

SPINOZA'S ETHICA

ANALYSE OG KARAKTERISTIK

AF

HARALD HØFFDING

D. KGL. DANSKE VIDENSK. SELSK. SKRIFTER, 7. RÆKKE, HISTORISK OG FILOSOFISK AFD. III. 3

KØBENHAVN

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

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1918

Indledning.

1. Et filosofisk System er et Forsøg paa at føre det i Erfaringen Givne, de foreliggende Emner, tilbage til et Grundemne, et Urfænomen og dermed samle al Erkendelse om én Grundtanke. Gyldigheden af denne Grundtanke kan søges paa-vist dels gennem en Analyse af de Emner, der staa til Raadighed for Filosofen, dels gennem et Forsøg paa at udlede disse Emner af Grundemnet. Ved den første Fremgangsmaade bliver Grundemnet Konsekvens af de enkelte Emner; ved den anden bliver disse Konsekvenser af hint. I intet System mangler der Forsøg paa at anvende begge Fremgangsmaader. Men selv om saadanne Forsøg kunde lykkes, vilde alligevel det Spørgsmaal staa tilbage, om den Kreds af Emner, Tænkeren raader over, ikke er begrænset, og da nye Emner stedse kan opdukke, maa dette Spørgsmaal besvares med ja. Intet System kan derfor blive andet end en paa Ana-lyse af en mere eller mindre omfattende Kreds af Emner bygget Hypotese. Hvad den anden Fremgangsmaade angaar, vil der ogsaa rejse sig principielle Vanskelig-heder, idet det allerede rent logisk viser sig at være umuligt at udlede en Mang-foldighed af Emner af et eneste Grundemne; til enhver Slutning behøves der nu engang mere end én Præmis.

Denne Betragtning kan vel siges at være i den Grad trængt igennem i den filosofiske Verden, at Systemernes Tid nu er forbi. I en vis Forstand vil der nat-URLigvis altid være „System“ i alvorlig Tænkning, idet hver enkelt Tanke maa kunne „staa sammen“ med de andre Tanker, som fastholdes. Men „System“ i Be-tydning af ikke blot afrundet, men afsluttet og definitiv Verdensforklaring eller Verdensanskuelse hører Fortiden til.

Studiet af Fortidens filosofiske Systemer har dog mere end rent historisk In-teresse. Saadanne Tankebygninger var i og for sig naturlige, saalænge ingen gennemført kritisk Prøvelse af den menneskelige Erkendelse var foretagen. Og det viser sig ofte ved nærmere Betragtning, at Problemer, vi er tilbøjelige til at betragte som helt moderne, ligger skjulte som Elementer i de uvilkaarlige Krystallisationer, der foregik hos Fortidens Tænkere. Dersom nu de Emner, Tænkningen sysler med, bevarer deres Betydning, — dersom de Grundtanker, med hvilke der arbejdes, hæn-ger nøje sammen med den menneskelige Tæknings Natur, — og dersom der ar-bejdes med Alvor og med Sans for Problemernes Dybde, — saa kan et saadant

System ikke blot staa som Udtryk for en svunden Tids Tænkning, men ogsaa tjene til Forbillede for, hvorledes der maa tænkes under andre historiske Forudsætninger.

Om ikke mange Systemer gælder dette i den Grad som om SPINOZA'S.

Et fuldstændigt, for alle Tider afsluttet System mente SPINOZA nu ikke heller at have opstillet, saaledes som en hyppig, men urigtig Opfattelse mener om ham. I et Brev til OLDENBURG (Ep. 30 i VAN VLOTEN'S Udgave) siger han, at han ikke véd, hvorledes Tingene i Virkeligheden hænger sammen, og hvorledes enhver Del passer ind i den Helhed, den hører til; — dertil vilde jo udfordres, at man kendte hele Naturen og alle dens Dele! I et Brev til BOXEL (Ep. 56) siger han, at den største Del af Naturens Grundegenskaber (Attributer) kender vi ikke; vi kender kun de to Grundegenskaber, som kundgør sig i vort eget Væsen, Tænkning og Udstrækning (Ep. 64 smlgn. Ethica II. Ax. 5). Og da en ung Ven af ham var gaaet over til Katolicismen og nu i et Brev, i hvilket han forsøgte at omvende ham, haanende spurgte, om han da mente at have fundet den bedste Filosofi af alle, svarede SPINOZA (Ep. 76), at han ingenlunde mente at være naaet til den bedste Filosofi, men at han var vis paa at kende sand Filosofi. Ikke blot overfor Naturens Grundegenskaber (Attributer), ogsaa med Hensyn til de enkelte, bestemte Tings Existens (existentia modorum) staa vi paa den blotte Erfarings Grund (Ep. 10), og hvad Forstaaelsen af disse enkelte i Erfaringen givne Ting angaar, staa vi overfor en uendelig Opgave, idet den enkelte Ting (det enkelte Emne) forstaaes ved sin Sammenhæng med andre enkelte Emner, saa at Aarsagernes Række gaar i det Uendelige (Ethica I, 28). Erfaringserkendelsen kan altsaa aldrig blive afsluttet.

Hvorvidt de her fremdragne Udtalelser kan bringes i strengt nødvendig Sammenhæng med SPINOZA'S hele øvrige Opfattelse, vil vise sig ved Gennemgang af Hovedværkets enkelte Partier. Men før vi gaar over til en saadan Undersøgelse, maa vi forsøge at finde Spor af det Tankearbejde, af hvilket Systemet er fremgaaet. Naar det færdige System kan sammenlignes med en Krystal, bliver det kun forstaaeligt, naar man kan efterspore Krystaldannelsen, det vil sige, finde de Forudsætninger, der har været afgørende for Systemets Bygning.

Spinozaforskerne har, især i den nyeste Tid, lagt Hovedvægten paa at finde historiske Forgængere for SPINOZA'S ejendommelige Tankegang. Trods al den Lærdom, der herved er udfoldet, kan man ikke sige, at man er kommen videre end til blotte Muligheder. SPINOZA'S første Biografer (LUCAS, COLERUS) henviste til DESCARTES. Moderne Forskere har undersøgt hans Forhold til jødisk Middelalderteologi (JOEL), til Nyskolastiken (FREUDENTHAL), til GIORDANO BRUNO (SIGWART, AVENARIUS), til de friere Bevægelser i Tidens hollandske Aandsliv (MEINSMA), til Fortidens Teologer i det hele (DUNIN-BORKOWSKI)¹). Det er forlængst godtgjort, at

¹) Det har været SPINOZA'S Skæbne, at hans Personlighed og hans Lære gentagne Gange er bleven forsvarede af Mænd, som stod fjernt eller endog fjendtlig overfor hans hele Retning. Saaledes rensede Præsten COLERUS, der selv var meget forarget over SPINOZA'S Lære, hans Minde fra forskellige Bagvaskelser og er derfor bleven kaldt en moderne Bileam. En saadan Bileam var ogsaa JACOBI, hvis Følelseteologi dog lod ham se med Rædsel paa SPINOZA'S Filosofi. Og i vore Dage har Jesuiten DUNIN-BORKOWSKI ikke blot med stor Lærdom, men ogsaa med stor Sympati gransket SPINOZA'S Udviklingsgang.

SPINOZA ikke har spundet sin Visdom ud af sig selv, og at han i det hele ikke var den Eneboer, hans første Disciple fandt det raadeligst at give ham Udseende af at være. Han var en belæst Mand paa mange Omraader og har fra mange Sider kunnet tage, hvad han kunde bruge. Men det Afgørende har været en Tankestrømning, der uvilkaarlig og fra først af uden klar Bevidsthed udsprang hos ham, og som betingede Valget af, hvad han optog af Tidens Tanker, og tillige afgjorde, hvilken Plads de fik i hans Tankebygning. Iderst inde har en aandelig Fornødenhed, der tidlig opstod hos ham, været Tankestrømningens Kilde og tillige bestemmende for dens Retning.

2. Det Tankearbejde, der tidlig kom i Gang hos SPINOZA, begyndte indenfor den jødiske Teologi og genoptoges paa Grundlag af den vesterlandske Naturvidenskab og Filosofi, som han, især efter sin Udstødelse af Synagogen, havde levet sig ind i. Paa begge Omraader er han gaaet Analysens og Konsekvensens Vej og har søgt at fastholde og gennemføre Forudsætninger, som Forgængerne ikke havde været sig klart bevidst. Og under hele dette Arbejde har han været ledet af en Trang til Forstaaelse af sig selv og af sin Sammenhæng med den store, lovmæssige og uendelige Tilværelse, en Trang, der hos ham paa én Gang havde en intellektuel og en religiøs Karakter. Disse tre Elementer eller Tendenser vil jeg i Korthed karakterisere, før jeg gaar over til gennem Analyse af Hovedværket (*Ethica*) at paa-vise, hvorledes de brydes i hans Tænkning. I de Definitioner og Axiomer, hvormed *Ethica's* første Bog begynder, har der krystalliseret sig Tanker, der vil kunne føres tilbage til de tre antydede Kilder. Systemets Ejendommelighed og dets Forfatters Personlighed lægger sig for Dagen i den Maade, paa hvilken de tre Motiver virker sammen og stræber at komme til deres Ret.

a. SPINOZA's Ungdomsskrift, den „korte Traktat“, har et mere teologisk og mystisk Præg end Hovedværket *Ethica*. SPINOZA gaar der ud fra Gudsbegrebet, saaledes som dette havde udviklet sig i de højere Folkeligioner, og han drager alle Konsekvenserne af, at Gud er et ubetinget og uendeligt Væsen, — et Væsen uden Forudsætninger og uden Grænser. Det er ad denne Vej, han kommer til det strenge Begreb om Substans, der fremsættes i de første Definitioner i *Ethica*, — Begrebet om det, der bestaar ved sig selv og forstaas ved sig selv, det vil sige, hvis Begreb ikke forudsætter noget andet Begreb, af hvilket det skulde dannes. Der viser sig her en Trang til at naa et Sidste, et Forudsætningsløst, der ikke igen viser Tanken ud over det selv. SPINOZA imødegaar den Indvending, at enhver Definition jo dog netop bestaar i, at et Begreb henføres under et højere Begreb (K. Tr. I, 7, 9—10). Det gælder, hævder han, ikke de Grundbegreber, der betinger al Erkendelse; —

Sympatien har sin Grund i, at han ser SPINOZA som Modvægt mod Datidens og Nutidens Skepsis og dilettantiske Fritænkeri. Men i Sammenligning med, hvad DUNIN-BORKOWSKI kalder Verdensfilosofien, nemlig den middelalderlige Skolastik med THOMAS AF AQUINO som første Mand, staar SPINOZA's Filosofi dog som en stor Illusion. (STANISLAUS V. DUNIN-BORKOWSKI: *Der junge Spinoza*, Münster 1910, p. 351—485).

hvis ogsaa de forudsatte andre Begreber, vilde intet nogensinde kunne blive fuldt erkendt! Der fremtræder her en ejendommelig Forening af Mystik og Erkendelsesteori. Trangen til at finde afsluttende Begreber er ikke rent intellektuel; den er ét med Trangen til at komme til Ro. Skal vi ikke kastes ud i endeløse Tankerækker, maa vi holde os til Tanken om en eneste Substans, et eneste Grundvæsen (K. Tr. I, 2, 10). Vor Tanke finder hverken Ro ved at blive staaende ved Erkendelsen af det Aandelige eller ved Erkendelsen af det Legemlige, men maa gaa tilbage til det, der betinger disse to Omraaders Bestaaen og gør Forstaaelsen af dem mulig: Gud eller Substansen (K. Tr. II, 22, 5).

Baade i den jødiske, i den muhammedanske og i den kristelige Teologi har Gudsbegrebet teoretisk Betydning, afgiver Principet for Forstaaelse, i hvert Tilfælde for den afsluttende Forstaaelse af alt. Og det er denne Side af Gudsbegrebet, hvorom SPINOZA's Tænken mere og mere koncentrerer sig. Hans Forhold til Teologien kan betegnes ved, at han gør Alvor af Spørgsmaalet om, hvilken Karakter den afsluttende Tanke maatte have. Den kan ikke være uforstaaelig, og naar den ikke skal føre ud over sig selv, maa den forstaaes ved sig selv. For at klare os, hvad SPINOZA's Substans maa betyde, maa vi derfor spørge, hvad det er, der forstaaes ved sig selv, og som kan gøre alt andet forstaaeligt. Det kan kun være den nødvendige Sammenhæng mellem Subjekt og Prædikat eller mellem Forudsætninger og Slutning, den Sammenhæng, der ligger til Grund ved enhver Tankeovergang. Længere tilbage end til Principet for al Tænken og derved tillige for al den Rationalitet, vi kan finde i Tilværelsen, kan vi ikke komme. Vi kan ikke give nogen Begrundelse af, hvorfor Konklusionen følger af sine Præmisses. Det er ved en analytisk Intuition¹⁾, at vi fremdrager Principet for al Rationalitet. Principet for al Forstaaelse staar i SPINOZA's Metafysik tillige som Substansen, det Væsen, der ligger til Grund for alt. Hans Metafysik er en Projektion af hans Erkendelsesteori. Han begynder teologisk med at sige, at Gud er det, der gør alt forstaaeligt for os, og han ender med at sige, at det, der gør alt forstaaeligt for os, er Gud. Medens han i den korte Traktat gaar fra Gudsbegrebet til Substansbegrebet, gaar han i de første Definitioner i Ethica's første Bog omvendt fra Substansbegrebet til Gudsbegrebet. Denne Omvendning forberedes i det første Tillæg til den korte Traktat, og den fremtræder afgjort i de første Breve (se især Ep. 2).

Det Gudsbegreb, SPINOZA tog med sig fra sin teologiske Periode og stedse fastholdt i sit Hovedværk, var naturligvis meget forskelligt fra Folkereligionernes Gudsbegreb, og han gør selv opmærksom paa Forskellen (se f. Ex. Ep. 19. 21. 73). Han konstruerer sit Gudsbegreb ud fra Forudsætningerne for al rationel Forstaaelse af Tilværelsen, men maa saa (fortsættende hvad jødiske Religionsfilosofers i Middelalderen, især MAIMONIDES og IBN GEBIROL, havde indledet) søge at udrense alle Antropomorfismer, alle konkrete psykologiske Egenskaber fra dette Begrebs Indhold.

I de samme Aar, i hvilke SPINOZA's Brud med den Folkereligion, i hvilken han var opvokset, forberedtes ved hans Tæknings Selvstændighed, yendte en anden stor

¹⁾ Se om dette Begreb min Afhandling om Intuition i Vid. Selsk. Oversigter 1914, p. 77—80.

Aand, BLAISE PASCAL, gennem en religiøs Krise tilbage til sin Folkereligions Gudsbegreb med udtrykkelig Hævden af alle Antropomorfismer. „Abrahams, Isaks og Jakobs Gud, Jesu Christi Gud, ikke Filosofernes og Videnskabsmændenes Gud!“ udraaber han i den lidenskabelige Udtalelse, som han nedskrev den 25. Novbr. 1654 og senere stedse bar hos sig indsyet i sin Klædning.

SPINOZA's Gud var nu netop „Filosofernes og Videnskabsmændenes Gud“, forsaavidt som hans Gudsbegreb er et metafysisk Udtryk for al Tænkning og Videnskabs sidste Forudsætning. Da nu denne Forudsætning ikke staar i udvortes Forhold til de enkelte Emner, men kundgør sig ved en Forstaaelse af dem og ved al Fastsætten af Betingelserne for deres Bestaaen, saa maa SPINOZA's Gud være en iboende (immanent) Gud, ikke en ydre (transscendent) Gud. Sin Modsætning til det sædvanlige Gudsbegreb betegner SPINOZA saaledes (Ep. 73): „Jeg har om Gud og Naturen en helt anden Opfattelse end den, moderne Kristne hylder. Jeg hævder nemlig, at Gud er iboende (immanent), ikke ydre (transeunt) (= transscendent) Aarsag til alle Ting“. I den korte Traktat (første Dialog) havde han belyst dette Punkt ved Sammenligning med Forstanden, der rører sig i alle enkelte Tanker, men ikke er ydre Aarsag til dem¹). — SPINOZA's indre eller iboende Aarsag svarer til, hvad BRUNO kalder „Princip“, medens BRUNO ved „Aarsag“ mener, hvad SPINOZA kalder ydre Aarsag²). —

Deraf, at Gud er Princip for al Forstaaelse, følger ikke blot, at han maa være „iboende“, ikke „ydre Aarsag“, idet han forholder sig til alle Emner som Grunden forholder sig til Følgen. Der følger deraf tillige, at der ingen Grænse kan sættes for Guds Væsen. Alle Tilværelsens Grundegenskaber maa være Guds Egenskaber. Det er ved denne Tankegang, at Gudsbegrebet for SPINOZA ikke blot er ét med Substansbegrebet, som vi allerede har set, men ogsaa ét med Naturbegrebet, saa at han kan bruge de tre Udtryk Gud, Substans og Natur som ensbetydende. I den første Dialog, der synes at være den ældste Del af den korte Traktat, spørges der, om der kan tænkes „et Væsen, som er højst fuldkomment, idet det ikke kan begrænses ved noget andet Væsen“, og Svaret lyder paa, at Naturen er et saadant Væsen, idet alt er indbefattet i den. Og det paavises desuden, at denne Uendelighed hænger nøje sammen med Begrebet iboende Aarsag. Hvis Emnerne (Tingene i Verden) skyldtes en ydre, fra dem forskellig Aarsag, vilde denne Aarsag være begrænset. — Der er saaledes en indre Sammenhæng mellem Forstaaelsesprincip, Iboen og Uendelighed, og det er SPINOZA's konsekvente Gennemtænken af det overleverede Gudsbegreb, som fører ham til alle tre Begreber.

¹) HUME, der ikke kan have kendt den korte Traktat, og som vel i det hele kun kender SPINOZA fra BAYLE'S Dictionnaire, benytter SPINOZA's Lære til at forskrække sine spiritualistiske Modstandere. Naar disse hævdede, at vore enkelte Fornemmelser og Forestillinger alle var Led i en og samme Bevidsthed, ikke, som HUME mente, stod i et rent udvortes, mekanisk Associationsforhold til hverandre, saa benyttede de jo, siger han, den samme Tankegang (Begrebet Iboen), som førte SPINOZA til hans ugudelige Meninger! (*Treatise on Human Nature*. I, 4, 5).

²) BRUNO: *De la causa, principio et uno*. Opere ed. Lagarde, p. 230, 272.

AVENARIUS¹⁾ og SIGWART²⁾ antager, at Naturbegrebet er blevet Led i SPINOZA'S Tænkning gennem Indflydelse fra Renaissancens Tænkere, maaske fra BRUNO. Dette er højst sandsynligt, og det vil ved nærmere Betragtning føre os over til det andet store Tankemotiv hos SPINOZA. Men som Naturbegrebet dukker op i den første Dialog, i Svaret paa det Spørgsmaal, om der gives et Væsen, der ikke er begrænset af noget andet, forudsættes det, at der allerede forud har rørt sig en Trang til at afslutte Tænkningen i et Begreb, der igen ikke fører ud over sig selv. Det er SPINOZA'S fundamentale Trang, og den har udviklet sig under hans Gennemtænken af det overleverede Gudsbegreb. Det er fra Tanken om Gud som Principet for al Forstaaelse, han er kommen til Tanken om Guds Iboen og om Guds eller Naturens Uendelighed.

Den Tankegang, der fører SPINOZA til at hævde Uendelighedsbegrebets Gyldighed, baade hvad Substansen (som absolut uendelig) og hvad dens Attributioner (som hver i sin Art uendelige) angaar, kan minde om den Tankegang, der førte BRUNO til at forkaste Gyldigheden af det gamle, begrænsede Verdensbillede. De to første Sætninger i Ethicas anden Bog antyder den Vej, SPINOZA er gaaet, og som har ført ham til anden og sjette Definition i første Bog. Vi kan, hedder det (Eth. II, 1. Schol.), stedse føje Tanke til Tanke, uden at der her er nogen Grænse, og ligesaa kan vi (Eth. II, 2) føje Udstrækning til Udstrækning uden Grænse. Tankens og Udstrækningens Verden er hver for sig uendelige indenfor deres Art (in suo genere), idet der indenfor dem stedse kan skrides videre frem efter samme Lov. Og paa samme Maade forholder det sig med det Begreb, der ligger til Grund for alle Begreber, nemlig Begrebet om noget, der kan fremtræde i uendelig mange Former eller Arter, idet disse forskellige Arters (genera) eller Attributioners Række stedse kan fortsættes, ligesom Rækken af de forskellige Emner indenfor samme Art. Derved fremkommer Definitionen af Gud i Begyndelsen af Ethica (Eth. I, Def. 6): „Ved Gud forstaar jeg et absolut uendeligt Væsen, d. v. s. en Substans, bestaaende af uendelig mange Attributioner, af hvilke ethvert udtrykker et Evigt og Uendeligt“. — I Ep. 36 antydes hele denne Tankegang klart.

Ogsaa hos BRUNO anvendes, hvad vi kan kalde den kontinuerlige Rækkedannelses Lov. Baade Sansning, Fantasi og Tanke viser os, siger han, at vi stedse kan føje Led til Led. Den sanselige Horizont kan stedse udvides, og vi kan føje Billede til Billede, Størrelse til Størrelse, Tal til Tal, Tanke til Tanke i det uendelige. Derfor spørger han, om vi kan tænke os Verden begrænset: paa selve den Grænse, vi forsøger at sætte for Verden, vilde der jo, naar vi tænker os hensatte der, danne sig en ny Horizont omkring os³⁾. Uendelighedsbegrebets logiske Genesis viser sig at være den samme hos de to Tænkere, og BRUNO er her Forgængeren. Forskellen

¹⁾ RICH. AVENARIUS: *Die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*. (1868).

²⁾ CHR. SIGWART: *Spinoza's kurzer Tractat*². Prolegomena. (1869).

³⁾ Se herom *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 118—123. — Især i Bogen *De Immenso* (Francofurti 1591) kommer denne Tanke frem. Dette Skrift fremstiller tillige Forholdet mellem Frihed og Nødvendighed paa samme Maade som SPINOZA. (Eth. I, Def. 7).

mellem deres Anvendelse af dette Begreb hænger sammen med Forskellen mellem deres Problemer. Hos BRUNO er det Udvidelsen af Verdensbilledet, der er Hovedsagen, — hos SPINOZA er det Gennemførelsen af Lovmæssigheden indenfor Verdensbilledet. Men der foreligger her en Mulighed for Indflydelse af BRUNO paa SPINOZA, som angaar et væsentligere Punkt end dem, man i Regelen har holdt sig til ved Drøftelsen af Forholdet mellem de to Filosofer.

Hos dem begge staar naturligvis det Spørgsmaal tilbage, med hvilken Ret vi tillægger den psykologiske eller logiske Mulighed¹⁾ af fortsat Rækkedannelse real Gyldighed. Dette Spørgsmaal kommer først frem i den kritiske Filosofi. Sammenligner vi i denne Henseende BRUNO og SPINOZA, staar SPINOZA mere dogmatisk end hans Forgænger. Medens for SPINOZA det, at vi kan konstruere et Uendelighedsbegreb, er Bevis nok for, at der gives et uendeligt Væsen, saa skelner BRUNO mellem Tankekonstruktion og Virkelighed, og specielt mellem Matematik og Fysik²⁾.

b. Efter sin Udtrædelse af Synagogen gjorde SPINOZA Bekendtskab med Vestens Videnskab, Filosofi og Literatur. Og naar han nu, efter at have opstillet Gudsbegrebet som Princip for al Forstaaelse, igen spørger, hvad Forstaaelse da egentlig vil sige, hævder han, at vi faar Besked derom ved at holde os til de Grundtanker (notiones communes), som viser sig at finde Anvendelse overalt i Naturen, i det Enkelte som i det Hele, altsaa til de universelle Love for alt Existerende (Tract. theol. polit. Kap. 6—7). Kun ad denne Vej kan vi lære Guddommen at kende. „Hvad mig angaar,“ siger SPINOZA i et Brev (Ep. 21), „saa har jeg ikke lært og ikke kunnet lære nogen af Guds evige Egenskaber at kende af den hellige Skrift.“ — Teologien havde lært ham, at Gud er Forstaaelighedens Princip, og han henvender sig nu til Videnskabens Forudsætninger for at faa at vide, hvad Forstaaelse er.

Man har, tror jeg, ikke været tilstrækkelig opmærksom paa, hvad en Sammenligning mellem den korte Traktat og Ethica tydelig viser, at naturvidenskabelige Grundsætninger danner Baggrund for SPINOZA'S Filosofi i dens definitive Form. Naar han (Eth. I, 28) kræver, at ethvert Fænomen (Emne) skal forklares ved et andet, dette ved et tredie, o. s. v., saa indeholdes heri den af KEPLER opstillede Fordring (som KEPLER³⁾ selv anvendte til Kritik af sin Ungdoms Spekulationer), at de Aarsager, som kan anerkendes i Videnskaben, selv maa kunne paavises i Er-

¹⁾ Det er ikke tydeligt, hvilket Princip for Rækkedannelse SPINOZA tænker paa, naar han siger, at vi blot ved at holde os til Tænkningens Attribut kommer til Tanken om et uendeligt Væsen (Eth. II, 1. Schol.). Det kunde være en rent psykologisk Række af Sansninger (Eth. II, 18. Schol.), eller (sandsynligere) en Række af Grunde og Følger (Eth. I, 28), eller (usandsynligt) en Række af Led, i hvilket hvert forholder sig til det foregaaende som Subjekt til Objekt (Eth. II, 21. Schol.). — Smlg. om forskellige Rækkedannelser *Den menneskelige Tanke*, p. 164—172, og specielt om Rækkedannelser i Kraft af Gentagelsens Princip *Totalitet som Kategori* (Vid. Selsk. Skr. 1917), p. 34—37.

²⁾ F. Ex. *La cena de le ceneri* (Opere ital. ed. Lagarde, p. 184): Altro è giocare con la geometria, altro è verificare con la natura.

³⁾ *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 165. — Der fandtes et Skrift af KEPLER i SPINOZA'S Bibliotek, men det var et kronologisk Værk, ikke et af hans rent naturvidenskabelige. Af matematiske og naturvidenskabelige Værker har SPINOZA besiddet Bøger af VIETA, HUYGHENS, RIOLAN, STENO og BOYLE, foruden af DESCARTES.

faringen. Dette Princip falder for ham sammen med den af GALILEI og DESCARTES opstillede Inertisætning, som han Eth. II, Lemma 3 opstiller som gyldig for materielle Emner og ogsaa (Eth. III, 6. kfr. II, 1. Schol.) anvender paa aandelige Emner. Der-til slutter sig Sætningen om det konstante Forhold mellem Hvile og Bevægelse, et andet Udtryk for DESCARTES's Sætning om Bevægelsens Bestaaen og ligesom denne en ufuldkommen Forløber for den moderne Sætning om Energiens Bestaaen (Eth. II, Lemma 7, Schol. kfr. Ep. 32. 64). — I den „geometriske“ Fremstilling, SPINOZA uheldigvis har givet af sin Lære, udledes de nævnte Sætninger af Begrebet Attribut, der (Eth. I, def. 4) defineres som en Egenskab ved Substansen, der forstaaes ved sig selv og derfor ikke forstaaes ved Hjælp af nogen anden Egenskab. Deraf følger bl. A., at et udstrakt Fænomen maa forklares ved et andet udstrakt Fænomen. Men i Virkeligheden er SPINOZA kommen til sit strenge Begreb om Attribut ved Analyse af naturvidenskabelige Grundbegreber. Hvad der ved syntetisk Fremstilling stilles først, er i Analysen kommet tilsidst. At Udstrækning ikke kan begrænses af Tanke, eller Tanke af Udstrækning, at man altsaa i sin Naturforklaring ikke maa springe over fra et Attribut til et andet (Eth. I, def. 2; I, 10 og II, 6); det er tilsidst et metodisk Princip, der er fundet ved Analyse af de nævnte naturvidenskabelige Sætninger, skønt SPINOZA fremsætter det som en evig Sandhed.

En af SPINOZA's Korrespondenter indvendte mod SPINOZA's Definition af Attribut, at det dog ikke var utvivlsomt, at Tanke ikke kunde begrænses ved Legeme eller Legeme ved Tanke, da Tanken maaske kunde være en legemlig Bevægelse (*motus corporeus*) (Ep. 3). SPINOZA svarer (Ep. 4), at Udstrækning, som Udstrækning betragtet, ikke er Tanke, og at det er Alt, hvad han behøver for at fastholde sin Sætning, at Tanke og Udstrækning ikke kan begrænse hinanden. — Rækkedannelsens Princip, som ovenfor er omtalt, ligger tydelig til Grund herved. SPINOZA fordrer Rækker af ensartede Led. Og derved kommer vi over til den mest fundamentale Sætning i SPINOZA's System, Aarsagssætningen, og til den Maade, paa hvilken SPINOZA opfatter den.

Aarsagsforholdet er os ifølge SPINOZA kun forstaaeligt, naar dets Led, det, vi kalder „Aarsag“, og det, vi kalder „Virkning“, er af samme Natur, saa at der bestaar et Identitetsforhold mellem dem. I Afhandlingen om „Forstandens Forbedring“ siger han, at Erkendelsen af Virkningen ikke er Andet end en fuldkommen Forstaaelse af Aarsagen og forudsætter denne. „Hvis to Ting ikke har nogen fælles Egenskab, kan de ikke forstaaes ved hinanden, eller den enes Begreb indeholder ikke den andens“ — hedder det i fjerde og femte Axiom i *Ethica's* første Bog. Og i Ep. 4 udtales, at hvis to saadanne Ting skulde staa i Aarsagsforhold til hinanden, vilde der være Noget i Virkningen, som ikke er i Aarsagen, og dette Noget vilde da have sin Grund i Intet.

SPINOZA forlanger altsaa Ækvivalens mellem Aarsag og Virkning, ligesom der i Slutninger, som kan vendes om, er Ækvivalens mellem Præmisses og Konklusion. Han vil indenfor Fænomenernes (Emnernes) Verden finde en ligesaa streng og logisk Sammenhæng, som mellem Led i en Række af logiske Slutninger, der kan

vendes om. Man skal ikke begynde med Abstraktioner, men med Tanker, der gør Emnernes, baade de aandeliges og de materielles, Opstaaen og Rækkefølge forstaaelige. Jo mere vi forstaaer de enkelte Emner, des mere forstaaer vi Gud (Eth. V, 24), ti det, der gør os dem forstaaelige, er netop Gud. Hvad der bestaar ved sig selv og forstaas ved sig selv, er ikke selv en enkelt Ting, et enkelt Emne. Det er det Begrundelsens eller Lovmæssighedens Princip, som er al Videnskabs sidste Forudsætning, og som godtgør sig i det Hele som i alle enkelte Dele af Tilværelsen. Gudserkendelse og Naturvidenskab var for SPINOZA saa langt fra at udelukke hinanden, at de tværtimod faldt sammen. Det at tænke og forske var for ham en religiøs Akt.

I et berømt Værk, der udkom en halv Snes Aar efter SPINOZA's *Ethica*, findes tildels en lignende Tankegang. I sine „Principia“ (og senere i „Optics“) opfattede NEWTON Rummet som Guds Sanseorgan (sensorium), Organet for Allestedsnærværelse. Matematisk Forsken blev da ogsaa Gudserkendelse. Baade NEWTON's og SPINOZA's Tanke vilde, ved historisk at forfølges, føre tilbage til PLATON. I andre Henseender er SPINOZA's og NEWTON's Religionsfilosofi højst forskellige. NEWTON vil væsentlig begrunde Antagelsen af Guds Existens ad teleologisk Vej, ud fra Hensigtsmæssigheden i Verdensbygningen. Men for SPINOZA var det at tænke sig Gud handle efter Formaal ét med at tænke sig ham som et endeligt og ufuldkomment Væsen, der endnu ikke besidder alt, hvad der stemmer med dets Natur. De skarpeste Udtalelser, der findes hos SPINOZA, fremkommer netop i hans Kritik af Teleologien.

Naar der i det Foregaaende er lagt Vægt paa, at SPINOZA's Filosofi, særlig hans afsluttende Opfattelse af Begreberne Substans og Attribut, skyldes en Analyse af Erfaringsvidenskabens Aarsagsforklaring, har en skarpsindig Spinozaforsker derimod indvendt, at SPINOZA's Substansbegreb ingen kausale Bestemmelser indeholdt, og at man af hans Definition af Substans (Eth. I, def. 3) ikke heller kan udlede saadanne Bestemmelser¹⁾. Denne i sig selv rigtige Bemærkning indeholder en Kritik af SPINOZA, ikke en Kritik af min Opfattelse af ham. Naar SPINOZA faktisk opfatter Kausalitet som et rent logisk Forhold, behøvede han i sin Definition af Substansen ikke at optage andre end rent logiske Bestemmelser. SPINOZA's Filosofi er et Forsøg paa at tænke Verden ved de formale Kategorier, til hvilke han førte alle reale Kategorier (som Kausalitet) og alle ideale Kategorier (Værdibegreberne) tilbage²⁾. Man kan kritisere ham dels saaledes, at man viser, at han ikke i Virkeligheden har gennemført Reduktionen af alle Kategorier til de formale, dels saaledes, at man godtgør Umuligheden af en saadan Reduktion. Men som hans Værk faktisk foreligger, vil man ikke kunne nægte, at det er karakteriseret ved et i sig selv storartet Forsøg i den nævnte Retning. I den følgende Analyse af Værkets enkelte Dele vil der blive Lejlighed til Belysning af dette Hovedpunkt.

¹⁾ GABRIEL HUAN: *Le dieu de Spinoza*. Paris 1914, p. 44 f.

²⁾ Om de forskellige Grupper af Kategorier se *Den menneskelige Tanke*.

c. Efter SPINOZA'S egen Erklæring i Begyndelsen af den ufuldendte Afhandling „om Forstandens Forbedring“ har hans personlige Livserfaring været af afgørende Betydning for ham under Udviklingen af hans Hovedtanker. Naar han skulde gøre sig Rede for, hvilken Betydning filosofisk Tænkning havde for ham, eller rettere, hvorledes filosofisk Tænkning for ham var bleven det, hvori han tilsidst fandt Livets Værdi, saa laa for ham Forklaringen i, at det eneste, der staar i vor Magt og gør os uafhængige af ydre Forhold, er selve Tanksarbejdet og den Erkendelse, der gennem det kan vindes af vor Aands Sammenhæng med hele Naturen. Andre Goder — Nydelser, Ære, Rigdom — beror paa noget, der ikke udspringer af vort inderste Væsen. Men gennem Tankearbejdet naas der en Erkendelsesglæde og en Kærlighed til Guddommen, som hæver over al Sorg og Uro. Her saa han et Maal for sit Liv, et Maal, som tillige muliggjorde og medførte en Bestræbelse for, at andre Mennesker kan naa det samme Maal. Ti, som han senere udtalte (Eth. IV, App. cap. 9), den bedste Maade, paa hvilken et Menneske kan vise, hvilken Evne og Aand han raader over, er den at paavirke Andre saaledes, at de kommer til at leve efter sand Erkendelses eget Herredømme.

Det var ikke for at fly det virkelige Liv, at SPINOZA valgte denne Vej. Han var ikke Pessimist. Han vilde ikke have sympatiseret med den unge SCHOPENHAUER'S Ord til WIELAND: „Livet er en mislig Sag; jeg vil tilbringe mit med at tænke over det“. Tankens Liv var for SPINOZA det højeste Liv, ikke fordi det stod i Modsætning til Virkelighedens Liv, men netop fordi det paa sin Vis formaaede at give et Udtryk for alle Livets Sider, ligesom det selv var en Side eller Form af Liv.

Hvorvidt SPINOZA'S ædle og alvorlige Livsførelse var konsekvent ud fra hans eget Standpunkt, var et Spørgsmaal, der blev meget drøftet paa og efter SPINOZA'S egen Tid, medens man vel nutildags — med fornødent Kendskab til hans Tankegang — neppe vil se noget Problem deri. Der er et andet Spørgsmaal, som for os har mere Interesse, nemlig, i hvilken Grad Eftervirkningen af det positivt religiøse Standpunkt har havt vedvarende Indflydelse paa hans Sind.

Det har sikkert ikke været blot Akkommodation, naar han brugte Ordene Gud, Natur og Substans som ensbetydende. I sin Filosofis Grundbegreb har han paa én Gang set et religiøst og et rationelt Indhold udtrykt. Der har for ham ikke gjort sig nogen Modsætning gældende her. Det har særlig ikke været blot Akkommodation, naar han ofte, især i sine Breve, anvender kristelige Udtryk som Symboler for Tanker, han selv gav et helt andet Indhold. Det havde sikkert været heldigst, om han havde fulgt den Regel, han selv opstiller i et af sine Breve (Ep. 23), at en Filosof helst skal undgaa at bruge teologiske Udtryk, men WUNDT har afgjort Ret i den Bemærkning, han gør i sin Karakteristik af SPINOZA, at dennes Opfattelse var helt forskellig fra Oplysningstidens: „Medens Oplysningstiden med velberaad Hu tildækker den religiøse Tænkning's mystiske Dybder, . . . er det netop Gudsbegrebets og den religiøse Følelses mystiske Indhold, som SPINOZA søger at omsætte i fornuftig Erkendelses Form“¹⁾. Gennem selve den arbejdende Tanke, hvis Betyd-

¹⁾ *Ethik*⁴, II, p. 113.

ning for Systemets Tilblivelse jeg i denne Afhandling søger at betone, mente SPINOZA at høre Guddommens Stemme. I de fire første Bøger af Ethica træder Systemets mystiske Karakter tilbage i Sammenligning med den korte Traktat, men i den sidste Del af femte Bog gør den sig meget stærkt gældende. Det mystiske Element kommer her til at skyde det rationelle Element tilside.

I nyeste Tid har DUNIN-BORKOWSKI hævdet, at SPINOZA selv var hildet i en Illusion med Hensyn til sin „moralske Energi“. „SPINOZA“, siger han¹⁾, „troede, at det Lys, der strømmede ind over hans Liv, kom fra hans selvskabte filosofiske Firmament. Men dette Lys skyldtes faktisk andre Stjerner . . . [dem], der havde bestraalet ham i hans Ungdom!“ Denne Bemærkning kan støttes ved en psykologisk Kendsgerning af stor Betydning. Følelsesvirkningerne af en Oplevelse eller en Tankegang kan holde sig meget længe efter, at det oprindelige Motiv er faldet bort; de kan ogsaa gaa ind som Elementer i Følelser, som opstaar under Indflydelse af nye Oplevelser eller nye Tanker. Jeg har i min Psykologi kaldt dette Fænomen for Følelsens Expansion. Men den lærde og overfor SPINOZA saa sympatiske Jesuit lægger for liden Vægt paa Indflydelsen af SPINOZA's store og dybtgaaende Tankearbejde i de sidste tyve Aar af hans Liv, et Tankearbejde, i hvilket hans hele Personlighed virkede med, og som derfor førte til en Koncentration, en Totaldrift, i Forhold til hvilken andre Tilskyndelser maatte blegne. Den Sætning, at en Følelse kun kan kues eller fortrænges ved en anden Følelse af modsat Retning og større Styrke (Eth. IV, 7), har SPINOZA kunnet lære af egen Erfaring, alt som hans hele aandelige Energi samledes om Erkendelsestrangen.

Naar en Søfarende kommer fra den sydlige Halvkugle op paa den nordlige, er det nye Stjerner, han faar Øje paa og maa orientere sig efter. Erindringen om Sydens Himmel falder derfor ikke bort, men faar ikke mere afgørende Betydning.

De tre Tankemotiver, der kan spores hos SPINOZA, og hvis Brydning karakteriserer hans System, træder i vore Dage mere eller mindre skarpt op overfor hverandre og afføder forskellige Problemer. Denne Forskel mellem Problemer eksisterer næsten ikke for SPINOZA. Han søgte Tanker, ved hvis Hjælp de forskellige Problemer paa én Gang kunde finde deres Løsning. Det er Problemernes Differentiation, der især skiller os fra SPINOZA. Men da der dog stedse maa forudsættes en indre Sammenhæng mellem de forskellige Problemer, der sysselsætter menneskelig Tænken, vil SPINOZA's store Tankeforsøg stedse bevare sin Betydning som orienterende, skønt vi nu ikke kunde opføre Tankebygninger i samme Stil som hans.

¹⁾ *Der junge Spinoza*, p. 145.

Første Bog.

a. Definitioner og Axiomer.

De Definitioner og Axiomer, med hvilke Ethica begynder, er, som vi i det Foregaaende har set, ikke opstillede vilkaarlig, men vundne ved Analyse dels af overleverede religiøse Forestillinger, dels af den Fremgangsmaade, Tidens nye Videnskab anvendte. Definitioner, siger SPINOZA i et Brev (Ep. 9), er kun vilkaarlige, naar de blot opstilles for at prøves, ikke naar de opstilles, fordi Erfaringen leder os til dem. Vel kan Erfaring, siger han i et følgende Brev (Ep. 10), ikke lære os Tingenes Væsen at kende, men den kan begrænse vor Tanke til visse væsentlige Sider ved Tingene (mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet).

Ved nærmere Betragtning finder vi i Ethica's første Definitioner og Axiomer en Formulering af de Forudsætninger, paa hvilke al Videnskab ifølge SPINOZA hviler. Som vi i Indledningen har set, betragtes disse Forudsætninger af SPINOZA ikke som rent formale; de er Omskrivninger af den tilstrækkelige Grunds Princip, af det strenge logiske Forhold mellem Grund og Følge, men den Sandhedsnorm, som de udtrykker, tænkes som et eksisterende Væsen.

