

TANKER
OM TID OG
TILBLIVELSE
II. DEL

Mogens True Wegener

IDÉHISTORISKE
FORTOLKNINGER



Søren Aabye Kierkegaard

=||=

TTT 2.del, s.2

IDÉHISTORISKE FORTOLKNINGER

INDHOLD

= 3 =

INDLEDNING

= kap.1, s.4 =

PLATONS VERDEN

= kap.2, s.36 =

ANSELMS GUDSBEVIS

= kap.3, s.48 =

DANTES EVIGHEDSRIGER

= kap.4, s.57 =

LEIBNIZ OM TIDSBEGREBET

= kap.5, s.69 =

HEGEL OM HISTORIENS IDÉ

= kap.6, s.78 =

KIERKEGAARDS TIDS-LOGIK

= kap.7, s.90 =

MARXISTISK IDÉHISTORIE

= kap.8, s.95 =

BERGSON OG EINSTEIN

= kap.9, s.103 =

BORGES OM TIDEN

= 112 =

AFSLUTNING

= 115 =

INDEX

=||=

Mogens True Wegener

INDLEDNING

Anden del af trilogien **Tanker om Tid og Tilblivelse (TTT)** består af en række idéhistoriske essays af ældre dato, som jeg har valgt at samle under titlen:

Idéhistoriske Fortolkninger

Med denne overskrift tilkendes det, at jeg har tilstræbt at lade de omtalte tænkere så vidt muligt selv komme til orde, idet jeg har påtaget mig fortolkerens rolle.

Ved udvælgelsen har jeg fortrinsvis lagt vægt på, at deres tanker skulle kaste lys over begreberne tid og tilblivelse. Dette har betydet, at jeg har måttet fravælge nogle studier over blandt andre Aristoteles og Descartes. Jeg må her henvise til den mere kortfattede gennemgang af disse tænkere, som jeg har givet i trilogiens første del.

Desværre er det ikke lykkedes mig at færdiggøre noget grundigere studium af Kant, men flere af mine oversigtsprægede artikler giver dog talrige henvisninger til ham. Læseren vil måske undre sig over, at jeg har fundet plads til en artikel om Anselms gudsbevis, som ikke angår tiden. Til gengæld omhandler det jo evigheden!

Udvalget spænder fra oldtiden frem til vor egen tid og medtager artikler af ret så forskellig længde og tyngde. Sammenhængen mellem dem er dog ikke stærkere end at læseren med fordel kan begynde med de øjensynligt letteste og mest indbydende. Måske artiklerne om Platon, Dante, Kierkegaard og Borges. Det er mit håb, at de udvalgte artiklers sproglige stil og deres originalitet berettiger deres nyudgivelse.

Afslutningen består af en kronik, som indholdsmæssigt trækker nogle linjer op, der danner en naturlig overgang til trilogiens sidste del: **Filosofiske Markeringer**.

=||=

PLATONS VERDEN

Idéhistorien stammer på en måde fra Platon. Det var Platon, som var den første til at bruge ordet idé i sin filosofi, og det er fra hans filosofi det har sit teoretiske indhold. På græsk heddet det eidos (*εἶδος*) eller idea (*ἰδέα*), der betyder noget i retning af form, figur, omrids, skikkelse; de to ord er stort set synonyme. Idé er nøglebegrebet i idéteorien, og en forståelse af den betinger en forståelse af platonismen som idéhistorisk fænomen. Jeg vil her fokusere på et bestemt aspekt af den platoniske filosofi, nemlig kosmologien, dvs. læren om verdensaltet, som denne er udtrykt i alderdomsværket *Timaios*.

Timaios blev i ældre tid anset for at være Platon's hovedværk. Værket er utvivlsomt et af de vigtigste og mest særprægede i filosofiens og videnskabens historie overhovedet. Samtidig er det et værk, som på enestående vis formidler et indblik i oldtidens tænkemåde lige som det samler en lang række impulser fra hele den græske idéhistorie før Platon. Platon indleder sin kosmologi med at give en skitse af idéteorien og dens forudsætninger. Som han i værket om staten (*πολιτεία*) havde påvist analogien mellem statens indretning og menneskesjælens opbygning ville han nu grundfæste statens idé i et videre perspektiv ved at skildre formålet med, og oprindelsen til, verdensaltet eller kosmos (*κόσμος*).

Værket bygger på den antagelse, at der er en forbindelse mellem samfundslivet og den evige verdensorden, en skjult sammenhæng mellem mikrokosmos og makrokosmos. Menneskets væsen og bestemmelse kan ikke fuldendes ved viljens planløse udfoldelse; den sande ethos (*ἦθος*) følger af menneskesjælens orden, når denne er bragt i samklang med verdenssjælens orden, som finder sit udtryk i fornuftens evige harmoni (*ἀρμονία*). Planen i verdensaltetets opbygning afspejler sig i de himmelske kredsløbs lovmæssighed, og et indtryk af denne orden (*τάξις*) blev givet enhver sjæl forud for dens fødsel i tiden. At der er "slægtskab mellem sjælen og stjernerne" er et afgørende tema hos Platon.

Kosmologien i dialogen *Timaios* tjener til at støtte denne opfattelse videnskabeligt. Værket, der dog mest af alt ligner en monolog, har navn efter den person, som fører ordet - tydeligvis en avanceret pythagoræer. Platon vil påvise, at den pythagoræiske lære er i god overensstemmelse med hans egen filosofi; han bruger derfor det kneb at lade den fremmede bekræfte hans egne tanker indirekte. Sandsynligheden taler for, at *Timaios* i alt væsentligt kan betragtes som et talerør for Platon selv. Han begynder med flg. spørgsmål: "Hvad er det, der altid ér, men ikke opstår? Hvad er det, der altid opstår, men aldrig ér?" Mens det første begribes ved tænkning, opfattes det sidste ved sansning.

Platon skelner mellem erkendelse/viden (*ἐπιστήμη*) og antagelse/mening (*δόξα*). Hans svar på spørgsmålene ovenfor kan sammenfattes i to begreber: idéer og fænomener. Ordet idé kender vi fra før, og vi skal straks få begrundelsen for, at det indføres i denne sammenhæng. Ordet fænomen kan oversættes ved fremtrædelse og stammer fra et ord,

som betyder: at træde frem eller, at komme til syne (*φαίνομαι*). Idéerne er altså de ting, som har sand og fuldgyldig væren; det er dem, som er den egentlige virkelighed. Fænomenerne derimod er underlagt al slags omskiftelse og forandring; de udgør en slags halvvirkelighed, som nok kan siges at have del i væren, men som samtidig til stadighed er ved at blive til og gå til grunde. Med sit begreb om fremtrædelser har Platon indført et mellembegreb mellem væren og intet, nemlig tilblivelse, der på én gang indeholder de to modsætninger og formidler dem med hinanden.

Han eleatiske forgænger *Parmenides* anerkendte kun begrebet om den rene væren (*τὸ ὄν*), som han anså for afgrundsdybt adskilt fra sit modbegreb det rene intet (*μὴ ὄν*). For *Parmenides* var der ingen formidling mulig mellem disse to; tænkningens værste fejl består i at forveksle dem og blande dem sammen. Det værende selv har ingen del i intet og kan hverken opstå eller forgå. Hvis forandring skulle kunne finde sted, måtte den ske derved, at intet slog om i væren eller væren slog om i intet. Da en sådan forvandling er umulig, er al bevægelse umulig. Det værende ér og har altid været. Tankegangen kan sammenfattes i det skolastiske princip: *ex nihilo nihil fit* - af intet kommer der intet. Sansernes verden er med andre ord ifølge *Parmenides* blot en skinverden, ren illusion. Dette minder om den indiske lære om tilværelsens blændværk, *maya*.

For et moderne menneske er det indlysende, at en sådan tænkning meget hurtigt måtte blive modsagt. Imidlertid varede det temmelig længe før nogen var i stand til at gendrive *Parmenides* med holdbare argumenter. Sagen er nemlig den at *Parmenides* havde en skarpsindig meningsfælde og væbner ved navn *Zenon*, som var så god til at snakke for sig, at enhver som vovede forsøget snart blev spiddet på dennes berømte paradoxer; det var den slags spidsfindig samtalekunst som siden fik navn af dialektik. Der skulle altså en meget klar tanke til at udrede disse vanskeligheder. Modbeviset måtte bestå i intet mindre end en logisk analyse af begrebet bevægelse og en klar redegørelse for hele forandringens indviklede problematik. Dette var mere end selv Platon magtede. Nøddeknækkeren fik man nemlig først med udviklingen af den moderne matematik. Men han gjorde en glimrende begyndelse, idet han opfandt mellembegrebet.

Sansernes virkelighed, som består af de ting vi opfatter, og de begivenheder som sker, må og kan ikke bortforklares. Alligevel er det ikke til at komme bort fra, at den taget i sin umiddelbarhed henligger i en art dunkelt halvllys eller tusmørke. Lys over et givet fænomen får vi først ved at anskue det ud fra et bestemt begreb, en idé. Der består altså et forhold mellem idéer og tilhørende fænomener. Enhver idé må begribes ud fra sig selv, idet den ér hvad den ér i kraft af sig selv. Ethvert fænomen er hvad det er i kraft af idéer, da det modtager sit mål af væren fra den eller de idéer, der indgår i forklaringen af det.

Det er her, formbegrebet kommer ind i billedet. Det er indlysende, at de ting, som fremtræder legemligt for sanserne, først og fremmest giver sig til kende ved deres form. Fornemmelse ved berøring er jo den første og mest grundlæggende sans. Formbegrebet udvides nu til at omfatte alle de begrebsmæssige kendetegn, hvorved en ting overhovedet giver sig tilkende. Enhver ting begribes i kraft af sin form, fordi det er ved formen at den indgår i en større sammenhæng, der sætter den i forhold til andre ting. Det er ved formen

den defineres, og det er ved definitionen den klassificeres. Tingsbegrebet har to aspekter. Enhver ting (*ὄντιον*) anskues som et fænomen, men begribes ved en idé. Spørgsmålet er, hvor bevægelsesbegrebet kommer ind. Svaret herpå er en lang historie, som først fører os tilbage til kosmologien og siden videre til den platoniske lære om idéernes dialektik.

