naturbegreb, der falder sammen med det strenge Erfaringsbegreb, hævder altsaa Analogi mellem de successive og samtidige Emners Rækker og Rækker af Grund og Følge og af Tal, Tider, Steder og Grader. Skal Erfaring være mulig, maa Emnerne kunne ordnes i Overensstemmelse med saadanne Rækker.

d. Medens KANT omhyggelig konstruerer de »Skematismen«, d. v. s. de fremskridende Forskelsrækker, hvis Anvendelse paa foreliggende Emner skal gøre Erfaring i streng Forstand mulig, og medens han omhyggelig skelner mellem den Analogi, som herved spiller en Rolle, og Identitet, har han ikke set, at kun en fremskridende, tilnærmende Anvendelse af denne Analogi er mulig. Hans Begreb om Natur eller streng Erfaring er rigtig dannet, men han saa ikke, at »Erfaring« i denne Betydning er et Ideal, en stor Hypotese, som egentlig aldrig fuldt ud kan blive bekræftet. Det gælder ogsaa her, at en Hypoteses Held ikke beviser dens

<sup>1</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 217 f. — Om Spinoza's Substansbegreb se *Spinoza's Ethica*, p. 6; 19—20. Smlgn. desuden ovenfor § 7 i Slutningen.

Sandhed. Det store Spørgsmaal (som Hume opkastede, og som KANT mente at have besvaret ved sin Definition af Erfaring) er, om alle Emner, der nu og i Fremtiden kan opfattes, kan tillade en Anvendelse af hine ideale Rækker. KANT'S »Erfaringsanalogier« formulerer paa genial Maade den store Hypotese, Naturvidenskaben i tre hundrede Aar har arbejdet efter, og som atter og atter har vist sig frugtbar. Og selv om han ikke har set den hypotetiske Karakter af sit Erfaringsbegreb, saa var det dog en stor Bedrift, at han saa klart saa og formulerede det Princip, der her ligger til Grund. Derfor betegner han stadig et Hovedpunkt og et Midtpunkt i den nyere Tids Erkendelsesteori.

e. Det var intet Under, at en Opfattelse som KANT'S ikke strax kunde trænge igennem. Tværtimod opløstes den Sammenhæng mellem formal og real Erkendelse, han havde søgt at paavise. Tendensen til at naa absolut Identitet som paa én Gang højeste Tankeform og højeste Tankeresultat, Ønsket om én Gang for alle at naa ud over alt kaotisk og mangfoldigt til Hvile i Tanken om noget, der ikke igen viser ud over sig selv, var — særlig under Indflydelse af poetiske og religiøse Strømninger i Tidens Aandsliv — for stærk til, at man kunde lade sig nøje med KANT'S tilsyneladende beskedne Analogier. Realiteterne skulde gaa helt op i »Ideen«, i Tankens rene Form. I den tyske romantiske Spekulation fremtræder denne Tendens. GOETHE og SCHELLING hævdede, at Forklaringen af Kvaliteterne skulde findes indenfor selve Kvaliteternes Verden, idet visse Kvaliteter lagdes til Grund som »Urfænomener«. HEGEL forsøgte at udlede Kvaliteternes og Tidens Verden af de rene logiske Identiteters Verden, et Forsøg, der paa én Gang, ved sin Tillid til den rene Tankes Magt, bar Romantikens Præg, og pegede ud over Romantiken, idet HEGEL anerkendte, at

fuld Forstaaelse ikke kan naas ved at blive staaende ved Kvaliteterne<sup>1</sup>. Enhver Videnskab, der vil give absolute Løsninger, maa ende i et Forsøg som HEGEL'S. Hvis de har Ret, der hævder Naturvidenskaben som den absolute Videnskab, maa de gøre Forsøget paa at udlede de kvalitative Forskelligheder af de logisk-matematiske Principer, ved hvis Hjælp Kvaliteternes Verden bliver forstaaelig for os. Hvis man ikke vil anerkende, at streng Realvidenskab naar sit Maal gennem exakte Analogier mellem Kvalitetsrækker og matematisk-logiske Rækker, maa man gøre HEGEL'S Forsøg om og krone den moderne Naturvidenskabs Stræben efter at forklare alle Forandringer som Bevægelser, hvis Love kan formuleres som Ligninger, med et Forsøg paa at udlede Kvalitetsforskellighederne af de i Ligningerne til Grund liggende Identiteter. Da vilde der være givet et Bevis for, at Naturvidenskaben har løst Verdensgaaden. Den »parfait retour«, som Leibniz krævede, vilde være naaet. Et saadant Ideal staar sikkert i Baggrunden for mange Naturforskeres Tankegang. Spørger man om, hvad der da bliver af Kvaliteterne, som dog er det stadige og umiddelbart givne, gaar Svaret ud paa, at de kun er »Antropomorfismer« — det samme Svar, Teologerne giver, naar der spørges, hvorledes de psykologiske Udtryk, der bruges om Guddommens Væsen og Virken, egentlig er at forstaa. Men i begge Tilfælde stiller »Antropomorfismen« et nyt Problem. Kvaliteter som Farve, Klang o. s. v. og som Tænken og Villen er nu engang Emner, der foreligger for vor Erkendelse, og Spørgsmaalet er, om de nogensinde kan absorberes, gaa fuldstændig op i rationel Viden (hvad enten

<sup>1</sup> I sin aandfulde Karakteristik af Hegel's Naturfilosofi lægger ÉMILE MEYERSON et lignende Synspunkt til Grund, som det her anvendte. Smlgn. *De l'Explication dans les Sciences*, II, p. 78: »Hegel a réellement tenté une entreprise qui constitue un postulat éternel de l'esprit humain«.

denne fremtræder som en Række af Ligninger eller som en Række af dialektiske Overgange). Vi kan, som Naturvidenskabens Historie paa glimrende og enestaaende Maade viser, opbygge en Tankernes Verden, der kan vejlede os i den »Antropomorfismernes« Verden, som vi lever i. Og denne Vejledning giver Naturvidenskaben os, hvis den i det foregaaende fremsatte Betragtning er rigtig, ved Hjælp af exakt gennemførte Analogier. — Om Teologien kan give os en tilsvarende Vejledning, lader jeg her staa hen. Forsøg paa en streng Gennemførelse af de anvendte Analogier fører i helt anden Retning end den positive Teologi<sup>1</sup>.

Umuligheden af at udlede Kvalitetsforskelligheder og Kvalitetsforandringer af de Ligninger, der betegner det formale Grundlag for Naturvidenskabens exakte Analogier, og i hvilke der er en vis Tilbøjelighed til at se den sande Realitet, ses allerede deraf, at Dannelsen af de identiske Kvalitetsrækker (Tallenes, Tidernes, Stedernes og Gradernes Rækker), sker ved en analyserende Udrensning af de empiriske Kvalitetsrækker. Af de foreliggende konkrete Helheder tager man de formale Elementer ud, som tillader streng logisk-matematisk Behandling. I den strenge Videnskabs exakte Resultater er det stedse kun en Del af Virkeligheden, der udtrykkes, selv om det er den Del af Virkeligheden, der ad Analogiens Vej kan føre til at forstaa og at beherske de øvrige Dele eller Sider af Virkeligheden. Det er stedse Naturen, der forklares ved Naturen selv, idet de mest gennemskuelige Forhold lægges til Grund for Tydningen af andre Forhold. Eller, for at benytte KANT's Definition af »Natur«: det, der gør Naturen til »Natur«, benyttes til at tyde de Dele af Naturen, som endnu ikke fyldestgør det strenge Naturbegreb. I Modsætning til den

<sup>1</sup> Smlgn. min *Religionsfilosofi*, § 16—25.

primitive Mentalitet er nu Tydningsgrundlaget draget bestemt frem, og det er ikke længer nogen fremmed Myndighed, der bevidst eller ubevidst paakaldes til Tydning. Men ligesaa lidt som Kosmologien (Metafysiken), der stedse vil forklare hele Tilværelsen ud fra en Del af den (ud fra »Materien«, ud fra »Aanden« o. s. v.), nogensinde har kunnet naa til rationel Afslutning, ligesaa lidt vil nogen Videnskab formaa det.

I den nyeste Tid har Marburgerskolen opfattet Elimination af de kvalitative Elementer som den videnskabelige Erkendelses Maal, idet den kun betragter kvantitativ Videnskab som sand Videnskab. Dens Forsøg er et Sidestykke til Hegel's, kun at et System af Ligninger træder istedetfor spekulativ Dialektik<sup>1</sup>. I min Afhandling »Totalitet som Kategori« (p. 46—48) har jeg haft Lejlighed til at angive min Stilling til denne Retning, der er en af de mest energiske og mest betydningsfulde, som har udviklet sig efter Genoptagelsen af Erkendelsesproblemet i sidste Halvdel af det 19. Aarhundrede.

Hos andre Erkendelsesteoretikere er Kant's Tanke kommen mere til sin Ret. Positivismens Grundlægger AUGUSTE COMTE lagde stor Vægt paa Forskellen mellem de forskellige Videnskaber, som han ordnede i en Række, der begyndte med Matematiken, og i hvis følgende Led specielle og komplexe Kvaliteter spillede en større og større Rolle. Sidste Led i denne Række er Sociologien. Mellem de forskellige Videnskaber kan der kun være Analogi, ikke Identitet, og COMTE miskendte endog, som vi har haft Lejlighed til at se, saadanne Reduktioner, som var videnskabelig berettigede. Men hans Klassifikation af Videnskaberne, der

<sup>1</sup> Smlgn. GUSTAV KÖRBER: *Der Marburger Logismus und sein Verhältnis zu Hegel.* (Archiv für die Geschichte der Philosophie. 1917).

skrider frem fra det simple til det komplexe, følger en lignende Ordning, som den, der kort efter af RENOUVIER anvendtes i Kategorilæren<sup>1</sup>, og som ogsaa er fulgt i min Fremstilling. Det gælder for Kategorier som for Videnskaber, at de mere komplexe ikke kan afledes af mere elementære, men at der dog kan bestaa lærerige Analogier mellem dem. Med fuld Bevidsthed og stor Klarhed blev ved Midten af det 19. Aarhundrede Analogisynspunktet hævdet af CLERK MAXWELL, som vi allerede har haft Lejlighed til at se, hvad Forholdet mellem Aritmetik og Geometri angaar. Analogi udtrykker overhovedet for MAXWELL Forholdet mellem formal og real Videnskab. I Tilslutning til ham arbejdede en anden filosoferende Naturforsker, ERNST MACH, hvis Erkendelsesteori navnlig er bygget paa et selvstændigt Studium af Naturvidenskabens Historie<sup>2</sup>. Af nyere Forskere maa især nævnes ÉMILE MEYERSON i hans allerede flere Gange omtalte Værker. Naar PIERRE BOUTROUX<sup>3</sup> udtaler, at Matematik er en Metode, ikke en objektiv Videnskab, synes en lignende Opfattelse af Forholdet mellem formal og real Videnskab at ligge til Grund.

Hos fremragende Naturforskere, selvom de ikke som MAXWELL og MACH gaar mere direkte ind paa erkendelsesteoretiske Spørgsmaal, vil man dog ofte finde Udtalelser, der vidner om fuld Klarhed angaaende Forholdet mellem Data og deres rationelle Tydning. Ordet Analogi nævnes maaske ikke, men de Udtryk, der bruges, peger afgjort i Retning af Begrebet Analogi. Allerede i Titelen paa NIELS BOHR'S Afhandling »Atomernes Bygning og Stoffernes fysiske og kemiske Egenskaber« (1922) er dette Begreb egentlig

<sup>1</sup> Smlgn. *Relation som Kategori*, p. 13.

<sup>2</sup> MAXWELL og MACH har jeg forsøgt at karakterisere i *Moderne Filosofer*, p. 82—92.

<sup>3</sup> *L'idéal scientifique des Mathématiciens*, p. 152; 243.

antydnet. Stoffernes fysiske og kemiske Egenskaber er det givne. De kvalitative Forskelligheder, de frembyder, Grundstoffernes Atomvægte, deres Spektre o. s. v. kan ordnes i Rækker, til hvilke der i Teorien om Atomernes Bygning svarer Stillinger og Overgange af Elektronerne indenfor Atomet. Hvad der interesserer Erkendelsesteorien, bortset fra de for objektiv Videnskab betydningsfulde Resultater, er den Maade, paa hvilken disse Resultater udtrykkes. Der antydes i Udtrykkene stedse Analogier, ikke Identitetsforhold, et »betyder«, ikke et »er«, mellem den Kvalitetsrække, der danner Udgangen, og den Kvantitetsrække, som fører til en bestemt Tesis om Atombygningen. Saaledes tales der (p. 1) om »Belysning«, (p. 33) om »Forklaring, eller rettere Forstaaelse«, (p. 36) om »Fortolkning«, og p. 45 hedder det: »som Spektret viser, og som Atommodellen gør forstaaelig«. Konstruktionen af Atomets indre Bygning og af, hvad der foregaar indenfor den, ledes Skridt for Skridt af Iagttagelse af Forandringer i Stoffernes kvalitative Egenskaber. — Det er klart, at hvis Grundstofferne ikke lod sig ordne i Rækker, hvor Leddene fulgte efter hverandre ifølge en vis Lov, — hvis de altsaa dannede en kaotisk Forskelsrække, ikke en fremskridende Forskelsrække, — vilde der ingen rationel Analogi kunne opstilles.

f. Hvis det er rigtigt, at Forholdet mellem formale og reale Videnskaber er et Analogiforhold, saa ligger deri, at Fremskridt paa de reale Videnskabers Omraade ikke kan vindes ved Deduktion ud fra formale Videnskabers Resultater. Som Metode kan en Analogi kun være en ledende Tanke, en Anticipation, ikke et Bevis. Den kan føre til stille Spørgsmaal, og et godt stillet Spørgsmaal vil i et videnskabeligt Sind føre ind paa nærmere Undersøgelser.

Selve vor Erkendelses Grundbegreber, Kategorierne, lægger sig tydeligst for Dagen i de Spørgsmaal, der stilles<sup>1</sup>. I de ledende Tanker, som fører til Spørgsmaal og Undersøgelser, viser sig fremfor alt Kontinuiteten i Videnskabens Historie. En ny Kreds af saadanne ledende Tanker dannedes ved den moderne Videnskabs Grundlæggelse for snart 350 Aar siden, og disse Tanker har bevaret deres Kraft den Dag idag, især efterat det 19. Aarhundrede med saa stor Energi havde arbejdet paa at sætte Erfaringer i Analogiernes Sted. Som allerede omtalt i en anden Sammenhæng, falder dette særlig i Øjnene ved Studiet af de Afhandlinger, i hvilke ROBERT MAYER, JOULE, COLDING og HELMHOLTZ omtrent samtidig, men uafhængig af hverandre, grundlagde den moderne Lære om Energiens Bestaaen. De erklærede alle, at de i Grunden ansaa det som selvfølgelig, at der maatte være Ækvivalens mellem Aarsag og Virkning, hvad der heldigvis ikke holdt dem fra at undersøge Forholdet gennem Iagttagelse og Forsøg. Men den Selvfølgelighed, de antog, er ikke til alle Tider bleven anerkendt. Den er ikke ældre end det 17. Aarhundrede, hvis Filosofer og Naturforskere hævdede, at der i Virkningen hverken kunde komme noget nyt til eller gaa noget tabt af, hvad der var i Aarsagen. HUYGHENS og LEIBNIZ hævdede denne Sætning i Mekaniken, efterat DESCARTES og SPINOZA havde hævdet den fra, hvad vi vilde kalde et erkendelsesteoretisk Synspunkt. Sætningen blev paa Tidens Vis opstillet rent dogmatisk. SPINOZA begrunder den ganske vist ved, at hvis der var andet og mere i Virkningen end i Aarsagen, saa vilde dette mere ingen Aarsag have, altsaa staa uforklaret. Men hvem siger, at alt skal kunne forklares? Det, der skulde vises, var netop, at Forklaring her

<sup>1</sup> Se herom *Den menneskelige Tanke*, p. 137 f.



var mulig, og det er det store hos Energisætningens Opdagere, at de bandede Vejen derfor.

Men selv om Analogien kun har Betydning som Grundlag for Spørgen og Søgen, eller som heuretisk Princip, er det naturligvis af Betydning, at den fattes i sin Bestemthed og sin Begrænsning. Vi har set, at det endnu skortede herpaa hos KANT, naar han mente, at han kunde opstille en Sætning om »Substansens Bestaaen«, endog før han havde opstillet Aarsagssætningen. Hans geniale Opdagelse var den, at der mellem Begreberne Grund og Aarsag kun var Analogi, ikke absolut Identitet. Men hvad selve Begrebet Grund (eller Forholdet mellem Grund og Følge) angaar, skelnede han ikke mellem Slutninger, der kan vendes om (saa der er Ækvivalens mellem Grund og Følge), og Slutninger, der ikke kan vendes om. Al real Videnskab staar og falder med Aarsagssætningen, ifølge hvilken et Emne forholder sig til et andet Emne som Følge til Grund; men det at Grund og Følge (Aarsag og Virkning) skulde kunne byttes om, er en speciellere Antagelse, der ikke kan udledes af den almindelige Aarsagssætning, selv om den kan siges at formulere Idealet for al real Videnskab. Der kan være Videnskab, selv om Videnskabens højeste Ideal maaske aldrig naas. — Hos ROBERT MAYER gør sig en lignende Uklarhed gældende. En Ungdomsven, der stod i livlig Tankeforbindelse med ham, før hans epokegørende Afhandling var forfattet (1841), siger om ham: »Skønt han var langt fra at være en Skolefilosof, havde en aldeles selvstændig Eftertanke paa Logikens og Metafysikens Omraade om Kausalitetens Væsen maaske nok saa stor Andel i hans Opdagelse som exakt Naturforsker«<sup>1</sup>. Men MAYER mente,

<sup>1</sup> GUSTAV RÜMELIN: *Erinnerungen an Robert Mayer* (Reden und Aufsätze. Neue Folge. 1881, p. 383).

som det ses af hans grundlæggende Afhandling »Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur«<sup>1</sup>, at hans nye Sætning »med Nødvendighed« fremgik af Sætningen *causa æqvæ effectum*, og at der derfor var Ækvivalens mellem Bevægelse og Varme. MAYER vidste ikke, at Korrektivet til hans Sætning allerede var givet i en Afhandling af CARNOT (1824), der viste, at Overgangen fra Varme til Bevægelse ikke gaar for sig saa let som Overgangen fra Bevægelse til Varme. Og han saa ikke klart, at der ved Overgangen fra Logik og Mekanik til speciel Fysik ikke kan være Tale om Deduktion, men kun om analogisk Genspejling af de abstrakte Idealer i de konkrete Forhold mellem Kvaliteter. — Analogiens metodiske Betydning falder naturligvis ikke bort, fordi den paa mange Maader maa omformes og begrænses ved selve det Arbejde, der gøres under dens Ledelse. —

g. Af Analogier med heuretisk Betydning indenfor samme Omraade er især saadanne af erkendelsesteoretisk Interesse, ved hvilke der gaas ud fra en Ordning indenfor en vis Totalitet og undersøges, om en lignende Ordning ikke findes indenfor andre Totaliteter. For Galilei indeholdt saaledes Opdagelsen af Jupiter's Maaner en Analogi til Belysning af Solens Forhold til Planeterne (Jorden indbefattet) og saaledes til Bestyrkelse i den kopernikanske Opfattelse. Og i den nyeste Tid har Analogien mellem Solsystemets og Atomets indre Bygning virket anskueliggørende og fremhjælpende. Saadanne Exempler fører os over fra Kausalitetsbegrebet til Totalitetsbegrebet. Der ligger i Tænkningsens Natur en Trang til at danne Helheder. Enhver Slutning er en logisk Helhed, og til Grund for Kausalitetstrangen ligger ligeledes en Trang til at ophæve det enkelte Emnes Isola-

<sup>1</sup> Optrykt i *Die Mechanik der Wärme*. Herausg. von Weyrauch, p. 29.

tion ved at bringe det i saa fast Sammenhæng som muligt med andre Emner. Men ud herfra fører ingen Deduktion til specielle Resultater. Totalitetsbegrebets Anvendelse beror, ligesom Aarsagsbegrebets, paa en Analogi, der kan være af stor Betydning som ledende Tanke, men ikke har bevisende Magt. Som jeg har haft Lejlighed til at udtale i en anden Afhandling (Totalitet som Kategori, p. 51), kan Begrebet Totalitet aldrig bruges som Forklaring, saaledes som det sker i vitalistiske, spiritualistiske og mystisk-sociologiske Teorier. Som alle Kategorier er dette Begreb en Form for Tankearbejde og tillige et Ideal, der søges gennufundet og gennemført i det enkelte. Hvor Iagttagelsen umiddelbart frembyder Emner med Helhedspræg — et Atom, en Klode, en Organisme, en Personlighed, et Samfund — dér stilles os ligesaa mange Opgaver, først for Beskrivelse og Klassifikation, saa for Undersøgelse af Opstaaen og af Betingelser for Bestaaen<sup>1</sup>. Det er et analytisk Arbejde paa Grundlag af, hvad Iagttagelse kan frembyde, der her kræves. Som LEIBNIZ har sagt, er det Loven for Elementernes Sammenhæng, der udgør et Væsens ejendommelige Helhed, og det er en saadan Lov, det analytiske Arbejde skal søge at finde.

Som det forholder sig med Totalitetsbegrebet, forholder det sig ogsaa med Udviklingsbegrebet. Ogsaa dette Begreb er en Tankeform, som baade uvilkaarlig og med fuld Bevidsthed leder Forskningen. Dets metodiske Betydning viser sig i, at det indeholder en Opfordring til at forsøge at konstruere en Række, i hvilken hvert Led betinger det følgende og betinges ved det foregaaende, og det saaledes, at i senere Led er stedse en større Mangfoldighed af Elementer forbundne paa en inderligere Maade. Det bliver en

<sup>1</sup> Smlgn. nærmere *Totalitet som Kategori*, p. 52—66.

regelmæssig varierende Forskelsrække, der ikke kan vendes om. (Smlgn. Den menneskelige Tanke, p. 233 f.). Hvad den enkelte Organismes eller det enkelte Organs Udvikling angaar, hævder den af CASPAR FRIEDRICH WOLFF grundlagte Epigenesislære, at der kun kan være Analogi mellem de forskellige Stadier, medens tidligere Teorier fandt Identitet her, idet de ansaa de senere Stadier for fuldstændig præformerede i de tidligere. Samme Tanke som hos WOLFF optraadte omtrent samtidig hos ROUSSEAU i hans psykologisk-pædagogiske Teori, der hævdede, at Forskellen mellem Barnet og den voksne ikke blot var en Forskel i Dimensionerne. I det 19. Aarhundrede forsøgtes Udviklingsbegrebet ogsaa gennemført for de organiske Arters Vedkommende, og man søgte at paavise en Kontinuitet i Udviklingsprocesserne, hvorved Analogien mellem de forskellige Stadier fik et reelt Grundlag. CUVIER var endnu tilfreds med, at Analogien havde sin Grund i Skaberens Fantasi, der efter enhver ved geologisk Katastrofe voldet Undergang af organisk Liv frembragte nye, analoge Former. Hos GOETHE og de romantiske Naturforskere var Metamorfose og Udvikling kun billedlige Udtryk for Formernes Analogi; de antog Forskydninger i Naturens systematiske Fantasi, men ikke nogen real Nedstamning. Mange af DARWIN'S Modstandere, især Anatomer og Morfologer, stod paa et saadant Standpunkt. Naar undertiden moderne strenge Kritikere af Darwinismen erklærer, at de ikke forstaar det Standpunkt, hine Morfologer indtog, er det et Tegn paa, at Analogien mellem Udviklingsstadierne i den Grad har vist sig i sin reale Betydning, at Forskere i Nutiden ikke kan sætte sig ind i deres eget Fags Fortid. Intet viser bedre Vigtigheden af Studiet af Videnskabens Historie med særligt Henblik til de Grundformer, indenfor hvilke Forsk-

ningen bevæger sig. De, der ledes af visse Tanker, opdager ikke altid Ledebaandet, og Følgen deraf kan ikke blot blive Mangel af historisk Forstaaelse, men ogsaa dogmatisk Tillid til deres egen Tids Former.

Indenfor Biologien skelnes der, især siden OWEN's Tid, skarpt mellem Analogi og Homologi<sup>1</sup>, saaledes at hin beror paa en Overensstemmelse i Funktion, altsaa er af fysiologisk Art, medens denne beror paa Overensstemmelse i Struktur, og altsaa er af anatomisk Art. Pattedyrenes Lunger og Fiskenes Svømmeblærer er homologe, ikke analoge; derimod er Pattedyrenes Lunger og Fiskenes Gæller analoge, ikke homologe. Der kan staa en Strid mellem Anatomer og Fysiologer, om Analogi eller Homologi er af størst Betydning. For en Del var den berømte Strid mellem CUVIER og ST. HILAIRE af denne Art. CUVIER tænkte væsentlig paa Enhed i Struktur (*unité de composition*), medens ST. HILAIRE ved Enhed forstod Analogi<sup>2</sup>. Dog maa det bemærkes, at erkendelsesteorisk er Formlighed, Lighed i Struktur ofte at kalde Analogi, da det mere er Forholdet mellem Delene end kvalitativ Lighed paa enkelte Punkter, det drejer sig om. Ifølge Epigenesislæren er der, som allerede bemærket, kun Analogi mellem forskellige Udviklingsstadier af samme Organ, selv om Udviklingen ses at være gaaet kontinuerlig fra den ene Form over til den anden, og ifølge CUVIER's egen Fremstilling tænkte ST. HILAIRE væsentlig paa Struktur analogier hos forskellige Arter. Det var altsaa fra denne Side set en Strid om Formlighed eller Forholdslighed. Som jeg har bemærket i min Psyko-

<sup>1</sup> Smlgn. YVES DELAGE: *Comparative Anatomy and the foundation of Morphology*. (Congress of Arts and Sciences. 1904).

<sup>2</sup> CUVIER: *Histoire des progrès des sciences naturelles*. Bruxelles. 1838. II, p. 455.

logi, er Formlighed en Overgangsform mellem Kvalitetslighed og Forholdslighed.

h. Hvad Forstaaelsen af det organiske Liv angaar, maa, som allerede berørt, den Mulighed være udelukket, at selve Begrebet Organisme skulde indeholde en Forklaring. Begreber som Liv og Organisme trænger selv til Forklaring. Da nu Fysiologiens Historie viser, at alle videnskabelige Forklaringer paa disse Omraader er vundne gennem Tilbageførelse af organiske Fænomener til fysiske og kemiske Forhold, kunde det synes at være berettiget at opfatte Organismen helt igennem i Analogi med Mekanisme. Men der bliver her stadig den Vanskelighed tilbage, at ved et mekanisk Hele kan vi forud kende Elementerne, ved hvis Sammenføjning det bliver til, ligesom vi kan se Mursten ligge ophobede, før de forbindes til en Bygning. Et saa udvortes Forhold er der ikke mellem Organismen og dens Elementer. Man kan genfinde forud kendte Grundstoffer ved Analyse af Organismen og dens Processer, men ikke forklare disse som blot Produkt af saadanne Elementer. Som en biologisk Forsker træffende har sagt: i Biologien fremtræder Helheden som given, og vi gaar fra Helhedsformen tilbage til de Elementer, den viser sig at bestaa af, men i Fysik og Kemi har vi omvendt Elementerne givne, og det gælder at forstaa deres Forbindelse til Helheden; Atomet er ikke givet, men konstrueres ud fra de materielle Processer, der kan paavises<sup>1</sup>. — Overfor Analogien med Mekanismen har man ofte stillet Analogien med menneskelig Frembringelsen, snart paa mere udvortes Maade, idet man benyttede Sammenligningen med en Bygmesters Forhold til Bygningen, han opfører, snart mere aandfuldt, idet man benyttede Sammenligningen med en genial Arkitekt

<sup>1</sup> JOHAN HJORT: *The Unity of Science*, p. 166.

og den Plan, der bliver til i hans skabende Fantasi. Men i begge Tilfælde skelner man saa mellem Skaber og Værk, og her glipper Analogien. — KANT's Resultat i hans Under-søgelse af dette Problem staar fast endnu den Dag idag, naar han udtaler: »Genau zu reden, hat die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen« (Kritik der Urtheilskraft § 65). Det udelukker nu ikke, at Analogiens ansporende Virken ogsaa her kan gøre sig gældende i Forskningen. Begge de anførte Analogier kan nemlig anvendes heuretisk, og anvendes faktisk af forskellige Forskere, idet der snart stiller sig det Spørgsmaal, hvilke fysiske og kemiske Betingelser, en organisk Proces forudsætter, snart spørges om, hvorvidt en Organisme er saaledes udstyret, at den kan hævde sin Bestaaen under bestemte Forhold, især naar disse er Forandring underkastede. Fremtiden maa vise, om denne Biologiens Stilling er den endelige.

i. I Spørgsmaalet om Analogiens Betydning i videnskabelig Forstand gør der sig en interessant Modsætning gældende mellem to udmærkede franske Erkendelsesteoretikere. ÉMILE MEYERSON betragter, som vi tidligere har set, Analogi som den sidste Form for videnskabelig Tænkning over foreliggende Emner. Efter hans Opfattelse finder Menneskets rationelle Trang ved Gennemførelse af videnskabelig analyserede Analogier den Tilfredsstillelse, som overhovedet er mulig. Men i de irreduktible Kvaliteter bliver der stedse irrationelle Elementer tilbage<sup>1</sup>. Imod denne Opfattelse indvendte LÉON BRUNSCHWIG, at den lægger et falsk Erkendelsesideal til Grund. Hvis sand Videnskab skulde være Gennemførelse af absolut Identitet som Er-

<sup>1</sup> *De l'Explication dans les Sciences*. I, p. 217—224; II, p. 291—295 og *Bulletin de la Société française de Philosophie*. 24. Febr. 1921, p. 59.

kendelsens højeste Form, vilde Opnaaelsen af dette Ideal være et med intellektuelt Selvmord. Saasnart man opgiver dette Ideal, falder den formodede Irrationalitet bort, da den blot betegner Modsætning til absolut Identitet. Den sande Videnskab søger Synspunkter, der gør det muligt at finde Ækvivalens mellem komplekse Emner og deres Elementer; men det kan ikke opstilles som dens Ideal at forfalske de foreliggende Kvaliteter ved at forvandle dem til rene Kvantiteter<sup>1</sup>.

For mit Vedkommende har jeg allerede i et Foredrag, jeg holdt i Oxford 1904, og som er trykt i »Mind« 1905 og i mine »Mindre Arbejder« (anden Række), bekendt mig til Analogisynspunktet, og i »Den menneskelige Tanke« (p. 181—201 og 309—318) har jeg genoptaget denne Betragtning. Brydningen mellem Identitet og Analogi gaar gennem hele Filosofiens Historie. Det har kostet og koster Resignation at se en saavidt muligt gennemført Analogi som det højeste, der kan naas, og som den eneste Maade, paa hvilken de forskellige Erkendelsesveje kan mødes, og paa hvilken Forholdet mellem de forskellige Erkendelsesomraader kan bestemmes. Men da Analogi kun er Forholdslighed, ikke Identitet, bliver der stedse et Irrationelt tilbage, tilmed da det ikke paa Forhaand kan vides, om de Analogier, der nu raades over, kan gennemføres for nye Emners Vedkommende, eller om det er muligt at finde nye Analogier, naar uforudsete Emner kræver saadanne. Ud over exakte Analogier vilde der kun kunne naas, dersom det kunde vises, at de Slutninger, i Analogi med hvilke vi opfatter de kvalitative og temporale Forskelligheder, kunde vendes om, saa at man kunde være sikker paa, at ingen andre Præmisses end de, paa hvilke vore

<sup>1</sup> *Bulletin*. 1921, p. 59 f. *L'Expérience humaine*, p. 581.



Videnskaber bygger, kunde føre til Resultater, der stemmer med Iagttagelserne.

### 19. Naturvidenskab og Aandsvidenskab.

Ved Belysningen af Forholdet mellem formal og real Videnskab er i det foregaaende Naturvidenskaben bleven brugt som Exempel paa Realvidenskab, fordi den uimodsigelig er den mest fuldkomne Realvidenskab. Aandsvidenskaben (Filosofi, Sprogvidenskab, historisk Forsken) arbejder stadig med Kvaliteter og Successioner, som det ikke er lykkedes at føre tilbage til saa klare Forhold, som det for en væsentlig Del er lykkedes Naturvidenskaben ad exakte Analogiers Vej at paavise for sine Emners Vedkommende. Men saa gælder det om at undersøge Forholdet mellem Naturvidenskab og Aandsvidenskab, særlig med Hensyn til, om dette Forhold er et Identitetsforhold eller et Analogiforhold.

Man kunde spørge, om der i Grunden gives nogen anden Videnskab end Aandsvidenskab. Hvad vi kalder Naturvidenskab, er jo dog Frugt af aandeligt Arbejde, og dens Metoder saavel som de Resultater, der naas ved Hjælp af disse Metoder, maa være bestemte ved det aandelige Arbejdes Væsen. Kan Naturvidenskaben nogensinde blive andet og mere end et stort Forsøg paa at opfatte Tilværelsen saaledes, som aandeligt Arbejde formaar det? Naturvidenskaben er forsaavidt kun en særegen Form for Aandsvidenskab, og Forskellen er kun den, at Aandsvidenskaben foruden at undersøge det aandelige Arbejde, der fører til Videnskab, ogsaa undersøger andre Former for aandeligt Arbejde, f. Ex. saadanne, som fører til Kunst, Moral og Religion. Af særlig Interesse er det dog i denne Sammenhæng, at selve Erkendelsesteorien utvivlsomt er en Aandsvidenskab, hvis Emne er den Evne til Arbejde, den Energi,

der lægger sig for Dagen i, at vore Forestillinger undergaar Forandringer, der paa én Gang fører til større Sammenhæng mellem dem og til nøjagtigere Bestemmelse af enhver af dem. Den erkendelsesteoretiske Betragtningssmaaade giver os et Enhedssynspunkt for al Videnskab, maa-ske det eneste, der gives. Langt fra at dække over Forskellighederne mellem Videnskaberne skærper et saadant Enhedssynspunkt netop Blikket for disse Forskelligheder. De forskellige Arbejdsmaader og det forskellige Held, hvor-med der arbejdes paa de forskellige Arbejdsomraader, vinder netop i Interesse ud fra et saadant Synspunkt. Og det bliver nu ogsaa lettere muligt at undersøge Forholdet mellem videnskabeligt Arbejde og aandeligt Arbejde, der øves paa andre Omraader af menneskeligt Sjæleliv end det intellektuelle. Ogsaa her vil Enhedssynspunktet lade de ejendommelige Forskelligheder fremtræde med større Tydelighed.

Men selv om en Betragtning som den nu antydede skulde være den fundamentale og den definitive, stiller Sagen sig dog efter manges Mening anderledes, naar vi retter Opmærksomheden mod de forskellige Omraader for intellektuelt Arbejde. Naar det nu viser sig, at det naturvidenskabelige Arbejde, hvis Omraade er de saakaldte materielle Fænomener, hvortil regnes alt, hvad der fremtræder for os i Rummets Form, foregaar efter fuldkomnere Metoder og følges af større Held end det aandsvidenskabelige, som ikke kommer ud over Kvalitets- og Tidsforskelligheder, — var det saa ikke rimeligt at gøre alt intellektuelt Arbejde til naturvidenskabeligt Arbejde, — at lade den fuldkomnere Viden belyse den ufuldkomnere Viden og optage den i sig derved, at man opfattede alle saakaldte aandelige Emner som Led i den store, kontinuerlige Sam-

menhæng mellem alle saakaldte materielle Emner, som Naturvidenskaben mere og mere afslører for os? Alle indrømmer (hvorledes de saa ellers opfatter Forholdet mellem »Sjæl og Legeme«), at aandelige Emner, hvilke Beskaffenheder de end har, hænger sammen med visse fysiologiske Processer, og naar nu disse sidste afgjort falder ind under Naturvidenskabens Omraade, var det saa ikke rigtigst at tage sit Udgangspunkt her og betragte den naturvidenskabelige Opfattelse som den eneste gyldige, og saa opfatte Aandsvidenskaben (forsaavidt den overhovedet kan kaldes Videnskab) som en Del af Naturvidenskaben?

Naar jeg forsøger at besvare dette Spørgsmaal, maa jeg først henvide til, hvad jeg i forudgaaende Afsnit af denne Afhandling har forsøgt at vise, at al real Videnskab bygger paa Analogi med logisk og matematisk Tænken, saa at Spørgsmaalet tilsidst bliver om denne Tænkens Gyldighed. Er Slutninger og Ligninger aandelige eller materielle? Hvis de maa siges at være Former for og Resultater af intellektuelt Arbejde, maa der spørges, hvem der drager Slutningerne og begrunder Ligningerne. Vi staar herved overfor Forholdet mellem Erkendelsesteori og Psykologi og maa dvæle lidt ved det, før vi gaar over til Forholdet mellem Psykologi og Fysiologi, der mere umiddelbart vedkommer vort Problem.

a. Hvad det første Forhold angaar, maa jeg henvide til min Afhandling »Totalitet som Kategori« (p. 4—18; 46—48), hvor jeg har søgt at vise, at den Omstændighed, at Psykologiens Mulighed er et af Erkendelsesteoriens Emner, ikke ophæver Psykologiens Selvstændighed, ligesaa lidt som Fysikens Selvstændighed ophæves derved, at ogsaa den er et saadant Emne. Det erkendelsesteoretiske Subjekt, som forudsættes ved alle Slutninger og Ligninger, er nu et af

Psykologiens interessanteste Emner. Ved Hjælp af Videnskabens Historie søger Psykologien at vise, hvorledes dette Subjekt har udviklet sig fra at være blot iagttagende og beskrivende til et saa højt Stade. at man har kunnet sige, at det er det, der foreskriver Naturen dens Love. Det er i stadig Udvikling; til hver Tid er det paa et bestemt Trin af denne Udvikling. Det eksisterer ikke i og for sig; det kan man kun antage ved et Spring fra Erkendelsesteori til Metafysik. Og paa ethvert af dets Udviklingstrin stiller det Psykologien den Opgave at paavise, hvorledes dets Udvikling overhovedet har været mulig, og det af den gode Grund, at det paa ethvert Trin frembyder specielt psykologiske, ikke blot rent logiske og matematiske Egenskaber. Det er Principerne for aandelig Væxt, Psykologien her anvender paa det Erkendelsessubjekt, al Videnskab forudsætter. Der er Erkendelsesteoretikere, der helst vil smøge alt Psykologisk fra sig; de rammes af den Ironi, hvormed KIERKEGAARD omtaler sin Tids spekulative Filosofer. Den i andre Henseender saa fortjenstfulde Marburgerskole rammes af saadan Ironi. Naturligvis kan Psykologien ikke bygge paa andre Principer end dem, der anerkendes af Erkendelsesteorien, men det har den fælles med — Erkendelsesteorien selv, der naturligvis ikke kan bygge paa andre Principer end saadanne, den kan anerkende, naar den selv engang bliver færdig. (Smlgn. ovenfor § 7).

b. Hvad Forholdet mellem Psykologi og Fysiologi angaar, kan jeg ogsaa henvise til tidligere Udtalelser, dels i min »Psykologi« og mine »Psykologiske Undersøgelser«, dels og især til mit Universitetsprogram (»Filosofiske Problemer«) (1902), hvis Indhold i forkortet Form er optaget i »Den menneskelige Tanke« (1910) (p. 22—34; 329—338). Jeg vil i denne Sammenhæng kun dvæle ved enkelte

Punkter. En iagttagende (henholdsvis eksperimenterende) og beskrivende Psykologi er Forudsætningen for, at den fysiologiske Sammenhæng, der efter nogles Mening<sup>1</sup> skal give os den eneste videnskabelige Forklaring af Sjælelivet, kan findes. For at »forklare« noget, maa jeg først vide, hvad det er, der skal forklares; ellers kan jeg ikke vide, om den rette Forklaring er funden. Den saakaldte Psykofysiologi forudsætter derfor stedse den egentlige Psykologi. Programmet om at føre al Psykologi tilbage til Fysiologi kan kun gennemføres, naar den empirisk-experimentale Psykologi først har gjort sit Arbejde og derved præciseret de Fænomener, der skal forklares. Psykologien har paa sit eget Omraade store Vanskeligheder at gennemføre, og det nytter ikke at gaa forhastet frem. De sjælelige Fænomeners Diskontinuitet, deres kvalitative Forskelligheder og deres stadige Skiften, saavel som deres mangfoldige og komplicerede Sammenvævninger stiller stadig nye Opgaver for beskrivende, genetisk og analyserende Psykologi.

Ser vi nu paa de fysiologiske »Forklaringer«, der skal imponere Psykologen ved deres Exakthed, viser det sig, at de er vundne ved Hjælp af Analogier ud fra direkte psykologiske Iagttagelser. De er Forsøg paa at konstruere en fysiologisk Mekanik, der nogenlunde svarer til, hvad psykologisk Iagttagelse viser. Det er et psykologisk Faktum, at jo hyppigere to Forestillinger følges ad, des lettere sker Overgangen senere fra den ene til den anden. Dette skal finde sin Forklaring ved Nervecellers og Nervetraades »Baning«. Men i Virkeligheden véd man ikke mere om, hvad saadan Nervebaning egentlig er, end hvad der ligger i det

<sup>1</sup> I denne Retning gaar indenfor vor Literatur den skarpsindige Afhandling af JØRGEN FR. JØRGENSEN: *Problemet om Forholdet mellem Sjæl og Legeme*. (Tidsskriftet »Vor Tid«. 1913.)

Faktum (som baade er et psykologisk og et fysiologisk Faktum), at en Funktion gaar lettere for sig ved Gentagelse. Man har faaet et mekanisk Billede; det er det hele. Og et saadant Billede kunde meget godt direkte være anvendt i selve Psykologien, da alle psykologiske Udtryk etymologisk viser sig at være hentede fra Yderverdenen.

Et af de første og mærkeligste Forsøg paa at opfatte Psykologi som fysiologisk Mekanik er gjort af THOMAS HOBBS, der vil hævde, at Sansning og Tænkning er Bevægelse i Rummet og ikke andet. Men han standser saa uvilkaarlig ved den Kendsgerning, at Bevægelse kan opfattes (blive Fænomen), og det forklares jo ikke ved selve Bevægelsen. (Se Tillægget til denne Paragraf). I RICHARD AVENARIUS' skarpsindige og lærerige Værk »Kritik der reinen Erfahrung« forsøges den Opfattelse gennemført, at en videnskabelig Opfattelse af Erfaring og Tænkning kun faas ved at betragte disse Funktioner som Processer i Centralnervesystemet. Der skildres da en hel Række saadanne Processer, men naar der spørges, hvad de betyder, saa viser det sig, at de er byggede paa Analogi med direkte iagttagne sjælelige Fænomener. Den saakaldte »objektive Vitalrække«, der skal betragtes som den uafhængig variable i Forhold til den »subjektive Vitalrække«, er i Virkeligheden afhængig af denne. (Smlgn. min Karakteristik af AVENARIUS i »Moderne Filosofer«). Medens HOBBS dog glimtvis kommer til at antyde de subjektive Forudsætninger for den fysiologiske Psykologi, og medens AVENARIUS udtrykkelig anerkender, at der foreligger to »Vitalrækker« i indbyrdes Funktionsforhold, har BECHTEREW i sin »Objektive Psychologie« (1913) forsøgt at skrive en Psykologi med Undgaaen af alle psykologiske Betegnelser. Men Følgen er, at Læseren stadig maa gætte paa, hvorfor netop disse

bestemte fysiologiske Processer beskrives i denne bestemte Sammenhæng. Saaledes lægges der stor Vægt paa »Koncentrationsreflexer«, i Modsætning til sporadisk isolerede Reflexer, og Læseren gætter da, at det er Opmærksomhed, der tænkes paa. Udtrykket »Koncentration« kan meget vel benyttes i rent psykologisk Betydning, om vor Samling af Sindet i en bestemt Retning, ligesom vi før saa, at man taler om Banning som et godt Billede for indøvet Tankegang. Den Plads, der gives »Koncentrationsreflexerne«, skyldes en Analogi med sjælelige Koncentrationer, saaledes som beskrivende Psykologi kan fremstille dem. BECHTEREW indrømmer selv, at til den Forskel, den iagttagende Psykologi gør mellem det ubevidste og det bevidste, det uvilkaarlige og det vilkaarlige, kan han intet fysiologisk tilsvarende finde, og derfor, siger han, har denne Forskel ingen Betydning for den objektive Psykologi. Hvis den objektive Psykologi maa give tabt overfor Forskelle af den angivne Art, saa har den ikke stor Betydning. Jeg tror nu, at BECHTEREW giver for tidlig op. Selv om man ikke mener, at den fysiologiske Psykologi er den eneste videnskabelige, kan og maa det alligevel stilles som en uafviselig Opgave (hvad enten den kan løses eller ikke) at finde fysiologiske Korrelater til hine i psykologisk Henseende saa betydningsfulde Forskelle.

Fysiologiske Processer er direkte maalelige i en Grad, i hvilken psykiske Processer ikke er det. Vi staar, naar vi stiller de to Arter af Processer sammen, igen overfor Forholdet mellem en Kvantitetsrække og en Kvalitetsrække. Atter her maa Identitet og Analogi ikke forvexles. Ledene i en af de to Rækker kan bruges som Symptomer paa, hvad der foregaar i den anden. Hvis man ikke kan forbinde nogen Mening med, at en Tanke kan være Pro-

dukt af materielle Elementers Vexelvirkning, eller med, at en Tanke frembringer en Forandring i Legemet, saa maa man standse ved et Analogiforhold<sup>1</sup>, der maaske engang kan blive til et Proportionsforhold. Den Opfattelse, vi kommer til ved at holde os til, hvad der kan iagttages, er, at der i hvert Tilfælde er nogle Væsener, som har baade psykiske og materielle Egenskaber, der svarer til hverandre, uden at den ene Gruppe af Egenskaber kan udledes af den anden. Det er en Gaade, der her bliver tilbage, — et Exempel paa, at hvor vi maa standse ved en Analogi, standser vi ved et Spørgsmaal. Et saadant Forhold kan iøvrigt forekomme i rent psykologisk Form. Der kan i et Menneskes Karakter være Egenskaber, der ikke kan udledes af hverandre, og som vi derfor ikke forstaar, fordi vi ikke kender selve Karakteren dybt nok til at indse, hvorledes de to forskellige Egenskaber i deres inderste Grund hænger sammen. Hvad Forholdet mellem det aandelige og det materielle angaar, er vi saaledes stillede, at vi snart kan slutte fra sjælelige Tilstande til Tilstande i Organismen, snart omvendt. SPINOZA, Grundlæggeren af den Opfattelse, jeg her nærmest slutter mig til, gaar da ogsaa allerede begge Veje<sup>2</sup>.

Det er tilsidst Forholdet mellem Begreberne Personlighed og Organisme, vi her kommer til at staa overfor. Hvad KANT sagde om Organismen, at der i Grunden ingen Analogi kan findes til den, gælder ogsaa for Personligheden.

<sup>1</sup> Iøvrigt vilde ogsaa den populære Vexelvirkningsteori bygge paa Analogi, idet den forudsætter, at Forholdet mellem Sjæl og Legeme er analogt Forholdet mellem to Legemer (to Billardkugler f. Ex., eller — naar det skal være mere »videnskabeligt« — to Atomgrupper). DESCARTES lader Legeme og Sjæl »støde« til hinanden, og LOTZE har ikke noget imod denne Teori.