I den første Definition gaas ud fra, at der er Noget, hvis Existens man ikke kan nægte uden at komme i Modsigelse med sig selv. Naar dette Noget kaldes Aarsag til sig selv (causa sui), saa maa erindres, at han i Afhandlingen om Forstandens Forbedring erklærer dette Udtryk for rent populært. Det hedder nemlig der: „Hvis Noget er i sig selv, eller, som man populært siger (ut vulgo dicitur), er Aarsag til sig selv (causa sui), saa maa det forstaas ved sit eget Væsen alene“. DESCARTES havde allerede brugt dette Udtryk, og det var blevet indvendt imod ham (i den første og den fjerde Gruppe af Indvendinger mod hans Meditationer), at for at et Væsen skulde kunne være Aarsag til sig selv, maatte det være til, før det eksisterede. Det er maaske derfor, at SPINOZA kritiserer Udtrykket i sin erkendelsesteoretiske Afhandling. Sagen er dog den, at saaledes som SPINOZA bruger Ordet Aarsag, spiller Tidsforholdet mellem Aarsag og Virkning tilsidst ingen Rolle. Derfor bliver Grund (ratio) og Aarsag (causa) for ham et og det samme. Derfor falder den første Definition sammen med den tredje, der definerer Substans som „det, der er i sig selv og forstaas ved sig selv, det vil sige, det, hvis Begreb ikke trænger til nogen anden Tings Begreb, af hvilket det skulde dannes“.

Hvad kan det nu være for et Begreb, der saaledes skulde kunne afslutte v \ddot{u} r Erkendelse uden at pege ud over sig selv? Som jeg har s \ddot{o} gt at vise i Indledningen, er det for SPINOZA Principet for al Lovm \ddot{a} essighed i Verden — det Princip, der g \ddot{o} r det muligt at forstaa Emnernes R \ddot{a} kkef \ddot{o} lge som en R \ddot{a} kke af Grunde og F \ddot{o} lger. Tanken om Forholdet mellem Grund og F \ddot{o} lge bliver den f \ddot{o} rste (eller sidste) Tanke, og dens Indhold er, for SPINOZA, det V \ddot{a} esen, der ligger til Grund for alt, idet det selv ikke har nogen Grund udenfor sig.

I den anden og sjette Definition skelnes der mellem Noget, som er endeligt i sin Art, Noget, som er uendeligt i sin Art, og Noget, som er absolut uendeligt. Dermed er Forholdet mellem Enkeltv \ddot{a} esen (Modus), Grundegenskab (Attribut) og Grundv \ddot{a} esen (Substans) angivet.

Som vi har set i Indledningen, grunder Attributets Begreb sig paa, at der er R \ddot{a} kkedannelser, som kan forts \ddot{a} ttes i det uendelige efter samme Regel, som den, hvormed de begyndte. Dette vises i f \ddot{o} rste og anden S \ddot{a} tning i anden Bog for T \ddot{a} nkningens og Udstr \ddot{a} kningens Vedkommende. Der kan ingen Gr \ddot{a} nse s \ddot{a} ttes, hverken for Tankens eller Udstr \ddot{a} kningens Verden, og de kan heller ikke begr \ddot{a} nse hinanden; ti i saa Fald vilde jo R \ddot{a} kkedannelsens Lov forandres. Medens der indenfor et Attribut ingen Gr \ddot{a} nse kan s \ddot{a} ttes, er Attributet selv dog forsaavidt begr \ddot{a} nset, som det foruds \ddot{a} tter en bestemt Regel for R \ddot{a} kkedannelse. Derfor kan det kun udtrykke en enkelt Side eller Egenskab ved Tilv \ddot{a} relsen. Og der kan da dannes en ny R \ddot{a} kke af Tilv \ddot{a} relsens forskellige Attributer. Denne R \ddot{a} kke kan heller ikke have nogen Gr \ddot{a} nse (sk \ddot{o} nt vi, som det siden vil vise sig, kun kender to Led i den), og Gudsbegrebet faar netop sin Definition i Begrebet om den under uendelig mange Attributer bestaaende Substans (Def. 6).

Gennem de R \ddot{a} kker, i hvilke Attributerne l \ddot{a} gger sig for Dagen, udtrykker Substansen sig. De enkelte Led (Modi) i disse R \ddot{a} kker holdes nemlig sammen ved Begrundelsens Lov. Men der er (if \ddot{o} lge Def. 3 og 5) den Forskel mellem Substans og Modus, at hin har sin Grund i sig selv, denne sin Grund i noget andet end sig selv. Den f \ddot{a} lles Foruds \ddot{a} tning er, at en Grund maa der v \ddot{a} re, hvori den saa ligger. Den tilstr \ddot{a} kkelige Grunds Princip falder for SPINOZA sammen med Aarsagsprincipet, som vi allerede har set, og som det udtrykkelig indsk \ddot{a} rpes i fjerde og femte Axiom: „Erkendelsen af Virkningen afh \ddot{a} nger af Erkendelsen af Aarsagen og foruds \ddot{a} tter den. Ting, som ikke har noget f \ddot{a} lles indbyrdes, kan heller ikke forstaaes ved hinanden, eller den enes Begreb foruds \ddot{a} tter ikke den andens Begreb“. Forholdet mellem Aarsag og Virkning er altsaa et rent Begrebsforhold, ved hvilket Tidsforskellen ingen Rolle spiller.

SPINOZA havde herefter egentlig ingen Grund til at opstille Aarsagss \ddot{a} tningen som en s \ddot{a} rlig S \ddot{a} tning. Vi finder dog, at han i speciellere Tilf \ddot{a} lde, hvor Diskussionen syntes at kr \ddot{a} ve det, udtrykkelig formulerer den. Saaledes Eth. I, 8. Schol. 2: „Der gives n \ddot{o} dvendigvis for enhver eksisterende Ting en Aarsag, paa Grund af hvilken den eksisterer“. Her till \ddot{a} gges der altsaa Aarsagss \ddot{a} tningen n \ddot{o} dvendig Gyldighed, og paa samme Maade udtrykker SPINOZA sig i Ep. 34. Hvori denne N \ddot{o} dv \ddot{e} n-

dighed ligger, siger SPINOZA ikke, og at han ikke ser noget Problem heri, forstaas, naar man fastholder, at Aarsag og Grund for ham er ét, saaledes som han udtrykkelig siger i et Bevis for ellefte Sætning i første Bog: „For enhver Tings Existens eller Ikkeexistens maa der angives en Aarsag eller Grund (causa seu ratio)“.

Men nu medfører alligevel den Forskel, der gøres mellem Substans og Modi et dobbelt Aarsagsforhold, idet der er Forskel mellem at have sin Grund i sig selv og at have den i noget andet. Eth. I, 28 (denne vigtige Sætning, som allerede omtales i Indledningen, og som vi senere kommer tilbage til) kræver, at hver enkelt Modus skal forklares ved en anden Modus, denne ved en tredje, og saaledes i det uendelige. Men tillige skal hver enkelt Modus forstaas som en særegen Bestemmelse (affectio) ved Substansen (Def. 5), og den maa derfor finde sin Forklaring i denne — foruden, at den skal finde sin Forklaring i andre Modi. Dette dobbelte Aarsagsforhold — man kunde kalde det det ideale og det elementære — maatte for SPINOZA egentlig reduceres til et eneste, det ideale. Substansen er jo gennem sine Attributer Princip for al Lovmæssighed i Verden, altsaa ogsaa for de Love, der gælder mellem de forskellige Modi, og paa den anden Side forstaas disse Modi gennem deres indbyrdes lovmæssige Indhold, altsaa ved at betragtes som Momenter i Substansen (affectiones substantiæ). Desuden maa der ifølge Ax. 4 og 5 ikke være Forskellighed mellem Aarsag og Virkning. Det elementære Aarsagsbegreb, der skulde gælde for Forholdet mellem de indbyrdes forskellige Modi, kan altsaa ikke være noget sandt Aarsagsforhold. Og tilsidst gælder det udvortes Forhold mellem Modi, og dermed det elementære Aarsagsforhold, kun paa den sanselige Forestillings (Imaginationens) Standpunkt. Og det sidste Problem bliver da, hvorledes de forskellige Standpunkter, — det, hvorfra der kun eksisterer det rent logiske (resp. matematiske) Forhold mellem Grund og Følge i gensidig Ækvivalens, og det, for hvilket der eksisterer forskellige Ting i udvortes Aarsagsordning, — kan være mulige. Reduktionen af disse to Standpunkter er endnu den Dag idag ikke gennemført¹⁾ — og kan sikkert ikke gennemføres.

— En speciel Form for Aarsagssætningen, Inertisætningen, er indeholdt i den anden Definition. Ti naar det her siges, at Udstrækning ikke kan begrænses af Tanke, saa begrundes dette, som vi har set i Indledningen, ved, at vi kan tænke os enhver Linie eller Flade eller ethvert Volumen forlænget eller forstørret, altsaa danne Led i en kontinuerlig Række uden at forlade Udstrækningens Attribut. Men tillige indeholder denne Sætning for SPINOZA det metodiske Princip, at ethvert udstrakt Emne skal forklares ved et andet udstrakt Emne, altsaa ethvert Legemes Forandringer ved Forandringer i et andet Legemes Tilstand eller Stilling. Efter dette Princip arbejder SPINOZA, som vi vil se i det Følgende, overfor de specielle Spørgsmaal. Og naar han forlanger (Eth. I, 10, til hvilken Sætning, foruden til Ax. 4, Eth. II, 6 viser tilbage), at ethvert Attribut (og altsaa alt, hvad der hører ind under dette Attribut) skal (debet) forklares ved det selv, saa følger det vel tilsidst af, at ethvert Attribut, ifølge Def. 4, udtrykker Substansens Væsen og altsaa ligesom Sub-

¹⁾ Sngln. min Kritik af Marburgerskolen i *Totalitet som Kategori* (Vid. Selsk. Skr. 1917), p. 46—48.

stansen maa have sin Grund i sig selv. Men selve denne Definition er i Grunden et metodisk Princip, der begrundes ved, at der maa være Ensartethed mellem Aarsag og Virkning, hvis Aarsagsforholdet skal være forstaaeligt. — Der foreligger her en interessant Forskel mellem den korte Traktat og Ethica. Hist opstilles allerede Inertisætningen (II, 19, 8), men der drages endnu ikke Konsekvenser af den med Hensyn til Metode (eller, efter SPINOZA'S Terminologi, med Hensyn til Forholdet mellem Attributerne), og der opstilles derfor ikke, som i Ethica en ny psykofysisk Hypotese. DESCARTES havde i sin Formulering af Inertisætningen (*Principia Philosophiæ* II, 37—41) udtrykkelig gjort et Forbehold med Hensyn til Engle og Sjæle. Og i Henhold til et saadant Forbehold lader den korte Traktat trygt Sjælen paavirke de fysiologiske Processers Retning, og lader paa den anden Side Legemet paavirke Sjælen og derved erkendes af denne (K. Tr. II, 19, 9—14). Her er altsaa i Mellemrummet mellem den korte Traktat og Ethica foregaaet en Ændring i SPINOZA'S Opfattelse, sandsynligvis under Indflydelse af det i Indledningen omtalte metodiske Princip (*vera causa*).

Karakteristisk for SPINOZA er det nu, at disse forskellige Principer (der iøvrigt for ham ikke er forskellige) ikke opfattes som Former eller Belingelser for menneskelig Forstaaelse, bestemte ved den menneskelige Tænkings Natur og ved Beskaffenheden af de Opgaver, der stilles den, men betragtes som Udtryk for Tingenes Væsen, tilsidst for den evige Tilværelsesgrunds Væsen. Naar en Tanke er sand, hedder det i Ax. 6, maa den stemme med sin Genstand¹⁾. Og hvad der er Indhold af streng Tænken — hedder det i Eth. I, 30 Dem.²⁾ som nærmere Forklaring af Ax. 6 — maa nødvendigvis gives i Naturen.

At vi i vor Forsken efter Erkendelsens sidste Forudsætninger ikke kan komme længere tilbage end til visse Principer, er for SPINOZA Bevis for, at disse Principer udtrykker et evigt og nødvendigt Væsens Natur, som ligger til Grund for alt (*res omnium prima*, som det hedder i Afhandlingen om Forstandens Forbedring), og som ikke selv har sin Grund i noget fra det forskelligt. Det er PARMENIDES' gamle Lære, som stadig gør sig gældende: „Tanken og Tankens Genstand er ét og det samme“ (*ταὐτὸν εἶστί τι νοεῖν τε καὶ ὄνναι ἐστὶ νοῦμα*).

Vil vi vide mere om Substansen, henvises vi til Attributerne, der hvert for sig udtrykker Substansens Væsen fra en enkelt Side (*in suo genere*). Attribut er ifølge Def. 4 det, som Forstanden opfatter om Substansen som udgørende (konstituerende) dens Væsen. Af denne Definition sluttede HEGEL³⁾, og efter ham J. E.

¹⁾ Dette er den rette Oversættelse af Ax. 6 (*idea vera debet cum suo ideato convenire*). I selve Tankens egen Lov er Sandhedsnormen given, der tillige afgør, hvad der er falsk (*veritas norma sui et falsi*, Eth. II, 43 Schol.). I Afhandlingen om Forstandens Forbedring udvikler SPINOZA, at Sandhed ikke beror paa noget fra Erkendelsen forskelligt; enhver falsk Forestilling vil opløses gennem sine Konsekvenser. Vi kommer tilbage til dette Spørgsmaal senere. — FREUDENTHAL betragter (*Festskrift til ZELLER* p. 128) med Urette Ax. 6 som Definition af Sandhed og finder deri en Rest af Skolastik.

²⁾ Ordet „objective“ betyder i SPINOZA'S Sprogbrug „subjektivt“. Smlgn. nedenfor ved II, 7.

³⁾ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*², Berlin 1844, III, p. 344: „Wie kommt ausser Gott der Verstand herbeigelaufen, der die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung auf die absolute Substanz anwendet?“

ERDMANN, at det kun er for vor Erkendelse, at der gives saadanne Attributer. Men „som“ (tanquam) betyder her ikke „som om“. SPINOZA bruger flere Steder „tanquam“ om gyldig Opfattelse (se f. Ex. Eth. II, 45 Schol.). Den kritiske Filosofis Sondring mellem Tingene i sig selv og vor Opfattelse af dem tør ikke uden videre lægges ind hos SRINOZA. Han lærer jo udtrykkelig, at Attributet ligesom Substansen har sin Grund i sig selv. Hvis HEGEL havde Ret, maatte det hedde, at Attributet havde sin Grund i den menneskelige Forstand. SPINOZA's karakteristiske Lære gaar netop ud paa, at Erkendelsens sidste Grundlag ogsaa er Tilværelsens sidste Grundlag.

I det Forhold, SPINOZA har angivet mellem Begreberne Substans (Grundvæsen), Attribut (Grundegenskab) og Modus (Enkeltvæsen, Emne), ligger egentlig hele hans Filosofi indeholdt. Den specielle Række af Sætninger, han opstiller, er kun videre Udviklinger af, hvad der indeholdes i Definitionerne. De fremkommer ikke, som en virkelig „geometrisk“ Metode vilde kræve, ved kombinerende Konstruktion ud fra de opstillede Definitioner, men er Explikationer, Omskrivninger, ikke egentlige Demonstrationer. Den „geometriske“ Metode er blot en Skal, som maa sønderbrydes, naar man vil have fat paa SPINOZA's egentlige, arbejdende Tanke. Og den har den store Ulempe, som SPINOZA selv undertiden føler, at de forskellige Læresætninger stilles paa lige Linie trods deres indbyrdes Over- og Underordningsforhold.

Exkurs om Definitioner, Axiomer og Postulater hos Spinoza.

Med Hensyn til SPINOZA's „Definitioner, Axiomer og Postulater“ bemærkes følgende.

1) Definitionerne opstilles som Navneforklaringer af Grundbegreber, men viser sig ved nærmere Undersøgelse at skyldes en Analyse af SPINOZA's Videnskabsbegreb. Denne Analyses Resultater slaas dogmatisk fast under den (ikke formulerede) Forudsætning, at Tænkningens Grundlag ogsaa er Tilværelsens.

2) Axiomerne har en forskellig Karakter i de forskellige Bøger. — I første Bog udtales de Grundsætninger, der betragtes som selvfølgelige, men, ligesom Definitionerne, viser sig at bero paa Analyse af Videnskabsbegrebet. — I anden, tredje og fjerde Bog er Axiomerne empiriske Sætninger, der for SPINOZA staar som utvivlsomme. At „Mennesket tænker“ (II, Ax. 2), og at „vi ikke mærker eller opfatter andre Enkeltting end Legemer og Tanker“ (II, Ax. 5), staar fast som Erfaringskendsgerninger. Ligesaa, at enhver Enkeltting vil kunne finde sin Overmand (IV. Ax.). Efter II, 13 opstilles — i Forbindelse med Laanesætninger (Lemmata) fra Naturvidenskaben — Axiomer, der støtter sig til Erfaringen (f. Ex. at Legemer enten er i Hvile eller i Bevægelse o. s. v.). Disse Axiomer er de naturvidenskabelige Sidestykker til de i Bogens Begyndelse fra psykologisk Erfaring hentede Axiomer. — Af de to Axiomer i femte Bog er det ene en empirisk-psykologisk Sætning, det andet en erkendelsesteoretisk Sætning, der udledes af en Sætning i tredje Bog.

3) Udtrykket Postulat bruger SPINOZA kun i anden og tredje Bog, og han gør ingen principiel Forskel mellem Axiom og Postulat (smlgn. III, Ax. 1: postulatum seu axioma). Den Række Postulater, der opstilles i tredje Bog efter Sætning 13, er kun Resuméer af, hvad der indeholdtes i de forudgaaende Laanesætninger (Lemmata) og Axiomer. Til disse Postulater vises tilbage, naar det i Sætning 17 Schol. hedder: „Alle de Postulater, som jeg har opstillet, indeholder neppe Noget, der ikke staar fast ved Erfaring“.

b. Sætning 1—14.

Udrensning af Substansbegrebet og Paavisning af dets Identitet med Gudsbegrebet.

a. At der maa være Substans i Verden, d. v. s. Noget, der bestaar i sig selv uden at forudsætte noget andet, er for SPINOZA en Selvfølge, fordi vore Tankers (Grundenes og Aarsagernes) Række maa finde Afslutning i Noget, som ikke igen kræver fortsat Tænkning. Trangen til Afslutning viser sig, som allerede omtalt i Indledningen, paa en anden Maade i Ethica end i den korte Traktat. I Ungdomsskriftet betonedes især Trangen til Ro. „Hvis vi“, hedder det her (I, 2), „vilde søge Aarsagen til Substansen, der er Principet for alle Ting, saa maatte vi igen søge Aarsagen til denne Aarsag, og saaledes i det uendelige, saa at det — naar vi nødvendigvis maa stanse etsteds og komme til Ro, hvilket vi maa — er nødvendigt at komme til Ro ved denne ene Substans“. Denne Tankegang har SPINOZA senere udtrykkelig forladt. Begrundelsen af Substansens eller Guds Existens, siger han i et Brev (Ep. 12), ligger ikke i, at vi ellers vilde faa en uendelig Række af Aarsager, men deri, at der ellers ikke vilde være nogen i sig nødvendig Aarsag til de ikke nødvendige Ting¹⁾. At Rækken af Modi (Enkeltvæsener, Emner) fører os fra A til B og fra B til C o. s. v. i det uendelige, — deri finder SPINOZA nu ingen Vanskelighed. Tværtimod er han — ligesom BRUNO²⁾ — overbevist om, at der af Substansen (Naturen, Guddommen) maa fremgaa en Uendelighed af Følger eller Virkninger. Saalænge Tankearbejdet sysler med Modi, kan der altsaa ikke ventes nogen Afslutning. Skal en Afslutning naas, maa den findes i det Princip, der ligger til Grund for den lovmæssige Sammenhæng mellem alle Modi, saavel som for selve disse Modi efter deres inderste Natur, og det er netop dette Princip, SPINOZA kalder Substans, Natur eller Gud. Ikke Hviletrang, men absolut rationel Tilfredsstillelse motiverer nu Afslutningen.

SPINOZA tænker sig altsaa ikke Aarsagernes Række afsluttet med et første Led, ud af hvilket alle andre Led udspringer, men han finder den Afslutning, han søger, i den indre Lov eller Kraft, som kundgør sig i de Aarsagsrækker, Erfaringsvidenskaben paaviser. Enten existerer der Intet, hedder det i Eth. I, 11 Dem., eller ogsaa existerer der et absolut nødvendigt Væsen. Og paa den anden Side gælder det ogsaa, at jo mere vi forstaar Enkeltvæsenerne, des mere forstaar vi Gud (Eth. V, 24).

β. Naar Substansens Existens staar for SPINOZA som en evig Sandhed, er det altsaa, fordi den udtrykker den Grundsandhed, hvoraf al anden Sandhed afhænger, — den nemlig, at der i Tilværelsen raader en lovmæssig Orden, som finder sit Udtryk i Aarsagsbegrebet, der for SPINOZA falder sammen med Begrebet Grund.

Som allerede bemærket, opstilles Aarsagssætningen udtrykkelig i andet Skolium til ottende Sætning. Men denne Sætning forudsættes tydelig i de første otte Sætninger. Ti naar SPINOZA vil godtgøre, at der, ifølge Definitionen af Substansen, kun

¹⁾ En lignende Tankegang har allerede ARISTOTELES: „Hvis der ikke er et Første, er der overhovedet ingen Aarsag“. (*Metaphys.* p. 994).

²⁾ Se *Den nyere Filosofis Historie*². I, p. 123 f.

kan gives en eneste Substans, sker det paa følgende Maade: Hvis der var flere Substanser, maatte de have forskellige Attributioner, ti gennem Attributioner udtrykkes Substansers Væsen; men Substanser med forskellige Attributioner vilde ikke kunne være Aarsager til eller Virkninger af hverandre, eftersom de intet fælles vilde have; deres Begreber vilde ikke kunne føres tilbage til et og samme Begreb.

En Forudsætning for denne Tankegangs Gyldighed er der, som SPINOZA ikke antyder, den nemlig, at forskellige Substanser ikke kan tænkes uden at staa i Vexelforhold til hverandre. Dette er ikke nødvendigt, da jo enhver Substans skal have sin Grund eller Aarsag til sig selv. Det kunde jo tænkes — og LEIBNIZ har i sin Monadelære tænkt sig denne Mulighed — at hvad der udspringer af den ene Substans, slet ikke kommer til at krydses med eller staa i Vexelvirkningsforhold til, hvad der udspringer af en anden Substans. De forskellige Substanser kunde staa i samme Forhold til hverandre, som hos SPINOZA de forskellige Attributioner staa i indbyrdes.

Hvis man definerer Aarsagssætningen saaledes, at den udsiger, at alt, hvad vi skal kunne erkende, maa staa i Forhold til noget andet som Grund til Følge (resp. Aarsag til Virkning) eller omvendt, vilde det være rigtigt, at hvis der gaves flere „Substanser“, maatte de staa i Vexelvirkning med hverandre. Men saa vilde Begrebet Aarsag eller Grund til sig selv være faldet bort. Dette Begreb betegner i Virkeligheden en blind Gyde og er et rent negativt Begreb, som kun udsiger, at man ikke har fundet Grunden eller Aarsagen til noget og derfor ikke kan bringe det i Sammenhæng med, hvad man ellers véd eller mener at vide. De første Forudsætninger for vor Verdensopfattelse kan kun retfærdiggøres gennem deres Konsekvenser, ikke selv igen udledes. De Begreber, de indeholder, er derfor Grænsbegreber. — Denne Betragtning vilde SPINOZA ikke kunne gaa ind paa. Den gennemføres først af den kritiske Filosofi.

Det har sin Interesse at sammenligne SPINOZA's Substansbegreb med Skolastikens og DESCARTES' Substansbegreber paa den ene Side, og med KANT's „Ding an sich“ paa den anden Side.

Det ældre Substansbegreb (Skolastikens og DESCARTES') stiller Substansen som bestaaende i sig selv i skarp Modsætning til Egenskaberne, og den faar derved en mystisk Karakter, da vi jo kun kender Tingene gennem deres Egenskaber og disses indbyrdes Sammenhæng. Hos SPINOZA er der derimod et indre Forhold mellem Substansen og dens Egenskaber (Attributer), idet disse hver for sig udtrykker Substansens Væsen. Hvad der gælder for Substansen, at den har sin Grund i sig selv, det gælder ogsaa for hvert enkelt Attribut. Og hvis den ovenfor givne Tydning af SPINOZA's Substans som selve Begrundelsens eller Kundskabens Princip er rigtig, indeholder Attributbegrebet det videnskabelige Princip, at Naturens Omraader (det aandelige som det legemlige) skal forklares hvert efter sine egne Love. Naturen skal forklares ved Naturen selv. — Et saadant indre Forhold mellem Teologi og Videnskab, mellem Gudserkendelse og Naturerkendelse kunde Skolastiken ikke anerkende. Gud kan ifølge den end ikke staa i reelt Forhold til den Verden, han har

skabt. Verden staar i Forhold til Gud, nemlig i et Afhængighedsforhold; men Gud staar ikke i Forhold til Verden. Skabelsen har ingen Betydning for Guds eget Væsen¹⁾. DUNIN-BORKOWSKI finder da ogsaa den afgørende Forskel mellem SPINOZA og Skolastiken deri, at efter hin er der et Gensidighedsforhold mellem det Uendelige og det Endelige (Gud og Verden), efter denne staar vel Verden i et Forhold til Gud, men kun ad Analogiens Vej (det vil i Grunden her sige: billedlig) kan man tale om, at Gud staar i Forhold til Verden²⁾.

KANT's „Ding an sich“ er et Restbegreb, udtrykker, at der stedse bliver Noget tilbage, naar det videnskabelige Arbejde slutter. Det er tillige et Grænsebegreb og et problematisk Begreb, og der vil — hvad KANT ikke altid fastholder — stedse kunne rejses Tvivl om, hvorvidt Grænsen er bestemt paa rette Maade. Som vi har set i Indledningen, indrømmer SPINOZA, at der stedse bliver en Rest tilbage; kun hævder han, og med Rette, at dette ikke berører den Erkendelse, som virkelig er vunden, dens Betydning. Sandhedskriteriet er for ham (som vi i en senere Sammenhæng vil se) Tankens Overensstemmelse med sig selv indenfor Erfaringens Verden.

γ. Begrebet *Attribut* betegner en Egenskab, i hvilken Substansens Væsen som bestaaende i sig selv og forstaaelig ved sig selv lægger sig for Dagen. SPINOZA indskærper (10 Schol.), hvad allerede ARNAULD og REGIUS havde hævdet overfor DESCARTES, at man ikke deraf, at to *Attributer* er indbyrdes irreduktible, har Ret til at slutte, at der bag dem ligger forskellige Væsener eller Substanser. Tværtimod, jo mere Realitet eller Fuldkommenhed et Væsen besidder, des flere forskellige *Attributer* maa det besidde, og Gudsbegrebet er ifølge SPINOZA Begrebet om en Substans, der har uendelig mange *Attributer*, af hvilke ethvert udtrykker Evighed og Uendelighed (Def. 6 og Sætning 11). Beviset for Guds Existens falder sammen med Beviset for Substansens Existens, kun at ved Gudsbegrebet Tanken om Realitet eller Fuldkommenhed er af afgørende Betydning. Det staar for SPINOZA som absurd, at det Fuldkomne ikke skulde existere, — at der kun skulde existere endelige, begrænsede Væsener med faa Egenskaber, men ikke et uendeligt Væsen med uendelig mange Egenskaber. „Fuldkommenhed“, siger han (11 Schol.), „ophæver ikke en Tings Existens, men begrunder den netop, medens Ufuldkommenhed ophæver den. Derfor kan vi ikke være saa sikre paa nogen Tings Existens som paa Guds, det absolut uendelige og fuldkomne Væsens Existens“. I den sjette Definition i anden Bog erklæres udtrykkelig Realitet og Fuldkommenhed for ét og det samme, og i Tillægget til første Bog forkaster SPINOZA den Maalestok for Fuldkommenhed, der hentes fra Tingenes Forhold til menneskelig Trang og menneskelige Ønsker: „Tingenes Fuldkommenhed maa ene vurderes efter deres Natur og deres Magt“.

¹⁾ Smgln. min *Religionsfilosofi* § 22 og de i Noten anførte Steder af HUGO DE ST. VICTORE og THOMAS AF AQUINO. Smgln. om AUGUSTINUS Slutningen af § 78.

²⁾ *Der junge Spinoza*, p. 354: „Dem Verhältnis der Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer entspricht in der unendlichen Ursache kein wirkliches Gegenverhältnis“. DUNIN-BORKOWSKI tillægger denne Forskel „eine ungeheure Tragweite“.

Der er nu alligevel en Vurdering skjult i SPINOZA'S Begreb om Fuldkommenhed, selv om det gøres til ét med Begrebet Realitet. Der udtrykker sig netop i denne Identificeren en dyb Beundring for Tilværelsens Fylde som den, der overskrider alle Grænser baade hvad Kvalitetsrigdom, Tid og Rum angaar. Der rører sig her den samme Begejstring for Naturens Rigdom og Ubegrænsethed, der hos MONTAIGNE laa bag hans tilsyneladende Skepsis saavel som bag hans Sans for Individualiteternes Mangfoldighed, — der fik BRUNO til at sprænge det gamle Verdensbilledes Skranker, — og som ogsaa besjælede de store italienske Kunstnere. LEONARDO DA VINCI var, som JULIUS LANGE har sagt¹⁾, „forelsket i Verdens Mangfoldighed“. Der er her ogsaa et æstetisk Element i SPINOZA'S Verdensanskuelse. Han beundrer den Naturens Magt og Fylde, der har kunnet lade baade det store og det smaa, baade det gode og det onde, baade det gavnlige og det skadelige blive til (se Slutningsordene af Tillægget til første Bog). Han gør da ogsaa ikke blot Realitet til ét med Fuldkommenhed, men erklærer, at Fuldkommenhed og Skønhed er nær beslægtede Begreber (Ep. 54).

SPINOZA afviser egentlig kun Værdibegrebet, naar man vil bruge det til Forklaring af enkelte, specielle Naturfænomener. Derimod anvender han det paa Naturens inderste Grund og højeste Lov, naar han identificerer Gud og Substansen og erklærer Realitet og Fuldkommenhed for ét. Vurderingstrangen er ikke forsvunden hos SPINOZA, men den har en Gang for alle lagt sig til Ro i Grundtanken om Tilværelsens store Lovmæssighed som bestemmende for alt, hvad der for endelige Væsener kommer til at staa som godt eller ondt. For SPINOZA personlig var, som de selvbiografiske Antydninger i Begyndelsen af Afhandlingen om „Forstandens Forbedring“ viser, Sandhedserkendelse kommen til at staa som det højeste menneskelige Gode, og i Slutningen af femte Bog begrundes „den intellektuelle Kærlighed til Gud“ ved, at det er den guddommelige Naturorden, der gør saadan Erkendelse mulig. Her var der for SPINOZA en Værdi, der maatte have sin Grund dybt i Tilværelsens Natur.

δ. I Antagelsen af uendelig mange Attributioner viser sig paa ejendommelig Maade Forholdet mellem SPINOZA'S religiøs-spekulative Tankegang og den Erfaringserkendelse, han stedse lægger Vægt paa. Ti SPINOZA indrømmer, som vi allerede har set i Indledningen, at han ikke kender alle guddommelige Attributioner, end ikke største Delen. I femte Axiom i anden Bog slaas det fast, at vi ikke mærker eller opfatter andre Emner (Modi) end saadanne, som hører ind under Tænkningens eller Udstrækningens Attributioner, altsaa Sjæle og Legemer, og i Ep. 64 forklares, at dette kommer deraf, at den menneskelige Natur hverken forudsætter eller frembyder andre Attributioner end disse to. Naar SPINOZA alligevel (Ep. 55) tillægger sig en exakt Viden om Gud, maa det være, fordi han er overbevist om, at det logiske Forhold mellem Grund og Følge er det samme indenfor alle Attributioner, hvad der jo, ifølge den i det foregaaende givne Tydning, ligger i, at de alle er Attributioner

¹⁾ *Udvalgte Skrifter*, II, p. 239. — For MONTAIGNE'S og BRUNO'S Vedkommende henvises til *Den nyere Filosofis Historie*². I, p. 26; 30 og p. 111; 117—123.

ved samme Substans. Kun en uendelig Forstand (*intellectus infinitus*) vilde kunne omfatte Tanker, som udtrykker de uendelig mange *Attributer*. At *SPINOZA* antager en saadan *intellectus infinitus*, vil vi senere komme til at se.

Selve Ideen om en uendelig Mængde *Attributer* er af nyplatonisk Oprindelse. For *PLOTINOS* var *Tilværelsesprincipet* en absolut *Enhed*, som indesluttede en *Fylde* i sig, der ikke kunde udtømmes i nogen *Existens* eller fattes af nogen *Tanke*. I *Middelalderens Skolastik* laa denne *Tanke* stedse i *Baggrunden*, men brydes der med den skolastiske *Teologis* rationalistiske *Karakter*. Efterat *DESCARTES* skarpt havde afgrænset *Sjæleliv* og *Materie* som de to *Omraader* for vor *Forsken*, kom naturligt det *Spørgsmaal* frem, med hvilken *Ret* vi antager, at disse to *Omraader* fuldstændig udtrykker *Tilværelsens* *Indhold*. I et *Skrift*, der omtrent er samtidigt med *SPINOZA'S Ethica*, kommer *MALEBRANCHE* ind paa dette *Spørgsmaal*. „Man tør ikke paastaa“, siger han (*Recherche de la vérité*. III, 2, 9), „at der kun gives *Aander* og *Legemer*, *Væsener*, som kan tænke, og *Væsener*, som er *udstrakte*. Det kunde være en *Fejltagelse*. Ti skønt de er *tilstrækkelige* til at forklare *Naturen*, og skønt man derfor, uden at frygte for at tage fejl, kan slutte, at de *Naturting*, vi kan erkende, afhænger af *Udstrækning* og af *Tanke*, kan det dog være, at der gives andre *Væsener*, om hvilke vi ingen *Forestilling* har, og hvis *Virkninger* vi ikke ser. Det er da en *forhastet Dom*, *Menneskene* fælder, naar de som *utvivlsomt Princip* opstiller, at ethvert *Væsen* enten maa være en *Sjæl* eller et *Legeme*“. — *Forskellen* mellem *MALEBRANCHE* og *SPINOZA* paa dette *Punkt* er kun, at hvor *MALEBRANCHE* som *Cartesianer* taler om *Væsener* eller *Substanser*, taler *SPINOZA* om *Attributer* ved en og samme *Substans*.

Der er ikke, som man undertiden har ment, nogen *Selvmodsigelse* i *Antagelsen* af uendelig mange *Attributer*. Men et *positivt Bevis* for denne *Antagelse* vilde *SPINOZA* ikke kunne give. Hans *skarpsindigste Korrespondent*, *TSCHIRNHAUSEN*, opfordrede ham da ogsaa *forgæves* til at give et saadant. Ligesaa lidt har han kunnet give en *Forklaring* af, hvorledes *Attributernes* *Mangfoldighed* kan udledes af *Substansens* *Enhed*. Denne *Vanskelighed* er dog den samme, hvad enten der kun antages to, eller der antages uendelig mange *Attributer*. Endnu en *Vanskelighed* berører *TSCHIRNHAUSEN*, nemlig *hvoraf* det vides, at alle *Attributer* staar paa lige *Trin*. Disse *Spørgsmaal* af *TSCHIRNHAUSEN* (*Ep.* 65—66; 70) staar endnu ved *Magt*. I et tidligere *Brev* (*Ep.* 9) til en yngre *Ven* havde *SPINOZA* erklæret, at han havde to *Beviser* for *Attributernes* *Mangfoldighed* — det ene, at jo mere *Realitet* et *Væsen* har, des flere *Attributer* maa der *tillægges* det; — det andet, at jo flere *Attributer* et *Væsen* har, des mere *nødes* vi til at antage det for *virkeligt*. — *Overfor* begge disse „*Beviser*“ staar dog den af *SPINOZA* selv *anerkendte Kendsgerntng*, at vi nu *engang* kun kender to *Attributer*, og at den *sikreste Erkendelse* af *Virkelighed*, vi har, er *opbygget* paa *Grundlag* af dem. — I den korte *Traktat* *appellerede* *SPINOZA* til en *Anelse*, vi har om, at der *existerer* andre *Sider* ved *Tilværelsen* end de, vi kender; og han havde ikke *opgivet Haabet* om at lære dem at kende (*K. Tr.* I, 1, 7. *Note* og VII, 1, 1. *Note*). I *Brevene* og i *Ethica* *optræder* denne *Tanke* ikke,

SPINOZA kunde ganske simpelt have holdt sig til, at det Aandelige og det Materielle ikke staar i kontradiktorisk, men kun i kontrært Forhold til hinanden, idet vi ingen Garanti har for, at alle Sider ved Tilværelsen skulde fremtræde indenfor vor Erfaring. Ligesaa lidt som vor Erfaring kan siges at være udtømmende med Hensyn til Antallet af Emner (Modi), aandelige og legemlige, ligesaa lidt tør den siges at være udtømmende med Hensyn til Antallet af de Hovedarter af Existens, den aabenbarer os. — Denne Betragtning er, som jeg andetsteds¹⁾ har søgt at vise, ikke uden Betydning for vor Stilling overfor Problemet om Forholdet mellem Aand og Materie.

Hvad de uendelig mange Attributers Ligestillethed angaar, beror den ifølge SPINOZA paa, at Substansen i dem alle udtrykkes efter sit Væsen. Hvis nu Substansens Væsen bestaar i selve det logiske Forhold mellem Grund og Følge, kan Ligestilletheden kun gælde, forsaavidt som alle Attributer har en rationel Karakter, indeholder Mulighed for Anvendelse af Logik. Men der er i og for sig intet i Vejen for, at de iøvrigt, med Hensyn til Beskaffenhed og Værdi kan være højst forskellige — med mindre (som SPINOZA jo tenderer til) al Beskaffenhed reduceres til Logik og al Værdi til „Realitet“. Tanken om uendelig mange Attributer aabner en langt større Ventil for Muligheder, end SPINOZA har været sig bevidst. Den Kendsgerning, at vi kun kender to Attributer, sætter en snevrere Grænse for en videnskabelig Verdensanskuelse, end han saa.

c. Sætning 15—28.

*Nærmere Bestemmelser af Gudsbegrebet i dets Forhold til Verdensbegrebet.
(Enhed og Mangfoldighed).*

a. Naar Gud er den under uendelig mange Attributer bestaaende Substans, og naar Udstrækning er et af disse, saa er Udstrækning, den Grundform, i hvilken alt Materielt fremtræder, en Form for Guds Væsen. Naar dette forundrer eller forarger mange, er det, mener SPINOZA, fordi de ved Materie forstaar et Kaos af sondrede Elementer. Men det er kun for Fantasien, den sanselige Forestillen (imaginatio), at der eksisterer sondrede Elementer, ligesom det kun er den, der lader Udstrækningen staa som begrænset. Udstrækningen er kontinuerlig, og derfor ubegrænset og udelelig²⁾. At Materien, hvis Grundform er Udstrækning i Rummet, er et guddommeligt Attribut, betyder derfor ikke, at Gud er ét med Summen af de materielle Ting, Sanserne viser os (15 Schol.). Det er Udstrækning som Geometriens Genstand, SPINOZA giver en principiel Plads i sin Filosofi, idet han ledes af den afgørende Betydning, Geometrien har for al Naturvidenskab. Desuden gør sig Umuligheden

¹⁾ *Den menneskelige Tanke*, p. 309 f; 334—338.

²⁾ HUAN (*Le Dieu de Spinoza*, p. 14) vender Forholdet om, idet han mener, at SPINOZA støtter sig til Udeleligheden for at bevise, at Udstrækning er et guddommeligt Attribut. Men SPINOZA's Polemik mod Materiens Delelighed skal kun bortrydde en Hindring, ikke være et Bevis. Udeleligheden følger, ligesom Uendeligheden, af Kontinuiteten. Smlgn. det ovenfor om Rækkedannelser bemærkede.

gældende af at udlede det Materielle af det Aandelige, hvis man ikke antager en ubegribelig Skaberakt. Med lige Nødvendighed aabenbarer ifølge SPINOZA Gud sig i den materielle og i den aandelige Natur. SPINOZA's Udstrækningsattribut svarer til, hvad DESCARTES i Oversigten over sine Meditationer (Synopsis Meditationum) kalder „Legemet i Almindelighed“ (corpus generaliter sumptum) i Modsætning til de enkelte Legemer. Som DUNIN-BORKOWSKI viser¹⁾, gøres der hos Skolastikerne fra Middelalderens Slutning Forsøg paa at danne et Begreb om Existens i Rummet, der kunde passe baade paa Gud og paa endelige Væsener; men hos dem var der kun Tale om Analogi mellem guddommeligt og materielt Rum, ikke om Identitet af dem. — Om Forholdet mellem SPINOZA og NEWTON med Hensyn til Udstrækningens Begreb er der talt i Indledningen.

Som det maatte ventes, er SPINOZA's Opfattelse af Udstrækningens Attribut i dets Forhold til de Emner, Sansningen viser os, analog med hans Opfattelse af Tænknings Attribut i dets Forhold til de Emner, psykologisk Iagttagelse viser os. Ligesom han advarer imod at gøre Materie som guddommeligt Attribut til ét med sanselig Materie, saaledes advarer han ogsaa imod at opfatte Tænknings Attribut som ét med de sjælelige Tilstande og Virksomheder, psykologisk Iagttagelse lærer os at kende. Forstand og Villie kan ikke høre til Guds Væsen i den Betydning, i hvilken de kan bruges om Mennesker. Menneskelig Forstand lægger sig for Dagen i tænkende Bearbejdelse og Iagttagelse og forudsætter altsaa et givet Stof; men for Gud kan der ikke gives noget fra ham og hans Tanke forskelligt, som nu først skulde bearbejdes i Tankens Form: saa vilde Gud jo være afhængig og begrænset! Og menneskelig Villen stræber stedse efter et Maal, som endnu ikke er naaet; en saadan Stræben kan kun tænkes hos endelige Væsener. For Gud staar alt i evig Fuldendelse, uden Tidsfølge (simul natura). Kun Navnet kunde guddommeligt og menneskelig Forstand og Villie have fælles — ligesom Hundestjernen og Hunden, det gøende Dyr paa Jorden (17 Schol.). — Det er af Interesse at se, at KANT i alle sine tre Hovedværker kommer til samme Resultat. Ogsaa for ham bliver der kun et Ord tilbage, naar man vil anvende psykologiske Udtryk om Gud²⁾. Den grundlæggende kritiske Filosofi kommer altsaa her til samme Slutning som den mest gennemførte dogmatiske Filosofi.

