

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH
SCHELLING

OM JEGET SOM
FILOSOFIENS PRINCIP
1795

INDLEDNING TIL
IDEER TIL EN
NATURFILOSOFI 1797

København 2024

Friedrich Wilhelm Joseph
Schelling

Om Jeget som filosofiens
princip 1795

Indledning til ideer til en
naturfilosofi 1797

Oversat af Glenn Madsen

København 2024

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling:

Om Jeget som filosofiens princip 1795.

Indledning til ideer til en naturfilosofi 1797.

Oversat af Glenn Madsen

Oversættelse © Glenn Madsen. København 2024.

Alle rettigheder forbeholdes.

Indhold

Forord	6
Om Jeget som filosofiens princip eller om det ubetingede i menneskets viden (1795)	7
Indledning til ideer til en naturfilosofi (1797)	79
Ordliste	116
Litteratur	124

Forord

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 27. januar 1775 – 20. august 1854.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling var tysk filosof og udgjorde tilsammen med Fichte og Hegel de tre store navne inden for den filosofiske retning, der kaldes Den Tyske Idealisme.

Skrifterne er oversat efter

Vom Ich als Princip der Philosophie (1795).
(SW 1; 73-168) og (SWK 1; 149-244).

Anden udgaven fra 1809 er benyttet. De forskelle fra 1. udgaven fra 1795 der forekommer og som er dømt betydningsfulde, er angivet i fodnoterne af udgiveren K. F. A. Schelling, forkortet til DH.

[Einleitung zu den] Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)
(SW 1; 653-706) og (SWK 2; 1-56).

Hvad *[Einleitung zu den] Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*¹ angår, er første udgaven fra 1797. 2. udgaven, som her er benyttet, er fra 1803. Som i ovenstående tilfælde er de få forskelle fra 1. udgaven, der forekommer, angivet i fodnoterne af udgiveren K. F. A. Schelling, forkortet til DH.

Schellings egne noter angives med (S. n.).

Filosofiske begreber er opført i ordlisten.

¹ Titlen til første udgave lyder: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Undertitlen: *Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, er tilføjet i andenudgaven. DH.

OM JEGET SOM
FILOSOFIENS PRINCIP
ELLER OM DET
UBETINGEDE I
MENNESKETS VIDEN

1795

Say first of God, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what we see but his station here,
From which to reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God be known,
'Tis ours, to trace him only in our own.

Pope Essay on Man Ep. I, 17-22.

(Motto i første udgave, DH.)

[Nu først om Gud eller mennesket hernede,
hvad kan vi overveje andet end det vi kender?
Om mennesket selv, hvad ser vi, vi kan overveje
elle henvise til, andet end hans stilling her?
Skønt Gud er kendt i utallige verdener,
så er det vor opgave kun at opspore ham i vor egen.]

Forord til første udgave

I stedet for alle de bønner, som en forfatter kan komme sine læsere og bedømmere i møde med — så her kun en enkelt til dette skrifts læsere og bedømmere, nemlig enten slet ikke at læse det eller at læse det i hele sin sammenhæng og enten at afholde sig fra alle domme eller kun bedømme forfatteren efter det hele og ikke efter enkelte steder, der er grebne ud af sammenhængen. Der findes læsere, som kun kaster et flygtigt blik i ethvert skrift for hurtigt at opfatte et eller andet, de kan beskylde forfatteren for at begå en forbrydelse med, eller at finde et uforståeligt sted uden for sammenhængen, så de kan bevise for enhver, der ikke selv har læst skriftet, at forfatteren har skrevet noget vrøvl. Således kunne en sådan læser f.eks. bemærke, at der i det foreliggende skrift meget hyppigt ikke tales om Spinoza „som om en død hund” (for at bruge *Lessings*¹ udtryk) og dernæst — man kender jo den slags folks logik — foretage den hurtige slutning, at forfatteren på ny søger at gøre de for længst gendrevne spinozistiske vildfarelser gældende. Til *sådanne* læsere (hvis man ellers tør bruge dette udtryk her) bemærker jeg, at skønt dette skrift på den ene side netop er bestemt til at ophæve det *ikke* allerede *for længst* gendrevne spinozistiske systems grundlag, eller snarere at omstyrte det ved dets egne principper, så er det spinozistiske system på den anden side med alle dets vildfarelser dog ved sin dristige konsekvens uendeligt mere agtelsesværdigt for mig end den dannede verdens yndede koalitions-systemer,² som, flikket sammen af alle mulige systemers lapper, er al sand filosofis død. Samtidig indrømmer jeg gerne sådanne læsere, at disse systemer, som altid kun svæver mellem himmel og jord og ikke er modige nok til at trænge hen til al videns sidste punkt, er langt sikrere for de farlige fejltagelser, end de store tænkeres system er, hvis spekulation tager den frieste flugt, sætter alt på spil og enten vil *hele* sandheden i hele dens storhed eller slet ingen sandhed; derimod beder jeg dem betænke til gengæld, at den, der ikke er dristig nok til at forfølge sandheden i hele dens højde, selv om vedkommende her og der berører sømmen på dens klæder, dog aldrig kan vinde sandheden selv, og at den mand, som, foragtende tolererbare fejltagelsers privilegium, havde mod til frit at gå sandheden i møde, af den retfærdigere efterverden vil blive anbragt langt over de frygtssomme, som, for ikke at støde mod klippen og sandbanken, hellere for evigt ligger for anker.

Hvad angår læsere af den anden slags, som med udplukkede steder beviser, at forfatteren har skrevet noget vrøvl, erindrer jeg om, at jeg giver afkald på den ære, man tilskrives af visse forfattere, for hvem *ethvert* ord, i og uden for sin sammenhæng, har lige stor betydning. Med al den

¹ Lessing: Gotthold E. Lessing (1729-81), tysk kritiker og digter.

² Koalitionssystemer: hvad Shelling nærmere hentyder til vides ikke.

beskedenhed, som det sømmer sig for mig, er jeg dog bevidst om, at jeg kan takke min egen overvejelser for de her fremførte ideer og mener derfor ikke at stille et urimeligt krav, hvis jeg kun vil bedømmes af læsere der kan tænke selv. Ydermere drejer hele undersøgelsen sig om principper, den kan altså også kun efterprøves ifølge *principper*. Jeg har forsøgt at fremstille tilbageføringen af den kritiske filosofis resultater til al videns første principper. Det eneste spørgsmål som læserne af dette skrift således må besvare, er dette: om disse principper er sande eller falske (de kunne nu være sande eller falske), og om den kritiske filosofis resultater virkelig er begrundet ved hjælp af dem. Jeg *ønsker* selv en sådan efterprøvning af principperne for dette skrift; blot kan jeg ikke *forvente* det af sådanne læsere, som anser al sandhed for ligegyldig, eller som antager, at en ny undersøgelse af principperne ikke er mulig efter Kant, og at han allerede selv har opstillet sin filosofis højeste principper. For enhver anden læser må spørgsmålet om al videns højeste principper være af interesse, fordi også hans system — hvilket hans system nu end er — selv hvis det er skepticisms system, kun kan være sandt i kraft af sine *principper*. Til folk, som har mistet al interesse for sandheden, er der derfor intet at stille op, fordi man kun kan overvinde dem med sandheden; derimod mener jeg, til sådanne tilhængere af Kant, som antager, at han selv allerede har opstillet principperne for al viden, at måtte bemærke, at de vel har fattet deres lærers bogstav, men ikke hans ånd, hvis de ikke lærer at indse, at hele gangen i 'Kritik af den rene Fornuft' umuligt kan være gangen i filosofien som videnskab, at det første, hvorfra den udgår, eksistensen af oprindelige, ikke *ved* erfaringen, mulige forestillinger, selv kun må være forklarlige i kraft af højere principper, at f.eks. hin nødvendighed og almengyldighed, som Kant angiver, som egenskaber der udmærker forestillingerne, simpelthen ikke kan være begrundet på den blotte *følelse* af de samme (hvad dog nødvendigvis måtte være tilfældet, hvis de ikke var bestemmelige ved højere grundsætninger, som selv skepticismen, der ikke kan omstyrtes ved nogen *blot følt* nødvendighed, må forudsætte); at endvidere rum og tid, som dog kun skulle være *anskuelsesformer*, umuligt kan gå forud for *al* syntese¹ og altså ikke kan forudsætte nogen *højere* form for syntese²; at lige så lidt er den *underordnede*, ved *forstandsbegreber*, udledte syntese uden en oprindelig form og et oprindeligt indhold, der må ligge til grund for *al* syntese, tænkelig, hvis den skal være syntese. Dette er så meget mere påfaldende, eftersom

¹ Syntese: I begrebets almene betydning en sammenknytning, en forbindelse af flere elementer til en enhed; se Ordliste: *syntese* (1).

² Jeg mener, at Beck ytrer lignende tanke i fortalen til den anden del af sin kommentarer til Kant. Men jeg kan endnu ikke afgøre, hvor nært eller fjernt tankerne, der så synligt er trænget ind i forfatterens ånd, hos denne kommentator er beslægtet min mine. (S. n.).

de kantske *deduktioner* selv ved første blik forråder, at de forudsætter højere principper. Således nævner Kant rum og tid som de eneste sanselige anskuelsesformer uden at have udtømt dem efter et eller andet princip (som f.eks. kategorierne efter princippet for dommens logiske funktion). Således er ganske vist kategorierne ordnet efter tavlen¹ med dommens funktioner, men disse er slet ikke selv ordnet efter noget princip. Betragter man sagen nøjere, så finder man, at den i dommen indeholdte syntese tillige med den, der er udtrykt gennem kategorierne kun er *afledt*, og begge kun fra en, for dem tilgrundliggende, oprindeligere syntese (syntesen af flerhed i bevidsthedens enhed overhovedet), og *denne* selv igen kun bliver forstået ved hjælp af en højere absolut enhed, at bevidsthedens enhed således ikke ved domsformerne, men omvendt at disse, tillige med kategorierne, kun kan bestemmes ved enhedsprincippet. Ligeså lader de mange åbenbare modsigelser i de kantske skrifter – som man allerede længe skulle have indrømmet modstanderne af den kritiske filosofi (især hvad angår tingene i sig) – sig simpelthen kun udglatte gennem højere principper, som forfatteren af 'Kritik af den rene Fornuft' overalt kun *antager*. Bemærk endelig også, at skønt Kants teoretiske filosofi overalt påstod de mest forbindende sammenhænge, så er hans teoretiske og praktiske filosofi aldeles ikke forbundet ved noget fælles princip, den praktiske synes hos ham ikke at være bygget sammen med den teoretiske, men kun at danne en sidebygning i hele filosofien, som oven i købet er stillet blot for bestandige angreb fra hovedbygningens side; derimod hvorvidt filosofiens første princip igen er dens sidste, når det hvormed *al*, også teoretisk, filosofi begynder, selv igen er den praktiske filosofis sidste resultat, i hvilken *al* viden ender, da må hele videnskaben i dens højeste fuldkommenhed og enhed blive mulig.

Alt det hidtidige nævnte, tænker jeg, er nok til at gøre det begribeligt, at der er behov for en fremstilling af den kantske filosofi, der er ledet af højere principper; ja jeg tror, at netop hos en sådan forfatter, vil der opstå en situation, hvor man forklarer, hvad han mener, *ene* og *alene* i overensstemmelse med de principper, som han må have forudsat, og så selv over for hans ords oprindelige betydning må hævde tankernes endnu oprindeligere betydning. Det foreliggende forsøg skal opstille disse *principper*. Jeg kunne ikke gøre mig håb om nogen større lykke for dette forsøg end en prøvning af de opstillede principper; selv den strengeste prøvning, hvis den blot fortjener dette navn, ville jeg modtage med en taknemmelighed, som sikkert ville stå i forhold til vigtigheden af den genstand, som den måtte angå. Den agt-

¹ Tavlen: henviser til Kants opstilling i Kritik der reinen Vernunft af de forskellige dommene i en tavle, derefter opstiller han kategorierne i en tilsvarende tavle, Se KdrV, B92-B113; (Kant, 92-103).

værdige anmelder¹ af afhandlingen *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*² i den herværende lærte anm. (1795. 12. stykke)³ har, om det der opstillede princip, ytret en bemærkning, som lige netop træffer hele undersøgelsens egentlige hovedpunkt. Jeg mener dog ikke, at jeg har skabt behov for nogen tvivl i den følgende afhandling. Jo vist, var det opstillede princip et objektivt princip, så ville man umuligt kunne begribe, hvorledes dette princip ikke skulle være afhængig af noget højere; men det forskellige ved det nye princip ligger netop deri, at det slet ikke skal være noget *objektivt* princip. Derover er jeg indforstået med anmelderen, at et objektivt princip ikke kan være det højeste, fordi et sådant blot atter må findes ved et andet princip; det eneste strids-spørgsmål mellem mig og ham er altså kun dette: om der ikke kan gives et princip, som ganske enkelt ikke er objektivt, men alligevel kan begrunde den samlede filosofi? Hvis vi til visse kun måtte betragte det, som er det sidste i vor viden, som et stumt maleri uden for os (med Spinozas sammenligning), så ville vi aldrig vide, *at* vi ved; hvis dette sidste i vor viden selv er betingelse for al viden, ja betingelse for dets erkendelse af sig selv, altså er det eneste umiddelbare i vor viden, så ved vi netop derved, *at* vi ved, vi har fundet princippet, om hvilket Spinoza kunne sige, det er lyset, som oplyser sig selv og mørket.⁴

Det passer sig dårligt for filosofien at bestikke dommen over *principperne* med en forudgående optælling af *resultater* eller overhovedet finde sig i, at man kun måler dens principper efter det almindelige livs materielle interesse. Da imidlertid en velmenende mand dog i en god hensigt kan stille spørgsmålet, hvor sådanne grundsætninger, som man opstiller som ganske nye, egentlig skal føre hen, om de blot skal blive skolens ejendom eller selv overgå til livet, så kan man, blot man ikke derved i forvejen vil bestemme hans dom over principperne selv, gerne svare ham på spørgsmålet. Kun alene i denne hensigt og kun med hensyn til visse læsere, er det mig tilladt i betragtning af principperne, der ligger til grund for den følgende afhandling at bemærke, at en filosofi, som selv er grundet på menneskets væsen — ikke på døde formler, der netop kunne gå for ligeså mange fængsler af menneskeånden eller for kun et filosofisk kunststykke, som blot igen fører de eksisterende begreber tilbage til højere og begraver menneskeåndens levende værk i død formåen; men at filosofien tværtimod, for at bruge et udtryk af *Jacobi*, går ud på at afsløre og åbenbare eksistensen, at altså filosofiens *væsen, ånd* — ikke dens formel eller bogstav — dens højeste genstand, ikke er

¹ Frederich Heinrich Jacobi 1743-1819, tysk filosof.

² 'Om mulighed af en form for filosofien overhovedet.'

³ 'Gelerthe Anzeigen', bemærkningen findes i (HA, 2; 301).

⁴ Her følger i førsteoplaget nogle bemærkninger om Jacobis kritik. DH. — Findes i (HA, 2; 74-6).

det, der er formidlet af begreber, som møjsommeligt er sammenfattet i begreber, men må være det umiddelbare, kun for sig selv tilstedeværende i mennesket; at endvidere filosofiens øjemed ikke blot er en reform af videnskaben, men en fuldstændig omvendning af principperne, dvs. på en revolution af samme, som man kan betragte, som den anden mulige på filosofiens område. Den *første* skete¹, da man som princip for al viden opstillede erkendelsen af objektet; indtil den anden revolution var alle forandringer, ikke forandringer af principperne selv, men en fortsættelse fra et objekt til et andet, og da det ganske vist ikke for skolen, men dog for menneskeheden selv er ligegyldigt, *hvilket* objekt de tjener, så kunne videreudviklingen af filosofien fra et objekt til et andet heller ikke være videreudviklingen af menneskeånden selv. Skal man altså endnu forvente en eller anden filosofis indflydelse på menneskelivet, så skal man kun forvente dette af den nye filosofi, der vil bestå i en fuldstændig omvendning af den eksisterende filosofis principper.

Det er et dristigt vovestykke af fornuften at give menneskeheden fri og fratage den skrækken for den objektive verden; men vovestykket kan ikke slå fejl, fordi mennesket efterhånden bliver større, alt eftersom han lærer sig selv og sin egen kraft at kende. Giv mennesket bevidstheden om hvad han *er*, og han vil også snart lære at være, hvad han *skal*: giv ham *teoretisk* agtelse for sig selv, og den *praktiske* vil snart følge efter. Forgæves ville man håbe på at menneskenes gode vilje ville skabe store fremskridt for menneskeheden, thi for at blive bedre, måtte de allerede i forvejen være gode; men netop derfor må revolutionen i mennesket udgå fra hans væsens *bevidsthed*,² han må være teoretisk god for at være det i praksis og den sikreste forøvelse til en handlemåde, der stemmer overens med ham selv, er den erkendelse, at menneskets *væsen* selv kun består i enheden og ved enheden. For det mennesket, der engang er kommet til denne overbevisning, vil også indse, at enheden af villen og handlen må være ligeså naturlig for ham som at opretholde sin eksistens — og mennesket skal jo netop nå *dertil*, at enheden af villen og handlen bliver ligeså naturlig for ham, som hans krops mekanisme og hans bevidstheds enhed.

En filosofi, der således som sit første princip opstiller den påstand, at menneskets væsen blot består i absolut frihed, at mennesket ingen ting, ingen sag og ifølge sin egentlige væren overhovedet ingen genstand er, skulle man rigtig nok love liden fremgang i en svækket tidsalder, der bævende trækker sig tilbage for enhver opildnelse af den ejendommelige kraft mennesket har, og som allerede har forsøgt at stemme hin filo-

¹ Den første revolution var Kants kopernikanske vending, hvor Kant fordrer, at vi skal vende opmærksomheden fra de erfarede egenstande til erfaringen selv (Lübcke, 229).

² *teoretiske bevidsthed* (første udgave).— væsen: sande væsen.

sofis første store frembringelse,¹ som tidsånden for øjeblikket synes at ville *skåne*, ned til den traditionelle underdanighed under den objektive sandheds herredømme eller i det mindste til den ydmyge bekendelse, at *grænserne* for denne filosofi ikke er en virkning af *absolut* frihed, derimod blot er følgen af menneskeåndens anerkendte *svaghed* og hans erkendelsesevnes *indskrænkethed*. Men det ville være en uværdig forsagthed af filosofien, hvis den ikke selv, med det nye store skridt, som den begynder at tage, også håbede at tegne en ny bane for menneskeånden, at give den svækkede ånd styrke, de sønderknuste og sønderslåede ånder mod og egenkraft, at ryste den objektive sandheds slaver ved hjælp af anelsen om friheden, og at lære menneskene, der ikke er konsekvent i andet end sin inkonsekvens, at han kun kan redde sig ved sin handlemådes enhed og ved streng forfølgelse af sine principper.

Det er svært ikke at blive begejstret, når man tænker den store tanke, at sådan som alle videnskaber, selv den empiriske ikke undtaget, stadig mere iler mod den fuldendte enheds punkt, vil også menneskeheden selv til slut gyldiggøre enhedsprincippet — der, lig en regulativ kraft, ligger til grund for menneskets historie fra begyndelsen af — som en konstitutiv lov. At sådan, som strålerne fra den menneskelige viden og flere århundredes erfaringer endelig vil samle sig i sandhedens brændpunkt og virkeliggøre den idé, der allerede har foresvævet flere store ånder, nemlig at der ud af alle de forskellige videnskaber til slut kun må blive én — vil også de forskellige veje og afveje, som menneskeslægten indtil nu har gennemløbet, endelig løbe sammen i et punkt, som menneskeheden atter kan samle sig om og ligesom en fuldendt person, adlyde den samme friheds lov. Lad nu dette tidspunkt være nok så fjernt, lad det også nok så længe være muligt at slå en fornem latter op over de dristige forhåbninger om menneskets fremgang, så er det dog givet dem, for hvem dette håb om at opbevare det store værk ikke er tåbeligt, ved fælles arbejde på *fuldendelsen* af videnskaberne i det mindste at forberede hin menneskeheden store periode. For alle ideer må først have realiseret sig som viden, før de realisere sig i historien; og menneskeheden vil aldrig blive *en*, før dens viden er udviklet til en enhed.

Naturen har klogeligt sørget for menneskets øjne ved den indretning, at de kun kommer til den lyse dag gennem dagningen. Hvilket under er det ikke også, at småtåge endnu bliver tilbage i de nedre regioner, mens bjergene allerede står i solens glans. Når morgenrøden imidlertid en gang er der, kan solen ikke udeblive. Virkelig at fremkalde denne videnskabens skønnere dag, er kun få — måske kun en — forbeholdt, men det må jo nu engang være forundt den enkelte, som aner den kommende dag, at glæde sig derover i forvejen.

¹ Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

Det, jeg i det følgende forsøg og også i fortalen har sagt, er, som jeg godt ved, for *meget* for mange, for mig selv for *lidt*; desto større er imidlertid genstanden, som angår dem begge. Om det nu var for dristigt at tale med om en sådan genstand, det kan kun forsøget selv aflægge regnskab for — hvordan udfaldet nu end bliver, så ville ethvert forud givet svar være spildt møje. At en læser, der lægger vægt på fordrejninger og misforståelser, kan *finde* fejl, er naturligt nok; men at jeg ikke forud anser enhver dadel som uretfærdig, enhver belæring som formålsløs, mener jeg, at jeg ved beskeden anmodning om streng prøvning tydeligt nok har forklaret. At jeg har *villet* sandhed, ved jeg ligeså godt, som jeg er mig bevidst, at jeg på et område, som det fragmentarisk arbejde her ikke gør det nødvendigt at beskæftige sig med, kunne have gjort mere; og jeg kan håbe på, at en eller anden en lykkelig tid endnu er mig forbeholdt, hvor det vil blive mig muligt at virkeliggøre ideen om at opstille et modstykke til Spinozas etik.

Tübingen, d. 29. marts, 1795.

Oversigt

I.	§1	<i>Deduktion af et sidste reale grundlag for vor viden overhovedet.</i>	18
II	§2	<i>Bestemmelse af samme ved det ubetingedes begreb.</i>	19
		Det ubetingede kan nemlig hverken	
	a.	findes i et <i>absolut objekt</i>	
	b.	eller i det gennem subjektet <i>betingede objekt</i> eller det gennem objektet <i>betingede subjekt</i>	
	c.	overhovedet ikke i <i>objektets sfære</i>	
	§3 d.	kan altså kun findes i det absolutte Jeg. Det absolutte Jegs realitet overhovedet.	21
III	§4	<i>Deduktion af alle mulige teorier om det ubetingede a priori.</i>	24
	a.	<i>Den fuldendte dogmatismes princip.</i>	
	§5 b.	<i>Den fuldendte dogmatismes og kriticismes princip.</i>	25
	§6 c.	<i>Den fuldendte kriticismes princip.</i>	28
IV	§7	<i>Deduktion af Jegets urform, identiteten og den øverste grundsætning.</i>	29
V	§8	<i>Deduktion af dens sathedsform — ved absolut frihed — i intellektual anskuelse.</i>	30
VI	§9	<i>Deduktion af Jegets underordnede former.</i>	32
	a.	<i>Ifølge kvantiteten — enhed, og ydermere absolut</i>	
	aa.	<i>i modsætning til flerhed</i>	
	bb.	<i>til empirisk enhed.</i>	
	§10 b.	<i>Ifølge kvaliteten</i>	35
	aa.	<i>absolut realitet overhovedet — i modsætning</i>	
	α.	<i>til den påståede realitet af tingen i sig</i>	
	β.	<i>eller et objektivt indbegreb af al realitet</i>	
	§11 bb.	<i>som absolut realitet også absolut uendelighed</i>	39
	cc.	<i>som absolut realitet også absolut udelelighed</i>	
	dd.	<i>som absolut realitet også absolut uforanderlighed.</i>	
	§12 c.	<i>Ifølge relation</i>	40
	aa.	<i>absolut substantialitet i modsætning til udledt, empirisk</i>	
	§13 bb.	<i>absolut kausalitet, og ydermere immanent</i>	42
	§14	<i>i modsætning til kausalitet i forbindelse</i>	42
	α.	<i>med det moralske</i>	
	β.	<i>og det fornuftigt-sanselige væsen, for så vidt det stræber efter lykke.</i>	
		<i>Deduktion af begreberne moral og lyksalighed.</i>	

- §15 d. Ifølge *modaliteten* — *ren absolut* væren i modsætning til *empirisk* væren overhovedet og ydermere 47
- aa. til *empirisk evighed*
 - bb. til blot *logisk*
 - cc. eller *dialektisk* virkelighed
 - dd. til alle empiriske *bestemmelser* af væren, mulighed, virkelighed, nødvendighed, (*eksistens* overhovedet)
 - ee. til *tingen-i-sigs* påståede absolutte væren — (i forbigående bestemmelse af begreberne *idealisme* og *realisme*).
 - ff. mod den empiriske verdens *eksistens* overhovedet.
- VII §16 *Deduktion* af alle, de ved Jeget begrundede former for *sættelighed*. 58
- a. *Tese*-sætningers form i det hele taget.
 - b. Bestemmelse af samme ved de *underordnede* former.
 - aa. Ifølge *kvantiteten* — *enhed*.
 - bb. Ifølge *kvaliteten* — bekræftelse.
 - cc. Ifølge *modaliteten* — *ren* væren (hvorved særligt urbegreberne om *væren*, *ikke-væren* og *eksistensen* er adskilt fra de afledede *mulighed*, *virkelighed* og *nødvendighed*, disse imidlertid desuden betragtet med hensyn til det *endelige* Jeg, og ydermere:
 - α. anvendt på det *moralske* og
 - αα. begrebet om *praktisk mulighed*, *virkelighed* og *nødvendighed*,
 - ββ. ud af hvilket begrebet om *transcendental frihed* deduceres og de problemer, som denne ligger til grund for, bliver diskuteret.
 - β. på det teoretiske subjekt — med hensyn til *målsammenknytning* i verden).¹

¹ Indelingen i syv hovedafsnit er fra anden udgaven (HA), endvidere er der foretaget enkelte omformninger af hensyn til overskueligheden.

§ 1

Den der vil vide noget, ønsker samtidig, at hans viden har realitet.¹ En viden uden realitet er ingen viden. Hvad følger deraf?

Enten må vor viden slet og ret være uden realitet — et evigt kredsløb, et kaos i hvilket intet element skiller sig ud eller —

Det der må være et sidste punkt i denne realitet, som alt afhænger af, et punkt fra hvilket al forstand og al form for vor viden udgår, som adskiller elementerne og for hvert enkelt beskriver deres vedvarende virningskreds i vidensuniverset.

Der må være noget givet, i hvilket og gennem hvilket alt, hvad der er, kommer til eksistens, alt, hvad der bliver tænkt kommer til realitet, og tænkningen selv til enhedens og uforanderlighedens form. Dette noget (som vi indtil videre problematisk kan betegne det) må fuldende hele det menneskelige videns system, det må tillige overalt, hvor vor yderste tænkning og erkendelse endnu rækker — i hele vor videns *κόσμος* — herske som al realitets oprindelige årsag.

Findes der overhovedet viden, så må det være en viden, som jeg ikke igen kommer til gennem en anden viden, og ved hvilken alene al anden viden er viden. Vi behøver ikke forudsætte en særlig slags viden, for at komme til denne sætning. Hvis vi overhovedet ved noget, så må vi i det mindste også vide ét, som vi ikke kommer til gennem anden viden, og som selv indeholder al vor videns reale grundlag.²

Dette højeste i menneskets viden må altså ikke igen kunne søge sit reale grundlag i noget andet, det er ikke kun *selv* uafhængigt af et eller andet højere, men da vor viden kun stiger op til grundlaget fra rækkefølgen og omvendt fra grundlaget frem til rækkefølgen, må det, der er det højeste, og som for os er princip for al erkendelse, ikke også igen være *erkendbart* ved et andet princip, dvs. princippet for dets væren og princippet for dets erkendelse³ må falde sammen, må være ét, for kun, fordi det *selv* er, ikke fordi et eller andet er, kan det tænkes. Det må altså blive tænkt, kun fordi det er, og det må være til, ikke fordi et eller andet andet bliver tænkt, men fordi det selv bliver tænkt: bekræftelsen på det må være indeholdt i dets tænkning, det må frembringe sig selv ved sin tænkning. Måtte man, for at komme til dets tænkthed, tænke et andet, så ville dette være højere end det højeste, hvilket er en modstrid: for at komme til det højeste, behøver jeg intet andet end dette højeste selv — det absolutte kan kun være givet ved det absolutte.

¹ Realitet: den forhåndenværende virkeligheden har *objektiv realitet* og forestillinger og tanker har *subjektiv realitet* (Hoffmeister).

² reale grundlag (tysk: *Realgrund*): det virkelige grundlag el. den virkelige grund.

³ Man tillader dette, her i den almindelige betydning, brugte udtryk, så længe det noget vi søger, endnu kun er bestemt problematisk. (S. n.). (Note i første udgave, DH.)

Nu bliver vor undersøgelse altså allerede nøjagtigere. Oprindeligt satte vi ikke noget, som et sidste grundlag for al videns realitet: nu har vi ved det kendetegn, at det må være sidste absolutte grundlag, allerede samtidig bestemt dets væren. Al realitets sidste grundlag er nemlig et noget, som kun i kraft af sig selv, dvs. i kraft af sin væren, er tænkeligt, som kun for så vidt bliver tænkt, i og med det er, kort sagt, *et noget ved hvilket principperne for væren og tænkning falder sammen*. Vort spørgsmål lader sig allerede nu udtrykke ganske nøjagtigt, og undersøgelsen har nu en ledetråd, som den aldrig kan forlade.

§ 2

Jeg kalder en viden, som jeg kun kommer til gennem en anden viden, for en *betinget* viden. Kæden af vor viden går fra den ene betingede viden til den anden; enten er det hele nu ganske uden holdning, eller man må kunne tro, at det fortsætter sådan i det uendelige, eller at der må være givet et eller andet sidste punkt, som det hele afhænger af, som imidlertid netop derfor, i betragtning af princippet for dets væren, ligefrem *sætter sig imod* alt, der endnu falder inden for det betingedes sfære, dvs. det må ikke kun være ubetinget, men slet og ret *ubetingeligt*.

Alle mulige teorier om det ubetingede må, når den eneste-rigtige engang er fundet lade sig bestemme a priori; så længe denne ikke selv er opstillet, må man følge filosofiens empiriske udvikling; først til slut må det vise sig, om der i denne ligger alle mulige teorier.

Så snart filosofien begynder at blive videnskab, må den også *forudsætte* en øverste grundsætning og med den i det mindste et eller andet ubetinget.

At søge det ubetingede i *objektet*, i *tingen*, kan ikke betyde at lede efter det i tingens *slægtsbegreb*. Thi det springer i øjnene, at der ikke kan være noget ubetinget i et slægtsbegreb. Det må derfor betyde *så* meget som, at det ubetingede skal søges i et *absolut* objekt, der hverken er slægt, art eller individ — (den fuldendte *dogmatismes* princip).

Men det, der er en ting, er samtidig selv *objekt* for erkendelsen, er altså selv et led i vor kæde af viden, det falder selv inden for det erkendeliges sfære og kan således ikke være det reale grundlag for *al* viden og erkendelse. For at komme til et objekt *som* sådan, må jeg allerede have et andet objekt, som det første kan sættes imod, og hvis al videns princip ligger i objektet, så må jeg igen have et nyt princip for at finde dette princip.

Endvidere, det ubetingede skal (§ 1) realisere sig selv, frembringe sig selv ved hjælp af sin tænkning; princippet for dets væren og dets tænkning skal falde sammen. Men et objekt realiserer aldrig sig selv; for at komme til et objekts eksistens må jeg gå ud over objektets begreb; dets eksistens er ikke en del af dets realitet: jeg kan tænke dets realitet uden samtidig at sætte det som eksisterende. Antager man f.eks. at *Gud*,

såfremt han er bestemt som objekt, er vor videns reale grundlag, så falder han jo, for så vidt han er *objekt*, selv inden for vor videnssfære, kan altså ikke være det sidste punkt, som hele denne sfære afhænger af. Vi vil heller ikke vide, hvad Gud er *for sig selv*, men hvad han er *for os* med hensyn til vor *viden*; Gud kan altså gerne for sig selv være *sin* videns reale grundlag, men for *os* er han det ikke¹, fordi han *selv* er *objekt* for os, altså forudsætter et eller andet grundlag i vor videnskæde selv, der bestemmer nødvendigheden af det samme for Gud.

I det hele taget bestemmer et objekt *som* sådan, og netop derfor – *fordi* og *for så vidt* det er et objekt – aldrig selv sin realitet; for det er kun *objekt*, *for så vidt* dets realitet bestemmes ved noget andet; ja, i og med det er objekt, forudsætter det nødvendigvis noget, som det er *objekt* for, dvs. et subjekt.

Indtil videre kalder jeg det for *subjekt*, som kun er bestemmeligt i *modsætningen*, men dog *med hensyn* til et allerede sat *objekt*. Jeg kalder det for objekt, som kun er bestemmeligt i *modsætningen*, men dog *med hensyn* til et subjekt. Hvis objektet altså overhovedet ikke kan være det ubetingede, fordi det nødvendigvis forudsætter et subjekt, der bestemmer objektets *eksistens* ved at subjektet går ud af sfæren af sin blotte blivende tænkt. Så er den næste tanke at søge det ubetingede i det, som subjektet, kun med hensyn til dette tænkelige objekt, bestemmer eller – da objekt nødvendigvis forudsætter et subjekt, subjekt nødvendigvis et objekt – i det, som objektet kun med hensyn til dette tænkelige subjekt, bestemmer. Men dette forsøg på at realisere det ubetingede, indbefatter en modsigelse, der ved første blik er indlysende. For da subjektet kun er tænkeligt med hensyn til et objekt, objekt kun med hensyn til et subjekt, kan ingen af de to indeholde det ubetingede; thi begge er vekselvis betinget af hinanden, begge er sat på samme vis. Også må man atter, for at bestemme begge *forhold*, nødvendigvis forudsætte en højere bestemmelsesgrund, som betinger dem begge. For man kan ikke sige, at subjektet alene betinger objektet; for subjekt er ligeså godt kun tænkeligt med hensyn til et objekt, som objekt er det med hensyn til et subjekt, og det ville være ligegyldigt, om jeg ville gøre det ved et objekt betingede subjekt, eller det ved et subjekt betingede objekt, til det ubetingede; ja, subjektet kan selv tillige bestemmes som objekt, og for så vidt ville også dette forsøg, nemlig at gøre subjektet til det ubetingede, falde ligeså ulykkeligt ud som det andet, der blev foretaget med det absolutte objekt.

Vort spørgsmål: hvor skal man søge efter det ubetingede, opklares nu lidt efter lidt af sig selv. I begyndelsen spurgte vi blot i hvilket bestemt objekt i objektsfæren, vi skulle søge efter det ubetingede; nu viser det sig, at det må søges *alle vegne* bortset fra i objektsfæren og heller ikke i selve subjektet, der ligeledes kan bestemmes som objekt.

¹ 'men for os er han ikke vor videns reale grundlag'.

§ 3

Sprogenes filosofiske kultur, som på udmærket vis er synlig i de oprindelige sprog, er et sandt mirakel, tilvejebragt ved menneskeåndens mekanisme. Således er vort hidtidigt uforvarende brugte tyske ord '*at betinge*' samt de heraf afledede former, faktisk et fortræffeligt ord, om hvilket man kan sige, at det næsten indeholder hele skatten af filosofisk sandhed. *At betinge* kaldes en handling, hvorved noget bliver til en *ting*, *betinget*, det som er *gjort* til en *ting*, hvoraf det samtidig gøres klart, at intet af *sig selv* kan være sat som *ting*, dvs. at en ubetinget *ting* er en modsigelse. *Ubetinget* er nemlig det, som slet ikke kan gøres til en *ting*, slet ikke kan blive til en *ting*.

Det problem, som vi skal løse, forvandler sig altså nu til det mere bestemte, *at finde noget, som simpelthen ikke kan tænkes som ting*.

Det ubetingede kan altså ikke ligge i tingen overhovedet, heller ikke i det som kan blive til tingen, i subjektet, det kan altså kun ligge i det som *slet ikke* kan blive en *ting*, dvs. hvis der findes et absolut JEG, kun i det *absolutte* Jeg. Det *absolutte* Jeg er altså foreløbigt bestemt som det, *der simpelthen aldrig kan være et objekt*. For nærværende skal det ikke bestemmes *yderligere*.

At der findes et absolut Jeg, det lader sig simpelthen ikke bevise *objektivt*, dvs. hvor Jeget er objekt, thi netop dét skal jo bevises, at det aldrig kan blive objekt. Jeget må, hvis det skal være ubetinget, ligge uden for hele sfæren af objektiv beviselighed. At *bevise* objektivt at Jeget er ubetinget, betyder at bevise, at det er betinget. Ved ubetingethed må princippet for dets væren og princippet for dets tænkning falde sammen. Det er, blot *fordi* det er, det bliver tænkt, blot *fordi* det bliver tænkt. Det *absolutte* kan kun være givet ved det *absolutte*, ja, hvis det skal være absolut, må det selv gå forud for al tænkning og forestillen, kan altså ikke bare realiseres via objektive beviser, dvs. derved, at man går ud over dets begreb, men kun *af sig selv* (§ 1). Skulle Jeget ikke være realiseret *af sig selv*, så måtte sætningen, som udtrykte dets væren være denne: *hvis* Jeg er, *så* er Jeg. Men denne sætnings betingelse indeslutter allerede det betingede i sig¹: betingelsen selv er ikke *tænkelig* uden det betingede, jeg kan ikke tænke mig, at være *betinget* af min væren, uden at jeg allerede tænker mig som værende. I hin sætning betinger betingelsen altså ikke det betingede, men omvendt det betingede betinger betingelsen,² dvs. den ophæver sig selv som betinget sætning og bliver til det ubetingede: *Jeg er, fordi Jeg er*.³

Jeg er! Mit Jeg indeholder min væren, som går forud for al tænkning

¹ sætnings betingelse er: *hvis* Jeg er, det betingede er: *så* er Jeg.

² Dvs. *så* er Jeg medfører *Jeg er*.

³ *Jeg er!* er det eneste, hvorved det bekendtgør sig i ubetinget egenmagt. (Tilf. i første udgave. DH).

og forestillen. Det er, idet det bliver tænkt, og det bliver tænkt, fordi det er; og dette fordi det kun for så vidt er og kun for så vidt bliver tænkt, fordi det tænker *sig selv*. Det er altså, fordi det kun *selv* tænker sig, og det tænker kun sig selv, fordi det er. Det frembringer sig selv ved hjælp af sin tænkning — ved absolut kausalitet.¹

Jeg er, fordi Jeg er! det begriber enhver med det samme. Men sig ham: *Jeget* er, fordi det er, vil han ikke fatte det så hurtigt; og dette fordi Jeget kun for så vidt *i kraft af sig selv* er, kun er *ubetinget* for så vidt, som det samtidig er *ubetingeligt*, dvs. aldrig kan blive til en ting, til et objekt. Hvad der er objekt forventer at få sin eksistens fra noget, som ligger uden for den blotte sfære, hvori det bliver tænkt; Jeget alene er intet, er ikke selv tænkeligt, uden at dets væren tillige bliver sat, *for det kan slet ikke tænkes, kun for så vidt det tænker sig selv, dvs. for så vidt det er*. Vi kunne altså heller ikke sige: *Alt* der tænker er, for derved ville det tankende blive bestemt som objekt, men kun: Jeg tænker, Jeg er. (Imidlertid bliver det netop heraf klart, at så snart vi gør dét, som aldrig kan blive objekt, til det *logiske* objekt og vil anstille undersøgelser derover, må disse undersøgelser have en ganske egen *ubegribelighed*. For Jeget kan ganske enkelt ikke fastlænkes som objekt, og kom en anskuelse² os ikke til hjælp, som for os, såfremt vi med vor erkendelse er bundet til objekter, er ligeså fremmed som Jeget, der aldrig kan blive til objekt, så ville vi slet ikke tale om det, ville ikke kunne gøre os forståelige for hinanden).

Jeget er således kun *ved sig selv* givet som ubetinget.³ Imidlertid, hvis

¹ absolut kausalitet: dvs. det er sin egen årsag.

² anskuelse: den senere omtalte intellektuelle anskuelse.

³ Måske kan jeg gøre sagen tydeligere, hvis jeg vender tilbage til det ovennævnte eksempel. — Gud kan for mig simpelthen ikke være årsag til min viden, såfremt han er bestemt som *objekt*, fordi han derved selv falder inden for den *betingede* videns sfære. Ville jeg derimod slet ikke bestemme Gud som objekt, men som = Jeg, så ville han rigtignok være min videns reale grundlag. Men en sådan bestemmelse af Gud er i den teoretiske filosofi umulig. Er imidlertid selv i den teoretiske filosofi, Gud bestemt som objekt, og det dog samtidigt er nødvendigt at bestemme hans væsen = Jeg, så må jeg rigtignok antage, at Gud *for sig selv* er det absolute reale grundlag for sin viden, men ikke for mig, thi for mig er han i den teoretiske filosofi ikke blot bestemt som Jeg, men også som objekt, mens han derimod, hvis han er = Jeg, ikke kan være objekt *for sig selv*, men kun være Jeg. Løseligt sagt, ser man heraf, at det ontologiske bevis for Guds eksistens viser sig at være meget fejlagtigt og blot et kunstigt bedrag: ydermere er bedraget helt naturligt. For hvad der kan sige til sig selv: Jeg! siger også: Jeg er! Kun trist, at Gud i den teoretiske filosofi ikke er bestemt som identisk med *mit Jeg*, men med hensyn til dette er bestemt som *objekt*, og at et ontologisk bevis for et *objekts* eksistens er et selvmodsigende begreb. (S. n.). — Et ontologisk bevis for et objekts eksistens ville hævde, at objektet ville være mere fuldkomment som eksisterende end blot som tænkt begreb, og at det derfor ville eksistere. Men ifølge det foregående kan et objekt kun eksisterer som be-

det samtidig er bestemt som det, der hersker gennem hele min videns system, så må en *regres* også være mulig, dvs. jeg må, selv fra den underste betingede sætning, kunne stige *op* til den ubetingede, ligesom jeg omvendt kan stige *ned* fra den ubetingede sætning til den underste i rækken.

Der gælder således, at uanset hvilken betinget sætning man vælger ud af rækken, så må den i en *regres* føre til det absolutte Jeg. Så må, for at vende tilbage til et af de forrige eksempler, begrebet om et subjekt fører til det absolutte Jeg. Fandtes der nemlig intet *absolut* Jeg, så ville begrebet om et *subjekt*, dvs. begrebet om Jeget, der er betinget af et *objekt*, være det højeste. Men da objektbegrebet indeholder en antitese,¹ så må det oprindeligt kun være bestemt i modsætning mod² et andet, som slet og ret *udelukker* dets begreb, det kan altså ikke blot være bestemmeligt som modsætning mod subjektet, der alene er tænkeligt *med hensyn* til et *objekt*, og altså ikke med *udelukkelse* af samme. Derfor må begrebet om objektet selv, og det, kun i forbindelse med dette begreb, tænkelige begreb om subjektet fører til et absolut, som slet og ret er sat imod alle objekter, som udelukker alle objekter. For antag, at der oprindeligt er sat et objekt, uden at et absolut Jeg er sat før al anden sætten, så kan hint oprindeligt satte objekt ikke blive bestemt *som* objekt, dvs. som sat imod Jeget, fordi intet kan sættes imod det, der ikke er sat. Derfor ville et objekt, der er sat før alt Jeg *ikke* være noget objekt, dvs. undtagelsen ophæves af sig selv. Eller antag, at der ganske vist er et Jeg, men som allerede er ophævet af objektet, altså et oprindeligt sat *subjekt*, så ødelægger denne antagelse sig selv; for dersom der ikke er sat noget absolut Jeg, da kan det ikke ophæves, og fandtes der intet Jeg *før* al objekt, så fandtes der heller intet objekt, hvorved det allerede ophævede Jeg kunne sættes. (Vi forestiller os en kæde af viden, som er helt igennem betinget, som kun standser i et øverste ubetinget punkt. Nu kan det betingede i kæden overhovedet kun tænkes ved at forudsætte den absolutte betingelse, dvs. det ubetingede. Følgelig kan det betingede ikke blive sat som *betinget før* det ubetingede (ubetingelige), men kun *af* dette, i *modsætning* mod dette, det er altså, da det *kun* er sat som betinget, kun tænkeligt ved det, som slet ikke er nogen ting, dvs. ubetinget). — Objektet selv kan altså oprindeligt kun bestemmes i modsætning mod det absolutte Jeg, dvs. blot som det, der er sat mod Jeget, som *Ikke-Jeg*: og begreberne om subjekt og objekt er selv garant for det absolutte, ubetingelige Jeg.

tinget, således bliver det ikke mere fuldkomment af at eksisterer, snarere tværtimod.