<sup>2</sup> *Spinoza's Ethica*. Analyse og Karakteristik, p. 48 f.; 87 f.



En saa inderlig Sammenhæng som mellem Sjælelivets Elementer kender vi intet Sidestykke til. Des interessantere er det, at hine to Begreber indbyrdes er Analoga.

*Tillæg til § 19.* HOBBS opfattede alt, ogsaa Sansning og Tænkning, som Bevægelse i Rummet og *intet andet*. Men især paa et enkelt Sted dukker det op for ham, at Sagen dog ikke er saa simpel. Det er tilsidst gennem Sansning, at Fænomener, altsaa Bevægelser, bliver til for os, og at Videnskab bliver mulig. Og naar der saa spørges om selve Sansningens Aarsager, saa kan vi ikke tage vort Udgangspunkt fra noget andet Fænomen end netop den (Sansningen) selv (ad causarum sensationis investigationem ab alio phænomeno præter eam ipsam initium sumi non posse. De Corpore XXV, 1). Det er paa Grund heraf, at HOBBS erklærer, at af alle Fænomener er selve det, at noget kan blive Fænomen (id ipsum τὸ φαίνεσθαι), det mærkeligste (admirabilissimum).

Jeg forstaar dette mærkelige Sted paa følgende Maade. Det, at noget kan blive Fænomen, finder HOBBS saa mærkeligt, fordi en Bevægelse ikke kan blive Fænomen for en anden Bevægelse (d. v. s. *kendes* af denne). Den ene Bevægelse kan fortsætte den anden, hæmme den eller standse den. Sansning maa da være forskellig fra *blot* Bevægelse, skønt den *ogsaa* er Bevægelse. Naar det nu er gennem Sansning, vi kender alt, saa maa det ogsaa være gennem Sansningen selv, vi kender Sansningen. Men at sanse sin egen Sansning er at erindre, og der er da ogsaa, hævder HOBBS, til al Sansning knyttet Erindring og Sammenligning. (Sentire se sensisse, memoria est. — Sensioni necessario adhæret memoria aliquæ, quæ priora cum posterioribus comparari et alterum ab altero distingui potest. De Corpore XXV, 1; 5). Det er i Konsekvens af denne

sin Opfattelse af Sansningen, at han opstiller sin berømte Sætning, at der i al Sansning indeholdes en Mangfoldighed (phantasmatum varietas), og at det stedse at sanse det samme og slet ikke sanse kommer ud paa et (sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt) (5). Ud fra denne rent psykologiske Iagttagelse slutter han saa, at den Bevægelse, til hvilken Sansningen er knyttet, maa kunne fastholdes og genkaldes, og at der i Sanseorganet maa være Betingelser derfor. Tydeligere kan Forskellen mellem Erkendelsesobjektet og den Bevægelse, der ifølge HOBBS er det eneste objektivt eksisterende, ikke udtales. Men HOBBS var for meget Dogmatiker til, at dette Tankeglimt kunde faa ham til at opgive sin Bevægelsesmetafysik. Det er gaaet ham, som det senere gik SCHELLING, der (som jeg har vist i »Den nyere Filosofis Historie«<sup>3</sup> III, p. 158) havde et analogt Tankeglimt, idet han meget klart opstillede det Problem: hvorledes kan der ikke blot eksistere Natur, men ogsaa en Naturvidenskab? Dette Glimt hindrede ligesaa lidt SCHELLING i at gaa videre i sin romantiske Naturfilosofi, som HOBBS' Glimt hindrede denne i at gaa videre i sin mekanistiske Naturfilosofi.

I FRITHIOF BRANDT's udmærkede Monografi »Den mekaniske Naturopfattelse hos Thomas Hobbes« (1921), i hvilken der kastes Lys over saa mange hidtil oversete eller uforstaaede Punkter i HOBBS' Filosofi, drøftes det ovenfor anførte Sted udførlig (p. 365—373). Forfatteren søger at vise, at der i Virkeligheden ingen Inkonsekvens her er hos HOBBS. Men der tages ikke Hensyn til den i mine Øjne afgørende Sætning, at Forstaaelsen af Sansningen maa vindes ud fra den selv, og til den deraf følgende Omstændighed, at man ud fra den rent psykologiske Forstaaelse af

Sansningens Natur maa *slutte* til Beskaffenheden af Sansorganet og af, hvad der maa foregaa i det.

Min Tydning af den omtalte Ytring af HOBBS som et Tankeglimt, der fører ud over hans absolute Bevægelsesmetafysik, bekræftes ved hans Udtalelse (De Corpore VI, 7) om, at man kan komme til Etik og Statslære uden at gaa den naturvidenskabelige Vej, men blot ved at bygge paa de psykologiske Erfaringer om Trang og Drift, enhver direkte kan gøre hos sig selv (per uniuscujusque proprium animum examinantis experientiam). Ikke blot Trang og Drift, men ogsaa Sansfølelse kender vi direkte ad denne Vej.

#### 20. Etik og teoretisk Videnskab.

Naar Etik stilles i en vis Modsætning til teoretisk Videnskab, beror det ikke paa, at man indenfor Etiken skulde have Ret til at tænke og slutte paa anden Maade end indenfor al anden Videnskab. Der gives ingen særlig etisk Tænken, hvad Begrundelse og Bevisførelse angaar. Men Etiken har Forudsætninger, som andre Videnskaber ikke behøver at opstille. Enhver nok saa teoretisk Tænken hviler paa den Forudsætning, at Sandhed har Værdi, at det er værdifuldt at søge efter den. I den Grad er denne Forudsætning nødvendig, at man end ikke anser det for nødvendigt at nævne den. Naar i Nutiden en filosofisk Retning, hvis betydeligste Repræsentant er HEINRICH RICKERT, alligevel har lagt Vægt paa denne Forudsætning<sup>1</sup>, ligger Berettigelsen i, at Værdiproblemet derved drages ud af den Isolation, der let kan blive Følgen, naar det kun ses i sin Betydning for Æstetik, Etik (Økonomi indbefattet) og Religionsfilosofi. Naar saadan Isolation afværges, fremtræder der en fundamental Sammenhæng i det menneskelige Aands-

<sup>1</sup> *Den nyere Filosofis Historie*<sup>8</sup>. IV, p. 219.

liv, en Sammenhæng, der ligger dybere end Forskellen mellem de forskellige Problemer, men tillige begrunder den Forskel, der er. Naar Videnskab foretrækkes for kunstnerisk eller religiøs Stræben, saa er det Værdi, der staar imod Værdi, og der finder en Brydning Sted mellem forskellige aandelige Fornødenheder. Problemerne bliver til derved, at enhver af disse aandelige Fornødenheder sætter Tanker i Bevægelse. Det kommer da an paa, om disse Tanker kan bringes i Overensstemmelse med hverandre. Men her er det, at den store Betydning af Sandhedsværdien, al Videnskabs stiltiende Forudsætning, fremtræder, netop i Forhold til alle andre Værdier. De Tanker, de forskellige Værdier sætter i Bevægelse, maa — for Værdiernes egen Skyld — underkastes en rent teoretisk Prøvelse, en Prøvelse, hvis eneste Formaal er at finde Tankernes Begrundelse og deres indbyrdes Forhold, en Prøvelse altsaa ud fra Sandhedsværdien som raadende. Af alle Problemerne faar derfor Erkendelsesproblemet Forrangen. Af det Resultat, Drøftelsen af Erkendelsesproblemet fører til, afhænger den Gyldighed, der kan tillægges Tanker, som sættes i Bevægelse af andre Motiver end de rent intellektuelle. Ved Behandlingen af Erkendelsesproblemet forudsættes, at vi ikke har anden Interesse end den at finde Sandheden, hvorledes denne end skulde være beskaffen. Derefter bliver det da Spørgsmaalet, hvorledes andre Interesser, der rører sig hos os, kan forenes med denne Interesse. I min Bog »Den menneskelige Tanke« (se især p. 22) er jeg derfor gaaet saaledes frem, at jeg forudsætter, at der har udviklet sig en intellektuel Interesse, en Glæde ved selve Tankearbejdet, der fører til, at Tanken kan udvikle sig efter sine egne Love og efter Emnernes Krav. De andre Interesser, for hvem Tankearbejdet blot er Middel, ikke Maal i og for sig, vil tilsidst

finde sig bedst tjente med, at den intellektuelle Interesse for en Tid raader, og med at der fra Tid til anden foretages en teoretisk Revision af de Tanker, de særlig har kaldt til Live.

Paa det etiske Omraade kan det nu ikke undgaas, at andre Interesser end de rent intellektuelle gør sig gældende. Al etisk Tænken forudsætter en Grundværdi og gaar ud paa at finde Midler og Veje til at hævde den i de Domme, der fældes, og de Samfundsordninger, der dannes. Paa en træffende Maade har HENRI POINCARÉ i sin Afhandling »La Morale et la Science«<sup>1</sup> udtrykt dette derved, at etisk Tænken har en Præmis, der er imperativisk, idet den udspringer af en Trang, som kræver Tilfredsstillelse, medens de andre Præmisser er indikativiske, idet de angiver de Midler og Veje, ved hvilke Tilfredsstillelsen under de givne Forhold kan naas. Da der er en imperativisk Præmis, maa Konklusionen nødvendigvis ogsaa blive imperativisk. Den Konsekvens, der her kan være Tale om, bliver en Konsekvens af Forholdet mellem Midler og Formaal. Spørges der om Begrundelsen af den Trang eller Værdi, der afleder Imperativet, maa Svaret, da Værdi kun kan maales ved Værdi, hentes fra den Grundværdi, den specielle Værdi forudsætter. Og spørges der igen om Begrundelse af denne Grundværdi, maa vi holde os til den Kendsgerning, at enhver Værdibestemmelse forudsætter en Helhed. Værdier svæver ikke i Luften, men er Udtryk for en Helheds Trang til Bestaaen. Det kan være et enkelt Øjeblik, en Livsperiode, en enkelt Interesse, man gør til et og alt; det kan være den egne Personlighed eller den Stand og Stamme, den hører til, eller tilsidst hele Menneskeslægtens Bestaaen og Udvikling, der udgør den sidste Forudsætning for den

<sup>1</sup> *Dernières Pensées*. 1913, p. 229.

perativiske Etik. Teoriernes Strid beror tilsidst paa, at der kan lægges forskellige Helheder til Grund, og at derved ogsaa Grundværdierne bliver forskellige<sup>1</sup>. Et Forsøg paa videnskabelig Etik kan her kun gaa saaledes frem, at man tager Udgangspunktet fra en bestemt Helhed, drager alle Slutninger fra Betingelserne for dens Bestaaen og Udvikling og derefter søger at vise, hvorledes de andre Helheder er at vurdere i Henhold til de saaledes vundne Resultater. Ved denne sidste Undersøgelse bliver der særlig Grund til Analogi. Selv om de andre Helheder i Kraft af Udgangspunktet maa behandles som blotte Midler, bliver saadan Behandling dog kun formaalstjenlig, naar der er Forstaaelse af deres Natur. Og hvis de er mere end Midler, — hvis et Solidaritets- eller endog et Sympatiforhold er Følgen af det givne Udgangspunkt, kræves der endnu dybere gaaende Forstaaelse af dem; heldigvis kan i saadanne Tilfælde Evnen til Forstaaelse vokse med Trangen. Mellem ejendommelige Helheder indbyrdes er der et Analogiforhold, ikke et Identitetsforhold. Etisk Tænkens Gyldighed (ud fra det givne Udgangspunkt) beror paa den Streghed, hvormed Analogierne gennemføres.

Man kunde mene, at den mest omfattende Helhed i og for sig maatte afgive det rette Udgangspunkt for etisk Vurdering, saa at dens Bestaaen blev den selvskrevne Grundværdi. Men foruden Omfanget kommer ved Værdibegrebet ogsaa Inderligheden og Styrken i Betragtning. Indenfor en mindre omfattende Helhed kan der være en Inderlighed og en Styrke i Sammenslutningen, som ikke saa let opstaar indenfor en større Helhed, og den større Helheds

<sup>1</sup> Sammenhængen mellem Begreberne Totalitet og Værdi har jeg især paavist i *Den menneskelige Tanke* 145—146; 151, og i *Totalitet som Kategori*, Kap. V.

Værdi vil for en væsentlig Del bero paa den Selvstændighed, den formaar at anerkende og at fremhjælpe hos de mindre Helheder, den omfatter.

Ved Analogierne mellem de forskellige Helheder bliver det forstaaeligt, at der er visse etiske Begreber, der dannes, og maa dannes paa alle Standpunkter, fordi de udtrykker det formelle Forhold mellem en Helhed, betragtet som Grundværdi, og Betingelserne for dens Bestaaen og Udvikling. Saadanne formale etiske Begreber er Ret og Pligt. Den enkelte Helhed skal hævde sig overfor andre Helheder og overfor ydre Forhold idethele; det er dens Ret, der følger af dens Stilling som Grundværdi. Men dens Opgave er desuden at værne om Midlerne til sin Bestaaen og ogsaa at virke for de Helheders Bestaaen, der er Midler for den, eller til hvilke den staar i Solidaritets- eller Sympatiformod. Under Pligtbegrebet hører Klogskaben, Forstaaelsen af Midlernes Natur og Nødvendigheden af at fremskaffe dem. Især med Hensyn til disse formale Begrebs Betydning og Anvendelse vil det ene etiske Standpunkt kunne lære af det andet. Det indskærpes, hvad Klogskabspligten angaar, af Parablen om den utro Forvalter (Lucas XVI), som viser, at Mørkets Sønner ofte indenfor deres Sfære raader over en Klogskab, der savnes hos Lysets Sønner i deres Arbejde. Det er i vore Dage udtalt af en erfaren Statsmand, at de kloge Menneskers Opgave ofte bestaar i at raade Bod paa de Ulykker, gode Mennesker har voldet. — LEIBNIZ har defineret Begrebet Retfærdighed saaledes, at Ret og Pligt, Menneskelighed og Klogskab er forenede i det: *caritas sapientis!*

Ikke blot mellem forskellige etiske Standpunkter indbyrdes kan Analogi gøre sig gældende paa frugtbare Maade, men ogsaa mellem etisk Bevidsthed og videnskabelig Be-

vidsthed. Den videnskabelige Bevidsthed, der søger Klarhed og Forstaaelse for deres egen Skyld, kan blive et Forbillede (et Paradigma, for at bruge Aristoteles' Udtryk) for etisk Bevidsthed, baade hvad Sindelag og hvad Konsekvens angaar. Det samme kan siges om den kunstneriske Bevidsthed i dens Stræben efter at yde det fuldkomne. Intet, siger MICHEL ANGELO, gør Sjælen saa ren og ædel som det at stræbe efter at øve et fuldkomment Værk. Paa alle aandelige Omraader gælder det at forene Enhed og Sluttethed med fri Udfoldelse af en Kraftfylde. Retfærdighed (i den anførte Betydning af Ordet) kan kaldes den etiske Syntese, ligesom Sandhed er den intellektuelle Syntese. (Den menneskelige Tanke, p. 365—367). I den ovenanførte Afhandling om Moral og Videnskab siger HENRI POINCARÉ: »De intellektuelle Vaner har en moralsk Genklang. Naar man vænner sig til at se bort fra Enkeltheder og Tilfældigheder, fordi de ikke er af Betydning for Forstaaelsen, vil der opstaa en naturlig Tilbøjelighed til overhovedet at underordne de særlige Interesser under de almene«.

#### 21. Verdensanskuelse og Videnskab.

Det er et sandt Ord af WUNDT, at det er lettere at forkaste al Metafysik end at handle efter denne Forkastelse. Ad mange skjulte Veje sniger der sig Kombinationer og Konstruktioner ind i Baggrunden af Bevidstheden, og af og til trænger de sig endog frem i Forgrunden. Atter og atter vil en kritisk Undersøgelse af saadanne Konstruktioner være nødvendig. Og først og fremmest er det af Betydning, at man bliver klar over Beskaffenheden af det Problem, man her staar overfor. Som jeg et andet Sted (Den menneskelige Tanke, p. 306 f.) har forsøgt at vise, er der en Analogi mellem Tilværelsesproblemet og Erkendelsesproblemet. Erkendelsen bliver, hvad dens Gyldighed



angaar, et Problem derved, at menneskelig Tanke vel er en Kendsgerning, et faktisk foreliggende Emne, men at den ikke er det eneste Emne og dog skal rumme baade sig selv og alle andre Emner. Den skal udvikle sig efter sine egne Love og dog bygge en Verden, i hvilken alle Emner, den selv med, kan finde en til deres Ejendommelighed svarende Plads. Tanken skal raade og er dog Element i en Verden, der er større end den selv. Verden er stor og Tanken er lille, saa energisk den ogsaa rører sig. Tilværelsesproblemet, d. v. s. Spørgsmaalet om en videnskabelig Verdensanskuelses Mulighed, skyldes ligeledes et Forhold mellem Del og Helhed. Men her gælder Spørgsmaalet, om noget enkelt Emne, nogen Del af Tilværelsen kan staa som Type for hele Tilværelsen, som det Urfænomen, der giver hele Tilværelsens Karakteristik i kort Begreb. Alle historisk foreliggende Verdensanskuelser, religiøse eller spekulative, er uvilkaarlige eller med bevidst Eftertanke konstruerede Krystallisationer om et Urfænomen. I Rækken af disse Krystallisationer kan man aflæse, hvilke Emner der til forskellige Tider har draget Interesse til sig og er blevne ubevidste eller bevidste Midtpunkter i Menneskers Sind. — Det er tydeligt, at der ved Tilblivelsen af en Verdensanskuelse tænkes efter Analogi, ἐν παραδείγματι som Aristoteles siger. Et Emne bruges som Forbillede for alle Emner.

Vi har her uden videre opereret med Begreberne Del og Helhed. Men har vi Ret til at gaa ud fra, at Tilværelsen udgør en Helhed? — BERTRAND RUSSELL har udtalt, at Forestillingen om et Univers som Helhed er en Rest af prækopernikansk Astronomi, som end ikke KANT's Kritik har kunnet skaffe bort<sup>1</sup>. Det er vel ogsaa saa, at det er det sanselige Verdensbillede, der bestemmer Forestillingerne

<sup>1</sup> *Mysticism and Logic*, p. 987.

paa dette Omraade, selv om Videnskaben forlængst har opgivet dets absolute Gyldighed. Men der er dog et dybere Grundlag for den Tendens, der her gør sig gældende. Grundloven for alle Kategorier, saavel som for Bevidsthedsliv overhovedet, er Syntesens Lov. Der arbejder her, for at bruge KANT's Udtryk, en skjult Kunst i Menneskets Indre, som væver Sansefølelser til et Sanserbillede, Sanserbilleder til Begreber og Love, og tilsidst ved den lovmæssige Sammenhængs Hjælp et stort Helhedsbillede, mere eller mindre gennemført og udformet. Kritiken kommer stedse bagefter. Og den vigtigste kritiske Indsigelse mod et Forsøg paa at slaa saadanne Helhedsbilleder fast er den, at det vilde være Tankens Død. Naar al Tænken tilsidst er Sammenfatten, forudsættes der ved alt Tankearbejde en Mangfoldighed, en Diskontinuitet, som skal overvindes. Og ved en fuldstændig og afsluttet Tilfredsstillelse af Trangen til Helhed, vilde selve hin »skjulte Kunst« dø Straadød. Den vilde ikke mere, hvad den i sine fineste og ædleste Former har kunnet, udforme store Idealer, stille Maal, der peger ud over det hidtil vundne. Diskontinuitet maa have en Plads blandt de fundamentale Kategorier for at minde om, at der stadig er Arbejde at gøre. Enhver Helhed, som findes, kan kun betegne en foreløbig Station. Vor Erkendelse arbejder stadig paa en Skala, hvis øverste Trin vilde være den uopnaaelige absolute Identitetsrække, og hvis nederste Trin vilde være den upaaviselige kaotiske Forskelsrække.

I de mest udprægede kosmologiske Systemer — PARMENIDES', SPINOZA'S, HEGEL'S — har Identitet været det sidste og højeste Synspunkt. Idealet var at opfatte alt som i sidste Instans ét. Det var igrunden et orientalsk Ideal, der her kom til at raade i europæisk Filosofien. Et Vende-

punkt kom med LEIBNIZ, for hvem Identitet betegner et metodisk Princip i vor begrundende og bevisende Tankegang og kun ad Analogiens Vej kan faa kosmologisk Betydning. LEIBNIZ hævder netop med stort Eftertryk, at al Kosmologi (Metafysik), og dermed ogsaa al Teologi, bygger paa Analogi, tilsidst Analogi med den menneskelige Aand og den Harmoni og Helhed, som kan findes i den, eller som den i hvert Tilfælde stræber efter. Endnu mere indgaaende søgte KANT at drage Grænsen mellem den med Identitetsprincippet arbejdende Videnskab og den med Analogier arbejdende Tro. I det 19. Aarhundredes Begyndelse gjordes nye Forsøg paa kosmologisk Identitetslære. Men det synes, som om Analogisynspunktet vinder mere og mere Tilslutning, selv blandt Tænkere af overvejende spekulativ Retning<sup>1</sup>. Den billedlige Karakter af de Forestillinger, som uvilkaarlig eller med fuld Bevidsthed dannes paa Tankens Grænse og ud over den, trænger mere og mere igennem. Denne billedlige Karakter tyder paa, at man har gjort et Valg mellem de indbyrdes analoge Rækker, den formale (logisk-kvantitative) og den reale (kvalitativt-successive) Række, og indenfor den reale Række den naturvidenskabelige og den aandsvidenskabelige. Men selve Analogien mellem disse Rækker er og bliver Videnskabens sidste Resultat. En videnskabelig Afslutning vilde kræve Rækkernes Identitet, ikke den blotte Analogi. Det er nu engang saaledes, at vort exakte Virkelighedsbegreb bliver til ved, at de formale Rækker gør de reale Rækker forstaaelige, og at selve de formale Rækker er en Side af Virkeligheden, den Side, vi bliver opmærksomme paa, saasnart vi prøver paa at orientere os i Tilværelsen.

<sup>1</sup> Smlgn. f. EX. BOSANQUET: *The meeting of extremes in contemporary philosophy* (1921), p. 17.

Hvorledes man stiller sig paa selve Grænsen for videnskabelig Tænken, vil tildels bero paa, hvilken Erkendelsesteori man hylder. Der bliver her en noget forskellig Situation for Pragmatismen og for Kriticismen. Begge Opfattelser hævder, at de Tanker, der kan formes, naar vi har naaet hin Grænse, kun kan være Analogier. Men Pragmatismen, som idethele har Tilbøjelighed til at tillægge alle Tanker Gyldighed, der udspringer af menneskeligt Behov, og som ikke interesserer sig for kritisk Undersøgelse af vore Grundbegreber, vil heller ikke have nogen Interesse af at undersøge, hvorvidt man endnu i de Grænsebegreber, der er den menneskelige Erkendelses sidste Ord, kan spore de Grundformer, som er karakteristiske for den. Kriticismen derimod vil interessere sig for at genfinde den menneskelige Aands Struktur ud over det Omraade, hvor der kan dannes videnskabelige Begreber; i selve Arten af de billedlige Forestillinger, der endnu er mulige ud over dette Omraades Grænser, vil den søge efter Ejendommeligheder for menneskeligt Aandsliv. Den lægger Vægt paa Tankens Homologier, paa den Beslægtethed, fælles Struktur kan betinge, ikke blot paa de Analogier, der opstaar ved, at Tanken skal afpasses efter nye Forhold.

Kosmologi kan ikke blive Videnskab. Den staar mellem Videnskab og Kunst. Den danner Overgangen til Poesi og Religion, de Omraader, hvor Trangten til at finde konkrete Udtryk for Livserfaringer frit og uvilkaarlig viser sig. Selv der vil Filosofien ikke blot søge Analogi, men ogsaa Homologi, idet den menneskelige Aands Natur ogsaa der vil lægge sig for Dagen.

## V. Poetisk og religiøs Symbolik.

22. Af den Opgaaen i uvilkaarlige Analogier, som er ejendommelig for menneskeligt Aandsliv paa det mest primitive Stadium, vi kender, har gennem mange Overgangsformer udviklet sig den videnskabelige Bevidsthed, der kræver Identitet som den strenge Forudsætning ved enhver Tankeovergang, og som, hvor denne Forudsætning ikke kan paavises, arbejder med rationelle Analogier. Videnskabens Udvikling er et Led i den store aandelige Arbejdsdeling, som kommer ved fremskridende Kultur. Men naar ét Element udløses af den primitive Sammenhæng, i hvilken alle aandelige Kræfter usondrede er forbundne, udløses ogsaa andre Elementer eller faar i hvert Tilfælde andre Vilkaar at virke under. Ved Siden af, og mere eller mindre under Indflydelse af den intellektuelle Kulturs Selvstændighed, har ogsaa Poesi og Religion i større eller mindre Grad udløst sig af den oprindelige Bundethed. I Modsætning til de rationelle Analogier træder da efterhaanden de for Poesi og Religion karakteristiske emotionelle Analogier.

Den umiddelbare Optagethed, eller rettere Betagethed af et Emne kan afføde en ligesaa umiddelbar Trang til at forme det i et Billede eller i Ord og derved kundgøre dets Værdi for sig selv og for andre. Vi lever eller føler os ind i Emnet, stræber at følge det i dets Skæbne og at faa Del i dets Egenskaber. Det Individuelle og umiddelbart Anskuelige, som ingen Videnskab kan udtømme i sine Begreber eller i sine Love, giver Poesien os i sine af Oplevelse og Indlevelse udsprungne Billeder, og maaske endog med en saa fuldendt Individualisering, som de i Erfaringen foreliggende Emner ikke havde. Og hvad Tanken kan udtrykke i blege Former, Modsætningen mellem det lave og det høje,

det bitre og det liflige, det flygtige og det bestaaende, fører Poesien, især som Drama, os umiddelbart ind i. Om det, der gives os paa denne Maade, er Regel eller Undtagelse, kan Poesien ikke selv afgøre. Ethvert Exempel er et Symbol, men ikke ethvert Symbol er et Exempel. (Smlgn. ovenfor § 10). Poesien kan kun forsaa vidt stille Problemer, som allerede det, at et enkelt, enestaaende, individuelt Emne hører med til Tilværelsen, kan tjene til Karakteristik af denne, eller dog give Anledning til alvorlig Eftertanke. Men ofte vil den ved Emnet vakte Sindsbevægelse være saa stærk, at intet enkelt Symbol tilfredsstiller, men en hel Række af Symboler udvikles. Det er en Rækkedannelse af anden Art end den intellektuelle. (Se § 5). Ikke det indre, logiske Forhold mellem Leddene i Rækker, men den alle Leddene underliggende Sindsbevægelse betinger her Kontinuiteten og knytter Leddene sammen i en Række.

Det betegner, som allerede SCHILLER har set, et Kulturfremskridt, naar der kan være Glæde ved Billedet, bortset fra, om Emnet er i vort Eje eller ikke, og bortset fra, om det har nogen Betydning som Tegn eller som Middel. Saa længe »Participationen« (»Helhedsrealismen«) raader, kan denne Glæde ikke opstaa. Men selv om Billedet er frigjort for praktisk Behov af en eller anden Art, bliver Glæden ved det dog ikke af rent intellektuel Art. Det er en Forskydning, der har fundet Sted, og med Forskydningen følger en Forædling; Interessen er flyttet fra Emnets Realitet til Billedets Idealitet og er derved selv undergaaet en Metamorfose.

Der maa her skelnes mellem det Sind, der føder Billedet, og det Sind, der paavirkes af Billedet, naar det er kommet til Verden.

Hos Digteren er Følelsen det primære. De digteriske

Billeder eller Lignelser fremgaar af en Følelse af Emnets Værdi, som vækker en Trang til at dvæle ved det og se det fra alle Sider. Maaske faar Sindet først Luft ved en hel Række af Lignelser. Disse frembyder da Analogier indbyrdes, men disse Analogier skyldes den Inderlighed, hvorved Digterens Sind fastholder Emnet og dets Værdi. Saaledes er der Analogi mellem Jesu Parabler indbyrdes, fordi de bæres af en og samme Grundstemning, den, der er vakt ved Ideen om Himmeriges Rige.

Læseren eller Tilhøreren er her anderledes stillet end Digteren selv. Billedet eller Lignelsen viser ham maaske med slaaende Klarhed og i et Helhedsudtryk det Forhold, hvorom det gælder. Og i Forhold til denne intellektuelle Virkning bliver Følelsen afledet. Digteren behøver ikke at have sat sig det udtrykkelige Formaal at frembringe denne Virkning. I Begejstringens Øjeblik gør han det i hvert Tilfælde ikke. Han synger, som Fuglen synger.

I sin interessante Afhandling »Metafor och Fiktion. Ett bidrag til Poetikens Teori« (Lund 1922) støtter Dr. NYMAN sig til Udsagn af Forsøgspersoner, hvem forskellige digteriske Billeder blev forelagte. Her følger det af sig selv, at Følelsen bliver sekundær, og at Billedets Virkning til at fremkalde et intellektuelt Fugleperspektiv kommer til at staa i første Række. Men til fuld æstetisk Værdsættelse af Billeders og Lignelsers Betydning maa der baade spørges om Udspringet og om Virkningen. Og Digteren kan man ikke gøre til Forsøgsperson, saa at man ad den Vej kunde komme efter, hvorledes Billedet bliver til. Han maa belures. Og JULIUS LANGE har vist sig at have luret godt, naar han i sin Definition af Kunstværdi som første Led satte »den Værdi, et Emne har for Kunstneren«. Til Genæld lagde han for liden Vægt paa de Veje og Midler,

gennem hvilke den Værdi kunde fremkaldes for Tilhører eller Læser (smlgn. ovenfor § 4 b).

Al Poesi staar i Forbindelse med Livet og dets Skæbner, og det kan derfor blive vanskeligt at skelne mellem Poesi og Religion, at afgøre, hvor hin ender og denne begynder, eller omvendt. Ogsaa Religionen taler i Billeder og Symboler. Den Forskel, der kan gøres, beror væsentlig paa, at Udformningen af Billederne som Billeder spiller en større Rolle for Poesien end for Religionen. Sagen er vel, at de til Grund liggende Oplevelser her er dybere og stærkere betagende og mere henvender sig til Villien end til Fantasien med de Fordringer, der udspringer af dem. Trangen til umiddelbar Leven i Symbolerne og til derigennem at faa Del i de Oplevelser, af hvilke Symbolerne udsprang, da de danedes paa første Haand, er karakteristisk religiøs, og derpaa beror den store Rolle, Overlevering ofte spiller i Religionen. Det er ikke blot, fordi Overleveringen i og for sig stadig øver sin Magt over Menneskenes Sind, at Dogmer og Kultusformer holder sig saa længe. Det er ogsaa, fordi Individet dér staar overfor Symboler, ved hvis Tilblivelse han véd, at han ikke har været medvirkende, saa at Billede og Sag kommer til at staa som ét, og den umiddelbare Indlevelse lettere bliver mulig. Ligesaa lidt som Individet er sig bevidst, at han har medvirket ved Symbolets Dannelselse, ligesaa lidt skelner han mellem Tydning og Oplevelse, mellem Billede og Virkelighed. Digteren klager over, at »Livet svæver mellem Syn og Eje«; men denne Forskel er ikke til paa udpræget religiøse Stader. Der vil her i hvert Tilfælde være et Punkt, hvor Syn og Eje falder sammen. Herpaa beror det, at Religion længere end Videnskab og Poesi bærer Præget af det primitive Participationsstandpunkt og dets uvilkaarlige Analogier.



Skilsmissen mellem Oplevelse og Tydning, mellem Eje og Syn gaar næppe for sig uden Smerte. Det religiøse Problem, som det stiller sig i vore Dage, angaar væsentlig det Spørgsmaal, om denne Skilsmisse kan gennemføres uden Skade for Aandslivets Energi og Koncentration.

I Oplevelsen forholder vi os nemlig modtagende; Livet strømmer ind over os med sine vældige Bølger. I Tydningen er vi mere selvvirksomme; den er inddæmmende og begrænsende, et Selvforsvar overfor de stærke Paavirkninger. De gamle Frisere sagde, at Gud skabte Havet, men Friserne Digerne. (*Deus mare, Frisones littora fecerunt*). Inddæmningen kan være nødvendig for at bevare den Jordbunds Frugtbarhed, hvorpaa Livet skal føres. Men her griber individuelle Kræfter ind, og der kan endog komme en Spænding mellem Oplevelse og Tydning. Saalænge Overlevering paa én Gang giver os begge Dele, eller rettere, saalænge det ikke ses, at Overleveringen selv indeholder en Tydning, saalænge opstaar der intet egentlig religiøst Problem. Der kan idethøjeste opstaa Spørgsmaal om, hvorledes det overleverede skal tilegnes og forstaas.

Men det egentlige Problem har Religionen fælles med Kosmologien. I ethvert Symbol tjener en Del til at belyse Helheden. Ogsaa i de religiøse Symboler skal en Del eller Side af Tilværelsen belyse, ja aabenbare hele Tilværelsens inderste Væsen. Mennesker klamrer sig, i alle Former for Religion eller Religiositet, til et enkelt Emne i Tillid til, at det betegner et Gennembrud af det højeste Værdifulde. Valget staar mellem denne bestemte Tydning og Muligheden af et Kaos af Værdiløshed og Meningsløshed. Hos PASCAL kan man særlig studere dette Enten—Eller, der danner en Analogi til den logiske Modsætning mellem kaotisk Forskelsrække og partiel eller absolut Identitetsrække.

Der var for PASCAL kun ét eneste Lysglimt i Tilværelsens Mørke. Ogsaa den dybsindige, af de store Gaader dybt grebne JACOB BÖHME standsede for en Stund ved dette Enten—Eller. Men han greb den Udvej at se Modsætningerne under Øjne og at opfatte Tilværelsen som en stor Kampplads, hvor Striden stod mellem Lys og Mørke, Renhed og Brynde, Kærlighed og Had, og han fandt her Grundlaget for en djærv etisk Livsførelse, medens PASCAL's Dilemma førte ham til streng og ensom Askese som eneste Udvej.

Naar en Del skal staa som Udtryk for Helheden, vil der uvilkaarlig gøre sig en Stræben gældende for at bevise, at vedkommende Del virkelig er typisk, maaske endog, at alle andre Emner, Erfaringen frembyder, kan afledes af den. Derved bliver Religion til Teologi og Spekulation, og Sofisterierne ligger nær. Som vi har set, er et Exempel altid Symbol, men et Symbol ikke altid et Exempel. Det, der bliver Symbol, kan være et Unicum. Den religiøse Digter siger om sin Gud, at han »bjerger den bævende Due«. Men er der ikke mange stakkels Duer, som ikke bjerges? Og hvis de alle bjergedes, hvorledes vilde det saa gaa Duehøgene, der jo dog ogsaa er Emner? Det mangler jo heller ikke paa Forsøg paa at tage Høgene til Symboler. — Den religiøse Symbolik vil paa sit Højdepunkt betragte det Emne, den oprindelig gik ud fra, som afledet i Forhold til den Generalisation eller Absolutificering af Emnet, den uvilkaarlig fører til. Fadersymbolet er oprindelig hentet fra den Faderkærlighed, der kan erfares i menneskelige Forhold. Men saa vendes Forholdet om, og det, at der i menneskelige Forhold kan øves Faderkærlighed, udledes af, at Gud er Fader (Eph. III, 15). (Smlgn. ovenfor p. 32). — Eller det er en enkelt historisk Skikkelse, som ved Sindets Renhed

og ved sin Kærlighed til Mennesker gør det Ønske levende, i den at se en Aabenbaring af Verdens inderste Grund. Men ikke blot staar der overfor en saadan Skikkelse Typer af helt anden Art. Der opstaar ogsaa det Spørgsmaal, om overhovedet nogen enkelt Skikkelse formaar i sig at forene alle de værdifulde Egenskaber, der gennem de skiftende Tider og Kulturer maa forudsættes hos den, der skulde være det stadige Forbillede for stræbende Mennesker?

STANLEY HALL har i en mærkelig og indholdsrig Bog (*Jesus Christ in the light of Psychology*. 1921) gjort et Forsøg paa at vise, at Jesusskikkelsen, naar den opfattes med historisk Kritik og med grundig psykologisk Sans, er og bliver det store Forbillede for Menneskelivet, under alle Livets Skæbner og i al Livets Stræben. STANLEY HALL mener ved Psykologiens Hjælp at være kommen ud over Modsætningen mellem Ortodoxi og Kritik, og navnlig at have overvundet den Vanskelighed, som fremkommer, naar Forbilledet skal vejlede overfor Interesser, Opgaver og Erfaringer, der ikke forelaa, og ikke kunde foreligge for den historiske Skikkelse, der er gjort til Forbillede. Den »nye Tids« Jesus, som STANLEY HALL vil fremstille, og til hvis Fremstilling han benytter alle den nyere Psykologis Hjælpe-midler, skal i sig forbinde alle store Idealer, ligegyldigt hvorfra de saa stammer. Han er klar over, at der mellem disse, fra forskellige Egne af Livet og Historien fremgaaede Idealer vil være saa store Modsætninger, at en fuldstændig Harmoni vil være umulig; men han hævder, at den jo overhovedet ikke er mulig i nogen Personlighed<sup>1</sup>. Men Spørgsmaalet er, om der virkelig frembringes et nyt Per-

<sup>1</sup> He will come to seem a baffling paradox, until it is understood that personality means a synthesis of elements too manifold and diverse ever to be completely harmonized (p. 238).

sonlighedsbillede gennem Kombination af de mange forskellige Tidere og Kulturers Idealer. Og selv om det var muligt, vilde det nye Forbillede dog blive saa væsentlig forskelligt fra det, der gennem Aarhundreder har virket paa Menneskers Sind, at Kontinuiteten med den historiske Skikkelse, der stadig skulde lægge Navn til, vil blive brudt<sup>1</sup>.

Hverken i Forbilleder eller i Dogmer kan Kontinuiteten i det menneskelige Aandsliv søges, men i den dybe Trang, der i Vexelforhold med Livets Gang, dets Gaver og dets Opgaver, dets Højder og dets Lavninger, afføder de skiftende Symboler, mellem hvilke der derfor kan finde Analogi, men ikke Identitet. Analogien gør det muligt at lære af andre Forbilleder og andre Dogmer end vore egne. Men Identificering er umulig, da den strider mod Livets Natur og Kaar.

Jo mere Religion bliver en Livsposi uden dogmatisk Tendens, des mindre vil den paastaa, at de Værdikilder, den haaber vil vedblive at rinde, selv om de møder nok saa megen Modstand, tillige skulde være de Kilder, af hvilke alle i vor Erfaring foreliggende Emner udspringer. Det vil være den nok, at der stadig gaar en Værdistrøm gennem Verden, og den vil vække en Stræben, ikke blot efter at faa Del i, hvad denne Strøm fører med sig, men ogsaa efter at borttrydde Hindringerne for dens Løb, saavidt det staar i Menneskers Magt. —

<sup>1</sup> STANLEY HALL's Forgængere i religionspsykologisk Forsken indenfor amerikansk Literatur, især STARBUCK, COE og LEUBA fremhævede stærkt Ensidigheden i den traditionelle Udformning af Jesusbilledet. Og navnlig COE lægger ogsaa megen Vægt paa det betænkelige ved at anse en enkelt Type for ene berettiget. Se min Afhandling *Om nogle religionsfilosofiske Arbejder fra den nyeste Tid*. 1903. (Mindre Arbejder. Anden Række).

I min Religionsfilosofi findes disse Tanker nærmere udviklede. Hensigten med dette Slutningsparti af Afhandlingen har kun været at antyde, at de emotionelle Analogier, der gør sig gældende i praktisk og religiøs Symbolik, er ejendommelige Sidestykker, om end tildels Modstykker, til de rationelle Analogier, der er af saa stor Betydning i Videnskaben. Begge Arter af Analogi staar mere og mere i Modsetning til den Analogi, der ligger skjult i den primitive »Participation«.

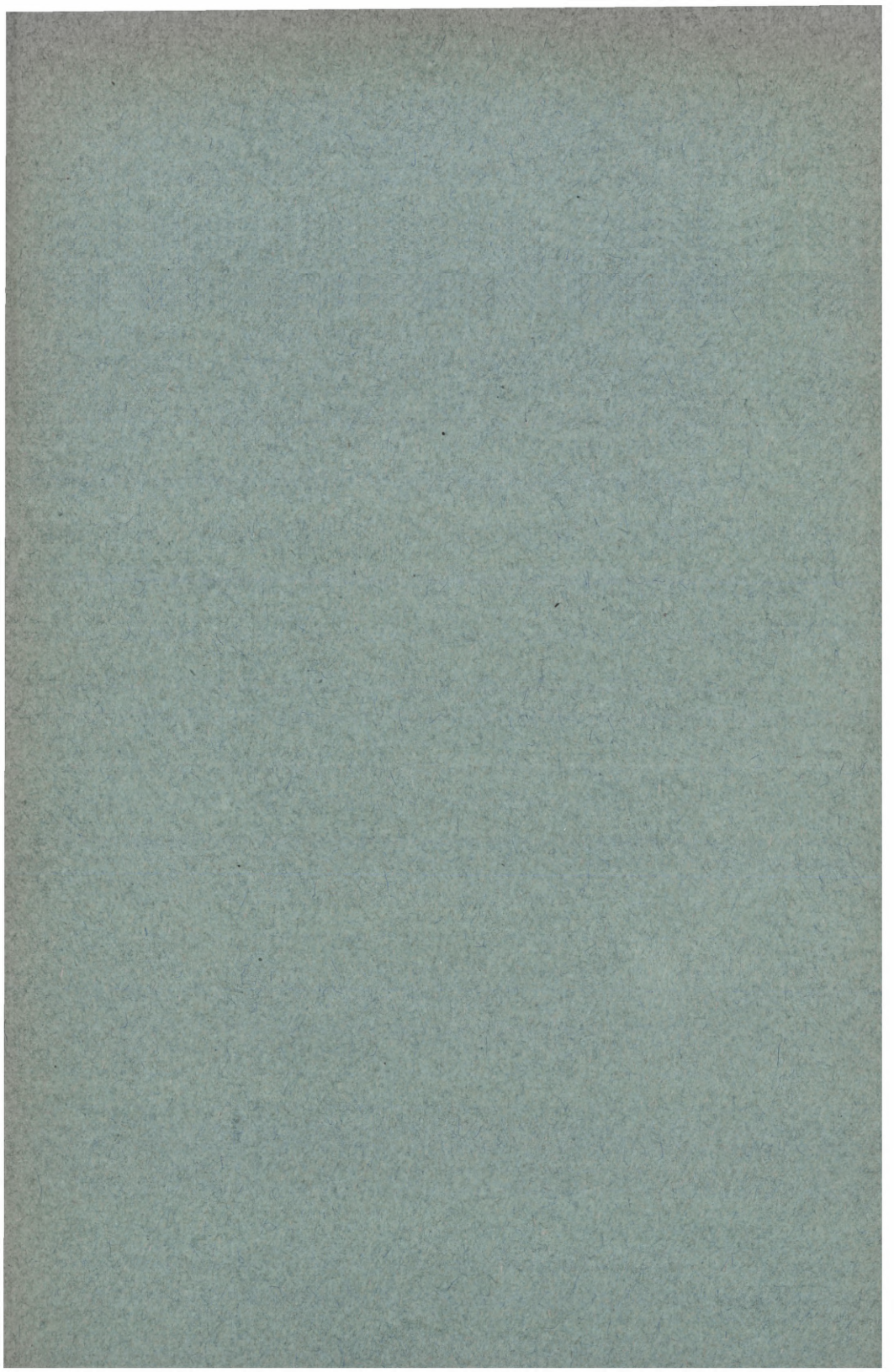
---

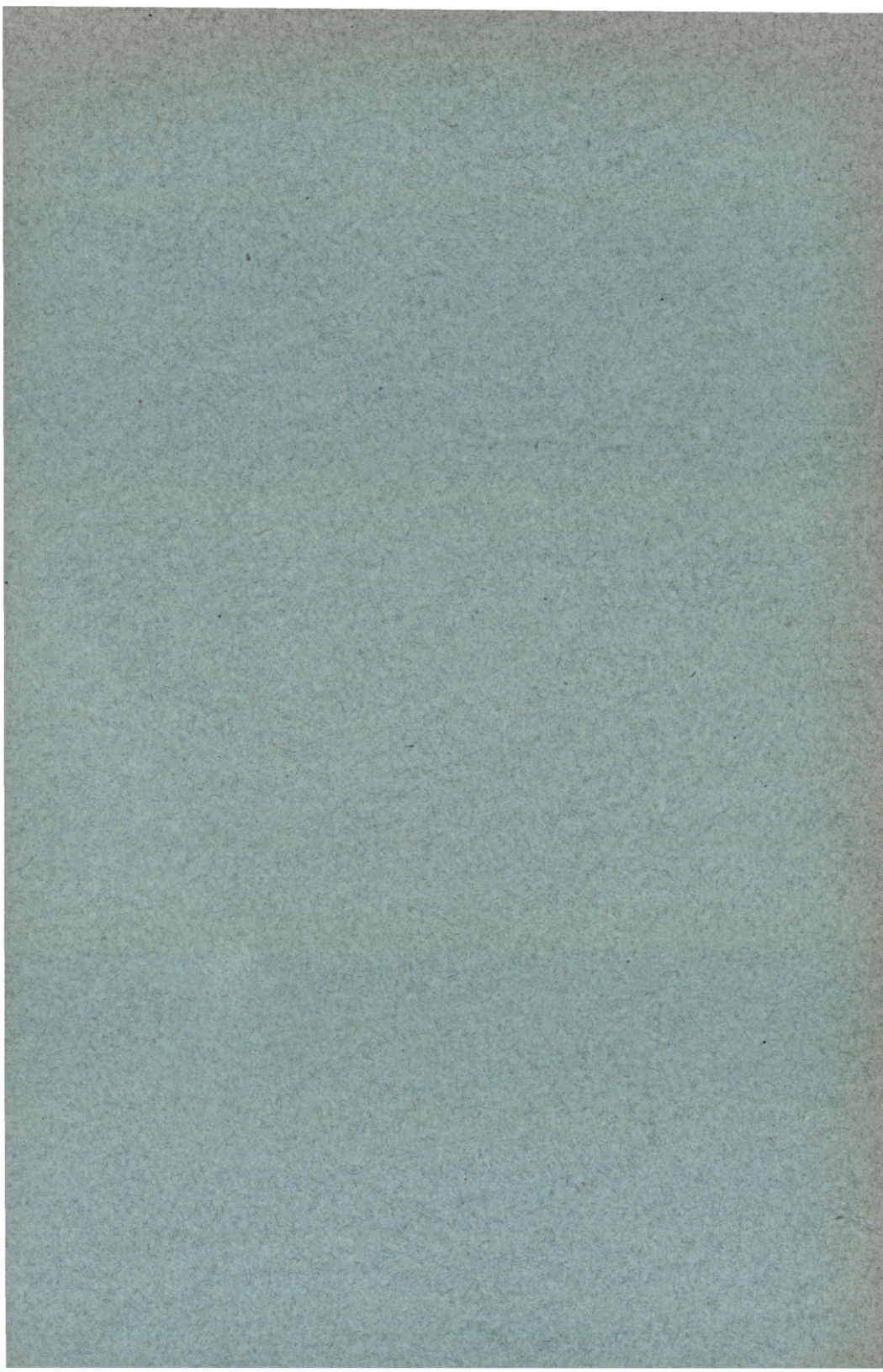
## INDHOLD

---

	Side
Indledning .....	3
I. Uvilkaarlige Analogier .....	7
II. Analogi og Logik .....	37
III. Analogi mellem Erkendelsesfunktioner .....	61
IV. Analogi mellem Erkendelsesomraader .....	79
A. Logik og Aritmetik .....	80
B. Aritmetik og Geometri .....	85
C. Formal og real Videnskab .....	89
D. Naturvidenskab og Aandsvidenskab .....	109
E. Etik og teoretisk Videnskab .....	119
F. Verdensanskuelse og Videnskab .....	124
V. Poetisk og religiøs Symbolik .....	129

---







Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.  
Filosofiske Meddelelser. I, 5.