Naar SPINOZA alligevel opfatter „Tænkning“ som et guddommeligt Attribut, foretager han en lignende Reduktion og Idealisering af aandelige Emner, som han i Attributet „Udstrækning“ foretager af materielle Emner. Begge Steder maa det forstaas saaledes, at Attributet betyder den Lovmæssighed, der gælder indenfor en af de væsentlige Sider, fra hvilke Tilværelsen kan ses, — en Lovmæssighed, der er Betingelsen for de enkelte Emners Existens. Tanken som guddommeligt Attribut betyder, at Erkendelsens Ideal eksisterer, ikke først skal opnaas, men er en evig Realitet, som det er det sandhedssøgende Menneskes Opgave at faa Del i. Naar SPINOZA i sin teologisk-politiske Afhandling (Kap. 14) siger, at de positive Religioners

¹⁾ *Der junge Spinoza*, p. 357—360; 573.

²⁾ *Den nyere Filosofis Historie*², II, p. 95.

Gud har Betydning som praktisk Forbillede (exemplar veræ vitæ), saa gælder egentlig, skønt SPINOZA ikke vilde anerkende det, det Samme for hans Filosofis Gud. Under Tænkningens Attribut er SPINOZA's Gud det evige Sandhedsideal, og tillige, ved at have Grunden i sig selv, det evige Frihedsideal.

β. At alle Enkeltvæsener (Modi, res particulares), der fremtræder som Emner i vor Erfaring, udspringer af Guds Væsen som nærmere Bestemmelser ved dette (affectiones substantiæ), begrundes SPINOZA ved, at de forudsætter Substansen og Attributerne (15—16; 25). Det er, som vi tidligere har set, den videnskabelige Undersøgelse af de aandelige og de materielle Fænomener, der fører til Erkendelsen af Naturens Lovmæssighed og derigennem til Erkendelsen af Gud eller Substansen. Men — hævdes det nu i Sætning 28 — hvad der er endeligt og har en begrænset Existens, kan ikke udledes af noget guddommeligt Attributs absolute Natur, ti af denne kan kun følge, hvad der selv er uendeligt. Et endeligt Emne finder kun sin Forklaring ved et andet endeligt Emne, dette ved et tredie, og saaledes i det Uendelige. — Det Princip, som SPINOZA her hævder, falder, som allerede udtalt i Indledningen, sammen med hvad man kunde kalde den gyldige Aarsags Princip, KEPLER'S vera causa. Hvad der fremtræder i Erfaringen, skal forklares ved en Aarsag, der selv kan paavises i Erfaringen¹). GALILEI gjorde i sine Dialoger Anvendelse af dette Princip, naar han hævdede, at man ikke midt i en speciel Undersøgelse (f. Ex. om Jordens Forhold til Solen) kunde paaberaabe sig en Indgriben af Gud. Og hans Begrundelse er den samme som SPINOZA's: af en uendelig Aarsag følger uendelige Virkninger; Gud er Aarsag til alt, men det gælder i det enkelte Tilfælde at finde det specielle Aarsagsforhold.

Den Modsætning, for ikke at sige Modsigelse, der unægtelig er mellem Sætning 15 og Sætning 28, kan indenfor SPINOZA's Forudsætninger hæves, naar man lægger den Opfattelse af SPINOZA's Substansbegreb til Grund, som er fremsat i det foregaaende. Naar et i Erfaringen givet Emne kan forklares ved et andet, og der saaledes kan dannes en uendelig Række af endelige Aarsager og Virkninger, saa ytrer der sig netop i den Lov, som forbinder Leddene i en saadan Række, et Princip, en Tingenes Orden, der ikke selv er Led i Rækken og ikke selv fremtræder som Emne for Iagttagelse. Og det er et saadant Princip, SPINOZA har udtrykt i sit Substansbegreb og i det dermed partielt identiske Attributbegreb. Ved denne Opfattelse kan de to Aarsagsbegreber, med hvilke SPINOZA opererer, forbindes. At et Emne forklares ved sin Plads i Emnernes Række, vil sige det samme, som at det forklares ved Substansen (resp. Attributet). Derved forstaas en Sætning som Eth. V, 24: „Jo mere vi forstaar de enkelte Ting, des mere forstaar vi Gud“.

Det forekommer mig, at den Overensstemmelse (eller dog Modsigelsesfrihed), som paa denne Maade bliver mulig mellem de to vigtige Sætninger 15 og 28, taler til Fordel for den Opfattelse af SPINOZA's Substansbegreb, som jeg har gjort gældende. Men der bliver stadig en Vanskelighed tilbage, som følger af Identifierin-

¹) Eth. II, 17 Schol. bruger SPINOZA Udtrykket vera causa paa denne Maade. Ellers bruger han Udtrykket causa proxima.

gen af Grund og Aarsag i SPINOZA's System. Forholdet mellem Grund og Følge er tidløst („evigt“); Forholdet mellem Aarsag og Virkning forudsætter (forsaavidt det er forskelligt fra Forholdet mellem Grund og Følge) et Tidsforhold. Der er et Tidsforhold, ikke blot et Begrundelsesforhold mellem Leddene i Aarsagsrækken. Derved bestaar der alligevel en principiel Forskel mellem Modi (Emner) som Led i de Aarsagsrækker, der kan bygges paa Erfaringens Grund, og det partielle Identitetsforhold, i hvilket den enkelte Modus staar til Substansen. Desuden har de enkelte Modi hver sin kvalitative Ejendommelighed. Problemet er hos SPINOZA, ligesom for moderne erkendelsesteoretiske Standpunkter, Forholdet mellem Logikens og Matematikens tids- og kvalitetsløse Verden og Erfaringens Verden, som er de kvalitative Forandrings Verden. Denne Verden forudsætter hin, naar den skal forstaas, men kan ikke udledes af den. Allerede TSCHIRNHAUSEN gjorde opmærksom paa, at Bevægelse og Figur ikke kan udledes af Udstrækningens almene Attribut, og at overhovedet Tingenes Forskellighed og Mangfoldighed ikke kan udledes af Substansen eller Attributet i deres absolute Enhed. (Ep. 59. 80. 82).

At SPINOZA har mærket Problemet, ses af, at han indskyder et Mellembegreb mellem Substansen (og Attributerne) paa den ene Side, de konkrete Emner (Modi) paa den anden Side. Dette Mellembegreb er Begrebet Modus infinitus (23). Uendelige Modi udspringer (se 28 Schol.) umiddelbart eller middelbart af Substansens eller Attributernes Væsen og er evige ligesom de. Som Exempler nævner han under Tænkningens Attribut den uendelige Forstand og under Udstrækningens Attribut det konstante Forhold mellem Hvile og Bevægelse. (Eth. I, 21. 30. V, 23. 40 Schol. cfr. Ep. 32 og 64). Allerede i den korte Traktat fremtræder disse Begreber, og SPINOZA kalder der (I, 2), ligesom i Ep. 73, deres Genstande for „Gudesønner“ for at betegne, at de staar i nærere Forhold til Substansen end de endelige Modi.

Forsøger vi at oversætte disse halvt mytologiske Udtryk paa Erkendelsesteoriens Sprog, kan SPINOZA's Opfattelse siges at være den, at Tankelivets og Bevægelsens Bestaaen i Verden under alle Omskiftelser er en Konsekvens af Begrundelsens eller Kausalitetens Princip. Ligesom SPINOZA identificerer Begrundelse og Kausalitet, saaledes identificerer han Aarsagssætningen og Sætningen om Bevægelsens Bestaaen (den ufuldkomne Forløber for Energiens Bestaaen). Ogsaa nyere Filosofer har foretaget denne sidste Identificering. Men ligesom der er et Spring fra Begrundelse til Kausalitet, saaledes er der ogsaa et Spring fra den Sætning, at alt har sin Aarsag, til den, at Aarsag og Virkning er ækvivalente, og der er igen et Spring fra den almindelige Sætning om Ækvivalens til de specielle, faktiske Omsætninger, der i ethvert enkelt Tilfælde foregaar i en bestemt Retning. Her maa den kritiske Filosofi sondre, hvad SPINOZA identificerer¹⁾.

At de Mellemlid, de uendelige Modi betegner, ikke løser Vanskeligheden, ligger deri, at de endelige Modi ligesaa lidt kan udledes af dem, som de direkte kan udledes af Substansen. Det er en Forudsætning hos SPINOZA, at der nu engang gives endelige Emner. Derfor er, som vi senere vil se, Erfaringen det første Trin paa

¹⁾ Smlgn. om disse Forhold *Den menneskelige Tanke*, p. 211—215; 281—287.

Erkendelsens Skala, og derfor er det kun Erfaring, der belærer os om, at Modi overhovedet eksisterer (Ep. 10). SPINOZA's Filosofi er et Forsøg paa ved Analyse af Erfaringsdata at stige op til Attributioner og Substans. De uendelige Modi er Trin paa denne Stige. SPINOZA trækker, uden at være sig det klart bevidst, Stigen op efter sig, saa at en deduktiv Nedstigen ikke bliver mulig.

Den Modsætning mellem et elementært og et idealt Aarsagsforhold, som stedse gør sig gældende i det videnskabelige Arbejde, har hos SPINOZA krystalliseret sig til en Modsætning mellem en Verden af kvalitativt forskellige Emner (Modi), der opstaar og afløser hverandre i Tiden, og et System af evige Tanker, indenfor hvilket raader Kontinuitet (indenfor hvert enkelt Attribution) og tilsidst Identitet (i Substansen). Hin første Verden er en for Sansning, Erindring og Fantasi fremtrædende Aabenbaring af det andet System. Hvorfor og hvorledes der foruden Substansen eksisterer Attributioner, foruden Attributionernes evige Modi, og foruden disse evige Modi kvalitetsforskellige og tidsbestemte Modi, — eller hvorfor der foruden den rene Tænken (intellectus) ogsaa eksisterer sanselig Forestilling (imaginatio), — det er Spørgsmaal, SPINOZA ikke opkaster, og som iøvrigt hverken han eller nogen anden vilde kunne besvare. Al Videnskab, ogsaa Filosofien, arbejder med visse Forudsætninger, der fremskridende kan staa deres Prøve i Erfaringens og Kritikens Skærsild, men som ikke kan paavises at være de eneste mulige. SPINOZA's Efterfølger i Filosofiens Historie, LEIBNIZ, har udtrykt dette i den Sætning, at en Hypoteses Held ikke beviser dens Sandhed.

d. Sætning 29—36.

Nærmere Undersøgelse af Forholdet mellem Grundvæsen og Enkeltvæsener.

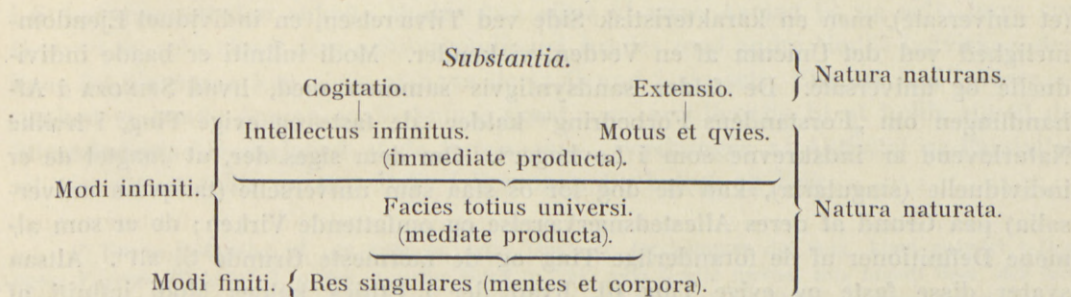
a. Foruden Begreberne Substans og Gud, der (naar Substansen tænkes med uendelig mange Attributioner) er identiske, er der endnu et tredje Begreb, der bliver identisk med dem begge, saa at SPINOZA siger „Gud eller Naturen“ (deus seu natura, f. Ex. Eth. IV, Fortale), ligesom han siger Gud eller Substansen. Dette Begreb egner sig til at antyde en Forbindelse mellem de to Verdener, der, som vi nys har set, truer med at træde i skarp Modsætning til hinanden.

Efterat det i 29 er sagt, at der i Tingenes Natur (in rerum natura) ikke gives noget tilfældigt, men at Alt bestemmes ifølge den guddommelige Naturs Nødvendighed (ex necessitate divinæ naturæ) til at existere og virke paa en bestemt Maade, hedder det i Anmærkningen (29 Schol.): „Før jeg gaar videre, vil jeg forklare, eller rettere minde om, hvad jeg forstaar ved den frembringende Natur (natura naturans), og hvad jeg forstaar ved den frembragte Natur (natura naturata). Jeg mener, at det af det foregaaende er tilstrækkelig klart, at man ved den frembringende Natur maa forstaa det, som er i sig selv og forstaas ved sig selv, eller, hvad der er det samme, saadanne Egenskaber (attributa) ved Substansen, som udtrykker Evighed og Uendelighed, det vil sige, Gud, forsaavidt han betragtes som fri Aarsag. Ved den frembragte Natur forstaar jeg derimod Alt, som følger af Guds Naturs eller (hvad der er

det samme) af et guddommeligt Attributs Nødvendighed, det vil sige, alle ved de guddommelige Attributer bestemte Enkeltvæsener (dei attributorum modi), forsaavidt som de betragtes som Ting, der er i Gud og uden Gud hverken kan være eller tænkes“. — Med andre Ord, til natura naturans hører Attributerne, til natura naturata Modi.

Som vi tidligere har set, har SPINOZA opstillet Begrebet uendelige Modi og udtalt, at saadanne enten kan følge umiddelbart af Attributerne, eller middelbart, nemlig gennem de umiddelbart opstaaede uendelige Modi (21—23; 28 Schol.). Begge disse Arter af uendelige Modi hører, ligesom de endelige Modi, til natura naturata. SPINOZA's skarpsindigste Korrespondent, TSCHIRNHAUSEN, ønskede ogsaa her en nærmere Forklaring og udbad sig Exempler paa saadanne uendelige Modi, der umiddelbart, og saadanne, der middelbart udsprang af Guds Natur. I sit Svar (Ep. 64) nævner SPINOZA som Exempler paa den første Art: indenfor Tænkningens Attribut den uendelige Forstand, og indenfor Udstrækningens Attribut Bevægelse og Hvile (hvorved vistnok, som allerede ovenfor bemærket, menes Forholdet mellem Bevægelse og Hvile — ratio motus ad quietem, som det hedder i Ep. 32, altsaa Bevægelsens Bestaaen). Som Exempel paa de middelbart frembragte uendelige Modi nævner han kun „hele Universets Beskaffenhed“ (facies totius universi, „Altets Fysiognomi“), der trods alle Forandringer i det enkelte dog vedbliver at være en og den samme, og han henviser til anden Bog, Anmærkningen til den syvende Laanesætning (Eth. II. Lemma 7. Schol.), hvor det hedder, at „hele Naturen er ét Individ, hvis Dele, det vil sige alle Legemer, varierer paa uendelig mange Maader uden nogen Forandring i det hele Individ“. En lignende Udtalelse findes i Ep. 32, hvor det hedder, „at ethvert Legeme omgives af andre Legemer, og at alle Legemer indbyrdes bestemmes til at være og virke paa en vis bestemt Maade, dog saaledes, at der i hele Universet bevares det samme Forhold mellem Hvile og Bevægelse“. Længst nede i Rækken kommer saa de endelige Modi, de sjælelige og legemlige Fænomener, der er Genstand for Iagttagelse.

Vi faar altsaa følgende Skema for de vigtigste Begreber hos SPINOZA:



Vi ser altsaa, at SPINOZA som svarende til „Bevægelsens Bestaaen“ i den materielle Natur antager en aandelig Bestaaen, en uendelig Tanke, der forbliver den samme under de specielle aandelige Fænomeners Skiften. Af Antydninger, der gives

i femte Bog, ser man, at han tænker sig intellectus infinitus som indeholdende det evige, der i de enkelte aandelige Væsener fremtræder i tidsbegrænset Form og som Korrelat til en begrænset materiel Existens. Med Rette har derimod flere Spinoza-forskere savnet et Begreb, der indenfor Tænkningens Attribut og i Underordning under intellectus infinitus kunde svare til „Universets Fysiognomi“, som under Udstrækningens Attribut underordnes „Bevægelsens Bestaaen“. Man har paa forskellig Maade søgt at konstruere dette manglende Led i Systemet. Dette Punkt er dog neppe af stor Betydning, skønt det viser, hvorledes et System først efterhaanden og under Indflydelse af Spørgsmaal og Tvivl naar sin fulde Artikulation. SPINOZA's eget Svar paa det ovennævnte Spørgsmaal af TSCHIRNHAUSEN er meget kort og synes noget flygtig affattet; han giver sig end ikke Tid til at kritisere en Korrespondents Opfattelse, ifølge hvilken (Ep. 63) de uendelige Modi, der umiddelbart fremgaar af Substansen, skulde være Attributerne! Denne Korrespondent (SCHULLER) har ikke gjort sig fortrolig med Attributets Begreb som det, der udtrykker selve Substansens Væsen. Og det siges udtrykkelig (23 Dem.), at en uendelig Modus er en umiddelbar eller middelbar Følge af et Attributs guddommelige Natur.

Nærmest vilde det ligge at tænke paa en Art Verdenssjæl som Korrelat til „Verdensfysiognomiet“ eller „Verdensindividet“. Et saadant Begreb opstiller BRUNO¹⁾ som Udtryk for den Kraft, der gør Vexelvirkning i Rummet mulig og tillige rører sig inderst inde i de enkelte Elementer. Naar BRUNO siger om „Verdenssjælen“: *amina tota in toto et qualibet totius parte!* (hele Sjælen i Helheden og i enhver Del af Helheden!) — saa mindes man derved om det oftere hos SPINOZA forekommende Udtryk (Ethica II, 37–38; 44): „hvad der forekommer paa samme Maade i Delen som i Helheden“. Ved dette Udtryk tænker SPINOZA paa de almindelige Love, medens BRUNO tænker paa en Kraft, der gennemfører disse Love i det hele og i det enkelte. Dette Begreb var for mystisk og poetisk for SPINOZA, og han har ikke fundet noget, der kunde indtage dets Plads.

For SPINOZA var den lovmæssige Naturorden, der betinges ved „Bevægelsens Bestaaen“ og de tilsvarende Forhold indenfor andre Attributer, ikke et Abstraktum (et universale), men en karakteristisk Side ved Tilværelsen, en individuel Ejendommelighed ved det Unicum af en Verden, vi kender. Modi infiniti er baade individuelle og universale. De falder sandsynligvis sammen med, hvad SPINOZA i Afhandlingen om „Forstandens Forbedring“ kalder „de faste og evige Ting, i hvilke Naturlovene er indskrevne som i Lovbøger“. Om dem siges der, at „uagtet de er individuelle (singularia), kan de dog for os staa som universelle (tanqvam universalialia) paa Grund af deres Allestedsnærværelse og omfattende Virken; de er som almene Definitioner af de foranderlige Ting og de nærmeste Grunde til alt“. Altsaa svarer disse faste og evige Ting til, hvad der i Ethica kaldes Modi infiniti af anden Klasse (mediate producta). I hvert Tilfælde vidner dette Begreb om, at SPINOZA i den Naturorden, Videnskaben afslører, har set et stort konkret Faktum, et Unicum. De almene Love tjener kun til Karakteristik af dette Unicum. Og som

¹⁾ *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 127–129.

det senere vil vise sig, er Erkendelsen af almene Love for SPINOZA ikke den højeste Art af Erkendelse¹⁾.

Det Spørgsmaal, hvorledes vi fra de endelige Modi stiger op til „de faste og evige Ting“, og i det hele til de uendelige Modi, har SPINOZA ikke nærmere undersøgt. Han bebuder en Undersøgelse af „de moderne Empirikeres Fremgangsmaade“, men hans erkendelsesteoretiske Skrift blev ikke fuldført, og derfor blev dette Spørgsmaal ikke behandlet af ham.

β. Naar SPINOZA i Definitionen af natura naturans kalder Gud en fri Aarsag (29 Schol.), maa den fra først af (Def. 7) givne Definition af Frihed som Bestemthed ved det egne Væsens Natur fastholdes. I Sætning 33, Schol. 2 gaar SPINOZA nærmere ind paa dette Spørgsmaal for at afvise den hyppige Opfattelse af Frihed som Indifferens, Mulighed i lige Grad for to Modsætninger. Frihed i denne sidste Betydning vilde, mener han, stride mod Guds Fuldkommenhed. Man tænker sig gerne først Gud som eksisterende og derpaa som tagende sine Beslutninger. Men for et evigt Væsen gives der intet „før“ eller „efter“. Guds Beslutning er ét med hans evige Væsen og kan derfor hverken begynde eller ændres. Der gives ingen fra Virkelighed forskellig Mulighed i Gud. Dog finder SPINOZA Antagelsen af en absolut Indifferens hos Gud mindre urimelig end den Antagelse, at Gud skulde handle for det Godes Skyld eller med det Gode for Øje (sub ratione boni): dette vilde være at lade Gud stræbe efter et Forbillede, et Maal, som han endnu ikke har naaet, — ja, det vilde egentlig gøre ham afhængig af en Skæbne (fatum), — ham, der ifølge sit Væsens Natur er den første Aarsag til alt!

γ. Den sidste Sætning i første Bog (36) hævder et ofte miskendt Element i SPINOZA's System. Den lyder: „Der eksisterer intet, af hvis Natur der ikke følger en Virkning“, og den begrundes ved, at alt, hvad der eksisterer, udtrykker Guds Natur eller Væsen paa en vis bestemt Maade (smlgn. 25—26).

Denne Sætning er af særlig Betydning for Forstaaelsen af den Rolle, Selvopholdelsestrangen hos endelige Væsener spiller som Grundlag for SPINOZA's Psykologi og Etik (i tredie og fjerde Bog, se dog allerede II, 45 Schol.). Det er som Element i Substansen, at den enkelte Modus kan siges at være Aarsag til sig selv, have sin Grund i sig selv, skønt denne Selvstændighed brydes med andre Modi's Indvirken, der hver for sig ogsaa kan siges at have deres Grund i sig selv. Ethvert Led i Aarsagsrækken er baade Aarsag og Virkning, skønt man er tilbøjelig til at holde sig til de følgende Leds Afhængighed af de foregaaende. Brydningen af Aktivitet og Passivitet vil vise sig at spille en stor Rolle i SPINOZA's Psykologi og Etik.

¹⁾ Denne Opfattelse af „de faste og evige Ting“ er, forekommer det mig, klart antydet i *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 302, hvorfor HUAN (p. 251) med Urette nævner mig blandt dem, der fortolker Udtrykket for som Betegnelse for almene Love. I Modsætning til HUAN mener jeg afgjort, at res fixæ et æternæ er modi infiniti mediate producti. — Oplysende vil maaske her Paavisningen af typiske Individualforestillingerens erkendelsesteoretiske Betydning være: *Totalitet som Kategori* § 12—13.

e. Tillæg til første Bog.

Teologi og Videnskab.

a. Naar SPINOZA spurgte sig selv, hvad der hindrede Anerkendelsen af den store Sammenhæng mellem Tingene i Verden (*rerum concatenatio*) i at blive almindelig, fandt han Forklaringen i, at Menneskene i deres Betragtning af Naturen ledes af en praktisk Trang, ikke af Trang til Videnskab. De er derfor tilbøjelige til at tro, at alt er indrettet til deres eget Bedste, det, som er Genstand for deres egen stadige Stræben. Fra først af er de uvidende om Tingenes Aarsager, ogsaa om Aarsagen til den Trang, de har til at søge deres eget Bedste. De tror sig frie, naar de ledes af denne Trang, og de tror, at Midler til at tilfredsstille denne Trang, forsaavidt de ikke selv kan frembringe disse, frembringes af Væsener, der ligner dem selv. Naar der overgaar dem Ulykker, udleder de det af Gudernes Vrede over Menneskenes Synder. Og hvis der endnu staar uløste Gaader tilbage, trøster de sig med, at Gudernes Visdom langt overgaar Menneskenes Forstand. Overfor hele dette kunstige System (*fabrica*) vilde Sandhedens Sag have været haabløs, dersom ikke Matematikken, der ikke spørger om Formaal, men blot om Tingenes Væsen og Egenskaber, havde givet Menneskene en anden Sandhedsnorm end den, deres blinde Trang fører dem til at følge.

Den teleologisk-teologiske Opfattelse vender op og ned paa Sagerne. Den gør det første til det sidste, Aarsag til Virkning, det fuldkomne til det mest ufuldkomne. Den evige Naturorden er ikke Virkning af Menneskers Trang og Ønsker, men indeholder Forklaringen af, at Mennesker overhovedet kan føle Trang og nære Ønsker. Og det fuldkomne er ét med den evige Naturorden, der ikke hviler paa nogen Forudsætning; det ufuldkomne er det, der forudsætter mange Betingelser. Den teologiske Opfattelse gør Gud ufuldkommen ved at lade ham stræbe efter noget, som endnu fattes ham. Og den indfører en hel ny Maade at tænke paa: istedetfor at bevise noget ved at godtgøre Umuligheden af det modsatte (*reductio ad impossibile*) appellerer den til Uvidenheden (*reductio ad ignorantiam*). Og Guds ubegribelige Villie bliver Uvidenhedens sidste Tilflugt (*asylum ignorantiae*). Den, der søger efter naturlige Aarsager til det, der vækker Forundring og Betagethed, betragtes som en ugudelig Kætter af de Personer, i hvilke den store Masse ser Fortolkere af Naturens Væsen og af Gudernes Villie. Og disse Personer ser jo nok, at hvis Uvidenheden hævedes, vilde ogsaa den tankeløse Betagethed (*stupor*) forsvinde, uden hvilken deres Autoritet ikke kan holdes oppe¹).

Man kan, fortsætter SPINOZA, overhovedet ikke anvende Begreber som godt og ondt, Orden og Forvirring, skønt og hæsligt til Forklaring af Naturen, da saadanne Begreber skyldes menneskelig Trang, ikke stammer fra nogen i Naturen paa viselig Sammenhæng. Og naar man klager over de mange Ufuldkommenheder i Naturen, glemmer man, at det ikke er menneskelig Gavn og Skade, der kan afgive Maalestok

¹) I Ep. 73 skelner SPINOZA mellem Religion og Overtro saaledes, at hin grunder sig paa Visdom, denne paa Uvidenhed.

for Fuldkommenhed og Ufuldkommenhed. Maalestokken maa søges i selve Tingenes Natur og Magt (ex sola rerum natura et potentia)¹⁾. Spørger man da, hvorfor Gud ikke har skabt Menneskene saaledes, at de ene lededes af Fornuften, maa Svaret blive, at Naturens Love er saa omfattende, at alt, hvad en uendelig Forstand kunde tænke, fra den højeste Grad af Fuldkommenhed til den laveste, kunde finde sin Plads.

Hele denne Tankegang er i høj Grad karakteristisk for SPINOZA. Han staar her som den, der hævder den strenge videnskabelige Metodes Ret, og tillige som den, der er overbevist om, at der ved fuld Gennemførelse af denne Metode ikke mistes noget af det, der virkelig har Værdi. Menneskene maa kun ikke maale Tilværelsens Værdi efter deres egen lille Verdens Behov. Indenfor den menneskelige Verden har de Værdibegreber, hvis kosmiske Gyldighed han afviser, deres Berettigelse, saaledes som han forsøger at vise det i fjerde Bog.

Det er, som allerede omtalt, alligevel et Værdibegreb, SPINOZA anvender, naar han identificerer Fuldkommenhed og Realitet. Der indtræder derfor, naar han i fjerde Bog gaar over til en specielt menneskelig Værdilære, ikke blot en Brydning mellem Kosmologi og Etik, men ogsaa en Brydning mellem to Værdimaalere. Der-til vil vi paa sit Sted komme tilbage. Her skal blot bemærkes, at medens SPINOZA fra det kosmologiske Synspunkt bestemmer det Fuldkomne som det, der ingen Forudsætninger har, maa det fra det specielt menneskelige Synspunkt (som han selv anlægger i fjerde Bog) omvendt siges, at det Fuldkomne netop er det, der hviler paa de fleste Forudsætninger. Livet har flere Forudsætninger end det Livløse, Sjælelivet end det blot organiske Liv, det etiske, intellektuelle og æstetiske Liv end det elementære Sjæleliv. Kategorilæren viser, at Værdibegreberne er de mest specielle af alle vore Grundbegreber²⁾.

β. I den Strid om SPINOZA's Filosofi, der fremkaldtes ved JACOBI's „Briefe über die Lehre des SPINOZA“ (1785), især ved de mundtlige Ytringer af LESSING, JACOBI anførte, kom særlig det Spørgsmaal frem, om alt kunde udledes af Tanken om et højeste Formaal. I en Samtale med JACOBI havde LESSING kaldt sig Spinozist og erklæret det for en Fordom, at Tanken skulde være det første og højeste; Udstrækning og Bevægelse er ligesaavel som Tanke grundet i en højere Kraft, der ikke er udtømt med disse Former. Han havde udtalt sig imod, at „unsere elende Art, nach Absichten zu handeln“ skulde gælde for den bedste Metode. Foruden af SPINOZA kan LESSING her være paavirket af HUME, hvis „Dialogues on Natural Religion“ var udkomne kort iforvejen. Samtalen mellem LESSING og JACOBI fandt Sted i Sommeren 1780. Den vakte, da den blev bekendt, stor Opmærksomhed og Forargelse, idet Oplysningstidens populære Teologi (som man havde troet, ogsaa LESSING hyldede) omstyrtedes, naar man ikke kunde slutte til Guds Tilværelse fra Naturens Hensigtsmæssighed³⁾.

¹⁾ Af Identiteten af Realitet og Fuldkommenhed følger, at hvad der slet ingen Fuldkommenhed har, ikke kan existere. Derfor kan Djævelen ikke existere! (*Den korte Traktat*, II, 25).

²⁾ Se herom *Den menneskelige Tanke*, p. 237—241.

³⁾ Om LESSING's Stilling i Filosofiens Historie se *Den nyere Filosofis Historie*², II, p. 16—25).

Ifølge JACOBI var SPINOZA Ateist, fordi hans Filosofi nægtede Guds Personlighed. SPINOZA selv havde afvist denne Benævnelse, som han mente skyldtes den Misforstaaelse, at han gjorde Gud afhængig af Skæbnen. Tværtimod, siger han (Ep. 43), antager jeg, at alt følger med uundgaaelig Nødvendighed af Guds Natur. For SPINOZA udelukker jo Frihed og Nødvendighed ikke hinanden. Og han henviser desuden til, at efter hans Opfattelse er de etiske Idealer uafhængige af, om vi udleder dem af Gud som Dommer eller af den guddommelige Naturs evige Nødvendighed.

Det er ikke let at afgøre, hvorledes man religionsfilosofisk skal karakterisere SPINOZA'S Standpunkt. I Almindelighed mener man, at enhver anstændig Filosofi skal repræsentere en eller anden -isme, og man mener saa tillige, at man en Gang for alle er i Besiddelse af en Katalog over alle mulige -ismer, i hvilken enhver Filosofi maa kunne finde sin Plads. — Hvad det for SPINOZA karakteristiske angaar, er især to Punkter af Betydning. Han hylder ikke den sædvanlige teologiske Forestilling om Gud og Verden som to forskellige Væsener, men Gud er for ham Verdens inderste Væsen, der kundgør sig i dens Love. Og han nægter, at Personlighedsbegrebet kan finde Anvendelse paa Gud, da Personlighed (Forstand og Villie), som vi ovenfor har set, efter hans Opfattelse forudsætter noget givet, der skal forstaas, og en Modstand, der skal overvindes for et Formaals Skyld. I Begrebet Panteisme, som TOLAND indførte i Begyndelsen af det attende Aarhundrede, og som gerne opfattes saaledes, at det udtrykker et indre Forhold mellem Gud og Verden og nægter Guds Personlighed, har man ofte ment at have en Rubrik, hvori SPINOZA kunde passe ind. Men ifølge SPINOZA er nu dog Tanken (cogitatio), skønt alt ikke kan udledes af den, et evigt Attribut ved Substansen, uagtet de specielle Former, vi kalder Forstand og Villie, ikke hører til „den frembringende Natur“. I dette Attributes Begreb ligger en lignende Idealisation som den, filosofiske Teister (som f. Ex. LOTZE) foretager, naar de sublimerer Begrebet Personlighed saaledes, at det formenes at passe paa et Væsen, der skal have sin Grund i sig selv. Grænsen mellem Panteismen og Teismen er altsaa ikke let at drage¹⁾.

Jeg har ved denne Betragtning, som allerede er gjort gældende i „Den nyere Filosofis Histori“ (2. Udg. I, p. 316), kun villet vise, hvor vanskeligt det er at bringe et dybtgaaende Tankearbejde som SPINOZA'S ind under Rubriker, der er fastslaaet iforvejen. Med Urette nævner derfor HUAN mig blandt dem, der fortolker SPINOZA'S Gudsbegreb i teistisk Retning²⁾. SPINOZA'S Tænkning har paa det her omtalte Punkt, som paa mange andre Punkter, en saadan individuel Ejendommelighed, at den ikke er let at klassificere, men, som HUAN træffende siger paa sidste Blad i sin Bog, egentlig kun kan betegnes som — Spinozisme!

Grænsen mellem Teologi og Filosofi finder SPINOZA deri, at hin bruger psyko-

¹⁾ Se nærmere om Begreberne Panteisme og Teisme min *Religionsfilosofi* § 22 og § 95. — Paa den der anlagte rent psykologiske Betragtningssmaaede af, hvad der ligger til Grund for disse Begreber, er jeg, siden jeg skrev min *Religionsfilosofi*, kommen til at lægge stedse større Vægt.

²⁾ *Le dieu de Spinoza*, p. 221.

logiske Udtryk om Gud, medens denne nægter saadanne Udtryk Berettigelse. Naar han advarer Filosoferne mod at bruge teologiske Udtryk (Ep. 23), er det dette, han tænker paa. Men der ligger bag hans egen Fremstilling, især i Slutningsanmærkningen til første Bog, et endnu mere fundamentalt Problem, nemlig om Berettigelsen af overhovedet at lægge Værdibegreber til Grund ved Afslutningen af vor Verdensopfattelse. SPINOZA selv har af det teologiske Gudsbegreb beholdt mere, end han er sig bevidst. I hans Substans skulde efter Definitionen kun være indeholdt Forstaaelighedens (Rationalitetens) Princip; men den indeslutter — formedelst Definition af Fuldkommenhed som Realitet — tillige et Værdibegreb i sig¹⁾. Den Begrundelse, SPINOZA giver heraf (i femte Bog), er ganske vist kun den, at det er Substansen, der er Aarsag til Erkendelsesglæden. Men saa opdukker Spørgsmaalet om Forholdet mellem intellektuel Værdi og andre Værdier.

¹⁾ Smgln. min *Religionsfilosofi* § 24 og § 80—89.

Anden Bog.

a. Definitioner og Axiomer.

Som Indledning til anden Bog giver SPINOZA nogle Begyndelsesbestemmelser og Grundsætninger, der er af erkendelsesteoretisk og psykologisk Interesse. Anden Bogs Indhold kan siges at være Erkendelsens Psykologi og Undersøgelse af Erkendelsens Gyldighed (Erkendelsesteori).

a. Af særlig Vigtighed er Def. 3, ifølge hvilken en Forestilling (idea) er et Begreb, som Sjælen (mens) danner, fordi den er et tænkende Væsen. Og denne Definition forklares nærmere, idet Vægten lægges paa, at enhver Forestilling er et Produkt af aandelig Virken (actio mentis); derfor passer Ordet Begreb (conceptus) bedre end Ordet Fornemmelse (perceptio), der kunde synes at antyde, at Bevidstheden forholder sig passiv overfor Genstanden. — SPINOZA berigtiger her sin egen tidligere Opfattelse, idet han i den korte Traktat lod Bevidstheden staa passiv overfor sine Genstande og lod det ene Attribut paavirke det andet.

Def. 4 giver en videre Udvikling af disse Bemærkninger, idet den bestemmer en fuldkommen Tanke (idea adæqvata) som en saadan, der, betragtet i og for sig og afset fra Genstanden, har alle en sand Tankes indre Egenskaber. De ydre Egenskaber angaar Overensstemmelsen med Genstanden (ideatum). Hvilke de indre Egenskaber er, kan ses af Afhandlingen om Forstandens Forbedring, hvor det siges, at en sand Tankes Form beror paa dens egen Kraft og Natur og viser sig i Sammenhængen mellem Subjekt og Prædikat, Grund og Følge. Denne indre Sammenhæng kan føre os ud af Falskhed og Tvivl og er den egentlige Sandhedsnorm. Der kan intet ydre Tegn paa Sandhed gives; de ydre Egenskaber ved Tanken, dens Overensstemmelse med Genstanden, er derfor afledede i Forhold til de indre — saaledes som det allerede ses af Eth. I, Ax. 6, naar dette Axiom forstaas rigtig. (Se ovenfor).

Da SPINOZA blev spurgt af TSCHIRNHAUSEN, hvilken Forskel der var mellem en fuldkommen Tanke (idea adæqvata) og en sand Tanke (idea vera), svarede han (Ep. 60), at der i Grunden ingen Forskel var, kun at Ordet „sand“ hentyder til Tankens Overensstemmelse med sin Genstand (ideatum), medens Ordet „fuldkommen“ hentyder til Tankens Natur i og for sig selv.

Fra Tankens Genstand (objectum = ideatum = res percepta) skelner SPINOZA (som det ses af Sætningerne 5, 7, 13 og 15) Tankens Indhold (esse formale ideæ,

smlgn. I, 30 Dem.: id, quod in intellectu continetur). Genstandene for Begreberne Trekant (I, 11 Dem.) eller Cirkel (II, 7 Schol.) er de virkelig (in natura) eksisterende Trekanter eller Cirkler; Genstanden for den Tanke, hvori Sjælen bestaar, er det til Sjælen svarende Legeme. Men disse Begrebers Indhold er givet med deres videnskabelige Definitioner. Genstandene (Trekanter, Cirkler, Legemer) hører under Udstrækningens Attribut, men Indholdet af Begreberne hører til Tænkningens Attribut.

Det paafaldende ved denne Opstilling er for det første, at selve Tankevirk-somheden, som SPINOZA i Def. 3 og 4, saavel som senere hen (43 Schol.; 49 Schol.), saa stærkt betoner, ikke nævnes her. Den hører aabenbart ind under Tænkningens Attribut, ligesaa vel som det Begrebsindhold, den fører til at slaa fast, og der kunde ogsaa for dens Vedkommende være Grund til at spørge, hvad der svarer til den under Udstrækningens Attribut. Det vil vise sig, at dette Punkt hænger sammen med en Uklarhed i SPINOZA's Lære om Forholdet mellem Attributerne. — For det andet er det paafaldende, at Triangler og Cirkler staar paa Linie med menneskelige Legemer og altsaa betragtes som reale Naturgenstande. Der tales saaledes (II, 7 Schol.) om den i Naturen eksisterende Cirkel. Dette Punkt hænger sammen med SPINOZA's dogmatiske Erkendelseslære, ifølge hvilken der til hvert videnskabelig dannet Begreb svarer en Realitet.

β. Det Begreb om aandelig Virken (actio mentis), som Def. 3 opstiller, forudsætter en Definition af Aktivitet, som SPINOZA mærkelig nok først giver i tredje Bogs anden Definition, men som burde have haft sin Plads her. Det er ikke den eneste Anledning, der er til at give LÆIBNIZ Ret, naar han i sit Haandexemplar af Ethica skrev, at Bevisførelsen ikke var SPINOZA's stærke Side (SPINOZA non est magnus demonstrator).

Definitionen af Aktivitet (III, Def. 2) lyder saaledes: „Jeg siger, at vi er aktive (agere), naar der sker noget i os eller udenfor os, som vi er fuldstændig Aarsag til (adæqvata causa), d. v. s. naar der af vor Natur følger noget i os eller udenfor os, som klart og tydelig kan forstaas ved den alene. Derimod siger jeg, at vi er passive (pati), naar det sker noget i os eller følger noget af vor Natur, som vi kun er delvis Aarsag (causa partialis) til“.

I denne Definition ligger, at helt passive er vi aldrig, hvorimod vi meget vel skulde kunne være absolut aktive, altsaa fuldstændig Aarsag til Noget, som sker i os eller udenfor os. Nu er det at være fuldstændig Aarsag ifølge den syvende Definition i første Bog ét med at være fri. Fuldstændig Aktivitet eller Frihed bliver for SPINOZA et Ideal (exemplar), som etisk Stræben er rettet imod (IV, Fortale), og han beskriver i en Række af Sætninger (IV, 67—73) det frie Menneske som Højdepunktet af menneskelig Udvikling. Men erfaringsmæssig er, som vi vil se SPINOZA selv indrømme, ethvert Enkeltvæsen (Modus) baade aktivt og passivt. Kun Substansen er absolut aktiv.