¹ antitese: objekt. Tysk: *Gegenstand*, betyder at noget er stillet imod, modstillet. Antitesen indeholder en modsætning mod noget.

² modsætning mod. Tysk: *Gegensatz gegen*. Schelling bruger *altid* præpositionen 'gegen', og den bliver i den fortløbende filosofiske tekst oversat med *mod*.

§ 4

Når éngang Jeget er blevet bestemt som det ubetingede i den menneskelige viden, så må alt vidensindhold lade sig bestemmes ved Jeget selv, og ved modsætning mod Jeget; og så må man også a priori kunne fremsætte alle mulige teorier om det ubetingede.

Hvis nemlig Jeget er det absolutte Jeg, så kan det, der ikke er Jeg, kun blive bestemt i modsætning mod Jeget, altså kun under forudsætning af Jeget, og et slet og ret *sat*, men ikke *modsat* Ikke-Jeg, er en modsigelse. Bliver derimod Jeget ikke forudsat som det absolutte, så kan Ikke-Jeget enten bliver sat før alt Jeg, eller sammen med Jeget. Noget tredje er ikke muligt.

De to ekstremer er dogmatisme og kriticisme. Dogmatismens princip er et Ikke-Jeg, der er sat før alt Jeg, kriticismens princip er et Jeg, der er sat før alt Ikke-Jeg, og som udelukker alt Ikke-Jeg. Midt mellem disse to ligger princippet om Jeget, der er betinget af Ikke-Jeget, eller, hvad der er det samme Ikke-Jeget, der er betinget af Jeget.

1) *Dogmatismens* princip modsiger sig selv (§ 2), for den forudsætter en ubetinget ting, dvs. en ting, som ikke er en ting. Ved at være konsekvent (en sand filosofis første krav) i dogmatismen vinder man altså intet andet, end at det, som ikke er Jeg, bliver Jeg, og det som Jeg er, bliver til Ikke-Jeg, som det også er tilfældet hos *Spinoza*. Men endnu har ingen dogmatisme bevist, at et Ikke-Jeg giver sig selv realitet, og at det uden for den blotte modsættelse mod et absolut Jeg endnu kunne betyde noget. *Spinoza* har heller ikke nogen steder bevist, at det ubetingede kunne og måtte ligge i Ikke-Jeget; tværtimod sætter han, kun ledt af sit begreb om det absolutte, det ubetingede direkte i et absolut objekt, ligesom om han forudsatte, at enhver der blot en gang har indrømmet det ubetingedes begreb, af sig selv ville følge ham i, at det nødvendigvis må sættes i et Ikke-Jeg. Men dermed opfyldte han — efter at han nu engang ikke havde bevist, men forudsat *denne* sætning — så streng en pligt til konsekvens, som måske ikke en eneste af hans modstandere har opfyldt. For det åbenbarer sig pludseligt, at han — ligesom mod sin vilje, ikke som følge af noget, men ved den blotte magt af hans antagede grundsætningers tilbagebærende konsekvens, hævede Ikke-Jeget op til Jeget og satte Jeget ned til Ikke-Jeget. Verden er hos ham ikke mere verden, det absolutte objekt aldrig objekt; ingen sanselig anskuelse, intet begreb når hans eneste substans, kun den intellektuelle anskuelse er tilstede i sin uendelighed. Han system kan derfor overhovedet overalt og i hele vor undersøgelse erstatte den fuldendte dogmatisme. Ingen filosof var så værdig som han til at indse denne store misforståelse: at indse den og være ved målet ville — for ham have været ét og det samme. Ingen anklage er mere ubærlig end den, som man så ofte har gjort ham, at han vilkårligt forudsætter ideen om absolut substans og vel endda kun forklarer ordet på vilkårlig vis. Men det er visselig lettere at omstyrte et helt system ved

en lille grammatisk bemærkning, end at trænge ind til dets dybeste fundament, som det dog, selv om det endnu er så fejlagtigt, må være muligt at opdage et eller andet sted i menneskeånden. — Den første der indså, at Spinozas vildfarelse ikke lå i denne idé, men at den lå deri, at han satte denne idé uden for alt Jeg, havde forstået ham, og fundet vejen til videnskaben.

§ 5

2) Systemet som udgår fra subjektet, dvs. fra det Jeg, der er tænkeligt med hensyn til et objekt, som altså hverken skal være dogmatismen eller kritikismen, modsiger sig selv i sit princip, for så vidt det ses som det *højeste* princip, ligeså godt som dogmatismen. Men det er vel besværet værd at følge dette princip til dets udspring.

Man forudsætter — ganske vist noget hurtigt — at al filosofis øverste princip må udtrykke en *kendsgerning*. Hvis man, ifølge al sprogbrug, ved en kendsgerning forstod noget, der ligger uden for det rene absolutte Jeg (altså i det *betingedes* sfære), så måtte man nødvendigvis stille spørgsmålet: hvad skal denne kendsgernings princip være? — Er det en fremtoning eller en ting i sig?¹ — ville være det næste spørgsmål, man kunne stille, da man nu engang var i *objektets* verden. — En fremtoning? — Hvad skulle princippet for denne fremtoning være? — (f.eks. når forestillingen, som dog selv kun er fremtoning, blev opstillet som et filosofisk princip).² Igen en fremtoning og sådan i det uendelige? — Eller ville man have, at hin fremtoning, som skulle være kendsgerningens princip, ikke mere forudsatte en anden fremtoning? — Eller en ting i sig? — Lad os betragte sagen nærmere!

Tingen i sig er det Ikke-Jeg, der er sat før alt Jeg. — (Spekulationen forlanger det ubetingede. Har man nu engang afgjort spørgsmålet om hvor det ubetingede ligger, nemlig enten i Jeget, og eller i Ikke-Jeget, så må de to systemer fortsætte ganske ens. Hvad det ene påstår om Jeget, påstår det andet om Ikke-Jeget og omvendt: kort sagt, man må kunne forbytte alle deres sætninger fuldstændigt, hvis man i den ene i stedet for Jeg sætter Ikke-Jeg, i den anden i stedet for Ikke-Jeg sætter Jeg; hvis man ikke kunne gøre dette uden at skade systemet, måtte et af de to have været inkonsekvente). — *Fremtoning* er det af Jeget betingede Ikke-Jeg.

Skal nu al filosofis princip være en kendsgerning og dette princip være en *ting i sig*, så er netop derved alt Jeg ophævet, der findes intet rent Jeg mere, ingen frihed, ingen realitet — intet andet end negation i Jeget. Thi det *ophæves* umiddelbart, når et Ikke-Jeg er sat absolut, sådan som også omvendt når Jeget er sat absolut, alt Ikke-Jeg ophæves umid-

¹ en ting i sig: *ein Ding an sich*, en ting i sig selv.

² En hentydning til Reinholdts teori om forestillingsevnen (HA).

delbart og bliver sat som blot negation. (Systemet, der udgår fra *subjektet*, dvs. fra det betingede jeg, må altså nødvendigvis forudsætte en *ting i sig*, som ikke desto mindre kan forekomme i forestillingen, dvs. som *objekt*, men kun med hensyn til subjektet, kun som *fremtoning*, kort sagt, det forfalder til en realisme, som er den mest ubegribelige, inkonsekvente af alt).

Skal det sidste princip for denne kendsgerning være en *fremtoning*, så hæver det sig selv umiddelbart op som det højeste princip; for en ubetinget fremtoning modsiger sig selv, og alle filosoffer, som gjorde et Ikke-Jeg til deres princip, opløfter tillige det samme til et absolut, uafhængigt af alt Jeg, sat Ikke-Jeg, dvs. til en ting i sig.

Fra sådanne filosoffer som påstår en frihed for Jeget, er det således unægteligt tillige forbavsende at høre påstanden om, at filosofiens princip må være en kendsgerning, når man sandelig måtte forvente, at de som en følgeslutning af denne påstand, også havde tænkt *den* påstand, at al filosofis princip måtte være et Ikke-Jeg.

(Denne følgeslutning er nødvendig. For Jeget er kun sat som subjekt, dvs. sat betinget, det kan således ikke være princippet. Altså må samtidig med dette princip, for så vidt det skal være det *højest mulige*, enten *al* filosofi blive ophævet som ubetinget videnskab, eller objektet må være forudsat som oprindeligt og uafhængigt af alt Jeg; altså at Jeget selv kun er sætteligt i modsætning mod et absolut noget, dvs. det bliver bestemt som et absolut intet).

Men disse filosoffer ville virkelig have Jeget, og ikke noget Ikke-Jeg, til at være filosofiens princip, uden at begrebet om en kendsgerning derfor skulle opgives. For at hjælpe sig ud af dette dilemma, som de så for sig, måtte de altså godt nok vælge Jeget, men ikke det absolutte, derimod det empirisk-betingede Jeg, som al filosofis princip. Hvad kunne også være mere nærliggende? De havde dog nu et Jeg som princip for filosofien — deres filosofi var ingen dogmatisme, men samtidig havde de en kendsgerning, for at det empiriske Jeg er princip for en kendsgerning, hvem ville nægte det?

Men man kunne kun stille sig tilfreds med dette et stykke tid. For ved en nærmere betragtning af sagen, var nu slet intet, eller kun det vundet, at man igen havde et Ikke-Jeg som filosofiens princip. Thi at det er ligegyldigt, om jeg går ud fra det ved Ikke-Jeget betingede Jeg, eller fra det ved Jeget betingede Ikke-Jeg, er indlysende. Også er det ved Ikke-Jeget bestemte Jeg noget, som også dogmatismen, blot kun noget senere, må komme til, ja, hvortil al filosofi fører hen. Nødvendigvis måtte også alle filosoffer forklarer det ved Ikke-Jeget betingede Jeg på denne måde, hvis de ikke før denne kendsgerning (Jegets betingethed) opstillede noget højere, hvorom de i hemmelighed er uenige, som betingelse (forklaringsgrund) for det betingede Jeg og Ikke-Jeg; hvilket nu ikke kan betyde andet, end at det enten er et absolut Ikke-Jeg, der ikke betinget er ved Jeg-

et, eller et (absolut) Jeg der ikke er betinget ved Ikke-Jeget. Men dette var allerede netop sat som ophævet, eftersom *subjektet* blev opstillet som filosofiens princip; derfor måtte, hvis man ville være konsekvent, enten al videre bestemmelse af denne grundsætning, dvs. al filosofi opgives, eller et absolut Ikke-Jeg, dvs. dogmatismens princip, altså igen et i sig selv modsigende princip (§ 4), antages. Kort sagt, princippet måtte, hvis det skulle være det højeste, uanset hvordan det blev vendt og drejet, støde på modsigelser, som blot kunne skjules nogenlunde ved inkonsekvens og betænkelige beviser. Og så ville der i sandhed, hvis filosofierne endelig var blevet enige om, at dette princip var det *højeste*, være opstået fred i den filosofiske verden; for over den blotte analyse af dette princip ville man snart være blevet enige, og så snart en eller anden forsøgte at gå ud over dette, og som forsøgte syntetisk, ud fra den samme analyserede kendsgerning, at forklare en bestemmelse af Jeget ved Ikke-Jeget og Ikke-Jeget ved Jeget (for længere ville man ikke komme ved blot analyse), så havde han brudt pagten og forudsat et højere princip.

Anmærkning. Dette forsøg, at opløfte det empirisk-betingede (i bevidstheden forekommende) Jeg til filosofiens højeste princip, har *Reinhold*¹ som bekendt gjort. Man ville afsløre en meget ringe indsigt i alle videnskabers gang, hvis man ikke ville nævne dette forsøg, også når filosofien er rykket videre frem, med den største agtelse. Han var ikke bestemt *til* at *løse* filosofiens egentlige problem, men *til* at forestille sig det på den nøjagtigste måde, og hvem ved ikke, hvor stor virkning en sådan nøjagtig forestilling om det egentlige stridspunkt må frembringe netop i filosofien, hvor denne nøjagtighed almindeligvis kun bliver mulig ved et heldigt kig fremefter på den åbenbarende sandhed selv. Også forfatteren af 'Kritik af den rene Fornuft' vidste at han, ikke kun endelig kunne bilægge filosofernes strid, men selve filosofiens, ved ikke at gøre meget mere, end at bestemme det egentlige stridspunkt, som lå til grund for striden, i et altomfattende spørgsmål, som han dtrykte *således*: hvorledes er syntetiske domme a priori mulige? Det vil vise sig i løbet af denne undersøgelse, at dette spørgsmål, anskuet i sin højeste abstraktion, intet andet er end dette: hvordan kommer det absolutte Jeg dertil, at det går ud af sig selv og slet og ret sætter sig imod et Ikke-Jeg? Det var ganske naturligt, at spørgsmålet, så længe man ikke forestillede sig det i sin højeste abstraktion, så vel som svaret derpå, måtte blive misforstået. Den næste fortjeneste som et tænkende hoved kunne gøre, var åbenbart dette, at forestille sig spørgsmålet på et højere abstraktionsniveau og således forberede et svar derpå på en sikrere måde. Denne fortjeneste har også forfatteren til teorien om forestil-

¹ *Reinhold, Karl Leonard.* (1758-1823), østrigsk filosof. Han søgte en første grundsætning for erkendelsen. Se Ordliste: *Reinhold*.

lingsevnen virkelig erhvervet sig ved at opstille bevidsthedens grundsætning; hos ham var det sidste abstraktionstrin bestaget, som man må stå på før man kan komme til *det*, som er højere end al abstraktion.

§ 6

Det fuldendte videnskabssystem udgår fra det absolutte, alt modsatte, udelukkende *Jeg*. Dette betinger, som det eneste ubetingede, hele kæden af viden, beskriver det tænkeliges hele sfære og hersker gennem hele vort system af viden, som den absolutte alt indbefattende realitet. Kun ved et absolut *Jeg*, kun derved at dette slet og ret er sat, bliver det muligt, at et Ikke-Jeg bliver sat mod det, ja, at filosofien selv bliver mulig; for hele den teoretiske og praktiske filosofis arbejde går ikke ud på andet end at løse konflikten mellem det rene og det empirisk-betingede *Jeg*.¹ Den teoretiske filosofis arbejde går nemlig, for at løse denne konflikt, fra syntese til syntese, indtil den højest mulige, hvor Jeget og Ikke-Jeget bliver sat ens (Gud), hvor så, da den teoretiske fornuft ender i lutter modsigelser, den praktiske træder ind for, om ikke at løse knuden, så ved en absolut krav at hugge den over.

Skulle således al filosofis princip være det empirisk-betingede *Jeg* (hvor dogmatismen og den ufuldendte kritikismen i grunden kommer overens), så ville alt Jegets spontanitet både teoretisk og praktisk være helt uforklarlig. Det teoretiske *Jeg* stræber nemlig efter at sætte *Jeg* og Ikke-*Jeg* ens, altså at hæve Ikke-Jeget *selv* op til Jegets form; det praktiske *Jeg* stræber efter ren enhed med *udelukkelse* af al Ikke-*Jeg* — begge kun for så vidt det absolutte *Jeg* har absolut kausalitet og ren identitet.² Filosofiens sidste princip kan altså simpelthen ikke være noget, der ligger uden for det absolutte *Jeg*, det kan hverken være fremtoning eller tingen i sig.

Det absolutte *Jeg* er ingen fremtoning, for allerede det absoluttes begreb modsiger dette; men det er hverken fremtoning eller tingen i sig, fordi det *overhovedet* ikke er *en ting*, men er slet og ret *Jeg* og blot *Jeg*, som udelukker alt Ikke-*Jeg*.

Det sidste punkt, som vor hele viden og hele det betingedes række

¹ Ordet *empirisk* bliver almindeligvis brugt i en alt for begrænset betydning. Empirisk er alt, som er sat imod det rene *Jeg*, altså alt hvad der overhovedet referer til Ikke-Jeget, selv et Ikke-Jegs oprindelige, i Jeget selv begrundede, modsættelse mod Jeget, ved hvilken handling Ikke-Jeget i det hele taget først bliver mulig. *Rent* er det, som gælder uden al hensyn til objekter. *Erfaringsmæssigt*, hvad der kun bliver muligt *i kraft* af objekter. — A priori, hvad der kun er muligt *med hensyn til* objekter (ikke *i kraft* af dem). — *Empirisk* det, *hvorved* objekter er mulige. (S. n.).

² ren identitet: dvs. identisk med sig selv, *Jeg er Jeg*.

afhænger af, må ganske enkelt ikke være betinget af noget yderligere. Hele vor viden har ingen holdning, når den ikke bliver holdt af et eller andet, som bærer sig ved egen kraft, og dette er intet andet end det ved frihed virkeliggjorte. Begyndelsen og slutning af al filosofi er — *frihed!*

§ 7

Vi har indtil nu blot bestemt Jeget som det, der simpelthen ikke kan være *objekt* for *sig selv*, og som for noget uden for det, hverken kan være objekt eller ikke-objekt, dvs. *slet intet*; som altså ikke får sin realitet, ligesom objekterne, ved noget, der ligger uden for dets sfære, men ene og alene får sin realitet *af sig selv*. Dette Jegbegreb er også det eneste, der bliver betegnet som det absolutte, og hele vor videre undersøgelse er intet mere en blot en udvikling af samme.

Hvis Jeget ikke er *sig selv* lig, er dets urform ikke den rene identitets form, og så er alt netop igen derved ophævet, hvad vi hidtil synes at have vundet. For Jeget er, kun *fordi* det er. Var det således ikke ren identitet, dvs. slet og ret kun det, det er, så kunne det heller ikke være sat *af sig selv*, dvs. det kunne også, fordi det er det,¹ være det, det *ikke* er. Men Jeget er enten slet ikke eller kun af *sig selv*. Altså må Jegets urform være ren identitet.

Kun *det*, som er *af sig selv*, giver *sig selv* identitetens form, for kun det, som slet og ret er, *fordi* det er, er ifølge sin væren selv betinget af identitet, dvs. af *sig selv*;² hvorimod eksistensen af ethvert andet eksisterende ikke *blot* er bestemt ved sin identitet, men af noget uden for sig. Fandtes der imidlertid ikke noget, som kun er i kraft af *sig selv*, hvis identitet er eneste betingelse for sin *væren*,³ så var der overalt heller intet, der var identisk med *sig selv*; for kun det som er i kraft af sin identitet, kan tildele alt andet, som er, identitet; kun i et absolut, som i kraft af sin væren selv er sat som identisk, kan alt, som er, komme til sit væsens enhed. Hvordan skulle overhovedet noget blive sat, når alt sætteligt ville være foranderligt, og man ikke anerkendte noget ubetinget uforanderligt i hvilket og ved hvilket, alt sætteligt opnåede beståen og uforanderlighed; hvad skulle det betyde at *sætte* noget, hvis al sætten, alt eksistens, al virkelighed uophørligt spredte sig i det uendelige, og der ikke var et fælles punkt af enhed og vedholdenhed, som kun af selv ved sin blotte væren — ikke af et eller andet andet — havde modtaget absolut identitet, for at samle alle tilværelsens stråler i sin identitets centrum, og holde alt, som er sat, sammen i sin magtskreds.

Det er altså kun Jeget, som giver enhed og vedholdenhed til alt hvad

¹ det: dvs. ikke at være sat af *sig selv* eller ikke at være ren identitet.

² Sætningen *Jeg er Jeg* udtrykker Jegets identitet med *sig selv* og sin betingethed af denne identitet, som er det selv.

³ Igen *Jeg er Jeg*. — *Jeg* 'er' i kraft af identiteten.

der er; al identitet tilkommer kun det, der er i sat Jeget og dette kun *for så vidt*, det er sat i Jeget.

Derfor bliver al form for identitet ($A = A$) selv først begrundet ved det absolutte Jeg. Gik denne form ($A = A$) *forud* for Jeget selv, så kunne A ikke udtrykke det, der var sat i Jeget, men kun det der var sat *uden for* Jeget, derfor ville hin form ($A = A$) blive til objektets form, som sådan, og selv Jeget ville stå under den, som et objekt der var bestemt af denne. Jeget ville ikke være det absolutte, men ville være betinget og underordnet som separat underart af objekternes slægtsbegreb (som modifikationen af det alene identiske absolutte Ikke-Jeg).

Da Jeget ifølge sit væsen, ved sin blotte væren, er sat som absolut identitet, så er det ligegyldigt, om den øverste grundsætning bliver udtrykt:

Jeg er jeg, eller: Jeg er!

§ 8

Jeget, blot såfremt det er *ubetinget*, lader sig ikke bestemme på nogen anden måde, for det er blot i kraft af sin ubetingethed, blot derved, at det ganske enkelt ikke kan blive til *tingen* Jeg. Det er altså udtømt, når dets ubetingethed er udtømt. For da det kun er i kraft af sin ubetingethed, så ville det netop derved blive ophævet, hvis et eller andet tænkeligt prædikat var et andet end det, der var tænkeligt på grund af Jegets ubetingethed, altså at prædikatet enten modsagde eller forudsatte et eller andet højere, i hvilket begge, det ubetingede og det forudsatte prædikat, var forenet.

Jegets væsen er frihed, dvs. det er ikke tænkeligt på nogen anden måde, da det for så vidt kun sætter sig af absolut egenmagt, ikke som et eller andet *noget*, men som blot *Jeg*. Denne frihed lader sig bestemme *positivt*, for vi vil ikke tilskrive tingen-i-sig frihed, men vil tilskrive det af sig selv satte, sig alene tilstedeværende og alt Ikke-Jeg udelukkende, rene Jeg frihed. Der tilkommer ikke Jeget nogen objektiv frihed, da det slet ikke er noget objekt; i samme øjeblik vi vil bestemme Jeget som *objekt*, trækker det sig tilbage til den mest indskrænkede sfære og på vekselbestemmelsens betingelser¹ — dets frihed og selvstændighed forsvinder. Et objekt er kun muligt ved hjælp af et objekt, og kun såfremt det er lænket til betingelser — frihed er kun i kraft af sig selv og omfatter det uendelige.

Vi er altså med hensyn til objektiv frihed ikke mere uvidende, end vi er i henseende til ethvert begreb, som modsiger sig selv. Uskikkethed til at tænke en modsigelse, er imidlertid ikke uvidenhed. Hin Jegets frihed lader sig altså også bestemme *positivt*. Den er for Jeget intet mere og intet

¹ 'og på vekslens betingelser.' Første udgave (HA).

mindre end den ubetingede sætten af al realitet i sig selv ved absolut egenmagt. — *Negativt* kan den bestemmes som den fuldkomne uafhængighed af, ja, endog som den fuldkomne ufordragelighed med alt Ikke-Jeg.

I kræver, at I skal være jer denne frihed bevidst, ikke sandt? Men overvejer I også, at al jeres bevidsthed først er mulig i kraft af denne, og at betingelsen ikke kan være indeholdt i det betingede? Husker I overhovedet på, at Jeget, såfremt det forekommer i bevidstheden, ikke mere er rent absolut Jeg, at der ingen steder findes et objekt for det absolutte Jeg, og at det altså endnu mindre selv kan blive objekt? — *Selvbevidsthed* forudsætter faren ved at miste Jeget. Det er ingen *fri* handling af det uforanderlige Jeg, men er en aftvunget stræben af det foranderlige *Jeg*, som, betinget ved Ikke-Jeget, stræber efter at redde sin identitet og igen, i den bortrivende strøm af vekslen, at gribe sig selv;¹ (eller får selvbevidstheden jer virkelig til at *føler* jer frie?). Men denne stræben af det empiriske Jeg, og den deraf fremgående bevidsthed, ville selv ikke være mulig uden det absolutte Jeks frihed, og den absolutte frihed er ligeså nødvendig som betingelse for forestillingen, såvel som betingelse for handlingen. For jeres *empiriske* Jeg ville aldrig stræbe efter at redde sin identitet, hvis ikke det *absolutte* Jeg, af sig selv ved absolut magt, oprindeligt var sat som ren identitet.

¹ Det endeliges karakter er, at det intet kan sætte, uden samtidig *at sætte imod*. Denne form for *modsættelse* er oprindeligt bestemt ved Ikke-Jegets modsættelse. Det er nemlig nødvendigt for det endelige Jeg, idet det sætter sig som absolut lig med sig selv, samtidig *at sætte sig imod* alt Ikke-Jeg, hvilket ikke er muligt, uden selv at *sætte* Ikke-Jeget. Det uendelige Jeg ville *udelukke* alt, der er modsat, uden at *sætte sig imod* det: det ville overhovedet slet og ret sætte alt lige, altså hvor det sætter sig, ville det ikke *sætte* noget andet end sin realitet; der ville altså heller ingen *stræben* eksistere i det, ingen identitet at redde, altså ingen syntese af mangfoldigheden, ingen bevidsthedens enhed osv. Det empiriske Jeg er derfor kun bestemt af den oprindelige *modsættelse* og er altså uden for denne simpelthen intet. Det kan altså heller ikke takke sig selv for sin realitet som *empirisk* Jeg, men kan ene og alene takke sin indskrænkning ved et Ikke-Jeg derfor. Det bekendtgør sig ikke ved det blotte: Jeg *er*, men ved : Jeg *tænker*, dvs. det er ikke i kraft af sin blotte væren, men derved, at det *tænker noget*, at det *tænker objekter*. For at redde Jegets oprindelige identitet, må nemlig forestillingen om det identiske Jeg ledsage alle andre forestillingen, for således at kunne tænke flerheden af de samme med hensyn til enhed. Det empiriske Jeg eksisterer altså kun *ved* og *med hensyn* til forestillingernes enhed, det har altså uden for denne ganske enkelt *ingen* realitet *i sig selv*, men forsvinder, så snart man ophæver objekter overhovedet og dets synteses enhed. Dets realitet, som *empirisk* Jeg, er altså bestemt ved noget, der er sat *uden for* det, *ved objekter*; dets væren bliver ikke bestemt slet og ret, men bliver — som en *eksistens*. — bestemt ved objektive former Dog er det selv kun *i* det uendelige Jeg og i kraft af dette; For blotte objekter kunne aldrig frembringe forestillingen om Jeg, som et princip for deres enhed. (S. n.).

Vil I opnå denne frihed som noget objektivt, så I derved kunne *begribe* den eller *gendrive* den, så slår det altid fejl for jer; for netop deri består friheden, at den slet og ret udelukker al Ikke-jeg.

Jeget kan ikke være givet ved et blot *begreb*. For begreber er kun i det betingedes sfære, kun mulig for objekter. Var Jeget et begreb, så måtte der gives noget højere i hvilket det havde modtaget sin enhed — noget lavere i hvilket det havde modtaget sin flerhed, kort sagt: Jeget ville helt igennem være betinget. Følgelig kan Jeget kun bestemmes i en anskuelse. Men Jeget er kun Jeg derved, at det aldrig kan blive objekt, følgelig kan det ikke være bestemmeligt i nogen sanselig anskuelse, men kun i en sådan som intet objekt anskuer, som slet ikke er sanselig, dvs. i en intellektual anskuelse. — Hvor der er et objekt, er der sanselig anskuelse og omvendt. Hvor der *intet* objekt er, dvs. i det absolutte Jeg, er der ingen sanselig anskuelse, altså enten slet ingen eller *intellektual* anskuelse. *Jeget er altså for sig selv som blot Jeg, alene bestemt i intellektual anskuelse.*

Jeg ved udmærket, at Kant har benægtet al intellektual anskuelse; men jeg ved også, hvor han har gjort dette,¹ nemlig i en undersøgelse, som overalt kun *forudsætter* det *absolutte* Jeg, og fra forudsatte højere principper kun bestemmer det empiriske-betingede Jeg og Ikke-Jeget i syntese med Jeget. Jeg ved ligeså vel, at denne intellektuale anskuelse, så snart man vil gøre den lig med den sanselige anskuelse, må være aldeles uforståelig, at den lige så lidt som den absolutte frihed kan forekomme i bevidstheden, eftersom bevidstheden forudsætte et objekt, men intellektual anskuelse er kun mulig derigennem, at den slet intet objekt har. Forsøget på at modbevise dens tilstedeværelse i bevidstheden, må altså ligeså sikkert slå fejl, som forsøget på at give den objektiv realitet i kraft af bevidstheden, hvilket ikke betyder andet end slet og ret at ophæve den.

Jeget er kun i kraft af sin frihed, følgelig må alt, hvad vi udsiger om det rene Jeg, være bestemt ved dets frihed.

§ 9.

Jeget er slet og ret enhed. For var det flerhed, så var det ikke ved sin blotte væren, men ved virkeligheden af sine deles. Det ville ikke være betinget blot af sig selv, af sin blotte væren (dvs. det ville slet ikke være), men være betinget af alle flerhedens enkelte dele, fordi såfremt en af disse blev ophævet, så ville det netop derved selv (i sin fuldendelse) blive ophævet. Men dette modsiger begrebet om dets frihed, følgelig (§ 8) kan Jeget ingen flerhed indeholde, det må slet og ret være enhed — være

¹ Se *KdrV* B308 ff. også B72. Kant bruger 'Intellektuelle Anschauung'. Omtales i (Lübcke, 22 og 230). Om kant i det hele taget se f.eks. (Lübcke, 227-234) og (Hartnack, 143-169).

intet andet end Jeg slet og ret.

Hvor ubetingethed, der er bestemt af frihed, er, der er Jeg. *Jeget er altså slet og ret ét*. Thi skulle der være flere Jeg'er, skulle der findes et Jeg uden for Jeget, så måtte disse forskellige Jeg'er kunne skelnes fra hinanden. Men Jeget er blot betinget af sig selv og kan kun bestemmes i intellektual anskuelse, det må altså slet og ret være sig selv lig (aldeles ikke til at bestemme ved tal); derfor falder Jeget uden for Jeget sammen med dette, og ville slet ikke være til at skelne fra dette. Altså kan Jeget simpelthen kun være ét. (var Jeget ikke ét, så ville *grunden* til, at der var flere Jeg'er, ikke ligge i Jegets væsen selv, for Jeget kan ganske enkelt ikke bestemmes som objekt (§ 7) — grunden ville altså ligge *uden for* Jeget, hvilket ikke kan betyde andet end at ophæve Jeget selv (det selv.)) — Det rene Jeg er overalt det samme, Jeg er overalt = Jeg. Hvor en af Jegets attributter er, der er Jeg. For Jegets attributter kan ikke være forskellige fra hinanden, da de alle er bestemt af den samme ubetingethed (alle uendelige). For de ville være bestemt som forskellige for hinanden, enten ved deres blotte begreb, hvilket er umuligt, da det absolutte Jeg er en enhed, eller ved et eller andet uden for dem, hvorved de mister deres ubetingethed, hvilket atter er umuligt; Jeget er alle vegne Jeg, det fylder, om man så kan sige, hele uendeligheden.

For dem, som ikke kender til noget andet Jeg end det empiriske (da dog det rene Jeg uden forudsætning simpelthen er uforståeligt), som endnu aldrig har hævet deres selv op til den intellektuale anskuelse, må denne sætning, at Jeget kun er ét, rigtignok findes urimelig. For at det empiriske Jeg er flerhed, må den fuldendte videnskab selv bevise. (Tænk jer en uendelig sfære (en uendelig sfære er nødvendigvis kun én), i hvilken der er ligeså mange endelige sfærer som I ønsker. *Disse* er imidlertid selv kun mulige i denne ene uendelige sfære; tilintetgør dem, så er der kun en sfære). For de ovennævnte synes det derfor, ifølge deres hidtidige sædvane — nemlig blot at tænke det empiriske Jeg — at der nødvendigvis gives flere Jeg'er, som vekselvis er Jeg og Ikke-jeg for hinanden, uden at tænke på, at et rent Jeg kun er tænkeligt i kraft af sit væsens enhed.

Lige så lidt vil disse tilhængere af det empiriske Jeg kunne tænke sig begrebet om ren *absolut* enhed (*unitas*), fordi de, hvor der er tale om absolut enhed, ganske enkelt kun kan tænke på empirisk, afledt enhed (som et talskema over anskueliggjorte forstandsbegreb).

I empirisk forstand tilkommer der Jeget ligeså lidt enhed (*unicitas*)¹ som flerhed. Det ligger ganske uden for dette begrebs bestemmelses-sfære; det er ikke — ét, ikke — flere i empirisk forstand, dvs. *begge* modsiger Jegets begreb, dets begreb ligger ikke kun *uden for* alt, der kan

¹ Jeget: det absolutte Jeg. — *unitas*: en enhed, et hele. — *unicitas*: én (numerisk enhed) til forskel fra flere.

bestemmes ved disse to begreber, men ligger selv i en ganske modsat sfære. — Hvor der nu er tale om numerisk enhed, forudsætter man et eller andet *med hensyn* til hvilket, man som sådan tænker sig det numerisk eneste; man forudsætter et *slægtsbegreb*, under hvilket man opfatter det som det eneste af *sin art*, men hvorved dog den (reale og logiske) *mulighed* bliver tilovers, at det ikke er det eneste Jeg, dvs. at det kun er ét ifølge sin *eksistens* og ikke ifølge sit *væsen*. Men Jeget er netop ikke ifølge sin *eksistens* (hvad der ingenlunde tilkommer det), men ifølge sin blotte rene væren slet og ret ét; det kan heller ikke tænkes med hensyn til noget højere, det kan ikke stå under noget slægtsbegreb. — Et *begreb* er i det hele taget noget, som sammenfatter flerhed til enhed: Jeget kan altså ikke være noget begreb, hverken et rent eller et abstraheret, for det er hverken sammenfattende eller sammenfattet, men *absolut* enhed. Jeget er altså hverken slægt, art eller individ. For slægt, art og individ er kun tænkelige med hensyn til flerhed. Den der anser Jeget for at være et begreb eller tilsiger det numerisk enhed eller flerhed, ved intet om Jeget. Den der vil forvandle det til et demonstrerbart begreb, han kan ikke mere anse det for at være det ubetingede. For det absolutte kan aldrig blive formidlet, altså aldrig falde inden for området af beviselige begreber. For alt der kan bevises forudsætter noget allerede bevist eller forudsætter det højeste ikke mere beviselige. Den der altså vil bevise det absolutte, ophæver det netop derved og med det al frihed, al absolut identitet osv.

Anmærkning. Man kunne vel også vende sagen om. „Netop fordi Jeget ikke er noget alment, kan det ikke blive filosofiens princip.”

Skal filosofien udgå fra det ubetingede, hvilket vi nu forudsætter, så kan det ikke udgå fra noget alment. For det almene er *betinget* af det enkelte og er overhovedet kun mulig med hensyn til betinget (empirisk) viden. Derfor erklærer også det mest konsekvente dogmatiske system, det spinoziske, sig ikke stærkere mod noget end mod, at man anser den ene absolutte substans for et *Ens rationis*,¹ for at være et abstrakt begreb. Spinoza sætter det ubetingede i det absolutte Ikke-Jeg, men ikke i et abstrakt begreb eller i ideen om verden, ligeså lidt i en enkelt eksisterende ting; tværtimod erklærer han sig mod dette² med en slags heftighed —

¹ *Ens rationis*: det blot tænkte, dets væren er blot i tanken.

² Se nogle steder hos *Jacobi* om Spinozas lære, s. 179 ff. Der findes flere andre steder, især *Etik*. II, sæt. 40, anm. og i hans breve s. 467. Her siger han: „Thi der er mange ting, som vi på ingen måde kan fatte ved hjælp af *fantasien*, men kun med *intellektet* (såsom *substans*, *evighed* osv.); hvis nogen forsøger at forklare sådanne nogle ting med begreber, som kun er *hjelpeforestillinger*, vil han ikke opnå andet, end at hans fantasi driver ham til *vanvid*.” [Curley s. 203 (12. brev)]. Man må for at kunne forstå dette sted vide, at han anser de abstraherede begreber for blotte produkter af forestillingskraften. De transcendentale udtryk

hvis man ellers kan bruge dette udtryk om en Spinoza — og erklærer, at den, der i empirisk forstand vil kalder Gud 'en' eller anse ham for et blot abstraktum, ikke har nogen anelse om hans væsen. Ganske vist begriber man ikke, hvorledes Ikke-Jeget skal kunne ligge uden for al numeriske bestemmelse, men i grunden sætte Spinoza ikke det ubetingede i Ikke-Jeget, han har gjort Ikke-Jeget til Jeget, idet han hæver det op til det absolutte.

Leibniz skal i det hele taget være gået ud fra tingens *slægtsbegreb*: det ville derfor komme an på en nærmere undersøgelse af sagen, som ikke her er stedet. Men det er sikkert, at hans elever gik ud fra dette begreb og dermed begrundede et system for den ufuldendte dogmatisme.

(*Spørgsmål*: Hvordan lader monaderne og den præetableret harmoni sig forklare? — Ligesom den teoretisk fornuft ifølge kritikismen slutter med, at Jeg bliver = Ikke-Jeg, så må den omvendt ifølge dogmatismen slutte ved at Ikke-Jeg bliver = Jeg. Den praktiske fornuft må ifølge kritikismen gå ud på at genoprette det absolutte Jeg, ifølge dogmatismen på at genoprette det absolutte Ikke-Jeg. Det ville være interessant at lave et udkast til konsekvent system for dogmatismen. Måske vil det ske).

. . . . „Den filosofiske forsker højeste fortjeneste er ikke at opstille abstrakte begreber og spinde systemer ud af dem. Han sidste mål er ren absolut væren: hans største fortjeneste er at afdække og åbenbare det, som aldrig lader sig bringe på, forklare ved eller udvikle af begreber — kort sagt, at afdække og åbenbare det uopløselige, det umiddelbare, det simple”¹

§ 10

(således kalder han udtrykkene væren, ting osv.), siger han opstår derved, at kroppen kun er skikket til et vis bestemt kvantum indtryk, og at sjælen, når kroppen bliver overlæst med alt for meget, ikke kan forestille sig indtrykkene andet end forvirrede og uden nogen forskellighed — og derfor anbringer alle sammen under én attribut. På samme måde forklarer han almenbegreberne, f.eks. menneske, dyr osv. — Man sammenligner de angivne steder fra *Etikken* og især også hans afhandling *De Intellectus Emandatione*, i Opp. posth. — Erkendelsens laveste trin er for ham den blotte forestilling om de enkelte ting, det højeste er — ren intellektual anskuelse af den absolutte substans' uendelige attributter, og den derved opstående passende erkendelse af tingenes væsen. Dette er hans systems højeste punkt. For ham er alene forvirret opfattelse kilde til alle vildfarelser, intellektual anskuelse af Gud er kilde til al sandhed og fuldkommenhed i den mest udstrakte betydning af ordene. — Han siger i *Etik.* II, sæt. 43, anm.: „Kan der gives noget klarere og tydeligere, der er norm for sandheden, end en sand idé? Visselig, ligesom lyset åbenbarer sig selv i mørket, således er sandheden norm for sig selv og for det falske.” (Spinoza s. 66). — Hvad overgår disse ords stille fryd, vort bedre livs *Ev kai pñv* [et og alt]? (S. n.).

¹ Citat fra Jacobis *Über die Lehre des Spinoza*, s. 42 (HA 2; 303).

Jeget indeholder al væren, al realitet. Skulle der gives en realitet uden for Jeget, så ville den enten stemme overens eller ikke med den, der er sat i Jeget. Nu er alt Jegets realitet bestemt af sin ubetingethed; det har ingen realitet, med mindre Jeget er sat ubetinget. Fandtes der altså en realitet uden for Jeget, som *stemte overens* med realiteten i Jeget. så måtte denne realitet ligeledes have ubetingethed. Men nu indeholder Jeget kun i kraft af sin ubetingethed *al* sin realitet, følgelig må *én* realitet af Jeget, som ville være sat uden for det, samtidig indeholde al realitet af samme, dvs. der ville være givet et Jeg uden for Jeget, hvilket (§ 9) er urimeligt. — *Stred* denne realitet uden for Jeget imidlertid *mod* Jegets realitet, så ville ved dennes sættelse, en realitet i Jeget, da Jeget slet og ret er enhed, og Jeget selv blive ophævet sammen med den, hvilket er urimeligt. (Vi taler om det *absolutte* Jeg. Dette skal være indbegrebet af al realitet, og al realitet skal sættes lige med det, dvs. være *dets* realitet. Det skal indeholde alle data, det absolutte stof til bestemmelse af al væren, al mulig realitet). Vil man foregribe indvendinger, så må vi også foregribe svar. Vores sætning ville nemlig rigtignok meget snart være gendrevet, hvis enten et Ikke-Jeg, sat *før* alt Jeg, ville være tænkeligt, eller at det mod Jeget, oprindelige og slet og ret *modsatte* Ikke-Jeg ville være *realiserbart* som absolut Ikke-Jeg, altså hvis realiteten af tingene i sig var beviselig i den hidtidige filosofi; for da ville al oprindelig realitet falde i det absolutte Ikke-Jeg.

Tingen i sig ville nemlig enten være det Ikke-Jeg, der var sat *før* alt Jeg; men det er allerede bevist, at et *før* alt Jeg sat Ikke-Jeg ganske enkelt *ingen* realitet har, ja ikke engang kunne være tænkeligt, fordi det ikke, som Jeget, realiserer sig selv og kun er tænkeligt i *modsættelsen mod* Jeget, dog ikke mod det *betingede* (thi dette er kun objektets korrelat), men mod det *absolutte* Jeg.

Eller *tingen i sig* ville være det *slet og ret modsatte* Ikke-Jeg i dets *blotte modsættelse mod* Jeget i dets endelighed. Nu er det godt nok rigtigt, at Ikke-Jeget oprindeligt bliver sat mod Jeget slet og ret og blot som sådan,¹ hvor-

¹ For så vidt Ikke-Jeget oprindeligt bliver sat mod Jeget, forudsætte det nødvendigvis Jeget. Men denne *sætten mod* sker *slet og ret* ligeså godt som *sættelsen af* Jeget: men netop derfor er det *slet og ret modsattes* realitet nødvendigvis absolut *negation*. En grund til at Jeget sætter sig mod et Ikke-Jeg lader sig lige så lidt videre begrunde, som at det simpelthen sætter sig selv, ja det ene indbefatter umiddelbart det andet. Jegets sættelse er absolut modsætten, dvs. en negering af det som Ikke er = Jeg. Men oprindeligt kan dog *overhovedet* intet ske, endnu meget mindre noget *slet og ret* blive sat *imod*, uden at noget i forvejen *simpelthen* er *sat*. — Videnskabens anden grundsætning, som slet og ret sætter Ikke-Jeget mod Jeget, indeholder *for så vidt*, hvad dens *indhold* angår *fuldstændigt* det modsatte, men dens form (selve modsættelsen) kan kun bestemmes i kraft af den første grundsæt-

for også det oprindelige Ikke-Jeg ikke kan være blot et empirisk abstraheret begreb (thi for at finde et sådant begreb i erfaringen, måtte erfaringen selv, dvs. et Ikke-Jegs eksistens *forudsættes*), ligeså lidt et *alment begreb a priori* (for det er ganske vist ikke slet og ret *sat*, men slet og ret *modsat*, altså må kvaliteten af dets modsathed være ligeså absolut (sat imod), som Jeget er sat). Denne Ikke-Jegets oprindelige *totale* modsættelse kan også alene gøre det muligt, at indbilde sig et absolut Ikke-Jeg før alt Jeg. For skønt dogmatismen stiller sig an, som om den er i stand til tænke sig et, før alt Jeg, ikke *modsættende*, men slet og ret *sat* Ikke-Jeg, så ville det dog have været umuligt for dogmatismen, selv blot at tænke på et absolut-*sat* Ikke-Jeg, hvis der ikke havde foresvævet den det absolut-*modsatte*, til hvilken den så endda desuden ubemærket gav hin realitet, som ikke tilkommer det *slet og ret modsatte*, men det *i Jeget satte* Ikke-Jeg.

Dette slet og ret *modsatte* Ikke-Jeg er nemlig ganske vist ikke simpelthen *utænkeligt*, ligesom det slet og ret (dvs. før alt Jeg) *satte* Ikke-Jeg, men det har som sådan ganske enkelt *ingen realitet*, ikke engang nogen tænkelig. For det er netop — fordi det slet og ret er sat mod Jeget — kun sat som blot *negation*, altså som absolut intet, om hvilket der altså heller intet, simpelthen intet andet lader sig udsige, end dets blotte modsætning mod al realitet. Så snart vi vil betro det realitet, flytter vi det ud af den absolutte modsætnings blotte sfære ind i det betingedes sfære, der er sat i Jeget. Enten er det nemlig *slet og ret sat mod Jeget*, altså absolut Ikke-Jeg, dvs. *absolut intet*, eller det bliver til *noget*, til *tingen*, dvs. det bliver ikke mere *slet og ret sat mod Jeget*, men sat *betinget* i dette, dvs. det ophører med at være tingen i sig.