---

PLATON'S  
BØGER OM STATEN

ANALYSE OG KARAKTERISTIK

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL  
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1924

Pris : Kr. 4,65.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,  
Filosofiske Meddelelser,  
Mathematisk-fysiske Meddelelser,  
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 50 Øre pr. Ark med et Tillæg af 50 Øre for hver Tavle eller 75 Øre for hver Dobbelttavle.

Hele Bind sælges dog 25 pCt. billigere.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*,  
Kgl. Hof-Boghandel, København.

---

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Filosofiske Meddelelser. I, 5.

---

PLATON'S  
BØGER OM STATEN

ANALYSE OG KARAKTERISTIK

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL  
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1924



### Indledning.

Der var en Tid, da man i sin Omtale af græsk Kultur begyndte og endte med Begrebet Harmoni. Man fandt denne Kultur fuldt ud karakteriseret i de rene, klare Former, i hvilke Kunst, Religion, Tænkning og Samfundsliv syntes at have vundet fuldendt Skikkelse. Jo mere man har kunnet trænge ind i den græske Kulturs Forhistorie, des mere har det vist sig, at den græske Harmoni er lange Tidens Værk, er vunden gennem Arbejde og Kamp for at betvinge og forme Kræfter i Naturen og i Menneskelivet, Kræfter, der i og for sig vilde sprænge enhver Form. Bag den olympiske Gudeverden har der ligget raa og dunkle Kultusformer, af hvilke der sandsynligvis kun ved orientalsk Paavirkning har kunnet udvikle sig de store Skikkelser, som Kunsten glædede sig ved at forme, og som ved deres Højhed og deres Harmoni kunde blive Forbillede for menneskelig Stræben. Den egentlige hellenske Kultur, der først fremtræder hos Homer, er som en Gnist, der er sprungen frem ved Sammenstød mellem Kræfter, der hver for sig intet ophøjet har haft i deres Væsen. Karakteristisk er, at selv Apollon, »den græske Mytologis mest straalende og ophøjede Skikkelse«, ikke oprindeligt hører hjemme paa græsk Jordbund, men at hans Kultus stammer fra Lilleasien. Først i Delfi er han bleven til den herlige Gud, som renser og forsoner, og som i det hele øver den største Ind-

flydelse paa det græske Sind. Han har maattet kæmpe med Modstand, før hans Kultus kunde fæste Rod i græsk Jord, og før han kunde staa som det fælles Udtryk for det helleenske Ideal. Det var den første Kamp med raa og fremmede Elementer, gennem hvilken græsk Kultur udviklede sig. Ogsaa efter at den i Grundtrækkene havde udfoldet sig, truede nye Farer gennem de persiske Verdenserobningsplaner. Den store Betydning af den græske Harmoni beror ikke mindst derpaa, at den er vunden gennem Kamp og Arbejde. Der er en historisk Baggrund for denne Harmoni, som man forhen opfattede som en Naturgave og som et æstetisk Spil af Former. Og det er i Bevidsthed om, hvad den Harmoni har kostet og koster, at Grækerne i deres klassiske Tid havde en Sans for Begrænsning, en Sky for det kaotiske og endeløse, en Mistillid til stærke Udslag af Livstrang og af Sindsbevægelse og til voldsomme Brydninger mellem stridende Kræfter. Paa sit Højdepunkt fremtræder græsk Kultur i udødelige Livsformer og Kunstværker, som har enestaaende Betydning til alle Tider. Men Angsten og Uvillien overfor Livets umiddelbare Kræfter, som dog atter og atter kræver nye Former, førte til en Krystallisation, der hindrede Udvidelse og Uddybelse og blev en af Spirene til den græske Kulturs Undergang.

Det Værk af Platon, som vi her vil beskæftige os med, vil aflægge et Vidnesbyrd om denne Ejendommelighed ved græsk Kultur. Det viser os græsk Aandsliv i dets Storhed og i dets Begrænsning paa én Gang. Det er det mest centrale græske Aandsværk, afspejler alle Sider af græsk Kultur og fører i sine Konsekvenser ud til Grænsen for denne mægtige Kultur.

Græsk Videnskab frembyder Træk, der bærer græsk Kulturs almindelige Præg. Grækerne har fæstnet Begrebet

Videnskab ved at fastslaa de formale Videnskabers, Logikens og Matematikens grundlæggende Betydning, naar det gælder om at skelne det gyldige fra det ugyldige. De reale Videnskaber, ved hvilke omfattende Erfaring og metodiske Forsøg spiller den største Rolle, blev ikke af afgørende Betydning; deres egentlige Grundlæggelse skyldes Renæssancen. Kun i ringe Grad rørte sig hos Grækerne den Trang, der karakteriserer moderne Videnskab, Trangen til at gennemtrænge Erfaringens Indhold saaledes, at det ses, hvorledes ogsaa her Sammenhængen mellem Iagttagelser vidner om rene Former som Grundlag, selv om det ikke paa Forhaand kan vides, hvilke disse Former er. Det store i græsk Videnskab er Tankens Friskhed og Tillidsfuldhed, Bevidstheden om, at hvad der skal staa som Sandhed, maa godtgøre sin Berettigelse for den prøvende Tanke. Men græsk Videnskab forblev saa ogsaa, i den klassiske Periode, i de rene Tankers Verden. I denne Verden fandt den det i Sandhed værende i Modsætning til de skiftende Sansningers Verden. Kun det uforanderlige kunde, det var Forudsætningen, være Genstand for sand Videnskab. »Den, der vil være Naturforsker«, siger Platon (Filebos p. 59), »undersøger, hvorledes Verden er bleven til, hvilke Forandringer den undergaar, og hvorledes den virker. Men da disse Ting ikke nogensinde har forholdt sig eller vil komme til at forholde sig paa samme Maade, kan vi ikke efter det strengeste Sandhedsbegreb fastslaa noget om dem som sikkert. Der kan derfor om saadanne Ting ikke være Tale om Fornuft og sand Videnskab«. I Modsætning hertil gaar moderne Realvidenskab netop ud paa at undersøge Forandringerne i Verden og finde deres Love, og Bevisbyrden paalægges den, der vil hævde Uforanderlighed. Og medens

formale Begreber, som Identitetsbegrebet, for Grækerne — ligefra Eleaterne til Nyplatonikerne — var Genstand for en Art Kultus, fordi de stod som Udtryk for den sande Væren, betegner de for den nyere Tids Tænkning metodiske Principer, der kan lede os, naar vi orienterer os i Iagttagelsernes Verden<sup>1</sup>.

Ligesom Grækerne har opstillet Videnskabsbegrebet, har de ogsaa opstillet Humanitetsbegrebet og Personlighedsbegrebet. De har følt Ejendommeligheden og Glæden ved at være Menneske og har paavist Baand, der kan knytte Mennesker sammen og gøre Fællesskab og Harmoni mellem Mennesker mulige. Og de har haft Øje for det enkelte Menneskes Pligt og Ret til at være en ejendommelig lille Helhed indenfor en større, social Helhed. Selverkendelse skal bestemme den Enkeltes Opgave, og Opgaven skal gennemføres under harmonisk Samvirken af de forskellige sjælelige Kræfter. Idéen om en menneskelig og personlig Maade at tage Livet paa er Grækenlands største Gave til Menneskeslægten. Men atter her mødes Storhed og Begrænsning. Thi Humanitetsbegrebet anvendes i den egentlige klassiske Tid ikke ud over Hellenernes Verden, og under den frie hellenske Humanitet bredte sig Slaveriets dunkle Verden. Man frygtede en Udvidelse af Humanitetsbegrebet, som dog senere hidførtes gennem Verdenserobringerne og Verdenshandelens Virkninger, der sprængte de snævre Grænser, indenfor hvilke den vundne Harmoni kunde bestaa. Og at høj Kultur kunde bestaa uden paa Grundlag af Slaveri, kunde Grækerne i den klassiske Tid ikke tænke sig. Ogsaa ved Personlighedsbegrebet gjorde sig en Frygt gældende

<sup>1</sup> Smlgn. Afsnittet »Antik og moderne Tænkning« i *Den menneskelige Tanke* (p. 123—134).



for, at Harmonien ikke skulde kunne hævde sig under store sjælelige Modsætninger og stærke Sindsbevægelser.

---

Platon er født i Athen, sandsynligvis i Aaret 427 f. Kr. Hans Slægt var adelig baade paa fædrene og mødrene Side; Kodros og Solon regnedes blandt hans Aner. Flere af hans Slægt stod under de politiske Kampe i Athen paa aristokratisk Side, og Platons egne politiske Sympatier er tidlig blevne udviklede i denne Retning. Det har været en Ungdomsplan hos ham at tage Del i det politiske Liv ud fra de hermed givne Forudsætninger. Men baade de 30 Tyranners Færd og den derpaa følgende demokratiske Reaktion voldte ham store Skuffelser, ikke mindst paa Grund af begge Partiers Optræden overfor hans elskede Lærer Sokrates, hvem han i et af sine Breve kaldte det retfærdigste af alle Mennesker. Han vilde de 30 gøre meddelagtig i deres Forbrydelser, og han maatte under den demokratiske Reaktion tømme Giftbægeret. Sokrates' Personlighed og vidunderlige Evne til at vække Selverkendelse og alvorlig Eftertanke gjorde et uforglemmeligt Indtryk paa den unge Platon. Han skal, efter at være kommen til at staa Sokrates nær, have tilintetgjort sine digteriske Forsøg. Vel fik han Fyldestgørelse for sin digteriske Trang gennem den kunstneriske Udformning af sine Dialoger; men hans Hovedopgave blev den at udvikle det sokratiske Personlighedsprincip og anvende det til en Reform af sit Fædrelands politiske Liv. Græsk Statsliv og sokratiske Visdom skulde indgaa en Forening.

Men den sokratiske Livsvisdom blev i Løbet af Platon's Udvikling udfoldet til Princip for videnskabelig Erkendelse. Han genoptog den Forbindelse med tidligere græsk Tænk-

ning, der hos Sokrates var traadt tilbage. Tidlig skal han have gjort Bekendtskab med Herakleitos' Lære, og Læren om alle Tings stadige Skiften har gjort et stærkt Indtryk paa ham. Rejser i Nordafrika og i Syditalien bragte ham i Berøring med Matematikere og Filosofer. Hos Theodoros i Kyrene indviedes han i matematisk Viden. Matematiken var paa den Tid den eneste rationelt udviklede Fagvidenskab, og Bekendtskabet med den har lært ham, at objektiv Viden var mulig, og at Tankelivet havde andre Opgaver end dem, Sokrates stillede ved sin Fordring om Selverkendelse og Tankeklarhed, selv om disse Opgaver kunde siges at have deres sidste Grund i denne Fordring. Platon bragte denne nye Videnskab i Forbindelse med den logiske Interesse, Sokrates havde vakt hos ham, og som havde givet ham Afsmag for Retorik. Ikke blot fik Matematik en fremherskende Plads i den videnskabelige Encyklopædi, som Platon senere udformede (i 6. og 7. Bog af »Staten«), men det blev ham endogsaa muligt at øve en vis Indflydelse paa Matematikens videre Udvikling gennem sine Fordringer om nøjagtig Metode, særlig ved sin Fremstilling af Forholdet mellem Analyse og Syntese i al Videnskab. Det var, som ZEUTHEN paaviser<sup>1</sup>, under stadig Anvendelse af den analytiske Metode, at den Omformning af Matematiken fandt Sted, som førte til Euklids berømte systematiske Fremstilling af denne Videnskab. Og det blev af stor Betydning, at Platon saa stærkt fremhævede den matematiske Erkendelses Betydning som nødvendigt Led i aandelig Kultur. — I Syditalien førtes han til at sætte sig ind i Eleaternes Lære om streng Viden som begrundet paa Identitet, i skarp Modsætning til den Mangfoldighed og Skiften,

<sup>1</sup> ZEUTHEN: *Hvorledes Mathematiken i Tiden fra Platon til Euklid blev rationel Videnskab* (Vid. Selsk. Skr. 1917) (Især Kap. 3 og 4).

Sansningen viser os. Her har han tillige gjort Bekendtskab med Pytagoreernes Talspekulationer og deres Lære om Sjælevandring, der senere danner en mystisk Baggrund for hans Tænken.

Det var en halv Snes Aar efter Sokrates' Død, at Platon rejste ud for at lære Verden at kende og se, om der ikke gaves andre Muligheder for teoretisk og praktisk Arbejde end dem, han havde forefundet i sit Hjemland. Rejsen endte i Syrakus, hvor han ved Dionysios' Hof lærte den ædle Dion at kende, med hvem han sluttede et varmt Ven-skab, der varede indtil Dions Død. Dions intellektuelle Interesser og ideale Tankegang vakte Forhaabninger hos Platon om, at her var en Mand, der kunde blive den Re-formator af Statslivet, han længtes efter. Men Dionysios blev ked af Filosofen og lod ham bringe ombord paa et Skib, der landsatte ham paa Aigina, og da denne Ø laa i Krig med Athen, blev han behandlet som Krigsfange, indtil en filosofisk Kollega udløste ham. Senere hen, efter Dionysios I's Død, gjorde Platon endnu to forgæves Rejser til Syrakus for at virke for sine politiske Tanker. Og tilsidst gjorde Dion's Mord Ende paa alle Illusioner om i det vestlige Centrum for græsk Kultur at virkeliggøre Planer, der stod som haabløse for hans Fædrene-stads Vedkommende.

I sin smukke Platonbiografi opfatter WILAMOWITZ-MOELLENDORFF Platon's Livsgang som væsentlig bestemt ved de Skuffelser, han i sin Ungdom led, da hans digteriske og hans politiske Forhaabninger strandede. Der er et Præg af Resignation over Platon's senere Liv. Men denne Platon's nyeste Biograf har sikkert ogsaa Ret i, at han aldrig opgav den Hovedtanke, der laa bag hans Ungdoms Interesser, som paa én Gang var knyttede til græsk Statsliv og til sokratiske Visdom. Det blev, efterat han paa sin

store Rejse havde gjort Bekendtskab med Tidens Videnskab, hans Opgave at forbinde den med det sokratiske Personlighedsprincip og at bringe Videnskab og Statsmandsvirksomhed i saa nøje Sammenhæng som muligt. Den Interesse, der knytter sig til Bøgerne om Staten, beror netop paa, at de hævder Betydningen og Nødvendigheden af denne Sammenhæng. Det er intet Tilfælde, at Platon netop i sin Statslære har givet den klareste Fremstilling af sin Videnskabslære.

Rig paa Erfaring og Lærdom kom Platon hjem fra sin Rejse (388). Og naar han nu stiftede en filosofisk Skole ved Akademos' Helligdom, var det ikke blot den rene Videnskab, der i den skulde arbejdes for. Det skulde være en Skole for vordende Statsmænd, saaledes at Indøvelsen i streng Videnskab stod som Forudsætning for at blive en god Statsmand. Om Skolens Indretning og Virksomhed i den første Tid vides intet. Senere hen blev i hvert Tilfælde dens Bestaaen sikret ved frivillige Bidrag, og Skolen er bleven ledet af en af »Akademiet«s Medlemmer valgt Forstander. Den har ikke blot været en Skole i snæver Betydning, men ogsaa hvad der nu kaldes et videnskabeligt Akademi, hvor der fandt selvstændig Forsken og aaben Diskussion Sted, ikke blot Undervisning. Fra de platoniske Dialoger kan der drages Slutninger til de Problemer og Diskussioner, der beskæftigede Platon og hans Skole.

Allerede før sin første, store Rejse, maaske allerede før Sokrates' Død har Platon skrevet Dialoger. I sine første Dialoger har han væsentlig søgt at give en levende Forestilling om Sokrates' Fremgangsmaade under hans Stræben efter at vække de Unge til Selverkendelse og alvorlig Livsførelse. Herhen hører Dialogerne »Lysis«, »Charmides« og »Protagoras«. I »Apologien« har han sat sig den Opgave

at rense sin Lærers Minde for Anklagerne og hævde ham som den store Lærer i menneskelig Livskunst, en Gave fra Guderne til det atenajiske Folk, en Profet, der end ikke med Døden for Øje fornægtede sit Livskald og dets Betydning. I »Gorgias« retter han et voldsomt Angreb paa Rectoriken, der i store Kredse betragtedes som fyldestgørende Forberedelse til Statsmandsvirksomhed; i dens Sted kræver han streng videnskabelig Forberedelse. Disse Dialoger synes at være forfattede før den store Rejse. Deres Tankegang genoptoges efter Rejsen i »Menon«, som af WILAMOWITZ-MOELLENDORFF maaske med Rette opfattes som Program for den Skole, Platon nu stiftede. Der drøftes her nærmere, hvorvidt Statsmandsdygtighed forudsætter videnskabelig Indsigt. Det indrømmes, at det i mange Tilfælde kan være nok at have en rigtig Mening om Tingene, men der skelnes dog bestemt mellem en uvilkaarlig dannet Antagelse og en begrundet Antagelse. Og Muligheden af Begrundelse godtgøres ved den Maade, paa hvilken matematisk Indsigt kan fremlokkes selv hos den, der hidtil var uvidende om Matematik. Der kundgør sig her et oprindeligt Anlæg i Sjælen, som Platon forklarer ved Erindringer fra en tidligere Tilværelse. Her gør den orfisk-pythagoreiske Indflydelse sig gældende hos Platon, og Troen paa en Sjælevandring dannede fra denne Tid af den mystiske Baggrund for Platon's Erkendelseslære.

Sit Højdepunkt naar Platon's Tanke saavel som hans Fremstillingskunst i »Symposion«, »Faidon« og »Staten«. I de to førstnævnte Dialoger fejres Sokrates, hans Mester, som det store Forbillede i Liv og Død, og tillige fremstilles her for første Gang »Idéerne«, paa én Gang Almenbegreber, Forudsætninger og Forbilleder, som det egentlig Værende i Modsætning til de enkelte, skiftende og ufuldkomne Fæ-

nomener, Erfaringen frembyder<sup>1</sup>. I »Staten« genfindes de tre Ejendommeligheder, som allerede fremtraadte i »Menon«: Matematiken som toneangivende Fagvidenskab, den begrundede Videns Fortrin for blot Mening og den kosmiske Baggrund for Erkendelse og Liv i Sjælenes Forhistorie. Dermed er det intellektuelle Grundlag givet for den Statsform og den Statsmandsvirken, der skal kunne gøre det muligt, at Retfærdigheden kan komme til at raade i Samfundets og i den enkeltes Liv. Hvorledes Platon tænkte sig dette gennemført, vil det være nærværende Afhandlings Opgave at redegøre for.

Det var intet Tilfælde, at Platon til sine for større Kredse bestemte Fremstillinger valgte den dialogiske Form. Mindet om Sokrates' Søgen efter klar Tænken i Fællesskab med sine unge Venner har her samvirket med Platons egen kunstneriske Trang og Evne, og han har vel ogsaa haft Forbillede for den Fremstillingsform, han valgte. Og sandsynligvis har Platons Undervisning i Akademiet ofte haft Samtalens Form. Han har følt samme Glæde ved træffende Indvendinger, som han lader Sokrates føle i »Faidon« overfor Simmias og Kebes og i »Staten« overfor Glaukon og Adeimantos. Selv efterat han i de tre nysnævnte store Dialoger havde udformet sit System, den saakaldte Idelære, har han i Dialogen »Parmenides« optaget Indvendinger, der sandsynligvis er fremkomne indenfor Akademiet, til grundig Drøftelse og er derved endog bleven ført til en betydningsfuld Ændring af sin Erkendelsesteori. Dette er i hvert Tilfælde en Formodning, der støttes ved en Sammenligning mellem de Dialoger, der gaar forud for

<sup>1</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 140 f. — HANS LARSSON: *Platon och vår tid*, p. 163 f. — Se ogsaa min Afhandling om Dialogen Parmenides (Vid. Selsk. filos. Meddelelser 1920), p. 7—10.

»Parmenides«, og dem, der følger efter<sup>1</sup>. Hvis denne Opfattelse er rigtig, har vi her et Vidnesbyrd baade om den Kritik, der har rørt sig indenfor hans Skole, og om Platon's Evne til Selvfornyelse gennem Selvkritik.

Som bemærket hænger Dialogformen ikke blot sammen med Platon's Forskertrang, men ogsaa med hans kunstneriske Trang og Evne. I indledende Sceners Anskuelighed og Pragt, i Samtalernes Anlæg og Forløb<sup>2</sup>, i Problemerkernes successive Forberedelse og Udfoldelse, i Karakteristiken af de talende Personer og i Stemningens Stigen og Falden under Tankernes Brydning viser han sig som den store Kunstner. Det ligger dog udenfor min Opgave, ogsaa udenfor min Evne, at gaa nærmere ind paa denne Side af Sagen i min Analyse af »Staten«. Jeg vil holde mig til en Udrødning af Værkets filosofiske Tanker og deres Betydning.

Efterhaanden som Tankegangen i »Staten« skrider frem, træder, ligesom i flere andre Værker af Platon, den dialogiske Form tilbage, og den, med hvem Platon lader Sokrates tale, har kun den Opgave at sige Ja eller Nej, og det saaledes, at Svaret er givet med Tonen i Spørgsmaalet. Den sokratiske Jordemoderkunst øves ikke mere. Jo mere Platon's System udformede sig, des større Trang følte han til sammenhængende Fremstilling. Den dogmatiske Platon faar Overhaand over den kritisk-søgende. Samtidig spillede den mytologisk-mystiske Retning en stor Rolle, og herved gjorde sig ikke blot orfisk-pythagoreiske Strømninger gæl-

<sup>1</sup> Smlgn. min Parmenidesafhandling, p. 53 ff.

<sup>2</sup> Platon lader i »Staten«s tredje Bog (p. 394 D) Sokrates sige, at han ikke forud véd, hvilke specielle Spørgsmaal han vil komme til at behandle, men at han »vil følge den Vej, ad hvilken den i Undersøgelsen raadende Vind fører«. — Der ligger dog sikkert en bestemt Plan bag det uvilkaarlige Spil af Forestillingsassociationer, der gør Samtalen kunstnerisk. Men at følge de ved dette Spil betingede Overgange er ikke nødvendigt for den filosofiske Analyse.

dende, men Platon's kunstneriske Trang fandt Næring i de mytologiske Forestillinger, som han iøvrigt stadig omformede efter sine Tankers Behov. I Platon's mægtige Personlighed har Kritik, Dogmatik og Mystik været forenede paa saa inderlig en Maade, at det ofte kan være vanskeligt at se, hvor den ene Tendens ophører, og hvor den anden begynder. Det er en Forening, der snart giver hans Tanke Skarphed og Kraft, snart tilslører den. Intet Under, at denne Flersidighed ikke kunde bevares i Platon's Skole. I Tidens Løb traadte, efterat den mystiske Tendens havde raadet hos hans første Efterfølgere, den kritiske Tendens stærkt og udpræget frem og naaede sit Højdepunkt hos Karneades. Senere traadte den dogmatisk-mystiske Retning paa ejendommelig Maade frem igen hos Plotinos. Disse to Tænkere, Karneades og Plotinos, er de ypperste Repræsentanter for Platonismen, næst efter Mesteren selv. Den kunstneriske Side hos Platon fandt ingen Efterfølgere. —

Hvad Dialogernes Rækkefølge angaar, kan den tilnærmelsesvis bestemmes dels gennem Sammenligning af Problemer og Teorier i de forskellige Dialoger, dels ved Hentydninger til samtidige historiske Begivenheder, dels gennem Forskelligheder i Sprog og Stil. I sit Skrift om Platon's filosofiske Udviklingsgang har Dr. HANS RÆDER paa lærerig Maade benyttet disse forskellige Metoder, og paa de fleste Punkter følger jeg den Ordning, han har foreslaaet. —

Utrættelig arbejdsom endnu i sin Alderdom efterlod Platon sig ved sin Død 347 et stort ufuldendt Arbejde (»Lovene«).

---

Bøgerne om Staten, som vi her skal beskæftige os med, indtager, som allerede bemærket, sammen med »Symposion«



og »Faidon« en central Plads i Platon's Produktion. Baade i filosofisk og i kunstnerisk Henseende staar Platon i disse tre Værker paa sit Højdepunkt. I deres Hovedtræk stemmer de tre Værker væsentlig overens. Navnlig fremtræder den saakaldte Idelære, altsaa Læren om visse Grundtanker som Udtryk for, hvad der har sand Realitet, omtrent ens i alle tre Dialoger. Derimod fremtræder der i Læren om det menneskelige Sjæleliv en vis Modsætning mellem dem, idet de lægger forskellige psykologiske Typer til Grund. I »Symposion« raader en vis psykologisk Monisme, idet der beskrives en Udviklingsgang, der begynder med en dunkel Trang eller Drift, ud fra hvilken der gennem en Række af Metamorfoser, som angaar baade Driftens Indhold og dens Omfang, successivt dannes en Overgang til et Stade, paa hvilket Idéen om det højeste Værdifulde, det i Sandhed gode og skønne — ved et pludseligt, men gennem en Række Stadier i lovmæssig Rækkefølge forberedt Gennembrud<sup>1</sup> — aabenbarer sig for Mennesket. I »Faidon« stilles derimod Tankelivet i oprindelig og skarp Modsætning til det sanselige Liv, og der lægges stor Vægt paa, at Tanken kun kan røre sig frit og efter sit eget Væsens Lov, naar den frigøres fra Forbindelsen med Sanselighed og Legemlighed. Her raader da en Dualisme, skønt det ikke nægtes, at Tankens Arbejde paa at stige op til Idéernes Verden begynder allerede indenfor den sanselige Verden. I »Staten« endelig antages der en Forskel mellem tre sjælelige Elementer, der betegnes som Tanke, Mod og Begær, og Opgaven bliver den at sammenarbejde disse Elementer til et harmonisk Hele, indenfor hvilket ethvert af dem kommer til sin Ret uden at øve Overgreb paa de andre. — De tre Typer gaar

<sup>1</sup> Smlgn. min Parmenidesafhandling, Kap. 3: *Begrebet det Pludselige hos Platon.*

gennem mange Mellemløber over i hverandre, og særlig er det i »Staten« interessant at se Spor af dem alle, skønt Harmonitypen fremhersker. Derved viser paa dette Punkt »Staten« sin centrale Stilling indenfor Platon's Filosofi.

Platon's »Stat« menes at være forfattet omtrent 375, da Platon altsaa var lidt over 50 Aar gammel. I Bogen selv sættes (p. 540 A) denne Alder som den, i hvilken der er naaet aandelig Modenhed, og dermed Evne til at gaa over fra den rene Teori til den praktiske Anvendelse, og man har maaske med Rette ment, at Platon selv har villet give et Eksempel herpaa, da han gjorde sit store Forsøg paa at sammenarbejde sine teoretiske og praktiske Ideer til et Hele. —

Fra gammel Tid er »Staten« inddelt i ti Bøger. Men denne Inddeling stemmer ikke med den, man kommer til ved nøjere Gennemgang af Indholdet. Og naar her skal gøres et Forsøg paa at fremdrage Værkets filosofiske Indhold, maa vi særlig se bort fra den Ordning, som kunstneriske eller pædagogiske Grunde har ført Platon til at følge. Rent indholdsmæssig kan, tror jeg, Værket deles i fem Afsnit, som der nu skal gives en foreløbig Oversigt over.

*Første Afsnit.* — Gennem Samtale mellem Sokrates, to jævne Borgere (Kefalos og hans Søn Polemarchos) og en Sofist (Thrasymachos) bliver det Spørgsmaal opkastet, hvad Retfærdighed egentlig er, og hvorfor den maa betragtes som en værdifuld Egenskab. Der naas til det Resultat, at Retfærdighed ikke blot er en Betingelse for, at et Samfund kan bestaa, men ogsaa betinger det enkelte Menneskes aandelige Sundhed og Kraft. Hverken Sokrates eller Thrasymachos er dog tilfredse med dette Resultat, og nu optræder Platon's to Brødre Glaukon og Adeimantos og hævder, at

den fundne Afgørelse ikke tilstrækkelig rammer Retfærdighedens indre Væsen, ej heller klart viser, at den er et Gode, der maa tilstræbes for sin egen Skyld, ganske bortset fra al ydre Løn eller Straf fra Guder og Mennesker.

*Andet Afsnit.* — Den saaledes skærpede Problemstilling fører nu Sokrates (den platoniske Sokrates) til nærmere at udvikle, hvad der allerede under den første Holmgang var antydnet om en Analogi mellem de forskellige Stænder i Samfundet og de forskellige Elementer i de enkelte Menneskesjæle. Idet han viser Arbejdsdelingens Nødvendighed for Samfundslivet, finder han social Retfærdighed at bestaa i, at hver enkelt Stand øver sin ejendommelige Gerning, saa at den ene Stand sørger for Ernæring, den anden for Sikkerhed, den tredje for klog Ledelse af hele Samfundet. Da nu Ledernes rette Opdragelse er af særlig stor Betydning, drøftes den udførlig, og derved hidføres en Kritik af de herskende religiøse Forestillinger og Opstilling af Normer for Teologien. Og da Digterne stod som de vigtigste Forkyndere af mytologiske og teologiske Lærdomme, finder Platon Anledning til at drage strenge Grænser for Poesiens Indflydelse i Samfundet. Det gælder om, at Lederne (Regenterne og Krigerne) kan øve deres Gerning paa bedste Maade, og social Retfærdighed bestaar i, at der ikke blot er Enighed og Overensstemmelse mellem Regenter og Krigere, men ogsaa mellem dem og de Næringsdrivende. Paa tilsvarende Maade bestaar den individuelle Retfærdighed i, at hver af Sjælens Drifter — Driften til Erkendelse, til Selvhævdelse og til sanselig Tilfredsstillelse — kan virke efter sit Væsen og derved tillige paa rette Maade gribe ind i Personlighedens hele Liv. — Hertil kommer endnu en speciellere Udvikling af de Grunde, der gør, at Privatejendom og Familieliv ikke kan tilstedes Regenter og Krigere.

*Tredie Afsnit.* — Gennem en Uddybelse af den Grundfordring, der stilles til de ledende Stænder, at de skal hævde Statens Love og Opgaver og derfor maa fastholde Idealets Identitet under alle Forhold, hvormeget disse endog skifter, kommer Platon saa til Fordringen om en strengt videnskabelig Uddannelse af de højere Stænder, særlig af de vordende Regenter, og derved føres han til en Fremstilling af sin Videnskabslære, der kulminerer i Idelæren. I de tidligere Dele af sin Undersøgelse havde han holdt sig til en empirisk-psykologisk Begrundelse af den praktiske Indsigt, der kræves af Lederne, men nu kræver han i Videnskabens Navn, at de skal være i Besiddelse af matematisk og filosofisk Viden.

*Fjerde Afsnit.* — Den ideale Stat er nu skildret. Forudsættes den som given Tilstand, bliver Spørgsmaalet, hvorledes en Opløsning af social, og i Sammenhæng dermed ogsaa af individuel Harmoni kan indtræde, og hvilke Stadier en saadan Opløsningsproces kan gennemløbe. Opløsningen bringer den største Ulykke for Samfund og for Individ. Vel kan den enkelte bevare det harmoniske Forhold mellem sine Drifter, altsaa sin individuelle Retfærdighed, og dermed ogsaa sin Lykke. Men praktisk deltage i Statslivet vil den retfærdige kun i den ideale Stat. — Her svigter altsaa Analogien mellem Individ og Samfund paa et afgørende Punkt.

*Femte Afsnit*<sup>1</sup>. — Efterat det saaledes er godtgjort, at Retfærdighed kan besiddes og øves for sin egen Skyld, mener Platon, at der ingen Grund er til at nægte, at ydre Lykke ofte supplerer den indre. Og naar man i Tilslut-

<sup>1</sup> Tankegangen afbrydes ved en ny Drøftelse af Kunstens Værdi, fra et noget andet Synspunkt end det i andet Afsnit anvendte. Derefter kommer saa den mytologiske Afslutning af Hoveddrøftelsen.

ning til ærværdige Overleveringer antager Sjælens Udødelighed i den Form, Læren om Sjælevandringen giver den, saa kan Retfærdigheden faa Betydning ud over det korte Spand af Tid, det jordiske Liv varer. Den Tanke, den gamle Kefalos paa sin naive Maade udtalte i Begyndelsen af Dialogen, at det ogsaa ud over dette Liv kunde have sine Følger at besidde Retfærdighed, faar nu sin mytologiske Gennemførelse efter at være gennemgaaet en idealiserende Lutring.

---

Det har ganske naturlig vakt Undren, at Platon, som allerede denne korte Oversigt viser, har givet to forskellige og tilsyneladende uforenelige Fremstillinger af de intellektuelle Krav, der skal stilles til Statens Ledere. Først kræver han blot en praktisk Indsigt, der omfatter, hvad der tjener til at bevare Samfundets Forfatning og Bestaaen. Senere hen forlader han dette praktiske Standpunkt og kræver videnskabelig Erkendelse hos Lederne. Den første Fremstilling gaar ikke ud over Sokrates' praktiske Stade; den anden forudsætter den Opfattelse af Erkendelsen, som Platon efterhaanden var kommen til under Udformningen af sin Filosofi. Man har paa Grund af denne Modsætning mellem de to Fremstillinger opstillet den Formodning, at de er forfattede til forskellige Tider og først senere stillede sammen i samme Værk. Denne Hypotese blev i sin Tid fremsat af AUGUST KROHN (Platon's Staat. 1876. — Die platonische Frage 1878)<sup>1</sup> og er bleven genoptagen af senere Forskere, navnlig af ERWIN ROHDE (Psyche, 2. Udg. II, p. 265 ff.).

Platon selv lægger ikke Skjul paa, at der er Forskel

<sup>1</sup> I en Anmeldelse af *Die platonische Frage* i Nordisk Tidsskrift for Filologi 1879 har jeg udtalt mig imod KROHN's Hypotese.

mellem de to Fremstillinger. Men saa længe som muligt har han villet holde den strenge, ideale Fordring til Statens Ledere tilbage, da han mente, den vilde blive betragtet som et forargeligt Paradoks. Den fremtræder derfor paa den ovenfor (ved tredie Afsnit) antydede Maade som en Uddybelse af Fordringen om, at Samfundets Type skal bevares under alle Forhold, hvoraf følger, at der maa være Evne til at konstatere Identiteter og Forskelligheder saa nøjagtig som muligt. Denne Uddybelse fører fra Praxis til Teori, fra empirisk-psykologisk Forklaring til rationel Begrundelse. Der ligger her et Problem, som den Dag idag kommer frem, naar Forholdet mellem »sund Menneskeforstand« og Videnskab eller mellem Psykologi og Erkendelsesteori drøftes. Hvad Platon angaar, har han neppe betragtet sin Filosofi som uforenelig med den sokratiske Livsvisdom, men netop som opstaaet gennem konsekvent Gennemtænken af dennes Forudsætninger. Og han har indenfor sin egen Filosofi paa flere Punkter begyndt en Undersøgelse empirisk-psykologisk og endt den erkendelsesteoretisk i Idélæren. Saaledes begynder han i »Faidon« med Ligheder, der fremtræder for sædvanlig Erfaring, og naar gennem stadig Skærpelse af Begrebet Lighed til den rene Identitet (Lighedens Idé). Paa lignende Maade begynder han i »Staten« med praktisk Indsigt og kommer gennem Skærpelse af Fordringerne om Fastholdelse (stadig Identifieren) af Samfundstypen til videnskabelig Erkendelse. — Det er nu ikke blot i dette Hovedpunkt, at Værkets Enhed fremtræder. Paa mange enkelte Punkter forberedes ligefra første Bog af (som man ofte har stillet i altfor stor Mod-sætning til Værkets andre Dele) de Problemer, der siden fremdrages og drøftes. Den specielle Undersøgelse, som vi nu gaar over til, vil give Eksempler derpaa.

---

## FØRSTE AFSNIT.

Første Bog og Begyndelsen af anden Bog.

(p. 327—367).

## 1. Forspil.

a. Platon begynder midt i det daglige Liv og mellem Mennesker af jævn, praktisk Tankegang. — I den vidunderlige Indledning til det store Værk fortælles, hvorledes Sokrates er gaaet ned til Piræus for at overvære en nylig indstiftet Fest for Artemis. Da han har bedt til Gudinden og set paa Optogene, vil han gaa tilbage til Athen, men bliver standset af sin Ven Polemarchos, der fører ham og hans Ledsager til sit Hus, hvor Sokrates kommer i Samtale med Polemarchos' gamle Fader Kefalos, der udvikler sin Livsfilosofi for ham. Der gives her et Forspil for de tankemæssige Drøftelser i selve Værket. Kefalos mener, at det beror paa Menneskenes Karakter, hvorledes de finder sig i Alderdommen og i de Ulemper, den bringer. Han indrømmer, at man kommer lettere over disse Ulemper, naar man har Formue. Men Velstand hjælper ikke, naar Karakteren ikke danner et Grundlag. Dog er det største Gode, hans Velstand bringer ham, at han kan gaa til Underverdenen uden Frygt, fordi han end ikke ufrivillig (331 B) har bedraget eller løjet, men har givet enhver sit, og ogsaa Guderne har faaet de Ofre, som tilkommer dem.

De to Emner, her berøres, Forholdet mellem Menne-

skets Karakter og de ydre Kaar, og Forholdet til Folke-religionen, bliver længere hen i Værket dragne frem til udførlig Behandling. Hele Værkets Grundtanke er paa en Maade antydet ved Kefalos' Udtalelser. Med fin Kunst har Platon vist, hvorledes filosofisk Tænkning kan have sit Udspring i Tanker, som det daglige Livs Forhold fremkalder, selv om Problemerne skærpes og Fordringen til Svarene bliver strengere, naar den tankemæssige Behandling begynder.

Sokrates, der her, som i de fleste andre Dialoger, er Platon's Talerør, lader dog foreløbig de to Problemer ligge, og slaar ned paa den Definition af Retfærdighed, Kefalos havde forudsat, nemlig at den skulde bestaa i at tale Sandhed og give enhver sit. Dette bliver den følgende Samtales Hovedemne, og Stillingen til de to Problemer, Forholdet mellem Karakter og ydre Kaar og Forholdet til Folke-religionen, betinges saa ved Behandlingen af Hovedproblemet.

b. Den gamle Mand trækker sig tilbage, og hans Søn Polemarchos indtager hans Plads. Han forklarer nærmere, hvad der skal forstaas ved at give enhver sit: det er at gøre sine Venner Gavn og sine Fjender Skade. Det er en fra det daglige Liv hentet Definition. I Anledning af den indskærper Sokrates først, at der maa skelnes mellem sande og falske Venner, og ligesaa mellem virkelige og formentlige Fjender. Men Hovedsagen for ham er, at da Retfærdighed er en Art af Godhed, kan den aldrig bestaa i, at der tilføjes ondt uden for at opnaa noget godt. —

Naar Begrebet Retfærdighed her indordnes under Begrebet Godhed, hvilket igen bestemmes som Evne og Lyst til at gavne, er det et ret ubestemt Begreb, der appelleres til. Men det spiller senere hen i Værket en vigtig Rolle.



Det gode er gavnligt, og hvis Gud er god, kan han ikke være Aarsag til noget ondt (379 B). Alle Mennesker stræber efter, hvad godt er, selv om de ikke véd, hvad det er (438 A; 505 E). Og naar Godhed betegner en Karakteregenskab, skal det betyde, at den ytrer sig i fire Former: som Visdom, Mod, Selvbeherskelse og Retfærdighed (427 E). Endelig stiger Platon op til det Godes Idé som det, der ligger til Grund for alt i Tilværelsen (505 A). Naar vi kommer til dette sidste Sted, skal det forsøges nærmere at udrede, hvad Platon mener med dette Begreb. — Den bedste Oversættelse af »det gode« (τὸ ἀγαθόν) vil være »Værdi«. Platon har taget Værdibegrebet op fra daglig Erfaring, men søger Skridt for Skridt at bestemme det nærmere, indtil han i dristig Tankeflugt forfølger det ud over Tankens Grænser.

## 2. Første Skærpelse af Problemet.

a. I Slutningen af sin Samtale med Polemarchos antyder Sokrates, at den populære Definition af Retfærdighed som Evne til at gavne sine Venner og skade sine Fjender maaske skyldes en eller anden Tyran, hvis Rigdom og Magt indgiver ham stor Selvtillid. Dette giver Thrasymachos Anledning til at fare op og kræve ren og klar Besked. At sige, at Retfærdighed er noget godt, og at den gavner, er for vagt; man skal sige, hvem den gavner. Retfærdighed er stedse kun Udtryk for de mægtiges Villie. Statens Love indeholder kun, hvad de, der har Magten, de være saa mange eller faa, eller en enkelt, kundgør som deres Villie, fordi det gavner dem, og det er retfærdigt, at de, der er for svage til at raade, lyder de givne Love. Tydeligst træder dog Forholdet frem, hvor det er en enkelt Mand, der raader. Da Sokrates indvender, at Magthaverne ikke altid

selv véd, hvad der gavner dem, svarer Thrasymachos, at man naturligvis maa forudsætte, at en Magthaver bruger sin Magt med Klogskab, ligesom man ved Begrebet Læge forstaar den, der øver Lægekunsten med Dygtighed. Sokrates griber straks denne Tanke, som jo anerkender Almenbegrebets Gyldighed overfor de enkelte Tilfælde, der udtrykker det mere eller mindre ufuldkomment. Enhver Kunst gaar ud paa at frembringe noget godt, bortset fra, hvilken Fordel Udøveren har deraf. Lægens Opgave er at bevirke Sundhed; skaffer han sig derved tillige personlig Vinding, saa er det ikke længere Lægekunsten, men Erhvervskunstens Begreb, han hører ind under. Og i Lighed hermed gaar Kunsten at regere ud paa at bevirke Goder for dem, der regeres; skaffer den regerende sig tillige selv Fordel, saa hører ogsaa det ind under Erhvervskunsten. Erfaring viser nu, at Regeringskunsten øves bedst af dem, der kun overtager den for ikke at regeres af slette Mennesker. Naar den øves efter sit strenge Begreb (ἀκριβεί λόγῳ 341 B), vil den ikke være tillukkende fra et Erhvervssynspunkt. —

I Fordringen om, at ethvert Omraade skal beherskes af et bestemt, strengt fastholdt Begreb og derved holdes ude fra Sammenblanding med andre Omraader, viser det sig, hvorledes den sokratiske Tænkning forbereder den platoniske Idélære. Meget kan tyde paa, at »Staten«s første Bog er skreven før de andre Partier. Men med fuld Ret har Platon sammenarbejdet den med de følgende Dele, i hvilke den udprægede Idélære lægges til Grund. Platon's Tænkning har, ligesom Sokrates', udviklet sig af praktisk Erfaring, skønt den søgte at naa op til Højder, Sokrates ikke fik Øje paa.

b. Paa Thrasymachos har den Vending, Samtalen fik

paa Grund af en Sammenligning, han selv havde draget, en ophidsende Virkning. Han var begyndt med at ville forsvare Polemarchos' Definition af Retfærdighed som Evne til at gavne sine Venner og skade sine Fjender. Men nu erklærer han ligefrem, at Retfærdighed er Dumhed og Afmagt; den er de svages Dyd, hvorimod Uretfærdighed som Udtryk for Hensynsløshed er den kraftige og frie, til Hersker egnede Mands Egenskab.

Sokrates gør først udførlig opmærksom paa, at efter Thrasymachos' nye Definition hører Herskerkunsten nu helt ind under Erhvervskunsten. Efter saaledes at have sikret Begrebsklarheden slaar han ind paa en ny Tankegang. Han viser, at Mennesker, der er retfærdige, kan leve i Fred og Harmoni med hverandre og optræde i Fællesskab udadtil. De vil naturligvis tvinge de uretfærdige ind under dette Fællesskab; men mellem dem selv indbyrdes vil der ingen afgørende Strid være. De uretfærdige derimod vil se at overliste og overvinde alle andre, hvad enten disse er uretfærdige eller retfærdige. Et Samfund af absolut uretfærdige Mennesker vilde ikke kunne bestaa; selv i en Røverbande maa der være Retfærdighed indenfor selve Banden, ellers vil Splid og Afmagt være Følgen. Fuldstændig Uretfærdighed vil være fuldstændig Afmagt. Paa lignende Maade forholder det sig med Retfærdighed betragtet som individuel Egenskab. Enhver har sin Gerning at gøre, og den vil øves des bedre, jo mere Sjælens forskellige Drifter virker sammen i Harmoni med det Maal, der stræbes efter, hvorimod de, der ganske mangler Harmoni og Sluttethed i Sjælen, vil være ude af Stand til at udrette noget. Kun den retfærdige kan være lykkelig, da der er Harmoni i ham selv og i hans Forhold til andre.

Thrasymachos, som kun med Uvillie var gaaet med til

denne sidste Del af Samtalen, ønsker nu ironisk Sokrates til Lykke med det Resultat, der var naaet. Men heller ikke Sokrates er tilfreds, da han synes, at der er dvælet for meget ved Retfærdighedens afledede Egenskaber, uden at der er dannet et tilstrækkelig tydeligt Begreb om, hvad den er. —

Trods de to Hovedtaleres Utilfredshed staar alligevel den første Bog af »Staten« tydelig som en Ouverture. Der dukker Tankemotiver frem, der senere udvikles nærmere. Den udførlige Udredning af Retfærdighedsbegrebet, som Platon i de følgende Bøger lader Sokrates foretage, er i Virkeligheden kun en videre Udførelse af, hvad der er antydet i første Bog. Analogien mellem social og individuel Retfærdighed og Bestemmelsen af begge som en paa indre Harmoni grundet Enhed og Fasthed i Karakter og Optræden har vi allerede mødt her. Analogien beror paa, at ethvert Samfund ligesaa vel som enhver Personlighed er en Helhed, hvis sunde og kraftige Bestaaen betinges ved Sammenspillet af de Elementer, hvoraf den er sammensat<sup>1</sup>.

Ved Thrasymachos' Optræden og den Maade, paa hvilken han sætter Sagen paa Spidsen, har Problemet faaet sin første Skærpelse, der hjælper til at fjerne de Uklarheder, som saa let hæfter ved det praktiske Livs Forestillinger. Paa lignende Maade, som Thrasymachos optræder i Begyndelsen af »Staten« (i de følgende Bøger spiller han ingen Rolle, skønt han er tilstede og endnu viser Interesse for Diskussionens Fortsættelse), optræder Kallikles i »Gorgias«<sup>2</sup>. Forskellen mellem de to radikale Tænkere er, at for

<sup>1</sup> Om Forholdet mellem Begreberne Helhed og Værdi se *Den menneskelige Tanke*, p. 238—241; 346 ff., og *Totalitet som Kategori*, Kap. 5.

<sup>2</sup> Platon's Skildring af Thrasymachos fra Chalkedon, en anset Sofist, der levede i Athen og skrev paa Attisk, er sandsynligvis en Karikatur,

Thrasymachos er selve Besiddelsen af Magten Hovedsagen, medens Kallikles priser den Tøjlesløshed og ubændige Tilfredsstillelse af alle Drifter, der bliver mulig, naar man besidder Magten. »Gorgias'« Hovedbegreb er netop Selvbeherskelse (Sofrosyne), medens »Statens« Hovedbegreb er Retfærdighed. Dog er, som det i det følgende vil vise sig, de to Begreber ikke lette at holde ude fra hinanden hos Platon.