Vi kan dog stadig bruge SPINOZA's Definition af Aktivitet, naar vi ændrer den saaledes: Vi er des mere aktive, jo mere Aarsagen til vore Tilstande og Handlinger ligger i os selv, — des mere passive, jo mere Aarsagen til dem ligger udenfor os.

γ. For SPINOZA's Psykologi er Ax. 3 af Interesse. Det udsiger, at saadanne sjælelige Fænomener (modi cogitandi) som Kærlighed, Drift (cupiditas) o. s. v. forudsætter Forestillinger om det, der elskes, attraas o. s. v., men at der kan gives Forestillinger, uden at andre sjælelige Fænomener er tilstede.

SPINOZA har naturligvis Ret i, at vi ikke kan elske eller attraa uden Forestilling om, hvad vi elsker eller attraar. Men han overser, at der kan gives elementære Følelser som Angst, Velbefindende, Nedstemthed og desuden Trang og Stræben, uden at der er nogen Forestilling tilstede om Genstanden for (Aarsagen til) disse Tilstande. Det erkender han selv i Anmærkningen til niende Sætning i tredje Bog, hvor han skelner mellem den blinde Selvopholdelsestrang (appetitus) og Driften (cupiditas), hvilken sidste forudsætter en Forestilling om en Genstand. Ja, han føjer endog til, at vi ikke trænger til noget eller vil det, fordi det er godt, men omvendt anser det for godt, fordi vi trænger til det og vil det. Der fremtræder her en Brydning mellem Intellektualisme og Voluntarisme, som er karakteristisk for SPINOZA's Psykologi, og som vi senere vil komme tilbage til. Her skal kun tilføjes, at det er i højeste Grad tvivlsomt, om SPINOZA har Ret i, at der kan gives Forestillinger uden nogensomhelst Grad af Følelse eller Trang.

Det femte Axiom, at vi ikke kender andre Emner end Legemer og Tankemodi, har vi allerede drøftet ovenfor.

b. Sætning 1—10.

Forholdet mellem Attributerne.

a. For ret at opfatte SPINOZA's Lære om Forholdet mellem Attributerne maa man fastholde, at der hos SPINOZA, endnu mere end hos andre Filosofer før det attende Aarhundrede, mangler den bestemte Sondring mellem forskellige filosofiske Problemer, som nu efterhaanden trænger igennem. Religion, Verdensanskuelse (Kosmologi), Erkendelsesteori, Etik, Psykologi — alle de Bestræbelser og Opgaver, der betegnes ved disse Ord, slynger sig saaledes i ét hos SPINOZA, at det kan være vanskeligt at udrede dem, og at et Forsøg derpaa let fører til at lægge for moderne en Tankegang ind hos denne Renaissancetæinker. Hvad Forholdet mellem Attributerne angaar, er det især Forskellen mellem Erkendelsesteori og Psykologi (resp. Psykofysik), vi faar med at gøre.

Hvad SPINOZA i de sex første Sætninger af anden Bog fremsætter om Attributernes indbyrdes Forhold, er en Konsekvens af den anden og fjerde Definition i første Bog, en Konsekvens, der allerede er draget i første Bogs tiende Sætning. Naar hvert Attribut skal udtrykke Substansens Væsen, og naar Substansens Væsen bestaar i at have Grunden (eller Aarsagen) i sig selv, saa maa ethvert Attribut ogsaa indeholde Grunden (eller Aarsagen) til alle Emner, der hører ind under det, og man kan ikke hente nogen Forklaring ud fra andre Attributer.

Men det Spørgsmaal ligger da nær, hvad der har ført SPINOZA til at opstille en Definition af Begrebet Attribut, som medfører saadanne Konsekvenser. Om de

Tankemotiver, der har gjort sig gældende paa dette Punkt, er der allerede talt i Indledningen (se ovenfor). Det ene Motiv er naturvidenskabeligt og skyldes den Opfattelse af den nye Videnskabs Metode og Principer, som SPINOZA har vundet i Mellemtiden mellem Affattelsen af den korte Traktat og Udarbejdelsen af *Ethica*, og som krævede, at ethvert materielt Emne skulde forklares ved et andet materielt Emne, der ligesom hint kunde paavises i Erfaringen. Det andet Motiv er erkendelsesteoretisk. Sandhedskriteriet viser sig tilsidst at bestaa i Tankernes indbyrdes Overensstemmelse og kræver altsaa, at enhver Tanke skal udledes af en anden Tanke.

Disse to Tankemotiver har hos SPINOZA gensidig belyst hinanden. Den principielle Kontinuitet, Naturvidenskaben fandt eller krævede paa det materielle Omraade, og som allerede lod DESCARTES opfatte alt materielt som en eneste Substans, søgte SPINOZA naturlig et Sidestykke til paa det aandelige Omraade. Men af II, 1. Schol. og 6. Cor. ses, at Tankens Omraade selv har frembudt for ham en lovmæssig Sammenhæng, der har kunnet være Forbillede for Forskningen paa det materielle Omraade. I 1. Schol. vises, hvorledes der kan bygges Tankerækker, der efter samme Lov kan fortsættes i det Uendelige, og i Sætning 2 overføres saa dette ad Analogiens Vej paa Udstrækningens Attribut. I 6. Cor. hedder det, at paa samme Maade og med samme Nødvendighed, som Tankerne følger af Tænkningens Attribut, følger og sluttes Objekterne (*res ideata*) af deres forskellige Attributer. Her sluttes altsaa fra den indre Sammenhæng indenfor Tænkningens Attribut til en tilsvarende Sammenhæng indenfor andre Attributer. Det eneste af disse andre Attributer, som Erfaringen kundgør for os (Ax. 5), er Udstrækning. Overførelsen af Begrebet om Række-dannelser efter iboende Love fra Tankens Attribut til Udstrækningens Attribut betød for SPINOZA, der, heri følgende DESCARTES¹⁾, fandt Legemernes Væsen udtømt i det rent geometriske Egenskaber (se Def. 1), at dette Begreb ogsaa maatte gælde for alle Legemer. At alle Legemer er i Hvile eller i hurtigere eller langsommere Bevægelse, hævder han senere hen i Bogen (i de to Axiomer efter Sætning 13) som en Erfaringskendsgerning, hvis Forhold til Definitionen af Legemlighed som Udstrækning han ikke undersøger; i sine sidste Aar ytrede han dog Tvivl om den kartesisanske Definitions Rigtighed (se Ep. 81 og 83). — At der er en saadan tilsvarende Sammenhæng indenfor ethvert Attribut, det er, efter den i det Foregaaende fremstillede Tydning af SPINOZA's Grundbegreber, det, som SPINOZA har betegnet ved, at ethvert Attribut paa sin Vis udtrykker Substansens Væsen.

Endnu et tredje Motiv har sikkert været medvirkende, nemlig den bestemte Afvisning af al Teleologi, som SPINOZA udtaler, ikke blot i Tillægget til første Bog, men flere Steder i Løbet af Bogen. Hans Kritik af Teologiens Gudsbegreb og hans Opfattelse af videnskabelig Metode virkede her i samme Retning. Al Teleologi forudsætter, at en Tanke eller Plan er Aarsag til Forandringer i Naturen; men det

¹⁾ *Principia Philosophiæ*, II, 10—11. (Rum og Legeme er kun forskellige som genus og species, hvilket tydelig viser sig derved, at selv om vi tænker os alle sanselige Egenskaber aftage i Grad, saa at de forsvinder for os, bliver dog Rummet tilbage).

vilde forudsætte, dels at der ingen indre lovmæssig Sammenhæng skulde være i Naturen, dels at der i Guds Væsen skulde være en Forskel mellem Tanke og Magt.

Der har dog sikkert hos SPINOZA selv ikke gjort sig nogen skarp Sondring gældende mellem disse forskellige Tankemotiver, som vi her har udredet hvert for sig.

β. I Sætning 7, som udsiger, at Tankernes Orden og Sammenhæng er den samme som Tingenes Orden og Sammenhæng, udsiges Identitetshypotesen som gældende for Tænkningsens Attribut i Forhold til alle andre Attributer. Ved Tingene maa nemlig her forstaas alle Emner indenfor alle disse andre Attributer. Hvad der menes ved Tanker, ses af Beviset, der henviser til fjerde Axiom i første Bog: „Virkningens Begreb (idea) afhænger af Aarsagens Begreb (idea) og forudsætter den“. Det er klart, at de Tanker, der her er Tale om, er videnskabelig udformede Tanker med deres klare og bestemte Indhold — hvad SPINOZA (se ovenfor p. 36) kalder esse formale idearum¹⁾. Det er til dette udklarede Tankeindhold, at „Tingene“ svarer, idet Tingenes indbyrdes Afhængighed svarer til Følgers (Virkningens) Afhængighed af Grunden (Aarsagen). Man ser her klart, hvorledes Substansen flinder Udtryk i de forskellige Attributer: Forholdet mellem Grund og Følge forudsættes i dem alle, er det i dem alle identiske (hvor mange de saa end er).

I Anmærkningen til den syvende Sætning anvendes Identitetshypotesen specielt paa Forholdet mellem de to Attributer, vi kender af Erfaring. „Den tænkende og den udstrakte Substans“, hedder det, „er en og samme Substans, der nu betragtes under dette Attribut, nu under hint. Og saaledes er ogsaa en Udstrækningsmodus og Tanken om denne Modus en og samme Ting, kun udtrykt paa to Maader. . . . Saalænge vi betragter Tingene som Tankemodi, maa vi forklare hele Naturens Orden eller Aarsagernes Sammenhæng ved Tænkningsens Attribut alene, og saalænge vi betragter Tingene som Udstrækningsmodi, maa hele Naturens Orden forklares ved Udstrækningens Attribut alene. Og det samme gælder efter min Opfattelse om de andre Attributer. Gud er Aarsag til Tingene, som de er i sig selv²⁾, fordi han bestaar af uendelig mange Attributer“.

¹⁾ Formalis betyder hos SPINOZA, hvad vi kalder objektiv. Og ligesom vi ikke blot taler om objektive Genstande i Modsætning til blotte Tanker, men ogsaa om objektive Tanker i Modsætning til Ideassociationer, Fantasier og Følelser, saaledes taler SPINOZA ogsaa baade om essentia formalis attributorum dei (Eth. II, 40 Schol. 2), altsaa om Genstande, og om esse formale idearum (Eth. II, 5), altsaa om Tankeindhold. — Med Hensyn til Terminologien maa endnu mærkes, at „objective“ (7 Cor.) betyder, hvad vi vilde kalde „subjektivt“, idet det bruges som Modsætning til formaliter. Se især I, 30 Dem., hvor „objective“ staar i Modsætning til „in Natura“.

²⁾ Udtrykket „Tingene, som de er i sig selv“, forekommer hos SPINOZA i forskellig Sammenhæng og derfor i forskellig Betydning. 1) II, 7. Schol. betegner det Tingene, forsaavidt de betragtes under alle mulige Attributer (hvad menneskelig Tænkning ikke formaar). 2) II, 44 Dem. (med Henvisning til I, 29) betegner det Tingene i deres Nødvendighed i Modsætning til den Maade, hvorpaa de staar for blot Iagttagelse. 3) I det mærkelige Brev (Ep. 6), i hvilket SPINOZA drøfter nogle Experimenter af BOYLE, siges Begreber som Bevægelse, Hvile og deres Love (disse „kyske Begreber“, notiones castæ) at udtrykke Naturen som den er i sig selv, i Modsætning til Forestillinger (som Farve, Kulde, Varme, Fasthed, Flydenhed o. s. v.), der kun udtrykker deres Forhold til menneskelig Sansning. I denne Betydning bruges Ordet ogsaa af LOCKE, der (Essay II, 8, 23) siger om „de primære Egenskaber“ (Figur, Tal, Bevægelse o. s. v.), at de er i Tingene, hvad enten vi opfatter dem eller ikke, saa at de giver os „the idea of the

Saaledes som Sætningen her er opstillet, er den af erkendelsesteoretisk Art og angaar Forholdet mellem videnskabelig udformede Tanker (objektive Begreber) og andre Sider af Tilværelsen. Det ses ikke blot af Henvisningen til KABBALA's Lære om Gud, hvis Forstand og det, han forstaar, er et og det samme; det ses ogsaa af SPINOZA's Exempel: Forholdet mellem den i Naturen eksisterende Cirkel og Cirkelens Begreb.

Men som det ses i det følgende (Sætning 11—13 og III, 2. Schol.), betragter SPINOZA Forholdet mellem Sjæl og Legeme som et specielt Tilfælde af Forholdet mellem Erkendelsen (det vil sige: de videnskabelige Begreber) og dens Genstande, og gaar saaledes uden at mærke det over fra Erkendelsesteori til Psykologi (resp. Psykofysik). Forholdet mellem det matematiske Begreb om en Cirkel og den i Naturen eksisterende Cirkel er jo dog et andet end Forholdet mellem Begrebet som psykisk Produkt og den fysiologiske Proces, det paa en eller anden Maade er knyttet til, og som maa høre ind under Udstrækningens Attribut ligesaavel som „den eksisterende Cirkel“. — Endnu tydeligere bliver Forvekslingen, naar vi spørger om, hvorledes det forholder sig med den Tankevirksomhed, der fører til at danne videnskabelige (objektive, „formale“) Begreber. Svarer der ikke ogsaa til den noget indenfor Udstrækningens Attribut? Og allertydeligst bliver Sagen, naar vi spørger om, hvorledes det forholder sig med urigtige Begrebsdannelse og selvmodsigende Forestillinger. Man kan tænke sig, at der ogsaa til disse svarer visse fysiologiske (hjernefysiologiske) Processer. Men SPINOZA antager ganske sikkert ikke, at der til Forestillingen „fir-kantet Cirkel“ svarer noget som helst, som „eksisterer i Naturen“.

Det er SPINOZA's Dogmatisme, der har ført ham til at sammenblande to Problemer. Han er som alle dogmatiske Filosofer og Naturforskere vis paa, at der til vore efter streng Metode dannede Begreber maa svare absolute Realiteter (se ovenfor p. 16 f). Og hans strenge Opfattelse af den materielle Naturs indre Sammenhæng gjorde ham det umuligt at antage en Virken af det ene Attribut paa det andet; sjælelige Tilstande blev derfor for ham et andet Udtryk for visse materielle Tilstande, og omvendt. Disse to Forhold har han identificeret. Og snart er det da hans dogmatiske Erkendelsesteori, snart hans realistiske Psykofysik, der har Ordet. — Vi vil endnu flere Gange faa Lejlighed til at omtale dette Spørgsmaal.

γ. I Sætning 8—10 indskærpes, at Begrebet Substans ikke kan bruges om et Menneske, saaledes som Skolastiken og tildels endnu DESCARTES paa Grund af et vagere Substansbegreb havde lært. Mennesket er et Enkeltvæsen, en Modus, og er som saadant Led i en Række af Enkeltvæsener. Det har sin Aarsag i Gud, ikke forsaavidt Gud betragtes som et uendeligt Væsen, men forsaavidt Guds Væsen lægger sig for Dagen i Enkeltvæsenernes lovmæssige Sammenhæng. I de guddommelige Attributer indeholdes Muligheder for uendelig mange Enkeltvæsener, ligesom der i en Cirkel er Mulighed for et uendeligt Antal hinanden skærende Chorder, hvis

thing, as it is in itself“. Denne Betydning stammer fra GALILEI, HOBBS og DESCARTES. 4) Endelig bruges Udtrykket „res in se consideratæ“ i Fortalen til fjerde Bog (se ogsaa IV, 73 Schol.) til at betegne Modsætningen til de Værdibegreber, man er tilbøjelig til at anvende paa Tingene.

Stykker danner ligestore Rektangler, medens i hvert enkelt Tilfælde kun et endeligt Antal kan være givet. I denne Sammenligning, som findes i Anmærkningen til den ottende Sætning, svarer Cirkelen til Substansen, Chorderne til Modi.

c. Sætning 11—15.

Om Forholdet mellem Sjæl og Legeme.

a. Det almindelige Forhold mellem Tænkning og Udstrækning, der i det foregaaende er bestemt som Konsekvens af Forholdet mellem Attributer i det hele, anvendes nu særlig paa Forholdet mellem Sjæl og Legeme. Disse forholder sig altsaa, som Tanken (idea) forholder sig til sin Genstand (res). Legemet (corpus) er den Enkelthing (res singularis), som svarer til Bevidstheden (mens).

Naar det i Sætning 13 hedder: „Genstanden for den Tanke, der udgør den menneskelige Bevidsthed (mens), er et Legeme, en vis Udstrækningsmodus, og ikke andet“, maa Meningen være, at Menneskets Ejendommelighed bestaar deri, at der til dets Tanke svarer en Udstrækningsmodus, og ikke en Modus af et af de andre Attributer. I det Bevis, der gives for denne Sætning, henvises til Ax. 5, som slaar fast, at vi ikke mærker eller opfatter andre Enkelthing end Legemer og Tankemodi. — Nu antager SPINOZA jo dog, at der gives uendelig mange Attributer, der alle staar i proportionalt Forhold til hverandre. Hvad der gælder for menneskelig Bevidsthed i Forhold til Udstrækningens Attribut, maa altsaa konsekvent gælde for den i Forhold til hvilket som helst andet Attribut, skønt her det ene Led i Forholdet er x. (Smlgn. ovenfor p. 22—24).

Hvad der gælder for Mennesket, maa (13 Schol.) ogsaa gælde for alle Enkeltvæsener indenfor vor Erfaring, i Kraft af det almindelige Forhold mellem Tænkningens og Udstrækningens Attribut. Alle Enkeltvæsener maa være besjælede (animata), skønt i forskellige Grader. Forskellen mellem de forskellige sjælelige Væsener svarer til Forskellen mellem de forskellige Legemer, som navnlig frembyder højst forskellige Forhold mellem Aktivitet og Passivitet. Allerede hvad selve Mennesket angaar, er der store Grundforskelle i denne Henseende. Jo mere aktivt og selvstændigt Legemet er, d. v. s. jo mere dets Funktioner afhænger af det selv, des fuldkomnere vil ogsaa Sjælens Erkendelse være. Dunkelhed og Klarhed i Tankelivet svarer til Passivitet og Aktivitet — baade for Sjælens og Legemets Vedkommende. Ved de dunkle Forestillinger tænker SPINOZA, saavidt man kan se, paa Livsfornehmelse og elementære Lyst- og Ulystfølelser og blotte Forestillingsassociationer, maaske ogsaa paa den dunkle Trang, der ikke er sig sit Maal bevidst. Ifølge Def. 3 betegner Ordet idea egentlig kun aktivt udformede Tanker; men der skelnes i Ax. 3 mellem saadanne Tanker og andre Tankemodi (amor, cupiditas og andre affectus animi). Som allerede bemærket (se ovenfor p. 38) fremtræder der her en Vanskelighed for SPINOZA's Psykologi, idet disse passive Elementer stedse skal forudsætte de aktive, men ikke omvendt.

β. Efter Sætning 13 indskyder SPINOZA en Række Laanesætninger (Lemmata)

fra Fysiken, naturligvis saaledes som han forstod sin Tids Fysik. Efter først at have slaaet fast, at intet Legeme er Substans, opstilles Inertisætningen (Lemma 3), som allerede er omtalt ovenfor (p. 9 f). Dernæst hævdes, at af Bevægelse følger Bevægelse, af Hvile kun Hvile. — Her ses tydelig den Hovedvanskelighed i den kartesianske Fysik, som først blev hævet af LEIBNIZ, nemlig, hvorledes en hvilende Ting kan komme i Bevægelse, eller en Ting i Bevægelse komme i Hvile, naar Hvile og Bevægelse er to helt forskellige Tilstande. Allerede HÖBBES havde iøvrigt, i GALILEI's Spor, antydnet Muligheden af en Løsning gennem Begrebet Bevægelsestendens (conatus), der ikke forsvinder, fordi den hæmmes ved en modsat Bevægelsestendens¹).

Rent dogmatisk fremstilles derefter, hvorledes de simple Elementer, af hvilke Legemerne bestaar, ved deres forskellige Lejringsforhold bevirker Forskellen mellem Tilstandsformerne, mellem faste, bløde og flydende Legemer. Flere Legemer kan igen forbindes til et Hele gennem fælles Virken, et Hele, der kan bestaa, selv om de enkelte Dele skifter. Af saadanne Helheder kan der igen opstaa mere sammensatte individuelle Helheder, og tilsidst udgør hele Naturen et stort Individ, hvis Dele, de enkelte Legemer, forandres paa mange Maader uden Forandring i Naturen som Helhed. — Hvad SPINOZA her kalder „hele Naturen“, er aabenbart det samme, som paa andre Steder (se ovenfor p. 29) kaldes „hele Universets Beskaffenhed“ (Verdensfysiognomiet), og som gennem det konstante Forhold mellem Hvile og Bevægelse har sin Grund i Udstrækningens Attribut.

At de enkelte Forandringer i Verden (variatio rerum) ikke kan udledes af Udstrækningens Attribut, og at DESCARTES med Urette definerer Materie som blot Udstrækning, indrømmer SPINOZA i det sidste Brev (Ep. 83), der haves fra hans Haand, og han bebuder en nærmere Drøftelse, som han ikke kom til at foretage.

Endelig slaas det fast (i Postulaters Form), at det menneskelige Legeme er sammensat af mindre Helheder, der er indbyrdes forskellige og hver for sig sammensatte, — at Indvirken, fra andre Legemer kan efterlade sig Spor (vestigia), der bestaar deri, at en af det paavirkede Legemes flydende Dele forandrer en blød Del ved at ændre dens Lejring, — og at vort Legeme stadig trænger til at genfødes ved Paavirkning fra andre Legemer. Og fra denne sammensatte Karakter af det menneskelige Legeme sluttes der (Sætning 15), i Kraft af Proportionaliteten mellem Sjæl og Legeme, at den Tanke, som udgør den menneskelige Bevidstheds Væsen, er sammensat af saare mange Tanker.

γ. Sin Teori om Forholdet mellem Sjæl og Legeme anvender SPINOZA i de specielle Dele af Ethica saaledes, at han snart fra den Kundskab, vi har (eller som han mener, vi har) om Legemet, slutter til, hvad der foregaar i Sjælen, snart fra det, der vides at foregaa i Sjælen, slutter til, hvad der foregaar i Legemet. Begge Dele er berettigede, da jo Forholdet mellem Sjæl og Legeme ifølge SPINOZA er et rent logisk eller matematisk Funktionsforhold, uden at noget af Leddene en Gang

¹) *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 268. — Ogsaa GASSENDI korrigerede paa denne Maade DESCARTES (ib. p. 254).

for alle kan erklæres at være den uafhængige Variable. Alle Attributer er samtidige Udtryk for Substansens Væsen (simul natura. I, 17 Schol., III, 2 Schol.). Man har med Urette fundet en Inkonsekvens i, at SPINOZA snart gaar den ene Vej, snart den anden. Han gaar fra det legemlige til det aandelige i Sætning 16—19; den modsatte Vej gaar han f. Ex. III, 12 Dem. og især V, 1¹⁾.

Angaaende Forholdet mellem de to Rækker af Emner bruger SPINOZA enten Udtrykket „antydde“ eller „angive“ (indicare) (II, 16 Cor. 2; III, 14 Dem.) eller Udtrykket „forudsætte“ (involvere) (II, 16; III, 29 Dem.). Det første Udtryk betegner Forholdet som symptomatisk; det andet, som er korrektere, betegner det som et rent logisk Slutningsforhold, et Forhold mellem en Erkendelsesgrund og det, der udledes af den. Dog bruger SPINOZA ogsaa ofte det Udtryk, at Sjælen „opfatter“ (percipit) Legemet, et Udtryk, der hænger sammen med den ovenfor omtalte Forveksling af Erkendelsesteori og Psykofysik, idet Forholdet mellem Sjæl og Legeme betragtes som et Forhold mellem Subjekt og Objekt.

Maaske er det ikke overflødigt at forklare Forskellen mellem de to Synspunkter ved et Exempel. Fysikeren slutter fra en Farvefornemmelse til en vis Brydningsgrad af det hvide Lys. Det er et erkendelsesteoretisk Forhold. Fysiologen slutter fra den samme Farvefornemmelse til visse Processer i Sansorgan og Hjerne. Dette er et psykofysisk Forhold. Ved enhver Sansfornemmelse gør begge Synspunkter sig gældende. Og ligesaa ved enhver Tanke, enhver Følelse, enhver Villen. Da SPINOZA tænkte Begrebet Substans, skulde derved udtrykkes et erkendelsesteoretisk Princip; men samtidig foregik der noget i hans Hjerne (blot vi vidste, hvad det var!). En heroisk Beslutning (hvad SPINOZA kalder mentis decretum som species fortitudinis, se III, 2 Schol. og 59 Cor.) angaar forskellige Forhold i og udenfor det besluttende Subjekt, og herpaa beror dens etiske Betydning; men fra et andet Synspunkt er en saadan Beslutning et fysiologisk Fænomen (ifølge LÖEB et rent kemisk Fænomen), der tilsidst maa kunne udledes „af Lovene for Bevægelse og Hvile“. Hvilket Synspunkt, man anlægger, beror naturligvis paa Sammenhængen i det enkelte Tilfælde.

Hvis man vilde sige, at Tanken (Bevidstheden) selv kunde være en materiel Proces, vilde SPINOZA svare, som han har svaret i et Brev (Ep. 4): „Selv om jeg indrømmer dette, hvad jeg ingenlunde gør, kan det dog ikke nægtes, at Udstrækning, som Udstrækning betragtet, ikke er Tanke“²⁾. — I Anledning af denne Bemærkning kan endnu tilføjes, at det erkendelsesteoretiske Synspunkt maa finde Anvendelse, selv om man holder sig til den fysiologiske Side af Menneskets Væsen. Problemet bliver da, hvorfor og hvorledes man kan betragte en vis Hjernetilstand som Tegn paa noget, der maaske har en helt anden fysisk Beskaffenhed end den, maaske for-

¹⁾ Det har sin Interesse at sammenligne AVENARIUS' Lære om, hvad han kalder de to Vitalrækker (den fysiologiske og den psykologiske) med SPINOZA's Lære om Attributerne. Se *Moderne Filosofer*, p. 101 f. — AVENARIUS erklærer paa Forhaand den fysiologiske Vitalrække for den uafhængige Variable.

²⁾ I Afhandlingen om Forstandens Forbedring anfører SPINOZA blandt Exempler paa uklare og falske Forestillinger den Antagelse, at der gives Legemer, af hvilke Tanken opstaar ved simpel Sammensætning (dari corpora, ex quorum sola compositione fiat intellectus).

holdende sig til den som en optisk Proces til en kemisk. SPINOZA giver selv i det nærmest følgende Antydninger i den Retning.

d. Sætning 16—36.

Forestillingernes Psykologi.

a. Læren om Forestillingerne indleder SPINOZA ud fra Udstrækningens Attribut. Vort Legeme staar i stadig Vexelvirkning med andre Legemer, og dets Tilstand er derfor i hvert Øjeblik ikke blot bestemt ved dets egen Natur, men ogsaa af Beskaffenheden af de andre Legemer, der paavirker det. I Sjælens Opfattelse (perceptio) af sit eget Legeme indeholdes forsaavidt ogsaa en Opfattelse af andre Legemer, men betinget ved den Maade, hvorpaa det egne Legeme er blevet paavirket af dem. Den betragter dem, saa at sige, fra det egne Legemes Standpunkt. Dens Erkendelse af andre Legemer kan derfor ikke blive fuldkommen (adæqvata) (25), men staar som en Konsekvens uden Præmisses, — og det samme gælder Sjælens Erkendelse af det egne Legeme, da dette stedse er bestemt ved Forholdet til andre Legemer (28). — Hvad SPINOZA her fremsætter, er, hvad man nu kalder Sansekvaliteternes Subjektivitet. Han fremsætter den paa en mindre dogmatisk Maade, end man efter hans Attributlære skulde vente.

β. Ofte opfatter vi paa én Gang flere andre Legemer, og naar vi saa senere igen opfatter et af dem, kommer vi til at mindes de andre. Her virker nemlig de Spor (vestigia)¹⁾, som den første Opfattelse har efterladt (18). — Det er den saakaldte Berøringsassociation, SPINOZA her omtaler. Andetsteds (Tract. Theol. polit. cap. 4) anfører han Lighedsassociationen som en selvstændig Associationsform, og i sin Forklaring af Medlidenhed (III, 27) forudsætter han i hvert Tilfælde umiddelbar Genkendelse som Betingelse. Naar han IV, 18 Schol. siger, at et Ord kan fremkalde Forestillingen om en Genstand, skønt der ingen Lighed er mellem dem, ligger heri egentlig den Forudsætning, at Forestillingsassociationen gaar lettere, naar der er Lighed mellem Leddene.

Forestillingsassociationen foregaar uvilkaarlig, og vi har fra først af ingen Grund til at tvivle om Gyldigheden af de Forestillinger, der opdukker hos os. Hvad vi forestiller os, betragter vi foreløbig som gyldigt, indtil der kommer andre Forestillinger, som udelukker Gyldigheden. I sig selv indeholder vore Forestillinger ingen Vildfarelse; vi mangler kun en Forestilling, der kunde udelukke Gyldigheden af de foreliggende Forestillinger (17). Ligesom SPINOZA har kaldt Sansefønelserne Konsekvenser uden Præmisses, saaledes kunde han efter sin Opfattelse ogsaa have brugt denne Betegnelse om uvilkaarlig opstaaende Forestillinger.

¹⁾ Disse Spor er materielle (III, Postulat 5). Undertiden kaldes de materielle Processer, som svarer til Erindringer og Fantasier, for Billeder (imagines), da Tingene staar som nærværende. SPINOZA gør en Undskyldning for dette Udtryk, fordi hine materielle Processer ikke gengiver Tingenes Udseende (II, 17 Schol.). I III, Postulat 2 skelnes mellem Spor og Billeder, og disse betragtes som Følge af hine (dog som materielle!). Smlgn. ogsaa V, 11—14. — Men i II, 49 Schol. bruges „Billede“ psykologisk.

Denne interessante Betragtningssmaaede har senere den engelske Psykologi udført videre, og dels sat den i Forbindelse med en uvilkaarlig Tendens til at fortsætte en Forestillingsrække, indtil der kommer bestemte Hindringer (HUME), dels med den uvilkaarlige Bevægelsestrang, der gør, at vi uden Kritik handler efter uvilkaarlig opdukkende Forestillinger, indtil denne Handlen medfører Skuffelser eller Lidelser (BAIN).

7. Meget skarpt skelner SPINOZA derpaa mellem den blotte Erindring eller Forestillingsassociation og den Forbindelse af vore Forestillinger, som finder Sted efter Forstandens Regler (secundum ordinem intellectus), og som fører til Forstaaelse af Tingene ud fra deres første Aarsager, uafhængig af de for hvert Individ forskellige Tilstandsændringer (18 Schol.). Den sande Erkendelse maa omfatte de Love, der gælder for alle Legemer og for alle Sjæle. Den menneskelige Bevidsthed har kun en ufuldkommen Viden om sig selv, om sit Legeme og om de ydre Ting, saalænge Mennesket udefra, nemlig ved tilfældigt Sammentræf, bestemmes til sine Forestillinger om Tingene. Anderledes naar Forestillingerne bestemmes ved en Undersøgelse af Tingenes Overensstemmelser, Forskelligheder eller Modsætninger (29 Schol.).

I Substansen (Gud) er der en fuldkommen Viden (idea seu cognitio), fordi den paa én Gang virker under alle Attributer og i alle Modi, ikke blot under et enkelt Attribut eller i en enkelt Modus (19—32). Usandhed skyldes Begrænsning og Ufuldstændighed og deraf følgende Forvirring. En uklar Fornemmelse eller Forestilling (idea confusa) er, som vi har set, en Konsekvens uden Præmisser (28 Dem.); kan Præmisserne skaffes tilveje, hører Uklarheden op. Men disse ufuldkomne og dunkle Forestillinger opstaar med samme Nødvendighed som de fuldkomne, klare og sande Forestillinger — og for Gud, for hvem denne Nødvendighed staar klart, eksisterer derfor ingen dunkle Tanker. Dunkelheden er kun tilstede, forsaavidt Forestillingerne henføres til en enkelt og begrænset Bevidsthed (36).

Man har fundet en Vanskelighed i, at SPINOZA tillægger den menneskelige Bevidsthed en Forestilling om sig selv, saa at den kan være Objekt for sig selv, ligesom Legemet er Objekt for den (21). SPINOZA har selv givet den fornødne Forklaring, idet han siger, at denne Forestilling om vor Bevidsthed (idea mentis) — der, da Bevidsthed selv er en Forestilling, er en Forestilling om en Forestilling (idea ideae) — ikke er andet end Formen for Bevidsthed eller for Forestilling, betragtet som Tankemodus, bortset fra Forholdet til Legemet (21 Schol.). Dette svarer til, hvad der siges i Afhandlingen om Forstandens Forbedring, at Tænkningens Metode er en reflexiv Erkenden (cognitio reflexiva), ved hvilken vi bliver os vore Tankers Form og Fremgangsmaade bevidst. Kun den, der har sande Tanker, kan vide, hvad Sandhed er. — Naar SPINOZA siger, at denne Forestilling om os selv forholder sig til vor Bevidsthed (vor Sjæl), paa samme Maade (eodem modo), som denne forholder sig til Legemet, saa betyder naturligvis „samme Maade“ kun Analogi, ikke Identitet. Der er intet i Vejen for, at der indenfor et og samme Attribut kan gives Forhold, der er analoge med Forholdet mellem to Attributer. — Efter Attributernes psykofysiske Betydning vil

Opgaven for denne Selvbevidstheds Vedkommende, ganske ligesom for alle andre Bevidsthedsfænomeners Vedkommende, være at finde, hvilken Hjerneproces der foregaar, naar den optræder.

Sætning 37—47.

Erkendelsesteori.

a. Det er Tidens Naturvidenskab, der giver SPINOZA Forstaaelse af, hvad Videnskab overhovedet er. Han gaar ud fra, at alle Legemer stemmer overens i visse Egenskaber, navnlig deri, at de er underkastede Lovene for Bevægelse og Hvile og tilsidst alle hører ind under et eneste Attribut, Udstrækningens Attribut. Det er de almindelige matematiske og mekaniske Love, han tænker paa. Deres Indhold er noget, som i lige Grad fremtræder i Tilværelsen som Helhed og i dens enkelte Dele (37). — Begrebet Helhed er hos SPINOZA afledet i Forhold til Begrebet Lovmæssighed. Som vi har set (ovenfor p. 29 og 43), opfatter han Universet som en individuel Helhed, og denne Opfattelse begrundes paa, at der i Universet bestaar et konstant Forhold mellem Hvile og Bevægelse trods alle Forandringer i det enkelte¹).

Den Erkendelse, der angaar Tilværelsens almindelige Love, er altsaa ikke betinget ved noget Enkelt i dettes Forskellighed fra andre enkelte Ting. Eller, som SPINOZA udtrykker det i sit metafysisk-teologiske Sprog, Guds Væsen fremtræder paa samme Maade, hvad enten han betragtes som udgørende Menneskets Væsen eller som udgørende en anden Tings Væsen. Der er jo her Tale om det, som Menneskets Legeme har fælles med alle andre Legemer, og derfor kan Mennesket her have en fuldkommen (adækvat) Erkendelse (37—39). Vi staar her overfor, hvad SPINOZA i Afhandlingen om Forstandens Forbedring har kaldt „de faste og evige Ting og de i dem indeholdte Love“, der svarer til, hvad Ethica kalder uendelige Modi (af anden Grad); og sidste Grundlag er her Udstrækningens Attribut.

Paa dette Punkt falder Erkendelsesteori og Psykologi sammen. Havde Sjælelivet ikke andet Indhold end den videnskabelige Loverkendelse, vilde der derfor ikke være nogen Modsætning mellem den erkendelsesteoretiske og den psykofysiske Tydning af Attributlæren. Men SPINOZA anerkender selv, at der gives andet sjæleligt Indhold end den videnskabelige Loverkendelse. Dels hævder han, som vi skal se, at Loverkendelsen ikke er den højeste Form for Videnskab, fordi den ikke med-

¹) Udtrykket „det, som i lige Grad er i Delen og i det Hele“ (id, quod æqve in parte et in toto est) har sin Historie. SPINOZA kan have det fra BRUNO, som lærer, at „Verdenssjælen“ (der er Principet for Naturens Lovmæssighed og ogsaa kaldes „forma universalis“) er „tutta in tutto et qualsivogla parte del tutto“ (*Op. ital.* ed. Lagarde p. 203, 242). (Ligesaa *De Immenso* IV, 15). Men han kan ogsaa have det fra Skolastikerne. Det gaar tilbage til AUGUSTINUS og ATHANASIOS, der sikkert har det fra PLOTINOS. Se herom min *Religionsfilosofi*, Note 15. En Antydning findes allerede hos PLATON (*Parmenides* p. 131 B). — HUME (*Treatise* I, 4, 5) omtaler Udtrykket som skolastisk og finder det „shocking when crudely propos'd“. Han tænker vel paa den mytologiske og dogmatiske Anvendelse af Begrebet. Men dets Historie er interessant, fordi den viser, at Tanken om Tilværelsens Lovmæssighed trænger sig frem, saasnart Mennesker begynder at tænke. Denne Tanke gennemløber forskellige Former. Hos SPINOZA faar den en afgjort rationel Form, skønt den fremsættes dogmatisk.

tager de individuelle Fænomener i deres Ejendommelighed. Dels hævder han Vildfarelsens Realitet, altsaa den Kendsgerning, at der gives Forestillinger, som strider mod, hvad videnskabelig Erkendelse godtgør. Dels endelig antager han Følelser og Drifter, som har en vis Selvstændighed i Forhold til den blotte Tanke. Og til alle disse irrationelle Elementer maa der (da de dog alle hører ind under „Tænkningens“ Attribut) svare Elementer indenfor Udstrækningens Attribut. Her viser den psykofysiske Tydning sig i sin Modsætning til den erkendelsesteoretiske. — Men vi vender tilbage til Erkendelsesteorien.

Det er de almene Love (*notiones communes*), som danner Grundlaget for al Tænken over Naturen. *Fundamenta ratiocinii nostri* kaldes de (40 Schol. 1). De ser bort fra alle Tidsforskelligheder og kan derfor siges at vise os Tingene under Evighedens Synspunkt (*sub quadam æternitatis specie*, 44 Cor. 2). Ved Evighed mener SPINOZA jo ikke bestandig Bestaaen, men en Existens, der med Nødvendighed følger af Tingenes Væsen (I, Def. 8). Og denne Tingenes Nødvendighed er (ifølge I, 16) ét med Guds evige Naturs Nødvendighed (44 Cor. 2).

Udtrykket *notiones communes* stammer fra Stoikerne, og det betegner oprindelig Begreber, der er fælles for alle Mennesker¹). Ogsaa SPINOZA antager, at der gives visse Begreber, som er fælles for alle Mennesker, og som (delvis) opfattes af alle „fuldkomment, d. v. s. klart og tydelig“; men dette (mulige) Fællesskab grundes hos ham ved Slutning derfra, at disse Begreber kun angaar, hvad der gælder „i lige Grad for det Hele og for enhver Del“ (38 med Cor.).

Om den Vej, ad hvilken der naas til Erkendelse af de almene Love, som vi maa støtte os til i vor Forstaaelse af Tilværelsen, vil SPINOZA ikke tale nærmere, men henviser til Afhandlingen om Forstandens Forbedring, som han jo desværre ikke fik fuldendt. Han har dog paa et tidligere Sted i *Ethica* (29 Schol.) givet en lille Antydning, idet han i Modsætning til den „udvortes“ Opfattelse, som kun skyldes Sammentræf af tilfældige Omstændigheder, stiller den Erkendelse, der kan kaldes „indre“, fordi den beror paa Sammenligning og derved fører til Forstaaelse af Overensstemmelser, Forskelle og Modsætninger; ved en saadan Fremgangsmaade kommer man til en klar og tydelig Opfattelse af Tingene. (Smlgn. ovenfor p. 46). Det er jo ogsaa paa Muligheden af at ordne vore Tanker i Rækker efter bestemte Love, at han begrunder Attributets Begreb. (Se ovenfor p. 8 og p. 39). Af Interesse er i denne Sammenhæng ogsaa hans Forhandling med den berømte Kemiker BOYLE (med OLDENBURG som Mellemed). Overfor BOYLE hævder han, at intet Experiment kan godtgøre Berettigelsen af den mekaniske Naturopfattelse, der fører alle sanselige Egenskaber tilbage til Bevægelse og Hvile og Lovene for disse (Ep. 6). Det synes at være SPINOZA's Mening, at ethvert Experiment kun kan afgive et Exempel paa disse Love, men at disse staar som den stadige Forudsætning, der ifølge SPINOZA er en evig og nødvendig Sandhed. Trods den dogmatiske Tankegang frembyder hans Stilling her dog en Analogi til KANT's. Han har staaet overfor sin Tids Naturvidenskab paa lignende Maade, som KANT stod overfor NEWTON's *Principia*, betragtede

¹) Smlgn. PAUL BARTH: *Die Stoa*. (Frommanns Klassiker der Philosophie). 1903. p. 72 f.

den som en aandelig Kendsgerning, hvis Grundlag skulde findes ad Analysens Vej. Analogien ligger saa meget nærmere, som der paa dette Punkt endnu er et dogmatisk Element hos selve Kriticismens Grundlægger¹⁾.

Fra Begreberne om almene, gennemgaaende Love (notiones communes) skelner SPINOZA saadanne Begreber eller Ord, der kun har almen Betydning, fordi der har manglet Evne til paa tydelig Maade at sammenfatte forskellige Emner. Herhen hører saadanne Ord som „Ting“, „Væsen“, „Noget“, og desuden alle Artsbegreber (notiones universales) som „Menneske“, „Hest“, „Hund“ o. s. v. (40 Schol. 2)²⁾. Denne Skelnen minder om, hvorledes BRUNO og BACO tolkede PLATON'S „Ideer“ som Love, ikke som blotte Almenbegreber, hvad de oprindelig var.