Vil man altså kalde det Ikke-Jeg, der oprindeligt og slet og ret blev modsat Jeget, for tingen i sig, så går det ret godt an, så snart man kun ved tingen i sig forstår absolut negation af *al* realitet; men vil man tillægge det realitet som det slet og ret modsatte Ikke-Jeg, så er dette kun muligt ved et bedrag af den empiriske indbildningskraft, der giver det den realitet, der *kun ifølge sin art af sathed i Jeget tilkommer* ikke-Jeget. Da der nemlig simpelthen ikke tilkommer det oprindelige modsatte Ikke-Jeg nogen realitet, men blot negation, hverken ren eller empirisk væren, men slet ingen væren (absolut ikkeværen), så må det, hvis det skal få realitet, ikke slet og ret være sat imod Jeget, men sat i Jeget selv. *Såfremt* nemlig Jeget oprindeligt sætter sig mod et Ikke-Jeg (ikke blot *udelukker*

ning. — Den anden grundsætning skal imidlertid ikke udledes *analytisk* af den første, for intet Ikke-Jeg kan fremgå af det absolutte Jeg, ydermere finder der *en progression* fra tese til antitese sted og derfra til syntese. Det ville godt nok ikke være til at begribe, hvorledes den samlede videnskab kunne begrundes af en grundsætning, hvis man antager, at videnskaben ligesom var *pakket ind* i den første grundsætning; men dette har, så vidt jeg ved, heller ikke nogen filosof påstået. (S. n.).

det samme, som det absolutte Jeg gør) sætter det sig selv som *ophævet*. Men da det samtidigt skal sætte sig selv slet og ret, så sætter det til gengæld Ikke-Jeget som slet og ret ophævet = 0. Sætter det altså Ikke-Jeget slet og ret, så ophæver det sig selv, sætter det sig selv slet og ret så ophæver det Ikke-Jeget — og dog skulle begge være *sat*. Denne modsigelse er uløselig, med mindre Jeget sætter sig lig Ikke-Jeget. Men dette modsætter Ikke-Jegets form sig. Derfor kan Jeget kun *meddele* Ikke-Jeget realitet, det kan kun sætte Ikke-Jeget som realitet, der er forbundet med negation. Ikke-Jeget har altså *ingen* realitet så længe, det kun er *modsat* Jeget, dvs. er rent absolut Ikke-Jeg; så snart det får meddelt realitet, må det sættes i indbegrebet af al realitet i Jeget, dvs. det må ophører med at være *rent* Ikke-Jeg. For nemlig at gøre det sætteligt i sig¹ (hvilket er nødvendigt, da det ganske vist sættes mod Jeget — men dog skal sættes), er Jeget slet og ret nødsaget til at meddele det sin form, værens og realitetens, ubetingethedens og enhedens form. Men denne form strider mod det oprindeligt modsatte Ikke-Jegs form; derfor er overførelsen af Jegets form til Ikke-Jeget kun mulig ved begges *syntese*, og ud af denne Jegets overførende form, den oprindelige form af Ikke-Jeget, og syntesen af disse to opstår *kategorierne*, ved hvilke alene det oprindelige Ikke-Jeg modtager realitet (bliver forestilleligt), og netop derfor ophører med at være absolut Ikke-Jeg.

Følgelig er ideen om tingen i sig ganske enkelt ikke til at realisere, hverken ved et Ikke-Jeg *sat før* alt Jeg eller ikke ved Ikke-Jeget, der oprindeligt blev *modsat* Jeget. Men ligeså let kunne sætningen, at al realitet er indeholdt i Jeget, blive omstødt, hvis den teoretiske idé om et *objektivt*, eksisterende indbegreb af al realitet *uden for* Jeget ville være realiserbar. Vi indrømmer, at den højeste syntese, ved hvilken den teoretiske fornuft forsøger at løse modstriden mellem Jeg og Ikke-Jeg, er et eller andet X, i hvilken disse to realiteter, Jeget og det i Jeget satte Ikke-Jeget, skal forenes som al realitets indbegreb — at følgelig dette X er bestemt som noget uden for Jeget, altså = Ikke-Jeg, men er ligeså godt bestemt som noget uden for Ikke-Jeget, altså = Jeg, kort sagt, at den teoretiske fornuft ser sig nødsaget til at tage sin tilflugt til et absolut indbegreb af al realitet = Jeg = Ikke-Jeg og netop derved at ophæve det absolutte Jeg som al realitets indbegreb.

Men denne den teoretiske fornufts højeste syntese, som ikke er andet end det sidste forsøg på at bilægge striden mellem Jeget og Ikke-Jeget, bliver for os — skønt syntesen synes direkte at ophæve det absolutte Jegs absolutte realitet — dog samtidig selv den fuldgyldige garant for samme,² fordi Jeget aldrig kunne være nødsaget til at bilægge hin modstrid ved ideen om et *objektivt* indbegreb af al realitet, hvis ikke denne

¹ i sig: i Jeget.

² samme: det absolutte Jegs absolutte realitet.

modstrid først var blevet mulig *derved*, at Jeget oprindeligt og før alt Ikke-Jeg er sat som al realitets indbegreb. For var dette ikke tilfældet, så kunne Ikke-Jeget have en realitet, der var uafhængigt Jeget og sættelig samtidig med Jegets realitet, følgelig ville der ikke findes nogen modstrid mellem de to, altså ville ingen syntese og intet objektivet indbegreb¹ for modstridende realitet være nødvendig. Ligeledes ville, uden hin forudsætning, at det absolutte Jeg er al realitets indbegreb, ingen praktisk filosofi være tænkelig, hvis endemål må være al Ikke-Jegs endemål og genopretning af det absolutte Jeg i dets højeste identitet, dvs. som al realitets indbegreb.²

§ 11.

Indeholder Jeget al realitet, så er det uendeligt. For hvordan skulle det blive begrænset andet end enten ved en *realitet uden for* det, hvilket er

¹ 'ingen *δοxειον*', ingen beholder (tilføjelse i første oplag, DH).

² Man kan anskueliggøre sagen. — Det absolutte Jeg beskriver en uendelig sfære, som omslutter al realitet. Denne bliver nu først modsat en anden uendelig sfære (ikke kun udelukker den), som omslutter al *negation* (absolut Ikke-Jeg). Denne sfære er altså slet og ret = 0; imidlertid først da, når den absolutte sfære af realitet allerede er beskrevet, og kun er mulig i *modsætning* mod denne. Den absolutte negation frembringer ikke sig selv, men kan kun bestemmes i modsætning mod absolut realitet. En uendelig sfære uden for en, i forvejen sat, ligeledes uendelig sfære, er nu engang en modsigelse, og dens sathed uden for denne indbefatter allerede, at den må være absolut negation. Thi var den ikke det, så var den ikke uden for den uendelige sfære, men faldt sammen med den. Ikke-Jegets absolutte sfære altså, hvis den blot *slet og ret* blev sat, måtte ophæve Jeget helt, for en uendelig sfære tåler ingen anden uden for sig. Men netop derfor måtte også omvendt Jegets sfære ophæve Ikke-Jegets sfære, hvis hin er sat som *uendelig*. Og dog skal begge være sat. Derfor bliver der dernæst intet andet tilovers, end en stræben af Jeget efter at trække Ikke-Jegets uendelige sfære ind i sin egen sfære, thi den skal sættes, og sætten overhovedet er kun mulig i Jeget. Men dette modsætter denne sfæres absolutte negation sig, derfor er den kun sættelig med negation i Jegets sfære. Altså bliver negationens uendelige sfære, hvis den skal sættes i realitetens uendelige sfære, en endelig sfære af realitet, dvs. den kan nødvendigvis kun sættes i denne som realitet forbundet med negation. Derved opstår samtidig en indskrænkning af Jeget; Jegets sfære bliver dog ikke ganske *ophævet*, men det er nødvendigt, at negation, dvs. en skranke bliver sat i den. Nu kan Ikke-Jegets endelige sfære stræbe efter selv at trække den uendelige tilbage i sig og gøre sig til midtpunkt af den samlede sfære, ud fra hvilket uendelighedens stråler så godt som endelighedens skranke udgår, hvilket er en modsigelse. Er nu modstriden mellem Jeg og Ikke-Jeg udtrykt i den højeste mulige syntese (Jeg = Ikke-Jeg), så bliver der, for at løse modstriden, intet mere tilovers, end en fuldkommen tilintetgørelse af den endelige sfære, dvs. udvidelse af samme indtil den falder sammen med den uendelige (dvs. praktisk fornuft). (Schellings anmærkning i første udgave, DH).

umuligt (§ 10), eller ved en *negation* uden for det, hvilket igen er umuligt uden i forvejen at sætte Jeget selv som slet og ret *ikke-begrænset*, fordi negation som sådan kun kan bestemmes i modsætning mod et absolut Jeg — eller *ved sig selv*,¹ og så ville Jeget ikke være sat *slet og ret*, men sat under betingelse af en grænse, hvilket igen er umuligt. — Jeget må *slet og ret* være uendeligt. Var en af dets attributter endelig, så ville det på grund af denne attribut selv være endelig, altså både endelig og uendelig. Derfor *må også alle Jegets attributter være uendelige*. For Jeget er kun uendelig ved *det*, det er, dvs. i kraft af sine attributter. — Kunne man opsplitte Jegets realitet i flere dele, så må disse dele enten bibeholde uendelig realitet eller ikke. I første tilfælde ville der findes et Jeg uden for Jeget (for hvor uendelighed er, der er der Jeg), en uendelighed uden for uendeligheden, hvilket er urimeligt; i det andet tilfælde kunne Jeget ophøre ved deling, dvs. det ville ikke være uendeligt, det ville ikke være *absolut* realitet. Jeget er *altså udeleligt*. Er det udeleligt, så er det også *uforanderligt*. For da det ikke kan forandres af noget uden for sig (§ 8), så må det forandres af sig selv, altså måtte en del af det, bestemme en anden del af det, dvs. den ville være delelig. Jeget skal imidlertid altid være sig selv lig og en absolut, uden for al vekslen, sat enhed.

§ 12.

Hvis *substans* er det ubetingede, så er Jeget den eneste substans. For fandtes der flere substanser, så fandtes der et Jeg uden for Jeget, hvilket er urimeligt. Derfor er *alt, der ér i Jeget, og uden for Jeget er der intet*. For Jeget indeholder al realitet (§ 8), og alt der er, er dette i kraft af realitet. Altså er alt i Jeget. — Uden realitet er der intet, nu er der ingen realitet uden for Jeget, altså er der intet uden for Jeget. Er Jeget den eneste substans, så er *alt, der er, Jegets blotte accidenter*.

Vi står ved al videns grænse, ud over denne forsvinder al realitet, al tænken og al forestillen. Alt er kun i Jeget og kun *for* Jeget. Jeget selv er kun *for* sig selv. For at finde noget andet, må vi allerede i forvejen have fundet noget; vi når kun til en objektivt sandhed gennem en anden sandhed — men til Jeget kun gennem Jeget, fordi det kun *for så vidt* er, da det kun er *for sig selv* og er intet for alt, hvad der er *uden for* det, dvs. er slet intet objekt; for det er blot, ikke for så vidt det bliver tænkt, men for så vidt det tænker sig selv.

For at finde sandhed, må du have et princip for al sandhed: sæt det så højt som du vil, det må dog ligge i sandhedens land, landet hvor du først vil søge det. Men hvis du frembringer al sandhed af dig selv, hvis det sidste punkt, som al realitet afhænger af, er Jeget, og dette kun er *ved sig selv* og *for sig selv*, så er al sandhed og al realitet umiddelbart tilstede

¹ 'eller ved Jeget begrænset af sig selv.'

for dig. Du beskriver, idet du sætter dig selv som Jeg, samtidig hele sandhedens sfære, sandheden som kun *ved* dig og *for* dig er sandhed. Alt er kun i Jeget og for Jeget. I Jeget har filosofien fundet jeres *Ev καὶ πάν*, som den hidtil har kæmpet for som sejrens højeste pris.¹

Anmærkning. I vil med jeres *aflædt* begreb om Ikke-Jegets substantialitet måle det højeste af det absolutte Jeg. Eller tror I, I har fundet substantialitetens *urbegreb* i Ikke-Jeget?

Filosofien har ganske rigtig allerede for længst opstillet et begreb om Ikke-Jeget substantialitet. For at redde jeres Jegs uforanderlige identitet, må I nødvendigvis også *løfte* Ikke-Jeget, hvis urform er flerhed,² *op* til identiteten og på en måde assimileres til Jeget. Eftersom det ikke som Ikke-Jeg, dvs. som flerhed, falder sammen med jeres Jeg, sætter jeres indbildningskraft det i *rummet*; men for at jeres Jeg, idet det, for at fuldbyrde syntesen, som optager flerheden i sig, ikke ganske skal spredes, sætter I flerheden selv i vekslen (succesion³), og for ethvert punkt af vekslen igen det samme subjekt, der er bestemt ved en identisk stræben; således modtager I ved hjælp af syntesen selv og et objekt — der under al vekslen består i rum og tid, da rummets og tidens former er frembragte samtidigt med syntesen — en *overdragende* (ligesom lånt) *substantialitet*, som imidlertid netop derfor ikke er begribelig uden at forudsætte en oprindelig, ikke overdragende substantialitet hos det absolutte Jeg, og hvis begreb også alene gør det muligt for den kritiske filosofi at bringe oprindelsen til substansens kategorier på det rene.

Det var *Spinoza*, der allerede tidligere havde tænkt hint *urbegreb*⁴ om substantialiteten i hele dets renhed. Han erkendte, at oprindeligt måtte en ren uforanderlig urværen, noget der bestod i kraft af sig selv, ligge til grund for al eksistens, for al opstående og foregående, i hvilken og ved hvilket først alt, der eksisterede, var kommet til tilværelsens enhed. Man beviste ikke for ham, at denne ubetingede, uforanderlige, al værens urform kun er tænkelig i Jeget. Man modholdt ham det abstraherede begreb om tilsynekomstens substantialitet — (thi så længe *urbegrebet* ikke var opdaget, var det *aflædt*, *overdragende*, skønt før al erfaring, dog kun med *hensyn* til erfaringen, mulige begreb om tilsynekomstens substantialitet, blot et abstraheret begreb) — som om *Spinoza* ikke ret godt kendte dette og utallige gang havde forklaret, at det for ham ikke drejede sig om det, der forblev i tid og vekslen, men om det, der var sat uden for al

¹ På mit Jeg beror al eksistens: mit Jeg er alt, i det og til det er alt, der er: jeg fjerner mit Jeg og alt, der er, er intet. (Tilføjelse i første udgave, DH).

² flerhed: sammensathed.

³ succession: samme subjekt opsøger de forskellige dele af flerheden i rækkefølge.

⁴ *urbegreb*: det absolutte Jegs substantialitet, som er ubetinget.

tid under uforanderlighedens urform, at hint afledet begreb¹ selv uden urbegrebet ingen mening og ingen realitet havde osv. Man søgte altså, at gendrive det ubetingede ved det betingede. Følgerne er velkendte.

§ 13.

Når der ikke er noget uden for Jeget, så må Jeget sætte alt i sig *lig sig selv*. Alt, hvad det sætter, må ikke være andet end sin egen realitet i hele dens uendelighed. Det absolutte Jeg kan ikke bestemme sig til andet end at sætte uendelig realitet overalt, dvs. at sætte *sig selv*.

Vil vi, fordi vi ikke har noget andet ord for det, kalde det, der sætter for en *årsag* og kalde en *årsag*, som intet sætter *uden for* sig og sætter alt i sig *lig sig selv*, for en *immanent årsag*, så er *Jeget immanent årsag til alt det*, som er, Hvad altså er, er kun derved, at det har realitet. Dets *væsen* (Essentia) er realitet, for det er kun sin væren (Esse), det skylder den uendelige realitet; det er kun for så vidt, al realitets urkilde har meddelt det realitet. Jeget er altså ikke kun *årsag til* den *væren* alt har, der er til, *men også til dets væsen*. For alt der er, er kun i kraft af det, det er, dvs. ved sit væsen, ved sin realitet, og realitet findes kun i Jeget. (Den der vil gendrive alle disse sætninger med sætninger, som vi selv senere må komme til, kan gerne gøre det. Han vil imidlertid opdage, at han havde kunnet spare sig ulejligheden, og at modsigelsen, som de her opstillede sætninger venter på, netop er hele filosofiens problem. Dog vil han indrømme, at tese må gå forud for antitese og begge forud for syntese).

§ 14.

Den højeste idé, som udtrykker den absolutte substans' (Jegets) *kausallitet*, er ideen om *absolut magt*.

Kan man måle det rene med en empirisk målestok? Kan I ikke løsrive jer for al empirisk bestemmelse af den idé, som jeres indbildningskraft tilfører jer, så søg ikke skylden for jeres misforståelser i ideen, men i jer selv. Denne idé er så fjern fra alt empirisk, at den ikke blot kan hæve sig op over det, men endog tilintetgør det. —

Også for Spinoza var dette den eneste betegnelse for den absolutte substans' kausalitet. Den absolutte magt af denne substans alene, er for ham den højeste, ja, ydermere den eneste magt. Der er ingen visdom i den, ifølge Spinoza, for selve dens handlen er lov; der er ingen vilje, for den handler ud af sit væsens egen magt, ud af sit væsens nødvendighed. Den handler ikke i henhold til en bestemmelse, ved en eller anden eksisterende realitet uden for den (et gode, en sandhed); den handler ifølge

¹ hint afledet begreb: det nævnte begreb om tilsynekomstens substantialitet, der er betinget.

sit væsen, ifølge sin værens uendelige fuldkommenhed af ubetinget magt. Dens væsen selv er kun denne magt.¹

Denne den mest ophøjede idé i Spinozas system, anså man ikke kun for teoretisk falsk, men også for at være gendrivelig med praktiske grunde. Denne idé, sagde man, ophævede alle begreber om fri *visdom*, omend denne frie visdom var bestemt ved love, fordi man på den ene side ikke havde hævet sig op til den *rene* forestilling om en absolut magt, der ikke handler *ifølge* love *uden for* sig, men kun *ved* sin *værens* love, ved sin egen væren, *som* sådan, og på den anden side, fordi man ikke huskede på, at hint begreb om visdom,² da det kun er tænkeligt under forudsætning af en indskrænkning, selv må være en uting, hvis ikke absolut magt forudsættes som endemålet for visdommens stræben, en absolut magt der slet og ret handler ifølge sit væsens *indre* nødvendighed, som ikke mere er vilje, ikke mere er dyd, ikke mere er visdom, ikke mere er lyksalighed, men magt slet og ret.

Anmærkning. Godt nok har Kant talt om moralitet og forholdsmæssig lyksalighed, som det højeste gode og det sidste endemål. Men han vidste selv bedst, at moralitet uden et højere endemål ikke selv har nogen realitet, at den forudsætter en indskrænkning, en endelighed og ikke selv er tænkelig som sidste mål, men kun som *tilnærmelse* til dette. Således undgår han alle vegne at udtale sig nøjagtigt om lyksalighedens forhold til moraliteten, uagtet han udmærket vidste, at lyksalighed som blot indbildningskraftens ideal ikke er andet end et *skema*, ved hvilket den *praktiske forestillelighed*, man kan have om Ikke-Jeget, bliver formidlet,³

¹ Etik. I, sætn. 33, anm. 2.: Gud handler ikke ud fra, *hvad fornuften bestemmer er godt*, men *ud fra sin naturs fuldkommenhed*. De som påstår [at Gud gør alt af hensyn til det gode], synes at sætte noget uden for Gud, som ikke er afhængigt af Gud, som Gud under sit virke er opmærksom på som på et forbillede, eller som han sigter på som på et bestemt mål. Men dette er i sandhed ikke andet end at underlægge Gud skæbnen; [men noget mere meningsløst om Gud end det, kan man ikke antage om Gud.] — Etik. I, sætn. 34: Guds *magt* er selve hans *essens*. (Spinoza, 28). (S. n.).

² visdom: det ovennævnte begreb om fri visdom, der dog er bestemt af love.

³ Da Ikke-Jeget skal være *genstand* for en, ved frihed, bestemt stræben af Jeget, så må den løftes fra betingethedens form op til ubetingethedens form. Men da Ikke-Jeget som Ikke-Jeg skal være genstand for denne stræben, så kan der derved kun opstå *sanselig*, dvs. indbildt *ubetingethed*, dvs. opløftelse af *Ikke-Jeget* selv til en form, som ikke er *opnåelig* af nogen af forstandens eller sanselighedens former.

En sådan formidling af det betingede og det ubetingede er kun tænkelig ved hjælp af indbildningskraften. Ideen om lyksalighed opstår altså oprindeligt ved en blot *teoretisk* operation. Men *praktisk* forestillet er den ikke andet end *nødvendig* samstemmen af Ikke-Jeget med Jeget, og da denne samstemmen er en uendelig opgave for Jeget, bliver den selv i praktisk betydning en idé, som kun bliver realiseret i uendelig fremgang. Men i *praktisk* betydning er den også helt *identisk*

altså ikke kunne høre til sidste (endemål), da dette går ud på at identificere Ikke-Jeget med Jeget, dvs. på den fuldkomne tilintetgørelse af Ikke-Jeget som Ikke-Jeg, at følgelig en stræben efter empirisk lyksalighed (som en *i kraft af naturen* bevirket overensstemmelse af objektet med Jeget) selv er ufornuftig uden at forudsætte, at al stræbens endelige mål ikke er lyksaligheden selv, men at løfte sig fuldkommen op over dens sfære;¹ at vi altså i det uendelige må stræbe videre, ikke for at *blive* lykkelige, men for ikke længere at behøve lyksaligheden, ja, at være helt *ude af stand* til den og at hæve vort væsen op til en form, som lige frem modsiger lyksalighedens form såvel som den form, der sættes imod den.

* * *

Det absolutte Jeg fordrer nemlig slet og ret, at det endelige Jeg bliver lig med *det*, dvs. at det tilintetgør al flerhed og al vekslen i sig. Hvad der er *moralisk* lov for det *endelige* Jeg, der er begrænset af et Ikke-Jeg, er naturlov for det uendelige, dvs. den er givet samtidig i og med dets *blotte væren*. Det uendelige Jeg er blot for så vidt, som det er sig selv lig, som det er *bestemt* ved sin blotte identitet; det *skal* ikke først *bestemme* sin væren blot i kraft af at være identisk med sig selv. Det uendelige Jeg kender altså slet ingen morallov og er ifølge sin kausalitet blot bestemt

med Jegets sidste endemål, og *for så vidt*, da moralitet er trinvis *tilnærmelse* til det sidste endemål, kan den rigtignok blive forestillet som det, der kun kan realiseres af moraliteten, og som moraliteten altid står i samme forhold til. Og alene i denne betydning kan Kant have tænkt lyksalighed i forhold til moralitet. — Man kan forklare empirisk lyksalighed som en *tilfældig* overensstemmelse af objektet med vort Jeg. I så fald kan empirisk lyksalighed umuligt tænkes, som om det hænger sammen med moralitet. For denne går ikke på en *tilfældig*, men på en *nødvendig* overensstemmelse mellem Ikke-Jeget og Jeget. Ren lyksalighed består altså netop i at løftes op over den empiriske lyksalighed, den rene udelukker nødvendigvis den empiriske. Men det er meget forståeligt, hvorfor man hos Kant, så snart talen var om lyksalighed, altid forstod empirisk lyksalighed; men man kan undre sig over, at, så vidt jeg ved, endnu ingen er gået i rette med den moralske fordærvethed af et sådant system, som ikke forestiller sig empirisk lyksalighed forbundet med moralitet i kraft af en *indre* sammenhæng, men blot ved *ydre* årsagssammenhæng. (S. n.).

¹ Hvis ikke endemålet for Jegets hele stræben var at identificere Ikke-Jeget med sig selv, så ville den *tilfældige* overensstemmelse mellem objektet og vort Jeg, som naturen kan bevirke, slet ingen tillokkelse have for os. Kun i og med vi tænker en sådan overensstemmelse med hensyn til *hele vor* virksomhed (der, fra den underste grad til den højeste, ikke går ud på andet end en overensstemmelse af Ikke-Jeget med Jeget), betragter vi hin tilfældige overensstemmelse som en *begunstigelse* (ikke som belønning), som en frivillig imødekommenhed af naturen, som en *uforventet* understøttelse, som den lader vor samlede (ikke kun vor moralske) virksomhed vederfares. (S. n.).

som absolut magt, der er sig selv lig. Men moralsk lov, skønt den blot finder sted med hensyn til endelighed, har dog selv ingen mening og betydning, hvis den ikke opstiller Jegets uendelighed og sin egen forvandling til en Jegets blotte *naturlov*,¹ som endemål for al stræben — Den moralske naturlov i det endelige væsen er altså i første instans *naturlovens skema*, hvorigennem det uendeliges væren bestemmes; hvad der ved dette forestilles som *værende*, må det endelige væsen forestille som *fordret*. Da nu den højeste lov, hvorved det uendelige Jeks *væren* er bestemt, er loven om dets identitet (§ 7), så må moralloven i det endelige væsen ikke forestille denne identitet som *værende*, men som *fordret*, og den højeste lov for det endelige væsen er således denne: *Vær absolut — identisk med dig selv*.²

Men for så vidt denne lov skal anvendes på et moralsk *subjekt*, dvs. på et Jeg, der er betinget af vekslen og flerhed, strider denne imod identitets form slet og ret, og loven bliver kun anvendelig på det moralske subjekt ved en ny skematisme. Det endelige Jeks moralske urlov: *Vær identisk*, bliver nemlig modstridt af det samme Jeks *naturlov*, i kraft af hvilken det *ikke skal være* ikke identisk — dvs. flerhed — men — *er det*. Denne modstrid mellem endelighedens moral- og naturlov kan kun blive formidlet ved et nyt skema, nemlig det der *frembringes i tiden*, så at nu hin lov, som er møntet på en fordring på det *værende*, bliver til en fordring på det *vordende*. Den moralske urlov udtrykt i hele sin anskueliggørelse lyder derfor således: *bliv identisk, løft* (i tid) dit væsens *subjektive* form *op* til det absoluttes form. (Den rene moralske urlov *udelukker* allerede alle subjektive former (alle former som kun tilhører det Jeg, der er betinget ved objekter) og kræver ligefrem: *vær identisk*! Men denne lov bliver netop modstræbt af disse former slet og ret, derfor er en *syntese* nødvendig i hvilken den selv bliver optaget, ikke mere som *subjektets* former (det endelige subjekts), men som former af det absolutte³).

¹ Man kan altså også sige, Jegets sidste endemål er at gøre frihedslove til naturlove og naturlove til frihedslove, at frembringe *natur* i Jeget og *Jeg* i naturen. (S. n.).

² Denne lov lader sig forfølge gennem alle identitetens urforms underordnede former. Udtrykt ifølge *kvantiteten* betyder det: vær slet og ret *én*. Ifølge *kvaliteten*: sæt al realitet i dig selv, dvs. sæt al realitet *lig* dig selv. Ifølge *relationen*: vær fri for al relation, dvs. af al betingethed. — Ifølge *modaliteten*: sæt dig uden for *eksistensens* hele sfære, sæt dig i den rene absolutte værens sfære (uafhængig af al form for tid osv.). (S. n.).

³ Forfølger vi atter denne skematiserede lov gennem de underordnede former, så får man følgende love: ifølge *kvantiteten*: *bliv slet og ret én*. (Hvad engang bliver enhed, forudsætter flerhed i sig, og bliver det kun ved *at hæve* det samme op til enhed; altså er hint udtryk identisk med dette: hæv flerhed i dig op til enhed, dvs. *bliv en* i dig selv tilendebragt *totalitet*). Ifølge *kvaliteten*: *bliv realitet slet og ret*. (Hvad der bliver realitet, bliver det i strid med negationen, altså kan

(Ved hjælp af denne skematisme af den moralske lov bliver ideen om moralsk *fremgang*, og endog fremgang i det uendelige mulig. Det absolutte Jeg er det eneste evige, men netop derfor må det endelige Jeg, da det stræber efter at blive identisk med dette, også stræber efter ren evighed, altså, da det i sig udtrykker dét som *vordende* — der er sat i det uendelige Jeg som *værende* — så sætter det også *vordende*, *uendelig varighed*, dvs. empirisk evighed, i sig selv. Det endelige Jegs sidste mål er altså udvidelse indtil identitet med det uendelige. I det endelige Jeg er bevidsthedens enhed, dvs. personligheden. Det uendelige Jeg kender imidlertid slet intet objekt, altså heller ingen bevidsthed og ingen bevidsthedens enhed, ingen personlighed. Derfor kan al stræbens højeste mål også forestilles som udvidelse af personligheden til uendelighed, dvs. som tilintetgørelsen af samme. — Det endelige Jegs såvel som Ikke-Jegets sidste endemål, dvs. *verdens* endemål er dens *tilintetgørelse*, som verden vel at mærke, dvs. som et indbegreb af endelighed (af det endelige Jeg og Ikke-Jeget). Til dette endemål finder kun en uendelig tilnærmelse sted — deraf Jegets uendelige vedvaren, som er *udødelighed*.)

Gud er i teoretisk forstand Jeg = Ikke-Jeg, i praktisk forstand det *absolutte* Jeg, som tilintetgør alt Ikke-Jeg. For så vidt det uendelige Jeg skematisk forestilles som det endeliges sidste mål, altså *uden for* det endelige, kan Gud i den praktiske filosofi godt nok forestilles som *uden for* det endelige (*skematisk*), men kun som *identisk* med det uendelige.

* * *

Af denne deduktion fremgår det tydeligt, at det *uendelige* Jegs kausalitet simpelthen ikke kan forestilles som moralitet, visdom osv., men kun som absolut magt, som udfylder hele uendeligheden og ikke tåler noget modstridende i sin sfære, selv ikke det som uendeligt forestillet Ikke-Jeg: at altså også moralloven, selv i hele sin anskueliggørelse, kun får mening og betydning med hensyn til en højere lov i det *værende*, som, i modsætning til frihedsloven, kan kaldes naturlov. Ganske vist vil de, der er ivri-

det også udtrykkes således: løft negationen i dig op til realitet, dvs. giv dig selv en realitet, som *videre i det uendelige* (i tiden) aldrig kan ophæves). — Ifølge *relationen*: *bliv* absolut ubetinget, *stræb* efter absolut kausalitet — endnu engang udtryk for en oprindelig modstrid, altså ligeså meget som: gør den passive kausalitet i dig identisk med den aktive (bring vekselvirkning frem, gør, at det, som er passiv kausalitet i dig samtidig bliver aktivt, og det der er aktivt samtidig bliver passivt). Ifølge *modaliteten*: stræb efter at sætte dig i det absolutte *værens* sfære, uafhængig af tidsvekslen. *Stræben* er kun mulig i tiden, derfor er en *stræben* efter at sætte sig *uden for* al tidsvekslen, en *stræben for al tid*. Altså kan den pågældende lov også udtrykkes således: *bliv et nødvendigt væsen, et væsen som forbliver for al tid*. (S. n.).

ge efter at stikke målet for vor moralske stræben så dybt og så tæt på, som det nu er muligt, ikke være tilfredse med denne deduktion — heller ikke dem, som ved det kantiske bogstav og på deres empiriske systems eneste punkt, som han tilsyneladende endnu lod blive tilovers, allerede igen har hængt en så stor mængde postulater om lyksalighed, da dog — hvis lyksalighed ikke bliver tænkt som identisk med det sidste endemål, dvs. som fuldkomment løftet op over hele den empiriske lyksaligheds-sfære — lyksaligheden selv ikke engang kan være en del af den *moralske* fornufts fordringer, og dog er kun *disse* fordringer tilladt; — ligeså lidt dem, som kunne tro, at Kant anså en erkendelse, som han mente var umulig i den teoretiske filosofi, for at være mulig i den praktiske, og at man altså i denne den oversanselige verden (Gud osv.) igen kunne opstille et eller andet *uden for* Jeget som objekt, som om ikke også det, der er *objekt*, uanset hvordan det nu er blevet objekt, måtte blive objekt for den teoretiske filosofi, dvs. blive erkendeligt. (Hvad der kun er objekt, må også kunne erkendes i den kantiske betydning af ordet, dvs. anskueligt via sanserne og tænkeligt i kraft af kategorierne. — Se nedenunder). — Ganske vist fører ifølge Kant det oversanselige i den teoretiske filosofi til modsigelser, fordi denne tilintetgør alt absolut (alt Jeg); og ganske vist fører, ifølge netop det samme, den praktiske filosofi til det oversanselige område, fordi den omvendt tilintetgør al teoretisk filosofi og genopretter det, som alene bliver anskuet intellektuelt (det rene Jeg), men da vi kun kommer til den oversanselige verden gennem en genopretning af det absolutte Jeg, hvad vil vi så atter finde i denne verden andet end kun Jeget? — altså ingen Gud som *objekt*, overhovedet intet Ikke-Jeg, ingen empirisk lyksalighed osv. kun rent absolut Jeg!

§ 15.

Jeget er, fordi det er, uden enhver betingelse og indskrænkning. *Dets urform er den rene evige værens urform*; om det kan man ikke sig: det var, det *vil være*, men kun slet og ret: det *er*. Den der vil bestemme Jeget på en anden måde end slet og ret ved dets væren, må trække det ned i den empiriske verden. Det er altså *ganske enkelt* sat uden for *al* tid, dets intellektuale anskuelsesform er *evighed*. Det er nemlig uendeligt af *sig selv*; og det er heller ikke en vag uendelighed, sådan som indbildningskraften, der er bundet af tiden, forestiller sig den, tværtimod er det den mest bestemte, i sit væsen selv indeholdte uendelighed, og dets evighed er selv betingelsen for dets væren. For så vidt Jeget er evigt, har det ingen *varighed*. Thi varighed er kun tænkelig med hensyn til objekter. Man taler om en evig varighed (aeviternitas), dvs. om en eksistens i *al* tid, men evighed i ordets rene betydning (aeternitas) er væren i *ingen* tid. Evigheds rene urform ligger i Jeget; Ikke-Jegets eksistens modsætter sig dette i bestemt tid, en modstrid som så forliges af den transcendentale ind-

bildningskraft¹ ved eksistensen i *al* tid, dvs. ved forestillingen om empirisk evighed.² Men denne empiriske evighed (som figurligt kan fremstilles ved en stadig forlænget linje) er ikke selv tænkelig uden den rene evigheds urbegreb og kan altså umuligt overføres til det absolutte Jeg, som indeholder al værens urform. *Det endelige varer; substansen* ér slet og ret i kraft af sin uendelige magt til at være.

Anmærkning 1. Også Spinoza måtte kæmpe mod dette begreb om varighed, som den absolutte værens form. Evighed er for ham den rene intellektuale anskuelses form, men ikke relativ, empirisk, men absolut, ren evighed — varighed, selv varighed i *al* tid, er intet andet end en form af det (empirisk-betingede) subjekt, som imidlertid selv kun er mulig ved det evige værendes højere form. Hvis man ved evighed forstår empirisk evighed, så mente han *ikke*, den absolutte substans — var evig, dvs. den kunne aldeles ikke bestemmes ved hjælp af denne form, hverken i bestemt eller i *al* tid, men slet ikke nogen eksisterende tid overhovedet.³

¹ transcendentale indbildningskraft: indbildningskraft på det transcendentale plan som sammenknytter de mangfoldige anskuelser til en enhed og dermed gør erkendelsen mulig (Hoffmann, 190).

² Gangen i *enhver* syntese er den, at det, som er sat absolut i den absolutte sættelse, bliver sat *betinget* (med indskrænkning) i modsættelsen. Således er Ikke-Jeget i sin oprindelige modsætning sat *absolut*, men derfor også sat som slet og ret = 0, for et ubetinget Ikke-Jeg er en modsigelse, dvs. slet og ret intet. Nu indeholder Ikke-Jeget ganske vist i syntesen *realitet*, men mister derved netop sin ubetingethed, dvs. det bliver realitet forbundet med negation, betinget (begrænset) realitet. Så er Ikke-Jeget oprindeligt sat *uden for al tid*, ligesom Jeget, så er det derfor også slet og ret = 0; indeholder det realitet, så mister det dermed sin sathed uden for *al* tid, og bliver, ved en nye syntese, i *bestemt* tid sat endelig i *al* tid, dvs. Jegets *absolutte* evighed bliver i Ikke-Jeget, såfremt det indeholder realitet i kraft af Jeget, til *empirisk* evighed. (S. n.).

³ Etik, V, sætn. 23, anm.: ... „evigheden kan ikke defineres som tid eller have noget forhold til tiden. Men nu fornemmer og erfarer vi ikke desto mindre, at vi er *evige*. Thi ånden fornemmer ikke mindre de ting, som den begriber ved en forstandsakt, end dem, som den erindrer. Thi ådens øjne, som den ser og iagttager tingene med, er selve beviserne. Selv om vi altså ikke erindrer, at vi har eksisteret før legemet, fornemmer vi dog, at vor ånd, for så vidt den indeholder *legemets* essens *under evighedens synsvinkel*, er evig, og at denne dens eksistens ikke kan defineres som tid eller forklares ved *varighed*. Vor ånd kan altså kun for så vidt siges at *vare*, og dens eksistens kun for så vidt defineres som en *bestemt* tid, som den indeholder legemets faktiske eksistens; og kun for så vidt formår den at bestemme tingenes eksistens som *tid* og begribe dem under [bestemmelsen] *varighed*.” (Spinoza, 200). (S. n.).

Ligeså stærkt udtaler han sig mod forvekslingen af evighed og varighed, såvel som mod al sammenblanding af det værendes rene urbegreber med den empiriske eksistens udledte former. Se især Opp. posth. p. 467. (S. n.). Henvisningen er til det allerede nævnte brev nr. 29; se (Curley, brev nr. 12).

Anmærkning 2. Nu er det også på tide at bestemme Jeget selv fuldstændigt og forebygge alle mulige sammenblandinger med andre begreber. Ovenfor bestemte vi blot Jeget som det, der ganske enkelt aldrig kan blive objekt. Ville vi altså sige noget om Jeget som *objekt*, så ville vi jo henfalde til et dialektisk skin.¹ Thi for så vidt det kun er objekt for en blot idé, har det jo ingen realitet, og for så vidt det overhovedet ville være et objekt, måtte vi for at virkeliggøre det som et sådant, gå ud fra en objektiv anskuelse, hvilket nødvendigvis ville føre til en modsigelse.

Men Jeget selv har vi blot bestemt på den måde, at det simpelthen ikke kan være objekt; vi har endvidere vist, at det ligeså lidt kan være en blot idé, at altså den intellektuale anskuelse her er den eneste mulige givne. Jeg ønskede i høj grad at se en eller anden deduktion af det absolutte Jeg ud fra begreber. Netop derfor påstod Kant, at ingen filosofi er mulig ud fra begreber, fordi han vidste, at den eneste mulige filosofi, den kritiske, beror på en højeste grund, som ikke nås ved nogen objektive begreber. At en deduktion af Jeget ud fra blotte begreber er umulig, har Kant allerede antydnet *derived*, at han har fremført, at den oprindelige sætning: Jeg er! som ikke er en *følge* af sætningen: Jeg tænker, men er indeholdt i denne,² går *forud for alle* begreber og kun følger dem ligesom et vehikel.³ Men ønsker man, at der slet intet absolut Jeg fandtes, så må ifølge det ovenstående ikke kun al frihed, men selv al filosofi benægtes. For selv den nederste grad af spontanitet i den teoretiske filosofi åbenbarer en oprindelig frihed af det absolutte Jeg, der er ligeså god som den højest mulige i den praktiske filosofi. Dogmatismen bliver også reelt set begrundet ved benægtelsen af det absolutte Jeg. For når eksistensen af et empirisk betinget Jeg ikke kan forklares ved at forudsætte et absolut Jeg, så er der ikke anden forklaring tilovers, end at forklare det ved det absolutte Ikke-Jeg, dvs. ved al dogmatismes princip, hvilket modsiger sig selv. Derfor er ikke kun en *bestemt* filosofi, men *al* filosofi ophævet med ophævelsen af et absolut Jeg. Påstanden om et absolut Jeg er

1) ligeså lidt en *transcendent påstand*, som den praktiske overgang til det oversanselige område er transcendent. Tværtimod, da netop den påstand, som vil *overflyve* Jeget, er transcendent, så må påstanden om et

¹ dialektisk skin: fra Kants opfattelse af dialektik som skinnets logik (*Logik des Scheins*). Idet et fornuftsbegreb anvendes ud over grænserne for mulig mennekelig erkendelse opstår der et transcendentalt skin. Det er den transcendentale dialektiks opgave at afdække sådanne illusioner (Lübcke, 88).

² Det absolutte Jeg er uden al reference til objekter, ikke *derived* at det overhovedet tænker, men *derived* at det kun tænker *sig selv*. Netop derfor kunne *Cartesius* med sit Cogito, ergo sum, ikke komme videre. For han satte *derived* sin tænken *idet hele taget* som betingelse for Jeget, dvs. han havde ikke løftet sig op til det *absolutte* Jeg. (S. n.).

³ Vehikel: Tysk: *Vehikel*: transportmiddel el. køretøj. Omtales af Kant i *KdrV*, B399; det er hans påståede transcendentale subjekt.

absolut Jeg være den mest immanente af alle påstande, ja, være betingelsen for al immanent filosofi. Påstanden om et absolut Jeg ville ganske rigtigt være transcendent, hvis den gik ud *over* Jeget, dvs. hvis den samtidig ville bestemme dets eksistens som objekt. Men meningen med hin påstand er jo netop den, at Jeget simpelthen ikke er noget objekt, og at det har sin væren i sig selv, frembringer sig selv, uafhængigt af alt Ikke-Jeg, ja, endog oprindeligt *udelukkende* alt Ikke-Jeg. I den transcendentale dialektik bliver den, af Kant opdagede paralogisme,¹ ikke stående ved det rene Jeg, snarere søger den på den ene side at virkeliggøre det Jeg, der er betinget ved Ikke-Jeg, altså det Jeg der selv er blevet til objekt, som objekt, og dog på den anden side som Jeg, dvs. som absolut substans. Det absolutte Jeg *realiserer* imidlertid *sig selv*; jeg må, for at nå til dets væren, ikke gå ud over dets sfære, og sætningen: Jeg er! skiller sig derved netop ud som den eneste, af alle eksistenssætninger, der ikke kan sammenlignes med andre. Den transcendentale psykologis hele paralogisme beror altså netop derpå, at man i kraft af et objekt vil virkeliggøre det, som blot tilkommer det absolutte Jeg. (Thi hele dialektikken² går ud på at tilintetgøre det absolutte Jeg og at virkeliggøre det absolutte Ikke-Jeg (= Jeg), dvs. tingen i sig).

„Jeg tænker, Jeg er!“ det er lutter analytiske sætninger. Men den transcendentale dialektik gør Jeget til objekt, og siger: *hvad* der tænker, er til; *hvad* der bliver tænkt som Jeg, er Jeg. Dette er en *syntetisk* sætning, hvorved en tænkende overhovedet bliver sat som Ikke-Jeg. Men et Ikke-Jeg frembringer ikke selv i kraft af sin tænken, ligesom Jeget gør.

Det absolutte Jeg er

2) ligeså lidt ensbetydende med det *logiske* Jeg.³ I blot empirisk tænkning kommer jeg overhovedet kun på Jeget som *logisk* subjekt og på min eksistens bestemmelighed i tiden; hvorimod Jeget i den intellektuale anskuelse frembringer sig som absolut realitet uden for al tid. Hvis vi altså taler om det absolutte Jeg, vil vi betegne alt andet end det logiske subjekt i bevidstheden. Men dette logiske subjekt er dog selv kun muligt ved det *absolutte Jegs enhed*. (Mit empiriske Jeg bliver sat i vekslen, da det dog i det mindste i vekslen bliver sig selv lig, stræber det efter at hæve objekterne selv, ved hvilke det bliver sat i vekslen, til *enhed*⁴ — (kategorierne) — og bestemmer ved sin *stræbens* identitet, sin *eksistens'* identitet som et, under vekslen i tid, vedblivende princip for forestillingen). Be-

¹ Paralogisme: Fejlslutning.

² Dialektikken: Den transcendentale dialektik har ifølge Kant til formål at afsløre fornuftens påstande, der opstår i vor tilbøjelighed til at søge en absolut ubetinget enhed som grundlag for vor erkendelse (Lübcke); se også Ordliste: *dialektisk skin* og *transcendental dialektik*.