Lad os vende tilbage til *Timaios*. Enhver bevægelse medfører en forandring af en given tilstand i retning af en ny tilstand og er ensbetydende med tilblivelse (*γένεσις*). Nu er det umuligt, at noget kan opstå uden at have en årsag (ophav, udspring, oprindelse), thi af intet kommer der som bekendt intet. Altså er det tankenødvendigt, at alt som bliver til har en årsag (*αίτιον*). Platon anerkender dermed til en vis grad den stræben efter en første årsag, et princip (*ἀρχή*), som er kendetegnende for den tidlige græske filosofi. Men ved at sætte årsagssætningen som primær giver han tankegangen en ny drejning.

Princippet kan i hvert fald hos ham ikke forstås materielt. Pointen er, at princippet ikke længere éntydigt betegner en ting eller et grundstof, fordi det først og fremmest hævder nødvendigheden af at henvise til en oprindelse. Platon var den første til at formulere et *kausalitetsprincip*. Men i og med at det på dette trin i tænkningens udvikling endnu ikke er muligt at skelne klart mellem grund og årsag, *ratio & causa*, kan princippet også forstås som et *rationalitetsprincip*. Dermed sættes en norm for, hvad man kan regne for en videnskabelig forklaring. Derfor er den omtalte passage af afgørende betydning.

Pudsigt nok og tilsyneladende helt umotiveret forvandler teksten sig nu til en myte, idet *Timaios* pludselig slår over i en fantastisk historie om gudmesteren eller demiurgen (*δημιουργός*). I den optræder der et par nye vigtige begreber, forbillede og afbillede (*παράδειγμα & μίμημα*), som umiddelbart minder os om begreberne idé og fænomen. Fortællingens kerne er, at Mester - med blikket fast rettet mod det evige forbillede - frembragte verden (*κόσμος*) af urtidens chaos (*χάος*). *Kosmos* betyder det samme som smykke; og verdensaltet er smukt, fordi dets forbillede - måske mester selv? - er smukt. Mesters godhed var ren og uden misundelse, fortælles det, og af den grund ønskede han, at alt skulle komme til at ligne ham selv så vidt muligt. Allerede her i begyndelsen er vi stødt på en række filosofisk betydningsfulde momenter.

For det første indser vi, at universet er blevet frembragt efter en plan, ifølge Platon. Forholdet mellem *kosmos* og *paradeigma* er analogt til forholdet mellem fænomen og idé. Verdensaltets årsag er en guddommelig skaber, og dets grund er en guddommelig plan - derfor er verdensaltet intet bedrag, men et velbegrundet fænomen. Denne verden er skøn, fordi den ligner sit ophav og bærer præg af frembringerens godhed. Den guddommelige godhed (*ἀγαθόν*) er alttings kilde, ophav og udspring. Men dermed synes forbilledet og skaberen at smelte sammen til én guddom. Herom mere senere. For det andet slutter vi, at enhver forandring forudsætter en frembringer eller en frembringende kraft som sin årsag. Det fortæller os noget om, hvilke slags årsager der kan komme på tale i en forklaring.

I forlængelse heraf skelner *Timaios* mellem to slags frembringelser, nemlig dels: 1) de fornuftige frembringelser, som er udvirket af guddommelige årsager, og dels: 2) de planløse frembringelser, som er udvirket af skæbneagtige årsager. Denne skelnen ligner den siden så kendte distinktion mellem *teleologiske* (målrettede) og *mekanistiske* årsager.

Netop derfor er der grund til at mærke sig, at de platoniske begreber afviger fra moderne tænke måde på to punkter. Dels er de fornuftige årsager ifølge Platon bestemt af et formål, og dertil virker de i frihed. For Platon er fornuft og frihed nærmest identiske begreber, fordi gudemesteren frit vælger at efterligne det evige forbillede. Videre har skæbnetanken (*μοῖρα*) for grækerne en dobbelthed, der forbinder to for os helt modstridende momenter: nødvendighed og tilfældighed (*ἀνάγκη & τύχη*).

Det mærkelige er nu, at mens guderne i den græske mytologi er underlagt skæbnens lov - Zeus gør sig altid stor umage for at tilsløre den kendsgerning, at han ikke har noget at skulle have sagt over for *moirerne* (de græske norner) - så vendes forholdet om i den platoniske myte. Demiurgen fremtræder hos Platon som en slags overgud, idet han skaber hele det græske *pantheon*. Men ikke nok med det, gudemesteren vover endog at sætte sin magt op mod selve skæbnen. Timaios fortæller om ham, at han i alle tilfælde søgte at nærme det, som skulle blive til, til det, som er bedst. Dog var det ikke med vold, men ved fornuftig overtalelse, dvs. med lempe og fornuftig list, at skaberen bekæmpede den seje og skæbnesvangre træghed, som truede med at lade hans værk gå i opløsning. Tilfældets nødvendighed overvindes kun ved fornuftens list.

En verden, hvori der intet skér, er ikke nogen virkelig verden. Men det, som skér, er begivenheder, og begivenheder finder sted i tid. Samtidig med, at Gud skabte verden, frembragte han et bevægeligt afbillede (*εἰκὼν*) af evigheden og kaldte det: tid (*χρόνος*). Evigheden (*ὁ αἰών*) er uforanderlig i ophøjet énhed, men tiden bevæger sig, er strengt taget den første bevægelse (*κίνησις*), og denne bevægelse bestemmes ved tal (*ἀριθμός*). Tidens dimension er bevægelsens og forandringens medium. Tidens begreb konstitueres af fænomenernes række, der afspejler altets evige paradeigma og gudemesterens godhed. Men fænomenerne skér i tid, idet de finder sted i rum (*χώρα*).

I modsætning til tiden er rummet imidlertid et uægte begreb. Mens tidens åbenbarer evighedens mønster, har rummet i sig selv intet mønster, men er den indholdstomme og meningsløse forudsætning for, at noget kan ské derved, at ting bliver til. Tingsbegrebet er nøje forbundet med forestillingen om rummet som tingenes sted (*τόπος*); og som begreb er det strengt taget lige så uægte. Af den samme grund opfattes tingsbegrebet (*ὄνσις*) - forstået bredt som forestillingen om det, der opstår og forgår, forandringens legemlige tilkendegivelse - somme tider som den nødvendige forudsætning for bevægelsens begreb. Dette er tilfældet hos Platons elev, Aristoteles. Men hos Platon selv er forholdet omvendt. Lige som tidens begreb gør det muligt, at begivenheder kan finde sted, muliggør rummets "tidløse væren", at ting som skér kan opfattes sanseligt.

I sig selv er rummet "drømmeagtigt", et indholdstomt dyb, som er svært at tro på. Hvad angår rummet må vi skelne mellem fornuftsbegreb og sanseindtryk, erkendelse (*νόσις*) og anskuelse (*ἀίσθησις*). Så ser vi, at rummet er ingen af delene; det er blot en statisk baggrund for, at ting kan fremtræde som forløb i kraft af tidens iboende dynamik. Som sådan er rummet amorft, uden egentlig struktur: det er hverken idé eller fænomen. Om den sanselige verden, et kosmos af fænomener i tid og rum, gælder helt bogstaveligt, at ingen ting står fast, men alle ting flyder (*πάντα ῥέει*).

Kosmologisk er Platon på linje med Heraklit, idet hans idéteori medfører en fysik, hvor tiden har forrang fremfor rummet. Dette stemmer ikke med den gængse opfattelse. Men Platon siger klart, at **forbilledet, tilblivelsen og tomheden** er tre af evighed givne betingelser for verdens skabelse. Min tese (*θέση*) er nu dén, 1) at **evigheden** (*ὁ αἰών*) som *forbillede* (*παράδειγμα*) danner tidens mønster og rummer tingenes former, 2) at **tiden** (*γένεσις*) som *tilblivelse* er prototype på alt, der frembringes af den guddommelige fornuft (*νοῦς*), og 3) at **rummet** (*χώρα*) som *urdyb* er prototype på alt, som på dunkel vis "altid allerede" ér frembragt tidløst med skæbneagtig nødvendighed (*ἀνάγκη*).

Paradigmet, guddomsfornuftens evige urbillede, leder dermed tanken hen på noget, som vi i lighed med Leibniz godt kunne beskrive som: idéernes præstabilerede harmoni. Kosmos, forbilledets timelige spejling i rummets tomhed, omtales som en skabt guddom. Det er nu klart, hvorfor det tilkom demiurgen som verdensaltets skaber og fader (*ποιήτης καὶ πατήρ*) at frembringe de andre guder - først Himlen (*οὐρανός*) og Jorden (*γαία*), derefter Kronos (*κρόνος*), og siden Zeus og alle de øvrige guder. Placeringen af Kronos på et så underordnet sted i myten er måske en reminiscens fra den traditionelle teogoni. Kronos forveksles ofte med Chronos (*χρόνος*), ordet for tid, idet han ses som den gud, der sluger sine egne børn - et billede på den altfortærende tid.

Endvidere forstår vi nu, hvordan gudemesteren kunne overvinde skæbnens magt. Grunden er, at tiden som den første af fornuftens timelige frembringelser var overordnet rummet som den første af nødvendighedens tidløse frembringelser. Skaberen har magt til fylde dybet (*χώρα*) med form (*εἶδος*), hvorved tingene bliver til. Det er ved skabelsen at rummet fyldes, og **tid** ér - ret forstået - **tilblivelse**. Skabelsen er den begivenhed som altid finder sted, hele tilværelsens urbegivenhed; netop derfor må den også beskrives i en myte. Platon viste sit geni, da han påpegede, at verdens tilblivelse måtte skildres i mytens form, og at tanken om en guddommelig skabelse må hente sit sprog fra drømmens virkelighed. Fantasien (*φαντασία*) fremtræder her som énheden af *μῦθος* og *λόγος*.

Men hvordan lyder så fortællingen? Hvorledes forløste Platon fantasien i ord? Timaios beretter: Da demiurgen skabte kosmos, dannede han først sjælen, siden legemet - og da begge var rede, fjøede han dem så godt sammen, at de aldrig mere kunne adskilles. Til verdenslegemets opbygning brugte han det brændende og det jordfaste, idet han fjøede det luftige og det fugtige ind som formidlende led. Siden tillod han verdenssjælen at forbinde de fire tilstandsformer ved hjælp af forhold (*ἀναλογία*) i tal og mængde. Således bestod da altets fornuftige indretning i harmonisk geometri og matematisk poesi. Verdensaltet fremstod som et levende væsen, fuldkomment og frit for alder og sygdom, og dets form var den fuldkomne kugles, som rummer alt i sit indre og lader intet udenfor. På himlen satte han de evige guder til at lyse, deres lovbundne bevægelser viste tidens tal, og stjernernes lys forvandlede tomheden til et smykke (*κόσμος*).