Til de blotte Almenbegreber regner SPINOZA ogsaa Talbegrebet. „Vi opfatter“, siger han (Ep. 50), „ikke Tingene under Tallets Begreb, uden efter at have ført dem tilbage til en fælles Art“. Jeg kan sige, at jeg har to Mønter, naar jeg har en Daler og en Skilling. Og da nu Artsbegreber, som vi har set, ifølge SPINOZA er Tegn paa ufuldkommen Tænkeevne, kan han ikke tillægge Talbegrebet nogen fremragende Plads i Tænkningen. Det kan ikke anvendes paa Substansen. „Maal (mensura), Tid og Tal er kun Tanke- eller rettere Forestillingsformer (imaginandi modi)“ (Ep. 12). Det er kun Aritmetiken, ikke Geometrien, SPINOZA har Betænkelse ved. Den Forskel, han her gør, udspringer vel af, at Kontinuiteten fremtræder tydeligere paa det geometriske end paa det aritmetiske Omraade; Tallet er Udtryk for Diskontinuitet. Men af DESCARTES' analytiske Geometri (som fandtes i hans Bibliotek) kunde han have lært, at geometriske Former kan udtrykkes ved aritmetiske Formler (Cirkelen f. Ex., der jo ifølge SPINOZA „existerer i Naturen“, ved Ligningen $r^2 = y^2 + x^2$), saa at Tal og Udstrækning kan følges ad, idet Formlerne ændres efter som Linierne og deres Forhold ændres, og omvendt. Maaske har dog DESCARTES' analytiske Geometri paa anden Maade faaet Indflydelse paa SPINOZA'S Tænkning, idet Forholdet mellem de forskellige Attributer netop er af samme Art, som ifølge DESCARTES Forholdet mellem Ligning og Kurve³⁾. Men den kvalitative Diskontinuitet, som overhovedet medfører saa store Vanskeligheder for SPINOZA'S System, har han ikke kunnet anerkende som tankemæssig og henviser den derfor til den blotte „Imagination“.

Det var først LEIBNIZ, som saa, at Tallets Opstaaen skyldes Evnen til at fortsætte en Række efter samme Lov, efter hvilken den var begyndt, og at denne Fort-

¹⁾ Smlgn. *Totalitet som Kategori*, p. 36 f.

²⁾ Det har sin Interesse at sammenligne SPINOZA'S Kritik af Almenbegreberne med LEIBNIZ'. For SPINOZA var Hovedpunktet, at Almenbegreberne ikke angiver virkelige Love for Forholdet mellem de forskellige Kendemærker eller Egenskaber. Naar LEIBNIZ tvivler om Almenbegrebernes Gyldighed, er det, fordi han er overbevist om, at „Naturen har Forskelle og Ligheder, som vi ikke kender“. Derfor maa vore Bestemmelser af de naturlige Arter stedse være foreløbige og betingede ved vore Kundskaber til givne Tid. Desuden kan Overgangen fra Art til Art være kontinuerlig, hvorfor Artsbegreber kun kan opstilles rent vedtægtsmæssig. (*Nouveaux Essais*. III, 6, 14. 23. 28).

³⁾ Se den interessante Betragtning hos L. BBUNSWIGG: *Les Étapes de la philosophie mathématique*. p. 144 f.

sættelse stedse stod i vor Magt. Det er Gentagelsens positive Betydning, der her fremtræder og betegner Grænsen mellem Logik og Matematik. En ny Fase i Erkendelsesproblemets Historie begynder med, at KANT optager dette Synspunkt som afgørende, hvis rationel Erfaringsvidenskab skal ses i sin Begrundelse og Berettigelse¹⁾.

En anden, og mere berettiget Brug af sin kritiske Holdning overfor Artsbegreber gør SPINOZA i sin Kritik af Antagelsen af en „fri Villie“ i den Betydning af Ordet, at enhver skulde have samme Evne til Selvbeherskelse. Denne Antagelse skyldes, mener han, et abstrakt Begreb om Mennesker og overser den store Forskellighed mellem Menneskers Evner og mellem de Veje, ad hvilke de enkelte maa arbejde sig frem til Fuldkommenhed. (Ep. 19 og 23).

β. Det er ikke SPINOZA's Mening, at kun den materielle Natur er underkastet almene Love. I Læren om Attributernes indbyrdes Forhold ligger den Forudsætning skjult, at det aandelige ikke kan udledes af det materielle og derfor maa betragtes som en særegen Side, et særligt Attribut ved Substansen. Hvad der er fælles for de forskellige Attributer, er jo netop Forholdet mellem Grund og Følge, det Forhold, som indenfor de forskellige Attributer fremtræder i forskellige Former. Alle Enkeltting (ligegyldigt, under hvilket Attribut de henføres) er underkastede en Verdensorden, der bestemmer deres Existens til given Tid og Sted, og som tilsidst har sin Grund i den guddommelige Naturs Nødvendighed. (II, 45 Schol. og V, 29 Schol.). Hvad de Love, der gælder under Tænkningens Attribut, angaar, kunde man hos SPINOZA — formedelst den Forvexling af erkendelsesteoretiske og psykologiske Synspunkter, som ovenfor er paavist — ligesaavel vente en Henvisning til logisk-matematiske som til empirisk-psykologiske Sammenhænge. Medens man, hvor Talen er om Muligheden af stedse fortsatte Rækkedannelser under Tænkningens Attribut (Eth. II, 1), nærmest vilde tænke paa logisk-matematiske Begrebsrækker (se ovenf. p. 9 Note), saa henviser SPINOZA selv, hvor han (Tr. theol. polit. cap. 4) skal nævne Exempler paa Lovmæssighed i Naturen, Loven for Forestillingsassociation som Korrelat til Bevægelseslovene paa det materielle Omraade. Og i tredje og fjerde Bog, samt Begyndelsen af femte, viser han, hvorledes der formedelst Forestillingsassociation kan finde Forskydninger Sted paa Følelses- og Villieslivets Omraade, og han slutter fra disse Fænomener til korrelate materielle Processer (V, 1). Og paa den anden Side finder han paa det aandelige Omraade et Sidestykke til den paa det materielle Omraade gældende Inertisætning (III, 6) i Selvopholdelsestrangen, der spiller saa stor en Rolle i hans Etik. Det var overhovedet hans Overbevisning, at „hvad enten man betragter Naturen under det ene eller det andet Attribut, saa er det en og samme Tingenes Orden eller Sammenhæng, man har for sig“ (III, 2 med Henvisning til II, 7 Schol.). Og paa dette Grundlag bygger han i Ethica's tre sidste Bøger sin Lære om det menneskelige Livs højeste Udvikling.

γ. Hvad Erkendelsens faktiske Udvikling angaar, skelner SPINOZA mellem tre Trin (II, 40 Schol. 2). Paa det første Trin betinges Erkendelsen ved enkelte spredte lagtagelser, der staar som Konklusioner uden Præmisses. (Smlgn. ovenfor p. 45).

¹⁾ Smlgn. *Totalitet som Kategori*, p. 34–37.

I Afhandlingen om Forstandens Forbedring gives der en nærmere Karakteristik af dem. Deres spredte og tilfældige Optræden (sensationes fortuitæ et solutæ) fremhæves og sættes i Forbindelse med, at de ikke udspringer af Bevidsthedens egen Energi, men skyldes ydre Aarsager. Spredtheden og Passiviteten hænger altsaa nøje sammen. Det er, føjer SPINOZA til, ligegyldigt, hvorledes man tænker sig de sanselige Forestillinger og deres Opstaaen¹⁾; det afgørende er deres vage og passive Karakter. Med disse spredte og passive Iagttagelser sammenstiller SPINOZA de Forestillinger, som skyldes Beretning og Overlevering, og som formes i Lighed med, hvad vi selv har set og hørt. Dette første Erkendelsestrin kalder SPINOZA ubestemt Erfaring (expeenritia vaga), Mening (opinio) eller Indbildning (imaginatio). Det andet Trin er det nys beskrevne videnskabelige Standpunkt, der fører til Erkendelse af almene Love og støtter sig til kritisk Sammenligning af Iagttagelser og Beretninger (29 Schol.). Foruden Naturvidenskaben og Psykologien vilde SPINOZA hertil kunne regne den historiske Kritik, saaledes som han selv har anvendt den paa de bibelske Bøger i sin teologisk-politiske Afhandling. Dette andet Trin kalder SPINOZA Fornuft (ratio). Allerede her erkender vi Tingene „under Evighedens Synspunkt“, fordi vi støtter os til det, som er uafhængigt af Tider, Steder og individuelle Forskelligheder (44 Cor. 2). Det tredje Trin betegnes som anskuende Viden (scientia intuitiva).

Den anskuende Viden staar baade i Modsætning til den Kundskab, der bygger paa Iagttagelse eller Overlevering og derfor kun angaar enkelte Emner (singularia), og til den rationelle Erkendelse, der paaviser almene Love. Den forener begges Ejendommelighed i sig, idet den er en Erkendelse af en enkelt Tings Væsen gennem Forstaaelse af den lovmæssige Sammenhæng, indenfor hvilken Tingen staar som et ejendommeligt Led. Det Exempel, hvormed SPINOZA oplyser denne Beskrivelse af anskuende Viden, er hentet fra simple aritmetiske Proportioner. Vi ser umiddelbart, at 6 er det Tal, der forholder sig til 3, som 2 til 1. Til Grund ligger ganske vist en Viden om Tallenes Natur og om proportionale Forhold; men denne Viden anvendes ikke med fuld Bevidsthed. I dette Exempel (II, 40 Schol. 2) betragter SPINOZA aabenbart Tallet 6 som et Individ, en res singularis, der i Kraft af Proportionalitetens Lov indordner sig paa en bestemt Maade i en hel Sammenhæng.

Denne tredje og højeste Art af Erkendelse kan kun naas af den, der har gennemløbet de to første Grader. Indsigt i Tilværelsens Lovmæssighed er en Betingelse for dens Opstaaen. Herved skiller Ethica's Intuitionsbegreb sig fra det mere mystiske Begreb om Intuition i den korte Traktat. I femte Bog af Ethica siges Intuitionen at bestaa i, at der ud af en enkelt Tings eget Væsen (ex ipsa essentia rei cujus-cunqve singularis) vindes Indsigt i dens Afhængighed af Tilværelsens Substans, baade hvad Væsen og hvad Existens angaar, og der tilføjes, at der i første Bog kun var vist, hvorledes Tingene i Almindelighed var afhængige af Substansen (V, 36 Schol.).

¹⁾ Ogsaa HUME (*Treatise* I, 3, 5) lader det [erkendelsesteoretisk] staa hen, hvorledes Sanseformelserne opstaar. Hvis KANT havde indtaget en lignende forsigtig Stilling, vilde Begrebet Ding an sich neppe være blevet dannet.

Altsaa hører Tankegangen i første Bog ind under den anden Erkendelsesart (ratio), som vel viser os Tingene under Evighedens Synspunkt, men paa abstrakt Maade (I, 25). Det Enkeltvæsen, som SPINOZA i femte Bog vil vise i dets Sammenhæng med Substansen, er den menneskelige Aand, som gennem Erkendelse af Tilværelsens Love staar som Led i den hele Sammenhæng, der gennem den uendelige Forstand og Tænkningens Attribut har sin sidste Grund i Substansen.

Det er maaske karakteristisk, at nogle af de Exempler, SPINOZA i Afhandlingen om Forstandens Forbedring anfører paa anskuende Viden, mangler i Ethica. Saaledes det Exempel, at naar jeg erkender noget, véd jeg deraf, hvad det er at erkende. Dette er en Analyse, eller, om man vil, en umiddelbar Slutning. I den nævnte Afhandling defineres Metode som Erkendelse af (Bevidsthed om) Erkendelse (cognitio reflexiva), en Tanke om en Tanke (idea ideae). (Se ogsaa Ethica II, 20—21, smlgn. ovenfor p. 46). I Ethica hævdes ogsaa udtrykkelig, at den, der har en sand Tanke, tillige maa vide, at han har en sand Tanke og ikke kan tvivle om dens Sandhed, da en Tanke ikke er noget stumt, som et Billede (pictura), man kan stirre paa, men er en Virksomhed, er selve det at forstaa. Enhver sand Tanke indeholder Sandhedsnormen i sig (II, 43). Naar SPINOZA i Ethica ikke nævner dette som Exempel paa Intuition, er det altsaa ikke, fordi han ikke anerkender Rigtigheden deraf. Det er snarere, fordi han mener, at det ikke er den Art Intuition, som han kalder den tredje og højeste Grad af Erkendelse. Naar den umiddelbare Erkendelse af, hvad der gaar for sig i en Erkendelsesakt, i Afhandlingen om Forstandens Forbedring kaldes Intuition, saa er det, hvad jeg har kaldt analytisk Intuition, den Bevidsthed, der ytrer sig i enhver umiddelbar Slutning, enhver simpel Overgang fra Led til Led i en Bevisførelse¹). Derimod lægger SPINOZA i Ethica Vægt paa, at en Enkeltting (res singularis) ved intuitiv Viden erkendes i sin Sammenhæng med Tilværelsen i det hele. Der er her ikke Tale om simpel Analyse, umiddelbar Tankeovergang, men om en Helhedsopfattelse, en Konstruktion, der danner Afslutningen af et langt Tankearbejde og bygger paa den gennem dette Tankearbejde vundne Loverkendelse. Dette er, hvad jeg har kaldt syntetisk Intuition²). Jeg antager, som ovenfor antydet, at SPINOZA i sit Talexempel betragter et Tal (her Sextallet) som et Individ, der ved en paa Grundlag af Loven for Talrækkens Dannelse vunden Intuition faar sin Plads bestemt i Forhold til andre Tal. Kun saa passer Exemplet paa det, som det aabenbart er hans Hensigt at udtrykke. I femte Bog er det selve det tænkende Menneske, lad os sige SPINOZA selv, hvis Personlighed ses som Led i Verdenssammenhængen, som evigt Aandselement (æternus cogitandi modus) (V, 40 Schol.).

Analytisk Intuition maa allerede være medvirkende ved Overgangen fra det første Erkendelsestrin til det andet. Den anvendes ved den omhyggelige Sammenligning, der ikke bliver staaende ved spredt Iagttagelse, men gennem Undersøgelse af Tingenes Ligheder og Forskelligheder finder det Grundlag for vor Tænken, der

¹) *Om Begrebet Intuition* (Vid. Selsk. Oversigt 1914), p. 77—80).

²) *Om Begrebet Intuition*, p. 80—82.

bestaar i Begreber om almene Forhold (II, 28—29; 44 Cor.). Den analytiske Intuition er saaledes et Middel, en Forberedelse. Den syntetiske Intuition derimod, som SPINOZA opstiller i Ethica, er en Helhedsopfattelse, der staar som Erkendelsens sidste Maal og store Ideal¹). Det maa forstaas om den, hvad SPINOZA siger om intuitiv Viden i Afhandlingen om Forstandens Forbedring: „Hvad jeg hidtil har kunnet forstaa ved denne Art Erkendelse, er meget lidet (perpauca)“. Det er jo ogsaa klart, at en helt gennemsigtig, rationel Sammenhæng mellem det individuelle og det universelle stiller en uendelig Opgave for Tanken. LEIBNIZ, der havde saa klart et Blik for det individuelle og nuancerede og for de utallige Overgange, saa klart dette. Det er umuligt at kende en Tings fulde Individualitet, da ethvert Enkeltvæsen staar i en Uendelighed af Vexelvirkninger med alt andet i Verden, og da der er en Uendelighed af smaa Forskelle, der ikke kendes af os (Nouveaux Essais, III, 3, 6). Det er dog af stor Interesse, at netop SPINOZA har opstillet den syntetiske Intuition som Ideal, han, som saa ofte er bleven betragtet som Abstraktionernes Mand.

Det matematiske Exempel, SPINOZA bruger til at belyse den „syntetiske Intuition“, viser, at han meget vel anerkender Muligheden af saadan Intuition paa specielle Omraader, særlig paa det matematiske Omraade. Han vilde altsaa ikke være uenig med ZEUTHEN, som hævder, at syntetisk Intuition (en Helhedserkendelse) er mulig i Matematiken, idet han dog tilføjer, at dette kommer af, at den matematiske Erkendelse selv er symbolsk. „Den omfatter nemlig i Virkeligheden kun et begrænset Antal Enkeltheder, som lader sig samle til et Hele, som man dernæst ved Brug af dertil egnede Symboler kan lade optræde som Enkelthed enten i en videregaaende matematisk Undersøgelse eller i en af Matematikens Anvendelser“²). Som jeg har antydnet i min Afhandling om Intuition, vil en Helhedserkendelse ogsaa kunne naas paa specielle Erfaringsomraader, f. Ex. det psykologiske og det historiske. Men der faar den en afgjort hypotetisk Karakter.

Der er en Forskel mellem den Maade, paa hvilken den intuitive Viden omtales her i anden Bog og senere i femte Bog. Sagen er, at i femte Bog samvirker Følelses- og Villieslivet med Tankelivet. Den Erkendelsesglæde, som tilsidst gav Livet Værdi for SPINOZA, naar sit Højdepunkt, idet det viser sig, at det er Tilværelsens inderste Grund, der gør Erkendelse mulig, ligesom Erkendelsen selv fra sin Side naar sin Fuldendelse i Tanken om denne inderste Grund og dens Fremtræden i Attributer og i Modi. Derved faar SPINOZA's syntetiske Intuition et religiøst Præg og gaar ind under, hvad jeg har kaldt praktisk Intuition. Den faar tillige et kunst-

¹) JOACHIM (*A Study of the Ethics of Spinoza*, 1901, p. 183) har kun Ret i, at der allerede forudsættes Intuition ved det andet Erkendelsestrin, naar man derved tænker paa analytisk Intuition. HUAN (*Le dieu de Spinoza*, p. 16—19) har klart set dette. — Hvad jeg kalder analytisk Intuition, beskrives allerede af DESCARTES (*Regulæ*, Kap. 8), og efter ham af LOCKE (*Essay* IV, 2, 1 og 10, 3) og HUME (*Treatise* I, 3, 1—3). DESCARTES bruger lignende Exempler som SPINOZA i Afhandlingen om Forstandens Forbedring, og SPINOZA kan godt have kendt Regulæ, der i Afskrift vides at være kendt i SPINOZA's Kreds (se herom BRUNSCHWIG: *Les Étapes de la philosophie mathématique*, p. 141).

²) ZEUTHEN: *Om Anvendelse af Regning og Ræsonnement* (Vid. Selsk. Overs. 1914, p. 275).

nerisk Præg, da den forudsætter Evne til at se det individuelle i dets hele konkrete Ejendommelighed og dog ligesom gennemstraalet af Tilværelsens store Love.

Hvad jeg i min nævnte Afhandling har kaldt konkret Intuition, hvorunder hører de Anskuelsesbilleder, der uvilkaarlig danner sig i Sansning, Erindring og Fantasi, svarer til SPINOZA's første Erkendelsestrin (*imaginatio*). Det er paa Grundlag af den, at analytisk Intuition kan føre til Loverkendelse¹⁾ og derigennem muligvis bane Vej til syntetisk Intuition. For SPINOZA var ikke de almene Love Videnskabens sidste og højeste Opgave. Det sidste Maal var Forstaaelse af det enkelte og individuelle ved Hjælp af Loverkendelsen²⁾. —

I epigrammatisk Korthed har SPINOZA angivet Hovedtrinnene for menneskelig Erkendelse, begyndende med Indsamling af Emner, opstigende til Videnskab og afsluttende med den anskuende Viden, der staar paa Grænsen af Videnskab, Religion og Kunst, og der tillige — hvad dog SPINOZA neppe vilde indrømme — i hvert enkelt Tilfælde maa bære et forskelligt Præg efter Tænkerens individuelle Personlighed og Livserfaring. Han vilde neppe heller have indrømmet, at et afrundet Helhedsbillede, som det, der skal betegne Erkendelsens Højdepunkt, videnskabelig set maa betragtes som hypotetisk.

f. Sætning 48—49.

Villiesbegrebet.

a. Sin Erkendelsespsykologi og Erkendelsesteori afslutter SPINOZA ved paany at indskærpe, at man ikke maa forvexle Tanke, Billede og Ord. En virkelig Tanke, der er konsekvent udviklet, er ikke noget hvilende og passivt, men Frugt af Aandsvirksomhed og selv stadig virkende, udfoldende sine Konsekvenser videre. Naar man mener, at én kan tro eller indse noget og dog ikke ville det, saa forstaar man ved Tro eller Indsigt et passivt Forhold til Billede eller Ord („et stumt Billede paa en Tavle“), ikke en aandelig Virksomhed. Den Virksomhed, ved hvilken en Tanke udfolder sig i sine Konsekvenser, er ét med en Villen, og omvendt: Villen (*volitio*) er Tankekonsekvens. Det er umuligt at have Tanken om en Triangel og ikke hævde (*affirmare*), at Vinklernes Sum i det er lig to rette. — Tillige indskærpes, at man kun kan have fuld Vished om det, der er fuldt og klart indset og bevist. Vished er ikke det samme som en Fraværelse af Tvivl, der kan skyldes den tilfældige Omstændighed, at der ikke er indtraadt nogen Anledning til Uro i Sindet.

Ved Ordet Villie (*voluntas*) forstaar SPINOZA i denne Sammenhæng kun Evnen

¹⁾ Et interessant Exempel paa en Overgangsform mellem konkret og analytisk Intuition frembyder den indiske Matematiker APASTAMBA's Forudsætning, at to Triangler, der er lige store med en og samme tredie, er lige store. Det er Anskuen (*Fladeopfattelse*), der raader; men det betegner en begyndende Analyse, at hin Forudsætning udskilles fra den hele Synsoplevelse. ZEUTHEN: *Hvorledes Matematiken i Tiden fra Platon til Euklid blev rationel Videnskab* (Vid. Selsk. Skr. 1917), p. 55 f. — I det af EDGAR RUBIN (*Synsoplevede Figurer*. 1915) paaviste Forhold mellem Fladeopfattelse og Kontur-opfattelse findes et andet smukt Exempel paa konkret Intuitions Overgang til Analyse.

²⁾ Se om dette Punkt *Den menneskelige Tanke*, p. 222—227. — *Totalitet som Kategori*, p. 63—66.

til at bekræfte eller benægte. Bekræftelse er ganske simpelt en Konsekvens af en Tanke, man har. SPINOZA erklærer udtrykkelig, at han ved Villie ikke forstaa Drift (cupiditas), som ytrer sig i Trang til noget eller Afsky for noget.

Hvad der ligger SPINOZA paa Hjerte i hele denne Tankegang, er at indskærpe Tankelivets aktive Karakter, dets Udspring af Menneskets inderste Væsen, som igen er en enkelt Modus af den i alt virkende Substans. Det er i Selvvirksomhedens Begreb, at for ham Forstand og Villie er ét. Hans Standpunkt her minder om SOKRATES'. Ogsaa SOKRATES hævdede jo, at den, der véd, ikke kan andet end handle efter sin Viden; gør kan det ikke, er det for SOKRATES et Bevis for, at han i Virkeligheden ingen Viden havde.

Naar DESCARTES lærte, at Villien kan omfatte mere end Forstanden, indrømmer SPINOZA kun dette, forsaavidt man ved Forstand mener Evne til klar og tydelig Tænken. Han indrømmer naturligvis, at der gives dunkle Tanker; men de beror kun paa Ufuldstændighed. Og han indrømmer, at der gives Vildfarelse; men den er noget negativt, beroende paa Fraværelse af Tilfælde, som strider mod, hvad man foreløbig har slaaet sig til Ro med.

Naar SPINOZA erklærer Villen og Tænken for ét, tænker han paa saadanne Karakterer, hos hvem Overvejelsen formaar at give en klar Forestilling om de forskellige Muligheder, saa at Beslutningen bliver en simpel Konsekvens af Forholdet mellem disse Muligheder, — og hos hvem saa dernæst den Tanke, om hvilken Sindet i Beslutningen har koncentreret sig, fastholdes i sin Konsekvens, indtil den er virkeliggjort. Men selv saadanne Karakterer har gennemgaaet en Udvikling, der har ført gennem Dunkelheder og Vildfarelser, og hvis det, som menes med Ordet Villie, ikke er noget, der først bliver til paa Fuldendelsens Trin, maa der være andre Villiesformer end den, som er ét med klar Tænken, og som meget vel kan kaldes aktive, da de kan have deres egentlige Aarsag i Menneskets eget Væsen. Saadanne Villiesformer er det, der betegnes ved Ord som Trang, Stræben, Attraa, Drift, Begær. De kan ofte staa i Modsætning til den paa klar Eftertanke grundede Villen — som naar GOETHE siger om sin Ven:

Noch ist, bei tiefer Neigung für das Wahre,
ihm Irrthum eine Leidenschaft.

I Indrømmelsen af, at Villien under visse Forhold og i en vis Betydning kan strække sig videre end Forstanden, ligger Antydningen af et fyldigere Villiesbegreb end det, der paa dette Sted hævdes af SPINOZA. Ensidigheden ved dette er, at Dunkelhed og Vildfarelse kun opfattes som noget negativt, skønt de er reale, positive Tilstande. Fraværelse af Tvivl betyder uvilkaarlig Tro, Tillid eller Tilslutning og udelukker ikke Klarhed og fuld Konsekvens indenfor den Forestillingskreds, der staaer til Raadighed. At SPINOZA ikke har set saadanne Tilstandes positive Karakter, hænger sammen med, at han ikke skelner mellem to Slags positive Domme, — primære, der bliver til ved umiddelbar Besindelse (Analyse) overfor givne Emner, og sekundære, der afviser en Nægtelse eller en Tvivl angaaende saadanne Emner.

Han miskender særlig den umiddelbare Anskuens, særlig Fantasiens Betydning og Selvstændighed, naar han paastaar (49 Schol.), at det at forestille sig en vinget Hest ikke er andet end at udsige Bevingethed om Hesten¹⁾.

Endelig kan Identitet af Forstand og Villie i og for sig ligesaa godt betyde Reduktion af Forstand til Villie, som omvendt. Hvad det er SPINOZA om at gøre, er Hævdelse af den aandelige Aktivitet. Til denne Side af Sagen vil jeg senere (ved III, 9) komme tilbage.

β. Medens SPINOZA her har gjort Villen til ét med Tænken, opfatter han i tredie Bog (9 med Schol.) Villen som Udtryk for en Stræben efter Selvopholdelse (conatus perseverandi in suo esse), der, naar den mærkes, kaldes Trang (appetitus), og naar den er forbunden med Forestillingen om sit Maal, kaldes Drift (cupiditas). Og i de Definitioner, der danner Tillægget til tredie Bog, siges Drift (cupiditas) at være selve Menneskets Væsen, forsaavidt det ud fra en indre Tilstand bestemmes til at foretage en vis Handling. Endelig gives Ordet Drift en saa udstrakt Betydning, at det kan betegne al menneskelig Stræben (conatus), Tilskyndelse (impetus), Trang (appetitus) og Villen (volitio).

Det er aabenbart to forskellige Villiesbegreber, der opstilles i Slutningen af anden Bog og i Begyndelsen af tredie Bog, altsaa i stor Nærhed af hinanden.

Man har paa forskellig Maade søgt at forklare denne Forskel. SIGWART formoder (i sin Oversættelse af den korte Traktat p. 208), at Selvopholdelsestrangen lægger sig for Dagen i selve de Bekræftelser og Benægtelser, som omtales i II, 49. Han lægger altsaa Fremstillingen i tredie Bog til Grund som den mere fundamentale. Men han indrømmer, at SPINOZA selv ikke siger dette med rene Ord, saa nær det maatte ligge ham. BAENSCH gaar (i sin Oversættelse af Ethica p. XVI) den modsatte Vej, idet han i tredie Bog netop finder Højdepunktet af den Intellektualisme, som allerede gør sig gældende i anden Bog: Følelse og Trang, der ifølge II, Ax. 3 blot skulde være afhængige af Forestillingerne, gøres i tredie Bog til ét med disse, og Selvopholdelsestrangen skal saa ikke være andet end Selvbekræftelsen af den Tanke (idea), der udgør Menneskets Væsen. Men BAENSCH maa indrømme, at Intellektualismen saa dog paa sit Højdepunkt slaar over i sin Modsætning, idet det (III, 9 Schol.) hævdes, at vi ikke tragter efter noget, ikke vil det, fordi det er godt, men omvendt betragter det som godt, fordi vi vil det. Her sættes jo udtrykkelig Trang og Villen som mere fundamentale end Erkendelsen. TÖNNIES har (Studien zur Entwicklungsgeschichte des SPINOZA. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie VI) søgt at løse Vanskeligheden ved den Antagelse, at der har været et Tidsmellemrum mellem anden og tredie Bog i deres nuværende Form, og at tredie Bog først er afsluttet, efterat HOBBS' Psykologi har øvet Indflydelse paa SPINOZA. Hvad der taler for denne Forklaring, er, at HOBBS netop opfatter Villien som Trang eller Drift. I Elements of Law (1640) kaldes (I, 12, 2) den sidste Drift, der ytrer sig under Overvejelsen, Villen. Trang, Frygt og Haab kan ikke være villede (voluntary)

¹⁾ Se om de her berørte Forhold *Den menneskelige Tanke*, p. 53—57; 78 f. — *Totalitet som Kategori*, p. 8.

— because they are the will. De samme Begrebsbestemmelser findes i De Homine (1658) Kap. 11 og i Leviathan (1651). Deres historiske Forudsætninger vil vi komme til at omtale ved tredje Bog. — Der er meget, som taler for TÖNNIES' Hypotese. Men det er og bliver dog paafaldende, at SPINOZA ved den endelige Sammenarbejden af sine Udkast ikke er bleven opmærksom paa Uoverensstemmelsen. Forklaringen kunde ligge i, at han uvilkaarlig har identificeret den Trang og Drift, der ikke kan gøres til ét med ren Tænken, med den Villen, som ledes af dunkle eller falske Forestillinger. I sin Indrømmelse overfor DESCARTES har han jo, som allerede bemærket, antydnet en Udvidelse af det Villiesbegreb, han opstiller II, 49. Men dertil kommer, hvad Drøftelsen af de tre sidste Bøger vil vise, at der gennem hele hans psykologiske og etiske Opfattelse gaar en Brydning mellem en intellektualistisk og en voluntaristisk Opfattelse.

7. I en Slutningsbemærkning afviser SPINOZA først Antagelsen af Villiens Indifferens („den frie Villie“), idet han dels hævder, at en Forestilling ikke er et hvilende Billede, men en Tankevirksomhed, der ikke kan forliges med Indifferens, dels direkte afviser Muligheden af absolute Ligevægtstilstande. Et Menneske, der er lige sulten og lige tørstig og derfor ikke kan bestemme sig til enten at spise eller at drikke, vilde SPINOZA — med Hentydning til BURIDAN's berømte Æsel¹⁾ — snarere kalde et Æsel end et Menneske.

Til sidst viser SPINOZA, hvorledes Overbevisningen om alle Tings Nødvendighed lærer os at stræbe efter at naa den højest mulige Forstaaelse af Tilværelsen, fører os til Ro og Resignation overfor Skæbnens Svingninger, indskærper Medfølelse og giver Anvisning til den rette Statsstyrrelse.

¹⁾ Hvad dette Dyr angaar, har allerede SCHOPENHAUER forgæves søgt efter det i de Skrifter, der haves af BURIDAN (en Skolastiker fra første Del af det 14. Aarhundrede). Senere har SIEBECK (*Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der neueren Psychologie*. Giessen 1891) været paa Jagt efter det uden Held. SIEBECK formoder, at BURIDAN i mundtlig Fremstilling har brugt Exemplet til at vise Forskellen mellem Menneske og Dyr: Mennesket vil kunne finde en Differens, hvor Dyret ingen finder. — SPINOZA's Tankegang overfor Æslet gaar netop i denne Retning. — Som SCHOPENHAUER paaviser (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*², p. 58 f) er Exemplet ældre end BURIDAN. Det forekommer allerede hos DANTE og antydes hos ARISTOTELES. Det nye hos BURIDAN er, at det er et Æsel, der klemmes mellem to ligestore Muligheder.

Tredie Bog.

a. Fortale, Definitioner, Axiomer og Postulater.

I Fortalen udtales i kraftige Ord Overbevisningen om, at der paa det aandelige Omraade raader bestemte Love, ligesom paa det materielle Omraade. Naturen er stedse den samme, dens Magt og Virkeevne overalt ens; det er de samme Love, efter hvilke alt sker og alle Omsætninger fra en Form til en anden foregaar. Derfor er det meningsløst at laste Naturen, og det er ogsaa meningsløst at udlede menneskelig Svaghed og Ustadighed af Syndighed eller le eller græde eller harmes over Menneskenaturen, som den nu engang er. Hvad det gælder om, er at lære de menneskelige Følelsers Natur at kende og paa Grundlag af denne Erkendelse at vise, hvad Sindet selv kan gøre for at harmonisere (moderari) dem, selv om det ikke, som DESCARTES mente, har absolut Herredømme over dem. Men bortset herfra er Forstaaelse af menneskelige Følelser ligesaa værdifuld som Forstaaelse af den materielle Naturs Fænomener, og derfor vil SPINOZA her anvende samme Metode som ellers og betragte menneskelige Handlinger og Tilskyndelser, som om det gjaldt Linier, Flader eller Legemer.

I den anden Definition omtales den vigtige, allerede omtalte Bestemmelse af Begreberne Aktivitet og Passivitet, der, som det vil vise sig, er af afgørende Betydning for Forstaaelsen af Følelsernes Udvikling. Den finder strax Anvendelse ved selve Definitionen af, hvad Følelse er. Idet SPINOZA her tager sit Udgangspunkt fra den legemlige Side, definerer han Følelse som en legemlig Tilstand, ved hvilken Legemets Virkekraft (agendi potentia) forøges eller formindskes, og til hvilken der svarer en vis Forestilling (idea).

Med den systematisk-deduktive Fremstilling af Følelsernes Psykologi, som nu begynder, maa stadig sammenholdes den mere rent beskrivende Fremstilling, som gives i Tillægget til tredie Bog, og som ofte er meget oplysende, skønt den ikke altid stemmer med Fremstillingen i selve Bogen. Det beskrivende Tillæg ender f. Ex. med en „almindelig Definition af Følelser“, hvorved disse opfattes som passive Tilstande og gøres til ét med „dunkle Forestillinger“ (confusæ ideæ). Her tages altsaa ikke Hensyn til, at Følelser ifølge Def. 3 kan være baade aktive og passive, alt efter som de har deres Udspring i selve Menneskets Natur eller skyldes ydre Aarsager. Og der tages ikke Hensyn til, at der i Sætning 58—59 udtrykkelig vises, hvorledes en Følelse kan faa en aktiv Karakter.

Baade i Def. 3 og i Tillægget gøres Følelse til ét med Forestilling (idea). Der ligger her, ligesom ved Villiesbegrebet i Slutningen af anden Bog, en intellektualistisk Opfattelse til Grund. Det er først i det Parti af Bogen, der begynder med Sætning 4, at en mere realistisk og voluntaristisk Tankegang gør sig gældende.

Begrebet Forestilling (idea) har i det hele en skæbnesvanger Indflydelse hos SPINOZA. Derved, at Sjælen fra først af defineres som den til Legemet svarende Forestilling (idea corporis), muliggøres den Sammenblanding af Erkendelsesteori og Psykologi, som er paavist i det foregaaende. Og formedelst den aktive Karakter af Forestillingerne, som SPINOZA med Rette betoner, hævdes der (II, 48—49) en absolut Identitet mellem Erkendelse og Villie, skønt der kun er partiel Identitet mellem dem, da der gives anden sjælelig Selvvirksomhed end den, der fremtræder som Erkendelse. Hvad særlig Følelsernes Psykologi angaar, bliver det overset, at der er Forskel mellem fornemmelsesbetinget og forestillingsbetinget Følelse (elementære og ideelle Følelser), — og at selve de Følelser, der allermest er betingede ved Forestillinger, lige saa lidt er absolut identiske med disse, som Villiesytringerne er det.

b. Sætning 1—3.

Aandelig Aktivitet og Passivitet.

Vi forholder os passive, naar vi kun har ufuldstændige Forestillinger (idea inadæqvata), d. v. s. saadanne, der ikke kan forstaas ud fra vor egen Natur alene, men forudsætter Paavirkning udefra. Men for ikke at blive misforstaaet, indskærper SPINOZA meget energisk og tydelig den Opfattelse af Forholdet mellem Sjæl og Legeme, der efter hans Mening følger af det i de to første Bøger hævdede Forhold mellem de forskellige Attributioner: III, 2 Schol. begrundes uden videre ud fra II, 7. En sjælelig og en legemlig Tilstand eller Virksomhed, f. Ex. en Beslutning og den dertil svarende legemlige Tilstand, er en og samme Ting og gør sig samtidig (simul natura) gældende. Der maa i Kraft heraf kræves baade en psykologisk og en fysiologisk Forklaring af de passive eller aktive Tilstande, Mennesker kan være i, og af de Forandringer, de kan undergaa.

Ved i Konsekvens af sin Attributionlære at hævde Samtidigheden af de sjælelige og de tilsvarende legemlige Tilstande, kommer SPINOZA, uden at være sig det bevidst, indirekte til at pege paa den eneste mulige Maade, paa hvilken Problemet om Forholdet mellem Sjæl og Legeme kunde tænkes at faa en virkelig experimental Afgørelse. Dersom det nemlig kunde godtgøres, at en sjælelig Tilstand, en Sansefornemmelse f. Ex., først indtraadte, efter at den tilsvarende legemlige Tilstand var opstaaet, — eller at (ved Handling) en Bevægelse først indlededes i Hjernen, efter at en Beslutning var taget, vilde den populære Vexelvirkningslære være bevist. Vi vilde da i det ene Tilfælde faa en Række af materielle Tilstande, der paa et vist Punkt afbrødes og fortsattes af en kortere eller længere Række af sjælelige Tilstande, — og i det andet Tilfælde en Række af sjælelige Tilstande, der paa et vist Punkt afbrødes og fortsattes af en Række af materielle Tilstande. Det er nu ikke

let at se, hvorledes man skulde komme til at foretage et saadant Experiment. En anden Sag er det, at interessante Forsøg har godtgjort de materielle Processers kontinuerlige Forløb (i som udenfor Organismen) og deres Overensstemmelse med, hvad man nu kalder Loven om Energiens Bestaaen, ogsaa hvor sjælelige Processer samtidig kunde konstateres, og at man fremdeles har paavist en Proportionalitet mellem det organiske og det psykiske. Men skønt SPINOZA ikke paa disse Punkter kunde vide, hvad vi nu véd eller mener at vide, er det dog netop, hvad Anmærkningen til III, 2 viser, de materielle Fænomeners Kontinuitet og Proportionaliteten mellem det psykiske og det organiske, han her beraaber sig paa. Og den almindelige Attributlære, han tilsidst beraaber sig paa, er, som jeg har søgt at vise, selv fremgaaet som Konsekvens af den „nye Videnskabs“ Metode. Han beraaber sig udtrykkelig (i III, 2 Schol.) paa Erfaringsvidenskabens Metode. Man har, siger han her, endnu ikke paavist nogen Grænse for, hvad der indenfor Organismen kan forklares efter den legemlige Naturs Love, og at beraabe sig paa Sjælens Indgriben til Forklaring af legemlige Processer er kun at indrømme sin Uvidenhed. Dette Ræsonnement er det samme, som han andensteds (i Slutningsbemærkningen til første Bog) anvender overfor den teleologiske Naturforklaring og (i Ep. 75) overfor Mirakeltroen. Spiritualisme, Teologi og Mirakeltro hviler for ham paa samme Princip. Han betragter i denne Sammenhæng sin Attributlære (Identitetshypotesen) som en Arbejdshypotese, ligesom Tilfældet ogsaa mere og mere er hos moderne Tilhængere af denne Lære. I Grunden kan der ikke anvendes anden Arbejdshypotese ved Behandlingen af Forholdet mellem Sjæl og Legeme end Attributhypotesen, der bygger paa Muligheden af at slutte fra den ene Kreds af Fænomener til den anden, skønt et Aarsagsforhold (der tillige er et Tidsforhold) ikke antages. — Udtryk som Parallelisme eller Duplicisme, der saa ofte benyttes om den spinozistiske Hypotese, skyldes en vildledende Analogi¹⁾. Søger man en Analogi, der virkelig passer, kan man benytte FECHNER's Billede med Forholdet mellem den konvexe og den konkave Side af en og samme Kurve, eller BRUNSCHWIG's Analogi (som ifølge ham er mere end Analogi) med Forholdet mellem Algebra og Geometri i den analytiske Geometri.

c. Sætning 4—12.

Selvopholdelsestrangen.

a. Som Indledning til Følelsernes Psykologi fremsætter SPINOZA den Lære, at ethvert Væsen har en Tendens til at bevare og opholde sig selv. Hvad der skal kunne ophæve en Tings Existens, maa være noget andet end den selv. Begrundelsen af denne Sætning søges i, at ethvert Enkeltvæsen (Modus) er en særlig Form (Maade) for Substansens Væsen og Virken og derfor paa sin Vis har Del i Substansens Evne til at bestaa ved sig selv og forstaas ved sig selv. Selvopholdelsestendensen er ikke en underordnet Egenskab, men er ét med det enkelte Væsens inderste Natur.

¹⁾ Derimod passer de nævnte Udtryk (og den Polemik, de plejer at give Anledning til) paa CHR. WOLFF's Lære. Smlgn. *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 524 (Note 76).