Det er i Modsætning dels til den populære, af Polemarchos hævdede Definition af Retfærdighed som Evne til at gavne sine Venner og skade sine Fjender, dels til Thrasymachos' Paastand om Uretfærdighed som de stærkes, Retfærdighed som de svages Dyd, at Platon lader Sokrates paastaa, at Retfærdighed er en Form for Godhed og derfor aldrig kan medføre Skade som sidste Formaal (p. 335). Allerede i »Kriton« (p. 49) og i »Gorgias« (p. 475) var denne Sætning bleven hævdet. I »Kriton« udtaltes, at det kun er nogle Faa, der har denne Opfattelse, og at dette altid vil blive saaledes. Og der føjes til: »Hvem der da nu har denne Anskuelse, og hvem der ikke har den, disse kan ikke forhandle sammen, nej, de maa uundgaaelig foragte hinanden, naar de gensidig ser hinandens Tænkemaade«. Hermed er udtalt, at vi her har to etiske Typer staaende overfor hinanden. Den Vanskelighed, som derved fremkommer for ethvert Forsøg paa rationel Etik<sup>1</sup>, har Platon ikke senere hen haft for Øje. En vis etisk Dogmatisme, der hænger sammen med hans Idélære, fik mere

uden at man kan afgøre, hvilken historisk Kærne der ligger bag Karikaturen (HEINRICH MAIER: *Sokrates*, p. 234). — Om Kallikles vides Intet.

<sup>1</sup> Smlgn. med Hensyn til dette Problem min *Etik* III, 13. (4. Udg., p. 47—51) og min Afhandling *Human Etik* i *Mindre Arbejder*, 3. Række, p. 61—67, samt *Begrebet Analogi*, p. 119—124.

og mere Overhaand hos ham, og vi vil i »Staten«s følgende Afsnit komme til at staa overfor den.

Det Spørgsmaal rejser sig her naturligt, om den historiske Sokrates har hyldet den Sætning, Platon har hævdet med saa stor Energi, og som han i »Kriton« saa i hele dens principielle Betydning. Ifølge Xenofon (*Memorabilia* II, 6, 35) synes Sokrates at have hyldet den gammelgræske, i »Staten« af Polemarchos hævdede Anskuelse, at en Mands Dygtighed (ἀρετή) viser sig i, at han kan overgaa sine Venner i Velgerninger mod dem, sine Fjender i det modsatte. Men Xenofon kan ikke betragtes som et paalideligt Vidne om Sokrates' Lære, og maaske har, som HEINRICH MAIER mener, hans egen »Junkertankegang« hindret ham i her at forstaa Sokrates ret<sup>1</sup>. Naar JOËL henviser til, at Opfattelsen af Retfærdighed som en indre, harmonisk Tilstand i Sjælen ikke findes hos den historiske Sokrates, men tilhører Platon<sup>2</sup>, saa behøver dette ikke at udelukke, at Sokrates har hyldet selve Sætningen, om at Skade aldrig kan være det sidste Formaal for retfærdig Handlen. Der maa skelnes mellem Sætningen i sig selv og den Begrundelse, som Platon giver den.

Det er ikke umuligt, at Demokritos har haft Indflydelse paa den Maade, paa hvilken Platon opfatter og begrunder den altruistiske Sætning. Han udtalte allerede, at den, der øver Uret, er ulykkeligere end den, der lider Uret, og han

<sup>1</sup> HEINRICH MAIER: *Sokrates*, p. 403 f. GERTZ (se hans Oversættelse af *Kriton*, p. 29) anser ogsaa den altruistiske Sætning for sokratiske, idet han fremhæver, at Platon endog lader Sokrates sige, at han længe har hyldet den. — HANS VON ARNIM mener, at den i *Memorabilia* II, 6, 35 omtalte populære Sætning, der bestrides i »Kriton«, ikke behøver at tillægges Sokrates selv (*Xenophon's Memorabilien und Apologie*. Det danske Vid. Selsk.s hist.-filol. Meddelelser 1923, p. 160). Jeg kan dog ikke se andet, end at Sokrates ifølge Xenofon billiger den populære Sætning.

<sup>2</sup> *Der echte und der xenophontische Sokrates* I, p. 397.

lagde i det hele stor Vægt paa det indre Sindelag i Modsætning til udefra stammende Bevæggrunde<sup>1</sup>. Det vilde dog i og for sig ligge nær for Platon, baade medens Idélæren forberedtes i hans Sind og efter dens Udfoldelse, at lægge Vægt paa, at der var Tanker, som pegede ud over den individuelle Personlighed, samtidig med, at de virkede som ledende Principer for dens indre Liv. Dermed vilde da Analogien mellem Retfærdighed som social og som individuel Harmoni ikke ligge fjernt. —

En lignende Skærpelse af det etiske Problem med skarp Betoning af Modsætningen i Menneskenaturen, som Platon opnaaede ved Indførelsen af Kallikles i »Gorgias« og af Thrasymachos i »Staten«, finder vi flere Gange senere hen i Etikens Historie. KARNEADES benyttede det Ræsonnement, der i »Staten« lægges Thrasymachos i Munden, i sin Kritik af den ældre stoiske Moral, og hans Kritik fik en betydningsfuld Indflydelse paa den senere Stoicisme, fra Panaitios og Poseidonios af<sup>2</sup>. I nyere Tid blev HOBBS' Lære om »Alles Kamp mod alle« og DARWIN'S Lære om »Kampen for Tilværelsen« af æggende Betydning for etisk Diskussion<sup>3</sup>, og i nyeste Tid har NIETZSCHE'S Idéer om »Overmennesket« og om »Villien til Magt« øvet en lignende Indflydelse<sup>4</sup>.

### 3. Anden Skærpelse af Problemet.

a. Samtalen syntes (i Slutningen af første Bog) at skulle ende paa en Maade, der ikke tilfredsstillede nogen. Men nu griber Platon's to Brødre ind og foretager en yderligere

<sup>1</sup> NATORP: *Die Ethica des Demokritos*, p. 102 f.; 164 ff.

<sup>2</sup> SCHMECKEL: *Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 374.

<sup>3</sup> *Den nyere Filosofis Historie*.<sup>3</sup> II, p. 69—73; IV, p. 151—154.

<sup>4</sup> *Moderne Filosofer*, p. 133—143.

Skærpelse af Problemet. Derved tvinger de Sokrates ind paa en principiel Udredning.

Glaukon spørger, om Retfærdighed er god, fordi den har Værdi i sig selv, ganske bortset fra Løn og Straf, overhovedet fra al Anerkendelse fra Guders og Menneskers Side. Hvilken Betydning har det, at Retfærdigheden bor i et Menneskes Sind, bortset fra hvorledes dets ydre Skæbne bliver, ja, selv om det maaske i alle Menneskers Øjne faar Skin af Uretfærdighed? Lad os overfor en retfærdig, der har Skin af Uretfærdighed, stille en uretfærdig, der har Skin af Retfærdighed: hvem vil man saa helst være? Paa den ene Side maa vi saa udstyre et uretfærdigt Menneske med al mulig Magt og Herlighed, og paa den anden Side afklæde det retfærdige Menneske alle ydre Fordele, som Anerkendelse af hans Retfærdighed kunde skaffe ham. —

Det er, som Sokrates bemærker, en Udrensning af Begrebet Retfærdighed, Glaukon her foretager. Det har sin Interesse at bemærke, at det netop er gennem en lignende Udrensning, at Platon kommer til sine Idéer. En successiv Tilnærmelse opnaas gennem Udelukkelse af alle Bestemmelser, der ikke vedkommer et Begreb i og for sig som forskelligt fra alle andre Begreber. Udrensningen var allerede begyndt i det foregaaende, da Forskellen mellem Regerekunst og Erhvervskunst blev saa stærkt fremhævet. Glaukon's Indlæg er en Fortsættelse heraf, og han tager tillige Thrasymachos' Tankegang op igen, der gik ud paa, at den uretfærdige ved sin Hensynsløshed havde bedre Betingelser for at skaffe sig ydre Fordele end den retfærdige; tages nu alle ydre Fordele en Gang for alle bort, vil Retfærdighedens Væsen fremtræde i fuld Klarhed. Her anvendes samme Metode som den, ved hvilken Idélæren er bleven til (saaledes i »Faidon« Overgangen fra Lighed



til Identitet), skønt Ordet Idé ikke her anvendes, og skønt ingen Hypostasering, ingen Hævden af Begreberne som bestaaende Væsener finder Sted. Efter denne Metode er overhovedet i Tænkningens Historie alle Grænsebegreber (Kategorier) blevne dragne frem. Det er saaledes ved en »Udrensning«, at i Renæssancetiden Begreberne Rum og Tid udskilles fra alle specielle Kvalitetsbestemmelser<sup>1</sup>. Gennem Metodens Enhed ses Sammenhængen i Platon's Filosoferen bedst — og tillige Sammenhængen mellem hans og alle Tidens Filosoferen.

b. I skarp Modsætning til Retfærdighed som indre, iboende Egenskab sætter Glaukon nu den Maade, paa hvilken den faktisk udvikler sig. Af Frygt for at lide Overgreb slutter Menneskene sig sammen, og derved opnaar de i Fællesskab en Magt, de hver for sig ikke besidder. Hver for sig vilde gerne gaa hensynsløst frem overfor andre; Tilbøjeligheden hertil er saa stærk, at den kun hæmmes af en stærkere Magt end den, den enkelte kan raade over. Der gives ingen umiddelbar Trang til Retfærdighed, men hvad der fører til at anerkende Retfærdigheden, er egentlig Mangel paa Evne til selv at øve Overgreb. Det kommer fremfor alt an paa at have Skin af Retfærdighed. Den, der virkelig øver Retfærdighed for dens egen Skyld, uden at bryde sig om det ydre Skin, vil være udsat for Forfølgelse og for de største Pinsler, medens den, der har Magt nok til hensynsløs Færd, ikke blot kan skaffe sig Venner blandt Mennesker, men da han er i Stand til maaske ved uretfærdig Vinding at yde de pragtfuldeste Ofre, vil han ogsaa vinde Gudernes Gunst. Om Guderne véd vi jo kun gennem den lovordnede Kultus og gennem Digternes Værker; og vi maa enten tro disse Aabenbaringer i alt eller i intet. —

<sup>1</sup> Se herom *Den menneskelige Tanke*, p. 180—201.

I denne sidste Ytring er der vistnok et Tilbageblik paa den gamle Kefalos' Forklaring af den Tryghed, hvormed han gik til Hades. —

Denne hele Forklaring af Retfærdighedens Opstaaen fremsætter Glaukon ikke i sit eget Navn, men benytter den kun til at belyse den grelle Modsætning, Erfaringen kan vise mellem ideal Retfærdighed og Menneskers faktiske Færd. Selv om den genetiske Teori om Retfærdigheden, Glaukon fremsætter, var rigtig, vilde dermed Intet være afgjort med Hensyn til Retfærdighedens Værdi, *efterat* den er bleven til. Moralens Historie er ikke afgørende for Moralens Værdi. Det er en Misforstaaelse, der stadig følger Udviklingslæren paa hvert Omraade, den anvendes paa, at de primitive Udviklingstrin af en Sag skulde vise os dens »egentlige Væsen«. Gennem Overgange og Forskydninger kan der blive noget nyt, et nyt Væsen, til, og dette nyes Værdi maa prøves under dets egne Forhold<sup>1</sup>.

Men Glaukon's Fremstilling har ikke blot Interesse ved at stille Problemet om Forholdet mellem Historie (Sociologi) og Etik. Den lægger ogsaa Vægt paa, at sand Retfærdighed ofte kun kan øves under Miskendelse og Pinsler, ja, kan føre til Undergang. Det er den Livets Tragik, som ingen Etik kan lukke Øjnene for, hvor meget den end stræber efter en harmonisk Opfattelse. KANT havde Øje for det tragiske Element ved enhver dybere gaaende etisk Stræben, idet han for en væsentlig Del byggede sin Etik paa Analyse af Konfliktilfælde, i hvilke Individets og dets Nærmestes Opholdelse vilde kræve en helt anden Adfærd end den, ideal Etik kræver<sup>2</sup>. Som det senere hen vil vise sig, lykkes det ikke Platon, trods al hans Stræben efter

<sup>1</sup> Smlgn. min *Etik*, Kap. 13.

<sup>2</sup> *Den nyere Filosofis Historie*.<sup>3</sup> III, p. 82 f.

Harmonisering, at udskille dette tragiske Element af sin Etik<sup>1</sup>.

c. Hvad Glaukon paapegede angaaende den religiøse Side af Problemet, betones med særlig Styrke af hans Broder Adeimantos. Han henviser til de herskende Forestillinger om Løn og Straf fra Guderne i et andet Liv, og tillige til de Udveje, som anvises til Soning, selv om den største Uret er begaaet. Naar nu de Unge stadig hører sligt af Digterne, der jo er Folkets Lærere, kan man saa undre sig over, at de ikke mener, det har stort at sige, om man holder sig paa Retfærdighedens Vej eller ikke? —

Adeimantos' Indlæg er en Forberedelse til den udførlige Kritik af overleverede religiøse Forestillinger, som Platon kommer ind paa i det Følgende. Det anslaaer en Tankegang, der i sin Fortsættelse vilde komme ind paa det store Spørgsmaal om Forsoningsbegrebets Forhold til Etiken. Kan en streng Etik i Grunden indrømme Muligheden af en Forsoning? I dansk Aandsliv er med stor Lidenskab den Indvending bleven rejst mod »moderne Kristendom«, at den har ladet Forsoneren fortrænge Forbilledet. Hvad Platon angaar, er der her, som det vil vise sig, et vanskeligt Punkt at komme over, idet han, efter at have givet en afrundet og harmonisk etisk Opfattelse, dertil knytter en Eschatologi, ifølge hvilken Retfærdighed ogsaa har Virkning ud over det nærværende Liv.

Adeimantos sammenfatter sin Indvending mod Sokrates' hidtidige Behandling af Retfærdighedsproblemet deri, at det ikke er nok rent begrebsmæssig ( $\tau\hat{\omega}$  λόγῳ) at angive Retfærdighedens Fortrin, men at det gælder at paavise, hvorledes ( $\tau\acute{\iota}$  ποιοῦσα) Retfærdigheden i og for sig selv kan

<sup>1</sup> Smlgn. *Den store Humor*, § 28 og 29 om Forholdet mellem Tragik og harmonisk Livsopfattelse.

have en saadan Indflydelse paa den, der besidder den, at den bliver et Gode for ham (367 B). — Der kræves her, saaledes kan vi udtrykke det, en real, psykologisk Paavisning af den omstridte Karakteregenskabs Betydning, ikke en formel logisk Definition. Det var jo heller ikke blot ved at sætte Idélæren i Stedet for logisk Bestemmelse, men ved en rig og dyb psykologisk Opfattelse i Stedet for Sokrates' abstrakte Ræsonnementer, at Platon's Standpunkt blev forskelligt fra hans Lærers. —

Nu er endelig Spørgsmaalet blevet saaledes uddybet, at Sokrates kan tage Ordet for at forsøge en positiv Løsning.

---

## ANDET AFSNIT.

Slutningen af anden Bog; tredie, fjerde og Begyndelsen af femte Bog

p. 368—471 B.

## 1. Retfærdighed med store Bogstaver

p. 368—376 C.

a. Platon lader nu Sokrates udtale, at det vil være lettere at paavise Retfærdighed i Samfundet end hos det enkelte Individ, fordi den hist maa optræde i større Dimensioner. Han gaar herved ud fra, at der blot er en kvantitativ Forskel mellem social og individuel Retfærdighed. Den skal være som Forskellen mellem samme Tankeindhold udtrykt med store og med smaa Bogstaver. Dog indrømmer han lejlighedsvis, at Forholdet dog ikke er Identitet, men kvalitativ Lighed (ὁμοιότης 369 A, smlgn. 435 AB<sup>1</sup>). — Der maa sikkert gaas et Skridt videre. Thi Individ og Samfund staar som to Helheder, selv om den ene Helhed er Del af den anden. Mellem Helheder, af hvilke Dimensioner de end er, kan der kun være Analogi, altsaa en Lighed, der ikke bestaar i, at enkelte Dele eller Egenskaber er de samme, men i, at Forholdet mellem Dele eller Egenskaber i de to Helheder er af lignende Art. Og Ordet »lignende«

<sup>1</sup> Paa dette sidste Sted slutter Platon, at naar to Ting hører ind under samme Begreb, er der ingen væsentlig Forskel mellem dem. — Men en nøjere Betragtning af Eksempler paa samme Begreb viser, at der egentlig kun er Analogi mellem dem.

igen kan betyde enten Kvalitetslighed eller Identitet. Og her ligger Roden til Vanskeligheden for ethvert Forsøg paa rationel Etik. Begrebet Værdi udtrykker, som allerede ovenfor bemærket, stedse et Forhold mellem en Helhed og dens Betingelser; men i denne Henseende vil der mellem forskellige Helheder (selv om de er Individier af samme Art) stedse kun kunne finde Analogi, ikke Identitet Sted. En social Helheds »Elementer« er Individier, men en individuel Helheds »Elementer« er Evner og Drifter hos et og samme Individ. For at gøre Ligheden saa stor som muligt har Platon uvilkaarlig personificeret det enkelte Individis Drifter (i fjerde Bog), paa et senere Sted (i niende Bog) endog saaledes, at Mennesket tænkes sammensat af tre Væsener (af hvilke det ene er et Menneske!). — Det er altsaa en principiel Vanskelighed, der fremstiller sig, naar Platon vil finde »samme« Retfærdighed i Staten som i det enkelte Menneske.

b. Medens Thrasymachos og Glaukon lagde Vægten paa Trangen til at have Magt og til at faa Beskyttelse, lader Platon nu Sokrates fremsætte en mere fredelig Teori om Statens Tilblivelse: Det enkelte Menneske er ikke sig selv nok, kan ikke skaffe sig alt, hvad det behøver. I hvert Tilfælde vil hans Fornødenheder bedst og lettest tilfredsstilles, naar de Ting, han behøver, fremskaffes af andre Mennesker, der hver for sig øver det Arbejde, hvortil de bedst egner sig, medens han selv paa sin Side ogsaa øver sit ejendommelige Arbejde, der saa tilfredsstiller en Fornødenhed hos de andre. Det gælder dog, at enhver øver den Gerning, som ligger for ham (τὰ αὐτοῦ πράττει) — og det for sin egen Skyld (δι' αὐτόν) (370 A), thi den hele Arbejdsdeling kommer hver enkelt tilgode. Erfaring viser, at Menneskenes Evner og Natur er forskellige, og deres

Arbejde bør da bestemmes derefter. — Helst vil Platon tilsyneladende have Fornødenhederne begrænsede saa meget som muligt; men han gaar ind paa en vis Luksus, hvad der medfører en større Forbindelse med Udlandet og dermed Mulighed for Erobrings- og Forsvarskrige. Og Platon er aabenbart først nu ved det, der egentlig ligger ham paa Hjærte. Thi Krig medfører, at der maa være en Krigerstand, og da ogsaa denne Stand kræver bestemte Egen-skaber og speciel Uddannelse, bliver det, da hele Statens Bestaaen og Velfærd beror paa dens Dygtighed (den skal værne om Statens Frihed, 395 C), af afgørende Betydning, hvorledes den opdrages. Denne Opdragelse bliver egentlig Hovedemnet for hele Værket. Foreløbig bestemmes Opgaven for deres Udvælgelse og Opdragelse som den at sørge for, at de forener dristigt Mod ( $\thetaυμός$ ) med Interesse for Kundskab og Indsigt ( $\phiιλομαθία$ ,  $\phiιλοσοφία$ ).

I det idylliske Samfund med faa, let tilfredsstillelige Fornødenheder vilde Retfærdigheden vel ogsaa kunne paa-vises. Den maatte dér bestaa i, at Enhver i økonomisk Henseende arbejdede paa sin Maade og derved (under Forudsætning af, at alle de andre ogsaa arbejdede hver paa sin Maade) gav det bedste Bidrag til fælles Velfærd. Hvis Platon var standset paa dette Punkt i sin Fremstilling, vilde han kun have faaet én Stand i sin Stat, den næringsdrivende. Gennem Kriger- eller Vogterstandens Nødvendighed kommer der et nyt Element til, og den sociale Retfærdighed bliver derved mere sammensat, idet Vogternes Interesser og Evner er forskellige fra de Næringsdrivendes. Først nu optræder forskellige Stænder, hvis Modsætning det gælder at harmonisere.

c. Fra et sociologisk Synspunkt vilde her en moderne Tænker ikke blot lægge Vægt paa, at der paa Grund af

Krigen danner sig en særegen Vogterstand, som bliver af stor Betydning for hele Statslivet, men ganske særlig fremhæve Krigens Betydning som samlende og forenende. I Farens Stund slutter Mennesker sig inderlig sammen, medens de ellers maaske danner en mere eller mindre løs Gruppe. Han vil tillige, med den franske sociologiske Skole, fremhæve Stammens fælles Kultus som et forenende Baand, der knytter Fællerne nøje sammen, især under de store Fester, paa hvis magiske Virkninger Stammens Velfærd beror. Og han vil i det hele, med HENRY MAINE, HERBERT SPENCER og FERDINAND TÖNNIES, hævde, at uvilkaarligt Samliv, umiddelbar Samhøren gaar forud for den Tilstand, hvor Forskellene mellem Individerne træder frem, saa at der bevidst stræbes efter en Udjævning af deres Interesser, eller (som HENRY MAINE har udtrykt det), at status stedse gaar forud for contractus. Platon's Skildring forudsætter ingen bevidst Kontrakt mellem Individerne, men han gaar dog ud fra en mere eller mindre afgjort Forskel mellem deres Evner og Interesser. Der har bestaaet Samfund af en eller anden Art, saalænge der har levet Mennesker. Allerede Forholdet mellem Barnet og dets Moder er et lille Samfund (hvorledes det saa gaar med Faderen). — I senere Skrifter («Statsmanden», «Timaios» og «Lovene») har Platon da ogsaa, som LÉON ROBIN<sup>1</sup> har vist, lagt Vægt paa Stammens fælles Livsforhold som betingende baade Forholdet mellem Samfund og Individ og Forholdet mellem Individerne indbyrdes.

Platon indfører Arbejdets Deling for tidlig, vil endog henlægge den lige til Samfundslivets Begyndelse (smlgn. ἐξ ἀρχῆς, p. 369 C). Jo mere elementære Fornødenhederne

<sup>1</sup> *Platon et la Science sociale* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1913), p. 213—218.



er, des bedre vil hvert enkelt Individ kunne tilfredsstille dem alle ved sit eget Arbejde, — vil baade kunne bygge Hus og skaffe sig Klæder og Føde osv. Som COMTE, og udførligere DURKHEIM<sup>1</sup> har vist, forudsætter Arbejdsdeling en tæt samlevende Befolkning; først indenfor den er Arbejdsdeling nødvendig, da Adgangen til Naturprodukterne ikke længere er lige let. Og det er næppe altid gaaet saa fredelig og selvfølgelig til ved Gennemførelsen af Arbejdsdelingen, som Platon forudsætter. Det har ofte kostet haarde Kampe, før Arbejdets Fordeling er kommen i Stand.

Naar Platon betragter Arbejdsdelingen som noget selvfølgeligt, er det af to Grunde. Sokrates havde energisk indskærpet Vigtigheden af at kende sig selv, sin Evne og sin Trang, fordi dette er Betingelsen for, at enhver kan vælge den Gerning, der ligger for ham. Dette sokratiske Princip førte til at løse det enkelte Menneske ud af den umiddelbare Sammenhæng med det givne Samfund. Den individualistiske Karakter af den sokratiske Tankegang betinger Platon's Problemstilling i »Staten«, fører ham til at stille Individet som en ejendommelig lille Helhed overfor, men dog i Analogi til Statens store Helhed. Men desuden kan den strengt gennemførte Arbejdsdeling i Ægypten, han paa sin Rejse havde gjort Bekendtskab med, og som han omtaler i Timaios (p. 24 AB), have øvet Indflydelse paa hans Tankegang.

For Platon staar Arbejdsdelingen som et stort Gode. Det er nu ogsaa først i de senere Aarhundreder, at dens Skyggesider er traadt frem. ROUSSEAU betragtede den som et Syndefald, og i hvert Tilfælde hænger den moderne Kulturs vigtigste Problemer sammen med den; baade det

<sup>1</sup> *De la division du travail social* (1893), p. 282—312.

sociale og det religiøse Problem er bestemt ved den<sup>1</sup>. Platon har som god Sokratiker glædet sig over den fremskridende Individualisering, og han har fundet Retfærdighedsbegrebet udtrykt i Harmonien mellem de gennem den opstaaede Forskelligheder i Samfundet og i Individerne. Man har med Rette bemærket, at netop paa den Tid, da »Staten« forfattedes (c. 375), var Arbejdsdelingen stærkt fremskreden i Athen, i Modsætning til den store Tid et Aarhundrede forud. Saaledes var for det femte Aarhundredes Bevidsthed Borger, Statsmand og Kriger Begreber, der dækkede hverandre<sup>2</sup>. Derfor studser ogsaa Glaukon, da Platon lader Sokrates begynde at tale om en særegen Krigerstand. Er Borgeren, spørger Glaukon, da ikke i Stand til at udføre Krigerens Hverv? Hertil svares, at de jo fra først af var enige om, at en enkelt umulig kunde besidde mange forskellige Egenskaber, og at naar man ansaa en speciel Uddannelse nødvendig for en Skomager, maatte man ogsaa antage en speciel Uddannelse at være nødvendig for en Kriger. Skulde den, der tager et Skjold eller et Sværd i sin Haand, samme Dag være i Stand til at bruge det ret (p. 374 CD)? Ved at lægge Vægt paa denne Arbejdsdeling er Platon naaet frem til den Opgave, der egentlig laa ham paa Hjærte, nemlig at undersøge Betingelserne for, at et nyt Aristokrati, bedre udrustet end det, han i sin Ungdom havde set gaa til Grunde, kunde komme til at raade for Staten. Han saa ikke, og kunde ikke have set, at der i Udviklingen af en særegen Krigerstand laa Spiren til et Militærherredømme. Det var en saadan Udvikling, der gjorde Ende paa de græske Smaastaters selvstændige Bestaaen og dermed paa en i Historien enestaaende Kultur.

<sup>1</sup> Smlg. *Etik*, XXIV, 2; XXXII, 3.

<sup>2</sup> ONCKEN: *Die Staatslehre des Aristoteles* I, p. 13.

Paa lignende Maade har han i Kraft af Arbejdsdelingens Princip hævdet Handel med Udlandet som en særegen og nødvendig Virksomhed (p. 370 E—371 A), uden at ane, at der i den laa Spiren til den for antik Kultur saa skæbnesvangre Verdenshandel, der udfoldede sig, saasomt der produceredes mere, end der behøvedes til den enkelte Smaastats Behov<sup>1</sup>.

## 2. De styrende Stænders Opdragelse

p. 376 D—412 C.

Den Forening af Egenskaber, der kræves hos Vogterne, — Erkendelsestrang, Fyrighed, Mildhed og Styrke, — fordrer en omhyggelig Opdragelse, og det vil, mener Platon, være af Betydning for Undersøgelsen af Retfærdighedsbegrebet at gaa nærmere ind paa denne Sag. Og saa kommer nu hele Resten af Værket til at handle herom. For Platon beror alt paa den herskende Stand; naar denne er, som den bør være, vil der være Orden og Harmoni i Samfundet. Af de andre Lag i Samfundet, alle de Næringsdrivende, som dog tilvejebringer det materielle Grundlag for hele Statslivet, særlig for den intellektuelle Kultur, der ligger Platon saa meget paa Hjærte, kræves der kun Besindelse og Selvbeherskelse, saa at de ikke begaar Overgreb paa, hvad der er forbeholdt de højere Stænder, hos hvem Tankelivet og Modet naar til fuld Udvikling. Selvbeherskelsens Dyd (σωφροσύνη) kræves vel ogsaa af de herskende Stænder; hos dem viser den sig i, at de ikke overvældes af Drik og Erotik; men hos de Næringsdrivende bestaar den i, at de adlyder de herskende Stænder og passer deres egen bestemte Gerning (p. 389 CD).

Ligesom i den gammelgræske Stat deler i Platon's Stat

<sup>1</sup> Smlgn. herom LEIST; *Alt-arisches Jus gentium*, p. 521—526.

Opdragelsen sig i Musik (i videste Betydning) og Gymnastik. Platon begynder med at omtale Musiken og taler først om de Fortællinger (Myter), der er Børnenes første aandelige Næring.

A. *Normer for Gudelæren* (τύποι θεολογίας).

Det gælder om, at Børnene ikke ved det, der fortælles dem, faar Forestillinger indpodede, som strider mod de Forestillinger, de bør have som Voksne. Men de fleste Ting, de hører af Mødre og Ammer, er forkastelige, især hvad der stammer fra Homer og Hesiodos. Der maa derfor opstilles Regler for, hvad Digterne maa fremsætte. — Her forlader Platon, som GOMPERZ<sup>1</sup> rigtig bemærker, den genetiske Fremstilling og lægger en etisk Betragtning til Grund, ligesom han allerede havde gjort i »Gorgias« (p. 501 f.). Og Grunden til denne Overgang fra Sociologi til Etik er, at han her staar ved en af de vigtigste Betingelser for, at de herskende Stænder kan virke paa rette Maade indenfor Samfundet som Helhed.

Det gaar ikke an, hævder Platon, at fortælle Børn, at Guderne har begaaet Misgerninger og været i Strid med hverandre. Naar Børnene saa senere begaar noget lignende, vil de kunne undskylde sig med, hvad Guderne gør. Man maa kun fortælle om Guderne, hvad der er sandt. Guder og Heroer skal fremstilles, som de virkelig er. Og selv om det, der fortælles om dem, skulde være sandt, bør det fremstilles som et Mysterium, i hvilket man kun kan blive indviet efter at have foretaget kostbare Ofringer (378 A). — Hvis man vilde spørge Platon, hvori da Gudernes »sande« Væsen bestaar, giver han intet direkte Svar i »Staten«. Men i »Faidros«, der sandsynligvis er forfattet senere, siger

<sup>1</sup> *Griechische Denker* II, p. 370 f.

han (p. 249 C), at Guds Guddommelighed beror paa, at han helt og bestandig lever i det i Sandhed værende, det vil sige, i de store Idéer. Platon's Teologi fremtræder her afgjort som underordnet hans Filosofi. Forskellen mellem en Filosof og en Gud er, at Filosofen kun i enkelte Øjeblikke kan hæve sig op til den evige Sandhed, men at Guden stedse lever i den. Det er ud fra sin Filosofi, at Platon giver Normer for de teologiske Forestillinger, Børn faar Adgang til. Vil Digterne ikke følge disse Normer, vil Platon ikke give dem noget Kor i sin Stat.

Første Norm. — Gud er god og kan ikke være Aarsag til noget, som virkelig er ondt. Naar Gud sender Menneskene Ulykker, maa det være til deres Gavn, især som forbedrende Straf. Men der er meget ondt, der ikke kan bringes ind under dette Synspunkt. Ja, der er overhovedet mere ondt end godt i Verden. Og da Gud kun kan være Aarsag til det gode, følger, at han i Grunden kun er Aarsag til meget lidet. Til det virkelig onde maa man søge andre Aarsager end Gud. — Ogsaa i senere Værker kommer Platon tilbage til dette Punkt. I »Theaitetos« (p. 176 A) udtales, at det onde ikke kan udryddes; der vil altid være en Modsætning til det gode, men den stammer ikke fra Gud. I »Timaios« (p. 30 A; 46 f.) fremtræder en skarp Modsætning mellem de guddommelige Planer og den mekaniske Nødvendighed, der ikke uden videre bøjer sig for dem, en Modsætning, der iøvrigt antydes et enkelt Sted i »Staten« (p. 493, hvor den store Forskel mellem Nødvendighed og Retfærdighed omtales). I Alderdomsværket »Loven« lærer Platon endog, at der er to Verdenssjæle, en, som virker til det gode ( $\psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ ), og en, som virker paa modsat Vis (p. 895). Ogsaa i dette sit sidste Skrift udtaler Platon, at der er mere ondt end godt i Verden.

Vi Mennesker er stedte i en stadig Kamp, i hvilken vi dog støttes af Guder og Dæmoner, der værner om det Herligste i Verden (τὰ κάλλιστα τῶν πραγμάτων p. 906 f.). Platon personificerer ikke hin »Sjæl«, der virker modsat af, hvad godt er<sup>1</sup>. Og da han udleder alle onde Handlinger af Uvidenhed og Forblindelse, maa den hemmelighedsfulde Aarsag til det onde i Verden i sin Indflydelse paa menneskelig Handlen først og fremmest være Aarsag til Forblindelse. Her ligger et tragisk Motiv, som kan minde om Sofokles' vældige »Oidipus i Kolonos«. Naar Platon ikke uddyber dette Motiv, der ikke blot for Tragikerne, men ogsaa for den sokratiske-platoniske Opfattelse maatte staa som den store Gaade, er det, fordi han er saa optaget af den stedse nødvendige Kamp for at naa frem til Klarhed og Sandhed, at han ikke kommer til at gruble nærmere over den sidste Grund til, at denne Kamp er nødvendig. — Det har i denne Sammenhæng sin Interesse, at Platon's nærmeste Efterfølger ved Akademiet, Speusippos, skal have lært, at det skønneste og bedste ikke var til fra først af, men er Frugt af Udvikling (Aristoteles, p. 1072 b, 30). For Platon var og blev her en uovervindelig Vanskelighed, idet han vel ikke tillægger den Gud eller de Guder, han taler om, Almagt, men, som det i en senere Sammenhæng vil vise sig, i »det godes Idé« (som vel især maa være »det, der gør Gud guddommelig«) ser den sidste og højeste Tanke

<sup>1</sup> WERNER JAEGER (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, p. 134) opfatter Antagelsen af en ond Verdenssjæl i »Loven« som »en Tribut til Zarathustra«, til hvem Platon førtes ved Dualismen i sin senere Lære. Flere Ting kunde ifølge JAEGER tyde paa orientalsk, særlig parsisk Indflydelse paa Akademiet i den sidste Tid af Platon's Liv. Navnlig synes Eudoxos ikke blot at have medbragt Kendskab til orientalsk Astronomi, men ogsaa til orientalsk Religion (»Magiernes Lære«).

og i denne Idé ser Ophavet ikke blot til al Erkendelse, men til al Væren (»Staten«, p. 506). —

Platon var iøvrigt ikke den første, der kritiserede Gudelæren fra et etisk Synspunkt. Allerede Xenofanes klagede over, at »Homer og Hesiodos tillagde Guderne, hvad der hos Menneskene kaldes Skændsel og Last«. Og Demokritos, der paa flere Punkter har paavirket Platon, lærte: »Guderne giver Menneskene Alt, kun ikke, hvad ondt er«. —

Anden Norm. — En Gud kan ikke undergaa Forandring, hverken ved ydre Paavirkning eller efter sin egen Vilje. Derfor maa de mange Fortællinger forkastes, der lader Guder vandre om blandt Menneskene i mangehaande Skikkelser. Skulde Gud kunne forandres, maatte det jo være enten til det bedre eller til det værre; men bedre kan Gud ikke blive, og værre vil han ikke blive. Sanddruhed er en Art af Uforanderlighed. Og ingen Gud kan komme i den Nødvendighed, som Mennesker undertiden kan være stedte i, at maatte dølgte Sandheden overfor Fjender eller overfor afsindige eller syge Venner. Han kan ikke bedrage nogen ved Syner eller Drømme. Han vil hade Løgn, og især den ufrivillige Løgn. Løgn i Ord er noget udvortes. Den sande Løgn skjuler sig i Menneskets Indre og skyldes Uvidenhed angaaende de største og de vigtigste Ting. Det Selvbedrag, der ikke stræber at faa denne indre Usandhed hævet, afskys baade af Guder og Mennesker (p. 382 BC). — I en senere Sammenhæng (p. 535 E) taler Platon om »vanføre Sjæle«, som vel harmes over frivillig Usandhed, men ikke over den ufrivillige, og som ikke føler Harmen over sig selv, naar de gribes i Uvidenhed. Naar Platon i »Lovene« (p. 731 f.) kommer tilbage til dette Punkt, udleder han den indre, ufrivillige Løgn af Egoisme og Selvovertvurdering. — Til dette sidste Punkt maa bemærkes, at ogsaa Egoisme

og Selvovervurdering udspringer af Blindhed, skønt Blindheden kan fastholdes med Trods og Stædighed, saaledes som det saa storartet er skildret af Sofokles i »Kong Oidipus«. Vi stødes nu engang ind i Verden, og vi kender hverken den eller os selv fra først af. Vi begynder i Blindhed ud fra et enkelt Punkt, hvis Forhold til andre Punkter vi ikke kender, og vi maa saa prøve os frem<sup>1</sup>.

Tredie Norm. — Digterne maa ikke tale om Død og Nedgang til Hades som noget sørgeligt. Ved mørke Skildringer af Skyggeriget, ved Jamren over Døde og ved lidenskabelige Udtryk for Sorg indgydes der Tilhørerne Dødsfrygt. Man skal derimod prise Tapperhed og indskærpe Fasthed og Selvstændighed i Karakteren. Der bør overhovedet ikke skildres stærke Sindsbevægelser, som medfører voldsomme Forandringer i Sjælen og ophæver dens Ligevægt. Derfor er ogsaa Skildringer af overvættets Latter utilbørlig, især naar denne tillægges Guder. Derimod skal Besindigheden eller Selvbeherskelsen (σωφροσύνη) loyprises; den viser sig hos Mængden som Lydighed mod Herskerne og hos Herskerne selv i, at de ej lader sig beherske af sanselige Drifter. Det er utilbørligt, naar Homer lader Altherskeren Zeus give efter for sin Elskovsdrift paa Ida-bjergets Top. —

Platon kræver altsaa det friske, uvilkaarlige Liv i Glæde og Sorg, Latter og Graad hæmmet. Han bekæmper Homers naturfriske Skildringer af Menneskers Stemninger og Lidenskaber. Han frygter for, at Harmonien skal sprænges ved de voldsomme Udladninger. Det er en Reaktion mod gammelgræsk Patos af Angst for, at de elementære sjælelige Kræfter skal faa Overhaand. Der kræves endog, at den Enkelte skal være sig selv nok, hvad Lykke angaar (αὐταρχίας πρὸς

<sup>1</sup> Smlgn. min *Etik*, Kap. 6.



το εὖ ζῆν) (p. 387 D), en Ytring, der egentlig strider mod Platon's Begrundelse af Arbejdsdelingens Nødvendighed (smlgn. 369 B, hvor Samfundets Oprindelse forklares ved, at ingen af os er ἀταρχής, men trænger til meget, som andre bedre end han selv kan frembringe). Ytringen om Autarki har en stoisk Klang. I Stoicismen førte Angsten for at miste Ligevægt og Fasthed ved stærke Sindsbevægelser til, at den enkelte isolerede sig saa meget som muligt. Hos Epiktet kan man studere denne Tendens (der fremtræder stærkere i den korte Haandbog end i de udførlige Samtaler). Platonismen holdt igen mod denne Tendens, skønt Platon allerede har en Antydning af den. Platonikerne<sup>1</sup> frygtede for, at Uimodtagelighed for Sindsbevægelser vilde blive købt med Raahed og Sløvhed.

#### B. Om Poesi og Tonekunst.

I det foregaaende har Platon drøftet Kunstens Indhold og krævet bestemte Regler overholdt. Han gaar nu over til de forskellige Arter og Former af Poesi. Ud fra det strenge Princip om Arbejdsdelingen, der kræver, at enhver af os skal øve sin ejendommelige Gerning, den, der passer for hans Natur, idet ingen kan være dygtig paa flere Omraader, afviser han al Kunst, der bestaar i Efterligning, det vil sige, ethvert Forsøg paa som Digter eller Skuespiller, altsaa enten i sin Fantasi eller i personlig Optræden, at gøre sig til ét med en anden Karakter end sin egen. Baade Tragedie og Komedie forkastes derfor, og han erklærer det særlig for umuligt, at samme Mand kan digte baade Tragedie og Komedie, saa nær disse Digterter kunde

<sup>1</sup> KRANTOR, citeret hos CICERO: *Tuscul.* III, 6, 12: Istuc nihil dolere non sine magna mercede contingit immanitatis in animo, stuporis in corpore. — Om Forholdet mellem Stoicisme og Kristendom hvad Sindsbevægelser angaar, se *Mindre Arbejder*, Første Række, p. 174—179.

synes at staa hinanden (395 A), — en Udtalelse, der (skønt nogle Fortolkere nægter det) afgjort strider mod den berømte Udtalelse i Slutningen af »Symposion«. De, der skal lede Staten, har kun én eneste Opgave, den at værne om Statens Frihed; derpaa skal deres hele Karakterudvikling og Dannelse gaa ud. Men fra dette høje Maal vil efterliggende Kunstøvelse drage dem bort, ja, vil maaske endog frembringe Vaner af modsat Art hos dem.

Arbejdsdelingens Nødvendighed har overvældet Platon. Han mener, at den menneskelige Natur er i den Grad udstykket (*κατακεκερματίσθαι*) i specielle Anlæg hos de enkelte Individuer, at ingen paa én Gang kan efterligne eller i Virkeligheden frembringe flere forskellige Ting (395 B). Den Skønhedsbegejstring, der raadede i »Symposion«, synes nu at være forsvunden. Maaske har Erfaringer, han har gjort i Syrakus eller hjemme i Athen, om den overvættets Plads, Skuespil indtog i det offentlige Liv, bestemt hans nye Standpunkt. Det var med Smerte, han udelukkede Poesien fra sin Stat. Det ses af, at da han, efterat Hovedemnet for Bøgerne om Staten væsentlig er udtømt (med 9. Bog), endnu engang (i Begyndelsen af 10. Bog) vender tilbage til en Drøftelse af Kunstens Stilling i Staten, udtaler han, at det vilde være ham en Glæde, om nogen kunde forsvare Kunsten med gode Grunde, da han véd med sig selv, at han stadig føler dens Fortryllelse (p. 607 CD). Og allerede kort efter Udarbejdelsen af Bøgerne om Staten høres i »Faidros« Tonerne fra »Symposion« igen, og Poesien prises som Indvielse til et Liv i Skønhed og Sandhed. Ogsaa i »Filebos« høres mildere Toner; det udtales endog, at ikke blot i Kunsten, men ogsaa i »Livets Tragedie og Komædie« er Sorg og Glæde blandede (p. 50 B), ja, at et Liv uden Kunst ikke vilde være et virkeligt Liv; Kunstens Berettigelse aner-

kendes, skønt Erkendelsestrangens Tilfredsstillelse erklæres for at være en væsentligere Bestanddel af det højeste Gode. I »Lovene« derimod udtaler han sig igen strengere. Dog er der den betydningsfulde Forskel fra »Staten«, at Poesien ikke udelukkes, og endog Komedien faar en Plads, skønt med den Motivering, at da Modsætninger fremhæver hinanden, fattes det alvorlige kun ret, naar det hæslige og det latterlige stilles overfor det. Statens Ledere bør desuden kende begge Dele. Dog bør det være Slaver eller lønnede Fremmede, som fremstiller hæslige og latterlige Karakterer, og frie Mænd og Kvinder maa ikke beskæftige sig med sligt. Og der bør være Dommere, som undersøger de dramatiske Værker og kun lader dem komme frem, naar de ikke indeholder noget, som strider mod Karakteren af det største Drama af alle: selve den rette Stat! (p. 816 f.).

Det er ikke muligt at finde Overensstemmelse mellem Platon's Udtalelser om Kunstens Værdi i hans forskellige Værker. Fordømmelsen i »Gorgias« (p. 501 f.) modsiges af Begejstringen i »Symposion«, og efterat »Staten« havde gjort rent Bord, kommer igen »Faidros«s varme Anerkendelse, og til Slutning »Lovene«s Mellemsvej. Der har hos Platon vist sig to stærke Interesser, paa den ene Side Digterens expansive Natur med Sans for Livets Mangfoldighed, og paa den anden Side Tænkerens og Lovgiverens Interesse for den rene Sandhed i Tanke og i Livsførelse. Platon's egen Kunstnernatur førte ham til at forene Alvor og Spøg, det tragiske og det komiske og derved løse en Opgave, han i »Symposion« erklærede for løselig, i »Staten« for uløselig. I de Kunstværker, hans ypperste Dialoger er, har han skænket Verden store og ophøjede Tanker, medens

han har blottet Overmod og Uvidenhed og kastet Latterlighedens Skær over dem. Vi kan appellere fra Platon's Teorier til Platon selv. —

Ligesom Lovgiveren Platon var betænkelig ved ethvert Emne for kunstnerisk Behandling, der kunde sætte Sindet i stærk Bevægelse, saaledes sætter han ogsaa, hvad Harmoni og Rytme angaar, snævre Grænser for det frie Valg. Han foretrækker Epos for Drama, fordi dette sidste fordrer større Afveksling i Harmoni og Rytme, da saa mange sjælelige Svingninger skal udtrykkes. Og han udelukker Sørge-sange, blødagtige Melodier og Drikkesange. Kun saadan Lyrik, som ikke hæmmer Tapperhed og Mandighed, anerkendes. Af musikalske Instrumenter tillades Lyre, Citer og Hyrdefløjte. Rytmen i Musik og Sang skal svare til den Rytme, mandig og besindig Livsførelse frembyder. — Musikken er ifølge Platon af saa stor Betydning, fordi Harmoni og Rytme saa let paavirker Sindet og trænger ind i Sjælens Indre. De Unge føres gennem ædel Musik til at elske det skønne og sky det hæslige, før de er i Stand til at gøre sig Rede for denne Indflydelse. — Den samme Karakter, som skal raade i Poesi og Musik, — Besindighedens, Mandighedens, det frie og høje Sinds Type (401 C), — skal ogsaa raade i Forholdet mellem ældre og yngre Mænd, saa det bliver et Forhold som mellem Fader og Søn og ikke faar en sanselig-lidenskabelig Karakter. — Hvad dette sidste Punkt angaar, er der, ligesom ved Forholdet til Kunsten, Forskel mellem Platon som Lovgiver og som Skønhedsdyrker. I »Symposion« og senere i »Faidros« taler han med større Lempe om det nævnte Forhold. I »Faidros« (p. 255 E) udtales, at selv om Forholdet mellem ældre og yngre for en Tid har antaget en sanselig-lidenskabe-

lig Karakter, kan der dog udvikle sig et ædelt og inderligt Venskabsforhold deraf<sup>1</sup>.

### C. Om Gymnastik.

Ved den anden Hovedgren af Ungdommens Opdragelse, Gymnastiken, gælder det at undgaa baade atletisk Træning, der gør raa og vild, og et Vellevned, der gør blødagtig. Den bedste Gymnastik svarer til den enkle Musik, som allerede er krævet; den bringer Legemet Sundhed, ligesom Musiken bringer Sjælen Besindighed. Dog dyrkes i Grunden baade Gymnastik og Musik for Sjælens Skyld, idet de tjener til Udfoldelse af forskellige Sjæleelementer, Modet og Tanken, i indbyrdes Harmoni (p. 411 E). — Hvis disse Normer blot blev fulgte, vilde man hverken behøve Læger eller Dommere. At leve for sin Sundhed er en Uting. Staten behøver Mennesker, der kan udfylde en Plads i den. Kun til Helbredelse af forbigaaende Sygdomme og Beskadigelser kan Læger og Kirurger være nødvendige. Dommere kan vel ogsaa blive nødvendige, og de bør da udtages blandt de ældre, som praktisk har lært at skelne mellem Ret og Uret, skønt de ikke selv har overskredet Grænserne mellem dem. —

Man ser, at Platon indskrænker ikke blot Teologi, men ogsaa Jura og Medicin til et Minimum. Hans Tankegang kan bringe til at mindes, hvad KANT paa sine gamle Dage udviklede i sin Afhandling »Streit der Facultäten«, der ogsaa er rettet mod de tre Videnskabsgrene (Fakulteter), der fra gammel Tid stod som de fornemste ved Universiteterne.