Forstillingen om det guddommelige finder udtryk mangfoldige steder hos Platon, smukkeste måske i den berømte sollignelse i sjette bog af værket om Staten. Det, det her drejer sig om, er en bestemmelse af selve det godes idé. Sokrates, værkets hovedperson, forklarer begrebet ved at sige, at som solen forholder sig til synet - som forudsætning og

betingelse - sådan forholder godheden sig til sjælen: uden det godes lys er sjælen blind. Det gode er følgelig grund og årsag til al sand indsigt, sandhedens udspring og kilde. Men ikke nok hermed. Det gode er tillige oprindelsen til alt, som ér, og alt, som bliver til. Men i sig selv er godheden hinsides væren, og som årsag til væren overgår godheden væren i anseelse og kraft, og netop af denne grund er godheden guddommelig. Platon har dermed som den første filosof formuleret et begreb om det guddommeliges *transcendens*. Modsætningsvis er Aristoteles er den første til at formulere det guddommeliges *immanens* ved at påstå, at væren i sig selv er guddommelig, og at intet står over væren.

Der rejser sig nu det spørgsmål, hvorledes demiurgen og det kosmiske paradigme forholder sig til det godes idé. Jeg for mit del vil her henholde mig til den traditionelle nyplatoniske tolkning af mesteren, selv om den strider mod tendensen i den nyeste forskning, idet jeg hævder den principielle mulighed af, at begreberne kan være identiske. Men jeg indrømmer blankt, at Platon ikke selv siger det direkte.

En modsætning som den omtalte, der behersker forholdet mellem idé og fænomen, paradigme og kosmos (eller transcendens og immanens), er udtryk for en begrebsforskel, der ofte betegnes: kategorial. Begrebet kategori (*κατηγορία*) blev indført af Aristoteles. Af gode grunde kan det ikke sættes på linje med de begreber, som underordnes bestemte kategorier, da det er kategorialt forskelligt fra disse. Aristoteles skrev en lille afhandling om kategorierne, og ifølge denne bog udgør de tingenes grundlæggende værensmåder. Af den slags er der ti, hvoraf de vigtigste er: *substans, kvalitet, kvantitet og relation*.

Foruden disse *prædikamenter* anvendte filosofien i middelalderen nogle beslægtede og om muligt endnu mere fundamentale begreber, der ofte omtales som *transcendentaler*. Disse begreber udtrykker dog ingen kategoriale forskelle, men repræsenterer forskellige aspekter på begrebet ting eller substans, som er den første og vigtigste af kategorierne. Transcendentalerne omfatter: ting, væren, og noget, samt: énhed, sandhed, godhed og skønhed (altså *res, ens & aliquid* samt *unum, verum, bonum & pulchrum*). Fælles for transcendentaler og prædikamenter er, at de anvendes om alt værende, alle ting.

Måske kan det fremholdes, at også Platon regnede med existensen af kategorier. Ganske vist bruger han ikke selv dette ord; men hans mening er tydeligvis den samme. Det drejer sig her om de grundlæggende tilstandsmåder, fænomenernes latente karakter. Denne lære om kategorierne kommer særlig klart til orde i det værk, vi drøfter: *Timaios*.

Det afgørende problem med hensyn til disse kategorier vedrører deres status. Kategorierne er tingsbegreber; men hvilket forhold er der mellem en ting, som den er til i sig selv, og den samme ting, sådan som den fremtræder for os og opfattes af erfaringen? Hvilket forhold består mellem tanke og ting, viden og væren, erkendelse og genstand?

Svaret på dette spørgsmål har store følger for sandhedsbegrebet. Viden, indsigt, erkendelse må nødvendigvis kunne udtrykkes sprogligt, hvis vi vil meddele den til andre. Og dersom sandheden skal være forankret i tingenes egen væren, må et udsagn øjensynlig i en eller anden forstand kunne siges at tilsvare eller efterligne de ting, det omhandler. Vanskeligheden er, hvilken lighed der kan bestå mellem en ting og tanken om den.

Når man først har markeret et skarpt skel mellem det værende selv på den ene side og vor erkendelse af det på den anden, kan dette spørgsmål synes ret umuligt at besvare. Aristoteles forestillede sig, at tingsbegreberne var forankrede i tingene selv, men at den menneskelige forstand tilegnede sig dem ved en *mental abstraktionsproces*, hvorved en tings form overføres til vor tanke - vel at mærke uden at formen forlader tingen, thi hvis det kunne ske, ville tingen forgå. Det lyder godt nok, men vanskeligheden er der stadig; for hvad er kendetegn på overensstemmelsen mellem tanke og ting, deres *korrespondens*?

Måske lader problemet sig overhovedet ikke løse ved abstraktion? Det mente Kant. Men i hvert fald ser sagen helt anderledes ud, hvis man ikke anskuer ting som *substanser*, i lighed med Aristoteles, men som *processer*, i lighed med Platon. -

Lad os vende tilbage til myten om demiurgen. Hvordan skabte han verdenssjælen? Af den udelelige væren, som altid forbliver sig selv og den samme, og den delelige, som hele tiden forandrer sig og således bliver til noget andet, frembragte han noget helt tredje, som var en blanding af dem begge samt væren. På denne måde forbandt han *det samme* med *det forskellige*, skønt de var vanskelige at forene.

Blandingen stykkede han herefter ud i syv portioner således, at der på grund af mængdeforholdene opstod to talfølger. Mens den første portion sammen med den anden, den fjerde og den sjette dannede talfølgen 1:2:4:8, dannede den samme portion sammen med den tredje, den femte og den syvende talfølgen 1:3:9:27.

På tilsvarende måde og ved hjælp af blandt andet de aritmetiske, de geometriske samt de harmoniske middelværdier dannede han en mængde andre talfølger, som skulle blive forenet i det himmelske smykkets synlige, men uhørlige, musikalske harmoni.

Efter at have ættet alle klumperne sammen til en dej og rullet den ud, skar han den op på langs i to strimler som han lagde i et skævt kryds, hvorefter han bøjede enderne sammen således at de dannede to skrånede cirkler. Dem satte han op på himlen til tegn og vejledning for guderne.

Da himmellegemerne havde fundet deres rette bevægelse gik de i rund kreds, idet stjernerne (*ἀστροίς*), hvoraf der var flest, deltog i det sammens bevægelse følgende den yderste cirkel (ækvator), mens vandrerne (*πλανήται*), som var syv, deltog i forskellens bevægelse følgende den inderste cirkel (ekliptika). Som det sidste og inderligste bånd mellem sjæl og legeme frembragte han sanses-fornemmelserne (hårdt-blødt/koldt-varmt/vådt-tørt/mørkt-lyst) som stofflige tilstandsformer; hertil benyttede han de fem regulære mange-sider (*πολύεδροι*) - de, som eftertiden har kaldt: *de platoniske legemer*.

Således dannede han den faste tilstandsform efter hexaedret (6 sider, kvadrater), den flydende tilstandsform efter ikosaedret (20 sider, trekkanter), den luftige tilstandsform efter oktaedret (8 sider, trekkanter), samt det lysende efter tetraedret (4 sider, trekkanter) - og de lignede grangivelig de fire kendte grundstoffer (elementer): *jord, vand, luft og ild*. Men himmelstoffet, æteren (*ἀιθήρ*) lavede han af dodekaedret (12 sider, femkanter), fordi den form lignede himmelkuglen mest. Således strukturerede han sansekvaliteternes oprindelige mangfoldighed til *kvasi-elementer* ved brug af geometri.

At foregive en restløs oversættelse af denne myte til rational tænkning ville være udtryk for en utilstedelig reduktionisme. Alligevel kan der ikke herske tvivl om, at fortællingen er tænkt som illustration til afgørende momenter i den platoniske filosofi. Vigtigst af disse er kategorierne *énhed-mangfold* og *lighed-forskel*.

Énheden i streng betydning forefindes kun i paradigmet, det godes urbillede og idé. Mængden eller det mangfoldige består af fænomenerne. Men det mangfoldige er til i kraft af det enkelte, og det enkelte fremtræder kun i forhold til de andre, dvs. de mange. På den måde kan énheden og mængden gensidigt forudsætte og betinge hinanden som begreber. Begge bliver de til i og med at den højeste og udsigelige énhed på én gang spejler sig i det enkelte og lader sin glans stråle ud i det mangfoldige.

Denne tanke udfoldes klart af nyplatonikerne. Alle ting ligner hverandre i dette at være enkelte; samtidig er de kun mange ved at være forskellige. Derfor gælder det samme om begreberne lighed og forskel: også de forudsætter og betinger gensidigt hinanden. Denne parvise indbyrdes afhængighed mellem de fire begreber kan ses som dialektisk. Begrebernes dialektiske karakter viser sig ydermere deri, at de ikke blot har kategorial status som betingelser for fænomenernes existens, men også deri at de giver sig til kende gennem fænomenerne ved, at disse fremstår som tegn - symboler.

Her er vi ved det centrale i myten: cirklerne er ganske vist ikke identiske med det samme og det forskellige, men deres funktion er at illustrere identitetens og differensens kategorier som kosmiske symboler. Først lysgudernes dialektiske dans i de to kategorielt samhörige kredse viser, at tidens mønster er sanselig rytme. Ved stjernernes dans får tiden indhold og fylde, og skaberværket træder frem som syntese af astronomi og musik.

Videnskaben om naturen er ifølge Platon nødvendigvis matematisk, men over den matematiske tænkning står den dialektiske. Denne bedømmelse af rangfølgen kan synes overraskende. Forklaringen er den, at mens matematikeren ordner sin viden som et system, idet han benytter et antal ubeviste aksiomer som forudsætning for afledningen af sine teoremer, så tager dialektikeren disse forudsætninger op til undersøgelse og godtgør deres nødvendighed ved at afdække af deres fundamentale karakter.

Matematikken hviler på hypoteser, dog ikke i betydningen: forudsætninger, som er tvivlsomme, men omvendt i betydningen: forudsætninger, hvis sandhed tages for givet.

Dialektiken sætter sig som mål at hæve forudsætningernes hypotetiske karakter ved at tilbageføre dem på de egentlige grundbegreber, "ærke-kategorierne".

Vi kan belyse dette forhold ved hjælp af den berømte *linjelignelse* fra Staten. Sokrates bliver bedt om at forklare indholdet af sollignelsen; og i sit forsøg på at gøre nærmere rede for erkendelsens art og væsen griber han efter billedet af en lodret linje delt i fire ulige store stykker, hvis længder har et bestemt indbyrdes forhold.