SPINOZA henviser her til den tidligere (I, 36) opstillede Sætning, at der intet gives, af hvis Natur der ikke udspringer Virkninger, en Sætning, som netop begrundes ved, at alt, hvad der eksisterer, udtrykker Guds Væsen paa sin bestemte Maade. Det er den positive Side af Forholdet mellem Substans og Modus, SPINOZA her drager frem. Selve det positive (quid positivum), hvorved Tingene bestemmes til at virke, udspringer af Gud (I, 26 Dem.). For det meste fremhæver SPINOZA den negative Side af hint Forhold, i Henhold til den Forudsætning, at enhver Begrænsning, enhver nærmere Bestemmelse er en Negation (omnis determinatio negatio, Ep. 50). Vi kender kun Enkeltvæsener af Erfaring, men naar de nu engang eksisterer, maa Substansen lægge sig for Dagen i dem, og derfor er deres Evne eller Stræben (potentia sive conatus) efter Selvopholdelse ét med deres givne, aktuelle Natur (7 Dem.).

Alligevel optræder dette Begreb ret uforberedt hos SPINOZA. Han gør ikke, som GALILEI, GASSENDI, HOBBS og senere LEIBNIZ, nogen naturfilosofisk Brug af dette Begreb. En saadan Brug vilde have kunnet føre ham ud over den kartesianske Bevægelseslære, hvis Uholdbarhed han (i sit sidste Brev til TSCHIRNHAUSEN) indrømmede. I de fysiske Læresætninger i anden Bog giver han en rent mekanisk Bevægelseslære i kartesiansk Aand.

Det er aabenbart ad rent psykologisk Vej, han er ført til at give Begrebet Selvopholdelse en grundlæggende Betydning i Aandsvidenskaben, og her har han BRUNO¹⁾ og HOBBS, og gennem dem TELESIO til Forgængere. Gennem TELESIO fører, som DILTHEY²⁾ har paavist, hele denne Tankegang tilbage til Stoicismen.

β. Hvad Mennesket angaar, ytrer Selvopholdelsestrangen sig, baade forsaavidt det har klare og tydelige Forestillinger, og forsaavidt det har dunkle Forestillinger. Derfor foretages der nu en Udvidelse af det i II, 48—49 opstillede Villiesbegreb. Selvopholdelsestrangen kaldes Villie (voluntas), forsaavidt den blot henføres til Sjælen, Trang (appetitus), forsaavidt den henføres baade til Legemet og Sjælen, og Drift (cupiditas), forsaavidt vi bliver os Trangen [og dens Genstand] bevidst. Hvad vi anser for godt, beror paa Selvopholdelsestrangen, altsaa paa Villie (i videste Betydning af Ordet). Vi vil derfor ikke noget, fordi det er godt, men vi anser noget for godt, fordi vi vil det (9 Schol. og 39 Schol.). Vi kan ville det, vi i Grunden ikke vil, og vende os bort fra (nolle), hvad vi i Grunden vil, naar f. Ex. Frygt for et større Onde faar os til at ville et mindre Onde eller opgive, hvad der ellers vilde være et Gode (39 Schol.).

Uden igen at komme ind paa Forholdet mellem det her fremtrædende Villiesbegreb og det i Slutningen af anden Bog opstillede, skal jeg kun bemærke, at selv om, som det blev udtalt i II, 49, Forstand og Villie var absolut ét og det samme, saa vilde man med samme Ret kunne sige, at vi erkender det gode, fordi vi vil det,

¹⁾ Af Interesse for Forholdet mellem SPINOZA og BRUNO er det, at den korte Traktat (I, 5) betragter den enkelte Tings Stræben efter Selvopholdelse som Udtryk for et specielt Forsyn. En ganske lignende Tanke findes hos BRUNO. (*Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 128).

²⁾ *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.* (1914). p. 433. 463.

og at vi vil det, fordi vi erkender det. Naar $A = B$, gælder det jo baade at A er B, og at B er A. Naar vi ser paa Villieslivets Udvikling, kan den første Sætning gælde paa mere primitive Trin, den sidste paa højere Trin: vi begynder med at anse for godt, hvad vi vil (har Lyst og Trang til), og vi kan ende med at ville, hvad vi har lært at betragte som et Gode. Den mest fundamentale Sætning er og bliver dog den, at vor Villen er Udtryk for vor Trang. Denne Sætning har sin Gyldighed helt op i Aandslivets højeste Regioner. Vi vil kun Videnskab og Kunst, fordi vi har Trang til dem. Kun ved denne Betragtning bliver det muligt at bygge Bro mellem SPINOZA's to Villiesbegreber. Men en saadan Betragtning har SPINOZA ikke anstillet, idet det genetiske Synspunkt ikke fuldstændigt kommer til sin Ret hos ham.

Den betydningsfulde Forskel mellem de to Villiesbegreber ses af IV, 7—8 og 14, hvor det indskærpes, at Erkendelsen af godt og ondt kun er en Magt i os, fordi den er en Følelse (affectus), ikke fordi den er sand Erkendelse. Der er altsaa en Følelse eller Trang med i Spillet, overalt hvor Erkendelsen udfører et indre Arbejde (ikke blot selv er et Arbejde).

γ. Forskellen mellem Trang (appetitus) og Drift (cupiditas) bestaar i, at vi i Driften er os bevidst, hvad vi stræber efter, medens den blotte Trang er blind (III, 9 Schol.). Denne Forskel tillægger SPINOZA dog ikke afgørende Betydning. I Tillægget til tredje Bog (Kap. 1 Expl.) siger han, at hvad enten Mennesket er sig sin Trang bevidst eller ikke, er det dog den samme Trang, og han kan derfor bruge Ordet Drift (cupiditas) til at betegne al Stræben (conatus), Trang (appetitus), Tilskyndelse (impetus) og Villen (volitiones).

Det er et stort Spørgsmaal, om SPINOZA har Ret heri. Bevidstheden om Maalet for vor Trang kan blive af afgørende Betydning. Naar Trangen ikke længere er blind, kan Retningen blive bestemtere; der kan søges Midler, som ikke umiddelbart frembyder sig; der kan vækkes Opmærksomhed for Hindringer. Er blot en enkelt Forestilling, den om Maalet for Trangen, givet, kan den fremkalde andre Forestillinger, endog meget fjerntliggende, og Handlingen kan saaledes bestemmes ved en større Kreds af Erfaringer. Det er Indledningen til, hvad vi rent psykologisk kalder en højere Udvikling af Villieslivet, at Bevidstheden om Maal og Midler klares. Med Blindheden følger let Ubændighed og Uro, medens Klarhed over Maal og Midler giver den Begrænsning, der gør Mesterskabet muligt. Denne Udvikling fra Dunkelhed til Klarhed gaar ikke for sig uden Fare. Den umiddelbare Trang, Reflexbevægelsens og Instinktets uvilkaarlige Higen kan svækkes ved Eftertanke og Spekulation. Men netop denne Fare viser, at Forholdet mellem bevidst og ubevidst Trang ikke er saa ligegyldig, som den anførte spinozistiske Sætning udtaler. Og SPINOZA's egen glimrende Fremstilling af Erkendelsens Betydning for Følelseslivet i de følgende Afsnit af tredje Bog maa ogsaa gælde for Villieslivet, da, som vi vil faa at se, alle Følelser af Lyst og Ulyst for SPINOZA er Symptomer paa Trang¹⁾.

¹⁾ Om det snævrere og det videre Villiesbegreb og om Betydningen af Bevidsthedsgrader for Villieslivet se min Afhandling *Begrebet Villie* (i tredje Række af Mindre Arbejder). — Medens SCHOPENHAUER udtaler sig i lignende Retning som SPINOZA, antager FICHTE en aldeles afgørende Forskel mellem ubevidst

I sit interessante Skrift „Psychologie des emotionalen Denkens“ (1908) p. 566—574 nægter HEINRICH MAIER, at der gives forestilingsløse Villiesytringer. Han betragter Villie som Sjælelivets inderste Væsen, men spontane og reflexe Bevægelser antager han slet ikke for psykiske, og i Instinktet er der, paastaar han, altid Forestilling om Maalet tilstede. Det er nu ogsaa saa, at spontane og reflexe Bevægelser kan foregaa ubevidst. Men der kan være forbundet Bevidsthedsytringer med dem, dels idet de mærkes, medens de udføres, dels ogsaa saaledes, at der føles Lyst, naar de faar frit Afløb, og Ulyst, naar de hæmmes, dels endog saaledes at der mærkes en Uro, svingende mellem Lyst og Ulyst, inden de kan udføres. I alt dette kundgør der sig en Tendens eller en Trang, som kun er forstaaelig formedelst Vigtigheden for Selvopholdelsen af de Bevægelser, den fører til. Det er dette, SPINOZA har for Øje ved sit Begreb om Trang (appetitus). — Hvad det andet Punkt angaar, er det en vidtgaende Antropomorfisme, det vil her sige en Tydning ud fra det voksne og reflekterende Menneskes Standpunkt, naar MAIER lægger en Formaaforestilling ind i enhver Instinkthandling. Vel føjer han til, at denne Formaaforestilling kun optræder som Led i et Komplex, ikke analyseres ud af dette. Men netop denne Forskel kan være af stor Betydning. Et psykisk Element kan ikke uden videre siges at være det samme, før og efter at det er blevet analyseret ud af det Komplex, i hvilket det først optraadte. Det ikke-differentierede nærmer sig til det ubevidste, hvad de enkelte Elementer angaar. Der er i hvert Tilfælde en hel Række af Overgange. Og det er altid betænkeligt uden videre at springe dem over og i de endnu udifferentierede Tilstande at lægge ind, hvad man har fundet i de mere differentierede. Forskellen er kvalitativ.

Efter denne psykologiske Exkurs vender vi tilbage til SPINOZA.

δ. Af Selvopholdelsestrangen følger (11—13) en Trang til at fastholde eller foretrække, hvad der forøger Virkekraften i aandelig og legemlig Henseende. Der kan, med Hensyn til Virkekraft eller Existenskraft (potentia agendi — vis existendi), der er ét med Fuldkommenhed eller Realitet (11 med Schol. og Slutningsstykket af tredie Bog), snart erfares en Overgang til større, snart til mindre Aktivitet eller Fuldkommenhed. I første Tilfælde opstaar Glæde (Lyst) (lætitia), i andet Tilfælde Tilfælde Sorg (Ulyst) (tristitia). I Tillægget til tredie Bog (Kap. 2 og 3) betoner SPINOZA meget stærkt, at Glæde og Sorg bestaar i selve Overgangene (actus transeundi) fra mindre til større, eller fra større til mindre Fuldkommenhed, — ikke i selve den Fuldkommenhed eller Ufuldkommenhed, hvortil der gaas over. Det afgørende er altsaa Forholdet til den foregaaende Tilstand. Man maa jo besidde en vis Fuldkommenhed (Handle- eller Existenskraft) for at kunne gaa over til mindre Fuldkommenhed, og omvendt maa der være en vis Ufuldkommenhed tilstede, for at der kan gaas over til større Fuldkommenhed. Hvad SPINOZA her indskærper, er, hvad jeg i min Psykologi kalder „Forholdsloven paa Følelsernes Omraade“. I Slutningsstykket til tredie Bog indskærpes paany, at det er selve Overgangen, det kommer

og bevidst Trang. — I nyeste Tid har HENRI BERGSON betragtet Instinktets Afløsning af Eftertanken som en Art Syndefald. Smlgn. *Henri Bergson's Filosofi*, p. 16 ff; 39 f.

an paa. Men her er det ikke Forskellen mellem Overgang og Tilstand, han vil indpræge. Han hævder derimod her (noget, hvori han gør flere moderne Psykologer til Skamme), at der ikke behøver at finde en udtrykkelig Sammenligning Sted mellem den foregaaende og den følgende Tilstand; det er et aldeles umiddelbart Forhold mellem to Tilstande, der betinger Glæden og Sorgen. SPINOZA's Finhed som psykologisk Iagttagelse træder maaske intetsteds mere frem end ved disse Bemærkninger.

Ved Siden af Glæde og Sorg stilles Driften som tredje Grundfølelse (*affectus primarius*). Af disse tre kan alle andre Følelser afledes (11 Schol.). Senere hen (57 Dem.) siges Glæden og Sorgen at være ét med Trang eller Drift, forsaavidt denne fremmes eller hæmmes ved ydre Aarsager. Og dette er konsekvent indenfor SPINOZA's hele Filosofi, da Mennesket, som ethvert Enkeltvæsen, staar som en særlig Form for Substansen, repræsenterer ligesom en Del af dennes Magt: det kommer da an paa, hvorledes Forholdet er mellem den indefra bestemte Virken og de ydre Forhold, d. v. s. mellem den enkelte Modus og de andre Modi, der ligesom den er særlige Former for Substansens Magt.

Naar dette Forhold er saaledes, at Selvhævdelsen begunstiges derved, er der ifølge SPINOZA en Tendens til at dvæle i Forestillingen ved alt, hvad der kan opretholde og udvikle det (12). Og den samme Tendens viser sig ogsaa, naar Mennesket føler Glæde ved og Kærlighed til et andet Væsen; da vil Forestillingerne om, hvad der tjener til dette Væsens Bevarelse og Udvikling, fastholdes (25). — Dette er en Side af det (af HUME, LOTZE o. fl. beskrevne) Fænomen, som kan kaldes Følelsens Expansion. Men SPINOZA omtaler kun Fænomenet, forsaavidt det er Udtryk for Selvhævdelse. Han viser (26 Schol.), hvorledes det kan føre til Overvurdering af sig selv og af dem, man elsker, og til Undervurdering af andre. Men Erfaring viser, at saadan Expansion ogsaa kan finde Sted ved Følelser (som Frygt og Medlidenhed), der ikke fremmer Selvhævdelse. Forholdet er ikke saa simpelt, som SPINOZA mente. Sjælelivets enkelte Elementer kan, i Kraft af en psykisk Inertilov, have Tendens til at brede sig paa Bekostning af Sjælelivet i dets Helhed. Her er mere Mulighed for Disharmoni, end SPINOZA antog¹⁾.

Inden vi gaar over til SPINOZA's Fremstilling af de specielle Følelser og Drifter, trænger den Bemærkning sig frem, at U hensigtsmæssigheden af SPINOZA's „geometriske Metode“ intetsteds viser sig saa tydelig som i det nu følgende Afsnit. De forskellige Fænomener kommer til alle at staa paa Linie med hverandre, skønt de falder i forskellige Grupper, og skønt der indenfor hver enkelt Gruppe er Forskel mellem fundamentale og afledede Fænomener. Dog antyder SPINOZA lejlighedsvis (især i Tillægget) visse Inddelingspunkter, og i Henhold til dem kan følgende Oversigt gives over Følelsernes Psykologi hos SPINOZA:

¹⁾ 13 Cor. siger SPINOZA, at Sjælen har Uvillie mod at forestille sig det, der formindsker eller hæmmer dens og Legemets Kraft. — Men formedelst Tendensen til Expansion kan der opstaa en forunderlig Trang til netop at dvæle ved det hæmmende (fordybe sig i Sorg f. Ex.).

I. Passive Følelser (13—57).

a. Forestillingers Indflydelse paa Følelse (13—18).

β. Følelser kan bestemmes 1) ved Forholdet til andre (19—29) eller 2) ved Forholdet til os selv (30—35).

γ. Følelser kan have Karakteren af Drift (36—59).

II. Aktive Følelser (58—59).

d. Sætning 13—57 (og de tilsvarende Afsnit af Tillægget).

Passive Følelser.

a. To specielle Følelser afleder SPINOZA strax af Grundfølelserne (som jo er Glæde, Sorg og Drift), nemlig Kærlighed (amor), som er Glæde (lætitia) forbunden med Forestillingen om dens Aarsag, og Had (odium), som er Sorg (tristitia) forbunden med Forestillingen om dens Aarsag. I begge indeholdes Trang eller Drift, hist til at fastholde og bevare, her til at fjerne og ophæve. Allerede her viser Forestillingernes Indflydelse paa Følelsen sig tydelig. Det er ved at forbindes med Forestillingen om sin Aarsag, at Glæde bliver Kærlighed, Sorg Had. Naar noget, der i og for sig vilde vække Sorg, tillige har Sider, fra hvilke det kan glæde os, vil det paa én Gang kunne fremkalde Kærlighed og Had; Sindet vil da bølge frem og tilbage mellem de to Følelser. Denne Bølgen i Sindet (animi fluctuatio) svarer paa Følelsens Omraade til Tvivl (imaginationis fluctuatio) paa Forestillingernes Omraade. Og der er i Grunden, siger SPINOZA (17 Schol.), kun en Gradsforskel mellem de to Fænomener. — Ved denne sidste Bemærkning kommer SPINOZA til at indrømme, at der ikke gives Forestillinger uden Følelsesvirkning. Desuden maa bemærkes en vis Uoverensstemmelse mellem 17 (Sætningen og Beviset) og det tilhørende Scholium. I Sætningen og i Beviset er der Tale om Samtidighed af de to Følelser, men i Anmærkningen er der Tale om en Bølgen, altsaa om Skiften¹⁾. Det er naturligvis vanskeligt for Iagttagelsen at skelne mellem en hurtig Overgang og en Samtidighed.

β. 1) En hel Række af Følelser bestemmes ved, om det, vi elsker eller hader, bestaar eller forgaar, fremmes eller hæmmes. Hvad der paa udvortes Maade eller ved Lighed hænger sammen med Kærlighedens eller Hadets Genstand, vil faa Del i vor Følelse overfor denne. Ad denne Vej opstaar Medlidenhed, Velvillie, Harme, Misundelse, Undseelse, — alle ifølge samme Princip, kun i forskellige Modifikationer og Komplikationer. SPINOZA fremhæver særlig (32 Schol.), hvorledes Medlidenhed, Misundelse og Ærgerrighed udspringer af samme Egenskab ved den menneskelige Natur, nemlig af den Maade, paa hvilken Følelse af Glæde eller Sorg ændres gennem Indflydelsen af Forestillinger om deres Aarsager eller om Ting, der paa en eller

¹⁾ At Ordet Bølgen (fluctuatio) maa forstaas som en Skiften, ses af et Sted i anden Bog, til hvilken SPINOZA her henviser. Det hedder nemlig der (II, 44 Schol.), at naar en Forestilling tidligere til forskellige Tider har været forbunden med to forskellige Forestillinger, vil den senere snart fremkalde den ene af disse, snart den anden, og denne Tilstand kaldes Forestillingsbølgen (imaginationis fluctuatio).

anden Maade staar i Forbindelse med disse Aarsager. — Medlidenhed forklarer SPINOZA dog ikke blot ved Forestillingsassociation — nemlig derved, at vi, naar vi forestiller os et Væsen, der ligner os selv, behersket af en vis Følelse, selv faar denne Følelse; — men ogsaa ved en reflektorisk Tendens til Efterligning af andres Tilstande og Bevægelser. „Den, der flygter, fordi han ser andre flygte, eller frygter, fordi han ser andre frygte, eller den, der trækker sin Haand tilbage, naar han ser en anden brænde sin Haand, — om ham siger vi, at han efterligner andres Følelser“ (Tillægget Kap. 33, Note). Der antydes her et Udgangspunkt til Forklaring af sympatiske Følelser, som senere blev videre gennemført af ADAM SMITH¹⁾.

2) I Tillægget hedder det, efterat den nysomtalte Gruppe af Følelser er gennemgaaet: „Dette er de Følelser af Glæde og Sorg, som betinges ved Forestillingen om en ydre Ting som umiddelbar eller middelbar Aarsag. Jeg gaar nu over til andre Følelser, der bestemmes ved Forestillingen om en indre Ting som Aarsag“. (Kap. 24 Expl.). Denne indre Ting er os selv. — I selve tredie Bog er denne Forskel ikke gjort, idet dér Kærlighed til sig selv og Kærlighed til et andet Væsen omtales paa én Gang (se Sætning 25). Følger vi Tillægget, der er mere systematisk, kommer vi nu til en Række af Følelser, der er bestemte ved Forestillingen om os selv og vore Kaar. Herhen hører Selvtilfredshed (*acquiescentia in se ipso*), Ydmyghed, Anger, Stolthed, Nedslaaethed, Undseelse. — SPINOZA mener, at Ydmyghed og Nedslaaethed er meget sjeldne, da den menneskelige Natur har en uvilkaarlig Trang til at dvæle ved eller fremhæve alt, hvad der kan styrke dens Virkekraft og holde den oppe. Meget ofte viser det sig desuden, at de, der synes at være i højeste Grad nedslaaede og ydmyge, er saare ærgerrige og misundelige. (Tillægget Kap. 29, Expl.).

Gennem hele denne Lære om, hvorledes Forestillinger om ydre eller indre, umiddelbare eller middelbare Aarsager til Følelser kan bevirke Kvalitets- og Retningsændringer i Følelseslivet, er SPINOZA bleven den egentlige Grundlægger af Motivforskydningens Teori, der senere udførtes videre af den engelske Psykologi i det attende og nittende Aarhundrede, og som er saa vigtig til Forstaaelse af sjælelig Udvikling. Der er sandsynligvis en historisk Forbindelse mellem SPINOZA og de engelske Psykologer, idet HARTLEY, den første i disses Række, viser Spor af spinozistisk Paa-virkning²⁾.

γ. Efter Omtalen af de to Grupper af Følelser, der skyldes Forholdet til andre og til os selv, hedder det i Tillægget (Kap. 31, Expl.): „Hermed har jeg sluttet Beskrivelsen af de Følelser, der hører under Glæde og Sorg; jeg gaar nu over til de Følelser, jeg regner under Drift (*cupiditas*)“. Heller ikke denne Inddeling benyttes i selve tredie Bog. Og desuden lærer SPINOZA selv (Sætning 57, Dem., se ovenfor p. 64), at Glæde og Sorg egentlig er ét med Selvopholdelsestrang eller Selvopholdelsesdrift, idet de opstaar, alt efter som denne fremmes eller hæmmes.

Det første Exempel paa Driftfølelse er Begær (*desiderium*), der (Tillægget Kap. 32)

¹⁾ Se *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 450.

²⁾ Se *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 455. — I samme Værk II, p. 372 har jeg med Urette henført en meget klar Fremstilling af Teorien til JAMES MILL; den skyldes MACKINTOSH.

beskrives som Trang eller Drift, der hæmmes ved Forestillingen om noget, som udelukker Existensen af dens Genstand. Begæret er altsaa en Drift, der ytrer sig under stærk Modstand. Det forudsætter mere sammensatte og indbyrdes stridende Forestillingsforbindelser end den simple Drift, der blot er bestemt ved en enkelt Forestilling. I selve tredie Bog kaldes Begæret en ved en elsket Genstands Fraværelse bestemt Sorg (36 Schol.), og i Tillægget indrømmes det ogsaa, at det udgør Modsetningen til den Glæde, der føles ved en hadet Genstands Fraværelse; naar den alligevel regnes til Driftfølelse, er det paa Grund af det aktive Elements Fremhersken. — Der foreligger her en Gradsforskel, bestemt ved Forholdet mellem Følelsen og Villieselementet i Begæret.

I Sætning 37—38 indskærpes, at en Drift vil røre sig saa meget des stærkere, jo større den Nedgang i Kraft, altsaa jo større den Sorg har været, som Driften afløser, og hvorledes det samme gælder Glæde, der afløser Sorg eller Had. Det gælder ogsaa omvendt, at Sorg og Had bliver stærkere, naar Glæde og Kærlighed gaar forud. — SPINOZA omtaler ikke, at der her er en Grænse for Forhøjelsen ved Kontrast. Nedgangen kan nemlig blive saa stor, at ingen Kraft derefter kan udløses, altsaa ingen Glæde opstaa. I modsat Retning melder Grænsen sig ikke saa let; dog kan der gives Tilfælde, hvor overvættes Glæde og Betagethed i den Grad forbruger al Kraft, at der efter deres Ophør kun er Mulighed for Sløvhed, ikke for Lidelse og Sorg. SPINOZA var for meget Optimist til at gaa ind paa denne Side af Sagen.

Had øges ved gensidigt Had, men kan ophæves ved Kærlighed (Sætning 43). Og selv om der føles Glæde ved, at det, vi hader, lider eller gaar under, vil denne Glæde dog ikke være uden et Element af Sorg, naar det, der gaar under, er et Væsen i Lighed med os selv (47).

Jo mere vi tænker os det Væsen, vi elsker eller hader, som isoleret eller „frit“, des større vil Kærligheden eller Hadet blive, fordi der da ingen andre Forestillinger og Følelser kan opstaa, som kunde begrænse eller hæmme Genstandens Indflydelse paa vor Følelse (49).

Efter endnu at have fremsat nogle Sætninger om individuelle Forskelligheder og komplekse Fænomener indenfor Følelseslivet, bemærker SPINOZA (57 Schol.): „Alt dette angaar de Følelser, der opstaa hos Mennesket som passivt Væsen (qvatenus patitur). Jeg har nu tilbage at tilføje nogle faa Ting om de Følelser, Mennesket har som aktivt (qvatenus agit).

e. Sætning 58—59.

Aktive Følelser.

a. Ved aktive Følelser maatte SPINOZA, efter sin almindelige Definition af Aktivitet og Passivitet (III, Def. 2), forstaa alle Følelser, hvis hele Aarsag (eller dog største Delen af deres Betingelser) ligger i vor egen Natur. Men da det nu er en Forudsætning hos ham, at vi kun som klart tænkende eller forstaaende Væsener er i Tilstande, der helt har deres Grund i os selv, saa bliver for ham kun de Følelser

at kalde aktive, der er bestemte ved klare Tanker. Han sætter i Beviset for 59 udtrykkelig Evne til at forstaa (potentia intelligendi) som ét med Evne til at virke (potentia agendi), og kan derved beraabe sig paa III, 1. Men III, 9 havde han hævdet, at Selvopholdelsestrangen ytrer sig, baade forsaavidt vi har dunkle Forestillinger og forsaavidt vi har klare Forestillinger. Det vil sige, vi har en Trang til at fastholde det Stade, vi nu engang staar paa, hvad enten det er rationelt eller ikke. Endnu i Beviset for 58 fastholdes dette; det er først i Beviset for 59, at den snævrere Definition af aandelig Aktivitet træder i Kraft. — Intetsteds ser man saa tydelig som her, hvorledes Intellektualisme og Voluntarisme brydes hos SPINOZA.

I LEIBNIZ' Monadelære, ifølge hvilken Universet bestaar af psykiske Væsener paa alle mulige Trin af Dunkelhed og Klarhed, og dog hvert for sig udfoldende sig efter en indre Lov, er SPINOZA's Selvopholdelsesbegreb kommet mere til sin Ret. Og senere, i det nittende Aarhundrede, har man fra forskellige Sider hævdet Vigtigheden af, at Mennesket lever ud af sig selv, hvilket Trin af Sandhedserkendelse det saa end staar paa. Man havde gjort Erfaringer om det menneskelige Sjælelivs indviklede og sammensatte Natur og havde ikke længere Rationalismens Tro paa, at Menneskets Væsen var udtømt ved „Fornuften“. Man vil for enhver Pris have Natur, Oprindelighed, fordi det er en nødvendig Betingelse for at komme videre. Og man finder Mulighed for Selvvirksomhed paa ethvert Trin af Udvikling, idet der kan røre sig en Stræben efter at frigøre sig fra alt, hvad der paa udvortes og overfladisk Maade er optaget udefra. Da, og kun da, vindes der Klarhed over, hvorledes Livet rører sig hos de enkelte. En saadan Synsmaade kom i Danmark frem i POUL MØLLER's og KIERKEGAARD's Begreb om personlig Sandhed¹). I dette Begreb er der gjort Alvor af den Sætning hos SPINOZA, at Mennesket stræber efter at hævde sig, ikke blot, naar det ledes af klare, men ogsaa naar det ledes af dunkle Tanker. SPINOZA selv havde jo ogsaa den Overbevisning, at naar man blot arbejdede konsekvent med de Tanker, man har, vil der banes Vej for Klarheden og Sandheden. (Se ovenfor p. 17).

β. Ikke alle Følelser kan faa den aktive Karakter. Sorg er, som Udtryk for Hæmning og Formindskelse af Virkekraft, paa Forhaand udelukket. Kun Glæde og Drift kan være betingede ved klar Erkendelse. Klar Erkendelse skyldes Selvvirksomhed og volder Erkendelsesglæde og derved Trang til fortsat Selvvirksomhed (58 Dem.), — en Kærlighed til aandelig Frihed (amor libertatis), som SPINOZA i en senere Sammenhæng kalder den (V, 10 Schol.).

Al Virken, der udspringer af aktiv Følelse, henregner SPINOZA under Aandskraft (fortitudo), som er Livsmod (animositas), naar den, f. Ex. i Selvbeherskelse og Aandsnærværelse, gaar ud paa, hvad der er godt for Individet selv, og er Højmod (generositas), naar den, f. Ex. i Mildhed og Beskedenhed, gaar ud paa, hvad der er godt for andre (59 Schol.).

Det er en Følge af den skarpe Modsætning, SPINOZA mener at finde mellem Aktivitet og Passivitet, og derfor mellem aktive og passive Følelser, at han nægter, at Sorg kan være en aktiv Følelse. Der rører sig jo dog ogsaa i Sorgen en Trang,

¹) *Danske Filosofer*, p. 123—127; 125.

nemlig til trods alt at fastholde det tabtes Værdi, eller rettere Sorgen selv er et Udtryk for en Brydning mellem Trangen til at fastholde noget værdifuldt og Erfaringen om Tabet af det. Derfor maa Menneskets inderste Natur ogsaa kunne ytre sig i Sorgen. Og i hvert Tilfælde kan Sorgen blive Element i en mere sammensat Følelse, der kan have Aktivitetens Karakter, selv om hvert enkelt Element i den skulde være passivt; Aktiviteten viser sig da i den Magt, hvorved Elementerne forenes trods deres forskellige, maaske modsatte Karakter. SPINOZA har ogsaa set dette (58 Schol.). Men han gaar meget let henover de komplekse Følelser; han lader sig nøje med at bemærke (59 Schol.), at der er overordentlig mange forskellige S sammensætninger af Grundfølelser mulige. Han har ikke fulgt den Vej, GIORDANO BRUNO gik i sit begejstrede Skrift *Dell' heroici furori*. BRUNO og SHAKESPEARE er de første, der har formaaet at fremstille komplekse Følelser i deres Ejendommelighed og i deres Værdi. SPINOZA selv har i „Livsmod“ og „Højmod“ beskrevet to komplekse Følelser (Totalfølelser) af stor Værdi; men han har ikke villet indrømme, at „passive“ Elementer indgik i dem¹⁾. —

SPINOZA's Fremstilling af Følelsernes Psykologi er med Rette berømt. Han har stræbt at behandle denne Del af Psykologien med videnskabelig Objektivitet. Der er i det foregaaende dvælet ved de Inkonsekvenser, som fremkommer ved forskellige Synspunkters Brydning, og ved den Intellektualisme, der atter og atter gør sig gældende trods betydningsfulde Tilløb i anden Retning. Men alle de vigtigste Spørgsmaal, Følelsernes Psykologi maa opkaste, kommer frem hos ham og er ogsaa fremhævet i det foregaaende. Saaledes Forholdet mellem Følelse og Trang, Indflydelse af Forestilling paa Følelse, Motivforskydning, Kontrastvirkning i dens Forskel fra Sammenligning, Expansion o. s. v.

Følelsens Psykologi staar hos SPINOZA som Indledning til en Etik. Mennesket kan blive ufrit, overvældes af Følelser, der fremkaldes udefra. Spørgsmaalet er da, hvorledes aandelig Frihed og Kraft bliver mulig. Allerede i tredje Bog er der givet flere Antydninger i denne Retning. Naar Had kan overvindes ved Kærlighed (43. 47), — naar nye Forestillingsforbindelser kan rive Følelsen bort fra dens oprindelige Genstand (48—49), — og naar der endog gives Følelser, som ikke er af passiv Natur, men er Udtryk for Aandskraft (58—59), saa er der Muligheder for Udvikling i Retning af Aktivitet og Frihed. Paa dette Punkt tager fjerde Bog Spørgsmaalet op.

¹⁾ Smlgn. *Den store Humor*, p. 39 f; 154—159.

Fjerde Bog.

a. Fortale, Definitioner og Axiomer.

a. I Fortalen til fjerde Bog gøres Overgangen til Etiken, som har givet hele Værket dens Navn. For en Etik er Værdibegreber af en eller anden Art nødvendige. Og dog begynder SPINOZA med at gentage sin Polemik fra første Bogs Slutning mod at anvende Værdibegreber paa Naturen. Men Mennesker og deres Handlinger hører jo dog ogsaa — efter SPINOZA's energiske Udtalelser i Slutningen af første Bog og i Fortalen til tredje Bog — med til Naturen! Der kræves da en Forklaring af, hvorledes SPINOZA selv alligevel kan mene sig berettiget til at anstille etisk Vurdering af menneskelige Egenskaber og Handlinger.

Naar Værdibegrebers Anvendelse i Naturopfattelsen afvises af SPINOZA, er Begrundelsen den, at saadanne Begreber dannes ved, at vi sammenligner Fænomenerne i Forhold til Almenbegreber eller i Forhold til Formaal. Vi kalder Tingene gode eller onde, fuldkomne eller ufuldkomne, alt efter som de stemmer med de almindelige Typer, vi har dannet os, eller med det Formaal, vi mener, at de skal tjene. Men saadan Sammenligning og dens Resultater har aldeles intet at gøre med Tingene, som de er „i sig selv“. Det uendelige Væsen, som vi kalder Gud eller Naturen, virker med samme Nødvendighed som den, ved hvilken den eksisterer. Der er intet højere Begreb og intet Formaal, efter hvilke det skulde kunne maales.

Alligevel, erklærer SPINOZA pludselig, maa vi fastholde Begreberne om Fuldkommenhed og Ufuldkommenhed, godt og ondt, ti vi ønsker (*cupimus*) at danne et anskueligt Menneskeideal (*exemplar vitæ humanæ, quod intueamur*), i Forhold til hvilket vi kan bedømme menneskelige Handlinger!

Spørges der, hvorfor vi ønsker dette, svares der, at vor Virkekraft er begrænset; den kan stadig forøges eller formindskes, og der gives — som det eneste Axiom i fjerde Bog hævder — for ethvert Enkeltvæsens Vedkommende stedse noget, som er mægtigere end det; — derfor stræber vi naturlig efter den størst mulige Virkekraft og dermed efter den størst mulige Frihed (i Betydning af Evne til at have Aarsagen til sine Tilstande og Handlinger i sig selv). Paa sit Højdepunkt gør denne Magt eller Frihed (som SPINOZA viser i femte Bog) Mennesket til ét med Substansen (Gud eller Naturen), det eneste der bestaar ved sig selv og forstaas ved sig selv. SPINOZA kan forsaavidt sige, at han stadig fastholder den i anden Bog (Def. 6) givne Defini-

tion af Fuldkommenhed som ét med Realitet. Men jeg har allerede ovenfor (p. 33—35) haft Lejlighed til at udtale, at dette kosmologiske Fuldkommenheds- eller Realitetsbegreb allerede er farvet af en Værdibestemmelse, skyldes en Vurdering, en Idealisering. Kun derved bliver det muligt, at ogsaa det etiske Fuldkommenhedsbegreb kan finde en Plads indenfor SPINOZA's System. Etisk Stræben bliver ifølge SPINOZA kun mulig derved, at der i hvert Enkeltvæsen vibrerer en Straale af Substans, og at denne Straale kan naa stedse højere Klarhedsgrader.

Egentlig kunde SPINOZA da meget vel have sagt, at det er Substansen (Gud eller Naturen), der er det højeste etiske Forbillede. Og der bliver derved en Analogi mellem hans Filosofi og hans Opfattelse af positiv Religion. De positive Religioners Gudsforestillinger har for ham kun Betydning paa det praktiske Omraade. Gud er i Religionen „et Forbillede paa det sande Liv“ (veræ vitæ exemplar) (Tr. theol. polit. Kap. 14), medens Religionen eller Teologien ikke kan lære os noget om Guds Væsen i sig selv. Det er karakteristisk, at Udtrykket „Forbillede“ (exemplar) i Religionen kan bruges om Gud, i Filosofien om det sande Menneske. Den kosmologiske Betragtning danner en Overgang mellem begge Tankeverdener.

β. Men der ligger stadig en Vanskelighed i den Begrundelse, SPINOZA giver af, at Værdibegreber ikke kan anvendes paa selve Tilværelsen. Begrundelsen skulde jo ligge i, at de er Tankeformer, Begreber, vi danner derved, at vi sammenligner Tingene indbyrdes (cogitandi modi seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus). (Se ogsaa Ep. 21). Nu gælder det dog om alle vore Begreber, ogsaa de rent teoretiske, at de dannes ved Sammenligning. Al Videnskab beror, ifølge SPINOZA's egen Erkendelsesteori, paa Sammenligning. Den anden Erkendelsesart (ratio), den egentlige Videnskab i Modsætning til den tilfældige Erfaring, bestaar jo i, at vi ikke betragter Tingene isolerede, men forstaar deres „Overensstemmelser, Forskelligheder og Modsætninger“; kun derved bliver klar og tydelig Erkendelse til (II, 29 Schol., se ovenfor p. 43). Alle Emner, ikke blot Værdier, bliver kun gennem Sammenligning Genstand for klare og tydelige Begreber. Selve Begrebet Sandhed eller Virkelighed kan kun anvendes formedelst en Maalestok (norma veritatis), der ifølge SPINOZA er givet i det rent logiske Forhold mellem Grund og Følge (se ovenfor p. 6—7). Ligesom de teoretiske Begreber har deres Norm i dette Forhold, saaledes har Værdibegreberne for SPINOZA deres Norm i Begrebet om den højeste Kraft eller Frihed. Som Sammenligningsbegreber betragtede staar altsaa Værdibegreberne paa Linie med alle andre Begreber. Forskellen er, at Værdinormen (Grundværdien) er mere speciel og konkret end Sandhedsnormen, idet den udspringer af den menneskelige Naturs Tarv og Trang. I denne specielle Form kan Værdinormen ikke overføres paa Tilværelsen. Derved adskiller ifølge SPINOZA Filosofi sig fra Teologi. Da Teologerne betragter Gud som et idealt Menneske, er det konsekvent, at de overfører Værdibegreber paa ham og tillægger ham Ønsker, Glæde og Mishag overfor, hvad der sker i Verden (Ep. 23 og 54).

Selv fra det konkrete menneskelige Synspunkt har Værdibegreberne ifølge SPINOZA kun begrænset Gyldighed, nemlig saalænge Mennesket ikke har naaet den

fuldkomne Frihed, men endnu maa kæmpe for at hævde sig i sin ejendommelige Væren. Kun saalænge behøver det et Forbillede, og kun saalænge har det Brug for Begreber om godt og ondt. Henimod Slutningen af fjerde Bog opstiller SPINOZA den Sætning, at, hvis Menneskene fødtes frie, hvilket forudsætter, at de kun havde fuld- stændige (adækvate) Tanker, vilde de ikke danne noget Begreb om godt og ondt (68).

Paa Højdepunktet af aandelig Udvikling kommer vi altsaa „hinsides godt og ondt“. Forsaa vidt kan det etiske, paa SPINOZA's Standpunkt, siges kun at være Middel og Forberedelse til at virkeliggøre Menneskevæsenets Ideal, som for SPINOZA bestod i den Frihed, der er ét med Erkendelse af vor Aands Sammenhæng med hele Naturen. I Afhandlingen om Forstandens Forbedring, hvor SPINOZA beretter om det Valg, han traf mellem de forskellige Maal, Mennesker kan sætte sig, nævner han Moralfilosofi som et af Midlerne til at naa det Maal, der for ham er det sande. Dette stemmer ganske med Tankegangen i *Ethica*¹⁾. — Det er ikke rigtigt at sige med WUNDT (*Ethik*⁴, II, p. 113), at Kosmologi og Erkendelsesteori for SPINOZA kun var Hjælpemiddel og Forberedelse for at naa til en etisk Verdensanskuelse. Det etiske er for SPINOZA et Gennemgangsstadium. Derimod kan man sige, at alle de Tanker, han har nedlagt i sit System, for ham betegner Vej til det, der for ham paa én Gang var Tankens og Livstrangens højeste Maal, selv om det efter hans Opfattelse vilde være meningsløst at betragte det som hele Tilværelsens Maal, da Tilværelsen i sig selv er evig og uforanderlig. Det er jo netop denne Evighed og Uforanderlighed, det for Mennesket gælder at faa Del i.

Et Problem rører SPINOZA ikke ved (uden lige i Begyndelsen af den erkendelses- teoretiske Afhandling), nemlig, om der gives en Værdinorm, som kan og maa anerkendes af alle Mennesker, ligesom der gives en Sandhedsnorm, for hvilken alle tilsidst maa bøje sig. Det er paa dette Punkt, den egentlige Brod i etisk Henseende mere og mere viser sig at ligge.

γ. Den sidste Vanskelighed, hvad Værdibegrebets Stilling indenfor SPINOZA's System angaar, bliver den, hvorledes der overhovedet kan gives andet end det evige og uforanderlige. Hvorfor er der Forskelle og Grader, hvad „Realitet eller Fuldkommenhed“ angaar, saa at der kan blive Tale om Overgang fra en Tilstand til en anden, som i Definitionen af Glæde og Sorg i tredje Bog, og saa at der kan stille sig den Opgave at naa fra lavere Trin til højere? — Det er med andre Ord Tids- og Kvalitetsforskellighederne, der volder Vanskeligheder. Hvorfor eksisterer der overhovedet andet end Substansen, det, der har sin Grund i sig selv og derfor ene kan kaldes fuldkommen frit? Hvorfor koster det saa haardt et Arbejde at naa op til det Stade, hvor hverken Tilskyndelser eller Værdibegreber skal gælde?