<sup>1</sup> WILAMOWITZ-MOELLENDORFF bemærker i Anledning af Stedet i »Faidros«: »Wer könnte verkennen, dass hier Lebenserfahrungen, milde Wünsche und Hoffnungen den Sieg über die starren Forderungen des Verstandes davon getragen haben?« (Platon I, p. 464).

### 3. Udvælgelse af de Ledende i Staten, deres Levevis og deres Lykke

p. 412 B—427 C og 449 A—467 E<sup>1</sup>.

a. Indenfor den herskende Stand maa der foretages et Udvalg. De ældste skal danne den egentlige Regering, efterat de er nøje prøvede med Hensyn til deres Evne til at fastholde den vundne Grundsætning (δόγμα) om, hvad der tjener til Statens Vel, under Forhold, der i sig selv kunde vække Frygt eller lokke til Udskejelser, eller som stiller store Fordringer til Anstrengelse og Udholdenhed. Atter her udtales, at det er mod sin Vilje, at Mennesket mister vunden Erkendelse, men at Forblindelse ad mange Veje kan trænge ind i Sjælen. Derfor skal en Statens Vogter først og fremmest vogte paa sig selv (være φύλαξ αὐτοῦ); kun da vil han kunne værne Staten mod ydre Fjender og indre Venner (412 D—414 B). — De saaledes udvalgte kaldes Vogtere i særlig Betydning eller Regenter (ἄρχοντες); Resten af den herskende Klasse kaldes Hjælperne (ἐπίκουροι) eller Krigere (στρατιῶται) (414 BD).

Dernæst maa i mytologisk Form den Tro bibringes Regenter og Krigere, og derefter Statens øvrige Befolkning, at alle Borgere har en fælles Oprindelse, idet en Gud har dannet dem i Jordens Skød, nogle med Guld i Sjælen (Regenterne), andre med Sølv (Krigerne), andre igen med Kobber og Jern (Agerdyrkerne, Haandværkerne og Købmændene). Da alle er Brødre, har de den fælles Opgave at værne om Statens Bestaaen, hver paa sin Vis, efter sine Evner og Egenskaber. Skulde der indenfor Guldmenneskenes Kreds fødes en Kobbersjæl, bør den uden Skaansel

<sup>1</sup> Jeg følger her i min Analyse ikke den Rækkefølge, som Platon, tildels af pædagogiske Grunde, har fulgt.

sættes ned i tredje Klasse. Omvendt hvis en Guldsjæl skulde blive til indenfor Kobbermenneskenes Kreds. —

Hvad Platon her vil opnaa gennem Grundlæggelse af en ny Mytologi, om hvilken han selv indrømmer, at det vil være vanskeligt at faa den første Generation til at tro den, medens det vil gaa lettere i de følgende Generationer, der kan modtage den som Overlevering, det foreligger i Virkeligheden i ethvert Folks Forestillinger om dets egen Fortid og de Sagn, i hvilke de har udformet sig. Og kun gennem stadige Erfaringer om fælles Skæbner og Opgaver kan dette mytologiske Grundlag bevares, saa at det kan kaste sit hemmelighedsfulde Skær over Folkebevidstheden. Da Platon saa klart har set, at følgende Generationer kommer lettere til Troen end den Generation, som har oplevet dens Tilblivelse, antager jeg, at det ikke har været hans fulde Alvor med at ville grundlægge en national Religion gennem Indførelse af en ny Mytologi. Han har fra Sofokles' »Antigone« kunnet vide, at visse Forestillinger netop virker saa stærkt, fordi deres Udspring skjuler sig i Tidernes Mørke. Om de »uskrevne Love«, Antigone beraaber sig paa, siger hun:

De kom ikke ud igaar og varer til idag,  
men evig, og Ingen véd, hvornaar de først blev til.

Trods sit individualistiske, ved det sokratiske Selverkendelsesprincip bestemte Udgangspunkt har Platon følt Trangen til et fælles, for de enkelte Individier tilsidst ubevidst Grundlag for Folkeliv og Forfatning. Han har sikkert ikke været sig klart bevidst, hvor stort et Problem han her rører ved. Naar vi klarere kan se det, er det, fordi vi i den mellem vor og Platon's Tid forløbne Historie atter og atter, og i stedse nye Former, har set dette Problem

om Forholdet mellem Overlevering og personlig Overbevisning, mellem det ubevidst virkende og det bevidst erhvervede, mellem det emotionelle Grundlag og det intellektuelle Arbejde fremtræde.

Det er saa meget sandsynligere, at Platon ikke for Alvor har villet konstruere en ny Mytologi, som han, hvor han selv udtaler sig om de mystiske og mytologiske Forestillinger, han gør Brug af i sin Livsanskuelse, udtrykkelig henviser til gamle Traditioner og til, hvad Fortidens Vis mænd har lært. Af egen Erfaring har han altsaa vidst, at Mytologi ikke kan laves, men netop faar sin Betydning ved at skrive sig fra gammel Tid. Desuden siger han, straks efter at have lavet den Mytologi, der skal begrunde Forskellen mellem Stænderne i hans Stat, at han angaaende religiøs Kultus holder sig til, hvad Guden i Delfi, den fra Fædrene overtagne Fortolker af de højeste Ting, fastsætter (427 B); thi alt saadant ligger udenfor Lovgavernes Evne. Saa udvortes et Forhold Platon end tænker sig Staten indtage overfor den nationale Kultus, saa viser den nævnte Ytring, at han ikke har været blind for det overleveredes mystiske Magt over Sindene. Han har selv hele sit Liv igennem bevaret Ærefrygt for Folkereligionen, ligesom han har været betaget af orfisk-pytagoreiske Mysterier. Og af rationalistiske Omtydninger har han ikke følt sig tiltalt, selv om hans Teologi tilsidst betingedes ved hans Filosofi. — Med Alderen er han bleven mere konservativ. I »Lovene« henviser han, ligesom i »Staten«, til Delfi; kun tilføjer han Dodone og Ammon. Men her anordner han tillige Straffe for dem, der ikke tror paa, at Guderne er til, og at de drager Omsorg for Menneskene (p. 909).

Det er nu ikke blot den herskende Stand (Regenterne og Krigerne), der skal tro paa den nye Mytologi og slaa



sig til Ro ved de Naturforskelligheder, den hævder. Den tredie Stand (Agerdyrkere, Haandværkere og Handelsmænd) skal tro paa, at den er af Kobber eller Jern, og at det er haabløst at stræbe ud over deres Stands én Gang for alle givne Skranker. De enkelte Sølv- og Guldmennesker, der fødes indenfor den tredie Stand, maa opdages og fremdrages af Vogterne. Platon agter ikke paa Muligheden af, at der, uden at Vogterne opdager det, kunde opstaa Individier indenfor den tredie Stand, som ved egen Dygtighed kan hæve sig over dennes Skranker. Og hvad vil Vogterne da gøre ved dem? Ikke blot anser Platon det som selvfølgelig, at den tredie Stand holder sig indenfor sine lovbestemte Grænser, men ogsaa, at den yder de herskende Stænder deres aarlige Løn, saa beskeden denne endog er (p. 416 E), er deres »Forsørger og Løngiver« (p. 463 B). Men Historien viser, at politisk Kamp tilsidst har sin Grund i den Ret til selv at bestemme sine Afgifter til det offentlige, som den næringsdrivende Stand gør Fordring paa. Tillige viser Historien, at der indenfor denne Stand kan danne sig en Modsætning mellem Rigmænd som Arbejdsgivere paa den ene Side, Middelstand og Arbejdstagere paa den anden Side, en Modsætning, der væsentlig skyldes den Verdenshandel, Platon ikke frygtede, skønt den indeholdt en Fare for det antike Statsliv.

b. At de herskende Stænders Liv er tarveligt, hænger sammen med den strenge Arbejdsdeling, Platon allerede i første Bog har indskærpet mellem Herskerkunst og Erhvervskunst. Regenter og Krigere skal ikke være Erhvervs-mennesker. De skal kun have de allernødvendigste Redskaber, men have nok i det Guld og Sølv, de har i deres Sjæle. Der maa ikke være nogen Anledning til Misundelse og Splid imellem dem. Det kunde medføre, at en Del af

dem kom til at frygte indre Fjender mere end de ydre. Derfor skal Regenter og Krigere leve i en Lejr med fælles Bispising. Naar de ikke er i Krig, vil de være optagne af Jagt og ridderlige Øvelser. Og ligesom al Ejendom skal være fælles for dem, saaledes skal (bemærkes der som selvfølgelig) ogsaa Kvinder og Børn være det (p. 423 E).

Adeimantos gør hertil den Bemærkning, at de herskende Stænders Liv ikke bliver meget lykkeligt. Hvor mange Ting maa de ikke undvære af dem, Menneskene regner for store Goder! — Svaret lyder, at det er hele Statens, ikke nogen enkelt Stands Lykke, det drejer sig om. Ligesom et Kunstværk er skønt, naar hver enkelt Del har faaet den Farve og Form, der passer for den som Led af Helheden, saaledes forholder det sig med Staten som Helhed i Forhold til de enkelte Stænder. Man giver jo ikke Øjet paa en Statue den Farve, man i og for sig holder mest af, men den, der passer sig for Øjet som Øje. Og det gaar ikke an at udstyre de herskende Stænder med en Lykke, der vilde hindre dem i at udføre deres Kald. Hver enkelt Stand har sin Funktion at udføre, og det maa overlades Naturen at give dem den Lykke, der er forbunden med denne Funktion (p. 421 C).

c. En Stat som den, der her er skildret, vil være heldig stillet i Kamp med andre Stater, fordi dens Vogtere vil være vel øvede i Forhold til andre Staters blødagtige Borgere. Og det vil være let for den at faa Forbundsfæller, da den gerne overlader alt Krigsbyttet til de andre Samfund, der ikke har dens strenge Arbejdsdeling og dens vel uddannede Vogterstand. Et andet Samfund vil gennem Modsetningen mellem rige og fattige let blive delt i to Stater, og man vil da kunne gøre sig den ene af disse til Forbundsfælle mod den anden.

Men vor Stat maa ikke blive større, end at 1000 Forsvarere kan være tilstrækkelige. Og Hovedsagen er, at der ikke sker nogen Forandring i Musik og Gymnastik, altsaa i Vogternes Uddannelse. Thi saadanne Forandringer medfører nye Stemninger, der igen vil faa Indflydelse paa Karakterer og paa Handlemaade, derigennem paa det hele Samliv og tilsidst paa Forfatningen (p. 424). — Senere, i »Lovene«, klager Platon over, at man i Athen havde forladt den gamle Simpelhed i Musik og Skuespil, og at saa den store Hob tiltog sig Dommen paa disse Omraader. Da man saaledes paa Kunstens Omraade havde faaet et »Teatrokрати« i Stedet for en virkelig Ledelse, havde Tøjlesløsheden grebet videre om sig, og man agtede ikke mere Forældre, Gamle, Øvrigheden, havde ingen Ærbødighed for Lovene, tilsidst heller ikke for Guderne! (p. 700 f.). —

Platon kommer ikke ud over den gammelgræske Enhed af Stad og Stat, der forudsætter et begrænset Statsomraade. Derfor er han, ligesom allerede i »Gorgias«, polemisk stemt mod den af Perikles ledede attiske Storstatspolitik. Hans Statslære er uanvendelig i senere Tiders større Riger; et saadant blev jo kort efter Platon's Død grundlagt af Aleksander den Store. Mest vilde vel et oplyst Despoti, som det 18. Aarhundrede frembød Eksempler paa, stemme med Platon's Idéer. Det var jo netop i den Retning, hans egne politiske Planer gik. Men for en Statsform af den Art vilde det ingen Forskel gøre, om Staten var stor eller lille.

d. Nogle af de unge Tilhørere nøder Sokrates til at gaa nærmere ind paa, hvad han rent i Forbigaaende havde udtalt, at baade Kvinder og Mænd kunde være Regenter eller Krigere, og at Kvinder og Børn ligesaavel som al Ejendom skulde være fælles indenfor den herskende Stand. Sokrates erklærer, at han endnu staar tvivlende og søgende overfor

disse Spørgsmaal, men da han ikke kan slippe, drager han hensynsløst Konsekvensen af sine tidligere Udtalelser.

Spørgsmaalet er, om den Naturforskellighed, alle indrømmer mellem Kvinder og Mænd, umuliggør Kvindens Uddannelse til og Virksomhed som Vogter. Kvinder er naturligvis meget forskellig begavede; men det er Mænd jo ogsaa. Og det, at Kvinder og Mænd har forskellig Funktion ved Forplantningen, kan ikke være afgørende. Det vil maaske vække Latter at se Kvinder deltage i Mændenes Øvelser og f. Eks. optræde nøgne i Gymnasierne. Men man lo ogsaa, da Mænd begyndte at optræde nøgne. Det har Vanen ført ud over, og i Længden er kun det taabelige og det slette latterligt.

Vanskeligere er det andet Punkt. I Flæng bør Kønforbindelserne, hvis Virkninger er af saa stor Betydning for Samfundet, ikke indgaas. Der maa sørges for, at de ædleste af begge Køn kommer til at indgaa Ægteskab med hverandre. De nyttigste Ægteskaber er de helligste. Der bør gaas frem her paa Dyreopdrætternes Vis. Men det maa ordnes saaledes, at »den store Hob af Vogterne« ikke aner, hvorledes det gaar til. Ved en — om fornødent — hensigtsmæssig forfalsket Lodtrækning skal de bedste af begge Køn bringes sammen, og deres Forbindelse fejres paa højtidelig og festlig Maade. Antallet af Ægteskaber bestemmes af Regenterne, som tillige maa sørge for, at vanføre og overflødige Børn skaffes af Vejen. Mødrene skal amme alle Børn, de kan overkomme, men ud over dette har de kvindelige Vogtere intet med Børnepleje at gøre; dertil ansættes særegne udvalgte Kvinder. Alle Børn, der er fødte i de første syv til ti Maaneder efter, at hellige Bryllupper er holdte, skal af vedkommende Fædre og Mødre betragtes som deres Børn og indbyrdes betragte sig selv som Sø-

skende. Derved undgaas Blodskam. Dog kan i særegne Tilfælde og med Pythia's Tilladelse Broder og Søster ægte hinanden.

Betydningen af en saadan Ordning finder Platon deri, at Vogterne kommer til at føle Glæde og Sorg ved samme Anledninger. Alt vil være fælles, og Staten vil i saa høj Grad som muligt nærme sig til at blive som ét eneste Individ. Der bliver indenfor Vogternes Kreds ikke Tale om Retstrætter eller Mishandlinger, saalidt som om Gæld, om Fattigdom og om Kryberi. Og naar der raader saadan Endrægtighed indenfor den herskende Stand, vil ogsaa de øvrige Indbyggere i Staten holde Fred, baade med Vogterne og med hverandre indbyrdes.

Herved er, mener Platon, den Opgave løst, at Vogterne kan komme til at staa som Led i Statens hele Organisation, uden at de søger en Art af Lykke, der vilde isolere dem fra hverandre og hindre dem i at udføre rette Vogteres Gerning. —

Det er dog vanskeligt at tro, at det er Platon's fulde Alvor med dette Forslag. Ligesom Tanken om at lave en mytologisk Tradition, der kunde begrunde Fordelingen af de forskellige Begavelser paa de forskellige Stænder, maaske kun er en Indrømmelse af, at han ikke véd, hvorledes en saadan Fordeling kan opnaas, saaledes kan det næppe have været andet end et fromt Ønske om at faa et sundt og dygtigt Afkom i Staten, der faar Luft gennem hans kunstige og paa Bedrag grundede Regulering af Ægteskaberne. »Vogternes store Hob« skal holdes for Nar ved forfalsket Lodtrækning og højtidelige Fester. Men Vogterne skal jo efter hans egen Fordring være kloge Folk, som det ikke vil være let at skuffe. Og hvis de lod sig skuffe, vilde de forsynde sig mod den Regel, Platon saa energisk indskærper,

at det er fordærveligt at bygge paa Usandhed, selv om man ikke véd, at det er Usandhed; man kan aldrig gøre nok for at komme til at leve i Klarhed. Og saa hviler det hele Forslag i hvert Tilfælde paa en Isolering af Kønsforholdet fra alle ideelle sjælelige Elementer, en Isolering, der gør det let for ham at anvende Analogier fra Kvægopdrætning, men som viser, at han ikke som Lovgiver formaar at fastholde sin tidligere fremsatte Opfattelse af Eros som den store Opdrager til Begejstring og Opofrelse ud over, hvad snæver Selvopholdelsestrang i sig selv vilde kræve. Og dog havde han i »Symposion« udviklet, hvorledes den Kærlighed til Skønhed, Eros er, kan udfoldes til Begejstring ogsaa for den Skønhed, der kan fremtræde i det sociale og politiske Livs Opgaver og Indretninger, idet der er et indbyrdes Slægtskab mellem alt, hvad der er skønt, saa at det blot gælder om, at Sindet aabnes for en enkelt Del deraf (Symp. p. 210 C). Udskejelser i Kønsforholdet havde Platon ogsaa i »Symposion« Blik for, men den Mulighed for ideel Udvikling af en af de mægtigste Naturdrifter, han dér paaviste, har han i »Staten« afskaaret sig selv fra at appellere til. Maaske hænger dette Punkt i Platon's sociale Tænken sammen med den græske Opfattelse, ifølge hvilken et ideelt erotisk Forhold egentlig kun var muligt mellem Mænd.

Som Lovgiver kræver Platon en saadan Opgaaen i social Interesse, at de frie individuelle Motivers Betydning, ogsaa Betydningen af de Forskydninger, de kan undergaa, undervurderes. Ligeledes miskendes Betydningen af de mindre Samfund indenfor Staten, — Familie, Kommune, frie Samfund med kulturelle Formaal. Og dog kræver den Endrægtighed og Koncentration, en Stat hviler paa, ingenlunde, at den herskende Stands Interesser er identiske;

Hovedsagen er, at de enkelte Individens og de mindre Samfunds Interesser fører i Retning af, hvad der bedst fyldestgør Betingelserne for Statens Bestaaen og Udvikling. Der ytrer sig her atter den Frygt for Mangfoldighed og Forskellighed, som er ejendommelig for græsk Tankegang. Den med Møje tilkæmpede Harmoni maatte ikke udsættes for Fare. Derfor vil Platon simplificere Staten, ligesom han vil simplificere Musikken. Han vil ikke have for mange Strenger paa sit Instrument, og ikke for mange Instrumenter med forskellig Klangfarve. Disharmonierne kunde da, frygter han, blive saa stærke, at de ikke kan overvindes. Han overser, at er der noget, som kan volde Splid og Disharmoni, maa det være Institutioner, der bygger paa Løgn og Bedrag. —

Man maa imidlertid for at forstaa Platon's politisk-soziale Forslag ret erindre, at de tildels fremkommer paa Grundlag af græske Erfaringer og Forbilleder. Dette gælder særlig om Børneudsættelse som Middel til at hindre Overbefolkning og til at udelukke Opvækst af vanføre Børn. Fra gammel Tid havde i Athen Faderen Ret til at udsætte det nyfødte Barn. Det var især Døtrene, det gik ud over (skønt man gerne medgav dem visse Kendetegn). Platon giver altsaa Staten en Ret, som forhen Familiefædrene havde haft. Aristoteles stod her omtrent paa samme Standpunkt som Platon<sup>1</sup>. Og ved Indstiftelse af Ægteskaber var det fra gammel Tid Stands- og Formuehensyn, der havde Overvægt over den personlige Tiltrækning. Det Formaal at sætte sunde og levedygtige Børn i Verden var af-

<sup>1</sup> Smlgn. LEOPOLD SCHMIDT: *Die Ethik der alten Griechen* II, p. 137 f. — Om moderne Etiks Stilling til dette Spørgsmaal, se min *Etik*<sup>4</sup> p. 326 ff., 338 f. —

gørende for de Forhandlinger, som gik forud for Ægte-skabet, og som udelukkende førtes mellem den fremtidige Ægtemand og den fremtidige Hustrus mandlige Slægtninge<sup>1</sup>. Ogsaa her overfører Platon til Staten, hvad der udøvedes af Familiens Hoved eller andre Familiemedlemmer.

e. Mange af de Indvendinger, som kan gøres mod Platon's Statslære, er allerede bleven fremførte paa en særdeles slaaende Maade af Aristoteles i anden Bog af hans »Politik«. De kan fremstilles under følgende Punkter:

1) Platon lægger for stor Vægt paa Statens Enhed. Staten er netop forskellig fra et enkelt Individ og fra Familien ved sine Elementers Mangfoldighed. Platon vil kun høre én eneste Stemme i Stedet for en hel Symfoni, en eneste Versefod i Stedet for en Rytme.

2) Naar i Platon's Stat alle Vogtere skal kunne sige mit og dit om det samme, saa vil det egentlig sige, at de slet ikke kan bruge disse Ord, da de ikke ejer noget.

3) Forældrekærlighed ytrer sig kun overfor visse bestemte Børn, ikke overfor hvilket som helst Børn. Det er bedre at være Fætter i en sædvanlig Stat end Barn i Platon's. Slægtskabsfølelsen bliver for tynd — som en Draabe Druesaft i en Mængde Vand! — Og dog vil de virkelige Slægtskabsforhold ofte kunne opdages ved Ligheder.

4) Det vil gaa bedst, naar hver enkelt retter sit Øjemed mod sin egen Fordel. Saa vil der blive Mulighed for frit Ædelmod og for Gæstevenskab, og først saa vil der opstaa en virkelig Samfundsfølelse. Paa den anden Side viser Erfaring, at Folk, der rejser paa fælles Bekostning, let bliver uenige. — I denne Sammenhæng omtaler Aristoteles Forskellen mellem Selvopholdelsestrang og Egenkær-

<sup>1</sup> LEOPOLD SCHMIDT, p. 168. — Smlgn. min *Etik*<sup>4</sup>, p. 183 f.



lighed, som han ogsaa i sin Etik (Eth. Nic. IX, 8) lægger stor Vægt paa; kun denne, ikke hin er forkastelig<sup>1</sup>.

5) Den største Del af den platoniske Stats Indbyggere er Mennesker, om hvem Platon intet siger. Men hvad bringer egentlig de næringsdrivende til at finde sig i Vogternes Herredømme? Den tredie Stand, som besidder Ejendom, er mægtigere overfor Vogterne end Heloterne i Sparta overfor de spartanske Borgere. Ogsaa mellem den herskende Stands to Klasser vil der være Mulighed for Strid; thi mon Krigerne vil finde sig i aldrig at komme til at regere? — I Grunden er Vogterne en militær Besætning overfor den øvrige Befolkning, og der bestaar egentlig to Stater indenfor den platoniske Stat. — Og naar den tredie Stand besidder Ejendom, skulde der saa ikke kunne blive Tale om Retstrætter, især da denne Stand ikke har faaet Vogternes Opdragelse?

6) Kan man kalde en Stat lykkelig, naar ikke alle Stænder er det? Skulde Statens Lykke blive til paa samme Maade, som et lige Tal kan fremkomme ved Addition af to ulige Tal? —

#### 4. Om Krigsførelse og om hellensk Sindelag

p. 467 E—471 E.

a. I Krigen staar Kvinder sammen med Mænd overfor Fjenden, eller de danner en Bagtrop, der kan forskrække Fjenden og kaldes til Hjælp, naar det behøves. Drengbørnene følger med paa hurtige Heste, saa at de kan lære, hvad Kamp er, og dog let fly, naar der bliver Fare for dem. De fejge nedsættes i tredie Stand, men de tapre bekranses — og faar Lov at kysse, hvem de vil; efter deres Død æres de som Dæmoner.

<sup>1</sup> En tilsvarende Forskel er i nyere Tid gjort gældende af VAUVERNARGUES og ROUSSEAU (amour de soi — amour propre).

Overfor overvundne Fjender gælder den Hovedregel, at Hellener bør ikke gøres til Slaver, — at en hellensk By ikke bør ødelægges, — at Ligene ikke maa plyndres, — og at man ikke maa ophænge Trofæer i Templerne, især naar de er tagne i Kampe mod Hellener. Thi det hellenske Folk staar i Venskabs- og Slægtskabsforhold til sig selv, men i Fremmedforhold overfor Barbarerne.

Humanitetsfølelsen har hos Platon, som her sikkert aflægger Vidnesbyrd om en i Grækenland mere og mere udbredt Stemning<sup>1</sup>, udvidet sig fra Enkeltstaten til hele den hellenske Verden — et betydningsfuldt Stadium i denne Følelses Udvikling fra snævrere til videre Kredse, en Udvikling, der af senere stoiske Tænkere skildredes som fuldendt i Kærlighed til Menneskeslægten og i Idéen om en fælles Menneskehed<sup>2</sup>.

b. Med Platon's Tanker om Krigsfangers Behandling hænger hans Tanker om Slaveriet nøje sammen. Hellener maa ikke gøres til Slaver. Med Barbarer forholdt det sig anderledes. Selve Slaveriet var for Platon, ligesom senere for Aristoteles, en Betingelse for Kulturens Bestaaen. Alle rede den tredie Stand, de næringsdrivende, var et underordnet Element; de havde blot at passe deres Arbejde og underholde de højere Stænder uden at tage aktiv Del i Statslivet. Det tjenende Arbejde, det grove Slid maatte de, der skulde leve Kulturlivet og det aktive Statsliv med, være fritagne for. Paa de Steder i »Staten«, hvor Platon lejlighedsvis omtaler Slaver, er det Afstanden, der især lægges Vægt paa. Om en af de vanslægtede Karakterer, der om-

<sup>1</sup> Smlgn. LEOPOLD SCHMIDT: *Die Ethik der alten Griechen* II, p. 204. 272. 289.

<sup>2</sup> CICERO: *De finibus* III, 19, 62 (communis humani generis societas); V, 23, 65 (caritas generis humani). — Cicero er her især paavirket af Stoikeren *Panaitios* (Se *Mindre Arbejder* I, p. 169—173).

tales i ottende Bog, hedder det, at han er barsk mod sine Slaver, i Stedet for som den virkelig dannede slet ikke at agte paa dem. I Skildringen af den »tyranniske« Karakter og den Ensomhed, han bringer sig i, sammenlignes han med en Mand, der bor langt borte fra andre frie Mænd omgiven af Slaver, som han lever i stadig Frygt for. Og til de mange Fejl, Platon finder i det yderliggaaende Demokrati, hører ikke mindst det, at Slaver agtes lige med frie. — Senere, i »Lovene«, udtaler Platon sig udførlig om Slaverne. Man skal for sin egen Skyld behandle dem godt, uden Overmod og Uretfærdighed, men ogsaa uden for stor Mildhed. En spøgende Tone bør man ikke anslaa overfor dem. Ethvert Ord til en Slave bør være en Befaling. Og det udtales, at Slaver helst ikke bør tale samme Sprog.

Det er ikke en Tilfældighed, at Platon i »Staten« kun lejlighedsvis omtaler Slaverne og Forholdet til dem<sup>1</sup>. Det er jo Vogterne, der interesserer ham, og naar de ikke maa have Ejendom, maa de naturligvis ikke eje Slaver. Det maa antages, at den tredie Stand, der overhovedet skal skaffe Vogterne alt, hvad de behøver, maa stille Slaver til deres Disposition, naar det er nødvendigt. I »Lovene« derimod, hvor den kommunistiske Ordning er opgivet, kom Platon nærmere ind paa, hvorledes frie Mænd skal behandle deres Slaver.

Om selve Slaveriets Berettigelse har Platon ikke tvivlet. Aristoteles derimod har følt Trang til at føre et Bevis for dets Nødvendighed og finder denne i, at Slaver er et nød-

<sup>1</sup> Kun et enkelt Sted (p. 433 D) nævnes, at Slaven, ligesaa vel som den frie, skal øve sin egen bestemte Gerning og derved medvirke til den Retfærdighed, som især gør, at Staten er en god Stat. Forudsætningen er, at Slaven har det Arbejde, der passer for hans Natur; men som den Barbar, han er, maa ifølge Platon Slavegerning netop ligge for ham. Denne Forudsætning formulerer senere Aristoteles udtrykkelig.

vendigt Tilbehør i Huset, medens han finder dets Berettigelse i, at Barbarerne af Naturen er underordnede i Forhold til Hellenerne (Polit. I, 3). Senere erklærede Kynikere og Stoikere det for uværdigt at have Slaver, og i denne Retning gik væsentlig ogsaa Kristendommens Betragtningmaade, medens Modsætningen mellem at være fri og at være Slave ikke tillagdes nogen afgørende Betydning. Medens Aristoteles begrundede Slaveriet paa Naturen, begrundede Augustinus det paa Synden (Prima servitutis causa peccatum est. De civitate Dei XIX, 15).

Endnu GROTIUS, HOBBS og LOCKE forsvarede Slaveriet ud fra en lignende Forklaring som Platon, idet de mente, at naar man skaanede den afvæbnede Fjende, havde man Ret til hans Arbejde for Fremtiden. Det var især MONTESQUIEU (Esprit des lois XV, 2), der kritiserede denne, i sin Tid af Romerretten til Grund lagte Opfattelse, idet han hævdede, at man overfor den afvæbnede Fjende vel har Ret til at sikre sig mod nye Angreb, men heller ikke mere.

### 5. Retfærdighed i Staten og i det enkelte Menneske

p. 427 D—445 E.

a. Efter at have fuldendt Konstruktionen af sin Stat erklærer Platon, at denne Stat maa være god, da den jo er grundlagt paa rette Maade. Men en nærmere Forklaring af, hvad der menes med Godhed, gives ikke. Ordet »god« (ἀγαθός) maa altsaa tages i ubestemt Betydning, »fortræffelig«, »gavnlig« (se ovenfor p. 43). Derimod siges der, at naar Staten er god, maa den være vis, tapper, besindig og retfærdig. Denne Firhed synes Platon at anse for selvfølgelig. I »Gorgias« (p. 507 C) var han gaaet den omvendte Vej, idet han først beskriver de fire Egenskaber (hvor dog »Fromhed« træder i Stedet for Visdom) og der-

paa erklærer, at den, der besidder disse fire Egenskaber, er god. Platon har desuden i tidligere Dialoger drøftet enhver af disse Egenskaber hver for sig: Hvad Visdom eller Erkendelse angaar, har han haft Sokrates til Forgænger og havde i »Protagoras« ladet ham hævde, at den rette Erkendelse (ἐπιστήμη, φρόνησις) er egnet til at lede Mennesket og stærk nok til at hjælpe ham igennem Livet. I »Laches« har han drøftet Tapperheden, i »Charmides« Besindigheden. Naar disse Dialoger ender uden Resultat, er det maaske, fordi de forskellige Karakteregenskaber endnu ikke, som i »Staten«, kunde ses i deres indbyrdes Sammenhæng, saavel som i deres reale, psykologiske Begrundelse. Selve Læren om de fire Dyder er en betydningsfuld Berigtigelse af den sokratiske Lære, der lagde hele Vægten paa Erkendelsen. Paa halvt poetisk Vis er denne Berigtigelse foretaget i »Symposion«, hvor Eros staar som en Grundtrang, der Skridt for Skridt kan føre fra Hildethed og Begrænsning til klar og overskuende Forstaaelse. Og nu skelnes der i »Staten« mellem forskellige sjælelige Kræfter, hvis harmoniske Sammenspil er Betingelsen for en personlig Helheds Tilbliven og Bestaaen.

Den første Egenskab, der hører til Godhed, betegnes med forskellige Navne: Klogskab (εὐβουλία), Visdom (σοφία), Fornuft (φρόνησις), Videnskab (ἐπιστήμη). Sandsynligvis har Platon brugt flere forskellige Navne for at udtrykke, at denne Dyd har mange Grader og Former. Den maa findes hos Herskerne i Staten, og findes den dér, kaldes hele Staten vis, selv om det kun er nogle faa, der besidder den. Den Visdom, der her er Tale om, angaar Statens indre Ordning og dens Forhold til andre Stater. Platon har klart set, at etisk Viden gaar ud paa Betingelserne for en Helheds Bestaaen, og heri ligger Berettigelsen for den Analogi

(eller, efter hans Mening, Identitet), han antager mellem Retfærdighed i Staten og hos den enkelte. Personlighed er jo paa sin Vis en Helhed, ligesom Staten paa sin Vis er det.

Der er unægtelig (som allerede omtalt ovenfor p. 19—20) en stor Forskel mellem den Viden, Platon paa dette Punkt af sin Fremstilling kræver af Herskerne, og den strenge, encyklopædiske Viden, han i et senere Afsnit (6. og 7. Bog) vil have dem udrustede med. Men Platon kan meget vel have betragtet Fremstillingen her (i 4. Bog) som en propædeutisk Behandling af et Emne, han senere hen vilde komme tilbage til. Den senere Behandling tjener til at indskærpe Forskellen mellem praktisk Klogskab (εὐβουλία) og Videnskab (ἐπιστήμη), to Udtryk, han her bruger synonymt (p. 428 BC). Der er jo ogsaa, som jeg senere vil søge at paavise, en indre Sammenhæng mellem de to Begreber (smlgn. allerede p. 18). Og naar Platon udtrykkelig siger, at den Metode, han i fjerde Bog anvender, er utilstrækkelig, og at der gives en »længere Vej«, som han her ikke kan gaa ind paa, saa maa et af to gælde: enten har dette Sted staaet i Platon's oprindelige Udkast, der af nogle anses for et selvstændigt Skrift, og saa har Platon allerede, da han forfattede det, været klar over den forberedende Karakter af dette Afsnit, — eller ogsaa har han sat det ind ved Sammenarbejdelsen af de forskellige Fremstillinger, og saa maa han dog have anset det for muligt at faa en sammenhængende Fremstilling gennem hele Værket, hvad der forudsætter, at praktisk Viden er en Forberedelse til streng Videnskab<sup>1</sup>.

Det andet Element, som Platon finder baade i Staten

<sup>1</sup> I min tidligere omtalte Anmeldelse af KROHN's Bog har jeg allerede gjort Brug af dette Ræsonnement.

og hos den enkelte, betegner han ved det vanskelig oversættelige Ord Thymos (θυμός). HEISE'S Oversættelse »Gemyt« er for blød. Bedre rammer den svenske Oversætter LINDSKOG med Ordet »vredesmod«. Den Trang eller Drift, Platon tænker paa, ytrer sig som fremstormende Dristighed, som Vrede over Uret og som Harme over noget uværdigt. »Mod« vil være det bedste danske Udtryk. Man kan jo godt tale om, at der hører Mod til at harmes over noget uværdigt, ikke mindst, naar man selv har øvet dette uværdige. Dristighed, Mod og Harme forudsætter noget værdifuldt, der skal hævdes i sin Bestaaen, tilsidst en Grundværdi, der trues eller krænkes. Thymos er, baade i Staten og hos den enkelte, en Stræben efter at hævde, hvad der staar i Interessens Midtpunkt, altsaa at hævde netop det, som det første Element, Visdommen, har til sit Indhold: den Helhed, som Staten og Personligheden hver paa sin Vis er, og hvis Livsbetingelser det gælder om at have for Øje og at værne om. Platon bestemmer da ogsaa den til Thymos svarende Karakteregenskab, Tapperheden, som Evne til under alle Forhold, i Sorg, i Lyst, i Begær, i Frygt, at bevare Overbevisningen om, hvor den vigtigste Fare ligger for det, hvorpaa alt tilsidst kommer an. Ved at forudsætte en begrundet Overbevisning er denne Tapperhed forskellig fra den dyriske og slaviske Dumdristighed. Den rette Tapperhed opnaas kun gennem Opfostring og Prøvelse. Der maa lægges en dyb Grund, ligesom — siger Platon — Malerne lægger forskellige Farver paa, før de anbringer den Farve, de vil have frem. Det er ved Beskrivelsen af denne Egenskab, at Platon's psykologiske Modsætning til Sokrates især gør sig gældende i Bøgerne om Staten, ligesom den ved Beskrivelsen af Eros gjorde sig gældende i »Symposion«. Hvad der hos Sokrates op-

traadte som en Enhed (den rette Erkendelse, der har Magt til at herske i Sindet), deler Platon nu i to: Fornuft ( $\varphi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) og Mod ( $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ ).

Den Karakteregenskab, der særlig kræves af den tredie Stand, er Besindighed eller Selvtugt. Atter her staar vi ved et uoversætteligt Ord: Sofrosyne ( $\sigma\omega\varphi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ ). Hvad Platon vil betegne, er »en Slags Ordning af eller Herredømme over ( $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  καὶ ἐγκράτεια) visse Lyster og Drifter«. Det er det bedre, der skal herske over det ringere, og i Staten vil det sige, at de kyndige og tapre skal raade over dem, hvis Opgave det er at skaffe Midler til Veje, ved hvilke Trang og Drift kan tilfredsstilles. Besindighed er den tredie Stands specielle Dyd, bestaaende i Villighed til at lyde de højere Stænder; men Forudsætningen er, at disse ikke lader sig henrive af Nydelseslyst, men har Villie til at ordne og lede alt paa bedste Maade, og derfor maa denne Dyd raade gennem hele Samfundet. —

Hver Stand har nu faaet den Karakteregenskab, der svarer til den sjælelige Kraft (Fornuft, Mod, Erhvervsdrift), den særlig er Udtryk for. Tilbage staar nu Retfærdigheden. Denne svarer ikke til nogen særlig Evne eller Trang. Den kan da kun bestaa i »det, der giver de tre nævnte Karakteregenskaber Kraft til at opstaa og sikrer deres Bestaaen«. Og her viser igen Arbejdsdelingens Princip sig i sin Betydning: Enhver skal øve sin egen Gerning og derigennem virke i Samklang med de andre, der ogsaa hver har sin egen Gerning at øve; social Retfærdighed bestaar altsaa i, at Næringsdrivende, Krigere og Regenter virker hver i deres ejendommelige Kald. Retfærdighed er da Grunddyden i Staten, og den maa findes hos alle — hos Barn, Kvinde, Træl, Fri, — hos Næringsdrivende, Krigere og Regenter (p. 433 B). Det maa betyde, at Barnet skal være Barn,



Trællen Træl osv. Det er, som ovenfor bemærket, det eneste Sted, hvor Platon taler om Trællenes Etik. —

Det populære Retfærdighedsbegreb er bygget paa Frygt for Overgreb, Bedrageri, Forræderi osv. Men sligt er der ikke Grund til at frygte for, naar det sociale Retfærdighedsbegreb raader i Staten.

b. Efterat Platon nu har faaet Retfærdighed »med store Bogstaver« paavist i Staten, gaar han over til at paavise den som Karakteregenskab hos det enkelte Menneske. Og han anser dette for meget let, da Forskellen mellem Stat og Individ for ham kun er en Størrelsesforskel, ikke en Artsforskel (p. 435 A). Den enkeltes Retfærdighed kan i sit Begreb (καὶ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος) ikke være forskellig fra Statens. Alligevel anstiller Platon særlige Betragtninger af psykologisk Natur for at godtgøre sin Ret til ogsaa i den enkeltes Sjæl at antage tre Kræfter, i hvis harmoniske Sammenspil Retfærdigheden skal bestaa.

For det første mener han, at naar de tre Kræfter findes indenfor Staten, maa de ogsaa findes hos Individet. Thi hvorledes skulde de ellers være komne ind i Staten (p. 435 E smlgn. 544 D). For det andet henviser han til Menneskeracernes forskellige Karakter: Mod og Dristighed raader hos Thraker og Skyther, Erkendelsestrang hos Athenaierne, Erhvervsdrift hos Foiniker og Ægypter. For det tredje henviser han til Erfaringer om, hvorledes forskellige Interesser eller Tendenser hos samme Menneske kan komme i Strid med hverandre. Saadanne indre Konflikter godtgør nemlig, at forskellige Kræfter rører sig. Tørst f. Eks. gaar kun ud paa, hvad der kan læske den; den kan ikke hæmme sig selv, saa at, hvis den hæmmes, maa det skyldes en anden sjælelig Kraft. Den Haand, hvormed Bueskytten skyder Buen frem, er ikke den samme Haand, med hvilken han

trækker Strengen tilbage; saaledes er Trangen til Tænkning og Overvejelse forskellig fra Trangen til Næring og Nydelse. Og en tredje Kraft fremtræder i Harmen over, at der er givet efter for Trangen til en lav Tilskyndelse, som naar en Mand skammer sig over at have mættet sine Øjne ved et hæsligt Syn. Thymos (Vredesmodet) rejser sig mod alt, hvad der fører til Modstrid med, hvad klar Indsigt fordrer. Saaledes betvinger Odysseus sin opblussende Forbitrelse over de troløse Terner, for at Harmen kan komme i det rette Tidspunkt. Thymos er i Sjælen, hvad Krigerne er i Staten.

Retfærdigheden hos den enkelte er saa det, der lader de tre Elementer virke sammen paa harmonisk Maade, saa at Mennesket bliver en Enhed, ikke en kaotisk Mangfoldighed, og at det kan optræde udadtil med Sluttethed og Kraft. Og en saadan Karakteregenskab har sin Værdi i sig selv, er i og for sig et Gode formedelst den indre Harmoni, den betegner, hvad enten ydre Anerkendelse eller Miskendelse bliver den retfærdige tildel. — Hermed er Diskussionen egentlig sluttet; men den genoptages i niende Bog, der bringer den definitive Afslutning. —

## 6. Kritisk Tilbageblik.

Ser vi tilbage paa det platoniske Retfærdighedsbegreb, fremtrænger der sig forskellige Bemærkninger, baade hvad den sociale og hvad den individuelle Anvendelse af dette Begreb angaar.

a. Hele Staten er vis, siger Platon, naar blot Regenterne har den rette Indsigt. Men der kan dog ikke én Gang for alle spærres for den Mulighed, at kloge og betydningsfulde Tanker under Indflydelse af praktisk Erfaring kan opstaa hos Mennesker, der tilhører de andre to Stænder.

Baade Krigere og Næringsdrivende kan paa deres Omraader høste Erfaringer og finde Tanker, der kan være af Vigtighed for hele Samfundet. Herpaa hviler egentlig hele den nyere Tids Samfunds- og Statsliv. Platon vilde vel hertil svare, at naar en eller anden af anden eller tredie Stand faar en god Idé, saa er det et Tegn paa, at der er Guld i ham, og at han derfor bør optages i Regenternes Klasse. Men kan man stole paa, at Regenterne altid vil være villige hertil, hvis den nye Idé staar i Modstrid med deres egne Tanker? Den Doktrinarisme, der her let bliver Følgen, kan kun modarbejdes, naar den intellektuelle Uddannelse, der i Platon's Stat kun skal falde i den herskende Stands Lod, i Principet, om og i forskellige Former og Grader, kan staa aaben for alle Lag. Ved det nittende Aarhundredes Midte saa STUART MILL med Rette et stort Fremskridt deri, at nu alle Lag i Samfundet kunde deltage i Drøftelsen af Spørgsmaal, der vedkom hele Samfundet, selv om de mest umiddelbart angik dem, der mest led under den hidtidige sociale Ordnings Skyggesider<sup>1</sup>.

Forskellen mellem de i strengere Forstand vidende og de mindre kyndige vil ikke udslettes ved større Adgang til Kundskab. Tværtimod vil en Anerkendelse af de videndes Betydning for Samfunds- og Kulturliv kun da kunne bygges paa virkelig Forstaaelse. Den, der véd, hvad Viden er, kan, selv om han ikke selv er vidende paa det Omraade, det drejer sig om i det enkelte Tilfælde, i fuld Forstaaelse anerkende Videnskabens Betydning. Den uvidende, der ikke er sig sin Uvidenhed bevidst, vil let fristes til at anse sig jævnbyrdig med den vidende. Egentlig har Platon ved sin skarpe Sondring mellem de vidende og de andre Klasser brudt med det sokratiske Princip, der kræver Selverken-

<sup>1</sup> Smlgn. *Ledende Tanker i det nittende Aarhundrede*, p. 86 f.

delse af enhver Personlighed. En saadan Selverkendelse vil dog ikke blot udelukke, at Halvviden forveksles med virkelig Viden, men vil være Betingelsen for, at hver enkelt, som Platon fordrer, øver sin egen ejendommelige Gerning og derved paa rette Maade fylder sin Plads i hele Samfundet.

Allerede Aristoteles har bemærket, at Forholdet mellem de to ledende Klasser er uklart. Historien viser mange Eksempler paa, hvor vanskeligt det kan være at faa Krigerstanden til at bøje sig for en højere Indsigt. I Middelalderen repræsenteres Viden af Kirkens Mænd, og Kampen mellem Kirken og den verdslige Magt spillede en vældig Rolle, indtil det tilsidst blev den af Platon tilsidesatte tredje Stand, hvis Problemer kom til at beherske Verdenshistorien.

Det Aristokrati af Regenter og Krigere, som er den ledende Stand i Platon's Stat, maa ikke blot gennemgaa en streng praktisk og teoretisk Forberedelse (der i et senere Afsnit af Værket udvides til videnskabelig Orientering), men er hele Livet igennem underkastet Regler, der kræver tarvelig og uselvisk Levevis. Adel forpligter; det gælder ogsaa for den intellektuelle Adel, Platon vil give Magten i sin Stat. Trods alle Skuffelser, han havde lidt paa det politiske Omraade, baade i Syrakus og i Athen, havde han dog ikke mistet Troen paa Tankens Betydning i det menneskelige Liv, baade for Samfundets og for den enkeltes Vedkommende. Men han saa klart, at der kræves Selvtugt og grundig Uddannelse hos dem, der skal kunne paatage sig at være Samfundets Ledere<sup>1</sup>.

b. Platon's Stat skal være færdig én Gang for alle.

<sup>1</sup> Ogsaa NIETZSCHE kræver strengt Arbejde og stor Selvfornægtelse af sine Overmennesker, der i andre Henseender staar i skarp Modsætning til Platon's Aristokrater. Se *Moderne Filosofer*, p. 134—137.