³ *logiske* Jeg: Det empiriske jeg der indgår som subjekt i et udsagn;

⁴ det empiriske Jeg opsøger de forskellige dele af flerheden og søger at danne enhed; under denne proces forbliver Jeget det samme; se Ordliste: *vekslen*.

vidsthedens enhed bestemmer altså kun objekter, men kan omvendt ikke bestemme Jeget som *objekt*; for som rent Jeg forekommer det slet ikke i bevidstheden, og forekom det der, så kunne det dog som rent Jeg aldrig blive til Ikke-Jeget; som empirisk Jeg har det imidlertid aldeles ingen realitet, kun i *apperceptionens enhed*¹ og blot med hensyn til objekter. *Jeg tænker!* er blot udtryk for *apperceptionens enhed*, som følger alle begreber – altså ikke ligesom i intellektual anskuelse sætning: Jeg er! – men kan kun bestemmes med hensyn til objekter, dvs. empirisk. Det er ikke udtryk for en absolut, men kun for en tænkelig enhedsform med hensyn til flerhed, hvorved Jeget hverken bliver bestemt som *tilsynekomst* eller som *tingen i sig* (altså overhovedet ikke som *ting*), ej heller som absolut Jeg, men kun som *princip* for et i *den blotte enhed af tænkningen* bestemte noget, det bliver altså bestemt som et noget uden for tænkningen, der mister al realitet. Derimod er dog dette blot tænkelige Jeg, der kun er indeholdt i bevidsthedens enhed, det eneste som er begribeligt ved et absolut Jegs oprindelige og absolut eksisterende enhed. For findes der intet absolut Jeg, så begriber man ikke hvorledes et Ikke-Jeg skulle kunne frembringe et logisk Jeg, skulle kunne frembringe en tænkningens enhed, man begriber overhovedet ikke, hvordan i det hele taget Ikke-Jeg skulle være muligt, hvorefter det også kommer, og at enhver, som har forsøgt at ophæve det absolutte Jeg i tanken, straks har følt sig nødsaget til at opløfte Ikke-Jeget selv til Jeget. (Hvilket også var tilfældet med Spinoza). Thi for mig gives der ganske enkelt intet tænkeligt uden Jeg, i det mindste ikke uden et logisk Jeg, og et logisk Jeg kan umuligt frembringes ved Ikke-Jeg, altså kun ved absolut Jeg.

Hvis der altså er tale om det absolutte Jeg, så taler vi

1) ikke om det *logiske* Jeg, thi det er blot i henseende til objektet tænkeligt og er blot udtryk for Jegets stræben efter at bevare sin identitet under objekternes vekslen. Men netop derfor, da det kun er tænkeligt gennem denne stræben, er det selv garant for det absolutte Jeg og dettes absolutte identitet.

2) Ligeså lidt taler vi om det *absolutte subjekt i den transcendentale dialektik*, hvorved det logiske subjekt – som oprindeligt ikke er andet end blot det *formale princip for tænkningens enhed*, blot er *apperceptionens korrekthed* – skal realiseres som *objekt*, hvad umiddelbart er en modsigelse. Det dialektiske subjekt opstår alene ved *abstraktion*, og ved den paralogiske forudsætning, at Jeget i bevidstheden er tænkeligt som et objekt, der kan bestemmes *uafhængigt* af bevidstheden. *Derved* adskiller det dialektiske Jeg sig ligeså vel fra det logiske som fra det rene Jeg. For ingen af disse to er opstået ved abstraktion. Det logiske Jeg er intet andet end det formale princip for tænkningens enhed (og altså abstraktionen selv), det rene Jeg er højere end al abstraktion, og er kun sætteligt i kraft af sig selv.

¹ apperceptionens enhed: se Ordliste: *apperception*.

Det absolutte Jeg er altså hverken blot formelt princip eller idé eller objekt, men rent Jeg i intellektual anskuelse, bestemt som absolut realitet. Den der altså kræver et bevis for, „at noget uden for vor idé stemmer overens med det,” han ved ikke, hvad han kræver; (1) for det første er det absolutte Jeg er ikke givet ved nogen idé; (2) for det andet realiserer det sig selv, frembringer sig selv og behøver altså ikke først at blive frembragt. For skulle det absolutte Jeg også kunne realiseres, så ville handlingen selv, ved hvilken det skulle realiseres, allerede forudsætter det, dvs. dets realisering, som et uden for sig selv sat noget, ophæver sig selv. Det er enten intet eller ved sig selv og i sig selv — ikke frembragt som objekt, men *som Jeg*.

Filosofien bliver altså netop derved, at det absolutte Jeg bliver opstillet som princip, sikret mod alt skin. For Jeget som objekt er, som vi selv har godtgjort, kun muligt ved dialektisk skin, men Jeget har ingen betydning i logisk forstand, for så vidt det blot er princip for tænkningens enhed, det forsvinder altså med tænkningen selv og har slet ingen realitet som blot tænkt.¹ — Eller skal al filosofis princip være et Ikke-Jeg, så må man netop dermed give afkald på al filosofi. For Ikke-Jeget selv er oprindeligt kun bestemmeligt i modsætning mod Jeget og har ingen realitet, når det absolutte Jeg ingen realitet har.

Anmærkning 3. Det er påfaldende, at de fleste sprog har den fordel at kunne skelne den absolutte væren fra enhver betinget eksistens. En sådan forskel, der går gennem alle oprindelige sprog, viser tilbage til en oprindelig forhåndenværende grund, som allerede ved sprogets første dannelse bestemte denne forskel, uden at man var sig det bevidst. Men ligeså påfaldende er det, at den største del af filosofferne endnu ikke benytter denne fordel, som deres sprog tilbyder dem. Næsten alle bruger ordene: væren, derværen, eksistens, virkelighed² næsten helt ensbetydende. Men åbenbart udtrykker ordet *væren* den rene absolutte sathed, hvorimod *derværen* allerede etymologisk betegner en indskrænket sathed. Og dog taler man f.eks. almindeligvis om *Guds derværen*,³ som om Gud virkelig kunne være til stede, dvs. kunne være sat betinget

¹ Derved vil sætningen om bevidstheden som filosofiens princip falde bort af sig selv. For det viser sig, at hverken objekt eller subjekt er andet end blot *logisk* bestemt ved den, at den altså i det mindste, så længe den skal være *højeste* princip, slet ikke har nogen real betydning. Ingen filosof er trængt længere ind i denne mangel på realitet i sætningen om bevidstheden end Salomon Maimon. (S. n.). Jf. Ordliste: *Reinhold*.

² Tysk: *Seyn, Daseyn, Existens, Wirklichkeit*; *Daseyn* oversættes her med *derværen*; ellers oversættes *Daseyn* med 'eksistens'.

³ I den *teoretiske* filosofi skal Gud realiseres som Ikke-Jeg, her er altså dette udtryk på sin plads. Hvorimod det i den *praktiske* filosofi kun kan bruges polemisk mod dem, der vil gøre Gud til objekt. (S. n.).

og empirisk. (Det *vil* i øvrigt de fleste mennesker gøre, og som det synes, selv filosoffer til alle tider og af alle partier). Den der kan sige om det absolutte Jeg: det er *virkeligt*, ved intet om det.¹ Væren udtrykker den *absolutte* sathed, men *eksistens* overhovedet en *betinget* sathed, og *virkelighed* en på bestemt *vis*, ved en *bestemt* betingelse, betinget sathed. Den enkelte *tilsynekomst* i hele den sammenhængende verden har *virkelighed*, fænomenverdenen *overhovedet* har *eksistens*, men det absolut satte, Jeget, er. — Jeg er! er alt, som Jeget kan udsige om sig selv.

Man tænkte vel ellers, at ren væren tilkommer *tingen i sig*. — Men jeg tror, at det som Kant siger om tingen i sig, simpelthen ikke er andet end, hvad der blot lader sig forklare ved hans overalt betragtede *nedføringssystem*². For ideen om tingen i sig må ifølge den kantiske deduktion selv være en modstridende idé. For tingen i sig betyder intet mere og intet mindre end en ting, som ingen ting er. Hvor der er sanselig anskuelse, der er Ikke-Jeg, og hvor Ikke-Jeg er, er der sanselig anskuelse. Ikke-Jeget anskues slet ikke *intellektuelt*, men det blotte Jeg bliver det. Man kan altså f.eks. ikke sige, Gud skuer tingen i sig. Gud anskuer rigtignok ingen tilsynekomster og ligeså lidt tingen i sig, han anskuer slet ingen ting, blot *sig selv* og *al realitet der er sat lig sig selv* (hvoraf det gøres klart, at Gud er noget, som vi kun videre i det uendelige kan stræber efter at realisere). Er Gud imidlertid (ifølge Spinoza) under uendelighedens *form* bestemmelig som objekt, så må alle objekter være indeholdt i ham, og spinozismen er kun gendrivelig derved, at man forestiller sig, at Gud er identisk med det absolutte Jeg (som *udelukker* alle objekter). Ganske vist har Kant ifølge sit akkomodationssystem talt om de sanselige anskuelsesformer som blotte *menneskelige* anskuelsesformer; men de sanselige anskuelsesformer og syntesen af disses mangfoldighed er *endelighedens* former overhovedet, dvs. de må udledes af det *blotte begreb om det Jeg overhovedet, der er betinget ved et Ikke-Jeg*, , hvoraf det følger, at hvor objektet er, må der også være sanselig anskuelse, og at altså Ikke-Jeg uden for al sanselig anskuelse (tingen i sig) ophæver sig selv, dvs. slet ingen ting er, blot og bart Ikke-

¹ Det moralske Jegs stræben kan heller ikke forstilles som stræben efter *virkelighed*, fordi det stræber efter at sætte al realitet *i sig*. Tværtimod stræber det omvendt efter at hæve al virkelighed op til *ren væren* og, da det betinget af Ikke-Jeget falder ned i eksistensens sfære, efter igen at løfte sig selv ud af denne. Men den rene væren kan, som objekt for et moralsk *subjekts* stræben, dvs. et betinget Jegs stræben, kun fremstilles skematisk, dvs. som *eksistens i al tid*. Deri ligger netop den endeløse opgave for den praktiske fornuft, at gøre absolut væren og empirisk eksistens identiske i os. Fordi empirisk eksistens i al evighed ikke kan opløftes til absolut væren, mens denne aldrig i virkelighedens område kan forestilles som *virkelig* i os, så kræver fornuften uendelig eksistens for det empiriske Jeg; for det absolutte har evighed i *sig selv* og kan aldrig nås af begrebet om varighed, selv ikke uendelig varighed. (S. n.).

² Tysk: *Herablassungssystem*, en ordret oversættelse af ordet deduktion (deduco).

Jeg, altså slet og ret er intet. — Man siger vel også ellers, at det er den menneskelige fornufts *svagheds* skyld (et ord man fra tidernes morgen har misbrugt meget), at vi ikke erkender *tingen i sig*; man kunne endnu bedre sige, at svagheden ligger deri, at vi *overhovedet* erkender objekter.

[Begreberne om *idealisme* og *realisme* vil nu først, efter at begrebet om Ikke-Jeg er bestemmeligt i modsætning mod det abstrakte Jeg, få sin rigtige betydning. Både i *empirisk* og *ren* betydning forveksles man de to. *Ren* idealisme og *realisme* har slet intet at gøre med at bestemme det *forestilte* objekts forhold til det *empiriske* subjekt. Begge bekymrer sig kun om at løse spørgsmålet: hvorledes det er muligt oprindeligt overhovedet at sætte noget mod Jeget, dvs. at det *overhovedet* er *empirisk*. — På dette kunne idealisten nu svare, at Jeget *slet ikke* er *empirisk*, i hvilket tilfælde den tvang, Jeget ville være underlagt til slet og ret at sætte sig imod noget og følgelig retten til teoretisk filosofi overhovedet, ville blive fornægtet.¹ Imidlertid er denne idealisme som (det sidste endemåls) idé kun tænkelig i *praktisk* øjemed (som praktisk regulativ), thi som teoretisk idealisme ophæver den sig selv. Derfor findes der ingen ren teoretisk idealisme, og da den empiriske idealisme *ikke er nogen* idealisme, findes der *overhovedet* ingen idealisme i den teoretiske filosofi.

Den rene *realisme* sætter Ikke-Jegets *eksistens* overhovedet, og denne *enten lig det rene absolutte* Jeg, som Berkeleys² idealisme til nød kunne udlægges — (i sig selv ophævende *realisme*).³

Eller overhovedet *uafhængigt* af Jeget, som hos *Leibniz* og *Berkeley*, der meget forkert henregnes til idealisterne (*transcendent* *realisme*).

Eller *afhængig* af Jeget ved påstanden om, at overhovedet intet andet eksisterer end det Jeget sætter, og at Ikke-Jeget kun er tænkeligt under forudsætning af et *absolut*, ved intet Ikke-Jeg betinget, Jeg, altså at Ikke-Jeget kun er *sætteligt* af Jeget. (Nemlig (1): For overhovedet at kunne sætte Ikke-Jeget, må det absolutte Jeg være sat i forvejen, fordi Ikke-Jeget kun er bestemmeligt i *modsætning* mod dette. Men i den oprindelige sætten er det netop derfor blot en *modsættelse* med absolut negation. (2): Altså for overhovedet at gøre Ikke-Jeget *sætteligt* og meddele det realitet, må det *sættes* i det absolutte Jeg, ved hvilket alene alt, som er, er sætteligt, dvs. Ikke-Jeget må hæves til realitet. Imidlertid kan det kun modtage rea-

¹ Transcendent og immanent idealisme falder sammen, for immanent idealisme kan intet andet end bestride objekterne eksistens i forestillingerne, hvad den transcendent ligeledes må bestride. For netop fordi den er idealisme og ingen objektiv verden tillader, måtte den også *kun* søge *grundene* til sin påstand i Jeget, altså i grunden være immanent idealisme (S. n.).

² *Berkeley*, George (1685-1753), irsk filosof. Fra ham stammer sætningen 'esse est percipi'.

³ I parentesen står der i første oplaget (modstridende idealisme). DH.

litet ved *al* realitets absolutte indbegreb — *immanent* kantisk realisme¹).

Eller endelig ganske vist *oprindelig uafhængig* af Jeget, men kun eksisterende i *forestillingen ved og for* Jeget — (kaldt transcendent-immanent (ubegribelig) realisme af mange kantianere og navnlig *Reinhold*,² som i øvrigt selv har frabedt sig sektsnavnet kantianer).

Empirisk idealisme er enten uden mening, eller kun tænkelig med hensyn til ren transcendent realisme. Således var *Leibniz* (også *Descartes*), idet han benægtede eksistensen af de ydre genstande som *legemer*, men derimod antog eksistensen af et Ikke-Jeg helt uafhængig af Jeget, med henblik på det første empirisk idealist, med henblik på det andet ren, objektiv realist.

Transcendent realisme er nødvendigvis *empirisk* idealisme og omvendt. For da den transcendent realisme overhovedet anser objekterne som ting i sig, kan den kun anse det foranderlige og betingede ved dem for produktet af det empiriske Jeg og kun betragte dem, for så vidt de har identitetens og uforanderlighedens form, som ting i sig. Således måtte *Leibniz*, for at redde identitet og uforanderlighed af tingene i sig, tage sin tilflugt til den præetableret harmoni. Kort sagt må dogmatismen (som påstår at *Ikke-Jeget* er det absolutte) fremstille tingene i sig under de former, som ifølge kritikismen er ejendommelige for *Jeget* (som det eneste absolutte), og som Jeget først (i syntesen) overdrager Ikke-Jeget (identisk substantialitet, som væren, enhed osv.); derimod må dogmatismen betragte de former, som objektet i syntesen får fra det oprindelige Ikke-Jeg

¹ Ved denne realisme bliver samtidig naturforskningens særegne område afmærket, da denne nemlig simpelthen ikke kan dreje sig om „at trænge ind i objekternes indre“, dvs. at antage at fænomenerne ifølge deres realitet kan bestemmes *uafhængig* af Jeget — men at betragte den samlede realitet, der tilkommer dem, blot som realitet *overhovedet*, hvis beståen ikke kan begrundes af objekterne selv, men kun er tænkelig i *forbindelse* (med Jeget) — altså heller ikke at noget af den realitet, som objekterne har lånt, bliver tilskrevet dem som uafhængig realitet og forudsætte, at de selv eksisterer som *uden for* denne lånte realitet, da de snarere, hvis man abstraherer fra hin overdragne realitet, ganske enkelt er = 0; derfor kan naturforskningens *love* også kun bestemmes med hensyn til den *tilsynekomne* realitet og kan ikke forudsætte, at realiteten i det tilsynekomne endnu kan bestemmes som forårsaget af en eller anden anden realitet, der ikke er indeholdt i det tilsynekomne, ved et endnu uden for tilsynekomsten virkelige substrat af objekterne; tværtimod ville man, hvis man endnu ligesom *bagved* den tilsynekommende (overdragende) realitet ville søge en anden, der oprindeligt tilkom objektet, ikke støde på andet end *negation*. (S. n.).

² På anden måde kan jeg i det mindste ikke forklare udtrykket: *tingene i sig* giver *stof* til forestillinger. (Tingene i sig giver intet andet end den absolutte realitets skranker i forestillingen). — I stedet for alt andet kan man se den 29. § i 'Teorien om Forestillingsevnen', skønt denne, ifølge forfatterens senere forklaringer, skulle være en filosofisk — *udflugt!* (S. n.).

(vekslen, flerhed, betingethed, negation osv.) som blot tilhørende tingen-i-sigs *tilsynekomst*.¹ Derfor har de leibnizke monader Jegets urform (enhed og realitet, identisk substantialitet og ren væren, som fremtrædende karakteregenskaber); derimod må alle de former, som overgår til objektet fra Ikke-Jeget (negation, flerhed, identitet, kausalitet i *passiv* betydning, hvilket er betingethed), som blot er forhånden i den *sanselige* forestilling af objektet, forklares empirisk-idealistisk. — I den konsekvente dogmatisme har den empiriske idealisme altså mening og betydning, for den er en nødvendig følge af den transcendent realisme. Men skal den empiriske idealisme overhovedet tænkes som forklaringsgrund for Ikke-Jeget, så ophæver den sig selv. For det er latterligt, at ville gøre Ikke-Jegets eksistens begribelig blot som produkt af en empirisk evne, f.eks. indbildningskraften. For man ønsker jo vide, hvorledes Ikke-Jeget overhovedet, dvs. hvorledes empirisk formåen overhovedet er mulig — og nu svaret derpå: i kraft af en empirisk evne!²]

Leibniz, eller bedre endnu, den konsekvente *dogmatisme*, anser *tilsynekomsterne* for ligeså mange indskrænkninger af *Ikke-Jeget* uendelige rea-

¹ Ikke-Jeget kan kun bestemmes i den absolutte modsættelse mod *Jeget*, men netop derfor, som absolut negation ifølge forholdet, er det i den oprindelige modsættelse bestemt som absolut *betingethed*, for det er sat mod det absolutte, er altså betinget ved dette, men samtidig slet og ret sat mod, dvs. ubetinget. Hvad der slet og ret er sat mod det absolutte, er altså nødvendigvis samtidig betinget og ubetinget, dvs. slet og ret = 0. Ifølge *kvantiteten* er det bestemt som absolut flerhed, men absolut flerhed er en modsigelse, for flerhed er betinget af enhed. Ifølge *modaliteten* er det bestemt som væren, der slet og ret er sat mod den absolutte væren, dvs. bestemt som absolut ikkeværen. Ifølge *kvaliteten* bestemt som kvalitet, der slet og ret er sat mod den absolutte realitet, dvs. bestemt som absolut negation. Skal det absolutte Ikke-Jeg altså modtage realitet, så er dette kun muligt derved, at det ikke sættes imod det absolutte slet og ret — men at det selv bliver sat i al realitets absolutte indbegreb. Nu er forløbet af al syntese dette, at hvad der slet og ret er sat i tesen og antitesen, sættes i syntesen med indskrænkning, dvs. sættes betinget. Altså bliver Jegets absolutte enhed i syntesen til empirisk enhed (enhedens kategori), der kun kan tænkes med hensyn til flerhed; Ikke-Jegets absolutte flerhed bliver til den empiriske, kun med hensyn til enhed, tænkelige flerhed (flerhedens kategori); Jegets absolutte realitet til den betingede, kun med hensyn til indskrænkende negation, tænkelige realitet (realitetens kategori); Ikke-Jegets absolutte negation til den, kun med hensyn til realitet, tænkelige negation (negationens kategori); Jegets absolutte ubetingethed til den empiriske, kun med hensyn til betingethed, tænkelige ubetingethed (substansens kategori); Jegets absolutte væren til en, kun med hensyn til ikkeværen, bestemmelig væren (mulighedens kategori); Ikke-Jeget absolutte ikkeværen til en, kun med hensyn til væren, bestemmelig ikkeværen (eksistensens kategori). (S. n.). (Noten kun i førsteudgaven, DH).

² Sidste sætning efter tankestregen kun i første udgaven.

litet; ifølge det *kritiske* system er de ligeså mange indskrænkninger af *Jegets* uendelige realitet. (*Tilsynekomsterne* er altså ikke efter arten (realitet) forskellige fra Jeget, men kun ifølge *kvantiteten*. Leibniz havde vel ret, når han sagde at *opretholdelsen* af fænomenverdenen er den samme handling af det absolutte objekt, som skabelsen. For ifølge dogmatismen opstår og vedbliver fænomenverdenen blot ved det absolutte Ikke-Jegs indskrænkning. — Skabelse er altså ifølge det kritiske system, som kun tillader immanente påstande, intet andet en fremstilling af *Jegets* uendelige realitet inden for det endeliges skranker. Bestemmelsen af denne realitet ved en, uden for det absolutte Jeg, virkelig kausalitet — ved et uendeligt uden for det uendelige — kaldes at *overflyve* Jeget). Hos Leibniz er alt, der er til, Ikke-Jeg, selv Gud, i hvilket al realitet, som er uden for al negation, er forenet. Ifølge det kritiske system (som udgår fra en kritik af den subjektive evne, dvs. fra Jeget) er Jeget alt; det omslutter en uendelig sfære, i hvilken endelige sfærer (indskrænket af Ikke-Jeget) dannes, som desuagtet kun er mulige i den uendelige sfære og ved denne, og som også kun modtager al realitet af denne og i denne.¹ (*Teoretisk* filosofi). I hin uendelige sfære er alt åndeligt, alt absolut væren, absolut enhed, absolut realitet, i denne er alt betingethed, virkelighed, indskrænkning: gennembryder vi disse sfærer (praktisk filosofi), så er vi i den absolutte værens sfære, i den oversanselige verden, hvor alt Jeg uden for Jeget er intet, og dette Jeg kun er ét.

* * *

. . . Jeg ville ønske jeg havde *Platons* sprog eller *Jacobis*, hans åndsbeslægtede, til at kunne skelne den absolutte, uforanderlige væren fra enhver betinget, foranderlig eksistens. Men jeg ser, at disse mænd, når de taler om det uforanderlige, det oversanselige, selv kæmper med deres sprog — og jeg tænker, at hint absolutte ikke bliver lænket i os af et menneskesprogs blotte ord, og at kun selvtilkæmpet anskuelse af det intellektuale i os kommer vort sprogs stykværk til hjælp.

Selvtilkæmpet anskuelse. For det ubetingede i os er formørket af det betingede, det uforanderlige ved det foranderlige, og — hvorledes vil det betingede igen selv fremstille det ubetingede, foranderlighedens og vekslens form fremstille din værens urform, evighedens form og uforanderlighedens form, for dig, ifald du håber det? —

Fordi du er bundet til objekter med din erkendelse, fordi din intellektuale anskuelse er formørket, og din eksistens selv er bestemt for dig i

¹ Mange sværmeres udtryk: at det sanselige er indbefattet i det oversanselige, det naturlige i det overnaturlige og det jordiske i det himmelske, tillader altså en særdeles fornuftig fortolkning. I det hele taget indeholder deres udtryk meget ofte en skat af *anet* og *følt* sandhed. De er ifølge *Leibniz'* sammenligning, ægypternes gyldne love, som filosofen må anvende til hellig brug. (S. n.).

tiden, bliver selv det, hvorved du alene har fået eksistens, som du lever og bevæger dig i, tænker og erkender i, endog ved din *yderste* vilje, kun et *tros*-objekt for dig — ligesom et noget, forskelligt fra dig selv, som du videre i det uendelige stræber efter at fremstille som et endeligt væsen inde dig og dog aldrig oplever, at det virkeligt er i dig — at begyndelsen og enden på din viden er den samme — anskuelse dér, tro her!

* * *

§ 16.

Jeget sætter slet og ret sig selv og al realitet i *sig*. Det sætter alt som ren identitet, dvs. alt *lig med sig selv*. Jegets *materiale urform* er således enhed af dets sætten, for så vidt det sætter alt *lig sig selv*. Det absolutte Jeg overskrider aldrig sig selv.

Men ved denne *materiale urform* er nødvendigvis samtidig en *formal* form af sætten i Jeget overhovedet bestemt. For hvis Jeget er al realitets *materiale indbegreb*¹ (§ 8), så er det samtidig også *formal* betingelse for sættelsen overhovedet, og så får jeg en blot form af sættelighed i Jeget overhovedet, som imidlertid nødvendigvis er bestemt ved hin *materiale urform* af Jegets identitet (ved hjælp af hvilken det sætter al realitet *lig sig selv*, dvs. sætter det i *sig selv*). Sætter Jeget nemlig ikke oprindeligt al *sin* realitet lige, dvs. identisk med sig, men sætter sig selv som den re-neste identitet, så kunne simpelthen intet sættes identisk i Jeget, og det ville være muligt, at $A = \text{ikke } A$ blev sat. Lad Jeget være *hvad* det vil (men det er intet, hvis det ikke er absolut *lig med sig selv*, fordi det kun er sat *af sig selv*), så er, hvis Jeget i det hele taget er sat identisk med sig selv, det almene udtryk for sætten i Jeget: $A = A$. Er Jeget sat som identisk med sig selv, så er — uanset alt *hvad* Jeget er — alt, hvad der er sat i Jeget, således som det er sat, ikke bestemt som forskelligt fra sig selv, men bestemt som sat i det samme Jeg. Ved Jegets rene identitet, eller, eftersom Jeget kun er i kraft af sin identitet, ved Jegets væren overhovedet, bliver altså en sætten i Jeget i det hele taget mulig. Var Jeget ikke *lig sig selv*, så ville alt, hvad der er sat i Jeget, samtidig være sat og ikke sat i Jeget, dvs. det ville slet ikke være sat, der ville ikke findes nogen form for sætten.

Men da Jeget sætter alt, hvad det sætter, som sin realitet, så bliver, for så vidt sættelsens form i Jeget blot er bestemt af Jeget, kun *sathedskvaliteten af det satte i Jeget* betragtet, dvs. ikke betragtet som noget, der er *sat imod* Jeget; Jeget bestemmer ved sin identitets *urform* overhovedet intet andet end realitet og simpelthen intet *objekt* som sådan, såfremt det er sat imod Jeget. Sætningen $\text{Jeg} = \text{Jeg}$ er altså grundlaget for *al* sætten. For Jeget selv kaldes kun for så vidt sat, når det kun er sat for sig selv og ved

¹ *indbegreb*: Tysk: Substrat.

sig selv; alt andet, som er sat, er imidlertid kun sat, for så vidt Jeget er sat i forvejen; men hvad der er sat, er slet og ret sat, kun for så vidt det er sat lig det slet-og-ret-satte Jeg, og er altså, da Jeget kun kan sætte sig selv lig, identisk med sig selv. $A = A$ er for så vidt det slet-og-ret-sattes *almene formel*, fordi der derved ikke bliver sagt andet end, at det, der er sat, er sat.

Nu kan jeg mere frit sætte i Jeget, jeg kan kun ikke sætte det, som jeg ikke sætter. Jeg sætter altså A , og da jeg sætter det i Jeget, sættes det lig med en eller anden realitet $= B$, men nødvendigvis sat som noget sig selv lig, dvs. sat enten som B eller som $\neg B = C$.¹ Blev det sat som B og som $\neg B = C$, så ville Jeget selv blive ophævet. For så vidt går sætningen $A = A$ som *almen formel* (det lig-sig-selv-sættende) forud for alle andre formale grundsætninger; såfremt den er en *særlig* sætning — (af bestemt *indhold*) — skal den, for så vidt den blot er en formel, henregnes til de almindelige slet og ret satte, ved den,² betingede sætninger.

Alle ubetinget-satte sætninger, alle hvis sætten blot er betinget af Jegets identitet, kan kaldes *analytiske*, fordi deres sathed³ kan udvikles af dem selv,⁴ men endnu bedre, *tetiske* sætninger. Tetiske er alle sætninger, der *er sat ubetinget*, men kun betinget af deres sathed i Jeget, da alt sættes i Jeget. (Jeg siger *er sat*. For kun den blotte *sathed* hører til den formale form).

En særlig slags tetiske sætninger er *identiske* sætninger såsom $A = A$, der betragtes som en særlig sætning (dvs. en sådan hvor subjekt og prædikat er det samme, hvor subjektet kun har sig selv som prædikat. Således er Jeget kun Jeg, Gud kun Gud, mens alt som ligger i eksistensens sfære har prædikater, der ligger uden for dets væsen). At de er tetiske sætninger hører til den *formale form*, at de er *identiske* til den *materiale* form. Identiske sætninger er nødvendigvis tetiske, fordi A , og *fordi* det er A , bliver sat i dem slet og ret som sådan. Men tetiske sætninger er ikke nødvendigvis identiske, thi tetiske sætninger er alle de, hvis sathed ikke er betinget af en andens sathed. Således kan $A = B$ være en tetisk sætning, men ingen identisk sætning, nemlig hvis B er sat ved den *blotte* sætten af A , men ikke omvendt at A er sat ved den blotte sætten af B .

De tetiske sætningers form er blot betinget ved Jegets rene realitet. Eftersom de altså overalt kun *formalt* udtrykker ubetingethedens materielle form, som er bestemt ved Jeget, så må også den formale form af disse sætninger helt og holdent være parallel med Jegets materiale form.

Jeget er blot derved, at det er, dvs. at det er sig selv lig, altså ved *sin*

¹ Hvis A ikke er lig med B må det være lig med $\neg B$.

² særlig sætning: $A = B$. — ved den: $A = A$.

³ sathed. Tysk: *Gesetzsein*. Det definerede indhold. Se ordliste: *sathed*.

⁴ Her er der tale om analytiske sætninger, hvor jeget er subjekt og hvor prædikatsbegreb allerede er indeholdt i jeget, er sat i jeget. Sætningen er således ubetinget og kun afhængig af jegets begreb. Se Ordliste: *analytisk sætning* og *sathed*.

anskuelses blotte enhed.¹ Nu er de tetiske sætninger blot betinget af deres *sathed i Jeget*. Men Jeget er blot i kraft af sin *anskuelses enhed*. Derfor må det, der er sat i den tetiske sætning, blot være betinget ved *den i Jeget bestemte enhed af sin anskuelse*. (Når jeg træffet dommen $A = B$, så dømmer jeg ikke om A, for så vidt som det er bestemt ved et eller andet *uden for* det, men blot for så vidt det er bestemt ved sig selv — ved dets *satheds enhed i Jeget*, ikke som bestemt *objekt*, men som *realitet* overhovedet, som overhovedet sætteligt i Jeget. Jeg dømmer altså ikke, om dette eller hint A i dette eller hint bestemte punkt i rummet eller tiden, derimod er A, *som sådan*, for så vidt det er A, netop ved den bestemmelse som gør det til A, dvs. er sig selv lig, $= B$). — Alle *numeriske* bestemmelser af A er altså netop derved udelukket, enten det nu er en *numerisk* bestemmelse af enheden eller flerheden. Ganske vist kan *numerisk* enhed forekomme i en tetiske sætning, men ikke som tilhørende dens form. Således kan man f.eks. træffe dommen: legemet A er udstrakt. Skal denne sætning være tetisk, så må legemet A blot tænkes som enheden af sin *sathed i Jeget*, ikke som et *bestemt objekt* i et bestemt rum; eller bedre, *for i og med* sætningen er *tetisk*, tænkes A virkelig blot i sin *satheds enhed*. Det, som gør den til en tetisk sætning, er ikke det bestemte legeme A, men *tænkningen* af samme i dets enhed. — A'et i tetiske sætninger i det hele taget er altså ifølge sin *blotte sathed*, altså hverken bestemt som slægt eller art eller som individ. Flerhed er sat, fordi én er sat *flere gange*, altså ikke fordi flerhed *slet og ret* er sat. Sætningen, som udsiger en flerhed, er altså ikke kun ifølge sit indhold, men også ifølge sin *satheds blotte form* en *antitetisk* sætning. Kun derved, at noget oprindeligt er sat imod Jeget, at Jeget selv sættes som flerhed (i tid), er det muligt, at Jeget går ud over den blotte *satheds enhed i sig* og f.eks. sætter det samme satte flere gange eller sætter to begreber samtidig, som intet har tilfælles, som ikke er tænkelige under nogen enhed, f.eks. *legemer* og *tyngde*.

Det almene er empirisk, dvs. en ved flerhed frembragt enhed, altså af form en *syntese*. Almene sætninger er altså hverken tetiske eller antitetiske, men *syntetiske* sætninger.

Jeget er blot derved, at det sætter al *realitet*. Skulle tetiske sætninger (dvs. sådanne som er bestemt ved deres blotte sætten i Jeget) være mulige, så må de slet og ret sætte (bekræfte) noget. Så snart de benægter, er deres sætten ikke betinget af det blotte Jeg, thi Jeget indeholder ingen benægtelse, men de er betinget af noget *uden for* Jeget selv (noget modsat det). (Den bekræftende sætning sætter simpelthen noget i en *realitetssfære* — den tetisk-bekræftende sætning kun i *realitetssfæren overhovedet*. Kun den benægtende sætning sætter overhovedet ikke i en bestemt sfære; men da den ikke sætter det, den tager bort i den ene sfære, i nogen anden, så tager den det i det hele taget ud af *realitets-*

¹ *anskuelses ... enhed*: Jegets anskuelse af sig selv i identiteten.

sfæren.¹ — Den tetisk-benægtende (men ellers uendelige²) dom tager ikke kun A ud af en bestemt sfære, men sætter det samtidig i en anden, nemlig den der er sat imod. Således tager f.eks. sætningen: Gud er ikke virkelig, Gud ud af virkelighedssfæren, uden at sætte ham i en anden; men sætningen: Gud er ikke — virkelig,³ sætter ham samtidig i en anden sfære, den sfære der modsiger virkelighedssfæren. Men for at frembringe en tetisk-benægtende dom, kommer det ikke kun an på, om man vilkårligt forbinder negationen med prædikatet, men på om subjektet allerede ved sin *blotte* sættelse i Jeget bliver sat i en sfære, der er modsat prædikatet. Således kan jeg f.eks. ikke omforme den benægtende sætning: en cirkel er ikke firkantet, til en tetisk-benægtende dom; for subjektet cirkel er ikke allerede, ved sin *blotte* sathed, sat i en sfære, der slet og ret er modsat det firkantedes sfære; cirklen kan netop også være fem- eller mangekantet.⁴ Derimod er sætningen: en cirkel er ikke sød, nødvendigvis en uendelig dom; thi subjektet cirkel er allerede sat uden for det sødes sfære ved sin blotte sathed, altså sat i en sfære der er direkte modsat det sødes sfære. Derfor står negationen i tetisk-benægtende domme heller ikke ved kopulaet, men ved prædikatet, dvs. subjektet bliver ikke kun taget ud af prædikatets sfære, men ind i en ganske anden, bliver *sat* i den modsatte sfære af prædikatet. — *Maimon* er, så vidt jeg ved, indtil nu den eneste som på det nøjagtigste i forbindelse med uendelige domme har skelnet mellem bekræftende og benægtende domme.

Jeget er blot sat af sig selv. Dets urform er den rene værens urform. Skal noget sættes i Jeget, blot fordi det er sat, så må det ikke være betinget af noget uden for Jeget; for det er kun betinget ved sin sathed i Jeget, og Jeget indeholder intet, der ligger uden for sit væsens sfære. Tetiske sætninger sætter altså en væren, som kun er betinget af sig selv (ikke af mulighed, virkelighed eller af nødvendighed, men blot af væren).

(Bestemmelsen af modalitetens former⁵ er indtil videre ikke bragt helt på det rene. Det værendes og det ikke-værendes urformer ligger ganske vist til grund for alle andre former. For tese og antitese (modsigelsen mellem Jeg og Ikke-Jeg), er helt alment og blot formalt indeholdt i dem;

¹ Et eksempel på dette er det efterfølgende 'Gud er ikke virkelig'.

² en uendelig dom: Alle S er ikke P, som er benægtende el. alle S er P, der er bekræftende.

³ ikke — virkelig: skal vel læses som 'ikke-virkelig'; kommentar i (HA 2, 150).

⁴ Læser man 'en cirkel er ikke firkantet', som 'en cirkel er ikke-firkantet', og opfatter dette som en definition, da gælder dette også for en femkant og en mangekant. — I stedet for 'cirklen ... mangekantet', står der i første udgaven 'hin nægtende sætning forudsætter sætningen: cirklen er rund, og denne sætning er en syntetisk sætning' (HA 2, 151).

⁵ former: modalitetens kategorier: mulighed — ikke mulighed osv., ifølge Kant; se Ordliste: *kategorierne*.

de må altså ligeledes, når denne modsigelse bilægges ved *syntese*, udtrykke denne syntese ganske alment og blot *formalt*. Men *netop* derfor tilhører *material* (objektiv) mulighed, virkelighed og nødvendighed, slet ikke de oprindelige, forudgående former for al syntese; thi det, som hine blot udtrykker *formalt*, udtrykker de *materialt*, dvs. med hensyn til den allerede fuldbragte syntese. Altså er de,¹ da kategorierne egentlig er de former, som bestemmer syntesen af Jeget og Ikke-Jeget, ikke kategorier, men de indeholder alle sammen *sylllepsisen*² af alle kategorier. For da de selv udtrykker den blotte sætten, hvorimod Ikke-Jegets sættelighed i Jegets er formidlet af kategorierne (relation, kvantitet og kvalitet), så kan de ikke mere selv være *betingelser* for denne sættelighed, men kun syntesens *resultat* eller al synteses *sylllepsiske begreber*.)

Ren væren er nemlig oprindeligt kun i Jeget, og intet andet end det, der er sat lig Jeget, kan sættes under denne form; hvorfor også *ren væren* ene og alene bliver udtrykt i tetiske sætninger, fordi det satte i disse nemlig slet ikke er noget, der er sat imod Jeget, som *objekt*, men er kun overhovedet bestemt som Jegets realitet.

Den egentlige formel for tetiske sætninger er denne: $A \text{ er} - \text{dvs. det har en egen identisk værenssfære, i hvilken nu alt kan sættes, som blot er betinget ved } A\text{'ets væren, ved dets sathed i Jeget. Hertil må der ligeledes gives en almen formel for antitesen, som, fordi } A\text{'et udtrykker det værende overhovedet, må være denne: } A > - A\text{.}^3$ Derved bliver nemlig, da A er sat i Jeget $- A$ nødvendigvis sat uden for Jeget, uafhængig af Jeget, under det ikkeværendes form. Som nu den førstnævnte formel gør en oprindelig tese mulig, så gør denne en oprindelig antitese mulig.

Men nu er netop denne oprindelige tese og antitese problemet for *hele* syntesen i filosofien,⁴ og således som modalitetens rene former udtrykker tesens og antitesens form oprindeligt og alment, må de også oprindeligt *før* al syntese indeholde en mulig synteses form. Denne form er *bestemmelsen af det ikkeværende ved det værende*, og denne ligger som oprindelig form til grund for bestemmelsens af al mulig syntese.

Ren væren er nemlig kun tænkelig i Jeget, Jeget er ganske enkelt sat. Men Ikke-Jeget er sat imod Jeget, derfor er det ifølge sin urform *ren umu-*

¹ de: de omtalte modalitetsformer.

² *syllopsis*: sammenfatning. Det at samle de forskellige elementer eller begreber i prædikatet via syntesen.

³ $A > - A$: A forskellig fra $-A$, el. A er ikke $= -A$.

⁴ For hver enkelt af kategorierne er deres forms første udtryk altid Jegets urforms. det andet udtryk er Ikke-Jegets urform, den tredje endelig syntesen, i hvilken de begge først bliver forenet, og nu først får mening og betydning med hensyn til objektet. Sagt i forbigående, så henholder kvalitetsens form sig til modalitetens og kvantitetens form til relationens, altså er de *matematiske* kategorier bestemt ved de dynamiske og ikke omvendt. (S. n.); — *matematiske* kategorier: se Ordliste: *kategorierne*.

lighed, dvs. simpelthen ikke sætteligt i Jeget. Nu skal det imidlertid dog sættes i Jeget, og *syntesen* formidler nu denne sætten af Ikke-Jeget i Jeget *derved*, at den stræber efter at identificere Ikke-Jegets form med Jegets form, dvs. at bestemme Ikke-Jegets ikke-væren ved hjælp af Jegets væren.

Da nu *ren væren* er al sætteligheds urform i Jeget, men Ikke-Jegets sættelighed i Jeget kun bliver formidlet via syntese, så er den rene værens form, for så vidt den skal tilkomme Ikke-Jeget, kun tænkelig, som *anvendelighed*¹ til *syntesen overhovedet* (i kantisk sprogbrug: *objektiv mulighed*, dvs. den mulighed (for at sættes i Jeget), som et *objekt* som sådan får, er kun forankret i dets anvendelighed til syntesen). Ikke-Jeget er nemlig oprindeligt *logisk* umuligt for Jeget; thi for Jeget findes der kun tetiske sætninger, hvorimod Ikke-Jeget aldrig kan blive indhold i en tetisk sætning, men modsiger ligefrem Jegets form. Kun for så vidt Ikke-Jegets ikkeværen er bestemt ved Jegets væren, dvs. for så vidt der foretages en *syntese* af det værende og ikke-værende, bliver Ikke-Jeget sætteligt i Jeget, altså kan Ikke-jeget mulighed² kun forestilles som anvendelighed til syntesen overhovedet. Derfor bliver Ikke-Jeget logiske mulighed betinget af den objektive mulighed, den formale mulighed betinget af den materiale mulighed.

Problematiske sætninger³ er af den grund sådanne, hvis logiske mulighed er betinget af den objektive mulighed — men som i logikken selv kun står under den rene værensform,⁴ der går forud for al syntese — og kan umuligt selv blive opstillet som en særlig slags sætninger. For da de blot er et udsagn af den *logiske* mulighed, den objektive mulighed formidler, men logisk mulighed overalt er den samme, så er det kun med hensyn til *det, hvorved de er problematiske* sætninger, at de hører til logikken. — Jeg vil kalde den objektive mulighed, for så vidt den formidler den logiske mulighed (er det logiskes skema), for *objektiv-logisk* mulighed; sætninger, som blot udtrykker *ren væren*, *ren* mulighed⁵ vil jeg kalde for *essentialsætning*-

¹ Det tyske ord er *Angemessenheit*: anvendelighed, passelighed, overensstemmelse.

² 'for at sættes i Jeget', som nævnt.

³ problematiske sætninger eller domme er sådanne, som udtrykker en logisk mulighed efter formen: S kan være P.

⁴ rene værensform: dvs. de problematiske sætninger er i logikken uafhængig af en objektiv virkelighed.

⁵ Man burde undgå ordet *logisk*, *ren* mulighed: udtrykket fører uundgåeligt til misforståelser. Der findes egentlig kun *real*, objektive mulighed; den såkaldte logiske mulighed er intet andet en *ren væren*, som det også er udtrykt i den tetiske sætnings form. Hvis man f.eks. siger at sætningen: Jeg er Jeg, har den rene mulighed formen, så kan dette let misforstås, men det kan ikke misforstås, hvis man siger: dets form er den rene værens form (i modsætning til eksistens, eller logisk mulighed, som kun er betinget af objektiv mulighed) Schelling: „Om muligheden af en filosofisk form overhovedet.” (S. n.). Noten er ikke et direkte citat fra skriftet, jf. (SWK 1; 108).

ger, men sådanne som udtrykker en objektiv-logisk mulighed for *problematiske*. I logikken forekommer de problematiske sætninger altså kun for så vidt de tillige er essentialsætninger.