Linjen er i første omgang tvedt, hvilket svarer til distinktionen *idé - fænomen*. Det øverste stykke, som er det største, repræsenterer *væren*, der begribes ved *tænkning*, hvilket fører til *viden* eller *erkendelse*. Det nederste stykke repræsenterer *vorden*, som opfattes gennem *sansning*, hvilket fører til *mening* eller *anskuelse*.

ΤΤΤ 2.del, s.12

IDÉ - PLANET

FORBILLEDET

παράδειγμα

VÆREN <i>τὸ ὄν</i>	FORNUFT <i>νοῦς</i>	VIDEN <i>ἐπιστήμη</i>
------------------------------	-------------------------------	---------------------------------

BEGREB <i>ἰδέα</i>	TÆNKNING <i>νόησις</i>	SANDHED <i>ἀλήθεια</i>
------------------------------	----------------------------------	----------------------------------

FORM <i>εἶδος</i>	FORSTAND <i>διάνοια</i>	FORHOLD <i>ἀναλογία</i>
-----------------------------	-----------------------------------	-----------------------------------

ADSKILLELSEN

χωρισμός

FÆNOMEN - PLANET

EFTERLIGNING ved **DELTAGELSE**

μίμησις *μέθεξις*

VORDEN <i>γένεσις</i>	SANSNING <i>αἴσθησις</i>	MENING <i>πίστις</i>
---------------------------------	------------------------------------	--------------------------------

Enkeltting <i>ὀυσίαι</i>	RUM <i>χώρα</i>	Formodning <i>δόξα</i>
------------------------------------	---------------------------	----------------------------------

Afbilleder <i>εἰκῶνης</i>		Indbildning <i>εἰκασία</i>
-------------------------------------	--	--------------------------------------

(μὴ ὄν)

Mogens True Wegener

De to stykker, det foroven og det forneden, er hver for sig opdelt endnu engang således, at de mindre stykker forholder sig indbyrdes lige som de to oprindelige stykker: $a/b = c/d = (a+b)/(c+d)$. Opdelingen indebærer, at *væren* er spaltet i *urbegreb* og *tankeform*, lige som *tænkning* er spaltet i *fornuft* og *forstand*. Ligeledes gælder, at *vorden* er delt i *enkelthing* og *skyggebillede*, ligesom *sansning* inddelt i *opfattelse* og *indbildning*. Den første opdeling er den afgørende: idéer og fænomener er adskilt af en dyb kløft. Alligevel står stykkerne i et klart afmålt forhold til hinanden: fænomenernes *adskillelse* (*χωρισμός*) fra idéerne opvejes nøjagtigt af deres *deltagelse* (*μέθεξις*) i samme.

Den grafiske fremstilling er ment som en illustration af, hvorledes de omhandlede begrebers relative betydning bør vægtes: idéerne tilkendes her klart primatet frem for fænomenerne. Platon's linjelignelse giver os nøglen ikke kun til hans erkendelsesteori, men også til hans videnskabsteori. Ifølge det platoniske program for videnskaben er dens opgave at "redde fænomenerne" (*σώσει τὰ φαινόμενα*) - udtrykket findes dog ikke hos Platon selv - dvs. at opstille matematiske hypoteser, der forklarer dem i lys af visse idéer. Opgaven er at finde netop den hypotese, som sikrer fænomenet den højeste grad af lighed (*μίμησις*) i forhold til den enkleste og skønneste idé. Den platoniske forklarings rationale struktur er helt baseret på *analogi*, og dens gyldighed er derfor altid *hypotetisk*.

Enhver form for forklaring (*explanatio*) indebærer i første række en distinktion, og derpå en korrelation, mellem det forklarende (*explanans*) og det, som søges forklaret (*explanandum*). En platonisk forklaring er desuden kendetegnet derved, at den er gyldig, hvis og bare hvis *explanandum* forholder sig til *explanans* på samme måde, som det af *explanandum* beskrevne *fænomen* forholder sig til den i *explanans* anførte *idé*. Heraf ses, at forskellen mellem *explanans* og *explanandum* kan forstås som en følge af *adskillelsen*, på samme måde som ligheden kan forstås som følge af forbindelsen, kaldet *deltagelsen*. Og ligheden består altid deri, at fænomenet efterligner idéen - ikke omvendt!

For Platon selv indgik en bestemt metode som et vigtigt led i programmet. Opgaven, som var at redde fænomenerne gennem opstillingen af matematiske hypoteser, skulle nemlig løses på den måde, at man benyttede sig af jævn kredsbevægelse som tankens eneste hjælpemiddel. Hans videnskabelige begrundelse var, at den art bevægelse var den eneste, der kunne anses for fuldkommen rational. Af samme grund krævede man senere geometriske konstruktioner gennemført udelukkende ved hjælp af passer og lineal. Et lignende synspunkt lagde han til grund for sin før omtalte geometriske atomteori.

Eftertiden har imidlertid bebrejdet ham dette snæversyn på fornuftens muligheder. Hvad dette angår har Platonismen klart virket begrænsende på videnskabens udvikling. Et af de helt store fremskridt var betinget af, at idealet om cirkulær bevægelse omsider blev opgivet til fordel for idéen om elliptisk bevægelse. Ret forstået sigtede kritikeren ikke mod det platoniske program, snarere mod den platoniske metode. Selve programmet blev stort set accepteret af den moderne naturvidenskabs pionerer, fx. Kepler og Galilei.

Det er nærliggende at karakterisere den platoniske tænkning ved at sammenligne den med dens modpol, den aristoteliske. Man tager næppe helt fejl ved sammenfattende at betegne den *platoniske* tænkemåde som *dialektisk* og den *aristoteliske* som *metafysisk*.

Denne forskel kan uddybes ved, at vi bestemmer *den metafysiske tænkemåde* som *statisk* og *den dialektiske tænkemåde* som dynamisk. Metafysikeren søger møjsommeligt at føje sine begreber sammen til et fasttømret bygværk. Dialektikeren derimod stræber efter at sætte sine begreber i svæv, så de bedre kan udtrykke tankens egenbevægelse.

Netop fordi Platon var dialektiker, og ikke metafysiker, vil det være misforstået at opfatte ham dualistisk. Ganske vist er adskillelsen mellem idé-plan og fænomen-plan af kategorial natur; men det betyder ikke, at vi derfor må opfatte grænsen som statisk. Tværtimod er det selve denne grænse, som sættes i svæv af den modne dialektiker. Hvad dette angår ligner Platon mere Hegel end Kant. - Desværre kan jeg ikke her komme nærmere ind på den platoniske dialektik - men se gerne *TTT, 3.del, kap.3*.

Også med hensyn til *det videnskabelige sandhedsbegreb* finder vi en markant forskel mellem Platon og Aristoteles. Kantiansk udtrykt kan vi sige, at mens sandhedsbegrebet for *Platon* har *regulativ* funktion, er dets funktion *konstitutiv* for *Aristoteles*. Som følge heraf kan Aristoteles i fuldt alvor tale om at opnå *sand indsigt* i naturen og universet, mens Platon for sin del aldrig stræber ud over *det mest sandsynlige*.

I samsvar hermed kan den *aristoteliske* videnskab kaldes *empiristisk-kategorisk*, hvorimod den *platoniske* videnskab må beskrives som *matematisk-hypotetisk*: empiristisk modsat matematisk, fordi den aristoteliske videnskab er kvalitativ, hvor den platoniske er kvantitativ; og kategorisk modsat hypotetisk, fordi den aristoteliske erkendelse af naturen gør fordring på en éntydig sandhedsværdi, sand eller falsk, hvor den platoniske kun sigter efter at give et skøn over det mere eller mindre sandsynlige.

Historisk sét er det oplagt, at det platoniske program har vist sig langt mere frugtbart end det aristoteliske. Måske kan det forekomme paradoxalt at hævde, at det også har vist sig at være sandere. Når jeg ikke desto mindre vil påstå, at den platoniske filosofi som helhed er sandere end den aristoteliske, så er grunden den, at Platon forekommer mig at være mere menneskelig, mere orienteret i retning af det menneskelige, mens Aristoteles er langt mere optaget af tingene og den tingslige existensform.

Det er altså ikke kun den omstændighed, at den ene er dialektiker og den anden metafysiker, som for mig gør udslaget, men lige så meget måden, hvorpå de er hvad de er. Med den aristoteliske metafysik - dens talrige dyder ufortalt - sker der efter min mening en reifikation - en slags forstening - af hele den vestlige filosofi, som vi endnu ikke er kommet os over, trods fortidens mange forsøg på at gøre op med den.

Den dialektiske modgift finder jeg hos Platon. Han påstår ikke, at det værende er godt, blot fordi det er til, men han fortæller mig, at det gode står over væren, hvad angår værdighed og kraft, og at det virkelige kun er til, for så vidt som det har del i det gode. Den platoniske kosmos er så smuk, fordi den er formet som godhedens symbol.

Platons verden er en verden med "menneskeligt ansigt".

=//=

APPENDIX I

PLATONS BETYDNING IDAG

Foredrag ved GL-kursus, Sostrup Slot (1979)

Det emne, som her skal tages op til drøftelse: *Hvad har oldtiden betydet for eftertiden og nutiden?* - er så omfattende og så krævende, at et helt liv ikke ville række til at besvare det. Ingen dødelig kan gøre sig håb om at overskue en sådan rigdom, endsige formidle den til andre - men vi har dog i det mindste fået omkring tyve minutter hver til at fremgrave et par guldkorn. Jeg vil gerne begynde med at gengive et citat af Paul Friedländer:

"Der 'Timaios' wird vielleicht immer das unvergleichlichste Werk Platons bleiben, wie er die längste Zeit als sein Hauptwerk gegolten hat ... Keine wahre Naturwissenschaft kann bestehen, ohne um ihre eigene Geschichte zu wissen. In dieser Geschichte aber gibt es wohl kein einzelnes Schriftwerk, das so tief und so weit gewirkt hat wie der 'Timaios'. Die Geschichte seiner Wirkung zu schreiben, wäre eine grosse Aufgabe."