Hans største Bekymring gaar ud paa at holde Forandringer borte (μη νεωτερίζειν). Men det er en Umulighed at organisere menneskelige Kræfter og Drifter for alle Tider. Nye Erfaringer, og med dem ny Trang og nye Opgaver vil gøre sig gældende. Platon forudsatte trygt, at Slaveriet baade var nødvendigt og berettiget, og at den næringsdrivende Stand vilde passe sine materielle Arbejder og ikke danne sig Tanker om en anden Samfundsorden end den bestaaende. Han stoler i det hele paa, at der stedse vil bestaa Harmoni mellem ideel og materiel Kultur, saaledes at denne kun er til for at gøre hin mulig. Men den nyere Tids Historie viser os, at et voldsomt Opsving af materiel Kultur har ført til at give det Arbejde og den Teknik, der staar i dens Tjeneste, en fremragende og afgørende Plads i Samfundslivet. Der er endog opstillet den Teori, at ideel Kultur kun er et Sideudslag af materiel Kultur og derfor med Rette stedse afhængig af denne. I en vis Forstand kunde KARL MARX, denne Teoris Grundlægger, tilsyneladende beraabe sig paa Platon. Thi om ideel Kultur bliver der hos Platon først Tale, naar det gælder om at sikre Staten og den materielle Kultur, Staten har vundet. Det er først ved Spørgsmaalet om den herskende Stands Uddannelse, at Platon kommer til at udvikle sine Tanker om ideel Kultur, som han saa senere hen fortsætter gennem Grundtræk af sin Videnskabslære. Men, som allerede Platon's Opfattelse af Eros i »Symposion« viser, har han et Blik for, at tidligere Udviklingstrins Værdi ikke er afgørende for Værdien af det, der fremtræder paa Udviklingens højeste Trin<sup>1</sup>. Det værdifulde, som opstaar paa de højere og højeste Trin, kan alligevel have en haard Kamp

<sup>1</sup> Smlgn. *Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides*, p. 43—47.

for at bestaa overfor de elementære Kræfters Forsøg paa ikke blot at skaffe et Grundlag til Veje, men ogsaa at være bestemmende for Værdien af, hvad der betinges ved dette Grundlag. Desuden kan der ikke blot være Strid mellem Idealet og de reale Kræfter, men Ideal kan ogsaa staa mod Ideal. Og naar her MARX's Idéer stilles overfor Platon's, maa det ikke overses, at den bærende Forudsætning hos MARX er den nyere Tids Humanitetstanke, den Fordring, at intet Menneske skal betragtes som blot Middel, men stedse tillige som Formaal: Arbejderen er ikke til for de økonomiske Produkters Skyld, men de er til for hans (og andres) Skyld<sup>1</sup>. — Platon's Stat er ingen virkelig Organisme. Den er ikke bygget saaledes, at de enkelte Individuer hver for sig kan udvikles gennem det Arbejde, de gør i det heles Tjeneste. Den hviler tilsidst paa Tvang, en Tvang, der motiveres ved, at det rette én Gang for alle skulde være fundet.

c. Platon er Kommunist. Men hans Kommunisme er begrænset til den herskende Stand, der bestaar af intellektuelt uddannede Krigere. Den er motiveret ved Ønsket om, at der skal dannes et sluttet Korps, der er fuldt optaget af Bestræbelser for Statens Bestaaen og Sikkerhed. Forudsætningen herfor er en forholdsvis talrig Klasse af Mennesker til at skaffe de materielle Midler og en Slavestand til at besørge de mest elementære Ting. Der forudsættes desuden et meget begrænset Landomraade og kræves Begrænsning af Folketallet. — Det vil have sin Interesse til Sammenligning at fremdrage Træk af kommunistiske Teorier fra den nyere Tids Begyndelse og fra vor Tid.

<sup>1</sup> KARL MARX: *Das Kapital*<sup>2</sup> I, p. 646. — Allerede i min *Etik* (XXVI, 7 f.) og i *Ledende Tanker i det nittende Aarhundrede* (p. 95 f.) har jeg fremdraget Betydningen af dette i Regelen oversete Sted hos MARX.

THOMAS MORE's berømte »Utopia« giver et kommunistisk Fremtidsbillede, der er fremkaldt ved de sociale og politiske Forhold i England i Begyndelsen af det 16de Aarhundrede. Bogen, der udkom 1516, var dels motiveret ved de sociale Ulemper, der voldtes ved, at Godsejerne nedlagde Landsbyer for at udvide deres Græsgange, dels ved den Ufornuft, Herskernes Politik vidnede om. MORE er sig bevidst, at hans Forslag er idealt; men det var ham ikke nogen Grund til at holde det tilbage; hvorledes, spørger han, skulde det saa gaa Kristendommen, hvis Krav endnu mere end det utopiske Forslag strider mod vor Tids Menneskers Maade at leve paa? — MORE betragter sin Samtids Stater som S sammensværgelser af de rige mod de fattige. Al Elendighed vil falde bort, naar Privatejendom og Pengevæsen afskaffes. Arbejdet ledes af valgte Øvrigheds-personer, som tillige har Tilsyn med Ombytningen og Fordelingen. Naar enhver arbejder i 6 Timer daglig, er hans og Samfundets Fornødenheder tilfredsstillende. Øjemedet med Arbejdet er at skaffe Mennesker saa megen Tid, at de kan sørge for deres aandelige Udvikling, paa hvilken Livets egentlige Lykke-beror. Særlig begavede Mennesker fritages for materielt Arbejde for at kunne dyrke deres Studier.

I CAMPANELLA's *Civitas Solis* (1623) raader paa lignende Maade Bestræbelser for at ordne det materielle Arbejde saaledes, at de ideelle Interesser kan komme til deres Ret. Ligesom hos Platon reguleres Forplantningen af Øvrighederne efter hygiejniske Hensyn; det gælder om at skaffe Samfundet kraftige Borgere. Fire Timers dagligt Arbejde anser CAMPANELLA som tilstrækkeligt. Resten af Dagen kan da anvendes til intellektuel og æstetisk Sysselsættelse. —

Det er hos disse Utopister fra den nyere Tids Morgen ikke, som hos Platon, kun den herskende Stand, der lever

under kommunistisk Orden. (Naar THOMAS MORE beraaber sig paa Platon, som om denne mente, at alle Statens Indbyggere skulde leve under en saadan Ordning, er det en Misforstaaelse.) Til Gengæld reguleres det materielle Arbejde nøjagtig, medens Platon overlader det til dets egen Skæbne, stolende paa, at enhver indenfor den tredie Stand vælger det Arbejde, der ligger bedst for ham. Endelig staar for MORE og CAMPANELLA aandelig Kultur som Samfundsordningens egentlige Formaal, et Formaal, der ikke blot skal naas af en enkelt udvalgt Stand (naar denne har fyldestgjort sine Regentpligter), men skal kunne naas af alle i Samfundet.

Det er et Tidens Tegn, at Trangen til en Organisation af det materielle Arbejde gør sig gældende, dels begrundet ved, at de materielle Arbejdere ikke skal segne under Overanstrengelsens Tryk, dels ved, at der skal vindes Tid og Kraft til en aandelig Kultur, i hvilken Samfundslivets egentlige Formaal sættes. I den nyeste Tids socialistiske og kommunistiske Idéer mærkes en stigende Vægt paa det materielle Arbejdes Betydning. Dette staar, som allerede omtalt, i Marxismen som eneste Kilde til al Kultur, og der ofres ikke megen Eftertanke paa Udviklingen af aandelig Kultur; denne udelukkes ikke, men staar overladt til sin egen Skæbne, ligesom den materielle Kultur stod i Platon's Stat. — Den franske Syndikalisme<sup>1</sup> vil gennem frie Arbejderforeninger gøre Staten overflødig og umulig. Men da Arbejderne gennemsnitlig ikke har Indsigt til at lede de frie Foreningers fælles Optræden, skal en lille Kreds af intelligente Mænd tage Ledelsen og føre den paa hele Mængdens Vegne. Denne sidste Tanke genfindes hos den

<sup>1</sup> Smlgn. om den: *Ledende Tanker i det nittende Aarhundrede*, p. 98—100.



russiske Bolschevisme. Den var i Rusland saa meget mere nødvendig, som de fleste russiske Arbejderes Analfabetisme gjorde dem meget afhængige af de dannede Førere. I Mod-sætning til den egentlige Syndikalisme hævdes Statspro- duktionen; man tror ikke længere med de franske Syndi- kalister paa de enkeltes Arbejdsglæde. En Elite af Kom- munister leder alt, og et centralistisk Diktatur er Regerings- formen for Staten<sup>1</sup>. Paa dette Punkt minder Bolschevismen om Platon, hos hvem jo ogsaa en lille Kreds intellektuelt udviklede har Regeringsmagten, kun at Platon's Regenter overlod det materielle Arbejde til det selv, medens de bolschevistiske Lederes væsentlige Opgave bliver at regu- lere Arbejdet, hvilket tilsidst sker gennem Anvendelse af militær Magt. Platon mente derimod ikke, at de nærings- drivende behøvede at tvinges; de havde jo da ogsaa Sla- verne til det mest elementære Arbejde. —

d. Hvad Platon mente at kunne læse med store Bog- staver i Statssamfundet, genfinder han i det individuelle Sjæleliv med smaa Bogstaver. Det er dog egentlig ingen Genfinden. Det oprindelige Fund er gjort paa det psyko- logiske Omraade, og saa — for lettere at forstaa dets Be- tydning — fundet paany paa det social-politiske Omraade. Det er snarere Staten, der er opfattet som et stort Menne- ske, end Mennesket, der er opfattet som en lille Stat.

De tre Sjæledele eller sjælelige Tendenser, som Platon antager, viser sig ved nærmere Undersøgelse hver for sig at være sammensatte af simplere Elementer. Enhver af de tre Dele fremtræder som en Trang eller Villen, og til en- hver af dem er der knyttet Erkendelses- og Følelsesele- menter. Det er forsaavidt egentlig tre Sjæle i Sjælen. Og i

<sup>1</sup> Smlgn. om Bolschevismen, særlig om Lenin's Idéer, MASARYK: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie* (1913) II, p. 286; 322—332.

niende Bog, hvor Platon vender tilbage til de tre Tendenser, personificerer han dem i en billedlig Fremstilling.

Den Metode, Platon anvender, kan betegnes som Konfliktmetoden. Han opsøger Tilfælde, hvor indre Modsætninger gør sig gældende, og betragter disse Modsætninger som Symptomer paa, at der virker forskellige Kræfter i en og samme Sjæl. Det er ham let at vise, at Driften til Sansenydelse er forskellig fra Driften til Erkendelse. Og forskellig fra begge er igen den Kraft, der ytres i Vrede over Overgreb udefra og i Harme over Sansebegærets Overgreb i vort Indre. Disse Kræfter ytrer sig fra først af sporadisk i os, og Opgaven for hver enkelt er (ligesom for Staten) at blive i Sandhed én i Stedet for mange. Det gælder om at sammenknytte Sjælens Elementer (συνδείν, p. 443 E). — Platon har her grebet et i psykologisk og etisk Henseende meget væsentligt Emne, og hans Udvikling er af stor Interesse for Personlighedsbegrebets Historie. Vi gaar alle med et Kaos i os, der skal blive til en Kosmos.

Fra et teoretisk Synspunkt har allerede Aristoteles (de anima, p. 411) gjort den Indvending, at hvis Sjælen bestaar af flere Dele, af hvilke en tænker, en anden begærer, en tredie harmes, saa maa der være noget, som forener dem, da de jo dog skal tilhøre samme Sjæl. I Sansningen, siger Aristoteles fremdeles, ytrer der sig noget med Tænkningen analogt, thi naar to Sansninger, f. Eks. en Farvefornemmelse og en Smagsfornemmelse, staar for os som forskellige, maa de begge opfattes paa én Gang af samme Sjæl; Forskelligheden vilde ikke opfattes, naar en Person saa, en anden smagte (δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον, de anima, p. 426). Denne Tanke (som Platon iøvrigt selv nærmer sig i den senere end »Staten« forfattede Theaitetos, p. 184 D) udvikledes nærmere af Plotinos (Ennead. IV, 7)

og er en Forløber for det moderne psykologiske Syntesebegreb hos LEIBNIZ og KANT. Platon forudsætter en primær Syntese, naar han gaar ud fra, at Disharmonier og Mod-sætninger mærkes, og at de ved højere Grader kan blive smertelige. Navnlig i Beskrivelsen af Thymos som Harme over noget uværdigt, man selv har øvet, træder dette tydeligt frem. Selve Delthedeus Smerte vidner om en Enheds-trang i Sjælens inderste Grund. Tilstande som Tvivl, Sorg, Savn og Anger egner sig derfor særlig godt til at belyse Sjælelivets Ejendommelighed<sup>1</sup>. I »Staten«s syvende Bog og senere i Dialogen »Faidon« viser det sig, at Platon kendte Syntesens Betydning i erkendelsesteoretisk Henseende; men først i »Theaitetos« har han ret faaet Øje paa dens rent psykologiske Betydning.

e. Den indre Harmoni mellem Sjælens »Dele« eller Kræfter, hvori ifølge Platon Retfærdighed som individuel Egenskab bestaar, peger i og for sig ikke ud over sig selv. Platon lægger ganske vist stor Vægt paa, at der bestaar et nøje Forhold mellem individuel og social Harmoni, men en Begrundelse af et saadant Forhold har han ikke givet. Han er trygt gaaet ud fra et Identitetsforhold mellem de to Harmonibegreber; derfor har han anset en nærmere Begrundelse for overflødig. Men den Lighed, der er, er kun Analogi, og to Ting kan være analoge, uden at staa i real Sammenhæng. Men saa underlig det lyder, beror den verdenshistoriske Betydning af Platon's Personlighedsbegreb netop paa, at det kan gælde, selv om den tilsvarende sociale Harmoni, Platon har konstrueret, ikke bestaar. Den spiller jo i Platon's Fremstilling egentlig kun Rolle som Hjælpemiddel til at faa Øje paa den individuelle Harmoni. Og der kom saa netop en Tid, da det klassisk-græske

<sup>1</sup> Smlgn. min *Psykologi*<sup>6</sup>, p. 67 (Forkortet Udgave, p. 31 ff.).

Statsbegreb, der paa mange Punkter ligger til Grund for Platon's Konstruktion, ikke længere kunde finde Anvendelse. De græske Smaastater mistede deres Selvstændighed og blev forsvindende smaa kommunale Helheder indenfor et Verdensrige. Afstanden mellem den enkelte og det Stats-samfund, han hørte ind under, blev større. Den enkelte maatte føle sig ensom i den sociale Verden, der nu havde faaet saa stort et Omfang. Men af saa meget des større Betydning blev det saa, at den enkelte havde den Opgave at bringe Harmoni i sin egen lille Verden. Her havde han et Tilhold, der var forholdsvis uafhængigt af Forholdene i Omverdenen. Da viste det sokratisk-platoniske Personlighedsbegreb sig ret i sin store Betydning for alle Tider.

Men der var sjælelige Elementer, som Platon havde taget for lidet Hensyn til i sin Konstruktion af den individuelle Harmoni. Han havde ikke anvist Plads indenfor den for Kræfter, der paa én Gang rører sig dybt i den enkeltes indre Liv og peger ud over hans egen lille Verden. Og dog havde Platon selv i »Symposion« vist, hvorledes Mennesket af Eros kan drages ud over den blotte Selvopholdelse og gaa op i noget, der er mere omfattende end hans eget Liv. Hos Aristoteles og hos Stoikerne (fra Panaitios af) betones den naturlige Sympati, Medfølelsen og Menneskelighedsfølelsen, som et væsentligt Moment i det etiske Personlighedsbegreb. Og i nyere Tid vil sjælelig Harmoni (for hvilken vi da kan bruge Navnet Retfærdighed med større Ret end Platon) kun faa etisk Betydning, naar der er en indre Sammenhæng og Vekselvirkning mellem Selvhævdelse og Hengivelse. Kun den kan siges at være bleven én i Stedet for mange, hos hvem disse to Kræfter virker harmonisk sammen med en efter den individuelle Ejendommelighed bestemt Klangfarve. Den platoniske Har-

moni mellem Tanke, Mod og Sansedrift mister derved ikke sin Betydning, men optages i en Sammenhæng, der paa én Gang har en dybere Grund og et større Omfang. Og da vil Forholdet mellem Individ og Samfund kunne blive inderligere, end Platon's udvortes Analogiseren udtrykker. I et Humanitetens Rige vil Samfundsordenen gøre det muligt for de enkelte at naa en harmonisk Udvikling gennem det Arbejde, der paahviler dem i det heles Tjeneste, og omvendt vil den enkelte kun i en Gerning, der har social Værdi, finde fuld Harmoni mellem de Kræfter, der rører sig i det. Og der vil da kunne dannes et Retfærdighedsbegreb, der udtrykker den etiske Syntese, ligesom Sandhedsbegrebet udtrykker den intellektuelle Syntese<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 367. — I min *Etik*<sup>4</sup>, p. 204—207 har jeg givet et kort Omrids af de etiske Karakteregenskabers (»Dyernes«) Historie og sammenstillet det moderne Retfærdighedsbegreb med det platoniske. Min Fremstilling af Etiken er bygget paa det moderne Retfærdighedsbegreb. Medens jeg dér gaar syntetisk frem, gaar jeg i det Omrids, der i tredje Række af »*Mindre Arbejder*« er givet under Navn af *Human Etik*, analytisk frem, idet jeg først opstiller Retfærdighedsbegrebet og derefter søger at finde dets Forudsætninger.

## TREDJE AFSNIT.

*Videnskabelig Erkendelse hos Herskerne som nødvendig Betingelse for Statsidealets Virkeliggørelse.*

(Slutningen af femte Bog, sjette og syvende Bog: p. 471 C—541 B.)

**1. Om det Paradoks, at Herskerne skal være Videnskabsmænd**

(p. 471 C—474 C).

Da der, efterat Skildringen af den »retfærdige« Stat var afsluttet, rettes det Spørgsmaal til Sokrates, hvorledes en saadan Stat kunde opstaa i Virkeligheden, minder han om, at det var Drøftelsen af Begrebet Retfærdighed, der var Hovedemnet for Samtalen, og at Begreberne retfærdig Stat og retfærdigt Menneske kun var blevne udviklede som Eksempler paa Retfærdighed (p. 472 B), idet Retfærdighedsbegrebet blev opstillet som Forbillede (*παραδείγματος ἕνεκα*, p. 472 C), for at man med Henblik til det kunde slaa fast, at jo mere et Menneske eller en Stat lignede det, des retfærdigere maatte de siges at være (smlgn. ogsaa senere p. 500 E og 592 B). Retfærdighedsbegrebet stilles her paa Linie med de platoniske Idéer. Heller ikke Lighedens Idé findes fuldt ud realiseret i Erfaringens Verden; denne frembyder stedse kun Tilnærmelser dertil (Faidon, p. 75). En Bestemmelse af et Begreb som Retfærdighed kan være fuldtud rigtig, selv om vi ikke i Virkeligheden kan paa-vise dets Realisation i et enkelt Menneske eller en enkelt

Stat, naar der blot kan paavises Tilnærmelse dertil (472 E—473 A). Paa et senere Sted (i sjette Bog) omtales, hvorledes Begrebet om den retfærdige Stat dannes ved en Udrensning af, hvad Erfaringen frembyder (p. 501 AB) (smlgn. allerede anden Bog, p. 361 D, hvor Begrebet om det i Sandhed retfærdige Menneske vindes ved Udrensning: ἐκκαθαίρειν). Det kan nu engang ikke være anderledes, end at Praksis ikke naar op i Højde med Teorien (φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἦπτον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, p. 473 A).

Trods denne for den rette Opfattelse af Platon's Idélære vigtige Betragtning vil Platon dog ikke vægre sig ved at undersøge den reale Mulighed af Tilblivelsen af en med Retfærdighedens Idé stemmende Stat. Men naar nu Fordringen til denne Stats Mulighed skærpes, staar Platon overfor en Tanke, der vil forekomme mange at være et rent Paradoks, nemlig at Grunden til de bestaaende Staters Ufuldkommenhed er at søge i Manglen af videnskabelig Dannelse hos Statens Herskere. Enten maa Herskerne blive Videnskabsmænd eller Videnskabsmændene Herskere. Politisk Magt og Videnskab (δύναμις πολιτική και φιλοσοφία, p. 472 D) maa være forenede.

Tanken kommer dog ikke uforberedt frem hos Platon paa dette Punkt. I »Gorgias« havde han forlangt, at Talekunsten skulde grundes paa videnskabelig Indsigt i de Emners Natur, der skulde tales om. Og i »Menon« stiller han en lignende Fordring til Statsmændene. I »Staten« gaar han et Skridt videre. Ved den første Omtale af Herskernes Uddannelse (i fjerde Bog) havde han kun krævet praktisk Indsigt (εὐβουλία) af Herskerne, skønt han havde brugt Udtrykket Videnskab (ἐπιστήμη) som enstydigt dermed. Der kunde nu synes at være en skarp Modsætning mellem den nye Fordring om streng videnskabelig Erkendelse og den

tidligere Fordring om praktisk Indsigt. De, der mener, at Bøgerne om Staten skyldes en udvortes Sammenstykket af Udkast fra forskellige Tider, lægger meget stor Vægt paa denne Modsætning. Hvorledes det nu end forholder sig med Værkets Tilblivelse, saa maa det have været Platon's Mening, at det skulde udgøre et Hele. Og Forbindelsen mellem fjerde Bog, hvor praktisk Indsigt, Tapperhed og Besindighed, forenede til Retfærdighed, fremsættes som de vigtigste Karakteregenskaber, og de følgende Bøger, i hvilke der fordres streng videnskabelig Erkendelse, er (som allerede ovenfor foreløbig bemærket<sup>1</sup>) antydet af Platon selv. Ved »Tapperhed« forstaas i fjerde Bog Energi til, trods alt, at fastholde Lovgiverens Tanke (p. 429 C). Den er en Bevaren (σωτηρία), en Vogten (φυλάξαι, p. 484 B), en Hævden af Statsidealet under de skiftende Forhold. Ved en Tænkter eller Videnskabsmand forstaar Platon en, der kan holde et Begreb fast og derigennem bevare Identiteten mellem Fortid og Nutid. Og det er Identitetsbegrebet, der danner Bindeleddet mellem de første Bøger og de senere. Bestemmelsen i fjerde Bog betragtes som foreløbig og utilstrækkelig, betinget ved et pædagogisk Hensyn, nemlig det ikke at forskrække ved straks at stille for store Fordringer (497 CD). Tydeligere end før betones nu Nødvendigheden af, at det samme Begreb (ὁ αὐτὸς λόγος) om Statens Væsen bevares. Og dette kræver igen en Klarhed og Konsekvens i Tanken, som forudsætter videnskabelig Dannelse. Det er altsaa ved en Uddybelse af, hvad sand »Tapperhed« forudsætter, at Overgangen sker fra de tidligere Afsnit af Platon's store Værk til de følgende.

<sup>1</sup> Smlgn. ovenfor p. 18—20.



## 2. Intellektuel og etisk Karakteristik af Filosofiens (Videnskabens) rette Dyrkere

(p. 474 B—497 A).

a. Platon vil nu give en Karakteristik af de rette Forskere. Saadanne vil allerede i deres Ungdom kendes paa deres ubegrænsede Trang til Kundskaber ( $\pi\acute{\alpha}\nu \mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ , p. 475 C). Men de vil ikke lade sig nøje med de enkelte Emner i deres Mangfoldighed. De vil søge efter Begreber, som udtrykker det, der er fælles for en Mangfoldighed af Emner. Medens andre Mennesker gaar som i Drømme og forveksler Lighed med Identitet, vil Forskernaturer søge Emnernes egentlige Væsen, som de enkelte Emner vel har Del i, men aldrig helt udtrykker. De vil søge Videnskab ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ), ikke blot Mening ( $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ ) (p. 477 B). Videnskabens Genstand er det absolut værende ( $\tau\acute{o} \pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma \acute{\omicron}\nu$ , p. 477 A), medens den blotte Mening har til Genstand noget, der svæver mellem at være og ikke at være. Videnskabens Genstand er noget, som altid forholder sig paa en og samme Maade (p. 479 E), men Mængdens mangehaande gængse Forestillinger om det skønne og rette har ikke nogen sand Væren til Genstand (p. 479 D). —

Fordringen om, at Herskerne i Staten skal formaa under alle Omskiftninger og Fristelser at bevare Idealbilledet af den i Sandhed retfærdige Stat, fører ham her (i Slutningen af femte Bog) til at kræve af dem, at de skal formaa at danne og fastholde Tanker, som staar fast under alle Forhold. Her ligger for Platon Forskellen mellem Mening og Videnskab, og her gør han tillige det afgørende Skridt fra sokratisk Erkendelse til Idélæren. Hvad der nemlig skal være Genstand for sand Erkendelse, maa være evigt og uforanderligt; det har Platon lært af Eleaterne; og Platon's Idéer adskiller sig netop derved fra de sokratiske Begreber,

at de ikke blot er menneskelige Tanker, men eksisterer evig og uforanderlig som Elementer i Tingenes Natur (ἐν τῇ φύσει: p. 597 BC, smlgn. allerede »Faidon«, p. 103 B). Medens den populære Tankegang lader sig nøje med blotte Ligheder (i vore Dage vilde man sige: med blotte Idé-associationer), bygger videnskabelig Erkendelse paa Identitet, Forskellen mellem Lighed og Identitet ligger for Platon til Grund for Forskellen mellem Søvn og Vaagen (p. 476 C). For den drømmende staar intet fast, men alt kan omformes til de mest forunderlige Skikkelser<sup>1</sup>.

Tydelig ses her, hvad der for Platon binder hans Værks forskellige Dele sammen. Det er Identitetstanken, som han fra sin sokratiske Periode var bleven indviet i, og som han under Paavirkning af Eleaterne var kommen til at betragte som mere end en menneskelig Tanke. Men det er unægtelig et stort Spring, han foretager, naar han mener, at Statens Herskere ikke skal kunne fastholde Identiteten af Statsidealet under alle Forhold uden at have encyklopædisk videnskabelig Erkendelse. Evnen til at hævde Identitetsprincippet har Betydning paa alle Omraader, hvor der skal være Mulighed for Forstaaelse; men man kan meget vel besidde og anvende den paa ét Omraade, f. Eks. det juridisk-politiske, uden at være øvet i at anvende den paa alle andre Omraader: Naar Platon fordrer, at Herskerne skal indvies i al den Videnskab, der staar til Raadighed (παντὸς μαθήματος γέυεσθαι, p. 475 C), saa hænger denne

<sup>1</sup> Modsætningen mellem Drøm og Vaagen beror dog ikke blot paa, om der er Evne til at fastholde de enkelte Emners Identitet, men ogsaa paa Evnen til at fastslaa et konstant og med alle Erfaringer stemmende Forhold mellem de forskellige Emner, der frembyder sig. I tiende Bog (p. 602 C—603 A) antyder Platon dette Virkelighedskriterium, der senere energisk gjordes gældende af KARNEADES. (Se herom *Relation som Kategori*, p. 6—8.)

Fordring sammen med den ringe Arbejdsdeling, der paa hans Tid var traadt i Kraft paa det videnskabelige Omraade. Den eneste Videnskab, Platon anerkendte foruden Filosofien, var Matematiken, og det er da ogsaa, som det i det følgende vil vise sig, et matematisk Kursus, der optager en meget stor Del af Herskernes Uddannelsestid. Fra Matematik gik for Platon Vejen til Filosofi i snævrere Betydning, nemlig i Betydning af Undersøgelse af de Forudsætninger, der ligger til Grund for al Erkendelse, særlig for Matematiken. Dette snævrere Begreb om Filosofi, der i høj Grad nærmer sig til det Begreb om Filosofi, der har udviklet sig i 18. og 19. Aarhundrede, kommer Platon først ind paa senere hen i Værket (p. 510—511), hvor han drøfter Forholdet mellem Filosofi og Matematik. Foreløbig bruger han Ordet Filosofi enstydig med Ordet Videnskab, — om al Erkendelse, i hvilken Identitetsbegrebet raader. Det paradoksale Forslag, at Filosoferne skal regere, betyder da egentlig, at Herskerne skal have videnskabelig Uddannelse. Det fører til Misforstaaelse, naar man gaar ud fra, at Platon tager Ordet Filosofi i den moderne, snævrere Betydning af Ordet. Herskerne skal være Officerer med videnskabelig Uddannelse. Og det maa ikke glemmes, at han kræver, at de i praktisk Erfaring ikke skal staa tilbage for andre.

b. Den Vægt, der saaledes lægges paa Erkendelsestrang og Indvielse i videnskabelig Tænkning, fører nu et Skridt videre. Idet Platon undersøger, hvilken Indflydelse stærk og dyb Erkendelsestrang kan have paa Sindet, kommer han til at give et andet Grundlag for sin Etik end det, han i fjerde Bog havde givet. Hvor Erkendelsestrangen er den altovervejende Trang hos Mennesket, vil den kunne fortrænge alle andre Interesser og Tilskyndelser. Ikke blot

Sandhedskærlighed, men ogsaa Retfærdighed, Højsind og Besindighed vil raade i en saadan Sjæl. Thi mon den, hvis Tanke ompspænder det over Tid og Forandring ophøjede, skulde kunne nære Dødsfrygt eller føre et uædelt Liv? (p. 485—487).

Denne Begrundelse af forskellige Karakteregenskabers Værdi staar ikke blot i Modsætning til Harmonilæren i fjerde Bog, der bygger paa et Sammenspil af de forskellige sjælelige Kræfter, men ogsaa til den genetiske Paavisning i »Symposion« af sanselig Trans Idealisering. Som ovenfor (p. 15 f.) omtalt, gør der sig hos Platon tre forskellige psykologiske Typer gældende, og Forskellen mellem dem har han næppe været sig klart bevidst. — Foruden i »Staten« fremtræder Tendensen til at aflede alle værdifulde Karakteregenskaber af Erkendelsestrangens Overmagt ogsaa i »Faidon« (p. 82). —

Der gøres nu af Adeimantos den Indvending, at Erfaring synes at vise, at de, der beskæftiger sig med Filosofi ud over, hvad der kræves til personlig Dannelse, ofte bliver unyttige for Staten, eller bliver Særlinge, ja, maaske skadelige Mennesker. Sokrates svarer, at en virkelig sandhedssøgende Natur er en Sjældenhed. Der er hos Mængden ingen Interesse for Videnskaben i og for sig, hvorimod den gerne vil have sine Meninger og sine Lyster fulgte og derfor holder de virkelig kyndige borte fra Statens Styrelse. Dertil kommer, at store Begavelse let kommer paa Afveje og saa volder meget ondt i Staten, hvorimod svage og lidet begavede Naturer hverken kan øve godt eller ondt i stor Stil. En ædel og sandhedskærlig Natur vil snarest bevare sig ren, naar den lever under smaa Forhold, altsaa som en stor Sjæl i en lille Stat, eller naar Sygdom gør, at ydre Tillokkelser taber deres Magt. Sokrates selv blev

af sit Daimonion holdt tilbage fra at beskæftige sig med Politik. Der kan endelig være den, som kender Tankelevets Herlighed, men holder sig tilbage fra det politiske Liv, fordi han staar ene, ikke kan udrette noget overfor de mange og maa være glad, om han kan finde et Læ under det politiske Uvejr. En saadan kan maaske udrette noget paa sit eget Omraade, men kommer ikke til at yde, hvad han under bedre politiske Forhold kunde have formaet. — Det er ikke vanskeligt at se, hvem Platon tænker paa ved denne sidste Type.

### 3. Om det videnskabelige Studium og det højeste Maal

(p. 497 A—520 B).

a. Man maa dog ikke, fortsætter Platon, dømme for strengt om den store Mængde. Naar den engang faar Øje paa Mennesker, der virkelig elsker Viddom, og for hvem selve Erkendelsen og den Glæde, den skænker, er Genstand for deres højeste Stræben, saa vil de Fordomme falde bort, den tidligere har næret overfor Videnskabsmænd. Og paa den anden Side maa Videnskabsmændene gaa en streng Skole igennem for at kunne raade i Staten. De maa føres fra mindre til større Opgaver i teoretisk og praktisk Henseende, og først naar de har øvet deres Borgerpligt i Stats- og Krigstjeneste, bør de have Lov til helt at hengive sig til deres Studier. Gennem denne Skole vil deres Sind blive mere og mere rettet mod den Uforanderlighed, den faste Tingenes Orden, som er Videnskabens egentlige Genstand, og hvoraf et Genbillede skulde findes i Statslivets bærende Tanker, som det er Herskernes Opgave at fastholde.

At en Statsform som den skildrede, og Herskere som de, den forudsætter, skulde være umulige, nægter Platon

paa det bestemteste (p. 499 CD, og senere 502 ABC). At det er Idealer af Former og Personer, han skildrer, er han sig klart bevidst; at det er vanskelige Idealer at faa realiseret, ser han ogsaa; men Vanskelighed er ikke Umulighed, og en enkelt fremragende Mand vilde, naar Forholdene var gunstige, kunne fuldbyrde, hvad man nu ryster paa Hovedet af.

b. Naar der nu spørges, hvilke Videnskaber Herskerne skal indvies i, minder Platon om, at han tidligere (i fjerde Bog) har omtalt, at en »længere Vej« end den, han gennemløb i den første Del af sine Undersøgelser, vilde være nødvendig til fuld Forstaaelse af, hvad der maa kræves af dem, der skal raade i Staten. Og idet han nu vil betræde denne længere Vej, erklærer han, at den fører til et højere Maal end den Retfærdighed, han tidligere beskrev. Det gælder nu om at naa frem til Tanken om, hvad der tilsidst betinger Værdien af Retfærdighed og de andre Karakteregenskaber, og som tillige er det, hvori alt eksisterende tilsidt har sin Grund. En saadan Tanke, den største af alle Tanker (μέγιστον μάθημα, 505 A), er det godes Idé, Idéen om, hvad enhver Sjæl higer efter, men kun har en dunkel Anelse om uden at kunne danne sig et tydeligt Begreb derom. Naar man f. Eks. strides, om Erkendelse eller Nydelse er det højeste Gode, har begge Parter Uret, thi begge Dele fortjener kun Navn af Goder, naar de hører ind under det godes Idé og stemmer med den (p. 505).

Men hvad er da egentlig det gode? Foreløbig kan Platon ikke sige andet om det, end at det ligger til Grund for al Søgen og Stræben. Kun et billedligt Udtryk kan han paa dette Stadium af sin Undersøgelse give for, hvad han mener. Han benytter Analogi, da han endnu ikke formaar at benytte den strenge Tænkings Vej. (Som det vil vise sig,

angiver han siden, hvilken Metode Tanken maatte benytte for at løse den Opgave, den her stiller sig, men opgiver derefter at anvende denne Metode, da Vanskeligheden alligevel er for stor.) — I det Billede, han bruger, sammenlignes det godes Idé med Solen, som ikke blot er Aarsag til, at Tingene kan ses, men ogsaa betinger deres Eksistens. Det godes Idé er Ophav til al Erkendelse og al Eksistens; dog er det selv hævet over al Erkendelse, og Ordet Eksistens er ogsaa for ringe til at anvendes om det (508—509).

Platon's Erkendelseslære kommer altsaa til en Vanskelighed netop overfor Erkendelsens højeste Emne, idet dette hverken kan sanses eller tænkes, men kun gribes i en med Møje erhvervet Skuen (smlgn. μόγῃς ὁρᾶσθαι, p. 517 B). Det har sin Interesse at bemærke, at han senere, i den naturfilosofiske Dialog »Timaios«, stødte paa en lignende Vanskelighed overfor det kvalitetsløse noget, der ligger til Grund for alt, hvad der kan sanses, men selv hverken kan sanses eller tænkes. Det var under tydelig Paavirkning af Demokritos, at Platon var kommen til dette Problem. Hvad der hverken kan sanses eller tænkes, kan det være vanskeligt at tro paa (μόγῃς πιστόν, Timaios, p. 49 A; 52 B). Det kan kun opfattes ved »uægte Tænkning«, et Udtryk, ved hvilket Platon utvivlsomt mener Analogi<sup>1</sup>. Det er nu i Grunden ogsaa ved en Art »uægte Tænken«, at Platon kommer til det højeste Begreb i sin Filosofi, det godes Idé. Ogsaa her benytter han Analogier, rige og store Billeder, men dog kun Billeder. Senere hen føler han det utilfredsstillende og udkaster en Metode, der skulde kunne føre til

<sup>1</sup> Smlgn. herom Afhandlingen om *Platon og Demokrit i Mindre Arbejder* III, p. 99, og Afhandlingen om *Dialogen »Parmenides«*, p. 63.

Maalet, men opgiver tilsidst Muligheden af rationel Erkendelse her. —

For første Gang i Tænkningens Historie opfattes her Værdibegrebet som det mest fundamentale Begreb af alle, — som Begrebet om, hvad der ligger til Grund for al Eksistens. I »Symposion« (p. 211 C) havde Platon vel været inde paa en saadan Tankegang, men han holdt sig dér til den Trang til Bestaaen og Udfoldelse, der rører sig i Individet og i Slægten og fører op til Tanken om det evig bestaaende. Han gik dér overvejende den psykologiske Vej, ud fra Ekspansionstrangen. I »Staten« kommer han til det godes Idé som den, der skal afslutte al Videnskab ved at pege paa det højeste værdifulde som Grundlag for al Videnskab og al Eksistens. For moderne Erkendelsesteori staar denne Opfattelse som et Paradoks, fordi Værdibegreberne er de mest konkrete, og derfor de mindst omfangsrige og mest indholdsrige af alle Grundbegreber<sup>1</sup>. Selv om alt videnskabeligt Arbejde forudsætter Videnskabens Værdi, kan Videnskaben ikke (ligesaa lidt som noget andet) forstaaes ud fra sin Værdi alene.

c. Den Opgave, hvorledes saa Erkendelse og Eksistens kan udspringe af det godes Ide, mener Platon paa dette Punkt af sin Undersøgelse ( $\tau\acute{o} \nu\acute{\nu} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) og ud fra det Udgangspunkt, denne Undersøgelse har taget ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\eta\nu \pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu \acute{o}\rho\mu\eta\nu$ , p. 506 E), ikke at kunne løse. Han vil stille os tilfreds med et Billede. End ikke den Vanskelighed, han selv saa stærkt fremdrog i sin Kritik af Teologien (i anden Bog), — den, at det gode ikke kan være Ophav til noget ondt, og at der dog gives mere ondt end godt i Verden, saa at det er meget lidet, det gode som saadant kan være Ophav til, — end ikke denne store Van-

<sup>1</sup> Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 237—241; 347—349.



skelighed omtaler han nu. I sin spekulative Begejstring glemmer han, hvad han som Etiker og Pædagog lagde saa stor Vægt paa.

Spørger man, om Platon ikke i andre Dialoger har givet nærmere Bestemmelser angaaende Indholdet af det godes Idé, og derved antydet, hvorledes han tænker sig, at denne Idé kunde udtrykke, hvad der ligger til Grund for alt, saa gives der vistnok kun ét Sted hos Platon, hvor der udtrykkelig siges noget om, hvilket Begreb man kan danne sig om det gode. I »Filebos«, p. 64 f. paavises, at Sandhed og Symmetri er væsentlige Elementer i det godes Begreb, der ikke kan holdes skarpt ude fra det skønnes Begreb. Det afgørende er Forholdet mellem Begrænsningen og det, der begrænses, og der bestaar derfor (som Platon allerede havde antydet i »Gorgias«) en Analogi mellem den etiske og den kosmiske Orden. Gennem det bestemte Maalforhold, det godes Begreb kræver, peges her hen til, at enhver Helheds Bestaaen beror paa et bestemt Forhold til Livsbetingelserne, noget, Platon i den psykologisk begrundede Etik, han i fjerde Bog fremstillede, havde klart Blik for (se ovenfor p. 26). Forholdet mellem en Helhed og dens Livsbetingelser er af afgørende Betydning for en rationel Etik; desværre er de Maalforhold, der betinger Helhedens Velfærd, oftest vanskelige at bestemme paa eksakt Maade. Og naar Platon trygt overfører, hvad der gælder empiriske Helheder (Organisme, Personligheder, Samfund), paa Universet, saa er dettes Uafsluttelighed og dermed Umuligheden af at tale om bestemte Maalforhold en afgørende Hindring for at gennemføre Analogien. — Tankegangen i »Filebos« fortsætter Tankegangen i »Staten« gennem Antydningen af Sammenhængen mellem Værdibegrebet og Helhedsbegrebet. Men helt tilfreds er han selv aaben-

bart ikke ved Resultatet i »Filebos«, idet han bemærker, at det godes Idé egentlig spaltes sig i flere Idéer, der ikke kan reduceres til én. Og den hele Udvikling i »Filebos« er meget abstrakt og skematisk. I sine senere Aar skal Platon have holdt en Forelæsning om »det gode«, der har haft den samme pytagoreiserende Karakter, som allerede kan spores i »Filebos«. Aristoteles skal (efter hvad en af hans Disciple beretter) ofte have talt om, hvorledes det gik dem, der hørte den omtalte Forelæsning af Platon: de havde ventet at høre om Goder, Mennesker kan kende af Erfaring, men de hørte matematiske Udviklinger om »Grænsen« (πέρας) og det Ene. »Det godes Idé«, der allerede i »Staten« var bleven af metafysisk i Stedet for af etisk Karakter, er bleven mere og mere abstrakt i Platon's sidste, pytagoreiserende Periode. Intet Under, at det, som det ses af et Fragment af en græsk Komiker (hos Diogenes fra Laërte III, 27), blev et gængse Udtryk om, hvad der var dunkelt og uforstaaeligt: »jeg forstaar det ligesaa lidt, som jeg forstaar Platon's »gode««.

d. Imidlertid var det for Platon Alvor med at arbejde sig frem til en Tanke, der kunde danne afsluttende Begrundelse for alt, hvad menneskelig Stræben i Teori og i Praxis kan omfatte. Foreløbig har han kun peget paa det høje Maal, uden at kunne give os en klar Forestilling om dets Indhold. Nu undersøger han, hvilke Midler vor Tænkning raader over til at naa dette Maal. Idet han tager sit Udgangspunkt fra Analogien mellem Solen og det højeste gode, viser han, at ligesom i den synlige Verden, hvis Hersker Solen er, Billeder eller Skygger forholder sig til selve de synlige Ting, saaledes forholder i Tankens Verden den blotte Mening (δόξα), der enten kan være Formodning (εἰκασία) eller Overbevisning (πίστις), sig til Erkendelsen

(νόησις), der enten kan være Eftertanke (διάνοια) eller forudsætningsløs Viden (ἐπιστήμη) (510, smlgn. 534). Forskellen mellem Eftertanke og egentlig Viden bestaar i, at hin bruger Billeder, der dog kun er analoge med det, der egentlig tænkes paa, og tillige arbejder med Hypoteser, hvis Principer ikke drøftes, medens denne gaar tilbage fra Hypoteserne til et forudsætningsløst Princip, der ligger til Grund for alt (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, p. 510 B; ἢ τοῦ παντὸς ἀρχή, p. 511 B). Eftertanken er Matematikens, den forudsætningsløse Viden Filosofiens Organ.

I sin Omtale af Matematikeren nævner Platon baade aritmetiske og geometriske Eksempler, naar han vil belyse de Forudsætninger, hvorfra Matematikeren gaar ud. Mest er det dog Geometrien, han har for Øje. Han gør opmærksom paa, at Matematikeren bruger anskuelige Figurer, skønt den i Grunden (i Eftertanken, διανοία) mener de ideale Figurer (selve Kvadratet eller selve Diagonalen f. Eks., der ikke kan være Genstand for sanselig Anskuen (p. 510 D)). At »selve Diagonalen« ikke kan fremstilles for sanselig Anskuen, kommer af, at den staar i et irrationalt Forhold til Siden i Kvadratet. ZEUTHEN bemærker herom: »Platon's Interesser gjaldt ikke mindst de irrationale Størrelser; den Egenskab, der adskiller dem fra de rationale, træder nemlig, naar de fremstilles geometrisk, slet ikke frem for Intuition og har ingen Betydning for praktiske Anvendelser, i hvilke en tilstrækkelig stor Tilnærmelse er lige saa god som den matematisk eksakte Værdi. Den er saaledes kun til for den forstandsmæssige Betragtning af Matematikeren og maatte netop derfor interessere Platon«<sup>1</sup>. — Ved Ud-

<sup>1</sup> *Hvorledes Matematikeren i Tidsrummet mellem Platon og Euklid blev rationel Videnskab* (Vid. Selsk. Skr. 1917) p. 9. — Om Spørgsmaalet Behandling i vore Dage se *Begrebet Analogi*, p. 85—88.

trykket »forstandsmæssig Betragtning« gengiver ZEUTHEN, i Tilslutning til HEISE, det græske *διάνοια*. Jeg benytter, i Tilslutning til LINDSKOG's svenske Oversættelse, Udtrykket »Eftertanke« om den aandelige Virksomhed, der anvendes i Matematiken, og som Platon stiller i Modsætning til den rene Tænken (*νόησις* eller *νοῦς*, p. 511 D), dog som Mellemled mellem denne og den blotte Mening (*δόξα*).

Den rene Tænken, der er den egentlige Filosofi, gør Matematikens Forudsætninger til Udgangspunkter, hvorfra den, som i en fremskridende Samtale (»dialektisk«), bevæger sig fra Begreb til Begreb, indtil et forudsætningsløst Princip er naaet. Den arbejder med Begreber og den ender i Begreber (511 BC). Kun i korte Antydninger udtaler Platon sig om, hvorledes de Forudsætninger, Matematiken endnu holder sig til, kan blive Udgangspunkt for den dialektiske Undersøgelse. Dog skelner han imellem, hvad vi vilde kalde en analytisk og en syntetisk Undersøgelse. Den analytiske Metode har han allerede beskrevet i »Faidon« (p. 101 D), hvor det siges, at det gælder at undersøge, om det, der kan udledes af givne Forudsætninger, er samstemmende eller indeholder Modsigelser, og at man maaske af Forudsætningerne kan udlede andre Forudsætninger, og saaledes fremdeles, indtil man kommer til et Punkt, hvor man kan slaa sig til Ro (*ἐπί τι ἰκανόν*). I »Staten« udtrykkes bestemtere, hvad man kan slaa sig til Ro ved. Det skal nemlig være noget, der selv ingen Forudsætninger hviler paa (*ἀνυπόθετον*), og det falder sammen med Principet for alt (*ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή*). Men naar dette Resultat er naaet, kræves der en ny (syntetisk) Tankegang: man skal da ud fra, hvad der følger af dette Princip (*ἐχόμενος τῶν ἐκείνης* [*ῶ: τῆς ἀρχῆς*] *ἐχομένων*), uden at bruge Billeder, gaa fra Tanke til Tanke og ende i Tanker (*τελευτᾶν*

εις εἶδον) (511 B). Ud over den rene Tankes Verden kommer man ad denne Vej ikke<sup>1</sup>.

Vi skal altsaa som Analysens sidste Resultat komme til et forudsætningsløst Princip, og derpaa skal vi ud fra dette drage en Række Slutninger, som dog ikke fører ud over Begrebernes Verden. Men hvorledes kan en Række af Slutninger komme i Stand ud fra ét eneste Princip? Der behøves altid flere Præmisses til en Slutning. Og da der ingen Mangfoldighed er at sammenfatte, er ingen Syntese mulig.