Eksistentialsætninger er bestemt ved Ikke-Jegets oprindelige modsættelse, imidlertid bliver de kun først mulige gennem syntesen. De er altså betinget ved objektiv-logisk mulighed, selv om de ikke udsiger blot mulighed. Ved objektiv-logisk mulighed bliver Ikke-Jeget nemlig kun sat i syntese *overhovedet*, men en eksistentialsætning sætter det i en *bestemt* syntese. Nu skal Ikke-Jeget imidlertid, som hævet til Jegets form, kun være sat ved den *rene værens* skema, ved sin blotte mulighed, dvs. ved syntese *overhovedet*, således som Jeget overhovedet er sat ved tese (thi hvor der er tese, der er Jeget, og hvor Jeget er, der er tese). Men objektets urform er betingethed. Ved hjælp af denne, for så vidt den kan fremstilles af tidens skema,¹ får objekterne kun derved *eksistens*, at de vekselvis *bestemmer hinandens sted* i tiden; deres eksistens er i det hele taget kun bestemt ved deres *virkelighed*, dvs. ved deres eksistens i en *bestemt* syntese. Derfor må en ny syntese træde ind, som — eftersom væren og ikkeværen oprindeligt kun kunne bringes til veje, ved at det ikke-værende blev bestemt af det værende — nu til gengæld kun formidler virkelighed til den objektive mulighed (resultat af hin syntese), ved at syntesen bestemmer virkelighed ved hjælp af mulighed.² Nu er objektiv-logisk mulighed det at være sat i syntesen *overhovedet*, virkelighed er det at være sat i en *bestemt* syntese: altså kan Ikke-Jeget for så vidt kun være sat i en bestemt syntese, som det tillige er sat i syntesen overhovedet, dvs. det må være sat i *al* syntese, for *al* syntese er lig syntesen overhovedet såvel som den bestemte syntese.

* * *

Jeg tror, at hele forløbet af disse synteser vil blive tydeligere for læseren, hvis det bliver opstillet i en tavle.

Her er en

¹ tidens skema: dvs. for så vidt urformen kan anskues i tid. — 'Virkelighedens skema er eksistens i en bestemt tid', *KdrV*, B184.

² I syntesen sker der en bevægelse fra *objektiv-mulighed* til *virkelighed*.

Tavle over alle modalitetens former

I		II	
1 Tese	2 Antitese	1 Tese	2 Antitese
Absolut <i>væren</i> , oprindeligt bestemt <i>absolut sættelighed</i> blot i og af Jeget.	Absolut <i>ikke-væren</i> , absolut uafhængighed af Jeget og kun bestemmelig i modsætning mod det samme, <i>absolut ikkesættelighed</i> .	Betingethed ved syntesen <i>overhovedet</i> , dvs. ved det objektive optag i Jeget. <i>Objektiv-logiske mulighed, eksistens i tid overhovedet</i> .	<i>Objektiv</i> ikke <i>kun</i> ved Jegets bestemte betingethed, eksistens i en <i>bestemt</i> syntese (tid), dvs. <i>virkelighed</i> .
3 Syntese		3 Syntese	
<i>Betinget</i>, ved <i>optag</i> i Jeget bestemmelig sættelighed, dvs. Ikke-Jegets <i>mulighed</i>.¹ (Denne mulighed kaldes, fordi Ikke-Jeget kun bliver <i>objekt</i> ved optaget i Jeget, objektiv-logisk mulighed, og fordi hint optag i Jeget kun bliver mulig ved forudgående syntese (ved hjælp af kategorierne), siges den at være anvendelig (for kategorierne) til <i>syntese overhovedet</i>, at have <i>eksistens</i> i tiden overhovedet.		Betingethed af den (af <i>objektet</i> bestemte) sathed i en <i>bestemt</i> syntese ved den (af Jeget bestemte) sathed i syntesen <i>overhovedet</i>, eksistens ² i <i>al</i> syntese. — Bestemmelse af virkeligheden ved den objektiv-logisk mulighed — nødvendighed. (Følgelig bliver hele syntesens progression: 1. fra <i>væren</i> og <i>ikke-væren</i> til mulighed, 2. fra mulighed og virkelighed til nødvendighed).	

¹ Ikke-Jeget er i den oprindelige modsættelse (antitese) absolut umulighed, nu får det ganske vist *mulighed* i syntesen, men kun *betinget*,* altså bytter det ubetinget umulighed med betinget

² Eksistens er den fælles form, under hvilken mulighed, virkelighed og nødvendighed står. Forskellen på disse er kun *tidsbestemmelsen* selv, den er ikke sættelsen eller ikkesættelsen i tiden

mulighed. „Enten ingen mulighed og derfor ubetingethed, eller ingen ubetingethed og derfor mulighed! — Skulle Ikke-Jeget være det ubetingede i menneskelig viden, så kunne det kun være dette i den oprindelige modsættelse, dvs. for så vidt det slet og ret intet er.” (Tillæg i første udgaven. DH).

*) *ubetinget* i (SWK I; 216), her rettet efter (HA 2; 156).

overhovedet. *Eksistens* overhovedet er altså resultat af den første syntese. I den anden bliver eksistensen bestemt som mulighed i tesen, i antitesen som virkelighed, i syntesen som nødvendighed. (S. n.).

[Da *tid* er betingelse for al syntese og netop derfor ved og i syntesen bliver frembragt af den transcendentale indbildningskraft, så kan man også fremstille det hele på denne måde. *Skemaet for den rene (uden for al tid satte) væren* er eksistens i *tid overhovedet* (dvs. i syntesens handling overhovedet). Objektiv mulighed er altså sathed i *tiden overhovedet*. Eftersom eksistensen veksler i tiden, så er objektet, skønt det er sat i *tiden overhovedet*, dog samtidig sætteligt og ikke sætteligt. For at *sætte* et objekt, må jeg sætte det i *bestemt* tid, hvad kun bliver muligt, ved at et andet objekt bestemmer det førstes sted i tiden, som igen lader sit eget bestemme af det førstes. Nu skal Ikke-Jeget imidlertid blot sættes ved sin *mulighed*, blot ved den rene værens skema.

Denne sætten ved den blotte mulighed kommer i modstrid med Ikke-Jegets formskema, ved hjælp af hvilket det kun kan tænkes sat i *bestemt tid*. Nu er — såvel som *tid overhovedet* er skema for den fuldstændige *tidløshed* — *al tid* (dvs. den virkelige i den uendelige vedblivende syntese) på den anden side en fremstilling (et billede)¹ af *tiden overhovedet* (dvs. syntesens handlingen overhovedet), hvorved eksistens i *tiden overhovedet* bibringes eksistens i *bestemt* tid. *Al tid* er altså intet andet end et billede af *tiden overhovedet* og samtidig *bestemt* tid, fordi *al tid* er ligeså godt bestemt som en enkelt del af tiden. For så vidt nu Ikke-Jeget er sat i *bestemt* tid, indeholder det sin *oprindelige* form (vekslen, flerhed, negatibilitet), for så vidt det er sat i *tid overhovedet*, udtrykker det Jegets skematiske urform, substantialitet, enhed, realitet. Men det er kun for så vidt sat i *bestemt* tid, som det samtidig er sat i *tid overhovedet* og omvendt. Dets substantialitet er kun tænkelig med hensyn til vekslen, dets enhed kun tænkelig med hensyn til flerhed, dets realitet kun tænkelig med hensyn til negation (dvs. med negation — men i *det uendelige*)²].

¹ Det, som et skema formidler med sin genstand, er altid et *billede*. Skemaet er det i *tiden overhovedet* svævende, billedet er det, der er sat i *bestemt* tid og dog er sætteligt for *al tid*, hvorimod genstanden selv kun er sat i *bestemt* tid for mig. (S. n.).

² Resultatet af denne deduktion er, at kun formerne af det værende, det ikke-værende og det ved væren bestemte ikke-værende — for så vidt de går *forud* for al syntese, ligger til grund for al syntese og indeholder urformen, efter hvilken den alene kan aftegnes — kan høre til i logikken, men at de, først ved en allerede udført syntese, muligt blevne skematiserede former af muligheden, virkeligheden og nødvendigheden, kun for så vidt hører til i logikken, som de selv er bestemt ved ovennævnte oprindelige former. Således hører f.eks. problematiske sætninger *for så vidt* ikke til i logikken, når de udtrykker objektiv mulighed, men kun for så vidt de udtrykker objektiv-logisk mulighed, ikke *for så vidt* de udtrykker en *sathed i syntesen* overhovedet, men kun for så vidt som deres *logiske tænkelighed* overhovedet er blevet formidlet gennem denne syntese. Kort sagt, tilhører de problematiske, assertoriske og apodistiske sætningers tre former kun for så vidt logikken, som de samtidig udtrykker den blotte formale form af den oprindelige syntese (bestemmelsen af det ikke-værende ved

Anmærkning. 1. Jeget sætter oprindeligt, og, da det er den reneste enhed, alt lig sig selv, intet modsat sig selv. Den tetiske sætning har altså egentlig slet intet andet indhold end Jeget, for det, der er sat i det, er kun sat som realitet overhovedet, som lig med Jeget i form af dets identitet med Jeget. — Fornuften i teoretisk såvel som praktisk brug er ikke møntet på andet end absolut-tetiske sætninger, lig med sætningen: Jeg = Jeg. I den teoretiske brug stræber fornuften efter at hæve Ikke-Jeget til den højeste enhed, altså at bestemme sin eksistens i en tetisk sætning, lig med sætningen: Jeg = Jeg. Ved denne spørges der nemlig ikke: Er Jeget sat? men det er sat, fordi det er sat. Altså stræber Jeget efter at sætte Ikke-Jeget, fordi det selv er sat, dvs. at hæve Ikke-Jeget op til ubetingethed. Denne *materiale* form af fornuftens stræben bestemmer den formale i en syllogistiske regression; begge går ud på en stræben efter tetiske sætninger. Den teoretiske fornuft stræber nemlig i sin *materiale* brug nødvendigvis efter en *material*-tetisk sætning, som blot er som sætningen Jeg = Jeg og aldrig kan være én, som udsiger noget om Ikke-Jeget, hvorfor også hin stræben må føre til modsigelser; men i dens *formale* brug stræber den efter *formal*-tetiske sætninger, som begrundet en hel række af episylogismer.¹ — Hvad der var umuligt for den teoretiske fornuft, idet den blev begrænset af Ikke-Jeget, det gør nu den praktiske, den når den eneste (formale og materiale) absolut-tetiske sætning: Jeg = Jeg.

2. Identitetsformen bestemmer simpelthen intet *objekt* som sådan.² Men at *Leibniz* og alle de mænd, som tænkte i hans ånd, anså identitetens princip som den objektive realitets princip, er ikke nær så ubegribeligt, som mange påståede kendere af filosofien, hos hvem man allerede er vant til, at intet er mere begribeligt for dem, end hvad deres mester siger og intet ubegribeligere, end hvad der siges af dem, hvis ord de ikke har svoret på, synes at finde det. For den *kritiske* filosofi — dvs. den filosofi, som

det værende, *eksistens overhovedet*), ikke for så vidt de udtrykker den materiale form — eksistensen i *syntesen overhovedet*, i den bestemte syntese og *al syntese*.* (S. n.).

* Derfor er det også påpeget ovenfor [i tavlen], at resultatet af den første syntese overhovedet er *eksistens* og kun formalt ligger den anden syntese til grund. I denne bliver eksistens nemlig først *materialt* bestemt ifølge sit forhold til den ved kategorierne formidlede syntese. Derfor kan den anden synteses former ikke, for så vidt de er *materialt* bestemt, men kun for så vidt de er *formalt* bestemt — dvs. udtrykker den oprindelige form af den første syntese: nemlig eksistens overhovedet lige meget om det er i *tiden overhovedet*, i *bestemt tid* eller i *al tid* — forekomme i logikken. (Fra første udgave. DH.)

¹ episylogismer: nedadstigende række af syllogismer hvor konklusionen i den ene er præmis i den efterfølgende.

² Identitetens grundsætning er $A = A$. Men nu kunne A jo også slet ikke være noget *virkeligt*, altså bliver det klart, at A ved identitetsformen slet ikke bliver betragtet som bestemt ifølge sin sathed uden for Jeget, men kun for så vidt det er sat *af Jeget*, dvs. at det slet ikke er sat som *objekt*. (S. n.).

sætte al realitet i Jeget — er identitetsformen princip for al *Jegets* realitet, men netop derfor intet princip for *objektiv* realitet, dvs. realitet som ikke er indeholdt i Jeget;¹ derimod må det for dogmatismen, hvad samme form angår, netop være lige omvendt — dvs. princip for den objektive, men ikke den *subjektive* realitet. Ved identitetsformen bestemmer *Leibniz* tingen i sig overhovedet, uden hensyn til et modsat (dvs. et Jeg), *Kant* derimod bestemmer *Jegets* realitet, uden hensyn til et modsat, dvs. et Ikke-Jeg. Men at tingen i sig overhovedet, den objektive realitet af samme, men ikke den *subjektive*, dvs. *erkendelsen* af tingen i sig (det at gå ud af tingen-i-sigs blotte sfære overhovedet) ganske vist er bestemt ved identitetsformen, forklarede *Leibniz* ligeså stærkt og påfaldende, som *Kant* omvendt forklarede, at den *subjektive* realitet, dvs. den blot i Jeget satte realitet, ganske vist er bestemt ved identitetsformen, men at den *objektive* realitet, der kun kan bestemmes ved at gå ud af Jegsfæren bestemmelige realitet, ikke er det. For dogmatismen måtte tetske sætninger kun ved Ikke-Jeget, men antitetiske og syntetiske kun ved Jeget, for kritikismen omvendt tetske kun ved jeget, antitetiske og syntetiske kun ved Ikke-Jeget, bliver mulige. *Leibniz* bestemmer den absolutte sfære gennem det absolutte Ikke-Jeget, men ophæver ikke derved alle former for syntetiske sætninger, men bruger dem for at komme ud af sin absolutte sfære, ligeså vel som *Kant* bruger dem. Begge har behov for den samme bro for at komme ud af det ubetingedes område og ind i det betingedes. For at komme ud af sfæren af tingen-i-sig, det *slet og ret* satte, ind i den *bestemte* (forestillelige) tings sfære, brugte *Leibniz* 'Sætningen om den tilstrækkelig grund'²; netop denne — (dvs. en urform for betingethed overhovedet) — bruger *Kant*, for at træde ud af Jegsfæren og ind i Ikke-Jegsfæren. *Leibniz* har altså forstået identitetssætningen ligeså godt som *Kant* og har vidst at bruge den til sit system så godt som *Kant* til sit. Det, de to er uenige om, er ikke *brugen* af samme, men om dens højere *bestemmelse* i vort videnssystem i kraft af det absolutte.³

¹ Dog, for så vidt sættelsen af objektiv realitet i Jeget allerede er formidlet, kan identitetsformen også blive princip for den objektive realitet, men ikke i den forstand at den bestemmer denne [den objektive realitet] som *objektiv* realitet, men kun med hensyn til kvaliteten af dens sathed i Jeget. — 'Sætningen om den tilstrækkelig grund', siger *Kant* kan slet ikke bruges i den oversanselige verden til at bestemme et eller andet af dens objekter — fordi alt i denne er absolut, og hin sætning kun udtrykker formen af betingethed. Indeholdt den oversanselige verden virkelig objekter og mere end kun absolut Jeg, så ville denne grundsætning være anvendelig ligeså godt i denne som i fænomenverdenen. *Kant* bruger altså blot denne grundsætning på det oversanselige område *polemisk*, eller når han ifølge sit akkomodationssystem taler om den oversanselige verdens objekter. (S. n.).

² 'Sætningen om den tilstrækkelige grund', se Ordliste.

³ *Kant* var den første, der ingen steder direkte, men overalt i det mindste indi-

3. For det absolutte Jeg findes der ingen mulighed, virkelighed og nødvendighed; for alt, hvad det *absolutte* Jeg sætter, er bestemt af den rene værens blotte form. Men for det endelige Jeg findes der teoretisk og praktisk anvendelse for mulighed, virkelighed og nødvendighed. Og da den højeste syntese af teoretisk og praktisk filosofi, nemlig foreningen af mulighed og virkelighed — er nødvendighed, så kan denne forening også opstilles som al stræbens egentlige genstand (når ikke netop som sidste *mål*). For det uendelige Jeg *ville* nemlig, *hvis* der overhovedet fandtes mulighed og virkelighed for dette, al mulighed være virkelighed og al virkelighed være mulighed. Men for det endelige Jeg findes der mulighed og virkelighed, derfor må dets *stræben* med hensyn til disse blive bestemt sådan, som det uendelige Jegs *væren ville være* bestemt, hvis det havde at gøre med mulighed og virkelighed. Altså *skal* det endelige Jeg *stræbe* efter at gøre alt, hvad der er muligt i det, virkeligt, og hvad der er virkeligt i det, muligt. Kun for det endelige Jeg findes en *skullen*, dvs. praktisk mulighed, virkelighed og nødvendighed, fordi det endelige Jegs handlen nemlig ikke er betinget af den blotte tese (sættelsen af den absolutte væren), men af antitesen (endelighedens naturlov) og syntesen (som er et moralsk bud). Altså er *praktisk mulighed* handlingens anvendelighed til den praktiske syntese *overhovedet*, *praktisk virkelighed* er handlingens anvendelighed til den bestemte moralske syntese, praktisk nødvendighed er sluttelig — (det højeste trin som et endeligt væsen kan *nå*) — anvendeligheden til *al* syntese (i et handlingssystem, hvor alt, hvad der er praktisk-muligt, må være virkeligt, og alt, hvad der er virkeligt, samtidig også må være muligt¹). Derimod finder der slet ingen *skullen*

rette opstillede det absolutte Jeg som al værens og identitets substrat, og som først fikserede det egentlige problem om muligheden af et yderligere, ud over den blotte identitet, bestemt noget — på en måde, som — (hvordan skal man beskrive det? — den der har læst hans deduktion af kategorierne og kritik af den teleologiske dømmekraft, med den ånd, som alt af ham må læses med, ser en dybde af tanke og erkendelse foran sig, som næsten synes læseren uudgrundelig) — på en måde som kun synes mulig for et geni, der ligesom ilende foran sig selv, fra det højeste punkt nu netop *stiger ned ad* trin, som andre må *stige op ad* lidt efter lidt. (Et udeladt afsnit fra første udgave. DH.)

¹ Begrebet om *retten* overhovedet og hele naturretssystemet beror på begrebet om den praktiske *mulighed* (anvendeligheden i syntesen overhovedet), begrebet om *pligt* og hele etikkens system beror imidlertid på den praktiske *virkelighed*. Nu er alt, hvad der er virkeligt for det endelige væsen også muligt, derfor må der, hvor pligt indtræffer, også indtræffe en ret til at handle, dvs. hvad der stemmer overens med den bestemte moralske syntese må også stemme overens med syntesen overhovedet, men ikke omvendt. Derimod er der *slet* ingen syntese i det absolutte Jeg, altså er begreberne om pligt og ret heller ikke tænkelige; men det endelige må dog handle, *som om* der fandtes pligt og ret for det absolutte Jeg, altså netop bestemme sin *handlingsmåde* sådan, *som det* uendelige *væren* ville være bestemt, hvis der fandtes pligt og ret for samme. Nu ville

sted ved det absolutte Jeg, fordi hvad der er et praktisk *bud* for det endelige Jeg, må for hin være en *konstitutiv* lov, ved hvilken hverken mulighed eller virkelighed eller nødvendighed, men absolut væren bliver udsagt *kategorisk* og ikke *imperativt*.

Men hint begreb om *skullen* og den praktiske mulighed forudsætter et andet begreb, som har givet stof til de sværeste problemer i hele filosofien. Disse må i det mindste endnu kort berøres.

Findes der nemlig en praktisk *mulighed* for det endelige Jeg, dvs. en *skullen*, så er denne simpelthen ikke tænkelig uden begrebet om det *empiriske* Jegs frihed. Allerede ovenfor (§ 8) blev det absolutte Jeg tillagt absolut frihed, dvs. frihed, der blot er grundet på dets væren selv, en frihed som kun for så vidt tilkommer det, i og med det slet og ret er Jeg, som oprindeligt udelukker alt Ikke-Jeg. Denne Jegets absolutte frihed er kun begribeligt ved sig selv. For et absolut Jeg, som udelukker alt Ikke-Jeg, har *for så vidt* absolut frihed, som ophører med at være ubegribelig, så snart Jeget er taget ud af sfæren af alle objekter, altså også taget ud af al objektiv kausalitets sfære.¹ Men at flytte Jeget ind i objektivitetens sfære og alligevel tilskrive det kausalitet ved frihed² — dette synes at være et vovet foretagende.

pligt og ret være identiske i det absolutte Jeg, fordi alt det mulige ville være virkeligt og alt det virkelige ville være muligt i det. Altså kan al moralsk stræbens egentlige *genstand* også fremstilles som identificering af pligt og ret. For når enhver handling, hvortil det frie væsen som sådan havde ret, tillige også var en pligt, så ville dets frie handling ikke forudsætte nogen anden norm end den moralske lovs norm. Derfor kan i særdeleshed det højeste mål, som al statsforfatning må virke for (der er grundet på pligt- og retsbegrebet), også kun være hin identificering af ret og pligt for hvert enkelt individ; for såfremt hvert enkelt individ kun blev regeret af fornuftslove, fandtes der simpelthen ingen ret i staten, som ikke samtidig ville være pligt, fordi ingen ville stille krav om en eller anden handling, der ikke ville være mulig ved en almen gyldig maksime, og individet selv, når *alle* individer kun fulgte almen gyldige maksimer, ville ikke have andet for øje end sin pligt. For, hvis alle individer opfyldte deres *pligt*, så ville intet enkelt individ kunne fordre *mere*, heller ikke have en ret, som ikke allerede var virkeliggjort ved den almene opfyldelse af pligten. Men *ret* hører op så snart, *pligten*, der passer til den, er opfyldt; for mulighed gælder kun så længe, den ikke er fortrængt af virkelighed, og den, der er i besiddelse af virkeligheden (den opfyldte pligt), bekymrer sig ikke mere om mulighed (hans ret). — Denne idé lå også til grund for den platoniske republik; thi også i denne skulle alt praktisk-muligt være virkeligt, alt praktisk-virkeligt være muligt; netop derfor skulle al *tvang* ophøre i den, fordi tvang kun indtræffer mod et væsen, som den praktiske mulighed er gået tabt for. Men ophævelse af den praktiske mulighed i et subjekt er *tvang*, for praktisk mulighed er kun tænkelig i kraft af frihed. (S. n.).

¹ 'og dermed ubetinget af objektive årsags- og virkningssammenhænge'.

² om kausalitet ved frihed se Ordliste: *kausalitet*.

Der er altså ikke her tale om det absolutte Jegs absolutte frihed (§ 8), for denne realiserer slet og ret sig selv, fordi den er af samme kausalitet som Jegets, ved hjælp af hvilken det slet og ret sætter sig som Jeg. Imidlertid er Jeget kun for så vidt Jeg, som det er sat ved sig selv, dvs. er sat ved *absolut* kausalitet. Altså sætter Jeget, idet det sætter sig selv, samtidig sin absolutte, ubetingede kausalitet. Derimod kan det empiriske Jegs frihed umuligt realisere sig selv, for det *empiriske* Jeg, som sådan, eksisterer ikke ved sig selv, altså ved egen fri kausalitet. Det empiriske Jegs frihed kunne heller ikke, ligesom det absolutte Jegs, være absolut, for ved det absolutte Jegs frihed bliver Jegets blotte realitet nemlig *sat* slet og ret, ved det empiriske Jegs kausalitet skal Jegets absolutte realitet imidlertid først *frembringes*. Hin¹ er ved sig selv og absolut-uendelig, denne er empirisk-uendelig, fordi det at *frembringe* en *absolut* realitet er en empirisk-uendelig opgave. Hin er slet og ret immanent, for den er kun for så vidt, Jeget er rent Jeg og ikke er nødsaget til at gå ud af sig selv, det empiriske Jegs frihed derimod kan kun bestemmes som *transcendental* frihed, dvs. som frihed, der kun er virkelig med *hensyn* til objekter, skønt ikke *i kraft af* dem.

Problemet med den transcendentale frihed har fra tidernes morgen haft en trist skæbne; det er altid blevet misforstået og altid igen stillet til diskussion. Ja, selv efter at 'Kritik af den rene fornuft' har kastet så megen lys derover, synes det egentlige stridspunkt dog indtil nu ikke at være bestemt præcist nok. Den egentlige strid drejede sig aldrig om den absolutte friheds mulighed; for et absolut udelukker allerede ved sit begreb enhver bestemmelse ved hjælp af fremmed kausalitet. Den absolutte frihed er ikke andet end den absolutte bestemmelse af det ubetingede ved dets værens blotte (natur-) love, dets uafhængighed af alle love, der ikke er bestemt af dets *væsen* selv, af alle love (dvs. morallove) som ville sætte et eller andet i det ubetingede, som ikke allerede ville være sat ved dets blotte væren, ved dets sathed overhovedet. Filosofien måtte altså enten benægte det absolutte overhovedet, eller også måtte den, hvis den havde accepteret det absolutte, tillægge det *absolut frihed*. Den egentlige strid kunne altså aldrig dreje sig om absolut, men kun om *transcendental* frihed, dvs. den frihed et empirisk Jeg, der er betinget af objekter, har. Det ubegribelige er ikke hvorledes et absolut, men hvordan et *empirisk* Jeg skulle have frihed, ikke hvorledes et intellektuelt Jeg,²

¹ Hin: det absolutte Jeg. — denne: det empiriske Jeg.

² Kant bemærker meget rigtigt, at udtrykket *intellektual* kun refererer til *erkendelse*, men hvad kun er *genstand* [dvs. objekterne] for denne erkendelse må kaldes *intelligibel*. Denne bemærkning gælder for dogmatismen, som, da den mener at erkende *intelligible* objekter, uægtelig ikke skulle bruge udtrykket *intellektual* om disse objekter; men hvad criticismen angår (i det mindste den fuldendte) har den ikke behov for distinktion, da den slet ikke tillader nogen intelligible *objekter* og kun tillægge det, som slet ikke kan blive et objekt, det absolutte Jeg, intellek-

kunne være intellektuelt, dvs. absolut-fri, men hvordan det er muligt, at et *empirisk* Jeg tillige kan være *intellektuelt*, dvs. have kausalitet ved frihed.

Det *empiriske* Jeg eksisterer kun med og ved objekter. Men objekter alene ville aldrig frembringe et Jeg. At det empiriske Jeg er *empirisk*, må det takke objekterne for, at det overhovedet er *Jeg*, må det kun takke en højere kausalitet for. I et system, som påstår at tingen i sig har realitet, er selv det empiriske Jeg ubegribeligt; for da alt absolut Jeg bliver ophævet ved sættelsen af et absolut Ikke-Jeg, der går forud for alt Jeg, så begriber man ikke, hvordan nu et empirisk Jeg skal kunne frembringes ved hjælp af de samme objekter. Men endnu mindre kan der i sådan et system være tale om et empirisk Jegs transcendentale frihed. Hvis Jeg imidlertid er sat som det absolutte, der slet og ret udelukker alt Ikke-Jeg, så tilkommer der ikke kun oprindeligt Jeget en absolut kausalitet, men det bliver også begribeligt, hvorledes et empirisk Jeg, og transcendental frihed i dette, kan være virkelig.

At det empiriske Jeg nemlig er *Jeg*, skylder det den samme absolutte kausalitet, ved hvilken det absolutte Jeg er *Jeg*; derimod skylder det ikke *objekterne* andet end sine skranker og sin kausalitets endelighed. Altså er det empiriske Jegs kausalitet ganske enkelt ikke ifølge princippet (kvaliteten), men kun ifølge kvantiteten forskellig fra det absoluttes. At kausaliteten er kausalitet ved frihed, skyldes dens identitet med den absolutte, at kausaliteten er *transcendental* (empirisk¹) frihed, skyldes kun dens endelighed: den er altså i princippet, det princip den udgår fra, *absolut* frihed og bliver kun først *transcendental*, dvs. et empirisk Jegs frihed, når den støder på sine skranker.

Denne det empiriske Jegs frihed er altså kun begribeligt ved dens identitet med den absolutte frihed og kan således ikke nås ved nogen *objektive* beviser, for den tilkommer ganske vist det empiriske Jeg med *hensyn til objekterne*, men dog kun for så vidt det er indesluttet i det absolutte Jegs absolutte kausalitet. Men ligeså lidt realiserer friheden sig selv, for som transcendental frihed er den kun virkelig i det empiriske Jeg, men intet empirisk realiserer sig selv. Da friheden imidlertid kun er mu-

tualitet. Hos det absolutte Jeg nemlig, som aldrig kan blive til et objekt, falder Principium essendi og cognoscendi* sammen; derfor kan man ligeså godt bruge udtrykket *intellektual* om Jeget som f.eks. om dets anskuelse. Derimod kan det empiriske Jeg for så vidt dets kausalitet er indesluttet i det absoluttes kausalitet, hedder *intelligibel*, fordi det på den ene side må betragtes som *objekt*, på den anden side som bestemmeligt i kraft af absolut kausalitet. (S. n.). — *intelligibel*: se Ordliste.

* Principium essendi og cognoscendi: egl. princip for det-at-være og princip for det-at – vide/erkende. Jf. '*principperne for væren og tænkning falder sammen*' s. 21.

¹ Det er allerede blevet bemærket ovenfor § 6, fodnote, at ordet empirisk almindeligvis bliver anvendt i en langt mere indskrænket betydning. (S. n.).

lig ved den absolutte kausalitet, så er den i det empiriske Jeg kun realiserbar ved en eller anden kendsgerning, ved hvilken den bliver sat som identisk med den absolutte frihed. Men det empiriske Jeg er netop kun virkelig ved det absoluttes indskrænkning, dvs. ved ophævelsen af dette som et absolut. Såfremt det empiriske Jeg altså blot med hensyn til objekter bliver betragtet som det absoluttes skranker (teoretisk filosofi), kan dets kausalitet simpelthen ikke tænkes som identisk med den absolutte kausalitet; skal dette ske, så må det empiriske Jegs kausalitet tænkes med hensyn (ikke til objekter, men) til alle objekters *negation*. For det er netop i negation af objekterne, at de begge, absolut og transcendental frihed kan passe sammen. For selv om den empiriske frihed ganske vist kun kan vedrøre den *empiriske* (empirisk-frembringende), ikke den absolutte negation af objekterne, således som det absolutte Jegs kausalitet kan, så falder de dog sammen i negationen, og hvis en *sådan* kausalitet af det empiriske Jeg lader sig påvise, så er det også godtgjort, at den ikke i *arten* eller i *princippet*, men kun ifølge *kvantiteten* (ved sine skranker) er forskellig fra den absolutte kausalitet. Absolut kausalitet kan ikke *sættes* kategorisk i det empirisk Jeg, for ellers ophørte det med at være empirisk, altså kan den kun sættes *imperativt*¹ i det ved en lov, der kræver negation af alle objekter, dvs. absolut frihed; for absolut kausalitet kan kun *kræves* af en *sådan* kausalitet, som ikke *selv* er absolut frihed, men dog ikke er forskellig fra den absolutte i henhold til kvaliteten, men kun i henhold til *kvantiteten*.

Transcendental frihed er altså ikke blot realiseret ved den moralske lovs *form*, men også ved den moralske lovs *stof*. For den moralske lov, som kun er mulig i et endeligt Jeg, fordi der kun fra dette kan *kræves* identitet med det uendelige,² sigter ganske vist ikke mod alle objekters *absolutte* negation (konstitutivt), men dog imperativt på *betinget*, dvs. empirisk- (progressiv-) frembringende negation af de samme, altså mod Jegets absolutte kausalitet, godt nok ikke som mod noget der er *sat* kategorisk, men dog som mod noget *frembringende*. Sådanne krav kan imidlertid kun stilles en kausalitet, som blot er forskellig fra den absolutte kausalitet ved skranker, fordi den skal *frembringe* det i sig selv dvs. ved at ophæve sine skranker sætte det, som den absolutte kausalitet slet og ret sætter.³

¹ *imperativt*: bydende. Det empiriske Jeg skal stræbe efter absolut kausalitet, hvilket vil føre til negation af alle objekter, af Ikke-Jeget.

² moralen stræber mod det uendelige, at løfte Ikke-Jeget til Jeget, som nævnt.

³ Forskellen mellem den ovenstående fremstilling og den reinholdske frihedsteori, vil enhver af sig selv kunne indse, som indtil nu har fulgt tråden i vore undersøgelser. Reinholds teori har meget store fortjenester, men i *hans* system (som kun udgår fra det empiriske Jeg) er den ubegribelig, og det ville falde selv dets skarpsindige ophavsmand meget svært at give sit system enhed og sin frihedsteori en, ved det øverste princip (som ikke kun ligger til grund for det hele, men

Nu er ganske vist en transcendental kausalitet af det empiriske Jeg vel begribelig, hvis den selv er det uendelige, der kun er tænkt på endelighedens betingelser; men da det empiriske Jeg selv kun har *tilsynekom-mende* realitet og står under den samme lov om *betingethed*, som alle tilsynekomster står under, så opstår der et nyt spørgsmål: hvorledes det empiriske Jegs transcendentale kausalitet (bestemt ved absolut kausalitet) kan stemme overens med samme Jegs naturkausalitet?

I et system som hævder tingen-i-sigs realitet, kan dette spørgsmål ganske enkelt ikke løses, ja, ikke engang stilles.

For systemet som sætter et absolut Ikke-Jeg før alt Jeg og netop derved ophæver det absolutte Jeg,¹ kender altså ikke engang til en *absolut* frihed af Jeget, langt mindre så til en transcendental. Men når sådan et system er inkonsekvent nok til på den ene side at hævde tingen i sig og på den anden side en transcendentale frihed af Jeget, så vil det aldrig, selv ikke ved en præetableret harmoni, gøre samstemmeligheden af naturkausalitet med kausalitet ved frihed begribelig; for selv en præetableret harmoni kan ikke forene to slet og ret modsatte absolutter, hvad der dog måtte være tilfældet, da på den ene side et absolut Ikke-Jeg, på den anden side et empirisk Jeg bliver antaget, hvilket er ubegribeligt uden et absolut Jeg.

også skal herske gennem alle systemets *enkeltdele*), begrundet sammenhæng med sit øvrige system. — Den fuldendte videnskab skyer alle filosofiske kunststykker, ved hvilke Jeget selv ligesom opdeles og bliver spaltet i evner, der ikke kan tænkes samlet under noget fælles enhedsprincip. Den fuldendte videnskab er ikke møntet på en død evne, som ingen realitet har og kun er virkelig i den kunstige abstraktion; derimod sigter den mod Jegets levende enhed, som er det samme i alle sin virksomheds ytringer; i den bliver de forskellige evner og handlinger, som filosofien fra tidernes morgen har opstillet til kun én evne, til kun én handling af det samme identiske Jeg. — Selv den teoretiske filosofi er kun mulig med hensyn til den samme kausalitet af Jeget, som bliver realiseret i den praktiske; for den* tjener kun til, ved denne, at forberede den praktiske filosofi og at tilsikre dens objekter Jegets bestemte kausalitet. Endelige væsener må eksistere, for at det uendelige kan fremstille sin realitet i *virkeligheden*. Thi til denne fremstilling af den uendelige realitet i virkeligheden sigter al endelig virksomhed; og den teoretiske filosofi er kun bestemt til at afmærke og ligesom afgrænse dette område af virkelighed for den praktiske kausalitet. Den teoretiske filosofi er derfor kun rettet mod *virkelighed*, for at den praktiske kausalitet kan finde et område, hvori hin fremstilling af den uendelige realitet — løsningen af dens uendelige opgave — er mulig. (S. n.).

* den: kausaliteten i den teoretiske filosofi. — denne: kausalitet af Jeget.

¹ Det er umuligt, at to absolutter består ved siden af hinanden. Bliver altså Ikke-Jeget sat absolut før alt Jeg, så kan Jeget kun sættes imod det som absolut negation. To absolutter kunne umuligt *som* sådanne indesluttet i en syntese, der går forud for eller følger efter disse; og derfor, hvis Jeget sættes før alt Ikke-Jeg, kan Ikke-Jeget heller ikke sættes *absolut* (som ting i sig) i nogen syntese. (S. n.).

Men hvis objekterne selv kun får realitet ved det absolutte Jeg (som indbegrebet af *al* realitet) og af den grund kun eksisterer i og med det empiriske Jeg, så er enhver af det empiriske Jegs kausaliteter (hvis kausalitet overhovedet kun er mulig ved det uendeliges kausalitet, og som ikke er forskellig fra denne med hensyn til kvalitet, men kun med hensyn til kvantitet) samtidig en kausalitet for objekterne, som ligeledes kun kan takke indbegrebet af *al* realitet, Jeget, for deres realitet. Derved får vi et princip om den *præetablerede harmoni*, som dog blot er *immanent* og kun er bestemt i det absolutte Jeg. Fordi en kausalitet af det empiriske Jeg nemlig kun er mulig i det absolutte Jegs kausalitet, og objekterne ligeledes kun modtager deres realitet ved Jegets absolutte realitet, så er det absolutte Jeg det fælles centrum, som princippet om deres harmoni ligger i. For objekternes kausalitet harmonerer kun med det empiriske Jegs kausalitet, fordi de blot eksisterer i og med det empiriske Jeg; at de imidlertid kun eksisterer i og med det empiriske Jeg, kommer blot af den grund, at de begge, objekterne og det empiriske Jeg, udelukkende kan takke det absolutte Jegs uendelige realitet, for deres realitet.

Ved netop denne præetablerede harmoni er vi nu også i stand til at begribe den nødvendige harmoni mellem sædelighed og lyksalighed. For da ren lyksalighed, som der alene kan være tale om, går på at identificere Ikke-Jeget med Jeget, så er, da objekterne overhovedet kun er virkelige som modifikationer af Jegets absolutte realitet, enhver udvidelse af Jegets realitet (moralisk fremskridt) en udvidelse af hine skranker og en tilnærmelse af samme til at være identisk med den absolutte realitet, dvs. den fuldstændige ophævelse af skrankerne. Hvis der altså ikke gives nogen skulder, ikke nogen praktisk mulighed for det absolutte Jeg, så ville, hvis det endelige Jeg nogensinde kunne løse hele sin opgave, frihedsloven (for det skulende) have form af en naturlov (for det værende); og omvendt, da loven for dets væren kun ville blive *konstitutiv* ved frihed, ville denne lov selv samtidig være en lov for friheden.¹ Altså er det sidste, som al filosofi leder hen til, ikke noget objektivt, men en præetableret harmonis *immanente* princip, i hvilken frihed og natur er

¹ Herved kan man også besvare spørgsmålet, *hvilket* Jeg så egentligt skal gå fremad i det uendelige? Svaret er: det empiriske, som dog ikke går *fremad* i den intelligible verden; for så snart det var i denne, ville det holde op med at være empirisk Jeg, fordi alt er *absolut enhed* i den intelligible verden, hvor altså intet fremskridt og ingen endelighed er tænkelig. Det endelige Jeg er altså ganske vist kun Jeg ved intelligibel kausalitet, men er som *endeligt* væsen, så længe der er et endeligt væsen, ifølge sin eksistens kun bestemt i den empiriske verden. Nu kan det endelige væsen godt nok, da dets kausalitet selv falder i linje med den uendelige kausalitet, til stadighed udvide sin endeligheds skranker, men da denne progression har uendeligheden foran sig, er en stadigvæk større udvidelse af disse mulig, fordi hvis disse kunne holde op et eller andet sted, måtte det uendelige selv have skranker. (S. n.).

identiske, og dette princip er ikke andet end det absolutte Jeg, som al filosofi udgik fra.

Findes der hverken mulighed eller nødvendighed eller tilfældighed for det uendelige Jeg, så kender det heller ikke til nogen *målsammenknytning* i verden. *Fandtes* der for det uendelige Jeg mekanisme eller teknik¹ i naturen, så *ville* teknik være mekanisme og mekanisme teknik for Jeget, dvs. begge ville falde sammen i dets absolutte væren. Derfor må selv den teoretiske efterforskning betragte det teleologiske som mekanisk, det mekaniske som teleologisk og begge som indesluttet i et enhedsprincip, som den² ganske vist intetsteds er i stand til at virkeliggøre (som objekt), men dog er nødsaget til at forudsætte, for at kunne begribe foreningen af de to modstridende principper (det mekaniske og teleologiske) — som i objekterne *selv* er umulig — i et over alle objekter hævet princip. Så, ligesom den praktiske fornuft er nødsaget til at forene modstriden mellem friheds- og naturlovene i et højere princip, hvor frihed selv er natur og natur er frihed,³ må den teoretiske fornuft i dens *teleologiske* brug komme til et højere princip, i hvilket finalitet og mekanismen falder sammen,⁴ men som netop derfor simpelthen ikke kan bestemmes som objekt.

Hvad der for det absolutte Jeg er *absolut* samstemmen, er for det endelige Jeg *frembragt*, og enhedsprincippet, som er *immanent* enhed for hint *konstitutive* princip, er for dette kun et *regulativt* princip for *objektiv* enhed, som skal *blive* til immanent enhed. Altså skal også det endelige Jeg *stræbe* efter at *frembringe* det i verden, som *er* virkeligt i det uendelige, og menneskets højeste kald er — ikke at gøre verdens enhedsmaal til en mekanisme, men at lave en mekanisme til verdens enhedsmaal.

[Det følgende citat er fra fortalen til første bind af hans Filosofiske Skrifter 1809:

Den første [afhandling], *Om Jeget som filosofiens princip eller om det ube-*

¹ mekanisme: at naturen er ordnet efter årsag-virknings loven. — teknik: at naturen tilsyneladende er opbygget efter love; f.eks. åbenbares en naturteknik i oplevelsen af naturskønhed, hvis princip ligger uden for vor fatteevne (Hoffmeister).

² den: den teoretiske efterforskning.

³ Heraf bliver det også klart, hvorledes og hvorvidt teleologi kunne være det forbindende mellemlid mellem teoretisk og praktisk filosofi. (S. n.).

⁴ *Spinoza* ville også, at mekanisme og årsagsfinalitet i det absolutte princip blev tænkt som indesluttet i den samme enhed. Men da han bestemte det absolutte som et absolut *objekt*, kunne han jo ikke gøre det begribeligt, hvorledes teleologisk *enhed* i *endelig* forstand kun er bestemt ved ontologisk enhed i den absolutte substans' uendelige tænkning, og Kant har helt ret, når han siger, at spinozismen ikke udretter, hvad den gerne vil. — Måske er der aldrig blevet sammentrængt så mange dybe tanker på så få sider, som i 'Kritik af den teleologiske dømmekraft' § 76. (S. n.); i *KdU*. — I stedet for 'finalitet' og 'årsagsfinalitet' står der i første udgaven 'teleologi'. DH.

tingede i den menneskelige viden, viser idealismen i sin friskeste skikkelse og måske med en betydning, den siden hen mistede. I hvert fald er Jeget endnu overalt at opfatte som absolut, eller som identiteten af subjekt og objekt slet og ret, ikke som det subjektive.]

INDLEDNING
TIL
IDEER TIL EN NATURFILOSOFI
SOM INDLEDNING
TIL STUDIET
AF DENNE VIDENSKAB.

1797

Forord til første udgave 1797.

Hvad der bliver tilovers af rene resultater af de hidtidige filosofiske undersøgelser i vor tidsalder, er kort fortalt følgende: „Den hidtidige teoretiske filosofi (under navnet metafysik) var en blanding af ganske heterogene principper. En del af den indeholdt love, som hører til *erfarings* mulighed (almene *naturlove*), en anden grundsætninger, der rækker ud over al erfaring (egentlige metafysiske principper).”

„Nu er det imidlertid afgjort, at hvad de sidste angår, kan der kun gøres brug af dem i den teoretiske filosofi og dette kun på *regulativ* vis. Det der alene hæver os over fænomenverdenen er vor moralske natur, og love, som i idéens rige anvendes *konstitutivt*, bliver netop dermed *praktiske* love. Det der altså hidtil i den teoretiske filosofi var metafysisk bliver i fremtiden ene og alene overladt til den praktiske. Det der bliver tilovers til den teoretiske filosofi, er kun de almene principper for en mulig erfaring, og i stedet for at være en videnskab, der *følger efter* fysikken (metafysik) vil den i fremtiden være en videnskab som *gå forud for* fysikken.”

Nu inddeler man imidlertid teoretisk og praktisk filosofi (således som man kan inddele dem til skolebrug, men som oprindeligt og nødvendigt er forenet i menneskeånden) i den *rene* og den *anvendte*.

Den *rene* teoretiske filosofi beskæftiger sig blot med undersøgelsen af realiteten af vor viden *i det hele taget*; den *anvendte* imidlertid, under navnet naturfilosofi, tilkommer det at udlede et *bestemt* system af vor viden (dvs. den samlede erfarings system) af principper.