SPINOZA's Svar er givet i Slutningsordene til første Bog: „Der har ikke været Mangel paa Stof til at frembringe alt, lige fra den højeste til den laveste Grad af Fuldkommenhed. Naturens Love var saa omfattende, at de kunde rumme alt, hvad en uendelig Tanke kunde indeholde“. Men dette Svar vilde kun afgøre Sagen, der-

¹⁾ Det er i Virkeligheden ogsaa en misforstaaet Idealisme, der vil sætte det etiske som Livets højeste Aandsform. Smlgn. herom min *Etik* IV, 2. 7 (4. Udg. p. 88. 103).

som SPINOZA'S Grundbegreber kunde omfatte, ikke blot det konstante, men ogsaa det skiftende, ikke blot det fuldendte, men ogsaa det stræbende, ikke blot det kontinuerlige, men ogsaa det diskontinuerlige. Det er Tilværelsens Uforanderlighed i dens inderste Grund, der her ytrer sig i sine Konsekvenser og volder Vanskeligheder, baade for Etikens og Erkendelsesteoriens Vedkommende. Der røber sig her en Forudsætning, som gaar langt tilbage i Tænkningens Historie, og hvis Haardnakkethed maaske bedst ses deraf, at den endnu gør sig gældende hos den kritiske Filosofis Grundlægger i hans dogmatiske Fastholden af „Ding an sich's“ Konstans¹⁾.

Det maa dog straks tilføjes, at denne Vanskelighed vel træder særlig skarpt frem i SPINOZA'S System, men at den gør sig gældende i al Videnskab. Videnskaben kan føre os fra Tids- og Kvalitetsforskelligheder til almene Love, som maaske endog kan formuleres i matematisk Lignings Form; men den kan ikke af disse Love og Ligninger udlede, at der eksisterer netop disse eller hine Kvalitetsforskelligheder og Tidsforskelligheder i Verden. Det er netop en Hovedinteresse ved SPINOZA'S System, at det saa klart fører os til at se dette Forhold mellem de Grundbegreber, i hvilke vi tænker Tilværelsen, og de faktisk givne Emner, der udgør Tilværelsens Indhold. SPINOZA har ikke selv været sig dette Forhold bevidst. Hans Filosofi er, som jeg ovenfor har udtrykt det, et Forsøg paa at tænke Tilværelsen ved Hjælp af de formale Kategorier alene.

b. Sætning 1—18.

Følelsernes Styrkeforhold.

a. En Følelser Styrke, dens Evne til at holde sig, bestemmes ikke ved vor egen Selvopholdelsestrang alene, men beror paa dennes Forhold til de ydre Aarsager, vi paavirkes af. Jeg er kun en Del af den hele Natur og undergaar derfor mange Forandringer, der ikke kan forklares ved mit eget Væsen alene. Og endnu mindre kan hele Naturens Orden forklares ud fra mit Væsen. Men der er Mulighed for, at en enkelt Følelse kan faa Herredømmet over alle de andre Følelser, naar Forholdet mellem indre og ydre Aarsager begunstiger den (2—6). Herved gør Forskellen mellem sand og falsk Erkendelse sig gældende, dog ikke direkte. Ti som paavist i II, 32—35 er Vildfarelse ikke noget positivt, men skyldes Fraværelsen af udfyldende og berigtigende Forestillinger, og derfor ophæver sand Erkendelse ikke i og for sig det positive i den Tilstand, hvortil Vildfarelsen hører (1). Jeg har samme Sansbillede af Solen, hvad enten jeg mener, at dens Afstand fra mig er lang eller kort. Gaar den sande Erkendelse op for mig, ændres nogle af de Forestillinger, der knyttede sig til Sansbilledet, men ikke dette selv. Vil man indvende, at Frygten for en Fare falder bort, naar det viser sig, at der i Virkeligheden ingen Fare var, saa svarer SPINOZA, at Frygten ogsaa falder bort, naar Efterretningen om, at der ingen Fare er, er falsk. Det er altsaa ikke det sande som saadant (*quatenus verum*), der

¹⁾ Se herom *Kontinuiteten i Kant's filosofiske Udviklingsgang* (Vid. Selsk. Skr. 1893), p. 34. — *Den menneskelige Tanke*, p. 327 f.

ophæver Frygten, men den Styrke, med hvilken de Forestillinger, der udelukker de indbildte Farer, optræder (1 Schol.).

β. Naar SPINOZA her taler om Forestillingers Styrke, saaledes at denne synes at være forskellig fra den logiske Modsætning (Udelukkelsesforholdet) mellem dem og andre Forestillinger, maa det antages, at denne Styrke beror paa de Følelser, der er knyttede til de udelukkende Forestillinger. Ti i 7 hævdes, at en Følelse ikke fortrænges uden ved en anden og stærkere Følelse. Beviset føres ud fra Inertisætningen. Hverken en aandelig eller en legemlig Tilstand ophæves uden formedelst en anden og stærkere Tilstand.

Den vigtige Sætning, SPINOZA her opstiller, forekommer ogsaa hos PLATON, naar han (som i Phaidon og i Staten) stiller Erkendelsestrangen som Modvægt mod Trang til Sansenydelse eller Ære — samme Anvendelse af Sætningen, som vi vil se SPINOZA gøre i femte Bog. SPINOZA har kunnet komme til Sætningen ad sin egen Erfarings Vej. Han beretter i Begyndelsen af Afhandlingen om Forstandens Forbedring, hvorledes han i Erkendelsen fandt et Gode, der kunde stille alle andre Goder i Skygge. Han erfarede, at han i Eftertankens Stunder (modo possem serio deliberare) var befriet fra alt, hvad der ellers kunde hilde. Muligvis er han dog her paavirket af BACO, der siger, at ligesom man paa Jagten bruger en Falk til at fange andre Fugle, saaledes kan en Følelse bruges til at hæmme eller regulere andre Følelser (De Augmentis Scientiarum. VII, 3). I flere Træk minder SPINOZA's Etik om BACO's Fremstilling. Saaledes inddeler BACO Etiken i Læren om Forbilledet (exemplar) og i Læren om Arbejdet paa at føre til Overensstemmelse med Forbilledet (cultura animi) (De Augm. VII, 1). Og denne sidste Lære inddeles igen i Læren om Følelserne (de affectibus) og Læren om Midlerne til at regulere dem (de remediis) (De Augm. VII, 3). Baade i Skema og i Udtryk fremtræder noget beslægtet hos SPINOZA. — Ogsaa efter SPINOZA's Tid er den baade i psykologisk og i pædagogisk Henseende vigtige Sætning bleven hævdet. Saaledes af ROUSSEAU, der i Emile (Livre IV) udtrykker den saaledes: On n'a de prise sur les passions que par des passions. KANT hævder den (i tredje Afsnit af Afhandlingen om negative Størrelser og i Indledningen til „Tugendlehre“¹⁾, uden at agte paa den Modsigelse, han derved kommer i til sit Frihedsbegreb), og SCHILLER anvender den i det ottende Brev om æstetisk Opdragelse. I min Religionsfilosofi (§ 116) har jeg vist, hvilken Betydning den har for det religiøse Problem.

Sætningen trænger dog til et Korrektiv. Ti foruden ved en anden, stærkere Følelser Optræden kan en Følelse, Trang eller Drift ogsaa forsvinde af Mangel paa Næring ved de Forhold, under hvilke Livet føres, ligesom et Organ kan forsvinde af Mangel paa Brug og — som Følge deraf — af Næring. Og naar en Følelse fortrænges ved en ny Følelse, er det vel egentlig ogsaa, fordi denne sidste lægger Beslag paa al aandelig og legemlig Energi.

Af Sætning 7 følger nu, at skal Erkendelse at godt og ondt blive en Magt i

¹⁾ Mærk den for KANT skæbnesvangre Distinktion mellem Frihed som abstrakt Evne (facultas) og som aktuel Styrke (robur).

Sindet, maa den optræde som Følelse (Trang eller Drift) (14). Men ifølge III, 9 Schol. er det jo en Trang eller Drift, der fører os til at betragte noget som godt eller ondt. Erkendelsen af godt og ondt er altsaa ikke andet end Bevidsthed om Glæde eller Sorg, altsaa om den Maade, paa hvilken vor Virkekraft øges eller mindskes (8). Hvad det gælder om, er, at denne Erkendelse kan holde sig, uagtet det nærværende paavirker os stærkere end det fraværende og det fremtidige, og uagtet ogsaa Forskellen mellem det i vore Øjne tilfældige, mulige og nødvendige øver stor Indflydelse paa os (9—13). Hvor Virkningen af, hvad der i Øjeblikket paavirker os, staar i skarp Modsætning til vor hidtil vundne Erkendelse af godt og ondt, opstaar der en Strid i vort Indre. Prædikerer har da Ret i, at hvo som øger sin Kundskab, øger sin Smerte. Dette er dog ingen Grund til at prise Uvidenheden; men det indeholder Opfordring til at undersøge Betingelserne for aandelig Styrke og aandelig Afmagt (17 Schol.).

γ. I Sætning 18 hævdes, at den Drift, der opstaar af Glæde, under ellers lige Forhold er stærkere end den, der opstaar af Sorg. Begrundelsen ligger i, at Sorg (Ulyst) er Symptom paa Tilbagegang i Virkekraft.

I Anmærkningen til 18 kommer SPINOZA selv til at indrømme det uhensigtsmæssige i den „geometriske“ Fremstillingsmaade, navnlig fordi den fører til stor Vidtløftighed og hindrer Overblikket. Derfor vil han, før han i det enkelte viser, hvorledes Mennesket kan udvikle sig fra at være et passivt Bytte for Sindsbevægelser til at besidde Selvbeherskelse og Frihed, give en Oversigt over, hvad Fornuften paaviser som Betingelsen for at naa dette Maal.

Det gælder at virke efter sin egen Naturs Love og derigennem naa til større Fuldkommenhed, et Maal, der maa søges for dets egen Skyld, ikke som Middel til noget andet. De, som helt mister Selvopholdelsestrangen og berøver sig selv Livet, er — maaske uden selv at mærke det — overvældet af ydre Aarsager (causæ latentis externæ. 20 Schol.).

Blandt Midlerne til Selvopholdelse er især Samvirken med andre Mennesker af stor Betydning. Naar flere forener deres Kræfter om fælles Formaal, bliver de ligesom én Sjæl og ét Legeme. Mennesker, som ledes af Fornuften, vil derfor ikke ønske noget for sig selv, som de ikke ogsaa ønsker andre; de vil være retfærdige, trofaste og hæderlige. — Man ser allerede her Forskellen mellem SPINOZA's og HOBBS' Etik. For SPINOZA er social Etik en positiv og direkte Fortsættelse af individuel Etik, medens den for HOBBS overvejende staar i et negativt eller indirekte Forhold til denne. I et Brev (Ep. 50) har SPINOZA selv udtalt sig om denne Forskel.

c. Sætning 19—28.

Den etiske Karakter og det højeste Gode.

a. Selvopholdelsestrangen afgør, hvad der anses for godt og ondt, og enhver higer derfor ifølge sin egen Naturs Love efter, hvad han anser for godt, og afskyr, hvad han anser for ondt. Hin Trang er ét med Menneskets Væsen. Og Erkendelsen

af godt og ondt er, som vi har set, ikke andet end Bevidsthed om Glæde og Sorg, d. v. s. Forøgelse og Formindskelse af Evnen til at hævde os selv. — Man ser her, hvorledes Erkendelse, Følelse og Villie tilsidst gaar i ét for SPINOZA, dog saaledes, at det er en Villen og Virken, der er vort inderste Væsen og i Erkendelse og Følelse bliver sig selv bevidst. Her ligger Muligheden for en rigere og dybere Psykologi end den udprægede intellektualistiske Tendens, SPINOZA medbragte til sin Filosoferen, kunde lade komme til Udvikling.

Men naar Mennesket handler i Blinde eller ledes af ufuldstændige (uadækvate) Forestillinger, handler det ifølge SPINOZA ikke ud af sig selv; det er da ikke aktivt, ikke frit. Der er derfor intet, om hvilket vi med Sikkerhed kan vide, at det er godt, undtagen Erkendelse. SPINOZA taler her, som man ser af det selvbiografiske Fragment i Afhandlingen om Forstandens Forbedring, af egen Erfaring. Ydre Ting, siger han i Tillægget til fjerde Bog, er kun gode for os, forsaavidt de er Betingelser for Delagtighed i det Aandens Liv, der bestaar i Erkendelse (ut mentis vita fruamur, quæ intelligentia definitur. IV App. Kap. 5).

β. SPINOZA har, som tidligere omtalt, ikke mærket til nogen Vanskelighed ved Forholdet mellem de to Udgangspunkter, der betinger hans psykologiske og etiske Tankegang, — det ene, ifølge hvilket Selvopholdelsestrang, — det andet, ifølge hvilket Erkendelsestrangen udgør Menneskets Væsen. Modsætningen er der, men den behøvede ikke at være uovervindelig. Selvopholdelsestrangen kan føre til at betragte Erkendelsen som et Gode, først maaske som et afledet Gode, et Middel, senere, maaske efter en hel psykologisk Proces, som et Formaal, et Gode i sig selv, saa at det kan siges (29 Dem.), at det ikke er for noget andet Formaalets Skyld, at vi stræber efter Erkendelse. Naar SPINOZA begrunder denne Sætning ved, at vi overhovedet ikke for noget Formaalets Skyld stræber at opholde os selv (25), saa ligger her den Forudsætning til Grund, at Erkendelse og Selvopholdelse er ét. Og dog viser Erfaring, hvad ogsaa SPINOZA's egen Erfaring havde vist ham, at de ikke uden videre falder sammen. Gennem tredie Bogs Paavisning af Motivforskydningens Mulighed havde SPINOZA skaffet sig et Grundlag til Forstaaelse af, hvorledes det, der først har Værdi som Middel, senere kan blive Formaal i og for sig selv. Det er forunderligt, at han ikke gør Brug af denne Teori her i fjerde Bog. Hans sunde Blik som Psykolog svigter ham her, og Grunden dertil maa søges i, at han efter sin Filosofis Grundbegreber ikke kunde tillægge Vorden, Overgang og Udvikling nogen afgørende Betydning. Han betragter Selvopholdelsestrang og Erkendelsestrang som identiske, istedetfor at holde sig til, at denne ifølge naturlige Love kan udvikle sig af hin og maaske paa sit Højdepunkt samle al Aaandskraft i sig. — I femte Bog vil denne Ejendommelighed ved hans Tankegang træde endnu skarpere frem.

Ser vi tilbage paa Forholdet mellem Erkendelse og Villie hos SPINOZA, finder vi tre Synsmaader, der brydes hos ham: 1) Menneskets Væsen er Tanke (III, 1—3, cfr. II, 40); 2) Tanke og Trang er identiske (IV, 25—26, cfr. II, 49); 3) Tanken er afhængig af Trangen (III, 9 Schol.). En genetisk Psykologi vilde forsøge paa at

vise, hvorledes der kan foregaa en Udvikling fra 3) gennem 2) til 1). Men det dogmatiske og det genetiske Synspunkt brydes hos SPINOZA paa en Maade, der ikke har været ham selv bevidst.

γ. Den sande Erkendelse, der for SPINOZA staar som det højeste Gode, vil i en Etik, som ikke blot skal gælde for Videnskabsmænd (eller rettere for Videnskabsmænd, forsaavidt de blot er Videnskabsmænd), være en ensidig Bestemmelse. Det Aandsliv (mentis vita), SPINOZA taler om, vil for os kunne fremtræde under flere Former end den intellektuelle. Stemnings- og Fantasilivet er Former for Aandsliv, der ligesaavel som det rene Tankeliv kan fyldestgøre aandelig Trang, og kan gøre det uden at bryde Tankelivets Normer. Naar vi vil lægge os SPINOZA's Etik til Rette, maa vi derfor istedetfor Erkendelse eller Forstaaelse sætte aandelig Kultur overhovedet. Derved opstaar der ganske vist nye Problemer, idet der kan opstaa Brydninger mellem de forskellige Kulturomraader; men det er netop et Vidnesbyrd om den Rigdom, det menneskelige Aandsliv kan sidde inde med¹⁾.

d. Sætning 29—37 (og Tillægget Kap. 9—29).

Samfundslivets Betydning.

a. Saalænge Menneskenes Følelser væsentlig bestemmes udefra, er det tilfældigt, om de stemmer overens, og saa er det ogsaa tilfældigt, om det enkelte Menneske stemmer overens med sig selv. Der er snart Mulighed for Modsætning og Strid, ti det, forskellige Mennesker stræber efter, kan være noget, som kun en eneste kan besidde. Naar Per og Poul elsker en og samme Ting, er de jo enige om dens Værdi, men i Virkeligheden staar de i Modsætning til hinanden, ti hvis Per besidder Tingen, vil han føle Glæde, men Poul vil føle Sorg, og omvendt²⁾ (34 Schol.). Skal der være Endrægtighed og virkeligt Samliv, maa Følelsen være knyttet til noget, som kan være et fælles Gode, saa at den enes Stræben ikke hindrer den andens, men de kan hjælpe og støtte hinanden. Og dette vil være Tilfældet, jo mere Menneskene ledes af aktive Følelser, altsaa saadanne, som er betingede ved Erkendelse og Fornuft. Fornuften er et aandeligt Gode, ved hvis Erhvervelse den ene ikke staar den anden ivejen. Her er det intet Tilfælde, naar Mennesker stemmer overens. Uden Evne til at glædes ved aandelige Goder vilde Mennesket ikke være Menneske. Og et Gode som Erkendelse vil den enkelte ikke beholde for sig selv, men stræbe at meddele til alle. Ogsaa hvad materielle Goder angaar, vil det være af Betydning, at Kræfterne forenes; man kan da bedre sikre sig mod Fare og skaffe sig, hvad der kræves til at opholde Livet.

Baade paa den materielle og den aandelige Kulturs Omraade er altsaa fælles

¹⁾ Smlgn. min *Etik*, Kap. 27—35 og min *Afhandling Aandelig Kultur* (Mindre Skrifter, Tredie Række).

²⁾ Allerede ARISTOTELES bemærker, at det, at alle vil ét, ikke er nok til Endrægtighed, naar enhver vil Besiddelsen for sig alene (*Eth. Nic. IX, 6*). — KANT har en lignende Betragtning (*Kritik der praktischen Vernunft* § 4 Anm.) og anfører Frantz I's Ord: „Hvad min Broder Karl vil, vil jeg ogsaa!“ — De vilde nemlig begge have Milano.

Stræben mulig, naar Mennesket ledes af Fornuften, — af det, der udgør Menneskets egentlige Væsen.

β. SPINOZA er dog ikke saa optimistisk, at han overser de store Hindringer for et saadant Fællesskab. Der kræves Kunst og Aarvaagenhed for at lede Menneskene i denne Retning. Der kræves en Opdragelse til Frihed. Og der er ingen Maade, paa hvilken et Menneske bedre kan vise sin Kløgt og sin Begavelse end ved at paavirke Mennesker saaledes, at de kommer til at leve under Tankens egen Myndighed (Tillæg, Kap. 9).

Menneskene er ustadige. Faa er de, som lader sig lede af Fornuften. De fleste er misundelige og hævnlystne. Men man gaar alligevel en gal Vej, naar man skælder ud paa Menneskenes Fejl istedetfor at vejlede til Erhvervelse af værdifulde Karakteregenskaber, og naar man knækker Modet istedetfor at styrke det. Man skal med roligt Sind udholde Menneskenes Fornærmelser og arbejde paa alt, hvad der kan fremme Endrægtighed og Venskab, og det er ét med at arbejde for, hvad Retfærdighed, Billighed og Hæderlighed kræver.

Staten er en Støtte for denne Stræben efter at underordne det skiftende og stridende under fælles faste Regler. Dens Virken beror paa to psykologiske Kendsgerninger. Den første er, at en Følelse kun overvindes ved en anden Følelse, den anden, at Frygt for selv at lide et Onde kan afholde fra at paaføre andre et Onde. Til disse Kendsgerninger støtter Staten sig ved sine Straffetrusler, der kan udrette, hvad Fornuften ikke formaar. Kun i Staten, ikke i den rene Naturligtilstand, bliver der derfor Tale om Brøde og Fortjeneste, om Uret og Ret (37 Schol. 2). Ud over det, der kan fremtvinges ved Trusler, har Staten ingen Myndighed, og derfor ingen Ret, og der bliver altsaa et Omraade tilbage, paa hvilket Mennesket under Livet i Staten bevarer Kraft og Ret til at følge sin Selvopholdelsestrang. Det er af stor Betydning, at Staten kender sine Grænser. Ti man kan ikke stole paa den Endrægtighed, der kun tilvejebringes ved Indjagen af Frygt; det er ikke ved Vaaben, men ved Kærlighed og Højsind, at Sjæle kan besejres. (Tillæg, Kap. 16).

En nærmere Udvikling af Forholdet mellem den enkelte og Staten giver SPINOZA i den teologisk-politiske Afhandling Kap. 16.

e. Sætning 38—58.

Værdiskala for Glæder og Sorger.

α. Idet SPINOZA gaar over til en Vurdering af de forskellige Følelser i Henhold til den Maalestok, han i det foregaaende har vundet, begynder han med en biologisk og sociologisk Betragtning. Godt er alt, hvad der gør Legemet skikket til at virke paa saa alsidig Maade som muligt, og hvad der bevarer det konstante Forhold mellem Hvile og Bevægelse indenfor Legemet. Godt er fremdeles alt, hvad der fører til Endrægtighed i Samfundet og derved gør det muligt, at Menneskene kan leve efter sand Erkendelse.

Derefter gennemgaas saa de forskellige Følelser. Hovedsætningen er, at Glæde

altid i og for sig er god, Sorg (Ulyst) i og for sig ond¹). Ti, hedder det i Tillægget (Kap. 31), jo større Glæde vi føler, des større Fuldkommenhed gaar vi over til, og des mere bliver vi delagtige i den guddommelige Natur. Men det er Glæde som Totalfølelse (hilaritas), det gælder, — Glæde som omfattende Menneskets hele Væsen. I denne Betydning er det nu lettere at tænke sig Glæden end at finde den i Erfaringen. Ti for det meste er der en enkelt speciel Følelse, der ytrer sig i overvættets Grad og faar Sindet til at fæstne sig saaledes ved en enkelt Genstand, at alt andet slet ikke eksisterer for det (44 Schol.). Hvad den Glæde angaar, der kun omfatter enkelte Dele af Menneskets Væsen, altsaa partiel Glæde, „Kildren“ (titillatio) („Lyst“ i Ordets snevreste Betydning), da kan den overdrives saaledes, at det gaar ud over hele Individets Fuldkommenhed. — Som partiel Følelse kan Sorg eller Smerte være god. Den tyder jo paa, at der er Liv endnu, — at den beskadigede Del ikke er raadden. Skønt Anger og Skamfølelse f. Ex. i sig selv er Sorg, er dog den, der er stedt i saadan Sorg, fuldkomnere end den frække, der ikke længere har nogen Trang til Ære. (58 Schol.). En Følelse, i hvilken Sorg er et Element, kan ikke kaldes god i og for sig. Dette gælder om Frygt og Haab, der begge forudsætter Ulyst (som ventes at komme eller som ventes fjernet), og det gælder om Følelser, der forudsætter forudgaaende Haab og Frygt, saaledes Tryghedsfølelse og Glæden over overstaet Sorg (securitas et gaudium) (47 Schol.).

Ved Totalfølelse tænker SPINOZA, som det ses, paa Følelser, der vel angaar Menneskets hele Væsen, men er simple, ensartede og usammensatte, — ikke paa saadanne, i hvilke Elementer og Eftervirkninger af flere indbyrdes forskellige, maa-ske stridende Følelser gør sig gældende. Følelser af denne sidste Art vilde han i hvert Tilfælde tillægge en ringere Værdi²).

β. Had mod Mennesker kan aldrig være godt. Det samme gælder Misundelse, Spot, Foragt, Hævn. Had udryddes ikke ved Had, men ved Højsind. De, der besejres paa denne Maade, viger med Glæde, ikke af Afmagt, men netop fordi deres aandelige Kraft er øget. Følelser som Anger, Medlidenhed og Ydmyghed er ikke i sig selv gode, men, som Menneskene nu engang er, kan de nævnte Følelser være til Gavn og lette Overgangen til Visdom. Nedstemtheden, der er tilbøjelig til at kaste sig bort (abjectio), er heller ikke i sig selv god, men er dog lettere at helbrede end Selvovervurdering og Stolthed (superbia), med hvilken den iøvrig meget vel kan være beslægtet (57 Schol.), idet den især er Sorg over egen Afmagt formedelst Sammenligning med andres Magt og Lykke, hvilket igen betinger, at den let gaar over til Misundelse. — Disse sidste Bemærkninger minder om NIETZSCHE's Karakteristik af de ulykkelige og deres „Slaveopstand“³). Men der er en principiel Modsætning i Maalestokken: NIETZSCHE's Maalestok er Magten i og for sig, SPINOZA's

¹) Om Berettigelsen af denne Sætning se min *Etik* VII, 1, hvor tillige nogle historiske Notitser om den er givne.

²) Se om saadan Totalfølelses Betydning *Den store Humor* Kap. 1. Smlgn. ovenfor p. 55 og 68 f.

³) Smlgn. *Moderne Filosofer* p. 140.

hentes fra de aandelige Goder, der kan blive tilgængelige for alle, og fra hvilke Stolthed og Ydmyghed hver paa sin Maade kan udelukke.

γ. Ved Slutningen af denne Værdiskala af Glæder og Sorger minder SPINOZA om, at hele den Vurdering, han her har anstillet, kun gælder ud fra det Synspunkt, som menneskelig Stræben angiver. Naturens Love, tilføjer han, angaar Tilværelsens almindelige Orden, af hvilken Mennesket kun er en Del. Det har ikke været hans Opgave at berette om Menneskers Fejl og urimelige Færd, men at paavise Tingenes Natur og Egenskaber. Det er stadig hans Mening at betragte menneskelige Følelser og deres Egenskaber paa samme Maade som andre Naturfænomener. Og selv om de menneskelige Følelser just ikke vidner om Menneskers Kløgt og Visdom, saa vidner de dog om Naturens Magt og Visdom, ikke mindre end andre Fænomener, vi glæder os ved at undersøge (57 Schol.). For SPINOZA er der ingen Splid mellem Kosmologi og Etik.

f. Sætning 59—66.

Værdiskala for Drifter.

a. Skønt SPINOZA klart har set, at der er noget kunstigt i at skelne mellem Følelse og Drift, da Driften bestemmes ved Forestillingen om Følelsens Aarsag (III, 12—15; 57 Dem.), siger han dog (IV, 58 Schol.), at han nu, efterat have talt om Værdien af Glæder og Sorger, vil gaa over til at give en Vurdering af Drifterne.

De Handlinger, som udspringer af passive Følelser, kan ogsaa øves af sand Erkendelse. At handle efter sand Erkendelse (ratio) er nemlig ikke andet end at handle efter vor Naturs inderste Væsen. Naar Sorg, og undertiden ogsaa Glæde, er af det onde, er det, fordi de er passive Følelser, Udtryk for hæmmet Virkekraft. Falder Hæmningen bort, saa Selvhævdelse og Overgang til større Virkekraft bliver mulig, udføres de Handlinger, som før skyldtes passiv Følelse, paa langt fuldkommere Maade. Som Exempel anføres Forskellen mellem blind Hævn og besindig Straf (59).

Det er af afgørende Betydning, om Driften kun udspringer af en enkelt Del af vort Væsen, eller om den tager Hensyn til alle Sider i vor Natur. Fremdeles — om den udspringer af en Aarsag, der kun virker i det nærværende Øjeblik, eller om den tager Hensyn til Fremtiden. Paa den sande Erkendelses Standpunkt falder hele Forskellen mellem Fortid, Nutid og Fremtid bort. Forskellen mellem Erkendelsens Trin beror væsentlig paa, at Tidsforskelle og Tidsforhold spiller en Rolle paa de laveste Trin, men falder bort paa de højere Trin, hvor man ser Tingene „under Evighedens Synspunkt“. (Smlgn. ovenfor p. 47—54). Erkendelsen af godt og ondt hører ikke hjemme paa Erkendelsens højeste Trin, netop fordi den forudsætter Tidsforskellighedens Indflydelse. Vi ser jo ikke lige klart paa Fortid, Nutid og Fremtid med Hensyn til, hvad der er at foretrække. Derfor er den Erkendelse af godt og ondt, vi har, selv om den er rigtig, dog kun abstrakt og generel og kan ikke i det enkelte faa den Indflydelse, det i og for sig ligger i dens Væsen at udøve. Erkendelse af det onde er nu altid en ufuldstændig (uadækvat) Erkendelse, da den, som

betinget ved Overgang til ringere Virkekraft, ikke finder sin Forklaring ved vort eget Væsen, men kun forstaas ved Afhængigheden udadtil. Havde vi kun fuldkommen Erkendelse, vilde vi intet Begreb om ondt danne. Den, der ledes af sit eget Væsen, d. v. s. af selvstændig dannede klare Tanker, gør stedse, hvad han vil, nemlig, hvad der for ham er det ypperste i Livet. Han kan i Sandhed kaldes et frit Væsen (60—66).

β. Ser vi nu tilbage paa den hele Udvikling om ufuldkommen og fuldkommen Handlen, som SPINOZA giver i fjerde Bog, viser det sig, at hvad der i etisk Henseende er irrationelt, ifølge hans Opfattelse dels skyldes Forskelle i Følelsernes Styrkegrad (IV, 1—18), dels Forskelle mellem indre og ydre Aarsager (19—28), dels Forskelle i Henseende til Tid (59—66). Tilsidst kommer vi tilbage til den Kendsgerning, at der overhovedet gives Forskelligheder i Tilværelsen, hvilket gør, at vor Tænken kommer til at bestaa i Sammenligning (se Fortalen til fjerde Bog), ikke i Skuen af det indre Baand mellem Tingene. Saalænge vi ikke ser alt i ét, handler vi mere eller mindre i Blinde. Idealet (exemplar) er det frie Menneske, til hvis Karakteristik SPINOZA nu gaar over.

Skønt der altsaa hos SPINOZA gør sig en skarp Modsætning gældende mellem Mennesket, som Erfaringen viser os det, omtumlet i Blindhed og i Illusioner, og det ideale Menneske, Forbilledet for vor Tænken og Handlen, føler han dog en dyb Uvillie mod dem, som han snart kalder de overtroiske, snart Melankolikerne, snart Satirikerne, som bedre forstaar at revse Lasterne end at vise Vejen til sand Frihed, — som snarere lærer Menneskene at sky det onde end at elske det gode, — og som virker ved at indgyde Frygt istedetfor at lede Menneskene fremad gennem sand Erkendelse. (63 Schol. og Tillæg Kap. 13 og 31, smlgn. allerede 35 Schol. og 45 Schol.).

g. Sætning 67—73.

Det frie Menneske.

a. Det frie Menneske betegner den højeste Udfoldelse af den menneskelige Natur, et Liv efter dennes egne Love. Som det klart udtrykkes i Tractatus politicus (II, 7. 11), er Frihed en Dyd eller en Fuldkommenhed; derfor kan Mennesket kun kaldes frit, naar det følger den sande Erkendelse, eksisterer og handler ud af den menneskelige Naturs indre Love, af Aarsager, der forstaas ud fra Mennesket selv. Frihed i denne Betydning ophæver ikke Nødvendigheden, men forudsætter den.

Det frie Menneske tænker ikke paa Død, men paa Liv. Han higer efter, hvad godt er, for dets egen Skyld, ikke af Frygt for Døden. Hans Visdom er en Gransken af Livet (meditatio vitæ). Forskellen mellem godt og ondt eksisterer ikke for ham; det er den rigtige Tanke i den gamle Fortælling om Forbuddet mod at spise af Træet til at lære godt og ondt at kende. Hans Aandskraft viser sig lige saa meget i at afværge Farer som i at overvinde dem. Da han handler af sand Erkendelse, øver han ikke Svig. Kunde sand Erkendelse tillade Svig som almindelig Regel, vilde hele Samfundet blive umuligt. Det frie Menneske lever i den Overbevisning,

at alt følger af den guddommelige Naturs Nødvendighed, og naar derfor noget staaer for ham som ondt, skrækkeligt eller uretfærdigt, vil han antage, at Grunden er dunkel og brudstykkeagtig Erkendelse, og han vil stræbe efter at forstaa Tingene, som de er i sig selv, uden at lade sig paavirke af Had og Haan, af Vrede og Hovmod.

Denne Karakteristik er, som SPINOZA selv bemærker, en videre Udførelse af, hvad der allerede i tredje Bog (III, 59 Schol.) beskrevet som Aandskraft (fortitudo) i dens to Hovedformer som Livsmod (animositas) og som Højmod (generositas). At Mennesket hæver sig over passive Følelser, som Medlidenhed og Sorg, fører derfor ingenlunde til Selvoptagethed eller kold Ligegyldighed. Paa Højdepunktet af aandelig Udvikling gør Modsætningen mellem eget og andres Vel sig ikke mere gældende, fordi der er Kraft og Sind til at arbejde for begge, og — kan vi føje til i SPINOZA's Aand — fordi der i ens egen Personligheds fulde Udvikling ydes det bedste Bidrag til Menneskesamfundets sande Tarv. Statens eget Maal er Frihed. (Tract. theol. polt. Kap. 20).

β. I SPINOZA's „frie Menneske“ fremtræder den mest gennemklarede Form for den Tanke, der, som allerede ovenfor (p. 61) omtalt, bærer hele Renaissancens Etik. Denne Tanke har udviklet sig under Indflydelse af Stoicismen. Men der er en betydningsfuld Forskel mellem den antike Stoicisme¹⁾ og dens Efterfølgere paa Renaissancens Tid. Medens Selvhævdelsen hos Stoikerne var en Tilflugt, et Udtryk for Resignation, fik den hos Renaissancens Tænkere (fra TELESIO gennem BRUNO, DESCARTES og HOBBS til SPINOZA) en aktiv og positiv Karakter, og den udsprang af Tillid til Livet og Begejstring for dets store Love og nærdes ved den Udvidelse af Naturforstaaelse og Verdensanskuelse, som den nye Forsken bragte.

Den Sætning (68), at hvis Menneskene fødtes frie, vilde de ikke danne Begreber om godt og ondt, er af stor Betydning. Af den følger nemlig, at Bevisbyrden paahviler den, der anser det for nødvendigt at anstille moralsk Bedømmelse af menneskelige Handlinger. Det etiske Problem ligger ikke blot i det Spørgsmaal, hvorvidt og hvorledes etiske Domme kan begrundes, men først og fremmest i det Spørgsmaal, om etiske Domme overhovedet er nødvendige. Det, at et Menneske fælder Domme om godt og ondt, er for SPINOZA et Tegn paa, at det ikke lever Livet ud af indre Kraft (med Livsmod), og at det heller ikke (med Højmod) formaar at hjælpe andre til at leve Livet ud af dem selv. Som det hedder i en allerede ovenfor citeret Udtalelse: „Der er ingen Maade, paa hvilken et Menneske bedre kan vise sin Kløgt og sin Begavelse, end ved at paavirke andre saaledes, at de kan leve under Tankens egen Myndighed“. (Tillæg. Kap. 9).

I denne Tanke indeholdes den inderligste Forbindelse mellem individuel og social Etik, som overhovedet er mulig²⁾. Ved at give efter for Lysten til at moralisere kommer man let til at lægge Hindringer i Vejen for det, der netop skulde være

¹⁾ Smlgn. om Stoicismen min Afhandling *Hedenske Sandhedssøgere* (Mindre Arbejder. Første Række) og Afhandlingerne om *Epiktet* og *Marcus Aurelius* (Mindre Arbejder. Tredie Række).

²⁾ Smlgn. herom min *Etik*, III, 10 og XIII, 6.

Maalet for al Moral: Udviklingen af selvstændige Personligheder. Det at vore Handlinger bedømmes — af os selv eller af andre — er kun etisk berettiget, naar det er Led i en Opdragelse til Frihed. I ROUSSEAU'S pædagogiske Evangelium var det derfor ogsaa en Hovedsætning, at Opdragelse først og fremmest maa foregaa indirekte, eller, som han udtrykker det, være „negativ“. Det er selve Personlighedsprincipet, som kræver dette.

I sin Begrundelse af, at det frie Menneske ikke handler med Svig (72), benytter SPINOZA en Tankegang, der senere spiller en stor Rolle hos KANT ved Fastsættelsen af det almindelige moralske Princip. KANT hævder, at det ikke kunde opstilles som almindeligt Princip, at man har Lov at tilegne sig betroet Gods eller at give et Løfte med den Hensigt ikke at holde det¹⁾. KANT saa ikke, at der til Grund for denne Tankegang ligger den Forudsætning, at Samfundet skal bestaa, og at det kun kan bestaa ved gensidig Tillid²⁾. SPINOZA derimod gaar ud fra Samfundet som et historisk Faktum, hvis Betingelser det gælder at finde. Den Fornuft, det frie Menneske ledes af hos SPINOZA, indbefatter ogsaa Betingelserne for Samfundets Bestaaen og erklærer det for absurd, at det kunde bestaa uden gensidig Tillid (72 Schol.). Trods al SPINOZA'S Spekulation mærkes det stedse i hans Etik, som i de andre Dele af hans Filosofi, at Erfaring for ham er det første Trin af Erkendelse.

¹⁾ Tankegangen er gammel og forekommer allerede hos PLATON (*Staten* I, p. 362 C).

²⁾ Smlgn. *Den nyere Filosofi's Historie*², p. 72—84.

Femte Bog.

a. Fortale og Axiomer.

a. Naar SPINOZA begynder Fortalen til femte Bog med at sige, at han nu „gaar over til Etikens anden Del“, betragter han vel fjerde Bog som den første Del, da Etik i snævrere Forstand begynder med den. Men naar han siger, at denne anden Del skal omhandle „Vejen, der fører til Frihed“, staar dens Indhold ikke i samme Forhold til fjerde Bog som Frihed til Trældom. Allerede i fjerde Bog har han vist Muligheden af en Udvikling fra Afhængighed af udefra vakte Følelser og Drifter til aandelig Frihed, og Bogen naaede sit Højdepunkt i Skildringen af det frie Menneske. Fjerde Bog har underligt nok Overskriften „Om den menneskelige Trældom“, men denne Overskrift passer ikke til Indholdet. Ja, allerede i tredje Bogs Slutning (Sætning 58—59) vises jo Muligheden af en Overgang fra passive til aktive Følelser, altsaa fra Trældom til Frihed.

Fjerde Bog burde være sluttet med Sætning 66, og Sætning 67—73 (Skildringen af det frie Menneske) burde have udgjort én Bog sammen med de tyve første Sætninger i femte Bog, der handler om Midlerne mod Afhængighed af Følelserne (de *remediis affectuum*), altsaa om Arbejdet paa at blive et frit Menneske. Den øvrige Del af femte Bog udvikler, hvorledes den, der har naaet den sande Erkendelse, er uafhængig af Tiden og staar som en evig Form for Gud eller Substansen. Allerede i fjerde Bog (74 Schol. og Tillæg Kap. 4—5) var han kommen ind paa den intuitive Erkendelse som det højeste Maal og som det, der bestemmer Værdien af alt andet.

JOACHIM²⁾ bestemmer Forholdet mellem fjerde og femte Bog saaledes, at fjerde Bog beskriver Menneskets Erkendelse og Liv paa et Stadium, hvor fuldkomne Tanker vel leder dets Færd, men ikke fylder hele dets Sjæl. Denne Opfattelse strider dog afgjort mod Skildringen af det frie Menneske i Slutningen af fjerde Bog. Hvad der kommer til i femte Bog er den Konsekvens, at det frie Menneske er hævet over Tiden, ikke blot tænker under Evighedens Synspunkt, men selv er evig. I Slutningen af 20 Schol. siger SPINOZA, at han, efter at have afsluttet Betragtningen af alt, hvad der angaar det nærværende Liv, vil gaa over til, hvad der angaar Sjælens Bestaaen afset fra Legemet (*sine relatione ad corpus*). Det er, bortset fra de tyve første Sætninger, mere en religiøs-mystisk end en etisk Betragtningensmaade, der er karakteristisk for femte Bog.

¹⁾ *The Ethics of Spinoza*, p. 268.

β. Fortalen er væsentlig en Kritik af DESCARTES' Psykologi, fremkaldt ved, at DESCARTES ligesom Stoikerne uden videre tilskriver Mennesket Evne til at beherske Følelserne. Som BROCHARD bemærker i sin Sammenligning mellem DESCARTES' og SPINOZA'S Psykologi¹⁾, dvæler SPINOZA kun ved de Punkter, i hvilke han er uenig med DESCARTES, og ikke ved Overensstemmelserne; saaledes nævner han ikke den Vægt, DESCARTES (ligesom allerede Stoikerne) lagde paa Forstaaelse af Følelsernes Natur og i det hele paa Forestillingernes Indflydelse paa Følelseslivet.

SPINOZA'S Kritik angaar fire Punkter:

1. DESCARTES giver ingen Forklaring af, hvorledes Sjæl og Legeme (Tanke og et Udstrækningsfragment) kan være forbundne. Han antager en saadan Modsætning mellem dem, at han maa beraabe sig paa Gud, hele Universets Aarsag, for at kunne løse Gaaden. Men det er ingen videnskabelig Løsning, ingen Forklaring ved en speciel Aarsag (per proximam causam)²⁾.

2. Det bliver uforstaaeligt, hvorledes det kan afgøres, om Sjælen eller „Livsaanderne“ er stærkest. Hvem af dem formaar i det afgørende Øjeblik at give Koglekirtlen det afgørende Stød? Hvorledes kan de to Kræfter, der her skal mødes, sammenlignes? Villen og Bevægelse er ikke kommensurable.

3. Anatomien godtgør, at Koglekirtlen ikke har sin Plads midt i Hjernen, som DESCARTES mente. Den kan derfor ikke bevæges saa let og paa saa mange Maader, som han forudsatte. Desuden fører ikke alle Nerver ud til Hjerneuhederne³⁾.