Det Princip, til hvilket Analysen skulde føre, og ud fra hvilket Syntesen skulde foregaa, er nu ifølge Platon det godes Idé. Men kan man stige op til den fra Erfaringer, i hvilke der er mere ondt end godt, og kan man fra den udlede et bestemt Forhold mellem ondt og godt i Verden? — Platon udtrykker da ogsaa, hvor han forlader sine rent logiske Overvejelser over Metoden, mere et Haab end en videnskabelig Vished. Han lader Sokrates sige til sin unge Ven: hvis du vil høre, hvad Forhaabning jeg nærer (Gud maa vide, om den er sand eller ikke), saa gaar den ud paa, at i Erkendelsens Verden er det godes Idé det højeste, der kun med Møje kan skues, men at man, naar man en-

<sup>1</sup> Ud fra denne Tankegang forstaaer man den Indvending, Platon i Dialogen »Parmenides« fremfører mod sin Idélære, at da Idéernes Verden er afsluttet i sig selv, udfoldende sig efter sine egne Love, og da den sanselige Erfaring ligeledes er en Verden for sig med sine særegne Love, er det ikke godt at forstaa, hvilken Betydning Erkendelsen af Idéerne kan have for Erfaringen. Sandsynligvis har denne Indvending ført Platon til den ejendommelige Ændring af Idélæren, der foreligger i senere Dialoger (se mine »Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides«, p. 23—25; 53—65). — Den nævnte Tankegang fremkalder ogsaa det Spørgsmaal, hvilken Gavn Statens Herskere egentlig kan have af at studere Idélæren, naar denne ingen Mulighed for Vekselvirkning frembyder overfor den Erfaringens Verden, i hvilken Herskerne jo dog skal virke.

gang har faaet Øje for den, maa slutte, at den er Aarsag til alt sandt og skønt (517 BC). Det er da tilsidst en personlig Fortrøstning, der ligger bagved Troen paa, at et godt Princip er den sidste Grund til alt. Ud herfra forstaar man Platon's meget personlige Udtalelse i det syvende Brev, hvor han erklærer, at »det, hans Stræben egentlig gælder«, ikke kan læres og meddeles som andre Erkendelser. Hver enkelt maa gennem stadigt Tankearbejde og i Fællesskab med andre stræbe at fylde sit Sind med den højeste Idé, da vil den pludselig kunne træde frem for ham »som et af et Glimt antændt Lys, der siden vil holde sig selv vedlige«. I denne Udtalelse gør Platon resolut Skridtet fra Filosofi til Mystik. Han appellerer til en personlig Oplevelse, der dog kun skal være mulig for den, der er forberedt gennem alvorligt Tankearbejde. Allerede i »Staten« (VII, p. 518 CD) havde han udtalt, at det højeste først er naaet, naar man ikke blot i sin Tanke, men med hele sin Sjæl er vendt i Retning af det. —

Sammenfatter vi Platon's forskellige Udtalelser i »Staten« om »det godes Idé«, viser der sig fire forskellige Synsmaader. 1) Den højeste Tanke maa angaa det, der er Genstand for alle Væseners inderste Tragten (p. 505 BC). 2) Paa Spørgsmaalet om, hvad da denne Genstand er, siger Platon, at der kun kan svares med Lignelser. Han anfører to saadanne Lignelser, Analogien med Solens lysende og nærende Kraft (p. 506), og Hulebilledet (p. 514 ff.), som vi endnu ikke har omtalt. 3) Men han fastholder stadig (smlgn. 511 med 517 BC), at Tanken ad Analysens og Syntesens Vej maa kunne udvikle et i sig afsluttet System af Idéer som Udtryk for det i Sandhed værende. Og senere hen tager han endnu engang dette Synspunkt op (p. 532). 4) Atter synes han dog at ane, at den rene Tankesammen-

hæng ikke er tilstrækkelig til fuld Opnaaelse af Maalet; thi han forlanger, at ikke blot Tanken, men hele Sjælen skal være vendt »fra Mørket til Lyset« (p. 518 C). Gennem denne sidste Vending, og gennem den stadige Brydning mellem personlig Trang, Fantasiens Billeder og Tanke-sammenhængens Krav, en Brydning, Platon trods alt ikke formaar at overvinde, forstaar vi den personlige og my-stiske Tone, han anslaar i det syvende Brev.

e. Et af de Billeder, Platon bruger til foreløbig at ud-trykke sine afsluttende Tanker, fortjener en nærmere Be-lysnings. — Menneskene forestilles levende i en Hule, læn-kede og derfor ubevægelige, stirrende paa Hulens Bag-grund. Bag dem, højere op mod Hulens Indgang brænder et Baal, foran hvilket en Mur er bygget. Genstande, der føres langs med Muren og rager op over den, vil da kaste Skygger paa Hulens Baggrund. Hvad Menneskene kan se, er da kun Skygger af dem selv og af de Genstande, der føres frem langs Muren. Den Kundskab, de kan opnaa, kan da kun angaa faktiske Samtidigheds- og Successions-forhold mellem Skygebillederne; deraf drager de Slutninger om, hvad der kan ventes i Fremtiden. Dog betragter de alt, hvad de saaledes ser, som Udtryk for det i Sandhed værende. Naar nu saadanne Mennesker udløses af deres tvungne Stilling og kan vende sig mod Lyset ved Hulens Indgang, vil de blændes og foreløbig fastholde, at hvad de før saa, var det sande. Men kommer de helt op af Hulen og vænner sig til de nye Forhold, vil de blive klar over, at Solen ved sit Lys og sin Varme baade betinger, at Gen-standene er til, og at de kan ses. Kommer de saa igen ned i Hulen, vil de foreløbig ikke se noget i Mørket, og de Huleboere, der ikke havde forladt deres Stilling, vil bedre kunne skønne om, hvad der gaar for sig i Skyggeverdenen,

og vil spotte, forfølge, maaske dræbe dem, der fortæller om Lysets Verden deroppe (p. 514—516).

Platon tyder selv sit Billede. Opstigningen fra Hulen er Sjælens Opstigen til Tankens Verden (ὁ νοητὸς τόπος), indenfor hvilken det godes Idé er det sidste og højeste. Kun med Møje faar man Øje paa denne Idé; men naar man har faaet Øje paa den, maa man i den finde Aarsagen til alt godt og skønt, i den synlige Verden Kilden til Lys og Liv, i Tankens Verden til Sandhed og Fornuft. At have skuet dette højeste Lys er Betingelsen for at handle med Indsigt i det private og i det offentlige Liv (p. 517).

Om den nærmere Beskaffenhed af den Skuen, der koster saa stor Møje, gives der ingen Oplysning. At det er en Vision, og at Platon sandsynligvis har været visuel, kunde man slutte af, at Genstanden for Skuen betegnes som »det mest straalende af det værende« (518 C). —

I erkendelsesteoretisk Henseende frembyder Hulebilledet og dets Udlægning den Interesse, at den sanselige Iagttagelse stilles i skarp Modsætning til den rene (matematiske og logiske) Tænkning. Billedet betegner den skarpeste Modsætning mellem Idéverdenen og Iagttagelsesverdenen. — Men det er karakteristisk, at Platon for at kunne beskrive en rent empirisk Viden tænker sig Iagttagerne absolut passive. Derved udelukkes de uvilkaarlige Eksperimenter, som spontane, reflektoriske og instinktive Bevægelser fører til at gøre, og som kan danne Forberedelse til mere aktiv Undersøgelse. Det maa desuden mærkes, at Platon udtrykkelig beretter, at de Huleboere, der har været oppe i Lysets Verden og efter deres Tilbagekomst har vænnet sig paany til Forholdene, bedre end de andre Huleboere forstaar Skyggerne og deres Skiften, fordi de har set det i Sandhed virkelige (p. 520 C). Den rene Teori kan altsaa



dog tjene til Orientering i Iagttagelsernes Verden. Der maa saa være Analogi mellem logisk-matematisk Erkendelse og den sanselige Iagttagelse. Her har Platon antydnet det Forhold mellem formal og real Videnskab, som moderne Erkendelsesteori indskærper<sup>1</sup>, og som Platon selv i sine senere Dialoger er paa Vej til<sup>2</sup>.

#### 4. Overblik over de forskellige Videnskaber i deres Forhold til den højeste Erkendelse

(p. 521 C—541 B).

Platon gaar nu over til en nærmere Omtale af de matematiske Discipliner, deres praktiske Betydning og deres Forhold til Filosofien. Allerede i det foregaaende er Matematikken og dens Forhold til filosofisk Erkendelse blevet drøftet, saa at det er en Genoptagelse og en Uddybelse, der nu gives. Syvende Bog, hvor Udkastet til en videnskabelig Encyklopædi gives, forholder sig til sjette Bog, hvor den videnskabelige Dannelse første Gang omtales, paa analog Maade som sjette Bog forholder sig til anden, tredje og fjerde Bog, hvor det foreløbige Kursus i Musik og Gymnastik fremstilles. Det er forskellige Stadier af den store Dannelsesproces, der i Platon's Øjne er nødvendig for dem, som skal være Statens Ledere. Kontinuiteten i Platon's Tankegang træder klart frem, naar man opfatter Forholdet mellem de forskellige Afsnit af hans store Værk paa denne Maade. At de forskellige Afsnit skulde være udarbejdede til forskellige Tider, har ikke nødvendigvis noget at sige i Forhold til den indre Sammenhæng, Platon har vidst at gennemføre i det fuldendte Værk.

a. Først i Rækken af de Fag, der skal føre Sjælen opad

<sup>1</sup> *Den menneskelige Tanke*, p. 278—295. — *Begrebet Analogi*, p. 89—109.

<sup>2</sup> *Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides*, p. 53—60.

fra Hulen og Skyggeridsene, staar Tallæren. Krigskunsten behøver den, men dens egentlige Betydning beror paa, at den gennem sine over al Vorden og alle Kvalitetsforskelligheder ophøjede Grundbegreber hæver Sindet over det sanse- lige. Tingenes kvalitative Egenskaber, Tykkelse og Tynd- hed, Haardhed og Blødhed, Tyngde og Lethed, Storhed og Lidenhed, sammenblandes let for Sansningen; det gælder da at holde den ene Fornemmelse klart ude fra den anden, og dette er kun muligt ved Tælling. Kun Tanken skelner mellem at være én og at være flere. Begrebet Ener er stedse identisk med sig selv, hvilken Kvalitet saa det, der er ét, har. Det er Kvalitetsforskellighedernes, og især Grads- forskellighedernes<sup>1</sup> Udrensning gennem mange Overgange, som gør den klare, diskrete Opfattelse, Tallet muliggør, til en Nødvendighed for Sindet. Hver Ener er noget for sig, stedse det samme. En Ener har ingen Dele, eller dens Dele vilde selv igen være Enere. Sanses kan en Ener ikke; den kan kun tænkes, sammen med andre Enere<sup>2</sup>.

Der er en vis Vaklen hos Platon, naar han vil hævde Enhedens absolute Karakter. Naar enhver Deling af en Ener giver os flere Enere, saa ligger deri, at vi altid an- vender Begrebet Ener eller Enhed under visse bestemte Forhold og derfor bestemmer det paany for hver enkelt Undersøgelses Vedkommende; saaledes naar moderne Kemi bestemmer Grundstoffernes Atomtal i Forhold til Brint- atomet som Enhed. Hvad vi tæller, er de Forskelligheder,

<sup>1</sup> Det er aabenbart ikke mindst Gradsforskelligheden Platon tænker paa (p. 524), skønt han ikke skelner mellem Grad og Kvalitet. — Smlgn. iøvrigt p. 598 A; 602 C—603 A.

<sup>2</sup> ZEUTHEN (*Hvorledes Matematikken osv.*, p. 17) bemærker, at Brøkdannelse dog ikke har ligget Platon fjernt; kun opfatter han Dannelse af Brøker som Dannelse af en Proportion:  $\frac{3}{5}$  betyder, at to Størrelser forholder sig som 3 til 5. Desuden kendte Grækerne »Stambrøker«, hvis Tæller er 1. Allerede Ægypterne havde anvendt dem.

vor Opmærksomhed kan konstatere paa et eller andet Omraade. Vi tæller egentlig tilsidst vore egne Tanker<sup>1</sup>. Men Platon's Tendens gik ud paa at gøre Begrebet Enhed til et Almenbegreb; ligesom han overhovedet giver Begreberne en selvstændig Betydning og Værdi ud over det at være Ledere eller Anvisninger ved Ordning og Udledning af vore Erkendelser. Ved denne Tendens hos Platon forstaaer man den Modsætning, der kom frem mellem Platon's og Eudoxos' Disciple, idet hine vilde opfatte matematiske Sandheder som Læresætninger (Teoremer), disse som Opgaver (Problemer)<sup>2</sup>. Platonikerne støttede sig herved til, at man ved Løsningen af en Opgave stedse forudsætter visse Begreber; man forudsætter f. Eks. Begrebet Firkant, naar man skal konstruere en Firkant. For Eudoxos' Disciple derimod var selve Konstruktionen Hovedsagen, idet den frembringer ny Erkendelse. De fleste nyere Erkendelsesteoretikere vil sympatisere med Eudoxianerne, idet Erkendelse mere og mere opfattes som en Aktivitet, et Arbejde, ikke som ren Kontemplation. For Platon bestod nu engang Videnskabens egentlige Betydning deri, at Sindet førtes til at staa overfor et i Sandhed værende, medens den nyere Tids kritiske Filosofi lægger Vægten paa, at vi gennem Videnskab, og særlig gennem Drøftelse af Videnskabens Principer og Grundlag, lærer vor Tankes Natur og Virke-maade at kende og derigennem indirekte faar Bidrag til Forstaaelse af Tilværelsen og af vor Stilling indenfor den. —

Foruden den Brug, Krigskunsten har for Tallæren, og foruden den rensende Virkning, denne har paa Sindet, fremhæver Platon ogsaa, at Syslen med den er en god Forberedelse til alt videnskabeligt Arbejde. Og han tilføjer,

<sup>1</sup> Smlgn. *Begrebet Analogi*, p. 81 f.

<sup>2</sup> ZEUTHEN: *Matematikens Historie* I, p. 77.

at selve den Møje, aritmetisk Studium kræver, og de Vanskeligheder, det har at overvinde, gør det til en god Skole for de fremtidige Vogtere. —

Ogsaa Geometrien betragter Platon baade fra et praktisk og fra et teoretisk Synspunkt. Den er nødvendig for Hærføreren, men dens Hovedbetydning ligger i, at den fører Sindet bort fra det sanselige og leder det op imod det godes Idé, hvilket kun er muligt, naar den dyrkes for selve Erkendelsens Skyld. — Det er dog neppe historisk, at der over Indgangen til Akademiet stod en Indskrift, som forbød Adgang for enhver, som ikke forstod Geometri. —

Det tredie Fag er Stereometri, som efter Platon's Mening ikke var tilstrækkelig anerkendt. Derefter følger Astronomien, der for Platon væsentlig er Bevægelseslære, og Musiken, der væsentlig interesserer Platon ved de bestemte Talforhold, der kan paavises paa dens Omraade. Ved disse to Fag er det ikke det synlige og det hørlige, der har Interesse for ham. Han spotter over dem, der siger, at de ser »opad«, naar de stirrer paa Himmelen, eller som spidser deres Øren for at finde finere Lydnuancer.

Det gælder overhovedet for Platon's Behandling af de Fagvidenskaber, han kender, at Hovedsagen for ham er det rationelle i Behandlingen. Deres Emner faar Interesse for ham, fordi de fører til at forlade Kvaliteternes Verden og gaa over til Kvantiteternes eksakte og ideelle Verden. Platon's Stræben mod det strengt rationelle i Modsætning til den Opfattelse, der blev staaende ved de empiriske Kvaliteter, blev af stor Betydning for den Rationalisering af Begreberne Tal, Tid, Sted og Grad, der gjorde moderne Naturvidenskab mulig. Den store Beundring for ham hos Renæssancens Tænkere grundede sig især paa det Ideal,

Platon har opstillet gennem sin Behandling af Talbegrebet som forbilledligt for al rationel Tænken. I Galilei's Dialog om Verdenssystemerne slutter Skolastikens Repræsentant sig til Aristoteles, der bebrejdede Platon hans ivrige Matematiseren. Sanssekvaliteternes absolute Realitet kunde bedst reddes, naar man saa bort fra matematisk Behandling af det givne. Derimod paastaar de, der i Dialogen repræsenterer »den nye Videnskab«, at uden Matematik er det umuligt at behandle naturvidenskabelige Spørgsmaal, og erklærer sig enig med Platon deri, at menneskelig Fornuft viser sig beslægtet med den guddommelige deri, at den forstaar Tallenes Natur.

b. De fem Videnskaber, Platon har omtalt, udgør dog kun en Ouverture til den Melodi, der fremfor alt skal høres. Hver for sig er de Midler til »Udrensning af et sjæleligt Organ« (ὄργανόν τι τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρεται, p. 527 D) fra alt sanseligt og ufuldkomment. Efter at de er gennemgaaede hver for sig, bør deres Slægtskab med hverandre indbyrdes og med Tilværelsens Natur paavises (537 C). En saadan Sammenfatten eller Sammentænken (συλλογισμός, p. 531 D; σύνοψις, p. 537 C) danner Overgangen til det højeste Standpunkt. Det gælder her om Dygtighed til at spørge og svare for at kunne gøre fuldt Regnskab for sit aandelige Indhold og derpaa ad Tankens egen Vej at gribe det sidste, forudsætningsløse Princip for alt — det godes Idé. Hele den intellektuelle Uddannelse sigter kun til »at føre det bedste i Sjælen op til Skuen af det bedste i Tilværelsen« (p. 532 C). De, som ikke kan hæve sig over de Forudsætninger, til hvilke endnu de matematiske Videnskaber er bundne, og som derfor ikke formaar at hæve sig til selve det højeste Princip, de drømmer endnu, skønt de mener at være vaagne. Hvad det gælder om tilsidst, er

gennem den Tankernes indbyrdes Kamp, som kaldes Dialektik, sejrrig at hævde det godes Idé som sidste Grund til alt. Dialektiken er derfor Kronen paa al Videnskab, men den forudsætter nødvendigvis Indsigt i de matematiske Fag, skønt disse med Urette plejer at kaldes Videnskaber (p. 533—535). —

Endnu engang søger Platon altsaa at gribe den Tanke, der kunde danne Afslutning paa Tankearbejdet og tillige give Grundlaget for alt godt og skønt i Verden. Han kan nu engang ikke lade være at prøve sig frem i den Retning. Han har endnu ikke opgivet Haabet om, at man uden al Sansning, men ved Fornuftens Hjælp (διὰ τοῦ λόγου) kan stræbe hen mod Tingenes Væsen og ikke aflade, før man med selve Tænkningen (αὐτῇ τῇ νοήσει) griber det godes Væsen, og derved naar det højeste Maal i Tankens Verden (τὸ τοῦ νοητοῦ τέλος) (p. 532 AB). Platon synes her et Øjeblik at have glemt de Vanskeligheder, der kort forud (se ovenfor p. 100) havde standset ham. Men kun et Øjeblik. Thi da Sokrates' unge Ven ønsker Oplysning om, hvilken Beskaffenhed den Tænkning (Dialektik) har, der skal føre os til det store Maal, hvor vi kan finde Hvile, — hvilke forskellige Former denne Tænkning kan fremtræde i, og hvilke Veje den slaar ind paa, lader Platon Sokrates svare: »Du vil ikke være i Stand til at følge med længer, kære Glaukon. Du vilde ellers faa at se, ikke længere et Billede af det, vi taler om, men selve Sandheden. Det mener jeg nu; men om jeg mener det med Rette eller ikke, er det ikke værd at paastaa noget om. Kun det maa staa fast, at der er noget saadant at skue« (p. 533 A). — Det er sikkert kun en stilistisk Vending, naar det fremstilles, som om det kun var Glaukon, der ikke kunde naa til Maalet ad selve den rene Tænkningens Vej. Det er aaben-

bart Platon selv, som nu igen føler sin Grænse. Om Gyldigheden af det godes Idé tvivler han ikke; men hvergang han nærmer sig denne Idé, der skulde være Højdepunktet i hans Filosofi, viger hans Rationalisme Pladsen for Kritik og Mystik. Ønsket om en rationel Løsning af det store Problem faar atter og atter Magt over hans Sind, men hans intellektuelle Redelighed hindrer ham i at slutte af. Det er den store Tænkers hele Tragik, der her aabenbarer sig. De modstridende Bestræbelser indgaar ingen harmonisk Forbindelse. — Det er i høj Grad karakteristisk, at Platon her i syvende Bog har taget det Spørgsmaal op, han allerede én Gang fra flere Sider havde drøftet i sjette Bog. Dette kunde forlede literære Kritikere til at antage, at de to Bøger egentlig var forskellige Skrifter. Men, i hvert Tilfælde, som hele Værket foreligger, giver det os et gribende Billede af Tænkerens Higen mod det højeste Maal, Tanken kan sætte sig. Han lyder stadig paany det Excelsior!, der klinger i hans Sjæl, men atter og atter standses han i sin Fremstormen. Det er et Billede, der har Gyldighed for alle Tider. I Nutiden forstaar man maaske bedre end nogensinde Platon's Higen efter en Afslutning, der paa én Gang kunde tilfredsstille baade den intellektuelle og den religiøse Trang. Den Brydning mellem de forskellige Bestræbelser, vi mærker hos Platon, vil stedse gentage sig i nye Former, da Grænsen ikke kan afstikkes én Gang for alle. I Nutiden er der ingen Tænker, som paa dette Punkt mere minder om Platon end HERBERT BRADLEY. En dyb rationel Trang brydes hos denne Tænker atter og atter med Kritik og Mystik, ligesom hos Platon<sup>1</sup>.

Brydningen er hos Platon, som hos os alle, ikke blot en Kamp mellem forskellige Tankerækker. Den er ogsaa

<sup>1</sup> Smlgn. min Karakteristik af BRADLEY i »*Moderne Filosofer*«, p. 44—54.

en Kamp mellem Tanke og Billede. Der vil stadig paa Erkendelsens Grænse røre sig en Trang til at danne Billeder. Platon's egne glimrende Lignelser og hans ikke altid glimrende Myter er et Vidnesbyrd herom. Men intet Billede slaar til, og ingen Tanke betegner mere end en Tilnærmelse.

c. I Dialogen »Filebos« (p. 16 f.) vendte Platon tilbage til den dialektiske Metode, af hvilken han gentagne Gange i »Staten« havde ventet sig saa meget. Han kalder Dialektiken en guddommelig Gave til Menneskene, men en Gave, det er vanskeligt at bruge paa rette Maade, og han bebrejder særlig sin Tids Tænkere, at de ikke har Blik for Mellembegreberne ( $\tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\alpha$ ), gennem hvilke Overgangen kan gøres mellem den højeste Enhed og den uendelige Mangfoldighed. Den, der fordyber sig i Platon, kan ikke undlade at blive klar over, at Platon selv ligger under for denne Vanskelighed. Særlig hvad Forholdet mellem Matematik og Filosofi angaar, kunde man have ventet Paavisning af nogle Mellembegreber. Vi faar ingen Oplysning om, hvilke de Forudsætninger er, til hvilke Matematikken endnu skal være bunden, men som Filosofien frigør sig for. Selv om det er et Emne, der endnu den Dag idag drøftes baade af Matematikere og Filosofer, vilde det dog have været af stor Interesse, om der havde foreligget en klar Udtalelse derom af Platon. Den Mangel, der her foreligger, fik Indflydelse paa Platon's spekulative Tankegang i hans senere Aar, idet han, i Stedet for at paavise Filosofiens Begrundelse af Matematikens Forudsætninger, benytter matematiske Begreber som Symboler for Begrebsforhold. Allerede i »Filebos« (p. 16 D) fremhæves Tallets Betydning ved Bestemmelse af Overgangen mellem Enhed og Mangfoldighed, og det er maaske ud herfra, at Platon er kommen ind paa



den mystisk-pitagoreiserende Retning, som ifølge Aristoteles var karakteristisk for den sidste Periode af hans Tænkerliv.

En interessant Opfattelse af denne sidste Fase af Platon's Filosoferen har LÉON ROBIN<sup>1</sup> gjort gældende. ROBIN ser i Platon's senere Lære ikke en Fornægtelse af Idelæren, men et Forsøg paa nærmere Gennemførelse af den. Han benyttede Talbegreber paa symbolsk Maade som Udtryk for Ordningen af den Mangfoldighed, enhver Idé gælder for, og saadanne Talbegreber betegner tillige Forholdet mellem de forskellige Idéer, idet Lovene for Ordningen indenfor den enkelte Idé staar i et bestemt Forhold til Lovene for Ordningen indenfor andre Idéer. Talbegrebet staar her som Udtryk for Begrebet Relation, og man forstaar, hvorfor Aristoteles klager over, at Platon har stillet Kategorien Relation over Kategorien Substans. — Hvis ROBIN's Opfattelse er rigtig, har vi her et nyt Vidnesbyrd om Platon's Utrættelighed som Tænker. Efterat han i »Staten« gentagne Gange forgæves havde søgt at finde Vej og Maade for Bestemmelse af den højeste Idé og for Uledning fra den, og efterat han i »Parmenides« havde øvet en indgaaende Selvkritik, har han først i en Række af Dialoger (»Theaitetos«, »Sofisten«, »Filebos« og »Timaios«) søgt at ændre Idélæren saaledes, at den lod Erfaringsfænomenerne komme til deres Ret<sup>2</sup>, og har saa tilsidst søgt efter Former, i hvilke Forholdene indenfor hver enkelt Idé og indenfor Idéverdenen i det hele kunde klarlægges. At denne sidste Vej endte blindt, er en Sag for sig.

d. Efter at have ført Videnskab op imod det høje Maal,

<sup>1</sup> *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (1908).

<sup>2</sup> Se herom mine *Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides*, Kap. 4.

han stillede Tænkningen, vender Platon igen tilbage til sine Vogtere. Han ser klart, at det er en stor aandelig Anstrengelse, han forlanger af dem. Erfaring viser, mener han, at Mennesker langt lettere taber Modet ved vanskeligt Tankearbejde end ved legemlige Anstrengelser. Og da især, naar den strenge Fordring stilles, at man ikke blot skal hade og afsky bevidst Løgn, men ogsaa den ufrivillige, saa at man harmes over sig selv, naar man gribes i Uvidenhed (p. 535 E). Dette vanskelige Punkt har Platon allerede én Gang berørt (p. 382 BC; 413 A, se ovenfor p. 45), og det er karakteristisk for ham, at han saa ofte vender tilbage til det store Varselsord, Sokrates her havde talt. For at det kan ske Fyldest, maa der gøres et snævrere Udvalg af Vogtere end det forhen (p. 413 CD) foretagne, ved hvilket der især toges Hensyn til praktisk Erfaring. Kun de unge, der lærer med Glæde og kan taale aandelig og legemlig Anstrengelse, bør vælges til at gennemgaa den fuldstændige Uddannelse. Ved 20 Aars Alder skal der gives dem en Oversigt over Videnskabernes Sammenhæng, og ved 30 Aars Alder begynder Undervisning i Dialektik, der, naar den tages op af ganske unge Mennesker, let bliver til Eristik (539 B, smlgn. Filebos, p. 15 E). Et vanskeligt Punkt i de unges Udvikling gør Platon særlig opmærksom paa. Naar der vaagner Kritik overfor de hidtil med Ærefrygt hyldede overleverede Forestillinger om, hvad der er skønt og retfærdigt, uden at der er vundet en ny, vel begrundet Overbevisning, indtræder der let en Periode af Ubundethed og Udskejelser. Kun metodisk Aandsarbejde kan danne Modvægt herimod (p. 538 C—539 A). — Platon kunde have bragt dette Punkt i Forbindelse med den ufrivillige Løgn, han afskyr saa meget. Thi den, der vedbliver at hylde overleverede Forestillinger, efterat hans Trang og

Tanke faktisk er slaaet ind paa helt andre Veje, end de peger paa, kan uden at være sig det bevidst bygge paa en Usandhed. Der er da to modsatte Farer, der kan true paa Overgangstiderne. Platon's konservative Aandsretning faar ham til at lægge mest Vægt paa den førstnævnte Fare. —

Efter fem Aars Studium maa saa de unge gaa ud i Praksis (»ned i Hulen«) for dér at vise deres Mod og Karakterfasthed i Krig og i Fred. Ved 50 Aars Alder er deres Uddannelse fuldendt. Men de faar ikke Lov at færdes stadig i Tankens Verden, men skal efter Tur, saa nødvendig de vil, deltage i Statens Styrelse. Det er af de saaledes i Praksis og Teori udviklede Mennesker, at Platon haaber en god Fremtid for Statslivet.

---

## FJERDE AFSNIT.

(Ottende og niende Bog)

(p. 543—592)

## A. Udartningsformer

(p. 543—580 C).

a. Det var for at belyse og hævde den individuelle Karakteregenskab, som kaldes Retfærdighed, at Platon kom ind paa en Undersøgelse af Statens, særlig den ideale Stats Væsen. Dette Motiv gør sig stadig gældende. Og det gør sig særlig stærkt gældende, naar Platon nu gaar over til at omtale de Statsformer og de til dem svarende individuelle Karakterer, der betegner større eller mindre Mod-sætninger til det Aristokrati, det Herredømme af de bedste, som er Platon's Ideal. Der opregnes fire saadanne ufuldkomne Former: den timokratiske (∴ den, hvor Herskerne ledes af Ærgerrighed og Stridslust), den oligarkiske, den demokratiske og den tyranniske. Disse Former, siger Platon, vil vi nu gennemgaa for at kunne stille den fuldkomment retfærdige og den fuldkomment uretfærdige overfor hinanden og derved afgøre det af Thrasymachos rejste Spørgsmaal om, hvem af dem der er lykkeligst (p. 545 A). Naar Platon omtaler Statsformen før de analoge individuelle Typer, saa er det for Tydeligheds Skyld; han mener stadig, at det er lettere at læse en Skrift med store end med smaa Bogstaver. Formaalet med den Undersøgelse, der gaar gennem hele Værket, ligger altsaa egentlig paa

den individuelle Etiks Omraade. Grunden til, at der til de forskellige Statsformer svarer ligesaa mange Mennesketyper (*ἀνθρώπων εἶδη*, p. 545 B), ligger for Platon deri, at Statsformerne udspringer af de Menneskers Natur, der udgør Samfundet: »Eller tror Du maaske, at Statsforfatningerne er opstaaet af »Egetræer eller Stene« og ikke af Menneskenaturerne i Samfundet, der ligesom nedtyngende drager alt andet efter sig« (p. 544 D)<sup>1</sup>.

Den reale Sammenhæng mellem Individ og Samfund, som Platon saa stærkt udtrykker i denne Udtalelse, træder i hans Fremstilling afgjort tilbage for Analogisynspunktet. Havde dette ikke været saa, vilde den hele Undersøgelse være bleven mere indviklet og vanskelig, da der faktisk mellem Individ og Samfund bestaar et uendeligt Vekselvirkningsforhold. Her er intet første og intet sidste. Ethvert Individ er mere eller mindre socialt bestemt og betinget, maaske tildels ved Kontrastvirkning i Forhold til Samfundets givne Ordning. Og paa den anden Side er ethvert Samfund bestemt og betinget ved de individuelle Karakterer, der arbejder paa at grundlægge og udvikle det. Dette uendelige Vekselvirkningsforhold gør sig ogsaa gældende hos Platon. Han mener ikke, at Samfundet kan blive fuldkomment, naar det ikke ledes af »de bedste«, d. v. s. af dem, der baade i Videnskab og i Krig har vist sig som de ypperste (p. 540 D—543 A). Men han mener tillige, at en fuldkommen Mennesketype kun vil kunne del-

<sup>1</sup> LINDSKOG'S Oversættelse af τὰ ἤθη ἐν ταῖς πόλεσιν ved »de menneskelige naturerne i samhället« er at foretrække for HEISE'S (der slutter sig til SCHLEIERMACHER og STALLBAUM): »de herskende Sæder«. Ved ἤθη menes aabenbart det samme som lidt forud ved εἶδη ἀνθρώπων og lidt senere ved αἱ τῶν ἰδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς. — p. 545 B gentager Platon den Mening, der har været afgørende for hele Anlægget af hans Undersøgelse, at det er lettere at udfinde Samfundstyper end Individualtyper. Ordet ἤθη bruges om begge Slags Typer.

tage i Statslivet, naar dette har naaet sin fuldkomne Form (p. 592 A).

Men selv det Analogiforhold, som Platon antager mellem Samfund og Individ, gennemfører han ikke, idet der ikke kan sluttes fra en vis given Samfundsform til en vis individuel Type hos Samfundets Borgere. Den Vægt, der ved selve Værkets Grundproblem er lagt paa den individuelle Etik, peger ud over Analogien. Som tidligere omtalt, kan efter Platon en ideal og harmonisk Menneskekarakter bestaa under Samfundsforhold, der er alt andet end ideale (smlgn. ovenfor p. 81 ff.). Og i Slutningen af niende Bog kommer Platon igen tilbage til denne Mulighed. Men man maa gaa et Skridt videre. Under enhver Forfatning vil højst forskellige individuelle Karakterer kunne udvikle sig, selv om de ikke overalt finder lige gode Udviklingsbetingelser. Dette indeholder et Problem for den Retning i Sociologien, der betragter Individerne som absolut afhængige af de sociale Forhold, og det ophæver egentlig Betydningen af det Analogiforhold, som Platon, ganske særlig i ottende Bog, antager gælder mellem bestemte Forfatninger og bestemte Karaktertyper. — Om Platon's Opfattelse bedømt fra et sociologisk Synspunkt, og tillige om den Synsmaade, der kommer frem i hans senere Dialoger, se ovenfor p. 37 f.

b. Naar man som Platon tænker sig en ideal Statsform og en ideal Menneskekarakter, hvorledes kan der da være Mulighed for et Affald? Her er samme Vanskelighed som ved Spørgsmaalet om, hvorledes Adam og Eva kunde synde, eller Lucifer fra en Lysets Engel blive en Mørkets Fyrste. Det eneste Svar, Platon giver, er, at da alt, der er blevet til, er Forgængelighed underlagt, kan heller ikke en ideal Tilstand bestaa til alle Tider (p. 546 A). Men Platon har nu netop ikke beskrevet den ideale Stats Tilbliven gennem

historisk Udvikling. Han forlod meget hurtig Fremstillingen af Arbejdsdelingen, hvor han dog havde visse Erfaringer at støtte sig til, og gik over til at fremstille de etiske Forordringer til dem, der skulde herske i Staten, indirekte ogsaa til dem, der skulde lyde (smlgn. ovenfor p. 38). Fra dette Punkt af blev Fremstillingen en Tankekonstruktion, selv om den stadig benytter Elementer fra græske Forhold. Og kun hvis den ideale Stat var bleven os beskrevet som opstaaet under bestemte historiske Forhold, vilde vi kunne have forstaaet Opløsningens Mulighed.

Platon kommer over Vanskeligheden ved at lade Muserne tale til os »i højtidelige og statelige Ord, der lyder som Alvor, skønt de i Virkeligheden spøger og gøgler med os som med Børn« (p. 545 E). For fuldt Alvor er da den Forklaring, Platon nu giver, ikke at tage. — Muserne taler da saaledes til Menneskene i den ideale Stat: »Hvad Eder og Eders Slægt angaar, kan de, som I har opdraget til at blive Statens Ledere, trods deres Visdom ikke ved Hjælp af Beregninger eller Iagttagelser bestemme Tiden for gunstig eller ugunstig Fødsel; de vil komme til at tage fejl, og der vil fødes Børn paa en Tid, da det ikke burde ske«. — Som vi har set, skal Herskerne jo bestemme, baade hvem der skal giftes sammen, og hvor mange Ægteskaber der skal stiftes. Men paa Grund af den Forandringens Lov, der gælder for hele Naturen, og derfor ogsaa for Staten, har Herskernes Beregninger ikke kunnet slaa til. De fejler af Uvidenhed, da de ikke kender denne Forandringens Lov i det enkelte. Og det maa være Platon's Mening, at denne Uvidenhed var uundgaaelig. Men selv siger han, at han kan angive en matematisk Formel, efter hvilken de rette Forhold havde kunnet beregnes. Han giver saa Anvisning til et Regnestykke, i hvilket denne Formel anvendes, en

Anvisning, der har voldt Matematikhistorikerne store Vanskeligheder, og som jeg vel skal vogte mig for at komme nærmere ind paa. PAUL TANNÉRY<sup>1</sup>, der gentagne Gange har beskæftiget sig med »det platoniske Tal«, mener, at Platon's Angivelse af Talforholdet har været forstaaeligt for Samtidens Filosofer og Matematikere, der jo var fortrolige med den pytagoreiske Tallære, og at det netop er Grunden til, at de ikke giver os nærmere Forklaring. Det er rimeligst med flere Fortolkere (STALLBAUM, JOWETT, LINDSKOG) at opfatte den hele Talangivelse som en Spøg. Platon indleder jo hele Stykket med at sige, at Forklaringen skyldes Muserne, der ofte driver Gæk med os, skønt deres Tale lyder alvorlig. Og, som tidligere bemærket, hele den Maade, paa hvilken Ægteskabers Ordning ogsaa skyldes en spøgende Indrømmelse af, at man ikke véd, hvorledes de bedste Ægteskaber kan komme i Stand. Men Spøgen har her, som ofte hos Platon, været Element i en Sjæls-tilstand, hvis Baggrund var dyb Alvor. JAMES ADAM<sup>2</sup> har med Rette bemærket, at Platon var saa dybt overbevist om, at Universet og alt i det frembringes og bestaar i Kraft af matematiske Love, at det ikke kan have været med let Hjerte, at han her lader en Spøg træde i Stedet for et virkeligt Svar, og at han i hvert Tilfælde ikke har antydnet »det platoniske Tal«s Meningsløshed. — Den For- ening af Spøg og Alvor, vi her møder hos Platon, betyder neppe en virkelig Sammensmeltning eller Helhedsdannelse. Den berettiger ikke til at kalde ham Humorist. Hans aandelige Hjemsted var i de evige Idéers Verden, og For- andringernes, de smaa Betingelsers Sfære laa for langt nede

<sup>1</sup> *Le nombre initial de Platon* (Mémoires scientifiques. Publiés par HEIBERG et ZEUTHEN) I, p. 12—38).

<sup>2</sup> *The Republic of Plato* (1902) II, p. 306.



i Forhold til denne til at kunne øve en bestemmende Indflydelse paa hans Totalfølelse ved Tilværelsen<sup>1</sup>.

c. Følgen af de uheldige Ægteskabsstiftelser bliver, at den nye Slægts Herskere ikke i Valget af Vogtere agter tilstrækkelig paa Forskellen mellem Guld-, Sølv-, Jern- og Kobbernaturer. Interesser kommer nu til at staa skarpt mod hverandre. Guld- og Sølvmenneskene, der besidder indre Rigdom, stræber efter Karakterdygtighed og søger at bevare den gamle Forfatning, medens Jern- og Kobbermenneskene ønsker Penge og Jordegods, Huse og ædle Metaller. Der sluttes da et Forlig, efter hvilket Jord og Huse uddeles som Privatejendom til Vogterne, medens den tidligere frie og med Venlighed beskyttede tredie Stand mister fuld Borgerret eller bliver Slaver, som de to ledende Stænder maa staa paa Vagt imod. Hos Vogterne selv tabes efterhaanden Sansen for aandelig Kultur (for »Musik«), og Modet (θυμός) faar Overhaand over Tanken (λόγος). Ad denne Vej, som Platon belyser ved et fra Livet hentet Eksempel, gaar Aristokratiet over til Timokratiet, hvor Ære og Magt sættes i Højsædet, og de individuelle Karakterer undergaar tilsvarende Ændringer.

Det er væsentlig en psykologisk Forskydning, der foregaar. Ved en virkelig historisk Overgang vilde mange forskellige Forhold virke med. Allerede Aristoteles siger i sin Kritik af Platon's Fremstilling (Politik, p. 1316), at Historien viser mange andre Veje end den af Platon antydede, ad hvilke en Statsforfatning kan stedes i Opløsning. Og der kan neppe paavises nogen Udviklingsproces indenfor græsk Historie, som svarer til Platon's Beskrivelse. Historisk har »Timokratiet« ikke udviklet sig af Aristokratiet,

<sup>1</sup> Smlgn. *Den store Humor*, p. 151—154.

men det var Adelsmænd og Rigmænd, der af Magtlyst styrtede det gamle Kongedømme.

Fra Timokrati sker Overgangen til Oligarki, naar Rigdom agtes mere end Ære. Man indfører Census som Betingelse for Borgerrettigheder, og som Følge heraf deles Staten i to, de riges og de fattiges Stat. Naar de unge ser deres Fædre lide for deres Opofrelse i Statens Tjeneste, mister de Mod og Æresfølelse, og Nøden fører dem til at lægge Vægt paa Penge. I Stedet for Modet (θυμός) beklædes saa Højsædet i Sjælen af den sanselige Drift (ἐπιθυμία), der kræver Rigdom for at faa Midler til Tilfredsstillelse. Pengebegærligheden holder vel nok en Stund Nydelseslysten i Tømme; men naar Pengene er slupne op, vil de nydelseslystne med deres tøjlesløse Begær, der stadig søger Midler til Tilfredsstillelse, blive en stor Fare for Staten.

Overgangen til Demokrati sker, naar de rige, der er fordærvede ved Velleved og Lediggang, forjages eller dræbes af de fattige. Nu kommer den mest ubundne Frihed til at raade. Embeder besættes ved Lodkastning. Dannelsen bryder man sig ikke om. Almindelig Lovløshed raader. Hos den enkelte staar alle Drifter som ligeberettigede, ligesom Borgerne i Staten er det. Der hersker Anarki i den enkelte Sjæl ligesom i Staten. Alle etiske Begreber omfortolkes. Frækhed kaldes for Dannelse, Tøjlesløshed for Frihed, Ødselhed for Højsind, Skamløshed for Mandighed (p. 560). — I denne Skildring har man ment at finde en Genklang af Thukydid's berømte Skildring af den moralske Opløsning i de græske Stater. —

Platon betragtede Demokratiet blot som et Opløsningsprodukt. Han tænker ikke paa, at hans egen Lære om Arbejdsdelingen, der begrundes ved, at hvert Menneske skal øve sin ejendommelige Gerning, maatte føre til at kræve

Agtelse for ethvert Menneskes Evne og Opgave og derigennem til at kræve Adgang for det til at deltage i offentlig Liv som den, der ikke blot var Tjener, men skulde have sin Del af Magten. Han ser en Ulykke i den Mangfoldighed af Karakterforskelligheder, Demokratiet fremkalder. — Ganske modsat har man i nyere Tid frygtet, at Demokratiet gennem den offentlige Mening skulde hæmme Udviklingen af individuelle Ejendommeligheder. —

Fra Demokrati skrider Udviklingen gennem Anarki over til Tyranni. Der opstaar Trang til en stærk Hersker, der kan hindre Udplyndring. Eneherskeren afslører sig snart som en Fjende af de højsindede og de tapre, og han kan kun hævde sig ved stadig Undertrykkelse af Folket. Saa meget end tragiske Digtene lovpriser en saadan Tyran, er det dog et elendigt Liv, han fører. Det ses især af den individuelle Type, der svarer til Tyranniet. Hos den tyranniske Karakter har en enkelt Drift indtaget Sjælens Højborg, der hos den demokratiske Karakter snart besattes af en, snart af en anden Drifttilskyndelse. For at tilfredsstille den herskende Lyst griber han til alle mulige Midler. Og allerværst bliver det, naar et saadant Menneske selv bliver Tyran i Staten, saa at alle Midler staar til hans Raadighed. Han kender da ingen Skranker for sine Lyster. Bryndehed, Uro og Anger afløser hverandre i hans Sjæl. Ingen Venner kan han have, intet ædelt og frit kan han opleve. Han danner det fuldstændige Modstykke til den Harmoni og aandelige Sundhed, som præger den i Sandhed retfærdige, hos hvem Sjælens Elementer udfolder sig uden Overgreb paa hverandre. —

I hele denne Skildring af de ufuldkomne Forfatninger og de tilsvarende Karakterer ligger, som allerede bemærket, en psykologisk Konstruktion til Grund. Medens de tre Ele-

menter i Sjælen og i Samfundet hos den retfærdige og i den retfærdige Stat er i Harmoni, foregaar den fremskridende Opløsning derved, at Thymos faar Overvægt over Logos, og derpaa Epithymia over dem begge. Epithymias Herredømme fører først til anarkisk Opløsning, derefter til én Drifts og én Mands Enevælde. Og hele Skildringen kulminerer i Modsætningen mellem den retfærdige og Tyrannen. Som i en Fanfare forkyndes det nu som Afslutning af hele den lange Undersøgelse, at det retfærdigste Menneske, den »aristokratiske« Natur er den lykkeligste (p. 580 BC).

Ved denne Paavisning har stadig Analogien mellem Samfund og Individ gjort Tjeneste. Da Analogien her for Platon let slaar over til Identitet, er det intet Under, at Karakteristiken af Statsformerne kan være vanskelig at holde ude fra Karakteristiken af de individuelle Typer. Og den Slutning, der bygges paa Analogien, angaar afgjort Værdien af en vis individuel Karakter, ikke i første Linie Værdien af en vis Statsforfatning.

Naar Platon i Kraft af sin Analogi lader Statsforfatningerne nedstamme fra hverandre ligesom de tilsvarende individuelle Karakterer, har det, som LÉON ROBIN træffende bemærker<sup>1</sup>, maaske været hans Mening paa symbolsk Maade at angive en Rangforordning, bestemme de forskellige ufuldkomne Forfatningers Afstand fra Idealet saavel som Rækken af Betingelserne for hvert enkelt Trin paa den nedadgaaende Skala. Men ved Fastsættelsen af denne Rangforordning har, hvad enten Platon taler om den sociale eller den individuelle Side af Sagen, den psykologiske Betragtning afgjort Overvægten og drager den største Interesse til sig ved sin Rigdom af Enkeltheder.

<sup>1</sup> *Platon et la Science Sociale* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1913), p. 241.

d. Foruden det Bevis, der bygger paa Betydningen af Harmoni mellem Sjælens Dele, har Platon endnu to andre Beviser for den Paastand, hvis Sejr han forkyndte med Fanfare.

Kun den, i hvis Sjæl Tankelivet raader, og som af egen Erfaring kender den Glæde, Skuen af det værende (ἡ τοῦ ὄντος θεία) volder, kan være berettiget Dommer over de forskellige Maader at tage Livet paa. Videnskabsdyrkeren, der har Adgang til hin store Nydelse, maa dog som Menneske ogsaa kende baade Ærens, Sansedriftens og Pengebesiddelsens Værdi<sup>1</sup>. Det er jo tillige kun dem, hos hvem Erkendelsen ene er udviklet, der kan anstille en virkelig Sammenligning og fælde en begrundet Dom.

Og hvad den til Erkendelsen knyttede Nydelse angaar, er den, mener Platon, ikke som Ærestrangens og Sansedriftens Tilfredsstillelse bestemt ved Modsætning til andre Tilstande. I den er Menneskets Sind i umiddelbar Forbindelse med det evige og uforanderlige. — Men Platon selv har i anden Sammenhæng<sup>2</sup> lagt Vægt paa den Pludselighed, med hvilken den højeste Erkendelse kan fremtræde i Forhold til de forudgaaende Trin paa Erkendelsens Skala. Overhovedet er vel ingensomhelst Følelse undtagen fra Forholdsloven, end ikke den mest ædle og ophøjede<sup>3</sup>.

e. Resultatet af den Drøftelse, der gaar gennem hele Værket, udtrykker Platon ved et Billede. Mennesket forestilles sammensat af tre Væsener: Menneske, Løve og Hydra (Slange med mange Hoveder). Retfærdighed betyder, at det

<sup>1</sup> Om denne Tankegang smlgn. min *Etik* VII, 3.

<sup>2</sup> Se Kapitlet *Begrebet det Pludselige i Platon's Filosofi* i min *Parmenidesafhandling*, p. 38—51.

<sup>3</sup> SPINOZA antog ogsaa den højeste Følelse (beatitudo) for uafhængig af Forholdsloven. Lignende Tanker hos KANT og CARLYLE (*Spinoza's Ethica*, p. 92 f.).

indre Menneske, som er det guddommelige i Mennesket (ὁ ἐντὸς ἀνθρώπου, p. 589 A = τὸ θεῖον, p. 589 D og 590 C), har Herredømmet, ikke Løvens Vildhed eller Hydraens Driftkaos. Det indre Menneske vil kun, hvad der er bedst for hele Sjælen, altsaa ogsaa for de to andre Sjæle.