Hvad *fysikken* er for den *teoretiske* filosofi er *historien* for den *praktiske*, og således udvikler de to hovedgrene af vor empiriske viden sig, af disse to hoveddele af filosofien.

Med en behandling af *naturfilosofien* og en *filosofi om mennesket* håber jeg derfor at kunne omfatte hele den *anvendte* filosofi. Ved hjælp af disse skal henholdsvis naturlæren og historien baseres på et videnskabeligt grundlag.

Det foreliggende skrift skal kun være begyndelsen til en udførelse af denne plan. Om *idéen* til en naturfilosofi som ligger til grund for dette skrift, vil jeg gøre rede for i indledningen. Jeg må altså forvente at afprøvningen af dette skrifts filosofiske principper vil tage sit udgangspunkt i denne indledning.

Hvad *udførelsen* imidlertid angår, så siger titlen allerede, at dette skrift ikke indeholder noget videnskabeligt system, men kun *idéer* til en naturfilosofi. Man kan betragte det som en række enkeltstående afhandlinger om dette emne.

Det nærværende skrifts første del falder i to dele, den empiriske og den filosofiske.¹ Jeg anså det for nødvendig at sætte den første forrest, fordi

¹ to dele: dvs. første og anden bog, en tredje bog udkom aldrig (HA).

der i løbet af skriftet meget ofte bliver taget hensyn til de nyeste opdagelser inden for fysik og kemi. Dette viste sig imidlertid at være ubekvemt, da meget, som jeg siden hen troede at kunne afgøre ud fra filosofiske principper, måtte forblive tvivlsomt. Jeg må altså derfor henvise mange afytringerne i første bog til anden bog (især kapitel otte). I betragtning af det endnu delvist omstridte spørgsmål om varmens natur og forbrændingens fænomener, fulgte jeg den grundsætningen, simpelthen ikke at tillade nogle skjulte grundstoffer i legemerne, hvis tilstedeværelse slet ikke kan godtgøres ved erfaring. I alle disse undersøgelser om varme, lys, elektricitet osv. har man i den seneste tid mere eller mindre iblandet filosofiske principper, uden for øvrigt at fjerne sig fra det empiriske fundament, som i og for sig allerede er fremmed for den eksperimentelle naturlære og sædvanligvis er så ubestemt, at der deraf uundgåeligt opstår forvirring. Således bliver der i fysikken oftere end førhen leget med begrebet kraft, særligt siden man begyndte at tvivle på lysets stoflighed osv.; man har dog allerede nogle gange spurgt om ikke elektricitet måske kunne være *livskraft*. Alle disse vage, i fysikken retsstridige indførte begreber, må jeg, da de kun kan berigtiges filosofisk, lade forblive ubestemte i den første del af dette skrift. Ellers har jeg i denne del søgt at holde mig inden for fysikkens og kemiens grænser — altså også søgt at tale deres billedsprog. — I afsnittet om lyset¹ ville jeg især give anledninger til undersøgelser over lystes indflydelse på vor atmosfære. Da denne indflydelse ikke blot er af mekanisk art, lod sig allerede slutte af lysets slægtskab med livsluften. Yderligere undersøgelser om dette emne kunne måske give nærmere oplysninger endog om lysets natur og dets udbredelse i vor atmosfære. Sagen er dobbelt vigtig, da vi ganske vist nu kender sammensætningen af den atmosfæriske luft, men ikke ved hvorledes naturen er i stand til bestandig at opretholde dette forhold af heterogene luftarter, uagtet talløse forandringer i atmosfæren. Hvad jeg har sagt derom i afsnittet om luftarter er langt fra tilstrækkeligt til at give fuldkommen oplysning herom. De af mig fremførte og med beviser understøttede hypoteser om kilden til de elektriske fænomener, ønsker jeg så meget mere se prøvet, fordi, hvis de er sande, da må deres indflydelse række langt videre (f.eks. på fysiologien).

Den *filosofiske* del af skriftet behandler *dynamikken* som naturlærens grundvidenskab og *kemien* som en følge af samme. Den efterfølgende del vil omfatte principperne for den organiske naturlære eller såkaldte fysiologi.²

Af indledningen vil man forstå, at mit mål ikke er at *anvende* filosofi på naturlæren. Jeg kan ikke forestille mig et mere bedrøveligt lønarbejde end en sådan anvendelse af abstrakte principper på en allerede eksisterende empirisk videnskab. Mit mål er tværtimod, at lade naturvidenskaben selv

¹ Her følger en henvisning til det pågældende sted i hoveddelen.

² Dette afsnit lyder i *første udgaven*: „Den efterfølgende del vil omfatte den almindelige bevægelseslære, statik og mekanik, naturlærens principper, teleologien og fysiologien. DH.

først *opstå* filosofisk, og min filosofi er selv ikke andet end naturvidenskab. Det er sandt at kemien lærer os *elementerne*, fysikken lærer os *stavelserne* og matematikken lærer os at *læse naturen*; man må imidlertid ikke glemme, at det tilkommer filosofien at *fortolke* det læste.

Forord til anden udgave

Dette skrift, som her foreligger i en ny udgave, havde uden tvivl hovedsageligt den omstændighed at takke for den vedvarende efterspørgsel, at det indeholder forfatterens første idéer og studier til naturfilosofien. Siden da har denne videnskab i sit ydre vundet ved de berigelser, som den i kraft af nogle fortræffelige hoveder har modtaget — så vel som ved dens anvendelse på næsten alle naturlærens områder i objektiv forstand. Indad til er, som jeg tror at måtte forudsætte, dens forhold til filosofi overhovedet blevet afgjort. Så meget desto større måtte bestræbelserne være på, i denne senere udgave af dette skrift så meget som muligt at ophæve manglerne i den tidligere udgave, som måske i hvert fald kunne forblive ubekendte for mig,

Til dette formål er der ikke kun i teksten i første udgave gjort de nødvendige og indlysende forbedringer, men det er også blevet forsøgt, ved tilføjelser til ethvert kapitel at betegne videnskabens nuværende grad af fuldendelse og at sammenknytte de senere frugter med kimene i den første ansats. Herved blev det dobbelte hensyn taget i betragtning, hensynet til filosofiens venner ved tilføjelsen til indledningen, og spredt i det øvrige, ønsket om at fremstille forbindelse overhovedet mellem spekulation og det stade naturfilosofien har nået ved sin fortsatte uddannelse; hensynet til naturforskerne, som nok frem for mine andre skrifter har skænket dette mest opmærksomhed, har imidlertid været at viderebringe dem, i tilføjelserne til første og anden bog, et samlet begreb om naturfilosofiens nuværende anskuelses om alle de berørte emner i det foreliggende skrift.

Således betragtet vil det i sin nye skikkelse retfærdiggøre sig, som en indledning til studiet af naturfilosofien, idet den samtidig vil danner overgang til en anden del, som vil indeholde den organiske fysik og en kritik især af hidtidige læresætninger om disse.

Jena, d. 31 december 1802.

Indledning

Hvad filosofi overhovedet er, lader sig ikke sådan umiddelbart besvare. Hvis det var så let at nå til enighed om et bestemt begreb om filosofien, så behøvede man blot at analysere dette begreb for straks at se sig i besiddelse af en almengyldig filosofi. Sagen er denne. Filosofi er ikke noget, som vor ånd uden dens medvirken oprindeligt og af natur er vidne til. Filosofien er helt igennem frihedens værk.¹ Den er for enhver kun det, som han selv har gjort den til; og derfor er også ideen om filosofi kun et resultat af filosofien selv, hvilket i egenskab af at være en uendelig videnskab tillige er videnskaben om sig selv.²

I stedet for således efter behag at sende et begreb om filosofien overhovedet, eller om filosofiens natur i særdeleshed, i forvejen, for derefter at opløse det i sine dele, vil jeg bestræbe mig på at lade et sådant begreb selv først *opstå* for øjnene af læseren.

Imidlertid, da man dog må gå ud fra et eller andet, forudsætter jeg, at en filosofi om naturen *skal kunne* udlede en naturs muligheder dvs. hele den samlede erfaringsverden ud fra principper. Imidlertid vil jeg ikke behandle dette begreb analytisk eller forudsætte, at det er det rigtige og udlede slutninger af det, men frem for alt undersøge om der overhovedet tilkommer det realitet, og om det udtrykker et eller andet, som også lader sig *udføre*.

Om de problemer en naturfilosofi skal løse.

Den der gransker naturen, og som er i færd med den blotte nydelse af dens rigdom, han spørger ikke om en natur og en erfaring er mulig. Det er nok, at den er dér for ham; han har gjort den virkelig gennem *dåden* selv og spørgsmålet, om hvad der er muligt, stiller kun den, som ikke tror at holde virkeligheden i sin *hånd*. Hele tidsaldre er forløbet med at udforske naturen, og endnu er man ikke blevet træt af det. Enkelte har tilbragt deres liv med denne beskæftigelse og er heller ikke holdt op med at tilbede den tilslørede gudinde. Store ånder har, ubekymret om deres opfindelsers principper, levet i deres egen verden, og hvad er den skarpsindige tvivlers hele berømmelse mod den mands liv, der bærer en verden i sit hoved og hele naturen i sin indbildningskraft?

Hvorledes en verden uden for os og hvorledes en natur og med den

¹ Videnskaben eller filosofien „er som sådan ikke noget, der er uafhængigt af os selv, og som eksisterer uden vor medvirken, men noget der først gennem vor frihed vil blive frembragt ved en i en bestemt retning virkende ånd,” J. G. Fichte. (HA 5).

² Første udgave: og derfor er også ideen om filosofi kun et resultatet af filosofien selv; en *almengyldig* filosofi er derimod et unavnkundigt hjernespind. DH.

erfaring, er mulig, dette spørgsmål takker vi *filosofien* for eller snarere *med* dette spørgsmål, opstod filosofien. Før da havde menneskene levet i en (filosofisk) naturtilstand. Dengang var mennesket endnu forliget med sig selv og den natur, der omgav ham. I dunkle erindringer foresvæver denne tilstand også endnu den forvirrede tænker. Mange forlod den aldrig og var lykkelige i sig selv, hvis ikke et ubevogtet eksempel forførte dem; for frivilligt fritager naturen ikke nogen for sit formynderskab, og der findes ingen *fødte* sønner af friheden.¹ Det ville heller ikke være til at begribe, hvorledes mennesket nogensinde havde kunnet forlade hin tilstand, hvis vi ikke vidste, at hans ånd — hvis element er *frihed* — der stræber efter at gøre *sig selv* fri, måtte sno sig ud af naturens lænker og dens omsorg og overlade sig til sine egne kræfters uvisse skæbne, for engang som sejrherre og ved egen fortjeneste at vende tilbage til hin tilstand i hvilken han, uvidende om sig selv, tilbragte sin fornufts barndom.

Så snart mennesket sætter sig i modsætning til den ydre verden (hvordan det sker, derom sidenhen), er det første skridt taget til filosofi. Først med hin adskillelse begynder refleksion²; fra nu af adskiller han det, som naturen til stadighed havde forenet, adskiller genstanden fra anskuelsen, begrebet fra billedet, endelig (idet han bliver sit eget *objekt*) sig selv fra sig selv.

Men denne adskillelse er kun *middel*, ikke *mål*. For menneskets væsen er handlen. Jo mindre han reflekterer over sig selv, jo virksommere er han. Hans ædleste virksomhed er den, som ikke kender sig selv. Så snart han gør sig selv til genstand, handler *hele* mennesket ikke mere, han har ophævet en del af sin virksomhed for at kunne reflektere over den anden. Mennesket er ikke født for i kamp med en indbildt verdens hjernespinde at bortødsle sin åndskraft, derimod for at udøve alle sine kræfter over for en verden, som har indflydelse på ham, som lader ham føle sin magt, og som han kan tilbagevirke på. Mellem ham og verden må der således ikke fæstes nogen kløft, mellem begge må berøring og vekselvirkning være mulig, for kun sådan bliver mennesket til menneske. Oprindeligt er mennesket en fuldkommen ligevægt af kræfter og bevidsthed. Men han kan ophæve denne ligevægt gennem frihed, for gennem frihed igen at etablere den. Men kun i kræfternes ligevægt findes sundhed.

Den *blotte* refleksion er en åndssygdom hos mennesket og oven i købet den, der, hvor den sætter sig som herre over hele mennesket, dræber hans højere eksistens i kimen og hans åndelige liv, der kun udspringer af identiteten, i roden. Den er et onde, som følger mennesket selv i livet og

¹ Udeladt fra *første oplag*: De største filosoffer var altid de første, som vendte tilbage dertil, og Sokrates, da han var stået op, efter at han (som Platon fortæller) natten igennem havde været nedsunken i spekulation, tilbad tidligt den opgående sol. DH.

² I *første udgave* står her og på de følgende sider og endnu senere „spekulation“ i stedet for „refleksion“, „at spekulere“ i stedet for „at reflektere“. DH.

også, hvad angår betragtninger af simple genstande, ødelægger enhver anskuelse hos ham. Refleksionens adskillende arbejde udstrækker sig ikke kun til den synlige verden; idet den skiller det åndelige princip fra denne, fylder den den intellektuelle verden med fantasifostre, mod hvilke, da de ligger hinsides al fornuft, selv ingen krig er mulig. Den gør adskillelsen mellem mennesket og verden permanent, idet den betragter den sidste som en ting i sig, som hverken anskuelse eller indbildningskraft, hverken forstand eller fornuft formår at nå.¹

Mod den står den sande filosofi, som overhovedet blot betragter refleksionen som middel. Filosofien må forudsætte hin oprindelige adskillelse, for uden den havde vi intet behov for at filosoferer.

Derfor tilegner refleksionen sig kun *negativ* værdi. Den udgår fra hin oprindelige adskillelse for gennem *frihed* igen at forene, hvad der oprindeligt og *nødvendigt* var forenet i menneskeånden, dvs. for til stadighed at ophæve denne adskillelse. Og da refleksionen, hvorvidt den selv kun var gjort nødvendig ved hin adskillelse — selv kun var et nødvendigt onde, en disciplin af den forvirrede fornuft — så arbejder refleksionen i denne adskillelse for sin egen udslettelse. Den filosof, som ville have brugt sin livstid eller en del af den for at følge refleksionsfilosofien i dens endeløse splid, for at ophæve den i dens endeløse forgreninger, burde ved denne fortjeneste — som, også selv om den var negativt, turde agtes for lige med de højeste andre — opnå den mest værdige stilling, forudsat, at han heller ikke selv skulle have den fornøjelse at opleve at se filosofien selv leve op i sin fuldstændige skikkelse fra refleksionens sønderrivelse.² — Det enkles-

¹ I *første udgave* lyder dette afsnit: Den *blotte* spekulation er altså en åndssygdom hos mennesket, oven i købet den farligste af dem alle, som dræber hans eksistens' kim og udrydder hans værens rod. Den er en plageånd, som ikke mere kan fordrives derfra, hvor den engang er blevet overmægtig, — ikke ved naturens tillokkelser (thi hvad formår disse at gøre ved en død sjæl?) — ikke ved livets støj —.

Sorg stiger med ombord paa Skibets Planker,
Rytteren rider ej fra Nød, som nager;

Horats: Ode II. 16.

Mod en filosofi, der gør spekulation ikke til *middel*, men til *mål*, er ethvert våben retfærdigt. Thi den piner menneskets fornuft med fantasifostre, mod hvilke, fordi de ligger hinsides al fornuft, selv ingen krig er mulig. Den gør adskillelsen mellem mennesket og verden *permanent*, idet den betragter den sidste som en *ting i sig*, som hverken anskuelse eller indbildningskraft, hverken forstand eller fornuft formår at nå. DH.

² *Første udgave*: Den filosof som har brugt sin livstid eller en del af den for at følge den spekulative filosofi ned i dens bundløse afgrunde, for at undergrave dens sidste fundament, bringer menneskeheden et offer, som, fordi det er en ofring af det ædleste, som han har, måske bør regnes for ligeså

te udtryk af forviklede problemer er altid det bedste. Den der først gav agt på, at han kunne skille sig selv fra ydre ting, at han følgelig kunne adskille sine forestillinger fra genstandene og omvendt disse fra hine, var den første filosof. Han afbrød som den første sin tænknings mekanik, ophævede bevidsthedens ligevægt, i hvilken subjekt og objekt er inderligt forenet.

Idet jeg forestiller mig genstanden, er genstand og forestilling en og den samme. Og kun i denne uduelighed til at skelne genstanden, mens man forestiller sig den, fra selve forestillingen, ligger for den almene forstand overbevisningen om de ydre genstandes realitet, som den dog kun kan blive gjort bekendt gennem forestillingen.

Denne identitet mellem genstanden og forestillingen ophæver nu filosofien, idet han spørger: Hvordan opstår forestillinger om ydre ting i os? Ved dette spørgsmål flytter vi tingen *uden for* os, vi forudsætter den som uafhængig af vore forestillinger. Alligevel skal der være sammenhæng mellem den og vore forestillinger. Nu kender vi ingen *reel* sammenhæng mellem *forskellige* ting bortset fra den om *årsag* og *virkning*. Derfor er også filosofiens første forsøg dette: at sætte genstand og forestilling i forhold til hinanden som et forhold af årsag og virkning.

Nu har vi imidlertid udtrykkeligt sat tingene som *uafhængige af os selv*. Derimod føler vi os selv som afhængige af genstandene. Thi vor forestilling er selv kun *virkelig*, for så vidt vi er nødsaget til at antage overensstemmelse mellem den og tingen. Altså kan vi ikke gøre tingen til virkning af vore forestillinger. Der er således kun tilbage at gøre forestillingen afhængig af tingen, at betragte tingen som årsag og forestillingen som virkning.

Nu kan man imidlertid ved første blik indse, at vi med dette forsøg egentlig ikke opnår hvad vi ville. Vi ville forklare hvorledes det kan ske, at genstand og forestilling i os er uadskilleligt forenet. For kun i denne forening ligger realiteten om vor viden om de ydre ting. Og netop denne realitet skal filosofien godtgøre. Men når tingene er *årsag* til forestillingerne, så går de *forud* for forestillingen, og derved bliver adskillelsen mellem dem permanent. Men vi ville vide, efter vi frit havde adskilt objekt og forestilling og atter frit havde forenet dem, om der *oprindeligt* ingen adskillelse er mellem dem og i givet fald hvorfor.

Endvidere kende vi kun tingene gennem og i vore forestillinger. Hvad de således er, hvordan de går forud for vor forestilling, altså ikke bliver forestilt, derom har vi intet begreb.

Endvidere, idet jeg spørger: hvoraf kommer det, at når jeg forestiller, hæver jeg mig selv *over* forestillingen; jeg bliver *ved* dette spørgsmål selv

meget som de fleste andre. Lykkelig nok, hvis han bringer [den spekulative] filosofien så vidt, at også dennes yderste trang til at være en særegen videnskab forsvinder, og det selvom også hans eget navn dermed for altid forsvinder ud af menneskenes erindring. DH.

til et væsen, som med hensyn til al forestillen oprindeligt føler sig *fri*, som *under sig* får øje på forestillingen selv og hele sammenhængen af sine forestillinger. Ved selve dette spørgsmål bliver jeg et væsen, som, uafhængig af ydre ting, har *en væren i sig selv*.

Altså træder jeg ved dette spørgsmål selv ud af rækken af mine forestillinger, siger mig løs fra sammenhængen med tingene, indtager et standpunkt, hvor ingen ydre magt mere kan nå mig; nu først skiller de to fjendtlige væsener *ånd* og *stof* sig ad. Begge forflytter jeg til forskellige verdener, mellem hvilke der ikke længere er nogen sammenhæng mulig. I og med jeg træder ud af rækken af mine forestillinger, er selv *årsag* og *virkning* begreber, som jeg får øje på under mig. Thi begge opstår kun ved den nødvendige ubrudte rækkefølge af mine forestillinger, fra hvilke jeg har sagt mig fri. Hvorledes kan jeg altså igen underkaste mig disse begreber og lade tingene uden for mig indvirke på mig?¹

Eller lad os foretage det omvendte forsøg, lad ydre ting indvirke på os og forklar så, hvorledes vi desuagtet kommer til spørgsmålet, om hvordan forestillinger i os er mulige?

Ganske vist er det slet ikke til at begribe, hvorledes ting kan virke på mig (et frit væsen). Jeg begriber kun hvordan ting virker på ting. Men for så vidt jeg er *fri* (og jeg *er* det, idet jeg hæver mig over tingenes sammenhæng og spørger, hvorledes denne sammenhæng selv er blevet mulig) — er jeg slet ikke en *ting*, ikke et *objekt*. Jeg lever i en ganske egen verden, er et væsen, som ikke er der for andre væsener, men *for sig selv*. I mig kan der kun være gerning og handling; fra mig kan kun virkning *udgå*, der kan ikke være nogen *lidelse* i mig; thi lidelse er kun der, hvor der er virkning og modvirkning, og denne findes kun i sammenhæng med tingene, som jeg selv har hævet mig over. Men så gælder der, at jeg er en *ting*, som selv er indbefattet i rækken af årsag og virkning, er selv tillige med hele systemet af mine forestillinger blot et resultat af de mangfoldige indvirkninger, som vederfares mig udefra, kort sagt, jeg er selv kun et mekanismens værk. Men hvad der er indbefattet i mekanismen kan ikke selv træde ud af denne og spørge: hvorledes dette hele er blevet muligt; *her* midt i rækken af tilsynekommster har den absolutte nødvendighed anvist det en plads; forlader det dette sted, så er det ikke mere dette væsen, man begriber ikke hvordan en eller anden ydre årsag kan indvirke på dette selvstændige og i sig selv fuldkomne væsen.

Man må altså være *i stand til* selv at besvare hint spørgsmål, med hvilket al filosofi begynder. Dette spørgsmål er ikke et sådant, hvor man u-

¹ Dette har nogle skarpsindige mænd af den kantiske filosofi straks fra begyndelsen modsat sig. Denne filosofi lader alle begreber om årsag og virkning kun forekomme i vort sind, i vore forestillinger, og lader dog forestillingerne selv igen, efter årsagssætningen, være *bevirket* i mig ved ydre ting. Dengang ville man ikke høre på det; det bliver man dog nødt til nu. (S. n.).

den egen medvirken blot kan gentage, hvad andre har sagt. Det er et frit frembragt selvanrettet problem. Det er bevis nok på, at jeg er uafhængig af ydre ting, *at* jeg formår at opkaste dette spørgsmål; for hvorledes ville jeg ellers kunne spørge, hvordan disse ting selv er mulige *for mig* i min forestilling. Man skulle altså tro, at den, der opkaster dette spørgsmål, netop dermed giver afkald på at forklare sine forestillinger ved de ydre tings indvirkning. Men dette spørgsmål er kommet ud blandt folk, som selv var fuldstændig uskikket til at stille det. I og med det løb dem i munden, fik det en anden mening, eller tværtimod det mistede al mening og betydning. *De* er væsener, som ikke ved andet, end i hvilken grad love om årsag og virkning skaltes og valtes med dem. *Jeg*, idet jeg opkaster nævnte spørgsmål, har hævet mig over disse love. *De* er fastholdt i deres tænknings mekanisme; *jeg* har gennembrudt denne mekanisme. Hvordan skulle de kunne forstå mig?

Den der for sig selv ikke er andet end det, som ting og omstændigheder har gjort ham til; den der bliver grebet af årsag og virkningens strøm og rives med uden magt over sine forestillinger, hvorledes vil han dog vide, hvorfra han kommer, hvor han går hen, og hvordan han er blevet til det, han er? Ved bølgen, som driver afsted i strømmen, da dét? Han har ikke engang ret til at sige, at han er et resultat af de ydre tings samvirke; thi for at kunne spørge om dette, må han forudsætte, at han kender sig *selv*, at han altså også er noget *for sig selv*. Men dette er han ikke. Han er kun til for andre fornuftige væsener — ikke for sig selv, han er bare et *objekt* i verden, og det er nyttigt for ham og videnskaben, at han aldrig hører om noget andet eller bilder sig noget andet ind end dette.

Fra tidernes morgen har hverdagsmennesket imødegået de største filosoffer med ting, som selv børn og umyndige finder begribelige. Man hører, læser og forbavses over at så store mænd var ubekendte med så simple ting, og at sådanne mennesker, der anerkendes som små, kunne mestre dem. Intet menneske tænker på, at de måske også har vidst alt dette; for hvorledes havde de ellers kunnet svømme mod strømmen af evidens? Mange er overbeviste om at Platon, hvis han blot kunne læse Locke, ville gå beskæmmet bort; mange tror, at selv Leibniz, hvis han stod op fra de døde for at gå en hel time i skole hos ham, ville blive omvendt, og hvor mange umyndige har ikke istemt triumfsange over Spinozas gravhøj? —

Hvad var det dog, som drev disse mænd, spørger I, til at forlade deres tidsalders sædvanlige forestillingsmåder og opfinde systemer, der går mod alt, den store mængde fra tidernes morgen har troet og indbildt sig. Det var et frit sving, der løftede dem op i et område, hvor *I* heller ikke mere forstår jeres opgaver, ligesom meget af det, der forekommer jer højst enkelt og begribeligt, for dem blev ubegribeligt.¹

¹ Første udgave: Det var et frit sving, som de gav sig *selv*, og som løftede dem

Det var umuligt for dem at forbinde ting og bringe disse i berøring med hinanden, som i jer altid har forenet natur og mekanisme. De var ganske ude af stand til at benægte verden uden for dem, eller at der er en ånd inde i dem, og dog syntes der ikke at være nogen mulig sammenhæng mellem disse to. — For jer, når I tænker på disse problemer, kommer det jo ikke an på at forvandle¹ verden til en leg med begreber eller at forvandle ånden i jer til et dødt spejl af tingene.

Den menneskelige ånd har allerede længe (endnu ungdommelig kraftig og frisk fra guderne) i mytologien og digtningen fortabt sig over verden udspring; hele folks religioner blev bygget på hin strid mellem ånd og stof, før en lykkeligere genius — den første filosof — fandt begreberne, som alle følgende tidsaldre opfattede og fastholdt begge ender² af vor viden med. Oldtidens største tænkere vovede sig ikke ud over denne modsætning. Endnu Platon opfatter stoffet som en anden gud.³ *Den første* der med fuld bevidsthed anså ånd og stof som en enhed, tanke og udstrækning kun som modifikationer af det samme princip, var *Spinoza*. Hans system var det første dristige udkast af en skabende indbildningskraft, som i det uendeliges idee, ren som sådan, umiddelbart erkendte det endelige begreb og dette kun i hin.⁴ *Leibniz* kom og gik den modsatte vej. Tiden er kommet, hvor man kan restituere hans filosofi. Hans ånd forsmåede skolens lænker; intet under at han kun har levet videre i få beslægtede ånder blandt os og for længst er blevet en fremmed for de øvrige. Han hører til de få, som også frit behandlede videnskabens værk.⁵ Han havde den universelle *verdensånd* i sig, som åbenbarer sig i de mangfoldigste former og udbreder livet, hvor den kommer hen. Dobbelt utåleligt er det derfor, at man først nu vil have fundet de rette ord for hans filosofi, og at den kantiske skole pånøder ham deres opdigtelser — lader ham sige ting, hvor han netop om alle har doceret det modsatte. Intet kunne være fjernere fra *Leibniz*, end det spekulative hjernespid om en verden af *ting* i sig, som ikke er erkendt og anskuet af nogen, og dog virker på os og frembringer alle forestillinger i os. Den første tanke han gik ud fra var denne: „at forestillingerne om ydre ting er opstået i sjælen *som i en særlig verden* i kraft af dens egne love, som om intet andet end gud (det uendelige) og sjælen (anskuelsen af det uendelige) eksisterede.” Han hævdede endnu i sine sidste skrifter den absolutte umulig-

derhen, hvor jeres indbildningskrafts blytunge vinger ikke formåede at bære jer. Efter at de således havde hævet sig selv op over naturforløbet, blev meget ubegribeligt for dem, der er så begribeligt for jer. DH.

¹ *Første udgave*: at forvandle til stof. DH.

² begge ender: ånd og stof.

³ *Første udgave*: som et selvstændigt væsen. DH.

⁴ hin: det uendelige. — *Første udgave*: af en skabende indbildningskraft, som overgik fra det uendelige i ideen til det endelige i anskuelsen. DH.

⁵ *Første udgave*: som så alt og sandheden selv *under sig*. DH.

hed af, at en ydre årsag kunne virke på en ånds indre; påstod, at følgelig alle forandringer, al vekslen af perceptioner og forestillinger i en ånd kun kan udgå fra et indre princip. Da Leibniz sagde dette, talte han til filosofien. I vore dage er folk nået frem til at filosofere på en måde, som giver mening for alle andre, kun ikke for filosofien. Derfor, når vi siger, at ingen forestilling kan opstå i os gennem ydre indvirkning, vil forbavselsen ingen ende tage. Nu glæder det for filosofien om at tro på, at monaderne har vinduer, gennem hvilke tingene stiger ind og ud.¹

Det er vel meget muligt ved hjælp af alle mulige spørgsmål at trænge selv den mest resolute tilhænger af tingene i sig, som det der bevirker forestillingerne, op i en krog. Man kan sige til ham: jeg forstår hvordan stof virker på stof, men ikke hverken hvordan en i-sig virker på en anden, da årsag og virkning jo ikke kan findes i det intelligibles rige, eller hvordan denne lov for én verden rækker ind i en anden for den selv ganske forskellig, ja endog modsat verden²: du måtte altså tilstå, at når jeg er afhængig af ydre indtryk, er jeg selv intet mere end stof, et eller andet optisk glas. som verdens lysstråle brydes i. Men det optiske glas ser ikke selv, det er kun et middel i den fornuftiges hånd. Og hvad er da det i mig, som fælder den dom, at der tilføjes mig et indtryk? Atter mig selv, som dog, i og med han dømmes, ikke er lidende, men virksom — altså noget i mig, der føler sig fri af indtrykket, og som dog har kendskab til indtrykket, opfatter det, hæver det til bevidsthedens niveau.

Endvidere, medens anskuelsen varer, opstår der ingen tvivl om realiteten af den ydre anskuelse. Men nu kommer forstanden, begynder at dele og deler i det uendelige. Er stoffet uden for jer virkeligt, så må det *bestå* af uendeligt mange dele. Består det af uendeligt mange dele, så må de være sammensat af disse dele. Men til denne sammensætning har vor indbildningskraft kun et endeligt omfang. Altså må en uendelig sammensætning ske i endelig tid. Eller har sammensætningen en eller anden begyndelse, dvs. findes der sidste dele af stoffet, så må jeg (ved delingen) støde på sådanne sidste dele; men jeg finder til stadighed kun ensartede legemer og kommer aldrig videre end til overfladen, det virkelige synes at flygte for mig eller forsvinde mellem mine hænder, og stoffet, al erfarings første grundlag, bliver det mest indholdsløse, vi kender.

Eller er denne modsætning der måske kun, for at oplyse os om os selv? Er anskuelsen måske kun en drøm, som foregøgler alle fornuftige væsener realitet, og er forstanden kun givet dem for fra tid til anden at vække dem — få dem til at erindre, hvad de er, for at deres tilværelse således kan være delt (thi tydeligt nok er vi jo mellem-væsener) mellem søvn og vågen tilstand? Men en sådan oprindelig drøm begriber jeg ikke. Alle drømme er jo dog skygger af virkeligheden, „erindringer fra en ver-

¹ *Leibnitii Princip. Philosop.* §. 7. (S. n.).

² „men ikke ... en i-sig [selv]. . . verden” mangler i første udgave. DH

den, som fandtes før." Ville man antage, at et højere væsen forårsagede disse skyggebilleder af virkeligheden, så ville spørgsmålet om den reale mulighed af begrebet om et sådant forhold også vende tilbage her (da jeg i denne tilstand ikke engang ville vide, hvad der fandt sted af årsag og virkning), og da dette væsen dog producerede dét, det meddelte mig, ud af sig selv, så ville der, forudsat, som er nødvendigt, at det ikke kunne have nogen transitiv indvirkning¹ på mig, ikke være nogen anden mulighed, end at jeg modtog disse skyggebilleder blot som en begrænsning eller modifikation af dets absolutte produktivitet, altså ved en vedvarende produktion inden for disse skranker.²

Stoffet er ikke indholdsløst, siger I, for det har oprindeligt *kræfter*, som ikke kan tilintetgøres ved nogen deling. „Stoffet har kræfter." Jeg ved, at dette udtryk er meget almindeligt. Men hvordan? „Stoffet har" — her bliver det altså forudsat som noget, der er til for sig selv og uafhængigt af sine kræfter. For stoffet var disse kræfter altså kun tilfældige? Da stoffet eksisterer *uden for jer*, så må dets kræfter også skyldes en ydre årsag. Er de måske, som nogle newtonianere siger, indplantet i jer af en højere hånd? Men om de indvirkninger, hvor igennem kræfter bliver *indplantet*, har I intet begreb. I ved kun hvorledes stof, dvs. kraft selv virker mod kraft; og hvordan noget, som oprindeligt ikke er *kraft*, vil kunne virke på noget, begriber vi slet ikke. Man kan sige sådan noget som, at det kan gå fra mund til mund, men det er endnu aldrig virkeligt kommet ind i et menneskes hoved, fordi intet menneskeligt hoved formår at tænke noget sådant. Altså kan I overhovedet ikke tænke stof uden kraft.

Endvidere: disse kræfter er tiltræknings- og frastødningskraften. — „Tiltrækning og frastødning" — sker det i det tomme rum, forudsætter de så ikke allerede et opfyldt rum, dvs. stof? Altså må I tilstå, at man hverken kan forestille sig kræfter uden stof eller stof uden kræfter. Nu er stof imidlertid jeres erkendelse sidste grundlag, som I ikke kan gå ud over; og da I ikke kan forklare disse kræfter *ud fra* stoffet, så kan I overhovedet ikke forklare dem empirisk, dvs. *ud fra* noget *uden for jer*, hvad I dog i henhold til jeres system måtte kunne.

Uagtet dette bliver der i filosofien spurgt om, hvorledes stof uden for os er *mulig*, altså også hvorledes hine kræfter uden for os er mulige. Man kan give afkald på al filosofien (gid Gud ville lade det ske dem, som ikke forstår sig derpå), men når I nu engang vil filosofere, så kan I ikke afvise dette spørgsmål. Nu kan I imidlertid slet ikke gøre det forståeligt, hvad en kraft, der er uafhængig af jer, skulle være. For kraft overhovedet

¹ transitiv indvirkning: en indvirkning der peger ud over ham selv.

² Første udgave: Antag også, at et højere væsen efterabede os med sådanne skyggebilleder, så begriber jeg ikke, hvorledes det så meget som kunne vække et billede af virkeligheden i mig, uden at jeg i forvejen kendte virkeligheden — hele systemet er for eventyrligt, til at nogen for alvor kunne have påstået noget sådant. DH.

meddeler sig kun til jeres *følelse*. Men følelsen alene giver jer ingen objektive begreber. Alligevel gør I objektiv brug af hine kræfter. For I forklarer verdenslegemernes bevægelse — den almindelige tyngdekraft — med tiltrækningskræfter og påstår, i denne forklaring, at have et fuldstændigt princip for disse fænomener. Men I jeres system gælder tiltrækningskraften hverken mere eller mindre for en *fysisk* årsag. For da stoffet er der uden for jer og uafhængigt af jer, så kan I også kun gennem erfaring vide hvilke kræfter, der tilkommer jer. Tiltrækningskraften er som fysisk forklaringsgrund hverken mere eller mindre end en uklar kvalitet. Men lad os først se, om empiriske principper overhovedet kan være tilstrækkelige til at forklare muligheden af et verdenssystem. Spørgsmålet besvarer sig selv nægtende; thi den sidste viden fra erfaringen er denne, at der eksistere et univers; denne sætning er selve erfaringens grænse. Eller snarere, at der eksisterer et univers er selv kun en *idé*. Verdenskræfternes almene ligevægt kan altså endnu meget mindre være noget, som I havde skabt ud af erfaring. For I kan ikke engang ved hjælp af erfaringen få denne idé om det enkelte system, eftersom idéen overalt er idé. Kun ved analoge slutninger bliver idéen ført over på det hele. Slutninger af denne art giver imidlertid kun sandsynligheder; hvorimod idéer, som den om den nævnte almene ligevægt, i sig selv er sande, altså er produkt af et eller andet, eller de må være begrundet i noget, som selv er absolut og ikke er afhængig af erfaringen.¹

Altså må I indrømme, at denne idé selv griber over i et højere område end den blotte naturvidenskab. Newton som aldrig helt overgav sig til den, og selv stadigvæk spurgte om *tiltrækningens virkende årsag*, så kun altfor godt, at han stod ved naturens grænse, og at to verdener her skilte sig fra hinanden. — Det er sjældent, at store ånder har levet i sammen tid uden, ud fra helt forskellige sider, at arbejde henimod det samme mål. Medens Leibniz grundlagde den åndelige verdens system på den præetablerede harmoni, fandt Newton systemet for en materielt verdenen i verdenskræfternes ligevægt. Men hvis ellers der er enhed i vores videnssystem, og hvis det nogensinde vil lykkes også at forene disses sidste yderligheder, så må vi håbe, at en omfattende ånd, netop her hvor Leibniz og Newton adskilte sig fra hinanden, engang vil finde midtpunktet omkring hvilket vort *vidensunivers* — de to verdener bevæger sig, som vor viden endnu er delt imellem — og Leibniz' præetablerede harmoni og Newtons gravitationssystem vil synes som et og samme eller kun forskellige opfattelser af et og samme.²

Jeg går videre. Det rå stof, dvs. stoffet, for så vidt det blot bliver tænkt som noget, der fylder rummet ud, er kun den faste grund, på hvilken

¹ Første udgave: Imidlertid er idéer, såsom om den almene ligevægt, kun produkter af en skabende evne i os. DH.

² „og Leibniz' . . . af et og samme" mangler i første udgave. DH.

naturens bygning først bliver opført. Stoffet skal være noget virkeligt, hvad der imidlertid er virkeligt, lader sig kun føles. Hvorledes er følelse nu mulig i mig? At jeg bliver påvirket ude fra, som I siger, er ikke nok. Der må være noget inde i mig, som *føler*, og at der mellem dette og det, som I forudsætter er til uden for mig, ikke er nogen berøring mulig. Eller når dette ydre virker på mig, ligesom stof på stof, så kan jeg kun virke tilbage på dette ydre (måske ved repulsiv kraft), men *ikke på mig selv*. Og dog skal dette ske; for jeg skal *føle*, skal gøre mig denne følelse bevidst.

Det I føler for stoffet, kalder I *kvalitet* og kun for så vidt det har en bestemt *kvalitet*, er det *realt* for jer. At det *overhovedet* har kvalitet er *nødvendigt*, at det imidlertid har denne *bestemte* kvalitet, synes for jer at være *tilfældigt*. Er dette tilfældet, så kan stoffet overhovedet ikke have én og samme kvalitet: der må altså være givet en mangfoldighed af *beskaffenheder*, som I dog alle kender gennem den blotte følelsen. Hvad er nu det, der bevirker følelsen? „Noget *indre*, en indre beskaffenhed i stoffet.” Dette er ord, ikke kendsgerninger. For hvor er så dette stoffets indre? I kan dele i det uendelige og dog ikke komme videre end til legemernes overflade. Alt dette har længe været indlysende for jer; derfor har I allerede længe forklaret det, som blot bliver følt, som noget der blot har sin årsag i jeres måde at føle på. Men dette er det mindste. For, at der ikke skal eksistere noget uden for jer, som i sig selv ville være sødt eller surt, bliver følelsen ikke mere begribelig af; for I antager dog altid en *årsag* uden for jer, som virkelig bevirker denne følelse i jer. Lad os imidlertid antage at vi accepterer indvirkning udvendig fra, Hvad har da farver, lugte osv. eller årsagerne uden for jer til disse følelser fælles med jeres ånd? I undersøger ganske vist meget skarpsindigt, hvorledes lyset, der stråler tilbage fra legemerne, virker på jeres synsnerve, også hvordan det omvendte billede på nethinden dog ikke viser sig omvendt i jeres sjæle, men ret. Men hvad er så det i jer, som selv ser dette billede på nethinden igen og undersøger, hvorledes det vel kan være kommet ind i sjælen? Åbenbart noget som for så vidt er fuldstændigt uafhængig af det ydre indtryk, og som dog ikke er ubekendt med dette indtryk. Hvordan kom altså indtrykket til *dette* område af jeres sjæl, hvor I føler jer fuldstændigt frie og uafhængige af indtryk? Kunne I end indskyde nok så mange mellemled mellem pirringen af jeres nerver, jeres hjerne osv. og forestillingen om en ydre ting, så narrer I kun jer selv; for overgangen fra legeme til sjæl kan efter jeres egne forestillinger ikke ske kontinuerligt, men kun ved spring, som I dog foregiver at ville undgå.

Endvidere, en masse virker på den anden i kraft af dens blotte bevægelse (ved uigennemtrængelighed), dette hedder dens stød eller *mekaniske* bevægelse.

Eller et stof — uden at være betinget af, at det i forvejen er sat i be-

vægelse, således at bevægelsen sker fra en tilstand, hvor det er i hvile¹ – virker på det andet ved tiltrækning, og dette kalder I *tyngdekraft*.

I forestiller jer stoffet som *trægt*, dvs. som noget der ikke bevæger sig af sig selv, men som kun kan bevæges ved ydre årsager.

Endvidere, tyngdekraften, som I tilskriver legemerne, sætte I lig en specifik vægt af stofmængden (uden hensyn til rumfanget).²

Nu opdager I imidlertid, at et legeme kan deltage i den andens bevægelse uden selv at være bevæget, dvs. at virke på den *uden ved stød*.

I bemærker endvidere, at to legemer simpelthen kan tiltrække hinanden vekselvis uanset hvordan det forholder sig med deres masse, dvs. *uafhængigt af tyngdelovene*.

I antager altså, at grunden til denne tiltrækning, hverken kan søges i tyngdekraften eller på overfladen af det på denne vis bevægede legeme, årsagen må være en indre og afhængig af legemets *kvalitet*. Men I har endnu ikke forklaret, hvad I forstår ved et legemes *indre*. Endvidere, det er blevet godtgjort, at kvalitet blot gælder i henseende til jeres følelse. Imidlertid er der her ikke tale om jeres følelse, men om et objektivt faktum, som foregår uden for jer, som I opfatter med jeres bevidsthed, og som jeres forstand vil oversætte til forståelige begreber. Lad os nu antage, at vi vedgår, at kvalitet er noget, som ikke blot er i jeres følelse, men er forårsaget af legemet uden for jer, hvad betyder nu så ordene: et legeme tiltrækker et andet i kraft af sin kvalitet? For hvad der er *virkeligt* i denne tiltrækning, dvs. hvad I evner at iagttage, er blot – legemets bevægelse. Imidlertid er bevægelse en ren matematisk størrelse og kan bestemmes rent kinematisk. Hvordan hænger nu denne ydre bevægelse sammen med en indre kvalitet? I benytter billedlige udtryk, som er taget fra levende væsener, f.eks. slægtskab. Men I ville blive særdeles forlegne ved at skulle forvandle dette billede til et forståeligt begreb. Endvidere dynger I grundstof på grundstof: dette er imidlertid ikke andet end netop så mange tilflugtssteder for jeres uvidenhed. For hvad mener I med grundstof? Ikke stoffet selv, f.eks. kullet, men noget som endnu er indeholdt i dette stof, ligesom skjult og først nu meddeler jer denne kvalitet. Men hvor i legemet er da dette grundstof? Har I nogensinde fundet det ved deling eller adskillelse? Ikke et eneste af disse stoffer har I indtil nu kunnet fremstille, så det kan sanses. Men antag vi indrømmer, at det eksisterer, hvad er derved vundet? Er stoffets kvalitet derved blevet forklaret? Jeg drager således denne slutning: Enten tilkommer denne kvalitet grundstofferne selv, som de overfører til legemerne, eller den gør det ikke. I første tilfælde har I intet forklaret, for det var netop spørgsmålet, hvordan kvaliteter opstår? I det andet er der heller ikke forklaret noget,

¹ „uden at være betinget . . . hvor det er i ro” mangler i første udgave. DH.

² *Første udgave*: Endvidere tilkommer der legemerne en specifik tyngdekraft, dvs. kvantiteten af tiltrækningen er lig kvantiteten af stoffet (uden hensyn til rumfanget). DH.

for hvordan kan et legeme overføre bevægelse til et andet, der (mekanisk) støder ind i det, forstår jeg, men hvordan et legeme, der er fuldstændigt berøvet kvaliteter, kunne overføre kvalitet til et andet, det forstår ingen, og ingen kan gøre det forståeligt. Thi kvalitet er i det hele taget noget, I indtil nu ikke har været i stand til at give noget objektivt begreb om, og som I dog (i det mindste i kemien) gør objektiv brug af.