Jeg vil prøve at belyse nogle hovedtræk ved denne virknings-historie. At berøre det nære, men spændingsfyldte, forhold mellem Platon og Aristoteles selv ville her blot være en gentagelse. Derimod er det vigtigt at anføre, at platonismen i middelalderen først og fremmest gjorde sig gældende som neoplatonisme, en broget blanding af platoniske og aristoteliske elementer med et islæt af pythagoræisk spekulation. Det var i den form at platonismen kom til at præge den tidlige middelalters forsøg på at skabe en syntese af græsk filosofi og kristen teologi. Afgørende for dette præg var også, at *Timaios* var det eneste værk man på den tid kendte af Platon.

Op gennem middelalderen udgik der stærke og levende impulser fra den kristne neoplatonisme, som i høj grad bidrog til at forme tidens åndsliv og kultur. Der er således en klar forbindelse mellem den kristne mystiks evighedslængsel og det platoniske begreb om eros (*έρως*). Sit skønneste udtryk fik denne syntese af kristendom og hellenisme i gotikens himmelstræbende katedraler (fx Chartres). Mens udviklingen i højmiddelalderen blev afgørende påvirket ved genopdagelsen af Aristoteles, forblev størstedelen af Platons værker stort set ukendte til langt hen mod renæssancen. Den sejrige aristoteliske filosofi truede på denne tid med at reducere den kristne neoplatonisme til en understrøm i den gejstlige subkultur.

Vigtigt for udfaldet af denne kamp blev det, at de to traditioner kom til at konkurrere på nogenlunde lige fod i den stilfærdige kappestrid mellem repræsentanterne for middelalderens to småbrødreordner, *franciskanere* og *dominikanere*. Mens Frans og hans brødre lagde vægt på et ydmygt liv i pagt med den gudskabte natur, forberedte "herrens hunde" (*domini canes*) sig ved lærde studier til en trofast gerning som redskaber for inkvisitionen. Imidlertid endte det med, at de aristotelisk orienterede dominikanere fangede sig selv i deres eget væv af spidsfindigheder, mens de neoplatonisk inspirerede franciskanere udviklede en levende interesse for naturen.

På denne givetvis stærkt forenklede baggrund kan det ikke undre, at nogle af de vigtigste impulser til opgøret med aristotelismen og grundlæggelsen af den nye videnskab om naturen netop udgik fra fransiskanerordenens åndelige højborg, universitetet i Paris. Med renæssancen vågnede interessen for Platon påny, og platonismen bredte sig overalt i det sydlige Europa.

I Bologna fik man kort før år 1500 besøg af en ung polsk klerk ved navn Koppernigh. Han var som astronom ikke tilfreds med det ptolemæiske system. Nok gjaldt det stadig om at "redde fænomenerne"; men til det formål måtte man foretrække den enkleste og mest sandsynlige hypotese; det samme mente Platon. Trods storheden af hans grundlæggende idé er det nok rigtigt at forstå Copernicus som fuldenderen af den gamle epoke. De egentlige grundlæggere af den nye naturvidenskab var Kepler og Galilei, men det var først med Newton at den klassiske fysik nåede frem til fuld modenhed; det var ham, der udkastede programmet for al fremtidig forskning, da han formulerede videnskabens klassiske paradigme.

Med individuelle nuancer sat i parentes kan man mene, at trekløveret Kepler, Galilei og Newton i fællesskab udarbejdede den moderne videnskabelige metode. I denne indgår et hypotetisk-deduktivt element, der kan føres direkte tilbage til Platon. Det nye er experimentet - et element, som er platonismen fremmed. Hvis man foretrækker at fokusere på arven fra Platon for at kunne vurdere de indbyrdes ligheder og forskelle hos de førstnævnte to tænkere, må man følgelig vende sin opmærksomhed mod deres respektive syn på videnskabelige hypoteser. Hvordan forholdt de sig til det hypotetiske element i videnskaben? Af hvilken art og status er videnskabelige hypoteser? Hvilke krav bør man stille til dem?

Vi kan slå fast, at de er enige på de følgende punkter: En videnskabelig hypotese er først og fremmest kendetegnet ved sin matematiske karakter. Den er udelukkende relevant, for så vidt som den kan hjælpe os til at afdække virkelighedens struktur. Videnskabelig erkendelse består i, at empiriske fænomener forstås i lys af matematiske hypoteser. Man bør følgelig foretrække de hypoteser, som evner at gøre rede for fænomenerne på den enkleste og mest sandsynlige måde. Om alle fire punkter gælder, at de formentlig kan føres tilbage til Platon.

Også et femte punkt bør her omtales, både fordi det er platonisk i sin oprindelse og fordi det strengt taget er en konsekvens af de fire første punkter. Det er meningsløst at spørge efter en hypoteses sandhedsværdi i streng betydning: en hypotese som sigter mod at afdække strukturelle lovmæssigheder angående fænomenernes verden kan i sagens natur aldrig være sand eller falsk, men kun mere eller mindre sandsynlig. Platonisk udtrykt: om *kósmos* kan man ikke opnå *epistéme*, men kun *dóxa*. Som vi skal se, var det netop hér uenigheden opstod.

Såvel Kepler som Galilei knytter sig bevidst til Platon. Således skriver Kepler et sted: "Det er ikke iagttagelsen af himlen, som har bevirket disse erkendelser i mig. I samsvar med Platons lære hvilede de i min sjæls skjulte dyb og blev kun vakt ved synet af virkeligheden." Galilei siger det endnu stærkere: "På titelbladet til mine samlede værker skal der stå følgende: Her vises det ved talløse eksempler, hvilken nytte man kan uddrage af matematikken angående følgeslutninger på naturvidenskabens område, og hvor umuligt det er at filosofere på saglig vis uden geometri, således som det også blev hævdet af Platon."

Men selv om de ikke havde indrømmet arv og gæld - der antagelig er mindst hos Newton - så ville man dog alligevel kunne slutte sig til den ud fra deres nedskrevne tanker, deres idéer. På linje med Platon betragter Kepler Solen som guddommens afglans (jvf. Platons sollignelse). Dette benytter han som et argument for rigtigheden af den kopernikanske hypotese. Solen, der er

placeret som verdensaltets urokkelige midpunkt, må være det ædleste blandt himmellegemerne. Fra Solen synes at udgå en kraft, som er bestemmende for planeternes bevægelse i deres baner. Men hvorfor findes der netop seks planeter?

Platon lærte, at verden er skabt som en harmonisk kosmos ud fra aritmetik og geometri. Alt i denne verden er bestemt ved numerisk proportion og analogi. Såfremt vi nu antager den hypotese, at planetsfærernes indbyrdes afstande er bestemt ud fra de regulære polyedre på den måde, at disse omskrives og indskrives de enkelte sfærer efter model af kinesiske æsker, så svarer de fem mellemrum netop til seks sfærer. *Heureka!* tænkte Kepler, og regnede efter: ved behændigt at bytte om på rækkefølgen af polyedre fik han til slut regnestykket til at passe rimelig godt. Undervejs opdagede han tilfældigt to af de love, der skulle gøre ham så berømt. Den tredje, som han opdagede senere, anså han for en smuk bekræftelse på sine pythagoræisk inspirerede idéer om musikalske harmonier i astronomien!

Vurderet på én måde kan man godt sige, at Kepler nåede sine strålende resultater på trods af sin platonisme. Sét fra en anden vinkel må man gøre sig klart, at idéen om de fem polyedre ikke er spor mere platonisk end de tre love, han kom frem til. Polyedrene har nemlig en helt anden funktion hos Kepler end hos Platon. Derfor kommer man nok sandheden nærmere, hvis man siger, at Keplers genialitet bestod i, at han erkendte en spænding i det platoniske program mellem på den ene side selve opgaven og på den anden den måde, som den skulle løses på. Han viede en sådan omhu og nøjagtighed til gennemførelsen af det formodede platoniske program, *sozei ta fainomena* - udtrykket findes ikke hos Platon selv, men blev tilskrevet ham af hans efterfølgere i *Akademeia* - at han omsider så sig tvunget til at opgive et vigtigt punkt i den platoniske metode: cirkler måtte erstattes af ellipser, og den jævne kredsbevægelse af en lov om de af radiusvektor afskårne arealer. Han indså m.a.o., at et element i metoden bedre kunne forstås som en hypotese, og at denne burde forkastes til fordel for en anden hypotese. Men programmet var godt nok.

Jeg har før omtalt det platoniske program som matematisk og hypotetisk i modsætning til det aristoteliske, der var empiristisk og kategorisk. Man kunne mene, at Galilei som den geniale observatør og experimentator han jo var burde have taget parti for Aristoteles og imod Platon. Men som vi véd, forholdt det sig lige omvendt. Hvordan kan det hænge sammen? Var Galilei i virkeligheden slet ikke empirist? Næppe, dersom man skal forstå spørgsmålet efter den moderne betydning af dette ord! Hvad skal man fx stille op med den kendsgerning, at Galilei udtrykte sin grænseløse beundring for Aristarchos og Copernicus netop, fordi de holdt fast ved den heliocentriske hypotese på trods af al empirisk evidens for det modsatte synspunkt og således "tillod fornuften at øve vold imod deres sanser i stedet for at gøre den til slave af hines overtro"? Desuden får man besvær med at forklare, at Galilei altid betonedede det teoretiske element i videnskaben over for det empiriske, og at han suverænt negligerede falsificerende instanser.

Hos Galilei kan man skelne tre led i udarbejdelsen af en matematisk teori: intuition, demonstration og experiment. Det første led omfatter en *definition* af de anvendte begreber og hypoteser, det andet en *explikation* af deres logiske indhold og konsekvenser, og det tredje en *applikation* af hypoteserne på givne fænomener. Men hypoteser er logisk sét *á priori* i forhold til fænomenerne, der er *á posteriori*. Dette synes ensbetydende med, at enhver videnskabelig forklaring, ifølge Galilei, nødvendigvis må indeholde et apriorisk moment. Hertil kommer desuden, at de empiriske fænomener ikke kan anses for selvforklarende, blot fordi de er givne; vi kan ikke forstå dem, med mindre vi først tolker dem i lys af vore matematiske hypoteser.

Videnskabens empiriske basis er aldrig neutral, idet formuleringen af den altid dækker over en teoretisk præferens. Jeg vil ikke påstå, at Galilei er sig dette bevidst. Han benyttede et sprog, som var forskelligt fra vort. Men jeg mener, at man kan finde belæg for sådanne synspunkter i det han foretager sig - og heri følger jeg blot hint gamle råd: "Glem, hvad videnskabsfolkene siger, og se i stedet på, hvad de gør!". Der er således gode grunde til at anse Galilei for platoniker.