En saadan retfærdig vil bygge sin egen Sjæl op og forme en indre Forfatning i sig. Om han vil deltage i det ydre Statsliv, beror paa, om en guddommelig Tilskikkelse driver ham dertil. Ellers vil han kun leve som Borger i den ideale Stat, der eksisterer i Tankens Himmel, og som han vil tage som sit Forbillede, ligegyldigt om den allerede er til eller først bliver til i Fremtiden. — Her viser sig tilsidst klart den ideale individuelle Karakters Uafhængighed af sociale Forhold, — og Samfund og Individ skilles her, indenfor Platon's Tænken, paa et Højdepunkt, ligesom de i de følgende Aarhundreder mere og mere skulde gaa hver sine Veje. Det var da af stor Betydning, at den individuelle Etiks Ejendommelighed og Selvstændighed var bleven hævet paa saa genial Maade som hos Platon.

---

## FEMTE AFSNIT.

Tiende Bog.

**A. Genoptagelse af Drøftelsen af Kunstens Betydning,  
nu paa Grundlag af Idélæren**

(p. 595 A—608 B).

I anden og tredie Bog havde Platon allerede advaret mod Digterne, væsentlig ud fra det Synspunkt, at de var Folkets Lærere, og at det gjaldt om, at de ikke bibragte den opvoksende Slægt falske Forestillinger om Guderne og derved uheldige Forbilleder for Livet. Men idet Platon nu med Tilfredshed ser tilbage paa sin Konstruktion af Idealstaten og særlig glæder sig over at have udelukket den dramatiske Kunst fra den, fremdrager han et nyt Synspunkt for denne Udelukkelse og udvider den til ogsaa at omfatte Billedkunsten. Det nye Synspunkt er fremkommet ved den dybere gaaende Forstaaelse, der i sjette og syvende Bog er vundet af Tankelivet og dets Forhold til andre Sider af Sjælelivet. Den fører ham til at betragte Kunst som Efterligning af, hvad der fremtræder i vor Erfaring, og til at fremhæve den Modsætning, Kunsten derved kommer i til den Erkendelse af Sandheden, som Matematik og Filosofi kan yde. Naar han fremdrager Farerne ved Kunstens Indflydelse, gør han dog et lille Forbehold: kunstnerisk Efterligning er Gift for alle, der ikke kender

Kunstens rette Væsen<sup>1</sup> (p. 595 B). — Tre Grunde anfører Platon i denne Sammenhæng for sin Forkastelse af Kunsten.

Ifølge Idélæren forstaas ethvert i Erfaringen givet Emne kun gennem det Begreb, under hvilket det hører, og som kun ufuldkomment er udtrykt i det foreliggende Emne (p. 596 A). Men det Billede, der kan dannes af et Emne, staar i Henseende til Sandhed tilbage for selve det foreliggende Emne, ligesom dette for Emnets Idé. Billedet naar ikke Emnets Idé, ligesaa lidt som Emnet naar den Realitet, der udtrykkes ved matematiske og logiske Begreber. Saadanne Begrebers Nødvendighed bliver særlig indlysende, hvor et Emne frembyder forskellige Egenskaber ved at ses fra forskellige Synspunkter; da kan kun den kvantitative Bestemmelse afgøre Striden om, hvilke Egenskaber Emnet i Virkeligheden har. Saaledes naar en Ting frembyder forskellige Størrelse, Mangfoldighed eller Tyngde under forskellige Forhold; den virkelige Sammenhæng afgøres da ved at tælle, maale og veje (p. 598 A; 602 C—603 A). En saadan Betragtning har Platon allerede forud (ovenfor p. 104) anstillet i sin Paavisning af Talbegrebets Betydning (p. 524). Svarende til Treheden Billede—Emne—Begreb svarer (p. 597 B) ved Ting, der er frembragt af Mennesker, Treheden: Maleren, der har malet et Billede af en Løjbænk, — Snedkeren, der har lavet den givne Løjbænk, — Gud, der har frembragt Begrebet Løjbænk. Maleren kan ikke maale sig med Snedkeren, og endnu mindre med Gud.

Hvor der er Tale om menneskelige Frembringelser, vil

<sup>1</sup> I Fortolkningen af p. 595 B (αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα) følger jeg JAMES ADAM. Forstaaelse af den dramatiske Kunsts sande Væsen er ifølge Platon det bedste Middel mod denne Kunsts skadelige Indflydelse. — SCHLEIERMACHER mente, at Udtrykket betød: »wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten«. Men efter Sammenhængen maa det være den sande Teori om Kunsten, der menes.



enhver dog hellere kunne frembringe eller bruge de frembragte Ting end lade sig nøje med Billeder af dem. Og det samme gælder om menneskelige Handlinger og Billederne af dem. Man vil hellere leve fuldt ud i, hvad Erfaringen frembyder, end nøjes med Billeder, som altid kun giver en ringe Del ( $\sigma\mu\kappa\rho\acute{\omicron}\nu\tau\iota$ , p. 598 B) deraf. Stor menneskelig Dygtighed vil man helst selv udøve, og man vil ikke nøjes med et Billede deraf ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu\alpha\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\zeta$ , p. 600 E). Man vil hellere være Helt end Digter.

Endelig er det den bedste Del af Sjælen, der er optagen af den rene Sandhed, i Modsætning til den Del af den, der er optagen af sanselige Emner og Genbilleder (p. 603 A). Hvad særlig Skildringen af Sorg angaar, saa er man kun interesseret for den, fordi man er optagen af menneskelige Forhold, der ikke fortjener at blive tagne med saa stor Alvor (p. 604 B). Og Fordybelsen i de Skildringer af stærke Sindsbevægelser, Digterne giver os, indeholder Fare for den Enhed og Harmoni, Sindet fremfor alt maa bevare. Skønt vi i vor egen Sorg vilde skamme os, hvis andre mærkede vor Jamren, lader vi os rive med af Digternes Beskrivelser af Heltens Klager. Og noget lignende gælder om Fremstillinger af Harme, Latter og Elskov. Energiske og harmoniske Karakterer, som bevarer Enhed og Samling under Livets Gang, er ikke saa lette at fremstille som de lidenskabelige Naturer, især naar det gælder om at gøre Indtryk paa den store Mængde (p. 604 E).

Ja, siger Platon tilsidst, Striden mellem Poesi og Videnskab er gammel. Platon selv er ikke i Tvivl om, hvor han staar. Men — hvis der skulde kunne findes Grunde, der gendriver de Grunde, han har fremført mod Kunsten, vilde han blive saare glad, thi han kender af egen Erfaring dens fortryllende Magt! (p. 607 CD). —

De Bemærkninger, som Platon's Genoptagelse af Drøftelsen om Kunsten kunde give Anledning til, vil jeg fremsætte i to særegne Anmærkninger.

Anmærkning I. *Om Platon's Kritik af Kunsten.*

Platon begynder sin nye Drøftelse af Kunstens Betydning med at stille den i skarp Modsætning til det Begreb om videnskabelig Sandhed, han havde arbejdet sig frem til. Naar man ikke opfatter Platon som strengt arbejdende Tænker, forstaar man ikke hans Forhold til Kunsten. Det var med blødende Hjerte, han forkastede den. Men han vidste af egen Erfaring, hvilken Møje det koster at naa et rent teoretisk, af selve Tankens Arbejde fremgaaet Sandhedsbegreb, og han havde en Anelse om den eksakte, tællende, maalende og vejende Videnskabs Betydning, naar det gælder om at naa ud over indbyrdes stridende Anskuelser. Derfor blev han betænkelig ved Kunstens Evne til at fylde Menneskers Sind med Forestillinger, der ikke kunde bestaa for en rent teoretisk Maalestok.

Men Modsætningen mellem Kunst og Videnskab blev for Platon saa grel, fordi han gik ud fra, at Kunst blot er Efterligning. Han miskendte det aktive, skabende Element i al stor Kunst. Mon Platon, spørger JOWETT, virkelig vilde kalde Feidias for Efterligner?

Det er Kunstens Betydning, at den, netop gennem Kunstnerens aktive Indsats, kan give et mere gennemført individuelt Billede af et Emne, end Videnskaben, der stedse anlægger visse almene Synspunkter, formaar. Naar Platon siger, at det kunstneriske Billede kun giver os en lille Del af det virkelige Emne, er det snarere det modsatte, der gælder; Kunsten giver os en Helhed, en individuel, konkret Sammenhæng, som Erfaringen kun tilnærmelsesvis yder.

Nu maa maaske nogle Træk, virkelig Erfaring frembyder, falde bort i det kunstneriske Billede, hvis dette skal være individuelt. Forsaavidt giver Kunsten baade mindre og mere, end Videnskaben kan give. Men baade ved, hvad Kunsten kan føje til, og ved, hvad den lader falde, gør den Billedet til et Hele, hvor alle Elementer virker til at fuldende Karakteristiken. Hvad Erfaringen giver, er ikke altid karakteristisk nok. Det var nu fra første Færd det individuelle og karakteristiske, Platon vilde ud over, fordi han i Idéernes Verden ingen Plads fandt for det. Det er dog afgjort med Urette, baade at han lader Kunsten give mindre, end Emnet indeholder, og Emnet igen give mindre, end Idéen indeholder. Baade Kunst og Videnskab giver paa én Gang mere og mindre end Emnet: Kunsten giver fuldkommen Karakteristik, og Videnskaben giver Udblik til den universelle Sammenhæng, indenfor hvilken Emnet har sin Plads, maaske sin forsvindende lille Plads.

Platon's egen kunstneriske Trang fik Luft og fandt Tilfredsstillelse i den dialogiske Form, i hvilken det saa ofte lykkedes ham at fremstille Tankearbejdets Gang under det intellektuelle Samkvem mellem forskellige Personligheder. Her sammensmeltede for ham intellektuel og æstetisk Trang, uden at det gik op for ham, at Fordømmelsen af al Kunst egentlig ogsaa maatte ramme ham selv, særlig hvad de pragtfulde Indledninger, der saa ofte aabner hans Fremstillinger, angaar. Han vilde maaske ikke have været saa betænkelig ved kunstneriske Fremstillingers Magt til at fremkalde beslægtede Stemninger hos Menneskene, hvis han havde anet, hvilken ansporende Magt hans egne kunstneriske Fremstillinger af Tankearbejdet har øvet paa saa mange i Aarhundredernes Løb. Og han saa paa den anden Side ikke (i hvert Tilfælde, naar han optraadte som

Lovgiver), at selve Glæden ved det blotte Billede, bortset fra ethvert Spørgsmaal om dets reale Gyldighed, hører til de ædleste Følelser, Mennesket kan have. Et Par Aartusinder senere saa SCHILLER i denne Glæde noget af det, der hæver Mennesket over Dyret.

Naar Platon gaar over til at tale om Kunstens Fremstilling af stærke Sindsbevægelser, er det snarere en etisk end en teoretisk Maalestok, han anlægger. Vel erklærer han, at dyb og fortvivlet Sorg er urimelig, da Livets Genvordigheder ikke er at tage alvorlig; men han føjer til, at Sorgen er en Hindring for at gøre det, som i Øjeblikket mest behøvedes (p. 604 B). Og han tager ikke i Betragtning, at et lidenskabeligt Udbrud kan hindre Lidelsen. GOETHE'S Tasso finder Digterens Fortrin deri, at han kan udtrykke sin Smerte, medens andre Mennesker maaske forstummer i deres Kval, og han hævder overfor den kolde Politiker Antonio, at Naturen ikke blot har frembragt den urokkelige Klippe, men ogsaa Bølgen, der bryder sig imod den. Kunsten afslører en Side af Virkeligheden, som den rene Kontemplation vilde lukke Øjet for, — nemlig baade den Jubel og Glæde og den Angst og Lidelse, som nu engang ogsaa hører med til Eksistensen. Der er paa dette Punkt en interessant Forskel mellem Platon og Aristoteles<sup>1</sup>. For Platon er det gennem Kunsten at leve sig ind i andres lidenskabelig udtrykte Følelser af Angst og Smerte betænkeligt, da det skader Evnen til Selvbeherskelse. Men Aristoteles saa netop i den Medlidenhed og Frygt, den tragiske Helts Skæbne vækker, et Middel til at give disse Følelser en renere og friere Karakter hos Beskueren, hvorved vel nær-

<sup>1</sup> Se herom FINSLER: *Platon und die aristotelische Poetik* (1906), p. 96 ff.

mest maa tænkes paa den Beundring, den tragiske Helts Holdning under Lidelsen vækker<sup>1</sup>.

At der er Modsætning mellem Kunst og Liv, og at Livet først og fremmest skal leves og ikke afbildes og besynges, deri beholder Platon Ret. Ligeledes deri, at Digteren ikke altid kan have saadan indgaaende Kundskab om og Forstaaelse af Livet og dets Forhold, at han kan være os til Hjælp i vor Livsførelse. Dette gælder baade om Religionens og om Kunstens Repræsentanter, og Platon følte sig da ogsaa netop i skarp Modsætning til Digterne, fordi de var Folkets religiøse Lærere. En Folkereligion virker gennem stor Poesi og store Billeder, men gengiver denne Poesi og disse Billeder nu ogsaa Livets Hovedopgaver? Platon's Kritik af Kunsten og Poesien kommer her til at pege paa en Vanskelighed, der stedse vil gøre sig gældende for den Livspoesi, hvortil Religionen under sin Vekselvirkning med Kultur, særlig den intellektuelle Kultur, har Tendens til at gaa over. En Poesi eller en Religion, der ikke paa inderlig og fri Maade kan optage i sig den Virkelighedserkendelse, det lykkes Menneskene at naa til, vil ikke i Længden kunne gøre Fyldest. Profeter og Digttere maa være klare over menneskelig Kulturs Maal og Vej for at kunne virke som ledende og styrkende Magter under Livets fortsatte Udvikling. — Fra dette Synspunkt har Platon's Kritik af Poesien, trods dens uhyre Ensidedighed, en dybtliggende Berettigelse til alle Tider. Men Platon selv har ikke altid været tro mod dette Synspunkt. Baade i »Staten« og i andre Dialoger har han med stor Frejdighed og uden Hensyn til kritiske Betæneligheder formet mytologiske Skildringer af det hinsidige Liv. Han anbefaler endog i »Faidon« (p. 114 D) at fordybe sig i den Slags Fantasier

<sup>1</sup> Smlgn. *Den store Humor*, p. 101 f.

for at bestyrke sin Udødelighedstro. Mere eller mindre bygges dog saadanne Skildringer op af Enkeltheder, der stammer fra en eller anden Egn af Erfaringen, selv om saadanne Enkeltheder forbindes paa en Maade, Erfaringen ikke kender. Overfor Skildringer af denne Art føler Platon ikke samme Betænkeligheder som overfor Poesien i snævrere Forstand. Den sidste Del af tiende Bog vil give os et Eksempel herpaa.

Anmærkning II. — *Om Gudsbegrebet i »Staten«.*

I de første Bøger af »Staten« gaar Platon ud fra sit Folks Overleveringer. Han forudsætter saaledes uden videre, at man ved Godhed maatte forstaa de fire Karakteregenskaber, han nærmere beskriver og forklarer. Han henviser, hvad Kultus angaar, til Guden i Delfi og forudsætter den overleverede Gudetro, kun med den Fordring til dens Forkyndere, at intet læres, der strider mod Guddommens Godhed og Uforanderlighed; iøvrigt staar han overfor de græske Guder som overfor de græske Dyder. Han forsøgte ingen Begrundelse eller Forklaring, men krævede en Udrensning, dels af intellektuelle, dels af etiske Grunde. Men de to Begreber, han saa strengt kræver fastholdte i Gudsforestillingerne, er nu netop Begreber, hans egen Filosofi hævdede som Udtryk for det højeste. Begrebet Uforanderlighed er nøje knyttet til, hvad Platon kalder Idé, et Begrebsindhold, der stedse er det samme, hvor meget saa end de Emner, der falder ind under vedkommende Begreb, forandres og skifter. Og Begrebet Godhed bliver senere hen (i sjette og syvende Bog) opstillet som den højeste Idé, der endog peger ud over al Erkendelse og al Væren. Trods alt er nu det godes Idé dog en Idé som andre Idéer; vi har i det foregaaende (se ovenfor p. 91—100; 107—110) set, hvilke

Vanskeligheder der er forbundne med den ejendommelige Stilling, denne Idé indtager hos Platon. Idéernes Verden (til hvilke ogsaa det godes Idé maa høre) er det højeste, Tanken kan naa til, og naar Platon taler om Gud eller om Guder, kan han kun ved Hjælp af Idéer forklare, hvad han mener. Idéerne lærer os noget om Guderne, men Guderne lærer os intet om Idéerne. Platon vinder ikke nogen ny Tankestemmelse ved at indføre Gudsbegrebet. Ganske vist ser det ved første Øjekast ud, som han i tiende Bog (p. 596) indfører Gud som Skaber af Idéen om Løjbænken. Men den hele Sammenhæng viser, at han behøvede noget, han kunde sætte i samme Forhold til Idéen om en Løjbænk, som Snedkeren til den Løjbænk, han har lavet, og Maleren til den, han har malet. At det kun er en ved Sammenhængen indført Personifikation, og at Guden ogsaa i denne Sammenhæng er afhængig af Idélæren, ses af den naive, halvt ironiske Maade, paa hvilken det forklares, at der kun gives én eneste Idé om en Løjbænk: enten vilde Gud ikke frembringe mere end én saadan Idé, eller ogsaa var der en Nødvendighed for, at der kun kunde gives én Idé. Og at det sidste var Tilfældet, ses af det følgende, hvor det hedder, at hvis Gud havde frembragt to Idéer (to Artsbegreber eller Typer), vilde der fremtræde en ny Idé (det for de to Artsbegreber gældende Slægtsbegreb), og den vilde saa være den egentlige Idé. Det vidste Gud nok, og da han vilde være Frembringer af noget i Sandhed værende, skabte han kun én eneste Idé om nævnte Emne. Han har altsaa bøjet sig for en logisk Nødvendighed. Guds Afhængighed af Idélæren fremtræder her tydelig.

Hvis Platon har en Teologi, saa er den i hvert Tilfælde afhængig af hans Filosofi. I senere Dialoger udtaler han lejlighedsvis som noget, der følger af sig selv, at Guds Gud-

dommelighed, altsaa det, at han er Gud, beror paa, at han lever i Idéerne. Gud defineres ved Hjælp af Idéerne, der betinger hans Guddommelighed<sup>1</sup>. I »Faidros« (p. 249 C) hedder det (som allerede tidligere omtalt), at Gud er guddommelig, fordi han stedse lever i Idéerne, medens et Menneske kun af og til kan leve i dem. Og hvad det er at være guddommelig, er forud forklaret: »det guddommelige er skønt, vist, godt, og har alle saadanne Egenskaber« (p. 246 D). Men Skønhed, Visdom og Godhed er platoniske Idéer. Allerede i »Staten« (p. 500 CD) er det udtalt, at det Menneske, der kan skue de evige Idéer, bliver omformet efter dem og bliver derved Mester i Retfærdighed og Besindighed. Idéerne har altsaa samme Virkning paa Mennesker og paa Guder. I »Theaitetos« (p. 176 BC) hedder det, at det at blive Gud lig er at blive retfærdig, from og indsigtfuld. — Disse Steder er saa afgørende, at Udtalelser, i hvilke Platon nærmer sig den populære Teologi, maa forklares i Overensstemmelse med dem.

## B. Genoptagelse af det religiøse Synspunkt og Bestyrkelse af dette ved en mytologisk Beskrivelse af Sjælevandringen

(p. 608 C—621 D).

a. Sin alvorlige Kritik af Kunsten som den, der let fører til at svække Livsførelsens Alvor, afslutter Platon med at minde om, at det gælder en stor Kamp for at samle sig om det rette Livsmaal, uden at hildes af Trang til Ære, Penge eller Magt eller af poetiske Drømmerier. Men — følger han saa til — foruden den Løn, Retfærdighed har i sig selv som Udtryk for Sjælens indre Harmoni, gives der endnu Belønninger, der ikke er Grund til at for-

<sup>1</sup> Smlgn. om Betydningen heraf: *Religionsfilosofi*, § 64.



bigaa. Hvis nemlig Sjælen er udødelig, er dens Stræben ikke begrænset til den Tilværelse, Erfaringen frembyder, men angaar ogsaa Evigheden. Glaukon bliver meget forundret herover, og der loves ham et Bevis derfor. Beviset bestaar i følgende Tankegang: Skulde Sjælen være forgængelig, maatte det være, fordi den opløstes af de Onder, den efter sin Natur kan lide af, nemlig Uretfærdighed, Tøjlesløshed, Fejghed og Uvidenhed. (Det er jo Modstykkerne til de fire Hoveddyder, der skildredes i fjerde og femte Bog.) Men disse Onder dør jo Sjælen faktisk ikke af. Og Sygdom i Legemet vilde kun da tilintetgøre Sjælen, hvis den formaaede at fremkalde en af Sjælens egne Sygdomme. Men Slethed og Død har intet med hinanden at gøre. Det vilde jo ogsaa, indskyder Glaukon, være rart for de slette, om de døde af deres Slethed og saaledes slap for Straf! — Naar nu, fortsætter Platon, Sjælene er udødelige, maa deres Antal stedse være det samme. Formindskes kan det jo ikke, og hvis det forøgedes, maatte jo nye Sjæle være opstaaede af, hvad der er dødeligt, — og alt vilde tilsidst blive udødeligt! (p. 611 A). — Denne spiritualistiske Lære var udførlig udviklet i »Faidon«, hvor den i Tilslutning til en gammel Beretning (*παλαιός λόγος*, p. 70 C) formuleres som et selvstændigt Bevis for Udødeligheden, medens den her i »Staten« formuleres som Konsekvens af et allerede ført Bevis. Det er sandsynligvis den gamle Sjælevandringslære, som Platon her, ligesom i »Menon« (p. 81 B) og i »Faidon« (p. 70 C), er paavirket af. I det følgende giver han netop sin Udødelighedslære en Afslutning i en mytologisk Skildring af Sjælevandringen. Han støtter sig til en Overlevering, der, som Glaukon's Forundring (ligesom Kebes' Forundring i »Faidon«, p. 61 D) viser, ikke var kendt og hyldet af alle samtidige.

Men hvis nu alt dette forholder sig saaledes, maa Sjælens sande Væsen ikke forveksles med den forvredne og forkuede Maade, paa hvilken den fremtræder i vor Erfaring. Fremfor alt viser vor Sjæls Stræben efter Erkendelse (ἡ φιλοσοφία αὐτῆς, p. 611 E), at den er i Slægtskab med det guddommelige og evige. (I »Faidon«, p. 80 BC er denne Betragtning lagt til Grund for et særligt Bevis.) — Og naar vi nu antager dette for sandt, kan vi godt tage den Forudsætning tilbage, der før (i anden Bog) blev opstillet, den nemlig, at den retfærdige skulde ses i sin Ensomhed og Forladthed, Genstand for Miskendelse og Mishandling. Der er ingen Grund til at tro, at Guder og Mennesker ikke skulde anerkende den retfærdige. Det kan i hvert Tilfælde ikke opstilles som Regel. —

Udødelighedstroen er hos Platon fra først af grundet paa en orfisk-pytagoreisk Overlevering<sup>1</sup>, der har betaget ham, og som han kan være kommen i Berøring med paa sin første store Rejse. Sokrates (den historiske Sokrates) er næppe paavirket af denne Overlevering. Derom vidner den forskellige Maade, paa hvilken Platon lader ham tale i »Apologien« og i »Menon«, »Faidon« og »Staten«. Men paa Platon's Sind har den haft stor Indflydelse, og den har ladet ham overse det utilstrækkelige i de Beviser, han vil føre for sin Tro. Men der er én Tanke hos ham, som har haft større Betydning for Eftertiden end den Tradition, han hyldede, og det er, at man ikke forstaar Menneskesjælen, naar man ikke agter paa dens intellektuelle og etiske Stræben. Han har her peget paa noget, som — hvad enten man deri ser et Bevis for Udødeligheden eller ikke —

<sup>1</sup> ALBR. DIETERICH: *Nekyia*<sup>2</sup>, p. 89 f; 112—136. — ERWIN ROHDE: *Psyche*<sup>2</sup> II, p. 263—295.

bevarer sin Betydning for os, og som ingen bedre har indskærpet end Platon's egen uforglemmelige Lærer. Det lyder stort, naar Platon udtaler, at det maa være Evigheden, vi arbejder for, ikke blot den korte Tid mellem Barndom og Alderdom, i hvilken intet betydeligt kan udrettes (p. 608 C); men naar han kun ved Hjælp af Myter og Mysterier, hvis Forestillinger dog tilsidst er hentede fra, hvad der er oplevet i hin »korte Tid«, kan udsige noget om Tilstanden efter Døden, saa kommer Værdiers og Formaals Udspring dog tilsidst til at ligge i det nærværende Liv. Det er her, vi finder noget at arbejde for, og hvis der er et andet Liv, forbereder vi os til det paa bedste Maade ved trofast Arbejde for det bedste, vi har fundet her i Livet. Derhen peger Platon selv, naar han peger paa vor intellektuelle og etiske Stræben som det, i hvilket vort Slægtskab med det guddommelige og evige fremtræder, og som det, der i en anden Tilværelse skal fremtræde i sin Renhed (p. 611 E). —

Platon mener, at naar han, som det er sket i det foregaaende (fra anden til niende Bog), har godtgjort, at Retfærdighed har Værdi i sig selv, bortset fra alle ydre Følger i denne og i en anden Verden, saa kan han godt dertil knytte en Forjættelse om andre Belønninger her og hisset. Han grunder ikke Retfærdighedens Værdi paa, at den er Mittel eller Forberedelse til et andet Liv; den har sin Værdi i sig selv, men derved udelukkes ikke, at vor Tilværelse kan strække sig længere, end Erfaring viser. — En lignende Opfattelse som Platon's udvikler SPINOZA i femte Bog af sin *Ethica*: »Selv om vi ikke vidste, at vor Aand er evig, vilde vi dog betragte Religiositet og Pligtfølelse og alt, hvad der hører til Livsmod og Højsind, som det

højeste«. Og KANT's Opfattelse af Forholdet mellem Moral og Religion er af lignende Art, kun at han bestemt hævder Religionens Afhængighed af Moralen og Umuligheden af dens teoretiske Begrundelse, medens PLATON og SPINOZA antager en teoretisk Overgang fra videnskabelig til religiøs Bevidsthed og ikke opfatter Religion som blot praktisk Postulat.

b. I virkelig indre Sammenhæng med Platon's Filosofien staar ikke den mytologiske Baggrund, han tilsidst peger paa. Og naar det ifølge Platon forholder sig saaledes, at den, der fordyber sig i Videnskabens højeste Opgaver og Idéer, foreløbig mister Sans og Evne til at orientere sig i Erfaringens Verden, saa gælder det endnu mere, at den, der efter Platon's Opfordring lader den Billedverden, ved hvis Hjælp Mennesker ene kan forestille sig det hinsidige, raade over Sindets Tænken og Stræben, let bliver ude af Stand til at øve menneskeligt Arbejde i Videnskab, Kunst og Samfundsliv. Et Sted maa Tyngdepunktet ligge. Og kun i det dennesidige stilles der os bestemte Opgaver. Det hinsidiges Billedverden er bygget op af Analogier fra den dennesidige Verden.

Alligevel har Platon i den mytologiske Skildring, der danner Afslutningen paa hans Værk om Staten, forsøgt at udtrykke en real Sammenhæng mellem det hinsidige og det dennesidige. Han lægger den gamle Forestilling om en Sjælevandring til Grund. Den passer godt med den Antagelse, at der ingen nye Sjæle opstaar, men at der foregaar et stadigt Kredsløb mellem Liv og Død. Og selve denne Antagelse stammer vel ogsaa egentlig fra Troen paa Sjælevandring. I en pragtfuld Ramme, der skyldes pytagoreiske Forestillinger, skildres Sjælenes Vandringer. Og her viser

det sig netop, hvilken Betydning Erfaringen fra den dennessidige Tilværelse har. Thi de Sjæle, der kom fra den hinsidige Verden og igen skulde ned til Jorden, traf ofte et forhastet og overfladisk Valg af Livstype, medens de, der kom fra Jorden og havde friske Erfaringer herfra, valgte mere betænksomt. Opholdet i Himmelen er altsaa ikke gavnligt for Evnen til at vælge den bedste Livsskæbne! Gennemgaaende valgtes efter Erfaringerne fra det tidligere Liv (*κατὰ συνήθειαν τοῦ προτέρου βίου*, p. 620 A). Naar en Herold før Valghandlingen udraaber: »Al Skyld ligger hos den, der vælger; Gud er uden Skyld!« saa er Spørgsmaalet i Virkeligheden langt mere indviklet, og det er i hvert Tilfælde intet rendyrket Tilfælde af »fri« Villie, der her foreligger. At Guden ingen Skyld har, bliver ganske vist forstaaeligt, naar det erindres, at Guderne ifølge Platon overhovedet er Aarsag til meget lidet!

Af denne Beretning om Sjælenes Vandringer drages nu den Slutning, at det gælder om allerede i dette Liv at skaffe sig klar Forstaaelse af den rette Livstype, for at man kan være vel forberedt til at træffe det bedste Valg, naar en ny Eksistens skal begynde. — Det er ikke nye etiske Principer, der indskærpes ved Forestillingen om Sjælevandringen. Tværtimod bestemmes Sjælens Kaar under dens Vandringer ved den Etik, Platon har opstillet i de foregaaende Dele af sit Værk. Hvad der fremgaar af Beretningerne om Sjælevandringen, er kun, at denne Etik gælder langt ud over den Livstid, Erfaringen lover os. —

Forestillingen om Sjælevandring findes rundt om paa Jorden hos de mest forskellige Folkeslag, ogsaa hos nogle af de mest primitive. Den er næppe fra først af opstaaet af etiske eller religiøse Motiver, men af et barnligt Forsøg

paa at forklare sig de mærkelige Fænomener, der hedder Fødsel og Død<sup>1</sup>. Allerede hos de mest primitive Folkeslag findes den Forestilling, at Sjælens Antal er begrænset, og at de samme Sjæle kommer igen i nye Skikkelser. Der synes at være en Sammenhæng mellem Totemismen og den Tro, at Mennesker kan gaa over i Dyreskikkelser og Dyr i Menneskeskikkelser, naar et nyt Livsløb begynder<sup>2</sup>. Den etiske Betydning er sekundær. I Indien og i Grækenland er den religiøse Anvendelse af Sjælevandringen først opstaaet, da Vedatidens og den homeriske Tids frejdige Livsopfattelse ændredes under Indflydelse af haarde Skæbner. Til Platon er den sandsynligvis kommen fra Pytagoreerne. Som FRAZER bemærker, er det interessant og instruktivt at se de vildes Teori om Sjælevandring optagen i den store græske Tænkers System: i Problemer af denne Art kan de viseste og de enfoldigste Aander mødes<sup>3</sup>. —

De Myter, med hvilke Platon slutter forskellige Dialoger, er ikke alene Frugten af hans Fantasi eller af Lyst til Allegorisering. De skyldes gamle Overleveringer, i hvilke han har fundet anskuelige Udtryk for, hvad hans Filosofi førte ham til, naar han nærmede sig til Erkendelsens Grænse. Hvad særlig Troen paa Sjælevandringen angaar, har han her i »Staten« fundet et Støttepunkt i den for sin Etik, ligesom i »Menon« og »Faidon«, og senere i »Faidros«, for sin Erkendelsesteori. Det er ikke blot menneskelig Svaghed, der fører den store Filosof til Interesse for den gamle Overlevering. Det er tillige et Tegn paa hans Evne til ogsaa dér at finde Forestillinger, han kunde

<sup>1</sup> Smlgn. *Religionsfilosofi*, p. 51.

<sup>2</sup> FRAZER: *Spirits of the Corn and the Wild* II, Chap. 13—16. — DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 374—386.

<sup>3</sup> FRAZER. Anf. Skr., p. 308.

tillægge menneskelig Værdi. Han har ikke opfattet en saadan Overlevering som en mod hans Tænkning fjendtlig Magt, ligesaa lidt som han opfattede Guden i Delfi som en fjendtlig Magt. Men han staar frit overfor saadanne Forestillinger, anker over Misbrug af dem i Overtroens Tjeneste, men peger paa de Tankemotiver, der kan faa blivende Betydning. —

---

### Tilbageblik.

1. Platon's Dialoger tager, ligesom den historiske Sokrates' Samtaler har gjort det, Udgangspunkter fra det daglige Liv. Samtalen mellem Sokrates og den gamle Kefalos berører allerede Spørgsmaal, der senere hen i Værket tages op fra nye Synspunkter. Andre Udgangspunkter ligger i Musik og Gymnastik, de to Dannelsesomraader for græsk Ungdom, og i de populære Forestillinger om, hvad Godhed er. Først efterhaanden, især ved den skarpe Form, i hvilken to unge Venner af Sokrates stiller det Problem, som drøftes, uddybes Tankegangen. Problemet angaar Retfærdighedens Begreb, og det foreløbige Resultat bliver, at Retfærdighed bestaar i et harmonisk Forhold mellem Sjælens forskellige Elementer, og for Statens Vedkommende paa analog Maade i den for Samfundets Bestaaen nødvendige Harmoni mellem de forskellige Stænder.

Men Platon bliver ikke staaende herved. I den Fordring, der stilles til Statens Ledere, at de til enhver Tid skal fastholde Idealbilledet af Staten og prøve, om Statslivets virkelige Forløb svarer til det, ligger for Platon Videnskabens Grundbegreb, Identitetsprincippet, indeholdt. Og derigennem kommer han til at kræve et videnskabeligt Kursus som nødvendig Betingelse for de vordende Statsledere, hvad der saa igen foranlediger en encyklopædisk Oversigt over den Videnskab, som paa den Tid stod til



Raadighed. Uden at Platon selv synes at mærke det, føres han gennem den stærke Vægt paa streng Erkendelse til en anden Type for etisk Karakter end Harmonytypen. Overfor Erkendelsestrangen, der mere og mere vil raade i Sjælen, jo mere der er Evne til at leve i Idéernes Verden, taber alle andre Interesser og Bestræbelser deres Betydning. Den intellektuelle Trang lægger Beslag paa al Energi, og Sjælen faar gennem Livet i evige Idéer selv Del i det evige. Allerede i »Faidon« havde Platon beskrevet denne Type. Han anser det nu for et Gode, at Statens Ledere kender et værdifuldere Liv end det politiske Liv. De bedste Regenter vil de være, der nødigst vil regere.

Endnu en tredie Type antydes i »Staten«, og netop paa et Højdepunkt i Tankegangen. Platon bliver klar over, at Stræben efter Erkendelse, ligesom al anden Stræben, hviler paa den Forudsætning, at der i Tilværelsen gives Kræfter, som fører i Retning af, hvad der er sandt, godt og skønt. Det godes Idé er da for ham den højeste Tanke, men tillige en Tanke, der peger ud over, hvad Erkendelse kan forme og begrunde. Og hvad der saaledes er Tankens højeste Maal, overfor hvilket kun en Tilnærmelse er mulig, det er tillige noget, som enhver Sjæl i Grunden higer efter.

Det er et Vidnesbyrd om den rige Aandsfylde hos Platon, at han ved at dreje sin Tankes Prisme faar saa forskellige Synspunkter frem. Der opstaar derved nye Problemer, som først ret kunde behandles, da Arbejdsdelingen indenfor Filosofien var skreden videre frem, saa at der bestemtere kunde skelnes mellem Psykologi og Erkendelsesteori, mellem Erkendelsesteori og Etik, mellem Videnskab og Kunst og mellem Videnskab og Religion.

Gennem de forskellige Synspunkter, Platon anlægger paa videnskabelig Erkendelse, ytrer sig hans Overbevisning

om Videnskabens Nødvendighed som Led i alvorlig aandelig Dannelse og som Betingelse for alvorligt socialt Arbejde. Der maa udarbejdes en Kreds af klare Tanker til at staa Vagt om Livet, den enkeltes saavel som Samfundets Liv, og ingen Tradition, ingen Inspiration, ingen uvilkaarlig opstaaet Mening kan her tilsidst være fyldestgørende. Med profetisk Blik har Platon forudset Videnskabens Mission i Menneskehedens Udvikling. Han mente ikke, at Tanken kunde udtrykke Livets hele Indhold, men han har hævdet den som et selvstændigt Led i aandelig Kultur, et Led, hvis Fraværelse gør Livet til et Drømmeliv eller et Vaneliv eller et blindt Spil af Kræfter.

2. Der kan angives en Række af Punkter, paa hvilke Platon's Tankearbejde er af grundlæggende Betydning.

a. Han har vist Muligheden og Nødvendigheden af at udforme Tanker, der kan staa som ledende Principer. Der kan indenfor hans »Idélære« udsondres en Kreds af Begreber, der er nøje knyttede til selve Tankevirksomheden som Udtryk for dens Opgaver og dens Normer. Saadanne Begreber dannes ved »Udrensning«, for at bruge Platon's eget Udtryk, af specielle og skiftende Egenskaber. Vi finder f. Eks. Ligheder mellem Emnerne af forskellige Grader og Arter, og ved at ordne dem i Række af Trin kan Idéen om absolut Lighed, ren Identitet opstaa. Derved bestemmes et af de vigtigste Grundbegreber i al Erkendelse. Platon har derved lagt Grunden til Kategorilæren. Det er dog først i »Theaitetos«, at Kategorier tydelig udsondres fra de andre Idéer.

b. Af særlig Interesse er hans Forsøg paa at bestemme, hvad Filosofi i snævrere Forstand er. Ofte bruger Platon Ordet Filosofi om al Stræben efter Erkendelse (φιλόσοφος

= φιλομαθής, p. 376 B, 475 C). I videre Forstand er altsaa al Videnskab Filosofi. Men overfor den eneste organiserede Fagvidenskab paa hans Tid, Matematiken, angiver Platon det som en særlig Opgave at undersøge de Forudsætninger, fra hvilke denne Fagvidenskab udgaar. Denne Undersøgelse, som han selv kalder Dialektik, danner en Forløber for, hvad vi nu kalder Erkendelsesteori, skønt den hos Platon gaar i et med, hvad man nu kalder Metafysik eller Kosmologi. Platon har herved vist, at Opkomsten af Fagvidenskaber ingenlunde gør Filosofi overflødig, da der stedse bliver et Arbejde tilbage at gøre angaaende de Forudsætninger, paa hvilke de enkelte Videnskaber bygger.

c. Platon har, som vi har set, staaet vaklende overfor det Spørgsmaal, hvor langt denne Undersøgelse af Videnskabens Forudsætninger kan føre os. Han forudsætter i sin Begejstring, at Analysen af Videnskabens Forudsætninger tilsidst maa føre os til Tanken om noget, der ikke selv hviler paa Forudsætninger, men er det første Princip for alt, og at man igen fra dette Princip maa kunne stige Skridt for Skridt ned til de i Erfaringen givne Emner, ud fra hvilke Opstigningen var begyndt. Men selv om man kunde finde et forudsætningsløst Princip, hvorledes skulde man, naar dette Princip, saaledes som Platon forudsætter, er absolut enkelt, kunne drage Slutninger ud derfra? Kunde det med Nødvendighed føre ud over sig selv? Og dertil kommer, at Platon uvilkaarlig gaar ud fra, at Erkendelsens sidste Princip tillige maa være Principet for alt værdifuldt i Verden, altsaa være et med »det godes Idé«. Kan Virkeligheden, saaledes som Erfaringen viser os den, udledes af en absolut Værdi? — Vi ser da ogsaa Platon vige

tilbage efter ethvert Tilløb, han gør til at løse disse Problemer. Han indrømmer, at hvad han mener, kun kan udtrykkes ved Hjælp af Analogier, og i et af sine Breve udtaler han endog, at der her er noget, som ikke kan fremsættes i videnskabelig Form.

d. Endelig har Platon givet en videnskabelig Encyklopædi, saaledes som den paa hans Tid kunde gives. Den kom kun til at omfatte de forskellige matematiske Videnskaber og Filosofien. Det er Begyndelsen til den Række af Videnskaber, der i Oldtidens Slutning og især i nyere Tid har udviklet sig. De formale Videnskaber organiseredes først og senere efterhaanden de reale Videnskaber. Ved at sammenligne DESCARTES' og COMTE's Klassifikation af Videnskaberne med Platon's korte Udkast ser man klart dette Forhold.

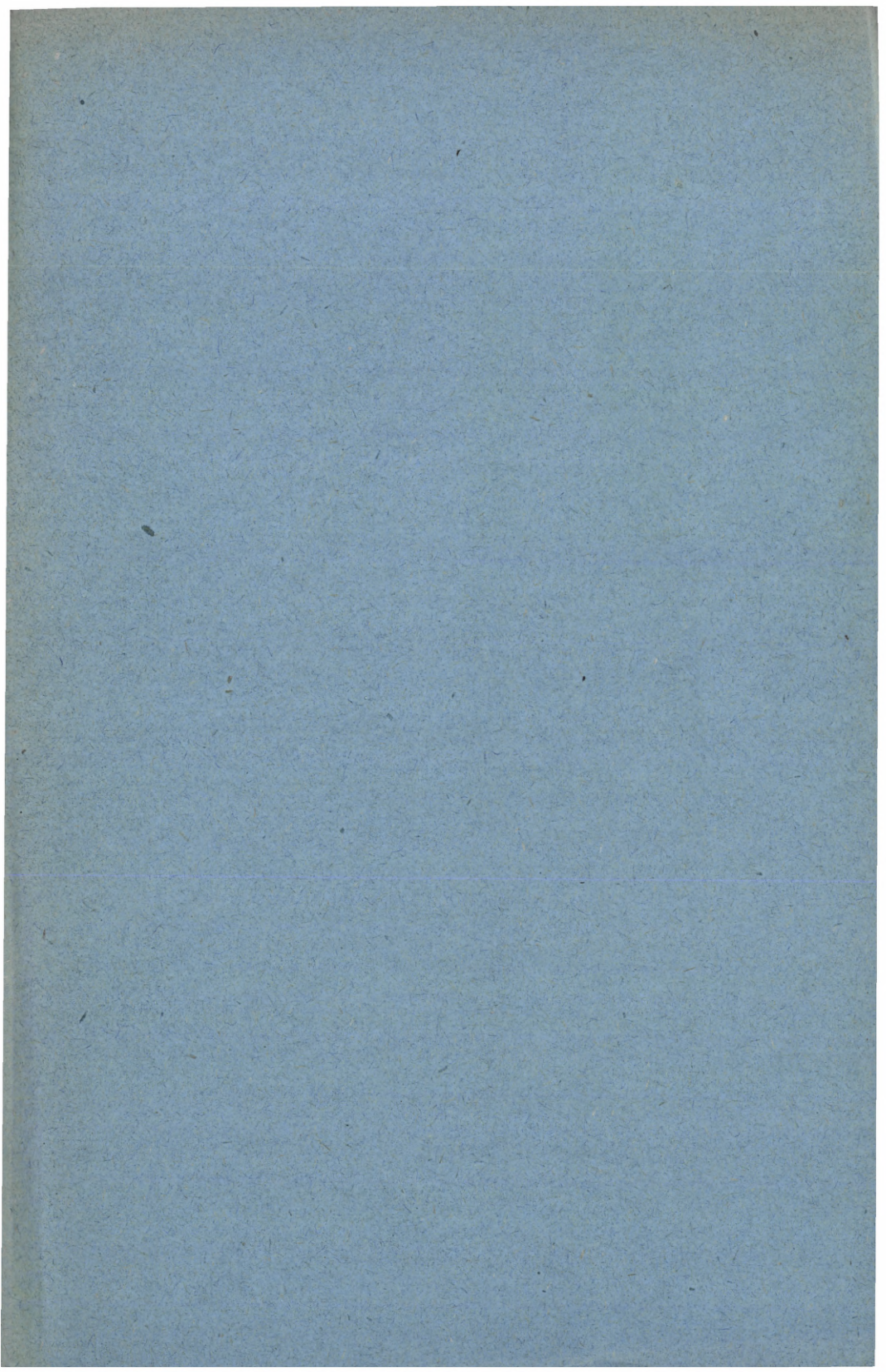
3. Statsbegrebet kommer i Bøgerne om Staten kun med ind i Drøftelsen, fordi den Karakteregenskab, Striden staar om, formentlig bedst kunde belyses gennem en Analogi mellem Individ og Stat. Men Platon's vidunderlige Værk har til alle Tider mest draget Opmærksomheden til sig i større Kredse ved den Opfattelse af Statens Væsen, den udvikler. Man har ikke tilstrækkelig lagt Mærke til, at det kun er som Analogon til den individuelle Personlighed, den skildrer. Efter den gammelgræske Opfattelse var Individet kun et Led i Staten uden selvstændig Betydning. Etiken var rent social. Sokrates betegner her et Gennembrud. Han er Personlighedsprincipets første Forkæmper. Med dyb Agtelse for de bestaaende Love indskærpede han dog Nødvendigheden af det enkelte Individ paa Selverkendelse grundede Overbevisning om det gode og rette som det egentlige Grundlag for Livet, og han var vis paa,

at en saadan Erkendelse var nok til at føre et Menneske gennem Livet, hvorledes det saa gik med alle ydre Forhold. Hermed var Problemet om Forholdet mellem Individ og Stat stillet. Platon uddyber Problemet ved at opfatte Forholdet som en Analogi, hvorved paa én Gang Modsætningen og Ligheden. Individet er for Platon en lille Verden, hvis indre Forhold det har sin selvstændige Interesse at undersøge. Den er vel en Del af Statens store Verden, men har Selvlovgivning. Individets Lykke beror paa, om der er Harmoni mellem Elementerne i dets Væsen. Det er Platon's Paastand, at kun naar dette er Tilfældet, vil Individet paa rette Maade finde sin Plads indenfor Staten. Og Staten paa sin Side vil være i en lykkelig Tilstand, naar de forskellige Stænder arbejder sammen paa harmonisk Maade. Men Platon antyder bestemt, at Individet kan naa personlig Fuldkommenhed og Lykke, selv om dets Analogon i Staten ikke er realiseret. Det bliver netop den individuelle Side af den platoniske Etik, der i de følgende Aarhundreder fik størst Betydning. —

For en moderne sociologisk og etisk Betragtning faar i en vis Forstand den gammelgræske Opfattelse Ret overfor Sokrates og Platon. Der er intet i den enkelte Personlighed, som kan forstaas, hverken hvad Oprindelse eller Værdi angaar, uden gennem dets reale Sammenhæng med Samfundslivet. Men paa den anden Side er der heller intet i Stats- og Samfundsliv, hverken hvad Oprindelse eller Værdi angaar, som kan forstaas uden som Frugt af personlige Kræfter eller som Aarsag til personlig Værdi. Der kan neppe konstrueres noget Maal, i hvilket begge Hensyn kommer til deres fulde Ret. Men vi har en Maalestok for Udviklingens Værdi i den Grad, i hvilken Samfundet

ordnes saaledes, at de enkelte Personligheder kan naa større og rigere Harmoni i deres Væsen, og paa den anden Side de enkelte Personligheders Arbejde kan tjene til en fuldkommen Ordning af Samfundet. Ud af denne Kredsgang kommer vi ikke, og den platoniske Analogi mellem Individ og Samfund kan betragtes som en symbolsk Bebudelse af den.

---



# FILOSOFISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1. BIND (KR. 12,35):

	KR. Ø.
1. KROMAN, K.: Mathematics and the Theory of Science. 1920 ...	1.90
2. HØFFDING, HARALD: Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides. 1920 .....	2.10
3. HØFFDING, HARALD: Relation som Kategori. 1921. ....	3.40
4. HØFFDING, HARALD: Begrebet Analogi. 1923 .....	4.40
5. HØFFDING, HARALD: Platon's Bøger om Staten. Analyse og Karakteristik. 1924 .....	4.65

---

---