4. Der maa kræves en rent psykologisk Forklaring af Herredømmet over Følelserne. Da al aandelig Kraft betinges ved Forstaaelse alene, maa man, hvor Talen er om Midler mod Trældom under Følelser, lægge Forstaaelse til Grund. Men istedetfor at give en rent psykologisk Forklaring af, hvorledes Forstaaelsen kan udvikle sig og vinde Magt, beskriver DESCARTES en rent imaginær Kamp mellem Sjæl og Hjerne. Den rette Fremgangsmaade vilde have været at beskrive de sjælelige Fænomener i deres indbyrdes Sammenhæng og derpaa raadspørge Anatomien og Fysiologien. Ifølge SPINOZA'S Opfattelse har enhver Kamp mellem Motiver i Sjælen sit samtidige Udtryk i Forholdet mellem forskellige Hjerneprocesser. Der kan da ikke være Tale om, at Sjælen skulde kunne tage en Beslutning, medens samtidig Hjernen skulde kunne indlede en Bevægelse i helt anden Retning,

Hvad den anden Indvending angaar, beror den paa de Grunde og Synsmaader, der førte SPINOZA til hans Attributlære. (Se ovenfor p. 38—45). Men han overser, at han selv antager Proportionalitet mellem sjælelige og legemlige Fænomener, saa at han kommer til at staa overfor Vanskeligheden ved at paavise en fælles Maalestok for de to Grupper af Fænomener. Vel er der den Forskel, at hos DESCARTES skulde

¹⁾ *Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza* (i hans Bog *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 330).

²⁾ Proxima causa hos SPINOZA svarer til vera causa hos KEPLER.

³⁾ Disse og lignende anatomiske Indvendinger var gjort af THOMAS BARTHOLIN (1651) og STENO (1665). Se herom *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 517. — STENO'S Kritik kan SPINOZA have kendt fra sin personlige Omgang med ham i Aarene 1661—1663. STENO'S Afhandling om Hjernens Anatomi er oversat paa Dansk af Dr. MAAR.

den ene Art Fænomener paa et vist Punkt danne Fortsættelse af den anden (Koglekirtlens Bevægelse afløse Beslutningen, eller Sansefølelse og Følelse afløse Koglekirtlens Bevægelse) og danne en Række, indenfor hvilken Kontinuiteten paa et enkelt Punkt var brudt, medens hos SPINOZA to hver for sig kontinuerlige Rækker forløber proportionalt med hinanden, saaledes at Menneskets Væsen netop lægger sig for Dagen i denne Proportionalitet. Men Vanskeligheden bliver da den, at finde et Led i den ene Række, der svarer til visse Led i den anden Række, en Vanskelighed, der bliver des større, jo mere Vægt der lægges paa Kontinuiteten indenfor hver Række¹⁾. For at raade Bod paa denne Vanskelighed maa der opstilles et Begreb om psykisk Arbejde, der kan svare til Begrebet om materielt Arbejde²⁾, og dertil naaede SPINOZA ikke, skønt han saa ofte taler om Virkekraft baade paa det aandelige og det materielle Omraade. Det er hans kartesianske Naturfilosofi, der hindrer ham deri. Først LEIBNIZ begyndte at se klarere her³⁾.

γ. Der opstilles ingen nye Definitioner i femte Bog, kun to Axiomer. — Det første fastslaar, at naar to forskellige Virksomheder (actiones) opstaar hos samme Person (subjectum), maa der ske Forandringer i dem begge, eller dog i den ene, indtil Modsætningen er hævet. Det er aabenbart en Erfaringssætning, der her skal opstilles. Men det er klart, at denne Sætning hviler paa den Forudsætning, at det ikke er ligegyldigt for de to Virksomheder, at de foregaar hos samme Subjekt. Der forudsættes en fundamental Tendens til at sammenarbejde de forskellige Elementer og Processer, der kan forekomme indenfor samme Helhed. SPINOZA vilde ved at fremdrage denne Forudsætning være naaet til et Begreb om Arbejde, der vilde have kunnet være frugtbart for hans Filosofi. Axiomet benyttes i Sætning 7, hvor der tales om Modsætningen mellem saadanne Følelser, der er knyttede til Tanker om Love, altsaa om „det, der gælder paa lige Vis i Delen som i Helheden“, og saadanne, der er knyttede til en enkelt, isoleret Ting. Der drages den Slutning af Ax. 1, at Følelser af sidste Art i Længden maa vige for Følelser af første Art. Hvad SPINOZA her slutter, er vel ogsaa rigtigt, skønt det kan tage meget lang Tid, inden en utaalmodig, om et enkelt Emne koncentreret Følelse viger for Følelser, der er bestemte ved Forhold, der atter og atter gør sig gældende. Følelseslivet udvikler sig nu engang langsommere end Forestillingslivet, enkelte Opbrusninger undtagne. Men selv om SPINOZA har Ret i den specielle Anvendelse af Axiomet, har han neppe Ret i at opstille Axiomets Indhold som eneste Mulighed. Det kan være, at der svinges mellem de to Tendenser, eller at der vedbliver at bestaa en Spændingstilstand mellem dem, eller at den ene faar Eneherredømmet, eller at der opstaar en Totalfølelse med en efter Modsætningernes indbyrdes Forhold forskellig Klangfarve⁴⁾. Det er dogmatisk at antage en saa simpel mekanisk Udjævning, som SPINOZA (og nogle moderne

1) Jeg har berørt dette Punkt i *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902), p. 23—25.

2) Smlgn. herom *Den menneskelige Tanke*, p. 4—6.

3) Se *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 357—363.

4) Smlgn. *Den store Humor*, p. 39, 73, 88 ff.

Psykologer med ham) tænker sig. Der kan bestaa flere sjælelige Modsætninger, end man i Regelen tænker sig¹).

Det andet Axiom — at Virkningens Kraft bestemmes ved Aarsagens Kraft — bringer intet nyt. Det begrundes da ogsaa ved en Henvisning til III, 7, der igen begrundes ved I, 29. 36.

b. Sætning 1—20.

Midler overfor Følelserne.

Det er ifølge SPINOZA egentlig ikke Følelserne selv, der behøves Midler imod. Hvad det gælder om, er at ophæve den passive Karakter, nogle Følelser har, ved at omsætte dem til aktiv Form. Gennem en rent psykologisk Udvikling viser SPINOZA Muligheden heraf, som iøvrigt allerede var antydnet i tredje og fjerde Bog.

Ifølge SPINOZA's Attributlære og den deri formulerede Identitetshypotese kan og maa denne Mulighed undersøges baade fra den psykiske og fra den fysiske Side og det er ligegyldigt, fra hvilken Side vi begynder. I anden, tredje og fjerde Bog begyndte SPINOZA i sin Bevisgang fra den fysiske Side, idet han, dog stadig (se f. Ex. III, 12 Dem.) fastholder den tvesidige Betragtning. I den første Del af femte Bog (1—20) begynder han med den psykiske Side, aabenbart fordi man, hvad det her omhandlede Spørgsmaal angaar, kender denne Side bedst. Senere (fra Sætning 21 af) gaar han ud fra den fysiske Side, da han her mener at have klare og simple Forudsætninger at gaa ud fra. Det er ikke, som man undertiden har ment, selvmodsigende, men det er fuldt konsekvent, naar SPINOZA saaledes snart ser Sagen fra den ene, snart fra den anden Side, og enhver videnskabelig Behandlingsmaade af de Spørgsmaal, der her er Tale om, gaar i Virkeligheden frem paa denne Maade, hvad enten man er sig det bevidst eller ikke.

De Veje, SPINOZA anviser til Herredømme over eller Metamorfose af de passive Følelser, er tre.

a. Det gælder om at bringe Følelserne ind i nye Forestillingsforbindelser derved, at Tanken om deres ydre Aarsag afløses af andre Tanker (2). Af særlig Betydning er her Tankerne om Tingenes fælles Egenskaber og deres almene Love, — om det, der i lige Grad gør sig gældende i det enkelte og i det hele og stedse er nærværende (7). Ved at knyttes til saadanne Tanker har Følelsen ikke længere en enkelt og forsvindende Grund, men betinges ved sand Erkendelse (ratio) og kan forstaas som Led i Tingenes store Sammenhæng. Dunkle Tanker afløses af klare Tanker, og Følelsen faar nu en anden Karakter. Saaledes gaar f. Ex. den Herske-trang eller Stolthed, der vil tvinge andre til at leve efter vort Tykke, over til det Højmod, der stræber at udvikle andre til at leve efter klar Forstaaelse. Det er en og samme Trang, som ligger til Grund i passive og i aktive Tilstande, men der er foregaaet en Metamorfose ved Overgangen til aktiv Form formedelst klar Erkendelse

¹) Smlgn. AUGUST WIMMER: *Psykogene Sindssygdomme* (Jubilæumsskrift for St. Hans Hospital, p. 107), hvor dette begrundes ad patologisk Iagttagelses Vej.

af Forholdene (4 Schol.). Sorgen ophører at være Sorg, naar dens Aarsag klart erkendes (15 Dem.; 18 Schol.): den afløses nemlig af Erkendelsesglæden. En saaledes omformet Følelse vil betyde en større Kraft i Sindet end en Følelse, der er knyttet til en enkelt Genstand. Fast Tankesammenhæng giver ogsaa Sammenhæng i Følelseslivet. Der kræves større Kraft til at hæmme Følelser, som er ordnede og forbundne efter klar Erkendelse, end til at hæmme ubestemte og skiftende Følelser (10 Schol.). Tanken om det evige og uforanderlige kan tilsidst i højeste Grad begrænse de passive Følelsers Herredømme (20 Schol.).

Overgangen til klar Erkendelse er for SPINOZA et specielt Tilfælde af Motivforskydning. I og for sig kan Motivforskydning ogsaa føre til, at en passiv Følelse afløses af en anden passiv Følelse. Saaledes kan Glæde ved en Ting eller Attraa efter den føre til Misundelse overfor den, der besidder denne Ting (III. 32). Men SPINOZA har utvivlsomt Ret i, at en Forskydning er mulig fra Glæde ved en Ting til Forstaaelse af denne Glæde og dens Aarsag, saaledes at derved begge, baade Følelsen og dens Aarsag (Genstand), indordnes som Led i en hel Natursammenhæng, hvorved Hildethed og Betagethed af det enkelte Emne ophører. Den klare Forstaaelse er SPINOZA's store Universalmiddel, og han kan i denne femte Bog saa meget des bedre lægge Hovedvægten paa dette Middel, som han her — efter de Svingninger, som ovenfor er paaviste i tredje og fjerde Bog — afgjort vender tilbage til sin intellektualistiske Opfattelse, ifølge hvilken „Aandens Kraft alene bestaar i Erkendelse“ (mentis potentia sola intelligentia definitur) (se Fortalens Slutning og 20 Schol.). Kun gennem klar Forstaaelse bliver Sjælen helt og fuldt sig selv.

β. Men Udviklingen tager Tid. Sand Erkendelse naas kun Skridt for Skridt. Det gælder at benytte Mellemrummene mellem stærke Sindsbevægelser til Besindelse. SPINOZA taler her af egen Erfaring. I den Gæringsperiode, som han beskriver i Begyndelsen af Afhandlingen om Forstandens Forbedring, følte han sig friere, naar han blot kunde hengive sig til alvorlig Eftertanke (modo possem serio deliberare!). Og de Mellemrum, i hvilke dette skete, blev efterhaanden hyppigere og længere. Derfor formaner han nu (V, 10 og 20 Schol.) til at benytte Mellemrummene til at indpræge sig visse Livstanker (vitæ dogmata), som der kan blive Brug for, naar passive Følelser igen truer med at overvælde os. Saadanne Livstanker er f. Ex., at Had ikke overvindes ved Had, men ved Højsind, og at Menneskenes Færd, ligesom alt i Naturen, er underkastet nødvendige Love. Ved at indpræge sig saadanne Tanker kan man vinde frem, selv om det ikke sker uden Svingninger (sine animi fluctuatione). Derimod er det en uheldig Vej, man gaar, naar man f. Ex. trøster sig over ikke at være rig ved at betænke, hvor ofte Rigdom misbruges, og hvor lastefulde de rige ofte er. Derved volder man kun ny Sorg hos sig selv. Nej, det ledende Motiv skal være Trang til aandelig Frihed (amor libertatis). Man ledes da til at forstaa værdifulde Karakteregenskabers Oprindelse, og Sindet vil fyldes af Erkendelsesglæde.

γ. Sit Højdepunkt naar denne Erkendelsesglæde, naar Forstaaelsen af vore Følelser og deres Aarsager gaar tilbage til det sidste Grundlag for vor Erkendelse,

Tanken om Gud (Substansen, Naturen). I dette Grundlag har Erkendelsesglæden sin sidste Aarsag, og da al Glæde bliver til Kærlighed, naar den forbindes med Forestillingen om sin Aarsag (III, 53 og V, 15 Dem.), vil der opstaa Kærlighed til Gud, — en Kærlighed, der ikke kræver Genkærlighed og ikke giver Anledning til Skinnsyge eller Misundelse, men som i højeste Grad kan optage Sindet, saalænge Livet varer (14—20).

c. Sætning 21—40.

Aandens Evighed.

a. I dette Afsnit tager SPINOZA igen sit Udgangspunkt i den fysiske (fysiologiske) Side af Menneskets Væsen. Han skelner mellem Legemet i dets specielle eller aktuelle Existens, med bestemt Existens Tid og Tidsvarighed, og Legemets Natur som indeholdt i den evige Naturorden, der er udtrykt i det konstante Forhold mellem Hvile og Bevægelse i Universet, som jo for ham er et eneste stort Individ, i hvilket der ingen Forandring sker, saa store Forandringer der end foregaar i de enkelte Dele. (Se ovenfor p. 28—30; 43). I et af sine Breve siger han, at vore Legemer ikke skabtes, men eksisterede forud for vor Fødsel, skønt i andre Former (qvamvis alio modo formata) (Ep. 4, smlgn. Fortalen til anden Del af den korte Traktat og L. M.s Fortale til SPINOZA'S Fremstilling af DESCARTES' Filosofi). Forsaavidt det enkelte Legemes Natur er indeholdt i den materielle Naturorden og gennem denne i Udstrækningens Attribut, er det en evig Modus, Genstand for Erkendelse „under Evighedens Synspunkt“. Paa tilsvarende Maade er ogsaa Sjælen indeholdt i den aandelige Naturorden og gennem den i Tænknings Attribut som evig Modus, Genstand for Erkendelse „under Evighedens Synspunkt“. Kun saalænge den bestemte Tidsexistens varer, har Sjælen Sansning og Erindring. Der gives i Gud (Substansen, Naturen) en Tanke, der svarer til Legemets Existens under alle Former (før og efter Fødselen og efter Døden)¹). Ligesaa lidt som Legemet bliver derfor Sjælen til intet ved Døden (21—23).

Begrundelsen sker ved Hjælp af II, 8 Cor., hvor der allerede (se ovenfor p. 41 f) skelnedes mellem en dobbelt Existensform for alle enkelte Ting (res singulares), — den ene, forsaavidt Tingene er indeholdte i Guds Attributer, den anden, forsaavidt de tillige har Existens i Tiden. Denne Sætning tager SPINOZA nu op, ikke blot i Beviset for 21 og 23, men bestemtere i 29 Schol. (hvor der vises tilbage til II, 45, der igen begrundes paa II, 8 Cor.). Hin førstnævnte Existensform er evig, ligesom Forholdet mellem Grund og Følge er det. Der har jo aldrig været en Tid, hvor Grunden (Præmisserne) var, men Følgen (Konklusionen) ikke. Naar to Chorder

¹) „Vort Legeme frembød før Fødselen et andet Forhold mellem Hvile og Bevægelse [end efter] og vil ligeledes efter Døden bestaa under et andet Forhold mellem Hvile og Bevægelse [end før Døden]. Men ikke desto mindre var der da [i: før Fødselen], og vil der siden [efter Døden] ligesaa vel som nu [i Levetiden] være en til Legemet svarende Tanke i Substansen som tænkende, kun ikke den samme, da Legemet vil være stedt i et andet Forhold mellem Bevægelse og Hvile“. *Kort Traktat*. II. Fortale (Note 10).

skærer hinanden indenfor en Cirkel, er de Rektangler, der dannes af de afskaarne Stykker, ligestore. Det er en evig Sandhed. I hvert enkelt Tilfælde er kun visse bestemte Chorder dragne; men de andre eksisterer alligevel som indeholdte i Cirkelens Begreb (II, 8 Cor.). Det er atter her SPINOZA's Identificering af Grund og Aarsag, der gør sig gældende. Som tidsbestemt er Mennesket Led i en Aarsagsrække, i hvilken ethvert Led paa én Gang er Virkning af det foregaaende og Aarsag til det følgende; men i sit evige Væsen er det en utilbleven, uforanderlig og uforgængelig Modus for Substansen. Modsætningen mellem disse to Existensformer vilde staa som meget grell, dersom det ikke for SPINOZA forholdt sig saaledes, at Tidsforskellen er aldeles uvæsentlig for Aarsagsforholdet, medens det afgørende er det tidløse Forhold mellem Grund og Følge.

SPINOZA minder her om PLATON. Den nyplatoniske Tankegang har jo ogsaa paavirket ham gennem jødisk og skolastisk Teologi. Ligesom for PLATON Ideernes Verden udtrykker Tilværelsens Indhold som evigt, medens de Ting, lagttagelsen viser os, er endelige, ufuldkomne og tidsbestemte Former for dette evige Indhold, saaledes er for SPINOZA det evige Forhold mellem Grund og Følge den sande Virkelighed, medens de i Erfaringen givne Fænomener er tidsbestemte Udformninger (affectiones) af dette evige Indhold. Forskellen fra PLATON bestaar, som allerede ovenfor fremhævet (se p. 48 f) deri, at SPINOZA (som allerede BACO og BRUNO) sætter Begrebet Lov istedetfor Begrebet Ide.

β. Ved Spørgsmaalet om, hvorledes Forholdet er mellem den Del af Menneskets Natur, der hører Tiden til, og den Del, der hører Evigheden til, støtter SPINOZA sig (24—31) til sin Erkendelsesteori. Jo mere vi forstaar Enkelttingene, des mere forstaar vi Gud, som er sidste Forudsætning for deres Væsen og deres Bestaaen. Vi bygger da ikke paa løse og tilfældige lagttagelser, men paa den lovmæssige Sammenhæng mellem Enkelttingene, altsaa paa Grundlaget for den videnskabelige Forstaaelse, i hvilken Erkendelse af det individuelle og Indsigten i de almene Love gaar i ét. (Se ovenfor p. 51—54). Derved tilfredsstilles ikke blot den menneskelige Aands inderste Trang, men den Erkendelse, ved hvilken Mennesket bliver delagtig i Guds Væsen, er kun mulig formedelst det evige i selve Menneskets Væsen. Jo mere Mennesket gaar op i fuldkommen Erkendelse, des mere kan han vide, at han er i Gud og forstaas ud af Guds eget Væsen, som jo er det evige Forhold mellem Grund og Følge (30). Til en Erkendelse af nævnte Art svarer indenfor Udstrækningens Attribut ikke Legemets tidsbestemte Existens, men Legemets Væsen som evig Modus, set under Evighedens Synspunkt (29 og 31).

Idealet af Erkendelse falder for SPINOZA sammen med Idealet af Existens, altsaa med Substansen. Men den højeste Erkendelsesart kan være udviklet i højst forskellige Grader (26), og derfor kan ogsaa Forholdet mellem den evige og den forgængelige Del af Sjælen være højst forskelligt (38).

Naar Intellektualismen naar sit Højdepunkt ved Tydningen af den højeste menneskelige Erkendelse som Guds Iboen i Mennesket, saa medvirker dog herved en mystisk Tendens, der aldrig forsvandt hos SPINOZA, selv efterat han havde brudt

med sin teologiske Fortid, men træder stærkere frem i femte Bog end i de tidligere Bøger. Det er en umiddelbar Enhedsfølelse, der trænger sig frem. Hans religiøse Trang vil ikke anerkende nogen Forskel mellem Tanken selv og Tankens højeste afsluttende Emne. De skal ganske gaa i ét. Menneskets Tænken af Gud er Guds Tænken af Mennesket. — Sammenligner vi femte Bog med den korte Traktat, har Mystiken faaet et mere intellektualistisk Præg i Løbet af SPINOZA's Udvikling. Men hans Intellektualisme viser sig ikke i passive Kontemplationer, men i Tankevirksomhed. Det er ved at blive fuldstændig selvvirksomt i sin Erkendelse, ved at leve og virke ud af sig selv, at Mennesket bliver ét med Substansen, bliver ligesom en af de Straaler, der fremgaar af den som Lyskilde. Gud er ikke Genstand for Tanken, saa at denne skulde staa i et Afhængighedsforhold overfor Gud. I selve Tankevirksomheden rører Gud sig. (Smlgn. ovenfor p. 7—9). SPINOZA's Mystik er her en Konsekvens af hans oprindelige Forudsætning om Forholdet mellem Erkendelsen og dens Indhold.

SPINOZA undersøger ikke, om der ikke skulde gives andre Former for psykisk Energi, og dermed for aandelig Kultur, end den rent intellektuelle. Naar GOETHE fandt Grundlaget for sin Udødelighedstro i den Tanke, at vor Aand er af en stedse virkende Natur, og at naar han indtil sin Død var rastløs virksom, var Naturen forpligtet til at fremskaffe en ny Tilværelsesform for ham, naar den nærværende ikke længere kunde holde, — saa tænkte han ikke paa blot Tankeenergi, men ogsaa paa andre Former, i hvilke Menneskeanden kan virke. Tænkeren og Digteren er dog enige i, at kun de Mennesker er udødelige, i hvilke en stor Energi har udviklet sig: „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als grosse Entelechie zu manifestiren, muss man auch eine sein“. (Gespräche mit ECKERMANN. 1. Septbr. 1829). SPINOZA siger det samme paa sit Sprog, naar Udødelighed betinges ved Opnaaelsen af den højeste Erkendelsesform og dennes Herredømme i Sjælen, og naar han i disse Henseender anerkender forskellige Grader (38—39). Ud fra den højeste Viden som Udtryk for Evighed kunde han ikke komme til Udødelighed for alle¹).

SPINOZA mener alligevel, at alle Mennesker er sig Udødelighed bevidst, kun at de forveksle den med Varighed eller Tidslængde og tro, at der efter Døden kan være Tale om Erindring og om billedlige Forestillinger (34 Schol.). Strengt taget kan man hverken tale om en Begyndelse eller om et Ophør eller om en Fortsættelse af Sjælens sande Væren (31 Schol. og 34 Schol.). Den Udødelighed, SPINOZA taler om, ligger ikke i Fortsættelsen af Tidsexistensen, men er i hvert Øjeblik og har altid været. Den kommer til vor Bevidsthed, naar vor Tankevirksomhed rører sig paa afgjort aktiv Maade. „Vi mærker og erfarer“, siger SPINOZA, „at vi er evige, ti vi

¹) Smlgn. *Den nyere Filosofis Historie*², I, p. 552 (Note 67), hvor der er nævnt en Række Forfattere fra Oldtiden og den nyere Tid, hos hvem den Tanke kommer frem, at kun de er udødelige, som har naaet den højeste aandelige Udvikling. Til de der nævnte Navne maa føjes RENOUVIER, og maaske SIBBERN. — Ogsaa hos Teologer forekommer denne Antagelse. Saaledes fortolker OTTO MØLLER „den evige Fordømmelse“ som Tilintetgørelse (Brevveksling med RØRDAM, II, p. 321).

mærker ikke mindre det, vi har en forstaaende Opfattelse af (res, qvas mens intelligendo concipit), end det, vi erindrer. Sjælens Øjne er selve de tankemæssige Begrundelser“. Den udvortes Forskel mellem Tanke og Genstand falder bort i den sande Erkendelse. Evigheden rører sig i selve Tanken, ikke blot i dens Resultater.

Der er to Spørgsmaal, som trænger sig frem overfor hele denne Tankegang hos SPINOZA. Det ene er, om et Menneskes Væsen, naar det helt skal forstaaes indenfor den Sammenhæng, Erkendelsen paaviser, ikke ogsaa maa omfatte dets Forhold til (Betingethed ved og Indgriben i) de bestemte Tids- og Stedsomstændigheder, under hvilke det eksisterer. Dette Forhold præger og betinger dets inderste Natur og kan ikke være ligegyldigt for den fulde Forstaaelse — ogsaa fra Evighedens Standpunkt, forsaavidt det er os muligt at indtage dette, hvilket jo ifølge SPINOZA selv meget sjælden er muligt. Dette første Spørgsmaal angaar Forstaaelsen af Tids-existensen. Det andet Spørgsmaal angaar Værdien af den. Der kræves jo ifølge SPINOZA en lang teoretisk og praktisk Udviklingsgang (se ovenfor p. 89—90) for at naa det Stade, hvor Evighedsexistensen først bliver selvfølgelig. Men saa bliver jo Evigheden afhængig af Tiden, ikke blot omvendt. SPINOZA selv vilde vistnok meget nødvendig have indrømmet, at hele det aandelige Arbejde, han saa indgaaende har beskrevet, skulde være en aldeles ligegyldig Episode. Naar Tidsformens reale Gyl-dighed for vor Erkendelse ikke anerkendes, kan det aandelige Arbejdes Realitet heller ikke fastholdes. Ja, selve Begrebet Værdi forudsætter Tidens Realitet, idet det forudsætter Trang og Stræben.

Denne Forudsætning vilde SPINOZA nu ikke anerkende. Han forlanger jo, at Tingenes Fuldkommenhed skal vurderes efter deres „Natur og Magt“, og ikke efter vor Trang. Men Værdibegrebet er derfor ikke forsvundet fra SPINOZA's Filosofi; det har, som ovenfor (p. 21 f. 33) vist, kun lagt sig til Ro i Grundtanken om Tilværelsens inderste Lov. Og det er i Forhold til den kosmologiske Værdi, at al anden Værdi tilsidst bliver forsvindende.

γ. I denne Værdi bliver Mennesket delagtig gennem Erkendelsesglæden. Da Gud som sidste Grund for Erkendelsens Mulighed er Aarsag til Erkendelsesglæden, opstaar der en intellektuel Kærlighed til Gud (amor intellectualis dei). Den er ikke rettet mod nogen Genstand i Tiden, men mod et evigt Væsen, som kun Tanken fatter (32 Cor.). Der kan egentlig ikke tales om nogen Genstand for denne Kærlighed. Ti ligesom Gud er og virker i selve den menneskelige Erkendelse paa dennes højeste Trin, saaledes er den intellektuelle Kærlighed til Gud en Del af Guds Kærlighed til sig selv som den, der virker i Menneskets Væsen, naar dette har udfoldet sig til evig Tankemodus. Den intellektuelle Følelse er derfor en i højeste Grad aktiv Følelse (36). I Forhold til den blegner enhver anden Følelse.

Af SPINOZA's egen Psykologi følger en Vanskelighed med Hensyn til Begrebet „intellektuel Kærlighed“, naar denne skal være en Følelse, der opstaar og bestaar efter psykologiske Love. Den skal være evig og uforanderlig som Substansen, i hvis Væsen Mennesket bliver delagtig ved den højeste Erkendelsesgrad. Men ifølge SPINOZA's Psykologi (se ovenfor p. 63 f) forudsætter enhver Følelse en Tilstands-

ændring og bestaar i en Overgang — noget, han selv i denne Sammenhæng minder om (33 Schol.), i samme Øjeblik som han erklærer, at den intellektuelle Kærlighed ikke er Glæde (lætitia), der bestaar i Overgangen til Fuldkommenhed, men Salighed (beatitudo), der bestaar i Besiddelsen af Fuldkommenhed.

Ogsaa paa et andet Punkt nødes SPINOZA paa Højdepunktet af sin Mystik til at ændre sine tidligere opstillede psykologiske Sætninger. I Axiomet i Begyndelsen af fjerde Bog var det hævdet, at der ikke i Tilværelsen (in rerum natura) gives noget Enkeltvæsen, som ikke kunde komme til at staa overfor noget, der var stærkere. Men nu lærer han (37), at der ikke gives noget i Naturen (in natura), som er stærkere end den intellektuelle Kærlighed og kunde ophæve den. Han har selv følt Modsigelsen, men hævder (37 Schol.), at Axiomet i fjerde Bog kun angaar Enkeltvæsen som eksisterende paa bestemt Tid og Sted, ikke evige Modi, der er ét med Substansen. Men — en psykologisk Udvikling til klar Erkendelse og til Erkendelsesglæde foregaar dog bestandig under bestemte Sted- og Tidsforhold. Og SPINOZA lærer selv, at den intellektuelle Kærlighed først efterhaanden kan gennemtrænge hele Sjælen, og at der behøves et stort Arbejde for at naa til, at „den største Del af Sjælen“ beherskes af den (38—39). Den intellektuelle Kærlighed optræder altsaa paa den psykologiske Arena, og hvori ligger Sikkerheden for, at den stedse vil sejre? — Man kan nu engang ikke slippe for Psykologien. Den er allestedsnærværende paa Aandslivets Omraade, helt op i de højeste intellektuelle, etiske og religiøse Regioner.

Ogsaa senere Tænkere har søgt at frigøre sig fra Psykologien, hvad disse ideale Regioner angaar. KANT afviste ethvert Følelsesmotiv paa det etiske Omraade, og naar han dog maa indrømme, at den moralske Lov kun kan blive en Magt i vort Indre gennem den Agtelse og Ærefrygt, den indgyder, saa viger han ikke tilbage for den Konsekvens at erklære, at Agtelse og Ærefrygt slet ikke er Følelser, da de ikke har noget med Lyst og Ulyst at gøre, ja, overhovedet slet ikke kan forklares ad Erfaringens Vej¹). En lignende Forskel som den, SPINOZA gør mellem Salighed og Glæde gør CARLYLE mellem Velsignelse (blessedness) og Lykkefølelse (happiness)²).

Det vilde være urigtigt her at finde en blot Ordstrid, naar fremragende Tænkere vægrer sig ved at bringe deres højeste Idealer ind under psykologisk Belysning. Naar Kontinuiteten synes dem brudt, er det, fordi det ikke er lykkedes Psykologien at paavise lovbestemte og motiverede Overgange fra de laveste til de højeste Former for Aandsliv. SPINOZA har selv (i tredje og fjerde Bog) givet værdifulde Bidrag i denne Retning, men trods alt, hvad der siden er ydet, er der dog her stedse Opgaver for beskrivende og analyserende Psykologi. I Distinktioner som dem, SPINOZA, KANT og CARLYLE hævder, indeholdes der Opgaver for Psykologien, som endnu kræver at behandles.

¹) Se *Den nyere Filosofi's Historie*², II, p. 83 f. — KANT's „Agtelse“ hører til, hvad SPINOZA kalder „aktive Følelser“.

Sartor Resartus, Book II, Chap. 9: Man can do without happiness, and instead hereof find blessedness. — Smlgn. mine Bemærkninger om Terminologien *Etik* III, 11 og VII, 1.

d. Sætning 41—42.

Etiken er uafhængig af Spekulation og Dogme.

SPINOZA's sidste Ord er dog ikke Spekulation og Mystik. Sætning 41, den næstsidste i hele Værket, lyder saaledes: „Selv om vi ikke vidste, at vor Aand er evig, vilde vi dog betragte Pligtfølelse, Religion og alt, hvad der i fjerde Bog henregnes til Livsmod og Højmod som det højeste“. Og han gør i sit Bevis for denne Sætning opmærksom paa, at han i sin Begrundelse af disse Karakteregenskabers Værdi ikke har gjort Brug af sin Lære om Udødeligheden. De fleste Mennesker, tilføjer han, tænker ganske vist anderledes; de vilde ikke agte hine Karakteregenskaber, hvis der intet var at haabe eller frygte efter Døden. I et af sine Breve (Ep. 43) hævder han bestemt, at hvad enten de etiske Sætninger (documenta moralia) er Guds Lovbud eller ikke, er de lige guddommelige og heldbringende. Og allerede i den korte Traktat (II, 26, 4) spotter han over, at mange, der anses for store Teologer, siger, at hvis der intet evigt Liv var, vilde de blot søge deres eget Bedste. Det er, som om en Fisk vilde sige, at naar der efter Livet i Vandet ikke følger noget andet Liv, vilde den forlade sit eget Element og gaa op paa Land!

Ethica's sidste Sætning (42) udsiger, at Salighed (beatitudo) ikke er Belønning for værdifulde Karakteregenskaber, men ét med dem. Vi behersker ikke vore passive Følelser for at opnaa Salighed; men omvendt — vi kan beherske de passive Følelser, fordi vi ejer Salighed. Ti det højeste Tankeliv og den Glæde, der er forbunden med det, formaar at sikre mod at blive passive Følelsers Slave. Det viser sig atter i denne Slutningsbetragtning, hvor inderlig SPINOZA er overbevist om Tankens Magt til at harmonisere Livet.

Slutningskarakteristik.

a. Den inderste Nerve i SPINOZA's Tænkning er hans Overbevisning om Tilværelsens Rationalitet. Det Urfænomen¹⁾, paa hvilket hans System er bygget, var det, at Tingene eller Begivenhederne i Verden kunde opfattes som Led i logiske og matematiske Rækker, i hvilke ethvert Led forholder sig til de andre som Grund til Følge eller som Følge til Grund. Ad to Veje har, ifølge den i nærværende Afhandling opstillede Formodning, Overbevisningen om dette Urfænomens Realitet fæstnet sig hos ham. I det Gudsbegreb, til hvilket han fra sin Barndom af blev ledet, fandt han, naar det gennemtænktes med Konsekvens, Principet om en rationel Grund til alt udtrykt. Og det samme Princip fandt han som Forudsætning for den nye Naturvidenskabs Stræben efter matematisk Formulering af fysiske Love. Begrebet Gud og Begrebet Natur mødtes for ham i Begrebet Substans, defineret som det, hvis Begreb ikke igen forudsætter noget andet Begreb. Rækken af Grunde og Følger (Aarsager og Virkninger) maa, dersom Tilværelsen er absolut rationel, hvile paa et Princip, som igen ikke forudsætter noget, men „har sin Grund i sig selv“ eller er „Aarsag til sig selv“.

Det var desuden hans Overbevisning, at alt Aandsliv ikke blot forudsætter Tanke, men paa sit Højdepunkt er et Tankeliv. Alle aandelige Fornødenheder tilfredsstilles da, naar fuldkommen Erkendelse er naaet. Al Kultur er for ham tilsidst intellektuel. Al Værdi er tilsidst indeholdt i Erkendelsesglæden.

Al Videnskab og al Filosofi arbejder og maa arbejde i den Retning, SPINOZA anviser. Det gælder stedse at finde den indre Sammenhæng mellem de forskellige Erfaringsfænomener (Modi) og mellem Tilværelsens forskellige Sider eller Egenskaber (Attributer). Forsaavidt havde HEGEL Ret, naar han sagde: „Entweder hast du den Spinozismus, oder du hast keine Philosophie“.

b. Der udkom herhjemme for omtrent 60 Aar siden (1857) en grundig og skarpsindig Monografi om SPINOZA af HANS BRÖCHNER. I mangt og meget stemmer min Opfattelse af den store Tænkner med BRÖCHNER's. Det var da ogsaa BRÖCHNER, der først ret lærte mig at værdsætte SPINOZA og hans Tænkning, selv om der gik

¹⁾ Om dette fra GOETHE stammende Begreb og dets Betydning for ethvert Forsøg paa Verdensankuelse, se *Den menneskelige Tanke*, p. 311 f.

mange Aar, inden jeg kom til den Opfattelse, jeg har gjort gældende i nærværende Skrift. Og Mindet om min Lærer og Ven, der i Karakter og Livsførelse havde saa meget fælles med SPINOZA, har da ogsaa fulgt mig under min fornyede Fordybelse i Emnet.

Da BRÖCHNER's Skrift udkom, havde v. VLOTEN endnu ikke gjort det betydningsfulde Fund, der bragte „den korte Traktat“ og den oprindelige Text af Brevene for Dagen og derved ikke blot berigtigede forskellige Personalialia, men ogsaa kastede Lys over SPINOZA's Udviklingsgang. Ikke blot ved, at jeg, ligesom de mange Forfattere, der i de sidste 50 Aar har beskæftiget sig med SPINOZA, har kunnet benytte disse Dokumenter, men ogsaa paa adskillige enkelte Punkter afviger min Opfattelse fra BRÖCHNER's, og iøvrigt fra de Spinozaforskere, jeg kender. Jeg har særlig søgt at opfatte hans Ideer i Sammenhæng med Grundtanker, der forelaa i Datidens Naturvidenskab, og er derved kommen til at betone den realistiske Karakter af hans Filosofi, som ganske blev miskendt i den romantiske Periode, saa meget man end sværmede for SPINOZA. Det er denne realistiske Karakter af hans Tænken, der har vakt saa megen Interesse for ham i den sidste Del af det nittende Aarhundrede. SPINOZA havde den stille Overbevisning, at for at fastholde Aandslivets Realitet i Verden er det ingenlunde nødvendigt paa Forhaand at sætte Grænser for Erfaringsvidenskabens Arbejde, hverken paa det naturvidenskabelige eller paa det historiske Omraade. BRÖCHNER opfatter SPINOZA „som Repræsentant for den nyere Idealismes Begyndelsespunkt“, som Indleder af en Retning, der skulde faa sin Afslutning ved HEGEL. Efter min Opfattelse blev den romantiske Idealisme netop kun mulig ved et Brud med den Retning, SPINOZA var slaaet ind paa. SPINOZA er ikke Idealist, hvis dertil hører principiel Fornægtelse af Erfaringsvidenskabens Synsmaader og Metoder.

Men den væsentligste Forskel mellem min og BRÖCHNER's Opfattelse af SPINOZA vil fremgaa af nogle Bemærkninger, med hvilke jeg vil slutte denne Afhandling.

c. Kan vi virkelig, som SPINOZA forudsætter, afslutte vor Videnskab med Tanken om noget, der forstaas ved sig selv og bestaar ved sig selv? — Tænkning bestaar i Sammenfatten og Sammenligning, hin som Forudsætning for denne. Men enhver Sammenfatten medfører en Begrænsning, der stedse kan ophæves ved ny Erfaring, og enhver Sammenligning forudsætter et Synspunkt, der selv kan blive Genstand for Sammenligning med andre Synspunkter. Vi kan ende med et Spørgsmaal, men ikke med en Gang for alle afsluttende Tanke. Hvad der for SPINOZA var Urfænomenet, det, der havde sin Grund i sig selv, var Lovmæssigheden i Verden. Men denne Lovmæssighed er en stor Hypotese, som Videnskaben under sit stadige Arbejde søger at finde Bekræftelse paa gennem stedse ny Anvendelse. Og (som SPINOZA selv har indrømmet) de enkelte Fænomener og Begivenheder kan ikke udledes af selve Lovmæssighedens Begreb, selv om de kan forstaas (og kun kan forstaas) ved Anvendelse af dette Begreb.

I sin førkritiske Periode var KANT inde paa en Tankegang, der minder om SPINOZA's. Han sluttede fra den lovmæssige Sammenhæng i Naturen til et absolut

Væsen, der laa til Grund for alt. Det var i denne Periode for ham „den eneste mulige Bevisgrund“ for Gudsbegrebets objektive Gyldighed. Men Overgangen til den kritiske Filosofi blev gjort, da KANT ikke længere spurgte om Verdens objektive Grund, men om Muligheden af et objektivt Verdensbegreb, og da han fandt denne Mulighed i selve Grundformen for menneskelig Tænken, hvis Gyldighed beror paa, at uden streng logisk Forbindelse af Iagttagelser er Erfaring i streng Forstand ikke mulig¹⁾. Den aktive Karakter af Tænkningen, som SPINOZA saa stærkt havde fremhævet, blev nu lagt til Grund for hele Betragtningen. Syntesebegrebet afløste Substansbegrebet, og medens SPINOZA's Filosofi først og fremmest var, eller vilde være, Kosmologi (Metafysik), en Lære om Tilværelsens inderste Natur, trængte nu Erkendelsesproblemet sig frem foran alle andre filosofiske Problemer, og en videnskabelig Kosmologi kom til at staa som et Grænseproblem. Til SPINOZA's Substans („det, som er i sig selv“) svarer i KANT's Filosofi „Tingen i sig selv“, om hvilken intet kan vides (ikke engang, at den „forstaas ved sig selv“).

En nærmere Drøftelse af Erkendelsesproblemet førte igen til at sondre mellem forskellige Grupper af Kategorier, svarende til SPINOZA's Skelnen mellem Substans, attributer og uendelige Modi af forskellig Grad, men uden den umiddelbare metafysiske Betydning, han tillagde dem. Der skelnes mellem Grund og Aarsag, altsaa mellem formale og reale Kategorier, og Værdibegreberne fremtræder i deres Forskel fra begge disse Grupper. Deraf følger igen, at al aandelig Kultur ikke, som SPINOZA i Grunden forudsætter, kan være ét med intellektuel Kultur.

Men den ideale Opfattelse af Tankearbejdet, som SPINOZA har hævdet, og den inderlige Erkendelsesglæde, som for kam kastede Glans over Livet, kan ikke mangle hos nogen sand Forsker. Enhver Iagttagelse og enhver Tanke, der giver et Indblik i den store Sammenhæng, som al Forstaaelse af Tilværelsen forudsætter, lader os føle Betydningen af GOETHE's, denne trofaste Spinozadyrkers Ord: „Ort für Ort sind wir im Inneren“, skønt vi ikke, som SPINOZA mente, en Gang for alle kan afsløre dette Indre.

¹⁾ Smlgn. *Om Kontinuiteten i Kant's filosofiske Udviklingsgang* (Vid. Selsk. Skr. 1893), p. 14—15.

INDHOLD

	Side
Indledning	1—13
Første Bog	14—35
Anden Bog	36—57
Tredie Bog	58—69
Fjerde Bog	70—83
Femte Bog	84—94
Slutningskarakteristik	95—97