Alligevel er der også en afgørende forskel mellem deres synspunkter, som bringer Galilei mere på linje med Aristoteles. Modsat Platon betoner han nemlig til stadighed muligheden for at nå til sand erkendelse af naturen. Lige som Platon omtaler han Gud i billedet af en geométer: Det er Guds visdom, som står opskrevet i den bog, der ligger udbredt for vore sanser - alverden - og bogens tegn er matematiske symboler. Derfor er al sand erkendelse af naturen matematisk. Videre er Guds visdom ufejlbarlig og Guds vilje uforanderlig. Da naturen er guddommens spejl, må dens love selvfølgelig være uforanderlige og ufejlbarlige.

Galilei er uvillig til at anerkende, at naturen kan være behæftet med strukturelle mangler - universet udgør en sand og fuldkommen matematisk harmoni. I sit opgør med Aristoteles forkaster han det *teleologiske* årsagsbegreb til fordel for det *mekanistiske*. Samtidig hævder han i lighed med Kepler muligheden for at frem nå til endegyldig indsigt i sande årsager (*verae causae*). Hermed erstatter han et hypotetisk sandhedsbegreb med et kategorisk. Man kan måske mene, at denne holdning var nødvendig for videnskabens senere fremskridt. Fra nu af måtte man søge en forklaring på selv små afvigelser fra naturens love. Alligevel modificeres synspunktet af et forbehold, thi når Galilei gør krav på den ubetingede sandhed af sine hypoteser, så er det altid i relation til "idealiserede fænomener". Ud fra en platonisk opfattelse er dette galileiske amfibium blot en *contradictio in adiecto* - en ren kimære. Men af historien kan vi lære, at selv en kimære kan være frugtbar - husk blot på de utallige "tanke-experimenter" i den nyere fysik!

Konkluderende må det indrømmes, at der såvel hos Kepler som hos Galilei kan spores en tendens til at sløre den kendte platoniske distinktion mellem *dóxa* og *epistéme*. Denne tendens har måske sammenhæng med en lignende tendens til at identificere begreberne *anáanke* og *nous*. Sammen udgør disse to kortslutninger forudsætningen for den velkendte idé om et mekanistisk univers, hvis lovmæssighed er af deterministisk art, således at det principielt er muligt for en overmenneskelig fornuft at forudse begivenhedernes fremtidige forløb i mindste detalje.

Efter her at have behandlet fysik og astronomi vil jeg gå videre med at drøfte filosofien, repræsenteret ved Descartes, Leibniz og Kant. Den cartesianske platonisme findes først og fremmest i antagelsen af såkaldt medfødte idéer. Al viden af matematisk art er forud nedlagt i sjælen som en del af dens eget væsen. Dette er en moderne variant af *anamnesis-teorien*. Forskellen er, at Descartes modsat Platon ikke går så vidt som til at hævde sjælens præexistens.

Også på et andet punkt finder vi en vigtig tilknytning. Descartes skelner som bekendt mellem to former for substans - nemlig *res cogitantes*, dvs. tænkende ting, og *res extensae*, dvs. udstrakte ting, hvor væren i tid er det formidlende tredje. Det platoniske moment viser sig deri, at han identificerede stoflighed med udstrækning - og hans filosofiske pointe er den, at dermed bliver det muligt at opfatte selve stoffets natur geometrisk. Allerede Kepler havde udtalt, at hvor der er rum, dér er der også geometri. Descartes supplerer nu det keplerske *dictum* ved at indføre stoffet som et formidlende mellemlid, idet han siger: *ubi extensio, ibi materia, et ibi geometria*. Hans metafysik bliver derved en garant for sandheden af hans vigtigste matematiske opdagelse - at aritmetik og geometri kan kombineres til en enkelt videnskab: den analytiske geometri.

Det tredje punkt, hvor der kan spores en forbindelse, er den cartesianske æterteori. Descartes lancerer en mekanistisk forklaring på gravitationen ved at henvise til hvirveldannelser i den kosmiske æter. Dette minder lidt om Demokrit - men det minder så sandelig også om Platon. I *Timaios* gives der nemlig dén forklaring af tingenes bevægelse i rummet, og dermed også af tyngdevirkningerne, at de skyldes en art rystebevægelse i selve verdenskuglen, "som når en mand ryster korn i et sold". Problemet var, at han ikke havde givet teorien exakt matematisk form. Newtons teori syntes også at stemme bedre med det platoniske program.

Leibniz bekendte sig åbent som platoniker. Ligheden mellem de to tænkere er betydelig, idet den omfatter: 1) en hypotese om medfødte idéer, 2) en hypotese om præ- og post-existens, 3) et program for en matematisk naturvidenskab, 4) en pythagoræisk inspireret monadologi, 5) et hypotetisk sandhedsbegreb for erkendelsen af fænomener, 6) en sammenhæng mellem mikrokosmos og makrokosmos, etc. Jeg vil nøjes med at uddybe ligheden på et afgørende punkt. Leibniz omtalte selv sin filosofi som: "teorien om den præstabilerede harmoni". Harmonien repræsenterer på logisk vis verdensaltets totale forløb af begivenheder i tid og rum, forstået dels empirisk som *historie*, dels matematisk som *system*. Analogien til den platoniske idé om et kosmisk paradigme er slående. Det er nærliggende at antage, at Leibniz har modtaget inspiration til denne idé om en præstabileret kosmisk harmoni direkte fra *Timaios*.

Selv hvad angår Kant er jeg tilbøjelig til at tro, at der foreligger et afhængighedsforhold. Jeg tænker på den kantianske idé om det transcendentale subjekt, som er den instans, der ordner verden ved at sætte alting på begreb, lige som *demiourgen* er den instans, der frembringer *kósmos* af *cháos*. Min tese er, at det transcendentale subjekt, ud fra et idéhistorisk synspunkt, kan anskues som en moderniseret ("af-mytologiseret") udgave af gudehåndværkeren hos Platon. Analogien kan faktisk forfølges i de mindste detaljer. Således kan vi erstatte det platoniske *cháos* og dets frit-i-rummet-svævende sansekvaliteter med den i sanseanskuelsen givne mangfold, før forstandens bearbejdelse, hos Kant. Der er også en parallel mellem skabelsen af det platoniske kosmos i kraft af numerisk proportion og kvantitativ struktur og konstitueringen af det kantianske univers i kraft af forstandens brug af dens egne kategorier.

I forbifarten kan det endvidere nævnes, at Hegel konstruerede en syntese af idéen om det guddommelige væsen og idéen om det transcendentale ego, som han benævnte "Welt-Geist". Den hegelske verdensånd er utænklig uden verdensånden i *Timaios*. Herefter står det kun tilbage at påpege, at dette idealistiske begreb om "Geist" med Marx undergår en metamorfose, der lader det fremstå som et "durch und durch" materialistisk konciperet "Begriff der Kapital". Den platoniske demiurg er på den måde perverteret til djævelsk mammon, og "ringen" er sluttet. Som Whitehead sagde: "Den vestlige filosofi er bare en række fodnoter til Platon"!

Til slut et par ord om platoniske idéers betydning i moderne fysik. I sin kendte bog om *Physik und Philosophie* siger kvantefysikeren W. Heisenberg i et kapitel om kvantemekanikens forhold til oldtidens atomteori noget, jeg har lyst at citere:

"Det moderne fysisk standpunkt kan godt minde om det, man finder hos Heraklit, forudsat at man fortolker ildens element i retning af fysisk energi. Energien er det igangsættende moment; den kan ses som den oprindelige årsag til al forvandling, og den kan omdannes til stof, varme eller lys. Modsætningernes kamp i Heraklits filosofi har sit modstykke i den indbyrdes omdannelse af forskellige former for energi. I Demokrits filosofi udgør atomerne derimod stoffets evige og uforanderlige mindstede, som ikke lader sig omdanne indbyrdes.

TTT 2.del, s.20

Angående dette spørgsmål har den moderne fysik taget klar stilling imod materialismen hos Demokrit, idet den har taget parti for Platon og pythagoræerne. Elementarpartiklerne er ikke evige og uforanderlige grund-énheder for materien, idet de kan forvandles til hinanden indbyrdes .. Men ligheden mellem de moderne tanker og dem, man finder hos Platon og pythagoræerne, går langt videre end dette. I Platons 'Timaios' består elementarpartiklerne i sidste instans ikke af materie, men af matematiske former .. I nutidens kvanteteori kan man næppe betvivle, at elementarpartiklerne også lader sig repræsenteres ved matematiske former, blot af en meget mere kompliceret og abstrakt natur end grækerne forestillede sig ..

Fysiken er netop i de sidste år kommet frem til det trin i udviklingen, hvor man kan forsøge at formulere en grundlov om en non-lineær bølgeligning for en feltoperator, der kan tolkes som en generel repræsentant for stoffet .. Den samme matematiske symmetri, der spillede så central rolle for de regulære legemer ifølge den platoniske filosofi danner også kernen i den før nævnte grundligning. I virkeligheden er ligningen kun en matematisk fremstilling af en hel række af symmetri-egenskaber, der dog ikke er nær så anskuelige som de platoniske figurer ..

Den moderne fysik skrider dermed frem ad den samme åndelige vej, som også Platon og pythagoræerne engang betrådte".

Post Scriptum, 2017:

Den nulevende fysiker, som er nået længst i retning af at virkeliggøre Heisenbergs drøm, er nok Peter Rowlands fra Liverpool i det monumentale opus "Zero to Infinity" (World Sci. 2007); se www.naturescode.org.uk og TTT 3.del, s.123 ff. Det er bemærkelsesværdigt, at de platoniske legemer af Rowlands tildeles en afgørende rolle i opbygningen af de basale biofysiske strukturer!

=//=

Mogens True Wegener

APPENDIX II

PLATON, af 'TIMAIOS' - Tekstudvalg & Kommentar (1972)

SOKRATES:

27b Nu er det din tur til at tale, Timaios! Men ifølge skik og brug må du først påkalde guderne.

TIMAIOS:

27c Ja, Sokrates, det gør alle, som blot har den mindste smule fornuft. Man begynder altid ethvert forehavende, stort eller lille, med en bøn til en gud. Og vi, der skal til at drøfte, hvordan verdensaltet (τό πᾶν) er blevet til - eller om det måske er uden oprindelse - vi må nødvendigvis, hvis vi da ikke er helt tossede, anråbe både guder og gudinder med bøn om, at vore ord må være til behag - for dem, først og fremmest, men derigennem også for os selv. Så lad da dette være vor bøn til de guddommelige magter! Men vi må også påkalde vore egne åndsevner, så I kan følge mig uden besvær og jeg være i stand til at udtrykke mine tanker på bedste vis om dette emne.