Dette er vore empiriske videnselementer, for hvis vi nu engang må forudsætte stoffet og dermed tiltrækning- og frastødningskræfter, og yderligere en uendelig mangfoldighed af stoffer, som kvalitativt adskiller sig fra hinanden, så har vi ifølge kategoritavlen,

1. *kvantitativ* bevægelse, som ene og alene er proportional med stoffets masse: *tyngdekraften*;

2. *kvalitativ* bevægelse, som er i overensstemmelse med stoffets indre beskaffenhed, er — *kemisk* bevægelse;

3. *relativ* bevægelse, som bliver overført til legemet ved ydre påvirkning (via stof) — *mekanisk* bevægelse.

Det er disse tre mulige bevægelser, som naturlæren lader hele sit system opstå og blive til af.

Den del af fysikken som beskæftiger sig med den *første* slags bevægelse hedder *statik*. Den der beskæftiger sig med den *tredje* hedder *mekanik*. Dette er fysikken vigtigste dele, for i grunden er hele fysikken ikke andet end anvendt mekanik.¹ Den del som beskæftiger sig med den *anden* af de tre slags bevægelser, tjener i fysikken kun som hjælp: *kemien* nemlig — hvis egentlige formål er at udlede stoffets specifikke forskellighed — er videnskaben, som mekanikken (en i og for sig formal videnskab) først skaffer indhold og mangfoldige anvendelser af. Det er nemlig ikke særligt besværligt at udlede hovedgenstandene ud fra kemiens principper, som fysikken (ifølge deres dynamiske og mekaniske bevægelser)² undersøger, f.eks. eftersom kemiske tiltrækning finder sted mellem legemerne, så kan man sige, at der må findes et stof, som udstrækker dem, modvirker trægheden — nemlig lys og varme; endvidere stoffer som tiltrækker hinanden vekselvis, hvorved den største enkelthed bliver mulig, nemlig *ét* grundstof som tiltrækker alle de øvrige. Og da naturen selv til sin vedvaren har behov for mange kemiske processer, så må disse betingelser for kemiske processer overalt være til stede, derfor livsluften som produkt af lys og dette grundstof. Og fordi denne luft altfor meget befordrede ildens magt, udtømte visse organers kraft for meget, opstod

¹ I mekanikken kan man tillige medtage legemernes almene egenskaber, for så vidt de har indflydelse på *mekaniske* bevægelser, såsom elasticitet, hårdhed, tæthed. — Den *almene* bevægelseslære hører imidlertid ikke hjemme i den empiriske naturlære. — Jeg tror, at fysikken efter denne inddeling kommer til at hænge langt lettere og naturligere sammen, end den hidtil har gjort det i de fleste lærebøger. (S. n.).

² „dynamiske og” er tilføjet i anden udgave. DH.

en blanding af den og en anden lige modsat luftart — atmosfærisk luft osv.

Dette er ca. den måde naturlæren har opnået fuldstændighed på. Men for os handler det ikke om, hvordan vi fremlægger et sådant system, når det nu engang eksisterer, men *om* hvordan et sådant system overhovedet kan eksistere. Spørgsmålet er ikke om og hvordan denne sammenhæng af tilsynekomster og rækken af årsager og virkninger, som vi kalder et naturforløb, er blevet virkeligt *uden for os*, men hvordan det er blevet virkeligt *for os*, hvordan dette system og denne sammenhæng af fænomener har fundet vej til vor ånd, og hvordan de i vor forestilling har opnået den nødvendighed, som vi slet og ret er nødt til at tænke dem med? For det bliver forudsat som en ubestridelig kendsgerning, at forestillingen om en ubrudt rækkefølge af årsager og virkninger uden for os er så nødvendig for vores ånd, at det er som om, de tilhørte dens væren og væsen. At forklare denne nødvendighed er et hovedproblem¹ for al filosofi. Spørgsmålet er ikke, om dette problem overhovedet eksisterer, men hvorledes dette, når det nu engang eksisterer, skal løses.

Allerførst, hvad vil det sige, at vi må tænke os en succession² af tilsynekomster, som slet og ret er *nødvendig*? Åbenbart så meget som, at disse tilsynekomster kan kun følge efter hinanden i denne *bestemte* ubrudte rækkefølge, og omvendt kan denne ubrudte rækkefølge kun fortsætte på grundlag af disse *bestemte* tilsynekomster.

For da vore forestillinger følger efter hinanden i en bestemt orden, at f.eks. lynet kommer før tordenskraldet, ikke følger efter osv., så søger vi ikke grunden til dette *i os selv*, det kommer ikke an *på os*, hvordan vi lader forestillingerne følge efter hinanden; grunden må altså ligge i *tingene*, og vi påstår, at denne følgen efter hinanden er en følgen efter hinanden af *tingene selv* og ikke blot vore forestillinger om disse. Kun for så vidt tilsynekomsterne *selv* følger efter hinanden på denne og ikke på nogen anden måde, er *vi* nødt til at forestille os dem i denne orden. Kun fordi og for så vidt denne successioner *objektiv-nødvendig*, er den også *subjektiv-nødvendig*.

Deraf følger nu yderligere, at denne bestemte succession ikke kan adskilles fra disse bestemte tilsynekomster. Den opståede succession må altså være samtidig med tilsynekomsterne, og omvendt må de opståede tilsynekomsterne være samtidige med successionen; disse to, succession og tilsynekomst, er altså i vekselvirkning, begge er vekselvis nødvendige for hinanden.

Man behøver kun at analysere de almindeligste domme, som vi hvert øjeblik fælder over sammenhængen af tilsynekomster, for at forstå, at ovennævnte forudsætninger er indeholdt i dem.

¹ Et hovedproblem: hovedproblemet (første udgave).

² succession: Tysk: *Succession*: ubrudt rækkefølge.

Når nu hverken tilsynekomsterne kan adskilles fra deres succession eller omvendt successionen fra tilsynekomster, så gives der følgende to muligheder:

Enten opstår succession og tilsynekomster samtidig og uadskilt *uden for os*.

Eller succession og tilsynekomster opstår samtidig og uadskilt *i os*.

Kun i disse to tilfælde er den ubrudte rækkefølge, som vi forestiller os, en virkelig succession af tingene, ikke blot en ideal succession af vores forestillinger.

Den første påstand er den almindelige menneskeforstands, som selv filosofferne Reid, Beatti o.a. udtrykkeligt modgik Humes¹ skepticisme med. I dette system følger tingene i sig efter hinanden, vi har derved blot at se til; men hvorledes forestillingen derom kommer ind i os, er et spørgsmål, der ligger alt for højt for dette system. Nu vil vi imidlertid ikke have at vide hvordan den ubrudte rækkefølge uden for os er mulig, men hvordan denne bestemte succession, da den sker ganske uafhængig af os, dog bliver forestillet af os *som* sådan og for så vidt med absolut nødvendighed. Dette spørgsmål tager nu ovennævnte system slet ingen hensyn til. Det er følgelig ikke skikket til filosofisk kritik; det har ikke et punkt tilfælles med filosofien, hvorfra man kan undersøge, prøve eller bestride det, for det kender ikke engang til dette spørgsmål, hvis egentlige løsning er filosofiens opgave.

Man må i første omgang gøre systemet filosofisk, blot for at kunne prøve det. Men da løber man den risiko, at kæmpe mod ren og skær opdigtning, for den almindelige forstand er ikke så konsekvent, og et sådant system, som den konsekvente almindelige forstand skulle være, har i sandhed endnu aldrig eksisteret i nogen menneskehjerne; for så snart man forsøger at udtrykke det filosofisk, bliver det fuldstændigt uforståeligt. Det taler om en ubrudt rækkefølge, som, *uafhængig* af mig, skal finde sted *uden for mig*. Hvordan en succession (af forestillinger) finder sted *i mig*, forstår jeg udmærket; derimod er en ubrudt rækkefølge, som sker i tingene selv, uafhængig af de endelige forestillinger, ganske uforståelig for mig. Thi antager vi et væsen, som ikke er endeligt – følgelig bundet til en succession af forestillinger² – men som ved sin uen-delighed sammenfattede alt nutidigt og fremtidigt i en eneste anskuelse, så ville der for et sådant væsen ikke være nogen succession i tingene uden for ham: den eksisterer altså i det hele taget kun på betingelse af forestillingens endelighed. Men hvis successionen, uafhængig af alle vore forestillinger, var begrundet i tingene i sig, så måtte der også for et sådant væsen, som vi har forestillet os, findes en succession,

¹ Thomas Reid (1710-1796) og James Beatti (1735-1803), skotske common sense-filosoffer. – Hume, David (1711-1776), skotsk filosof og historiker.

² 'følgelig bundet til en uendelig succession af forestillinger'.

hvilket er en modsigelse.

Derfor har alle filosoffer indtil nu enstemmigt påstået, at succession var noget, som uafhængigt af en endelig ånds forestillinger slet ikke kunne tænkes. Nu har vi imidlertid fastslået, at når forestillingen om en ubrudt rækkefølge er nødvendig, så må den opstå samtidig med tingene og omvendt; successionen kan lige så lidt være mulig uden tingene, som tingene uden successionen. Er en succession altså noget, som kun er mulig i vore forestillinger, så har man kun valget mellem to tilfælde.

Enten holder man fast ved, at tingene eksisterer uden for os, uafhængigt af vore forestillinger. Man erklærer altså netop derved den objektive nødvendighed, med hvilken vi forestiller os en bestemt succession af *tingene*, for en ren illusion, idet man benægter, at successionen finder sted i tingene selv.

Eller man hævder den påstand, at også tilsynekomsterne selv samtidig med den ubrudt rækkefølge bliver til og opstår i vore forestillinger, og det kun for så vidt ordningen, i hvilken de følger efter hinanden er en sand objektiv ordning.

Den første påstand leder åbenbart til det mest eventyrlige system, som nogensinde har eksisteret, og som også først i vor tid er blevet påstået af nogle få, uden at de selv vidste det. — *Her* er nu stedet til fuldstændig at benægte grundsætningen, at tingene udefra indvirker på os. For man spørger så, hvad så tingene uden for os, uafhængigt af vore forestillinger kan være? — I første omgang må vi fratage dem alt det, som kun hører til vor forestillingsevnes ejendommeligheder. Dertil hører ikke kun succession, men også alt begreb om årsag og virkning, og hvis man vil være konsekvent, også al forestilling om rum og udstrækning, dem begge uden tid, ud af hvilke vi har fjernet tingene i sig, og hvor disse to slet ikke kan forestilles uden tid. Ikke desto mindre må disse ting i sig, skønt fuldstændig utilgængelige for vor forestillingsevne, dog — man ved ikke hvordan og hvor? — sandsynligvis i Epikurs *mellemverdener*¹ — virkelig eksisterer; og disse ting må *virke* på mig, foranledige mine forestillinger. Ganske vist har man endnu aldrig indladt sig på, hvilke forestillinger man egentlig gør sig om sådanne ting. At man siger: man kan ikke forestille sig dem, er en udvej, som hurtigt bliver afskåret. I og med man taler om det, må man have forestilling om det, eller man taler, som man ikke skal tale. Også om intet har man en forestilling, man kan i det mindste tænke sig det som det absolut tomme, som noget rent formalt osv. Man kunne tro, at forestillingen om tingen i sig var en lignende forestilling. Men forestillingen om intet kan man dog kun anskueliggøre

¹ Epikur (341-270) f.Kr.; mellemverdener (*Zwischenwelten*), formodentlig tænker Schelling her på begrebet *prolepsis*: Ifølge Epikur kommer erkendelse fra sanseerfaringerne på flere planer. Først bevares gentagne erfaringer af erindringen og skaber en 'foregriben' (*prolepsis*) af begrebets betydning, dette gør os i stand til at bruge et sprog. Herefter kan vi danne mening (Edwards, vol. 3).

sig ved det tomme rums skema. Tingene i sig bliver imidlertid udtrykkeligt taget væk fra tid og rum, thi disse tilhører jo kun endelige væsners ejendommelige forestillingsmåde. Altså bliver der intet andet tilovers end en forestilling, som svæver i midten mellem noget og intet, dvs. som ikke engang har gjort sig fortjent til absolut intet at være. Det er faktisk næppe til at tro på, at en sådan absurd sammensætning af ting, der, skønt de er berøvet alle sanselige bestemmelser, dog skal virke som sanselige ting, nogensinde er kommet ind i noget menneskes hoved.¹ — I virkeligheden, hvis man i forvejen har ophævet alt, som hører til forestillingerne om en objektiv verden, hvad bliver der så tilovers til mig, som jeg kunne forstå? Åbenbart kun mig *selv*. Altså må alle forestillinger om en ydre verden udvikle sig ud af mig selv. For hvis succession, årsag, virkning osv. først tillægges tingene i min forestilling, så begriber man ligeså lidt hvad disse begreber kunne være uden tingene, som hvad tingene kunne være uden disse begreber. Derfor den eventyrlige forklaring som dette system om oprindelsen til forestillingen er nødsaget til at give. Det stiller et sind over for tingene i sig, og dette sind indeholder i sig visse a prioriske former, som fremfor tingene i sig kun har den fordel, at man i det mindste kan forestille sig dem som absolut tomme. I disse former bliver tingene begrebet, idet vi forestiller os dem. Derved får de formløse genstande skikkelse, de tomme former indhold. Hvorledes det kan gå til, at ting overhovedet bliver forestillet, derover er der dyb tavshed. Det er nok, at vi forestiller os tingene uden for os, og at vi først i forestillingen overfører rum og tid til dem og dernæst begreberne om substans, accidens, årsag og virkning osv.; således opstår en succession af vore forestillinger i os og oven i købet en nødvendig succession, og denne selvskabte, først med bevidstheden frembragte succession, kalder man naturforløbet.

Dette system behøver ikke at gendrives. At fremlægge det betyder at omstyrte det fra grunden. Den *humeske* skepticisme er virkelig hævet over dette og kan slet ikke sammenlignes med det. Hume (sine principper tro) lader det være fuldstændigt uafgjort, om vore forestillinger svarer til ting uden for os eller ikke. Imidlertid må han i hvert tilfælde antage, at *successionen* af tilsynekomsterne kun finder sted i vore forestillinger; — at vi alligevel netop tænker os denne *bestemte* succession som *nødvendig*, forklarer han som blot en illusion. Men hvad man med rette kan kræve af Hume, er, at han i det mindste forklarer oprindelsen til denne *illusion*. Thi at vi virkelig tror, at årsag og virkning følger efter hinanden med nødvendighed — at alle vores empiriske videnskaber, naturlæren og historien (i hvilken han selv var så stor en mester) beror derpå, det kan han

¹ Sandheden er, at idéen om tingene i sig var kommet til Kant gennem traditionen og havde mistet al mening i overleveringen. (S. n.). (Noten mangler i første udgave). DH.

ikke nægte. Men hvoraf kommer denne illusion selv? — Hume svarer: „af vanen; *fordi tilsynekomsterne hidtil er fulgt efter hinanden i denne orden*, har indbildningskraften vænnet sig til også at forvente denne orden i fremtiden, og denne forventning er til sidst, som enhver vane, blevet til *en del af vor natur*.” — Men denne forklaring går i ring. For det skulle jo netop forklares (hvilket Hume ikke benægter), *hvorfor tingene hidtil er fulgt efter hinanden i denne orden*. Fandtes denne følgen efter hinanden måske i tingene uden for os? Men uden for vore forestillinger er der ingen succession. Eller var det blot en succession af vore forestillinger, så må der også kunne angives en grund til bestandigheden af denne succession. Hvad der dér er uafhængigt af mig, er jeg ikke i stand til at forklare; imidlertid må grunden til det, der kun foregår i mig, også kunne findes i mig. Hume kan sige: Således er det, og dette er nok for mig. Men det er ikke at filosofere. Jeg siger ikke, at en *Hume burde filosofere*, men når man nu engang *foregiver* at ville filosofere, så kan man ikke mere afvise spørgsmålet om hvorfor.

Der er altså ikke andet tilbage end at forsøge at udlede ud af vor *natur*, og for så vidt af den endelige ånd overhovedet, nødvendigheden af en succession af åndens forestillinger og, i og med denne succession er sand *objektiv*, at lade tingene selv, samtidig med denne følgen efter hinanden, blive til og opstå i ånden.

Blandt alle de hidtidige systemer kender jeg kun to — det spinoziske og det leibnizske — som ikke blot foretog dette forsøg, men hvis hele filosofi ikke er andet end dette forsøg. Fordi der endnu hersker megen tvivl og tales meget om disse to systemers anliggender — om de modsiger hinanden, eller hvorledes de hænger sammen — så synes det at være nyttigt at oplyse noget om det i forvejen.

Spinoza, som, lader det til, meget tidligt var bekymret om sammenhængen mellem vor idéer og med tingene uden for os, kunne ikke tåle denne adskillelse, som man havde stiftet mellem de to. Han indså, at det ideale og det reale (tanke og genstand) var inderligt forenet i vor natur. Han kunne kun forklare, at vi har forestillinger om tingene uden for os, og at vore forestillinger selv rækker *ud over* disse, ud fra vor *ideale natur*; men at disse forestillinger svarede til virkelige ting, måtte han forklare ud fra det ideales *tilbøjeligheder*¹ og *bestemmelser* i os. Det reales,² som modsætning til det ideale, og det ideales kun som modsætning til det reale, kunne vi altså ikke gøre os bevidste. Derfor kunne der ikke findes nogen adskillelse sted mellem de virkelige ting og vore forestillinger om dem. Begreber og ting, tanke og udstrækning var for ham ét og det samme, begge kun modifikationer af én og samme ideale natur.

Men i steder for at stige ned i sin selvbevidstheds dybder for derfra at

¹ *tilbøjeligheder*: på tysk: *Affektioner*.

² det reales: det reales *tilbøjeligheder* og *bestemmelser*.

iagttagelse af de to verdener opstå i os – den ideale og den reale – overfløje han sig selv; i stedet for at forklare ud fra vor natur, hvordan det endelige og det uendelige, oprindeligt forenet i os, vekselvis fremgår af hinanden, fortabte han sig straks i ideen om et uendeligt uden for os. I denne uendelighed opstod, eller snarere var oprindeligt – man vidste ikke hvorfra – tilbøjeligheder og modifikationer og med disse en endeløs række endelige ting. Thi fordi der i hans system ikke gaves nogen overgang fra uendelighed til endelighed, så var for ham en begyndelse af det *vordende* ligeså ubegribeligt som en begyndelse af det *værende*. At imidlertid denne endeløse succession bliver forestilt af mig, og bliver forestilt med *nødvendighed*, fulgte af, at tingene og mine forestillinger oprindeligt var ét og det samme. Jeg selv var kun en uendelighedens tanke eller snarere kun en bestandig succession af forestillinger. Hvordan jeg selv atter blev den-ne succession bevidst, formåede Spinoza dog ikke at gøre forståeligt.

For i det hele taget, er hans system, for så vidt det foreligger fra hans hånd, det mest uforståelige, der nogensinde har eksisteret. Man må optage dette system i sig, have sat sig selv i hans uendelige substans' sted, for at vide, at det uendelige og uendelige ikke er *uden for os*, men *i os* – ikke opstået, men – *findes der* oprindeligt, samtidigt og udelt, og at vor ånds natur og vor hele åndelige eksistens netop beror på denne oprindelige forening. For umiddelbart kender vi kun vort eget væsen, og kun os selv er forståelige for os. Hvordan påvirkninger og bestemmelser er og kan være i et absolut uden for mig, forstår jeg ikke. Men at der ikke kan være noget *uendeligt* i mig, uden at der samtidig er et *endeligt*, det forstår jeg. For oprindeligt og uden min medvirken er hin nødvendige forening af det ideale og det reale, af det absolut virksomme og det absolut uvirksomme (som Spinoza anbragte i en uendelig substans uden for mig) i mig, og netop *déri* består *min natur*.¹

Denne vej gik Leibniz, og her er stedet, hvor han adskiller sig fra Spinoza og hænger sammen med ham. Det er umuligt at forstå Leibniz uden at gøre sig dette punkt klart. *Jacobi* har påvist, at hele hans system udgår fra *individualitetsbegrebet* og vender tilbage dertil. I individualitetsbegrebet er alene det oprindeligt forenet, som al anden filosofi afskiller, det positive og det negative, det virksomme og det uvirksomme i vor natur. Hvorledes der i det uendelige uden for os kunne være *bestemmelser*, vidste Spinoza ikke at gøre os forståeligt, og forgæves søgte han at undgå en overgang fra det uendelige til det endelige. Kun hvor det uendelige og det endelige *oprindeligt* er forenet findes denne overgang ikke, og denne *oprindelige* forening findes ikke andre steder end i en indi-

¹ En nøjere betragtning vil imidlertid lære enhver umiddelbart, at enhver i-mig-sætten af det endelige og uendeliges absolutte identitet, ligesådan som udenfor-mig-sættelsen igen kun er *min* sætten, hine er altså *i sig selv* hverken en i-mig-sætten eller en udenfor-mig-sætten. (S. n.). (Noten findes først i andenudgaven her). DH.

viduel naturs væsen. Leibniz gik altså hverken over fra uendelighed til endelighed eller fra denne til hin, men begge var for ham på engang — så at sige gennem en og samme udvikling af vor natur — gjort virkelige ved åndens ene og samme handlingsmåde.

At forestillingerne i os *følger* efter hinanden, er en nødvendig følge af vor endelighed; men at rækken er endelig beviser, at den udgår fra et væsen, i hvis natur endelighed og uendelighed er forenet.

At denne succession er *nødvendig*, følger i den leibnizske filosofi deraf, at tingene tillige med forestillingerne, ved hjælp af vor naturs blotte love, efter et indre princip i os, opstår som i en egen verden. Hvad Leibniz alene anså for oprindeligt og *i sig selv* virkeligt, var *forestillende væsener*; thi i disse var alene hin *forening* oprindeligt, ud af hvilken først alt andet, som kaldes virkeligt, *udvikler sig* og *fremgår*. Thi alt, hvad der uden for os er virkeligt, er endeligt, altså ikke tænkeligt uden noget positivt, som giver det realitet, og noget negativt, som giver det grænse. Denne forening af positiv og negativ virksomhed er imidlertid kun *oprindeligt* i et individs natur. Ydre ting *var* ikke virkelige *i sig selv*, var derimod kun *blevet* virkelige — gennem åndelige naturers forestillingsmåde; men hint væsen ud af hvis natur al eksistens først *fremgår*, nemlig det forestillende væsen, dette må alene være noget, som i sig selv bærer kilde og oprindelse til sin eksistens.

Udspringer nu hele successionen af forestillinger af den endelige ånds *natur*, så må også hele rækken af vore erfaringer lade sig udlede deraf. For at alle væsener af vor art ser verden med de samme nødvendige på hinanden følgende forestillinger, lader sig ene og alene begribe ud fra vor fælles natur. At forklare vore naturers overensstemmelse ved en præetableret harmoni, vil imidlertid sige slet ikke at forklare den. For disse ord siger kun, *at* en sådan overensstemmelse finder sted, ikke hvorledes og hvorfor. Imidlertid ligger det i selve Leibniz' system, at hin overensstemmelse er en følge af endelige naturers *væsen* overhovedet. For var det ikke således, da ophørte ånden med at være sit *eget* absolutte *grundlag* for sin viden og sin erkendelse. Den måtte jo atter søge grundlaget for sine forestillinger *uden for sig*, og vi ville igen været kommet tilbage til det samme punkt, som vi forlod lige i begyndelsen, verden og dens ordning ville være *tilfældig* for os, og forestillingen derom ville kun komme til os udefra. Men dermed vandrer vi uundgåeligt over grænsen, inden for hvilken vi alene forstår hinanden. For hvis en højere hånd har indrettet os således, at vi har nødig at forestille os en sådan verden og en sådan ordning af tilsynekomsterne, så er, fraregnet at denne hypotese er fuldstændig uforståelig for os, endnu engang hele verden en illusion; et tryk af hin hånd ville formå at rive verden fra os eller at flytte os ind i en ganske anden orden af tingene; selv det at væsener af vor art (med de samme forestillinger som os) skulle findes uden for os, ville i så fald være ganske og aldeles tvivlsomt. Med den præetablerede harmoni kan Leib-

niz således ikke have forbundet den ide, man almindeligvis forbinder med den. For han hævder udtrykkeligt, at ingen ånd kan være *opstået*, dvs. begreberne årsag og virkning lader sig ikke anvende på en ånd. Den er altså sin egen absolutte begrundelse for sin væren og viden, og derved, da den overhovedet er til, er den også *det, som* den er, dvs. et væsen hvor også dette bestemte system af forestillinger af ydre ting hører til dets *natur*. Filosofi er således ikke andet end *vor ånds naturlære*. Fra nu af er al dogmatisme vendt om fra grunden af. Vi betragter systemet af vore forestillinger ikke i dets *væren*, men i dets *vorden*. Filosofien bliver *genetisk*, dvs. den lader hele den nødvendige række af vore forestillinger ligesom opstå og afvikles for vore øjne. Fra nu af er der ingen adskillelse mellem erfaring og spekulation. Naturens system er tillige *vor ånds system*, og først nu, efter den store syntese er fuldbragt, vender *vor viden* tilbage til analysen (til *forsken* og *forsøg*). Men endnu findes systemet ikke; mange forsagte ånder fortvivler i forvejen, for de taler om et system af *vor natur* (hvis størrelse de ikke kender) som om, der var tale om en lærebygning af vore *begreber*.¹

Dogmatikeren, der forudsætter at alt uden for os oprindeligt er *forhånden* (ikke som ud af os *vordende* eller *opstående*), må dog i det mindste forpligte sig *til*, at hvad der er *uden for* mig også forklares ved *ydre årsager*. Dette lykkes ham så længe han befinder sig inden for årsags- og virkningssammenhængen, uagtet han aldrig kan gøre det begribeligt, hvorledes denne sammenhæng mellem årsag og virkning *selv* er opstået. Så snart han hæver sig over den enkelte tilsynekomst, er hele hans filosofi tilendebragt; mekanismens grænser er også hans systems grænser.

Nu er imidlertid mekanismen alene langt fra det, som udgør naturen, For så snart vi træder over i den *organiske naturs* område, ophører alle mekaniske sammenknytninger mellem årsag og virkning for os. Ethvert organisk produkt består *for sig selv*, dets eksistens er ikke afhængig af noget andets eksistens. Nu er årsagen imidlertid aldrig *ens* med virkningen, kun mellem ganske *forskellige* ting er der mulighed for et forhold af årsag og virkning. Organisation² frembringer imidlertid *sig selv*, udspringer *udad sig selv*; hver enkelte plante er blot produktet af et individ af *deres* art, og således producerer og reproducerer hver enkelt organisation i det uendelige kun *deres egen slags*. Altså går ingen organisation *fremad*, men vender i det uendelige altid tilbage til *sig selv*. En organisation som sådan er følgelig hverken *årsag* eller *virkning* af en ting uden for den, der er altså intet, som griber ind i den mekaniske sammenhæng. Ethvert organisk produkt bærer grundlaget for sin eksistens i *sig selv*, for den er for sig selv årsag og virkning. Ingen enkelt del kunne *opstå* bortset

¹ I skrifter og oversættelser fra de første sider af den tyske purisme, finder man hyppigt udtrykkene: tilværelsens *lærebygning*, naturens *lærebygning*. En skam at vor nyere filosofi lod disse udtryk gå af brug. (S. n.).

² organisation: eller organisme.

fra i dette hele, og dette hele selv består kun i delenes *vekselvirkningen*. I ethvert andet objekt er delene *vilkårlige*, de er der kun, såfremt jeg *del*er. Kun i en organiseret skabning er de *reale*, de er der uden min medvirken, fordi der mellem dem og det hele eksisterer et *objektivt* forhold. Altså ligger der et *begreb* til grund for enhver organisation, thi hvor der er et nødvendig forhold mellem det hele og delene og delene og det hele, er der et *begreb*. Men dette begreb *bor i den selv*, kan ikke adskilles fra den, *den organiserer sig selv*, er ikke kun et eller andet kunstværk, hvis begreb er forhånden *uden for* den i kunstnerens forstand. Ikke alene dens form, med også den *eksistens* er hensigtsmæssig. Den kan ikke organisere sig uden allerede at være organiseret. Planten ernærer sig og varer ved gennem assimilation af ydre stoffer, men den kan ikke assimilere noget uden allerede at være organiseret. Vedvarenheden af animerede legemer er bundet til respirationen. Livsluften, som den indånder, bliver dekomponeret gennem dens organer, for som elektrisk fluidum at strømme gennem nerverne. Men for at gøre denne proces mulig, må organisation selv allerede være der, som dog til gengæld ikke kan fortsætte uden denne proces. Af den grund dannes organisation kun ud af organisation. I et organisk produkt er det netop derfor ikke muligt at adskille form og stof; dette bestemte stof kunne kun blive til og opstå samtidig med denne bestemte form og omvendt. Enhver organisation er således et *hele*; dens *enhed* ligger i *den selv*, den afhænger ikke af, om vi finder det for godt at tænke den som en eller flere. Årsag og virkning er noget forbigående, noget der svinder hen, blot *tilsynekomst* (i ordets almindelige betydning), Men organisationen er ikke blot tilsynekomst, men er *selv* objekt, og ydermere et der består ved sig selv, er et i sig selv helt udeleligt objekt, og fordi form og stof er uadskilleligt i den, så lader *oprindelsen* til en organisation som sådan, sig lige så lidt forklare mekanisk, som oprindelsen til stoffet selv lader sig forklare.

Skal altså hensigtsmæssigheden af det organiske produkt forklares, så ser dogmatikeren sig fuldstændigt forladt af sit system. Her hjælper det ikke mere at adskille begreb og genstand, form og stof efter vort for-godtbefindende. For *her* er begge i det mindst ikke i vor forestilling, men selv oprindeligt og nødvendigt forenet i *objektet*. På *denne* valplads ville jeg ønske, at en af dem, som anså et spil med begreber for filosofi og hjernesvind om ting for at være virkelige ting, ville vove at kappes med os.

Først og fremmest må I indrømme, at der her er tale om en *enhed*, som simpelthen ikke lader sig *forklare* ved *stoffet* som sådan. For det er en *begrebsenhed*; denne enhed er kun tilstede med hensyn til et anskuende og reflekterende væsen. For, at der er absolut individualitet i en organisation, at dens dele kun er mulige ved det hele og det hele ikke er mulig ved sammensætning, men ved delenes vekselvirkning, er en *dom*, som slet ikke kan afsiges, da den kun kan afsiges af en ånd, der vekselvis henfører

del og helhed, form og stof til hinanden, og kun ved og i denne forbindelse opstår og bliver først al hensigtsmæssighed og samstemmen til helhed. Hvad har også disse dele, som dog kun er stof, fælles med en *idee*, der oprindeligt er fremmed for stoffet, og med hvilket den dog samstemmer? Her er ingen forbindelse mulig undtagen ved et tredje, som både har en forestilling om stof og begreb. Et sådant tredje er imidlertid en anskuende og reflekterende ånd. Altså må I indrømme, at det overhovedet kun er mulig at forestille sig organisation, hvis der er ånd.

Dette indrømmer selv de, der lader de organiske produkter opstå ved en forunderlig sammenstødning af atomer. Thi idet de lader *oprindelsen* til disse ting være udledt af blindt tilfælde, ophæver de også straks al hensigtsmæssighed i dem og dermed selv alle begreber om organisation. Dette kaldes konsekvent tænkt. For da hensigtsmæssighed kun kan forestilles med hensyn til en dømmende forstand, så må også spørgsmålet: hvorledes de organiske produkter er opstået uafhængigt *af mig*, besvares, som om der mellem dem og en dømmende forstand slet ikke fandtes nogen forbindelse, dvs. som om der slet ingen hensigtsmæssighed var i dem.

Det første som I altså indrømmer er dette: Alle begreber om hensigtsmæssighed kan kun opstå i en forstand, og kun med hensyn til en sådan forstand kan en eller anden ting kaldes hensigtsmæssig.

Alligevel er I ikke mindre nødsaget til at indrømme, at naturprodukternes hensigtsmæssighed bor *i dem selv*, at den er *objektiv* og *real*, at den altså ikke hører til jeres *vilkårlige* men jeres *nødvendige* forestillinger. For I kan meget godt skelne mellem, hvad der i forbindelse med jeres begreber er vilkårligt og nødvendigt. Ligeså tit I sammenfatter ting, der er adskilt i rummet i *et* tal, handler I fuldstændig frit; den enhed I giver dem, overfører I kun via jeres tanke, i *tingene selv* findes der ingen årsag, der nødsaget jer til at tænke dem som *en*. At I imidlertid anser enhver plante for at være et individ, i hvilken alt stemmer sammen med et mål for øje, det må I søge årsagen til i *tingen uden for jer*; I føler jer tvunget til denne afgørelse, I må altså indrømme, at den enhed, som I anser tingen for at have, ikke blot er en *logisk* tanke, men at den er *real* (virkelig er udenfor jer).

Nu forlanger man af jer, at I skal besvare spørgsmålet: hvorledes går det til at en idé, som dog åbenbart kun eksisterer i jer og kun har realitet med hensyn til jer, dog må anskues og forestilles af jer, som om den virkelig er uden for jer selv.

Ganske vist findes der filosoffer, som for alle disse spørgsmål har *et* universalsvar, som de ved enhver anledning gentager og ikke kan gentage nok. Hvad der er form ved tingene, siger de, overfører vi først på tingene. Men hvordan I kan det, dette har jeg netop for længe siden forlangt at få at vide, nemlig hvad da tingene er uden den form, som I først fører over på dem, eller hvad er formen uden tingene, som I overfører den på.

I må dog tilstå, at *her* i det mindste er form og stoffet og begreb og objekt ganske enkelt uadskillelige. Eller når det er efter jeres forgodtbefindende at overføre ideen om hensigtsmæssighed på tingene uden for jer eller ikke, hvorefter kommer det da, at I kun overfører denne idé på *visse* ting og ikke på *alle*, og at I yderligere ved denne forestilling om hensigtsmæssige produkter slet ikke føler jer *frie*, men derimod tvungne? Til begge disse forhold kan I ikke angive anden grund end den, at hin hensigtsmæssige form oprindeligt, og uden medvirken af jer efter jeres forgodtbefindende, slet og ret tilkommer visse *ting* uden for jer.

Forudsætter vi dette, så gælder der også her, hvad der galt ovenfor: disse tings form og stof kunne aldrig være adskilte, begge kunne kun blive til samtidig og vekselvis i kraft af hinanden. Begrebet, der ligger til grund for denne organisation, har *i sig selv* ingen realitet, og omvendt er dette bestemte stof ikke organiseret *som* stof, men kun ved det iboende *begreb* bliver det *organiseret stof*. Dette bestemte objekt kunne således kun opstå samtidig med dette begreb og dette bestemte begreb kun samtidig med dette bestemte objekt.

Alle hidtidige systemer må lade sig bedømme efter dette princip.

For at kunne begribe hin forening af begreb og stof, antager I en højere, guddommelig forstand, der planlagde sine skabninger som idealer og frembragte naturen i overensstemmelse med disse idealer. Men et væsen, hvor begrebet om dåden¹ *går forud for* planen til dens udførelse, kan ikke *frembringe* noget, kan kun forme, modellere stof, som allerede forefindes, kan kun påtrykke stoffet forstandens og hensigtsmæssighedens præg udefra; hvad planen frembringer er ikke *i den selv*, men kun med hensyn til kunstnerens forstand, ikke *oprindeligt* og *nødvendigt*, men kun tilfældigvis hensigtsmæssig. Er forstanden ikke en død evne², og tjener den til noget andet end at opfatte, at begribe virkeligheden, når virkeligheden er der, og får forstanden ikke først sin egen realitet fra det virkelige selv i stedet for at skabe det virkelige, og er det ikke blot af denne evnes slave-ri, denne forstandens duelighed til at beskrive *omrids* af virkeligheden, som skaber formidling mellem den og virkeligheden? Men her er spørgsmålet, hvorledes det *virkelige* opstår og hvorledes det ideale (det hensigtsmæssige) opstår uadskilt fra og samtidig med det virkelige. Ikke, at naturgenstandene overhovedet er hensigtsmæssige, således som ethvert kunstværk er hensigtsmæssig, men at denne hensigtsmæssighed er noget, som ikke kan meddeles dem udefra, at de oprindeligt er hensigtsmæssige *ved sig selv*, dette er, hvad vi ville have forklaret.

I tager altså jeres tilflugt til en guddoms *skabende* evne, som de virkelige ting, tillige med jeres ideer, udsprang og fremgik af. I indså, at I må lade det virkelige opstå samtidig med det hensigtsmæssige og det hen-

¹ dåden: hin forening af begreb og stof.

² død evne: dvs. mangler evnen til at skabe.

sigtsmæssige samtidig med det virkelige, hvis I vil antage noget uden for jer, som i sig selv og ved sig selv er hensigtsmæssigt.

Dog lad os et øjeblik antage, det I påstår (skønt I selv er ude af stand til at gøre det forståeligt), lad os antage, at det er ved en guddoms skaberkraft, at hele naturens system og dermed hele mangfoldigheden af hensigtsmæssige produkter er opstået uden for os: er vi så i virkeligheden kommet et skridt videre end før, og befinder vi os ikke igen på det samme sted, som vi begyndte fra? Hvordan de organiserede produkter er blevet virkelige uden for — og uafhængige af mig, var jo slet ikke det, jeg forlangte at få at vide; for hvorledes skulle jeg også kunne danne mig et tydeligt begreb derom? Spørgsmålet var: hvordan *forestillingen* om hensigtsmæssige produkter uden for mig er kommet ind i mig, og hvorledes jeg dog er nødt til tænke denne hensigtsmæssighed, — *skønt den kun tilkommer tingene med hensyn til min forstand* — som virkeligt og nødvendigvis *uden for mig*. — Dette spørgsmål har I ikke besvaret.

For så snart I betragter naturtingene som virkeligt uden for jer og hermed som en skabers værk, kan der ikke bo nogen hensigtsmæssighed i dem selv, for denne gælder jo kun med hensyn til *jeres* forstand. Eller vil I også forudsætte begreber om hensigt osv. hos tingenes skaber? Men lige så snart I gør det, holder han op med at være skaber, han bliver blot en kunstner, han er højest naturens bygmester; imidlertid *tilintetgør* I enhver idee om *natur* fra grunden, så snart I lader hensigtsmæssigheden, ved en passage fra et eller andet væsens forstand, komme ind i den udefra. Så snart I altså gør ideen om en skaber *endelig*,¹ ophører han med at være skaber; udvider I den til *uendelighed*, så mistes alle begreber om hensigtsmæssighed og forstand, og der bliver kun en idé om fuldkommen magt tilbage. Fra nu af er alt endeligt blot modifikationer af det uendelige. Men I forstår lige så lidt hvordan en modifikation i uendeligheden overhovedet er muligt, som I begriber hvorledes denne modifikation af det uendelige, dvs. hvorledes hele systemet af endelige ting er kommet ind i jeres forestilling, eller, hvorledes tingenes enhed, som i det uendelige væsen kun kan være *ontologisk*, i jeres forstand forefindes *teleologisk*.

I kunne ganske vist forsøge at forklare dette ud fra et endeligt væsens ejendommelige natur. Men hvis I gør det, så behøver I ikke længere det uendelige som et uden-for-jer. I kan fra nu af blot lade alt blive og opstå i jeres ånd. For når I også forudsætter ting *uden for* og uafhængig af jer, som *i sig selv* er hensigtsmæssige, så må I desuagtet stadigvæk forklare, hvordan jeres *forestillinger* stemmer overens med disse ydre ting. I må tage jeres tilflugt til en præetableret harmoni, I må antage, at der hersker ånd i tingene uden for jer selv, som svarer til jeres. For kun i en ånd med skaberevne kan begreb og virkelighed, det ideale og reale således gen-

¹ endelig: i tid; ideen om målrettethed er betinget af endelig tid.

nemtrænge og forene sig, at der ikke er nogen adskillelse mulig mellem dem. Jeg kan ikke forestille mig andet, end at Leibniz tænkte sig, at en *iboende* regerende ånd i de organiserede væsener skulle henregnes til den substantielle form.

Denne filosofi må altså antage, at der finde en trinfølge af liv i naturen. Også i det blot organiserede stof er der *liv*; om end en indskrænket form for liv. Denne idé er så gammel og har under mangfoldige former holdt sig standhaftig indtil vore dage — (allerede i de ældste tider lod man verden være gennemtrængt af et levende princip, kaldet verdenssjælen, og den senere leibnizke tidsalder gav hver plante sin egen sjæl) — at man vel forlods kan formode, at der må ligge en grund til denne naturtro i menneskeånden selv. Således er det også. Hele trylleriet som omgiver problemet om organiserede legemers oprindelse, beror på dette, at nødvendighed og tilfældighed er inderligt forenet i disse ting. *Nødvendighed* fordi ikke kun deres form (som ved et kunstværk), men allerede deres *eksistens* er *hensigtsmæssig*; *tilfældighed*, fordi denne hensigtsmæssighed dog kun er virkelig for et anskuende og reflekterende væsen. Derved blev menneskeånden tidligt ført til ideen om et stof, der organiserer *sig selv* og — da organisation kun kan forestilles med hensyn til en ånd — på en oprindelig forening af ånden og stoffet i disse ting. Mennesket¹ så sig nødsaget til på den ene side at søge grunden til disse ting i naturen selv på den anden side i et over naturen hævet princip; derfor kom det meget tidligt på at tænke ånd og natur som ét. Her træder for første gang hin ideale væsen, i hvilket mennesket tænker begreb og dåd, plan og udførelse som ét, ud af sit hellige mørke. Her blev for første gang mennesket overrumplet af en anelse om sin egen natur i hvilken anskuelse og begreb, form og genstand, det ideale og det reale oprindeligt er ét og det samme. Derfor det ejendommelige skin, der er omkring dette problem her, et skin som den blotte refleksionsfilosofi, der kun går ud fra *adskillelse*, aldrig formår at løse, medens den rene anskuelse eller snarere den skabende indbildningskraft for længst opfandt det symbolske sprog, som man kun skal fortolke for at indse, at naturen så meget desto mere forståeligt taler til os, jo mindre vi blot reflekterende tænker over den.

Intet under at hint sprog, brugt dogmatisk², snart selv mistede mening og betydning. Så længe jeg selv er *identisk* med naturen, forstår jeg lige så godt hvad en levende natur er, som jeg forstår mit eget liv; jeg begriber hvordan dette naturens almene liv åbenbarer sig i de mangfoldigste former, i trinvis udviklinger, i lidt efter lidt at nærme sig friheden. Så snart jeg imidlertid adskiller mig, og med mig, alt idealitet fra naturen, bliver der intet andet tilbage for mig end den døde genstand, og jeg ophører med at begribe hvordan et *liv uden for mig* er muligt.

¹ Mennesket eller menneskeånden.

² Første udgave: brugt videnskabeligt eller dogmatisk. DH.

Spørger jeg nu den almindelige forstand, så tror den kun at se *liv* der, hvor der er *fri bevægelse*. Thi dyriske organers evne — sensibilitet, irritabilitet osv. — forudsætter et impulsivt princip, uden hvilket dyret ville være ude af stand til at reagere på pirring udefra, og kun gennem denne frie tilbagevirkning af organet bliver den udefra kommende stimulus til pirring og indtryk. Her hersker der en fuldstændig vekselvirkning: kun gennem pirring udefra bliver dyret bestemt til at frembringe bevægelser, og omvendt bliver kun gennem denne dyrets evne til at frembringe bevægelser i sig, de ydre indtryk til pirring. (Derfor er hverken irritabilitet mulig uden sensibilitet og sensibilitet mulig uden irritabilitet.)

Men alle disse evner, organerne har, aldeles blot som sådan, er ikke tilstrækkelige til at forklare *livet*. For vi kunne udmærket tænke os en sammensætning af fibre, nerver osv., i hvilke (som f.eks. i nerverne på et dødt organisk legeme ved hjælp af elektricitet, metalpirring osv.) frie bevægelser ville blive frembragt ved pirring udefra, uden at vi dog kunne tilskrive denne sammensatte ting *liv*. Man svarer måske, at sammensætningen af *alle* disse bevægelser dog fremkalder liv; men dertil hører et højere princip, som vi ikke mere kan forklare ud fra stoffet selv, et princip der ordner, sammenfatter alle enkelte bevægelser og så først ud af en mangfoldighed af bevægelser, der stemmer overens med hinanden, vekselvis dannes og gendannes, skaber og frembringer et hele. Altså møder vi her atter hin fuldkomne forening af natur og frihed i et og det samme væsen, den levendegjorte organisation skal være et produkt af *naturen*; men i dette naturprodukt skal en ordnende sammenfattende *ånd* herske; disse to principper skal ikke være adskilte, men inderligt forenet i det; i anskuelsen skal man overhovedet ikke kunne adskille disse to principper, mellem dem skal der hverken være et *før* eller et *efter*, men fuldstændig samtidighed og vekselvirkning skal finde sted.