27d Efter min mening (δόξα) bør vi nu skelne sådan: 1) Hvad er *det, som altid ér*, men ikke har nogen oprindelse (γένεσις) - og: 2) Hvad er *det, som stadig bliver til*, men aldrig har været (όν)? Det første¹ begribes af forstanden (νόησις) ved fornuftig *tænkning* (μετὰ λόγου), fordi det altid er sig selv på samme vis. Det andet² antages som mening (δόξα) ud fra fornuftløs (ἄλογος) *sansning* (αἴσθησις), fordi det hele tiden opstår og forgår uden at være.

28a Nu må alt det, som bliver til (γίγνεσθαι) nødvendigvis (ἀνάγκης) have en årsag (αἰτία) - thi det er umuligt at noget kan opstå uden en årsag.³ Hertil kommer, at alt det som *Mester* (Δημιουργός)⁴ frembringer med blikket ufravendt rettet mod det uforanderlige og med dette som *forbillede* (παρὰδείγμα)⁵ - både form og indhold - nødvendigvis må være smukt, mens det modsatte må gælde, hvis han ser på noget der er blevet til og tager det som forbillede.

28b Når vi tænker på himmelkuglen (οὐρανός)⁶, verdenssmykket (κόσμος)⁷, eller hvad andet navn denne gud selv finder passende, må vi i vor undersøgelse stille det spørgsmål, som altid bør stilles, nemlig: om verden (πᾶν)⁸ altid har været til, uden oprindelse eller begyndelse, eller den er blevet til og dermed har en begyndelse. Lad os da slå fast, at verden er blevet til. Thi den er synlig og følelig og legemlig, det vil sige sanselig og, som vi før har indset: ting der antages på grundlag af sansning må være blevet til og have en oprindelse. Videre hævdede vi, at alt som er blevet til må stamme fra en årsag. Men at finde frem til verdens skaber/ digter (ποιήτης) og fader (πατήρ) er en vanskelig sag,⁹ og selv om vi fandt ham, ville vi ikke kunne gøre det forståeligt for alle.

29a Lad os nu spørge, hvilken af de to slags forbilleder bygmesteren havde for øje, da han dannede verden: det, som altid er til på samme måde, sig selv lig - eller det, der er blevet til? Dersom verden er smuk og dens skaber god, kan der ikke være tvivl om, at han har haft det evige forbillede for øje; hvis ikke - ja, en sådan antagelse tør man næsten ikke udtale - det forbillede, som er blevet til. Men så må det stå klart for enhver, at forbilledet er det evige. Thi verden er det skønneste af alt, hvad der er blevet til, og dens skaber er den bedste af alle årsager. Da dette er oprindelsen til verdensaltet, må det være blevet til i lighed med det, der kan begribes af tænkning og fornuft og altid forbliver sig selv på samme vis. Hvis dette er rigtigt, må verden nødvendigvis være et billede (εἰκῶν) af noget.

ΤΤΤ 2.del, s.22

29b Nu er det afgørende at begynde undersøgelsen af enhver sag på en måde, som stemmer med sagens natur.¹⁰ Når det drejer sig om forbillede og efterligning, må vi slå fast, at forklaringen selv må være beslægtet med det, der skal forklares. De forklaringer, som gælder det faste og bestandige - det som gribes af tanken - må selv være faste og bestandige. For så vidt en tankegang overhovedet kan være uigendrivelig og sikret mod angreb, må det holde stik her. Omvendt må slutninger angående noget, som blot ligner det faste, bestandige og uigendriveligt sande, nøjes med at bære præg af sandsynlighed. Thi forholdet mellem væren og tilblivelse er det samme som forholdet mellem sandhed (*ἀλήθεια*) og antagelse (*πίστις*).¹¹

29c Du bør derfor ikke undre dig, Sokrates, hvis det skulle vise sig, at der er mange ting om guderne og verdens skabelse, som vi ikke er i stand til at forklare på en måde, der fuldt ud har præg af enkelthedernes indbyrdes overensstemmelse og nøjagtighed. Hvis vi blot kan give en redegørelse, der ikke er mindre sandsynlig end de forklaringer, som andre har givet, må vi være tilfredse, idet vi betænker, at jeg som taler og I som lytter er af menneskelig natur. Når det gælder den slags emner, bør vi nøjes med det sandsynlige og ikke stræbe højere.¹²

SOKRATES:

29d Storartet, Timaios! Vi vil modtage dit foredrag, således som du ønsker det. Din indledning tilslutter vi os helt. Gå derfor straks videre med dit emne!

TIMAIOS:

29e Lad os nu nævne af hvilken grund (*αἰτία*) mesteren skabte tilblivelse og altet. Han var god (*ἀγαθός*) - og den gode er aldrig misundelig på nogen.¹³ Da han således var uden nag, ønskede han, at alle ting så vidt muligt skulle opnå at ligne ham selv.¹⁴ Ifølge indsigtfulde mænd er dette det højeste udspring og princip (*ἀρχή*)¹⁵ for skabningen og verdensaltet, og heri har de sikkert ret. Da Gud (*ὁ θεός*) derfor ønskede, at alt skulle være godt og så vidt muligt intet ondt, overtog han alt det synlige, som ikke var i hvile, men i rodet og tilfældig bevægelse, og førte det fra uorden til orden (*τάξις*); han indså nemlig, at det sidste på alle måder var bedre end det første.¹⁶

30b For den bedste af alle (*τὸ ἄρισθον*) gælder selvsagt, at det ikke kan være ret at frembringe andet end det smukkeste (*τὸ κάλλιστον*). Ved overvejelse fandt han da, at af det, der efter sin natur (*κατὰ φύσιν*) er synligt, kan det tankeløse ved sammenligning umuligt være smukkere end det, som er begavet med fornuft. Han indså også, at fornuft (*νοῦς*) ikke kan findes i det, som ikke har sjæl (*ψυχή*). Ud fra disse betragtninger byggede han verdensaltet sådan, at han satte fornuften i sjælen og sjælen i legemet, for at det værk han udførte skulle blive så smukt og godt som muligt. Dette er, efter al sandsynlighed, hvad vi kan sige angående verdensaltet - i sandhed et levende væsen begavet med sjæl og fornuft - og dets skabelse ved det guddommelige forsyn (*πρόνοια*).¹⁷

30c Idet vi godtager dette, går vi over til det næste spørgsmål i den rette orden: I lighed med hvilket levende væsen er det nu skaberen har frembragt verdensaltet? Vi tør ikke formode, at forbilledet kun udgør en del af en helhed; for det, som er blevet til ved efterligning af noget som er ufuldstændigt, kan ikke selv være smukt. Vi må snarere antage, at verden fremfor alt andet ligner dét livsvæsen (*ζῷον*), hvoraf alle andre levende væsner efter deres tal og art er dele.¹⁸ For dette livsvæsen rummer i sig indbegrebet af alle de væsner, som er levende og fornuftige, på samme måde som verdensaltet rummer både os og de andre synlige skabninger.

30d Og fordi Gud ville, at verden nøjagtigt skulle ligne det smukkeste og mest fuldkomne af de fornuftige væsner, skabte han den som en enkelt, synlig, levende skabning, der indeholdt alt det levende, som er væsensbeslægtet med den selv.

Mogens True Wegener

31a Gjorde vi nu ret i at tale om én verden - eller ville det have været rigtigere at tale om mange, måske tilmed uendelig mange? Én må den kaldes, hvis den da skal ligne sit forbillede. For det, der omfatter alle tænkelige livsvæsner, kan ikke udgøre én af et par. I så fald kunne der nemlig tænkes et andet livsvæsen, der omfattede dem begge, og af hvilket de hver for sig var en del - og verden kunne da ikke længer med rette siges at være blevet dannet i lighed med disse to, men måtte snarere siges at ligne det, der omsluttede dem.¹⁹ Men for at verden kunne ligne det fuldkomne livsvæsen med hensyn til énhed, frembragte skaberen ikke to verdener eller uendelig mange; men denne verden er den eneste, som er blevet til, og den ér og bliver den eneste.

31b Nu gælder det om alt hvad der bliver til, at det må være legemligt, så man kan se det og røre ved det. Men uden ild kan intet nogensinde være synligt, og man kan ikke røre ved noget, som ikke er fast, men uden jord kan der ikke findes noget fast. Derfor skabte Gud i begyndelsen verdenslegemet af ild (πύρ) og jord (γη). Men det er umuligt at forbinde to ting uden ved noget tredje, thi der må altid være et forbindende mellemlid, der holder dem sammen.²⁰ Og det bedste af alle bånd er det, der på den mest fuldkomne vis forbinder sig selv og det forbundne til en énhed. Denne egenskab findes især i proportionen eller den numeriske analogi (ἀναλογία).²¹ ...

32b Dersom nu verdenslegemet (τὸ παντὸς σῶμα) kun skulle være flade uden dybde, ville et enkelt mellemlid være nok til at forbinde de ydre led med det selv. Men det skulle være et legeme, og til at forbinde legemer er ét mellemlid ikke nok, for hertil kræves altid to. Gud indføjede derfor vand (ὕδωρ) og luft (ἀήρ) som mellemlid mellem ild og jord. Idet han så vidt muligt gav dem samme indbyrdes forhold, så luft forholder sig til vand som ild til luft, og vand forholder sig til jord som luft til vand,²² sammenføjede han en synlig og sanselig verden. På denne vis og af dette stof blev verden skabt. Ved analogierne blev den harmonisk og i kraft af dens dele fik det venskab med sig selv, så den blev én og uopløselig for alle andre end den, der bandt den sammen.²³

32c Ved opbygningen af verden blev enhver af de fire bestanddele brugt helt op. For skaberen udnyttede nemlig al ilden og alt vandet, al luften og al jorden; og han efterlod ingen som helst del eller virkning udenfor. Hans hensigt var nemlig denne: For det første skulle verden i fuldeste mål være et helt, fuldkomment væsen, bestående af fuldkomne dele. For det andet skulle der kun være én eneste verden, da der jo ikke blev efterladt noget, af hvilket en tilsvarende verden kunne opstå. For det tredje skulle den være fri for alder og sygdom; for han indså, at hvis et sammensat legeme omringes udefra og angribes af varme og kulde og ting med alle mulige stærke egenskaber, så opløses det i utide og forgår af sygdom og svaghed.