Så snart filosofien ophæver denne inderlige forbindelse, opstår de to direkte modsatte systemer, hvor ingen af dem kan gendrive det andet, fordi begge ødelægger alle ideer om livet fra grunden af, ideer der så meget des mere undflyr dem, jo nærmere de tror de kommer dem nær.

Jeg taler ikke om hin såkaldte filosofi, som, snart ud fra et tilfældigt sammenstød af små organiserede legemer, snart gennem en virkelig kunstig sammenføjning af muskler, sener, membraner, små kroge som holder legemet sammen, og flydende stof der strømmer gennem det, osv., også lader tænken, forestillen og villen have sit udspring i os. Jeg hævder imidlertid, at vi lige så lidt empirisk begriber et liv *uden for os* som en bevidsthed *uden for os*, at hverken det ene eller det andet kan forklares ved hjælp af fysiske årsager, at det i denne henseende er fuldstændig ligegyldigt om legemet blive betragtet som et tilfældig aggregat af organiserede små legemsdele eller som en hydraulisk maskine eller som et kemisk værksted. Lad os f.eks. antage, at alle et levendegjort stofs bevægelser kan forklares gennem en ændring af blandingen af dets ner-

ver, dets fibre eller væsken, man lader cirkulere inden i det, så rejser spørgsmålet sig ikke kun, hvorledes hine ændringer bevirkes, men også hvilket princip der sammenfatter alle disse ændringer harmonisk. Eller når omsider et filosofisk blik på naturen som et system, der aldrig står stille, men skrider fremad, opdager, at naturen med det levendegjorte stof træder uden for den døde kemis grænser; at altså, fordi kemiske processer ellers ville være uundgåelige i et legeme, og fordi det døde legeme bliver ødelagt ved en virkelig kemisk opløsningsproces, så må der i det levende legeme være et princip, som fravrister det de kemiske love,¹ og hvis nu dette princip kaldes livskraft, så hævder jeg tværtimod, at *livskraft* (så flydende nu dette udtryk også kan være), taget i denne betydning, er et fuldstændigt modstridende begreb. For kraft kan vi kun tænke os som noget endeligt. Imidlertid er ingen kraft ifølge dens *natur* endelig, kun for så vidt den bliver begrænset af en modsatrettet kraft. Hvor vi derfor tænker os kraft (som i stoffet), da må vi også tænke os en *modsatrettet* kraft. Men mellem modsatrettede kræfter kan vi kun tænke os et dobbelt forhold. Enten er de i *relativ* ligevægt (i fuldkommen ligevægt ville de begge ophæves fuldstændig); så bliver de opfattet som *hvilende*, ligesom i stoffet, som derfor kaldes trægt. Eller man tænker sig dem i en vedvarende aldrig afgjort kamp, hvor en af dem vekselvis sejrer eller ligger underst; så må der imidlertid yderligere være en tredje tilstedede der, som giver denne kamp vedvaren og i denne kamp, af vekselvis sejrende og underliggende kræfter, opretholder naturens værk. Dette tredje kan ikke selv igen være en kraft, for eller kommer vi tilbage til det forrige alternativ. Det må altså være noget, der ligge højere end selv *kraft*; men *kraft* er det som (hvilket jeg vil vise) i yderste konsekvens, alle vore fysiske forklaringer må komme tilbage til: altså må hin tredje være noget, det ligger helt uden for den empiriske naturforskning. Nu kan man imidlertid i den almene forestilling ikke erkende noget højere udenfor og over naturen end ånden.² Men vil vi nu begribe livskraften som et åndeligt princip, så ophæver vi netop dermed begrebet fuldstændig. For *kraft* er, hvad vi i det mindste som *princip* kunne anbringe i spidsen af naturvidenskaben og som, skønt den ikke selv kan beskues, dog kan bestemmes ifølge sin *virkningsmåde* ved hjælp af fysiske love. Men hvordan en ånd ville kunne virke fysisk, det har vi heller ikke det ringeste begreb om; altså kan et åndeligt princip heller ikke kaldes *livskraft*, et udtryk, hvorved man stadigvæk i det mindste antyder et håb om at lade hint princip virke efter fysiske love.³

¹ kemiske love: de love der får det døde legeme til at forrådne.

² *Første udgave*: Nu kender vi imidlertid intet højere, hvor der overhovedet kan eksisterer kræfter, end ånden; for kun ånden kan forestille sig kræfter og ligevægt eller strid mellem kræfter. DH.

³ Dette ser man tydeligt på de ytringerne af de mange, der forsvare *livskraften*. Hr. Brandis f.eks. (i hans Forsøg med Livskraften §. 81) spørger: „Skulle

Opgiver vi imidlertid dette begreb (en livskraft), så er vi er nødsaget til at flygte ind i et ganske modsat system, i hvilket endnu engang ånd og stof står over for hinanden, uagtet vi nu lige så lidt begriber hvorledes ånd virker på stof, som vi hidtil har kunne begribe hvorledes stof virker på ånd.

Ånd, tænkt som livets princip, hedder *sjæl*. Jeg vil ikke gentage, hvad man allerede for længst har indvendt mod dualisternes filosofi. Indtil nu har man for det meste draget den i tvivl ud fra principper, der har ligeså lidt indhold, som det system der drager den i tvivl. Vi spørger ikke hvordan overhovedet en forbindelse mellem sjæl og legeme er mulig (et spørgsmål man ikke er berettiget til, da den spørgende ikke selv forstår det) derimod — hvad man skal forstå og må besvare er, hvorledes nu forestillingen om en sådan forbindelse overhovedet er kommet *ind i os*. At jeg tænker, forestiller mig noget, har vilje, og at denne tænken osv. så lidet kan være et resultat af mit legeme, at snarere dette legeme selv kun gennem hin evne til at tænke og at ville, blive *mit* legeme, ved jeg aldeles godt. Ikke desto mindre er det tilladt i spekulationens øjemed at benytte princippet om adskillelsen af bevægelse fra det bevægede og sjælen fra kroppen, uagtet vi, så snart der er tale om handlen, ganske glemmer denne skelnen. Nu er med alle disse forudsætningen dog så meget åbenbart, at hvis liv og sjæl, med sjælen som noget forskelligt fra legemet, er inde i mig, kan jeg kun blive sikker på dem begge ved *umiddelbart* erfaring. At jeg *er* (tænker, vil, osv.), er noget som jeg nødvendigvis må vide, hvis jeg overhovedet ved noget. Altså hvordan en forestilling om min egen eksistens og mit eget liv er kommet ind i mig, forstår jeg, fordi jeg, hvis jeg overhovedet forstår noget, nødvendigvis må forstå dette. Også fordi jeg er mig min egen eksistens umiddelbart bevidst, beror den slutning, der fortæller mig, at der er en sjæl inden i mig, om så konklusionen skulle være falsk, i det mindste på *en* ubetvivlelig forudsætning, nemlig den at jeg *er til, lever, forestiller mig noget, har vilje*. Men hvordan kommer jeg nu dertil at overføre *eksistens, liv osv.* på ting *uden for* mig. For så snart dette sker, forvandler jeg min umiddelbare viden til en *middelbar*. Nu påstår jeg imidlertid, at kun en *umiddelbar* viden om væren og liv er mulig, og at det, der *er og lever*, kun for så vidt er og lever, som det først og før alt andet er der *for sig selv*, at det bliver sig sit liv bevidst gennem sit liv. Antag altså, at der forekommer et organiseret væsen i min anskuelse, som bevæger sig frit, så ved jeg dog udmærket, at dette væsen *eksisterer*, at det er der *for mig*, men ikke også, at det er der *for sig selv* og *i sig selv*. For man kan lige så lidt forestille sig livet uden for livet, som man kan

elektriciteten (som i det hele taget synes at medvirke ved flogistiske processer) også medvirke ved den flogistiske livsproces (hvilket forfatteren antager) eller *er elektriciteten selve livskraften*? Det anser jeg for mere *end sandsynligt*". (S. n.). — flogistisk: fra 'flogiston,' som man antog var et grundstoffet i legemet, der gjorde det brandbart.

forestille sig bevidstheden uden for bevidstheden.¹ Altså er også en empirisk forvisning om, at noget lever uden for mig simpelthen umulig. For det kan nemlig blot tilhører din forestillingsevnes nødvendige egenskaber, kan idealisten sige, at du forestiller dig organiserede legemer, der bevæger sig frit; og filosofien selv, som gør alt uden for mig levende, lader dog ikke forestilling om dette liv uden for mig komme ind i mig *udefra*. Hvis denne forestilling imidlertid kun opstår *i mig*, hvordan kan jeg da blive overbevist om, at den svarer til noget uden for mig? Det er også klart, at jeg kun i *praktisk* forstand bliver overbevist om et liv og en selveksistens uden for mig. Jeg må praktisk set være *nødsaget* til at anerkende, at væsener, som er mig lig, findes uden for mig. Var jeg ikke *nødsaget* til at træde i forbindelse med mennesker uden for i samfundet og i alle praktiske forhold, som er forbundet dermed; vidste jeg ikke at væsener, som ligner mig, hvad den ydre skikkelses fremtoning angår, ikke har *flere* grunde til at anerkende frihed og det åndelige i mig, end jeg har til at anerkende det samme i dem; vidste jeg endelig ikke, at min moralske eksistens først fik mål og bestemmelse gennem eksistensen af andre moralske væsener uden for mig, så kunne jeg, overladt til den blotte spekulation, unægtelig tvivle på, om der bag hvert ansigt boede menneskelighed og i hvert bryst boede frihed. — Alt dette bliver bekræftet gennem vore sædvanlige domme. Kun om væsener uden for mig, som sætter sig på lige fod med mig i livet, hvor modtagen og given, lidelse og handling mellem dem og mig er fuldstændigt gensidig, anerkender jeg, at de er af åndelig natur. Derimod, hvis det nysgerrige spørgsmål muligvis bliver stillet, om også dyrene har en sjæl, bliver et menneske med en jævn forstand snart stædig, fordi han tror, at han ved at bekræfte dette må inddrømmer noget, som han ikke umiddelbart kan vide.²

Går vi endelig tilbage til den oprindelige kilde til den dualistiske tro, at der i det mindste bor en sjæl i *mig*, som er forskellig fra legemet, hvad er så vel det i mig, som selv atter dømmer, at jeg består af krop og sjæl, og hvad er dette *Jeg*, som skal bestå af krop og sjæl? Her er åbenbart noget endnu højere, som fri og uafhængig af legemet giver legemet en sjæl, samtænker legeme og sjæl uden selv at indgå i denne forening — som det synes, et højere princip i hvilket legeme og sjæl selv atter er identiske.

Sluttelig, hvis vi holder fast ved denne dualisme, så har vi lige i nærheden nu den modsætningen, som vi gik ud fra: ånd og stof. Thi endnu engang tynger denne ubegribelighed os, hvorledes der kan være sammenhæng mellem stof og ånd. Man kan skjule forhindringen ved denne modsætning ved alle slags illusoriske forklaringer, kan indskyde mellem ånd og stof så mange mellemstadier af stof, som stadig bliver

¹ Jacobis *David Hume*, s. 140 (S. n.). — empirisk: teoretisk i *første udgave*, DH.

² *Første udgave*: hvad han kun med fuld berettigelse kan sige om sig selv og sine lige. DH.

finere og finere, men en eller anden gang må der dog være et punkt, hvor ånd og stof er ens eller hvor det store spring, som vi så længe har undgået, bliver uundgåeligt, og deri er alle teorier enige. Det er fuldstændigt ligegyldigt for sagen, om jeg lader nerverne være gennemstrømmet eller fyldt af animalske ånder, elektrisk stof eller gasarter, og lader indtrykkene gennem disse forplante sig fra det ydre til sensorium,¹ eller om jeg forfølger sjælen til det yderste (tilmed uvisse) af hjernens fugtighed (et forsøg som i det mindste har den fortjeneste at have gjort det *yderste*).² Det er klart, at vor kritik har fuldendt sit kredsløb, imidlertid er vi ikke blevet det mindste klogere på hin modsætning, som vi gik ud fra, end vi var fra begyndelsen. Vi lader menneskene være tilbage som det synlige al filosofis omvandrende problem, og vor kritik ender her ved de samme ekstremer, som den begyndte med.

Sammenfatter vi endelig naturen i et hele, så står *mekanisme*, dvs. en nedadgående række af årsager og virkninger over for *hensigtsmæssighed*, dvs. uafhængighed af mekanisme og samtidighed af årsag og virkning. Idet vi forener disse to ekstremer, opstår ideen om en hensigtsmæssighed af det *hele* i os, naturen bliver en kredslinje, som løber tilbage i sig selv, et i sig selv sluttet system. Rækken af årsag og virkning ophører fuldstændigt, og der opstår en gensidig sammenknytning af *middel* og *mål*; det ene kan ikke blive virkeligt uden det hele, og det hele kan ikke blive *virkeligt* uden det ene.

Denne hele naturens absolutte hensigtsmæssighed er nu en idee, som vi ikke tænker vilkårligt, derimod *nødvendigt*. Vi føler os tvunget til at henhøre alle de enkelte ting til en sådan hensigtsmæssighed af det hele; der hvor vi finder noget i naturen, som synes at være hensigtsløst eller endog uhensigtsmæssigt, så tror vi at tingenes hele sammenhæng er revet i stykker, eller vi er ikke rolige før også den tilsyneladende hensigtsløshed i en anden henseende bliver hensigtsmæssig. Det er altså en nødvendig maksime for den reflekterende fornuft at forudsætte en forbindelse mellem mål og middel overalt i naturen. Og skønt vi ikke straks forvandler denne maksime til en konstitutiv lov, følger vi den dog så standhaftig og så frejdigt, at vi åbenbart forudsætter at naturen, så at sige, frivilligt vil imødekomme vor bestræbelse på at opdage absolut hensigtsmæssighed i den. Ligesådan gå vi, med fuld tiltro til naturens overensstemmelse med vor reflekterende fornufts maksimer, fra specielle, underordnede love til almene, højere love; og endog om tilsynekomster — som endnu står isoleret i rækken af vor viden — ophører vi dog ikke med a priori at forudsætte, at også *de* nok hænger sammen ved et eller andet fælles princip de har. Og vi tror kun på en natur uden for os

¹ sensorium: Tysk: *sensorium*, et sansemidtpunkt i hjernen.

² 'At væsken i hjernehulningen er sjælens organ.' Angående de her nævnte videnskabelige teorier se (HA, 5; 331-2)

dér, hvor vi får øje på virkningernes mangfoldighed og midlernes enhed.¹

Hvad er da nu hint hemmelige bånd, som sammenknytter vor ånd med naturen, eller hint skjulte organ, som naturen taler til vor ånd eller vor ånd til naturen gennem? Vi giver på forhånd afkald på alle jeres forklaringer om, hvordan en sådan hensigtsmæssig natur *uden for os* er blevet til. Thi at forklare denne hensigtsmæssighed med, at en guddommelig forstand er dens ophavsmand, det er ikke at filosofere, men at anstille fromme betragtninger. I har så godt som intet forklaret os dermed; for vi forlanger at vide, ikke, hvordan en sådan natur er opstået uden for os, derimod hvorledes ideen om en sådan natur er kommet *ind i os*; ikke kun hvordan vi nu vilkårligt har avlet den, men hvorledes og hvorfor den oprindeligt og *nødvendigvis* ligger til grund for alt, hvad vor slægt fra arilds tid har tænkt om naturen. For eksistensen af en sådan natur *uden for mig*, forklarer stadigvæk ikke eksistensen af en sådan natur *inde i mig*; for hvis I antager, at en forudbestemt harmoni finder sted mellem dem, så er det jo netop genstanden for vort spørgsmål. Eller hvis I hævder, at vi kun *overfører* en sådan idé på naturen, i så fald er der aldrig kommet en anelse, om hvad natur er og skal være for os, ind i vore sjæle. ²For vi ønsker ikke, at naturen *tilfældigvis* falder sammen med vor ånds love (måske formidlet ved en *tredje*), men at *naturen selv*, nødvendigt og oprindeligt, ikke kun *udtrykker*, men også *selv virkeliggør* vor ånds love, og at den kun gør dette, for så vidt den er natur og hedder natur.

Naturen skal være den synlige ånd, ånden den usynlige natur. Her altså ved den fuldkomne identitet mellem ånden *i os* og naturen *uden for os*, må problemet om, hvorledes en natur uden for os er mulig, løses. Det sidste mål for vor videre efterforskning er derfor denne idé om naturen; lykkes det os at nå dette, så kan vi også være sikre på, at vi har løst dette problem tilfredsstillende.

* * *

¹ Første udgave: hvor vi opdager virkningernes uendelighed og midlernes endelighed. DH.

² For ... tilfredsstillende: Den tyske tekst lyder: „Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit dem Gesetzen unsers Geistes *zufällig* (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß *sie selbst* nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes nicht nur *ausdrücke*, sondern *selbst realisire*, und daß sie nur insofern Natur sey und Natur heiße, als sie dieß thut.

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sey, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiss seyn, jenem Problem Genüge gethan zu haben."

Disse er hovedproblemerne, som det er målet for dette skrift at løse.

Dette skrift begynder imidlertid ikke fra oven (med opstilling af principperne), men fra neden (med erfaringer og afprøvning af de hidtidige systemer).

Først når jeg er ankommet til det mål, jeg har foresat mig, vil man til-lade mig at gentage den gennemløbne bane baglæns.

Ordliste

- absolut betinget.* Betinget ved sig selv, dvs. ubetinget af alt andet.
- absolut frihed.* Det absolutte Jegs frihed, dvs. dets ubetingethed. Absolut frihed, dvs. frihed, der blot er grundet på Jegts væren selv, er en frihed som tilkommer Jeget, i og med det slet og ret er Jeg, der oprindeligt udelukker alt Ikke-Jeg, s. 73.
- absolut kausalitet.* Dvs. at virkningen er sin egen årsag. F.eks. at der er en første bevæger, der ikke er forårsaget af noget andet, ellers ender man i en uendelig regres; se også *kausalitet*.
- absolut sathed.* Det er sat ubetinget, f.eks. har det værende absolut sathed.
- absolutte Jeg, det.* Det Jeg der er sat af sig selv og dermed er ubetinget og frit. Det ligger til grund for al bevidsthed og gør den alene mulig. Det absolutte Jeg er uendeligt, udeleligt og indeholder al realitet.
- accidens.* En genstands tilfældige egenskaber, som ikke med nødvendighed tilkommer den.
- analytisk sætning.* En analytisk sætning er en sætning hvori prædikatets begreb allerede er indeholdt i subjektets. F.eks. alle ungarle er ugifte.
- anskuelsen.* Tysk: *Anschauung*. Hos Kant den forestilling der gives før enhver tænkning.
- anvendelighed.* Tysk: *Angemessenheit*. Anvendelighed i, passelighed til den pågældende syntese, i overensstemmelse med denne.
- apodiktisk dom.* En apodiktisk dom udsiger noget om, hvad der nødvendigvis er tilfældet. S må (nødvendigvis) være P.
- apperception.* Ifølge Kant: Den *empiriske apperception* er bevidstheden om sit eget jeg, om sig selv. Her kan jeget betragtes som objekt.
- Den *transcendentale apperception* (transcendental enhed) er en a priorisk enhed i bevidstheden, der går forud for samtlige sanselige data i anskuelsen, hvorved erkendelsen af el. rettere forestillingen om objektverdenen bliver mulig. Den er den selvbevidsthed, som, idet den frembringer forestillingen *Jeg tænker*, må kunne ledsage alle andre forestillinger. — Alle vore forestillinger må ledsages af et *Jeg tænker*, der er en spontan handling. (KdrV, B132; Kant, 117-8, 131-32).
- assertorisk dom.* En dom hvor man påstår, at noget slet og ret er tilfældet. S er P (slet og ret).
- det ontologiske gudsbevis.* Gud er ifølge sit begreb det mest fuldkomne væsen. Til et væsens fuldkommenhed hører eksistens. Havde Gud ikke eksistens, ville Gud ikke være det mest fuldkomne væsen, hvilket er en modstrid, altså eksisterer Gud.
- dialektisk skin.* Tysk: *dialectischer Schein*. Fra Kants opfattelse af dialektik som skinnets logik (*Logik des Scheins*). Idet et fornuftsbegreb anvendes ud over grænserne for mulig menneskelig erkendelse, opstår der et transcendentalt skin. Det er den transcendentale dialektiks opgave at afdække sådanne illusioner (Lübcke, 88); KdrV, B86 og videre i B349 ff.

ORDLISTE

- dogmatisme.* Teori der begrundes i dogmer, tvivlsomme ikke beviste påstande, der gælder ubetinget.
- eksistens.* Tysk: *Dasein*.
- empirisk.* Det erfares eller kan erfares både i den ydre eller den indre virkelighed. Den empiriske bevidsthed.
- empiriske Jeg, det.* Subjektet i kopulaet. Det jeg der kan gøres til objekt.
- endelige Jeg, det.* Det empiriske Jeg.
- Ev kai p̃āν.* *En kai pan.* Et og alt.
- episylogismen.* Den efterfølgende slutning. Nedadstigende række af syllogismer hvor konklusionen i den foregående er præmis i den efterfølgende.
- evne.* Tysk: *Vermögen*. Evne, kraft, styrke, kunnen. Især i sammenhænge såsom *Vorstellungsvermögen*, forestillingsevnen, *Erkenntnisvermögen*, erkendelsesevne, m. m.
- finalitet.* Formålsbestemthed, hensigtsmæssighed.
- finalisme.* Læren om at alt er styret af formål. Finalisme kaldes også teleologi.
- forestilling.* Tysk: *Vorstellung*. Som filosofisk term: Den forestilling vi har om verdenen via de sansedata vi modtager fra den. Det billede bevidstheden danner om verdenen i kraft af disse. Tales der om hvordan vi forestiller os verdenen, er der tale om denne betydning af ordet.
- formal.* Med hensyn til formen.
- fremtoningen.* Tysk: *Erscheinung*. Det tilsynekomende, fænomenet.
- frihed.* Frihed til at gå fra mulighed til virkelighed. — I det *absolutte* Jeg er denne frihed *ubegrænset*, det *absolutte* Jeg har *absolut* frihed. — Det *empiriske* Jeg har *begrænset* frihed, af Schelling kaldet *transcendental* frihed. Det *empiriske* Jeps frihed er begrænset af skrankerne i objekterne, i Ikke-Jeget.
- fænomenerne.* Tysk: *Erscheinungen*. Tilsynekomsterne, fremtoningerne.
- grundlaget, grund.* Tysk: *Grund*.
- grundsætning.* Den mest absolutte, slet og ret ubetingede grundsætning for al menneskelig viden.
- Hume, David* (1711-1776), skotsk filosof og historiker. Hans kritik af årsagsbegrebet fik afgørende betydning.
- højeste grundlag.* Tysk: *der letzte Realgrund*. Det højeste grundlag der stemmer overens med virkeligheden.
- identiske Jeg, det.* Givet ved *Jeg er Jeg*.
- i sig el. i-sig.* Tysk: *an sich*. I sig selv.
- Ikke-Jeg.* Tysk: *Nicht-Ich*. Sat i modsætning mod Jeget. Dets form er negationens form.
- immanent.* Iboende, som noget der ligger i tingens natur. Inden for erfaringens og erkendelsens grænser. Modsat transcendent.
- intelligibel.* Det der kun kan erkendes via tænkning eller en intellektuel anskuelse, til forskel for erkendelse via sanserne. Den intelligible ver-

ORDLISTE

- den er således forskellig fra den sanselige empiriske verden. Den intelligible verden kan tænkes, men er i realiteten uerkendelig.
- Intellektuel*. Det samme som intellektuel, dvs. åndeligt, i ånden. Hvad der vedrører intellektet, forstanden.
- intellektuale anskuelse, den*. Tysk: *die intellektuale Anschauung*. „Hos os alle findes der nemlig en hemmelig vidunderlig evne til at trække os ud af tidens omskifteligheder og tilbage til vort indre selv, et selv der er afklædt alt, der kommer til udefra og derved skue det evige under uforanderlighedens form ... Først denne anskuelse overbeviser os om, at noget i egentlig forstand er [til], medens alt andet kun synes at være noget, vi overfører dette ord på." *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* 1795, (SWK, 1; 318). Forud for denne passage omtaler Schelling Spinoza og citerer fra Etikken: Bog V, Læresætning 30: „For så vidt som vor ånd erkender sig selv og legemet under evighedens synsvinkel, for så vidt har den nødvendigvis en erkendelse af Gud og ved, at den er i Gud og begribes ved Gud." (Spinoza, 202).
- Jacobi, Friedrich Heinrich* (1743-1819), tysk filosof.
- Kant, Immanuel* (1724-1804), tysk filosof.
- kategorierne*. Tysk: *die Kategorien*. Fra Kant. A prioriske former som forstanden strukturerer al erfaring med, en medfødt konstruktion som vor erkendelse er underlagt og uden hvilken ingen erkendelse er mulig. Kategorierne er rene forstandsbegreber. De er baseret på de tolv domstyper; se (KdrV B95-6; Kant, 94).
- Kants kategorier: *Kvantitet* (enhed; flerhed; alhed). — *Kvalitet* (realitet; negation; begrænsning). — *Relation* (af inhærens og subsistens (accidens og substans); af kausalitet og dependens (årsag og virkning); af fællesskab (vekselvirkning mellem handlende og lidende). — *Modalitet* (mulighed — umulighed; eksistens — ikke-eksistens; nødvendighed — tilfældighed).
- De to første klasser af kategorier kalder Kant for *matematiske*, de to andre for *dynamiske*. Den første klasse er rettet mod de anskuede genstande, de rene såvel som de empiriske. Den anden klasse er rettet mod eksistensen af disse genstande, enten i forbindelse med hinanden eller i forbindelsen med forstanden. Se (KdrV, B106-113; Kant, 99-103).
- kategorisk dom*: S er P, et ubetinget udsagn.
- kausalitet*. Fra Kant KdrV, B161-2 har vi. Man kan kun forestille sig to slags kausaliteter med hensyn til, hvad der sker, nemlig enten i henhold til naturen, dvs. *naturkausalitet*, eller kausalitet *ved (ud af) frihed*. Den første er forbindelsen mellem to hændelse i sanseverdenen, hvor den sidste følger efter den første i overensstemmelse med en regel el. en lov. Den anden er *kausalitet ved (ud af) frihed*, som er evnen til selv at begynde en tingenes tilstand, som ikke ifølge naturloven er betinget af en anden årsag. Frihed i denne forstand er en ren transcendental idé, som ikke indeholder noget lånt fra erfaringen.

ORDLISTE

kausalitet ved frihed. Ubetinget kausalitet. Se foregående note.

konstitutiv. Fastsettende, bestemmende, grundlæggende.

kriticisme. Kritisk filosofi. En filosofi der udforske grænserne for den menneskelige erkendelse.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), tysk filosof.

lidende. Tysk: *leidend*. Betyder uvirksom, passiv. Også som passiv reaktion på en handling: aktion – reaktion.

logiske Jeg. Det jeg der indgår som subjekt i et udsagn; det er blot tænkeligt i henseende til objektet.

Maimon, Salomon (1753-1800), tysk filosof.

material. Tysk: *material*. Med hensyn til stoffet; materiel.

mekanisme. Tysk: *Mechanismus*. At kun bevægelseslovene og kemiske processer hersker i naturen; naturens forklares med årsag-virkning princippet. Modsat finalisme.

modalitet. Modalitetsbegreberne de kantiske kategorier: mulighed, eksistens, nødvendighed og de tilsvarende begreber umulighed, ikke-eksistens og tilfældighed.

modsætning mod. Tysk: *Entgegensetzung gegen*. Hos Schelling altid med *gegen*. Oversættes med 'modsætning mod'; i almindelig tekst benyttes 'modsætning til'.

modsætte, sætte imod. Tysk: *entgegenzetzen*. Også former som 'mod-sætten', 'modsættelse' osv. benyttes.

monader. Hos Leibniz de mindste enheder som verdenssubstansen er sammensat af. Sammenhængen mellem dem skabes af den præetablerede harmoni.

naturkausalitet. Se *kausalitet*.

objekt. Tysk: *Gegenstand*. Genstanden, det der er stillet overfor (et subjekt).

objektiv. En objektiv teori er en teori, der er i overensstemmelse med den materielle virkelighed.

ontologisk. Fra ontologi, der er læren om det værende.

organisation. En organisme til forskel for en mekanisme. Kant skriver (*KdU*. 293): „Et organiseret væsen er altså ikke blot en maskine, for en maskine har udelukkende bevægelseskraft, men det besidder en dannende kraft og ovenikøbet en sådan, at det formidler det til stoffet som stoffet ikke selv har (det organiserer det), altså en dannende kraft der forplanter sig, som ikke kan forklares alene ved [stoffets] bevægelsesesevne (mekanismen).”

overflyve. Tysk: *überfliegen*. Overskride, transcendere. Ordet findes hos Kant f.eks. *KdrV*, B352.

paralogisme. Fejlslutning.

princip. Grundsætning, grundstruktur, grundlag, grundlæggende regel, lov, aksiom osv.

problematiske sætninger. Tysk: *problematische Sätze*. En problematisk dom udsiger noget om, hvad der muligvis er tilfældet. Problematiske sæt-

ORDLISTE

- ninger eller domme er sådanne som udtrykker en logisk mulighed efter formlen: S kan være P. el. S er måske P.
- prosyllogismer.* En foregående slutning. En slutningsrække hvor første præmis i den efterfølgende er konklusionen i den foregående syllogisme. Opadgående retning.
- præetableret harmoni.* En harmoni der er fastsat i forvejen; f.eks. som harmonien mellem legeme og sjæl, se også *monader*.
- realitet.* Tysk: *Realität*. Den forhåndenværende virkeligheden har *objektiv* realitet og forestillinger og tanker har *subjektiv* realitet.
- reale grundlag, det.* Tysk: *Realgrund*. Den reelle grund, den virkelige grund eller den virkelige årsag. F.eks.: Storken kommer om foråret; det er ikke på grund af storken foråret kommer, men omvendt (Hoffmeister).
- regulativ.* Ordneende, styrende.
- rene forstandsbegreber.* De kantiske kategorier.
- rene Jeg, det.* Det absolutte Jeg.
- ren identitet.* Det absolutte Jegs identitet. Ved sætningen *Jeg er Jeg*.
- ren indbildningskraft.* Se *transcendental indbildningskraft*.
- Reinhold, Karl Leonard.* (1758-1823), østrigsk filosof. Han opstillede med udgangspunkt i bevidstheden som al erkendelses princip, grundsætningen, at i bevidstheden bliver forestillingen i kraft af subjektet adskilt fra subjektet og objektet og relateret til dem begge. Det er denne evne Reinhold kalder forestillingsevnen (*das Vorstellungsvermögen*). Bevidstheden selv kan for så vidt ikke iagttages, men kan godtgøres ved selvreflektion.
- sanselig.* Tysk: *sinnlich*. Det der kan sanses; det sanselige.
- sathed.* Tysk: *Gesetzseyn* [eller *Geseztheit*]. Sat-væren, sat-hed. Det at det er sat. Siger man at noget har sathed i noget, betyder det, at det er sat i dette noget, at det er defineret i det, er en del af dets væren. Sathed er en værensform. — I den analytiske sætning „alle ungkarle er ugifte,” er begrebet 'ugift' sat i begrebet 'ungkarl', det har sathed i begrebet 'ungkarl'. Dvs. dets sathed, dets tilstedeværelse kan udvikles af subjektet.
- selvbevidsthed.* Bevidstheden om sit eget jeg, om sig selv. Man kan ikke abstrahere fra sin selvbevidsthed.
- skema.* Tysk: *Schema*. Fra Kant i afsnittet *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* (KdrV B176-187): Af sansedataerne, dvs. fænomenverden, dannes først et billede, som er et produkt af indbildningskraftens empiriske evne. Kant har et eksempel (B180): Begrebet hund betyder en regel, hvorefter min indbildningskraft generelt kan registrere formen af et bestemt firføddet dyr, uden at være begrænset til nogen bestemt hunds form, eller et bestemt muligt billede af en hund. Dette kalder Kant skematiseringen (el. skematismen) af vores forståelse med hensyn til tilsynekomsterne og deres blotte form. — Endvidere (B181): „Billedet er et produkt af den produktive indbildningskrafts empiriske evne, skemaet af sanselige begreber (f.eks. om figurer i rummet) er et

ORDLISTE

- produkt og på en måde et monogram af den rene indbildningskraft a priori, hvorved og hvorefter billederne først bliver mulige." Dvs. i kraft af skemaet blive billederne, ved hjælp den rene eller transcendentale indbildningskraft, sammenknyttet med begreber, så kategorierne kan anvendes på fænomenerne. — Altså formidler skemaet kontakt mellem de rene forstandsbegreber og tilsynekomsterne (B177). Det er af denne årsag Schelling omtaler skemaet som 'svævende' (s. 69 n.).
- skin*. Tysk: *Schein*. Illusion, bedrag.
- skullen*. Tysk: *das Sollen*.
- sidste grundlag* el. *grund* el. *lign*. Den endelige, den første grund el. årsag; det hvorpå alt det følgende hviler el. skulle hvile.
- Spinoza, Baruch de* (1632-1677), hollandsk filosof.
- subjektet*. Det betingede Jeg, betinget ved objektet. Jeget i kopulaet.
- substans*. Substansen er ubetinget og ikke frembragt af noget andet. Jegets substans er den absolutte substans, s. 44.
- succession*. En (ubrudt) række af forestillinger.
- sylllepsis*. Sammenfatning. Det at samle de forskellige elementer eller begreber i prædikatet via syntesen.
- syntese (1)*. I begrebets almene betydning en sammenknytning, en forbindelse af flere elementer til en enhed. En handling ved hvilken erkendelse bliver mulig. Hos Kant bruges begrebet 'syntese' om samlingen af de mangfoldige sansedata til en enhed, dette sker via den transcendentale indbildningskraft.
- syntese (2)*. Tese og antitese forbindes i syntesen.
- syntetisk*. Forklare noget syntetisk dvs. at gå ud resultatet af analysen, f.eks. at forklare Jegets betingethed af Ikke-Jeget, og omvendt, ved et højere princip.
- syntetisk sætning*. Prædikatet har et indhold som ikke ligger i subjektet, f.eks. 'nogle ugifte mænd er barnløse', er en syntetisk sætning, da 'barnløs' ikke er indeholdt i begrebet ugift.
- sætte*. Tysk: *setzen*. At sætte en ting, et eller andet noget; at opstille det, at definerer det.
- sætte imod*. Tysk: *entgegensetzen*.
- sættelig*. Tysk: *setzbar*.
- sætten / sættelse*. Tysk: *Setzen; Gesetzten*.
- teleologisk*. Fra teologi, der er læren om at naturen, at alt hvad der sker i verden er formålsbestemt, har en hensigt.
- tetisk*. Tysk: *thetisch*. En ubetinget sætning, men betinget af at den er sat (af dens sathed) i det absolutte Jeg. Sætningen *Jeg = Jeg*, er den højeste tetiske sætning. Den generelle form er: A er ...
- tilsynekomsterne*. Tysk: *die Erscheinungen*. Fænomenerne, det perciperede det fremtonende, det fremtrædende.
- tilstrækkelige grunds princip, den*. Princippet er, at der er altid er en grund til at et udsagn er sandt, som således er tilstrækkelig. 'Intet sker nogensin-

ORDLISTE

- de uden, at der er en årsag eller i det mindste en afgørende grund', en af Leibniz' egne formuleringer (Hoffmeister, 284).
- tingen i sig.* Tysk: *das Ding an sich*, kortform for *das Ding an sich selber*, *tingen i sig selv*.
- transcendental dialektik*, se *dialektisk skin*.
- transcendental enhed.* Se *apperceptionen*.
- transcendental dialektik.* Den transcendentale dialektik har ifølge Kant til formål at afsløre forstandens og fornuftens grundløse påstande, der er udviklede ved spidsfindig spekulation og transcendentale grundsætninger, hvorved man udtaler sig om ting, som på ingen måde er os givne, og som vi ikke kan vide noget om. Dialektikken opgave er således reducerer påstandene til skinviden og sofistisk blændværk. (KdrV, B87-8; Kant 89-90), se også Ordliste: *dialektisk skin*.
- transcendental apperception.* Se *apperception*.
- transcendental frihed.* Det empiriske Jegs frihed, der kun er begrænset af objekterne, der er skranker for dets frihed; se også *frihed*.
- transcendental indbildningskraft.* Indbildningskraft på det transcendentale plan som sammenknytter de mangfoldige anskuelser til en enhed og dermed gør erkendelsen mulig. Et a priori begreb. Ikke at forveksle med vor almindelige indbildningskraft. Se *skema*.
- transcendentalt jeg = transcendentalt subjekt = absolut jeg.*
- transcendentalt subjekt.* Det upåviselige subjekt Kant postulerer følger alle vore bevidsthedshandlinger. Det kan ikke gøres til genstand for erfaring. Dette bliver til det *absolutte jeg*.
- transcendentalfilosofi.* Tysk: *Transcendentalphilosophie*. Kort sagt: filosofien om det a prioriske i vor bevidsthed. Det er en filosofi, der undersøger forstandens rene begreber.
- uendelig dom.* Alle S er ikke P, som er benægtende el. alle S er P, der er bekræftende.
- uendelige Jeg, det.* Det absolutte Jeg.
- urårsag.* Tysk: *Urgrund*. Den første grund, den oprindelige grund, *urårsagen*.
- ved.* Tysk: *durch*. I kraft af; ved hjælp af; gennem; via; *af sig selv* er det samme som *ved sig selv*.
- vekslen.* Den kantiske kategori 'fællesskab' under hovedgruppen *Relation*, fællesskab er vekselvirkningen mellem aktion og reaktion.
- Endvidere om vekslen mellem de forskellige begreber, kendetegn. Det empiriske Jeg skifter sin opmærksomhed mod dem efter tur, men det empiriske Jeg selv skifter ikke, ændrer sig ikke. Subjekt opsøger de forskellige dele af flerheden og søger at danne enhed, ifølge Kant via den transcendentale indbildningskraft. Vekslen foregår i tid.
- vorden, det vordende.* Tysk: *Werden, das Werden*. Betyder at *blive* el. at *blive til* hhv. *det tilblivende*. At være *vordende* vil sige at være *tilblivende*, at være ved at blive til. — Det forældede ord 'at vorde', synonym med 'at blive,'

ORDLISTE

er indgået i filosofien som teknisk term „specielt om overgangen fra en form for væren til en anden værensform (Lübcke).”

væren. Tysk: *Sein*. Hos Schelling har det absolutte Jeg væren, men ikke eksistens (s. 36), Jeget 'er' slet og ret. Dette kalder han ren og el. absolut væren. Denne væren er ubetinget.

væsen. Tysk: *Wesen*. Dets sande væsen (essentia); på tysk også *Sosein* el. *Washeit*: sådan-væren el hvad-hed. Indbegrebet af en persons eller en sags egenskaber; grundegenskaber, den indre kerne; et værendes væsen er det blivende i modsætning til det skiftende i fænomenverden.

Om væsen (essentia) sammenholdt med væren (esse), (jf. § 13): Fra Thomas Aquinas har vi om essentia og esse: Essentia er det, et noget har, der gør os i stand til at forstå, hvad det er; essentia bestemmer den specifikke måde noget eksisterer på. På samme måde er esse det, et noget har, der gør os i stand til at forstå, at det faktisk eksisterer; det er på grund af en tings esse, på grund af dens væren, at noget er virkeligt, at det eksisterer. Alt, hvad der eksisterer, må have essentia og esse; esse kan ikke komme fra essentia, fordi essentias eksistens er afhængig af esse og får sin virkelighed, sin realitet fra denne. I Gud falder esse og essentia sammen, de er identiske i Gud (Fruits).

Litteratur og bibliografi

- (HA) F. W. J. von Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Werke 1-18. Stuttgart 1976 —.
- (SW) F. W. J. von Schelling: Schellings Werke In neuer Ordnung hrsg. v. Manfred Schröter, 6 Hauptbände, 6 Ergänzungsbände. München 1962-1967.
- (SWK) F. W. J. von Schelling: Sämtliche Werke; hrsg. v. K. F. A. Schelling: 1. Abteilung 10 Bde., 2. Abteilung: 4 Bde. Stuttgart/Ausburg 1856-61.

- H. M. Baumgartner (Hrsg.): *Schelling*. Freiburg/München 1975.
- F. C. Beiser: *German Idealism, the struggle against subjectivism 1781-1801*. Cambridge, Mass. 2008.
- E. Curley, ed.: *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1. Princeton, NJ 1985.
- P. Edwards, eds. *Encyclopedia of philosophy* vol. 1-8. Macmillan; USA, 1972.
- J. L. Esposito: *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*. USA 1977.
- J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794.
- J. G. Fichte: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie*, 1794. Reclam 1972.
- Fruits of Study 7: *Esse and Essentia* af Robert Verrill. Online adgang.
- Ryan J. Foster: *The Creativity of Nature: The genesis of Schelling's Naturphilosophie 1775-99*. Rice University; USA, 2009.
- J. Hartnack: *Filosofiske problemer*. Kbh. 1997.
- J. Hartnack*: *Fra Kant til Hegel*. København 1979.
- D. Henrich: *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge, MA 2003.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 11 — *Vorstellung*. Herausgegeben von J. Ritter. Tyskland, 1972.
- J. Hoffmeister: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg 1955.
- A. Juel, udg.: *Horats' Oder*. København 1933.
- I. Kant: *Kritik af den rene fornuft*. Kbh. 2002.
- KdrV.: *Kants Kritik der reinen Vernunft*.
- KdU.: *Kants Kritik der Urtheilskraft*.
- W. Kersting/ D. Westerkamp (Hrsg.): *Am Rande des Idealismus: Studien zur Philosophie Karl Leonard Reinholds*. Paderbotn 2008.
- H. Kuhlmann: *Schellings früher Idealismus*. Stuttgart 1993.
- P. Lübcke, udg.: *Politikens filosofi leksikon*. Kbh. 1983.
- F. Meier: *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*. Basel 1961.
- B. Spinoza: *Etik*. Oversat af S. V. Rasmussen. Kbh. 1996.
- K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*, Band 1-7. Hamburg 1966-75.
- Bind 6-7: *Der deutsche Idealismus* af J. E. Erdmann.

Filosofihistorier med omtale af Schelling.

- G. Asplin: *Tankens veje*, bind 1-2. København 1962.
H. Brøchner: *Philosophien i Grundris*, bind 1-2. København 1878
R. Bubner (Hrsg.): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Band 1-10. Stuttgart 1993-95.
F. Copleston: *History of Philosophy*, vol. 1-9. New York 1944-77.
S. Holm: *Filosofien i det nittende århundrede*. København 1967.
H. Høffding: *Den nyere filosofis historie*, bind 1-2. København 1904.
K. Jaspers: *The great Philosophers*, vol. 1-4. New York 1993-95.
G. H. R. Parkinson ed.: *Routledge History of Philosophy* vol. 1-10. London 1993-99.
K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*, Band 1-7. Hamburg 1966-75.
Bind 6-7: *Der deutsche Idealismus* af J. E. Erdmann.
A. W. Wood ed.: *Cambridge History of Philosophy in the 19th Century (1790-1870)*. Cambridge 2012.

Værker af Schelling i dansk oversættelse.

- F. W. J. Schelling: *Mythologien som nødvendig gudsskabende Proces i Bevidstheden ...* Oversat af A. B. Thorsen. København 1862.
F. W. J. Schelling: *Clara: en Dialog om Naturens Sammenhæng med Aandeverdenen*. Oversat af F. L. Mynster. København. 1882.
F. W. J. Schelling: *Om den menneskelige friheds væsen*. Oversat af H. Vangsgaard. København 1995.
F. W. J. Schelling: *Om den nyere filosofis historie*. Oversat af S. Liisberg. Aarhus 2018.
F. W. J. Schelling: *Den transcendentale idealismes system*. Oversat af U. Houe og L. P. Michelsen. Aarhus 2020.
F. W. J. Schelling: *Åbenbaringens filosofi*. Oversat af M. Ziethen et al. Aarhus 2023.