33b Derfor, og ud fra den slags overvejelser, frembragte han en enkelt verden, som var hel og hvis dele selv var helheder - en fuldkommen verden, fri for alder og sygdom. Og han gav den netop dén rumlige figur, som var mest passende og bedst stemte med dens natur. Men for det livsvæsen, der i sit indre skulle omfatte alle andre levende væsner, måtte den rette figur være den, som i sig selv indbefatter alle andre rumlige figurer.²⁴ Derfor drejede han den således, at den blev rund og kugleformet, med samme afstand i alle retninger fra centrum til periferi.

33c Han gav den altså sfærens form, den mest fuldkomne og den, der i alle forhold ligner sig selv mest, fordi han fandt, at lighed er umådelig meget bedre end forskel.²⁵ Men på ydersiden glattede han den omhyggeligt; og det af flere grunde. Den havde nemlig ikke brug for øjne, fordi der jo ikke var efterladt noget synligt udenfor. Ej heller havde den brug for hørelse, eftersom der ikke var noget at høre. Der var heller ingen luft udenom, som kunne indåndes. Og den behøvede ingen legemsdel til at optage føde eller til at udskille rester fra fordøjelsen. Thi intet kom ud fra den, og intet gik ind i den. Der var nemlig slet ikke noget udenfor.²⁶

TTT 2.del, s.24

33d Og verdenskuglen var så kunstfærdigt indrettet, at den ernærede sig ved sig selv - og i sit indre var den i stand til gøre og lide alt alene i kraft af sig selv. Thi dens skaber indså klart, at det var bedre for den at være selvtilstrækkelig og sig selv nok end at være afhængig af noget andet. Han så heller ingen grund til at udstyre den med unyttige hænder, når den nu hverken behøvede dem til at gribe efter noget eller til at forsvare sig med - ej heller fandt han grund til at forsyne den med fødder eller andet, hvormed den kunne stå eller gå.

34a I stedet skænkede han verdenskuglen den bevægelse, som bedst stemte med dens form, nemlig den af de syv bevægelsesarter, som især passer godt sammen med tænkning og forstand.²⁷ Han lod den derfor gå rundt i en jævn og ensartet kredsbevægelse inden for faste grænser og på samme sted. Men de øvrige seks bevægelser skånedes han den for, idet han holdt den helt fri for den slags forstyrrelser. Og da den selvfølgelig ikke havde brug for fødder til kredsbevægelse, skabte han den altså uden ben og fødder.

34b Dette var da, i sin helhed, den evige Guds plan for den gud, som engang skulle blive til. Ifølge denne plan gjorde han den glat og jævn og overalt med samme afstand til midten - et helt, fuldkomment legeme sammensat af fuldkomne legemer. I dens midte anbragte han sjælen, idet han lod den gennemtrænge det hele derved, at han svøbte den rundt om legemet på ydersiden.²⁸ Således frembragte han himlen - én enbåren verden - som en kugle der bevæger sig i rundkreds: et fuldkomment væsen, der har nok i sig selv som ven og bekendt og aldrig savner andres selskab. Men netop derfor var det også en salig guddom han skabte.

34c I den beretning, som vi her har forsøgt, har vi ganske vist ladet sjælen komme sidst; men i virkeligheden lod Gud den ikke være yngre end legemet, for han kunne ikke tillade, at den yngre skulle herske over den ældre, når de blev forenet. Men da vi mennesker på mange måder er præget af det tilfældige og formålsløse, kommer dette let frem i vor tale. Men Gud indrettede det således, at han gav sjælen førstefødselsret frem for legemet, for at sjælen skulle byde og legemet lyde.²⁹ Det stof, han brugte, og måden, han tildannede sjælen på, skal nu beskrives:

35a Som en mellemting mellem den udelelige og altid ensartede væren og den væren som kan opdeles fordi den er legemlig, frembragte han en tredje slags væren ved at blande de to første.³⁰ Ligeledes frembragte han af lighed og forskel for hver især en blanding af det udelelige og det delelige eller legemlige. Derefter æltede han de tre blandinger sammen til en dej, idet han tvang forskellen, genstridig som den var, til at forene sig med ligheden.³¹ Da han omsider havde fået blandet dem ved hjælp af væren og således havde fået gjort de tre til én, delte han alt dette i så mange dele, som det var passende, sådan at hver især var en blanding af lighed, forskel og væren. Opdelingen foretog han på følgende måde:

35b Først tog han en enkelt portion ud af det hele; dernæst tog han en anden portion, som var dobbelt så stor; dernæst tog han en tredje portion, der var halvanden gang så stor som den anden og tre gange så stor som den første; den fjerde portion han tog var dobbelt så stor som den anden; den femte var tre gange så stor som den tredje; den sjette var otte gange så stor som den første; endelig var den syvende portion ialt syvogtyve gange så stor som den første.³²

36a Derpå fyldte han intervallerne i kvadratrækken for to og kvadratrækken for tre, idet han hele tiden skar noget af blandingen og fordelte mellem leddene, så der kom to mellemlid i hvert interval. Om det første mellemlid gjaldt, at forskellen til det mindste yderled i forhold til dette yderled udgjorde den samme brøk som forskellen til det største yderled i forhold til hint yderled.³³ Om det andet mellemlid gjaldt, at det største yderled overgik mellemliddet med samme tal som det, hvormed mellemliddet overgik det mindste yderled.³⁴ ...

36b Da han var færdig hermed, var blandingen, hvorfra han havde taget delen, omsider opbrugt. Derefter splittede han hele samlingen igennem på langs, lod de to halvdele krydse hinanden på midten i form af bogstavet X og bøjede dem endelig sammen hver for sig til en cirkel, så de mødte sig selv og hinanden i et nyt punkt modsat det punkt, hvor de var blevet lagt i X. Han inddrog dem nu i himlens jævne kredsbevægelse, idet han lod den ene være ydre og den anden indre. Den ydre af bevægelserne kaldte han *lighedens bevægelse* og den indre kaldte han *forskellens bevægelse*. Lighedens bevægelse lod han gå til højre og forskellens bevægelse til venstre langs diagonalen.³⁵

36c Lighedens kredsbevægelse fik fortrinsstilling, idet han lod den forblive enkel og udelt.³⁶ Forskellens bevægelse, som var indre, opdeltede han ved seks snit i syv ulige kredse, svarende til intervallerne i kvadratrækkerne for to og tre.³⁷ Af disse intervaller var der seks, tre af hver slags. Og han bestemte, at de to grupper skulle bevæge sig modsat af hinanden, idet tre af kredsene gik rundt med samme hastighed og de øvrige med hastigheder, som dels var forskellige indbyrdes, dels afveg fra de tre førstes, skønt forholdet mellem hastighederne stadig stemte med de hele tal.³⁸

36d Da opbygningen af sjælen var fuldført efter skaberens vilje, begyndte han at indrette det legemlige i sjælen, idet han passede legeme og sjæl sammen, centrum i centrum. Og efter at sjælen var blevet flettet ind overalt fra midten til ydersiden og svøbt rundt om verdenskuglen udvendig, så påbegyndte den på guddommelig vis og hvilende i sin egen kredsbevægelse, et uophørligt og fornuftigt liv for alle tider. Modsat verdenslegemet er verdenssjælen usynlig. Med del i fornuft og harmoni er den bedst af alt skabt, skabt af den bedste af alt evigt, som kan fattes af tanken. ...

37c Da nu faderen, som havde skabt verden, så den leve og bevæge sig, en værdig bolig for de evige guder,³⁹ glædede han sig, og i sin glæde valgte han at gøre den endnu mere lig sit forbillede. Derfor, da forbilledet var et evigt livsvæsen, søgte han også at gøre verdensaltet til et evigt væsen, så vidt det da var muligt. Livsvæsenet var evigt; men det var ikke muligt helt at knytte denne egenskab til det skabte. Han bestemte derfor at lave et bevægeligt billede af evigheden; samtidig med at han ordnede verden, skabte han altså et evighedsbillede af den evighed, som forbliver én. Dette billede, hvis bevægelse er bestemt ved tal, er hvad vi kalder: *Tid*.⁴⁰

37e Men der fandtes hverken dage og nætter, måneder eller år forud for verdens skabelse. Han indrettede det nemlig således, at disse blev til samtidig med, at verdensaltet blev frembragt. De er allesammen dele af tiden, og "var" og "bliver" er tilblivelsesmåder for tiden, skønt vi undertiden ubetænksomt misbruger ordene om den evige væren: vi siger rask væk "var" og "er" og "bliver", selv om "er" i virkeligheden er det eneste, som passer; for "var" og "bliver" indebærer forandring og kan derfor kun siges om det, der bliver til i tid. Men hvad der altid forbliver ubevægeligt i samme tilstand, det bliver hverken ældre eller yngre i tidens løb, ej heller er det blevet dette eller vil nogensinde blive det. Det har nemlig slet ingen del i de tilskikkelser, som overgår de sanselige ting på grund af tidens efterligning af det evige, der jo finder sted som kredsbevægelse ifølge tal. Ligeledes siger vi, at det som er sket er sket, at det som er ved at ske er ved at ske, og at det som vil ske er på vej til at ske - men alt dette er unøjagtigt sprogbrug. ...

38b Tiden blev altså til sammen med verdensaltet, således at de, ligesom de hørte sammen i skabelsen, også kunne høre sammen i undergangen, hvis de da nogen sinde skal forgå; og den blev skabt med den evige væren som forbillede, for at den kunne ligne denne så meget som muligt. Thi forbilledet ér i al evighed, mens verden var, er og bliver gennem alle tider. Og for at tiden kunne blive virkelig, ifølge Guds plan med den, blev Solen, Månen og fem andre himmellegemer - de såkaldte "vandrere"⁴¹ - nu skabt til at angive og bevare tidens tal; og da Gud havde skabt deres legemer, satte han dem i kredse bestemt af forskellens bevægelse: syv legemer i syv kredse.

TTT 2.del, s.26

38e Da ethvert af de væsner, som i fællesskab skulle bestemme tiden, havde fundet sin rette bane, og de som legemer forbundne med sjælebånd havde fået liv og var blevet belært om deres opgave, så gik de rundt i kredse, idet de fulgte forskellens bevægelse, som krydsede lighedens bevægelse på skrå og var undergivet denne. Nogle af dem bevægede sig i større kredse, andre i mindre, og de sidste gik hurtigere rundt end de første. Men på grund af lighedens bevægelse så det ud, som om de hurtigere blev indhentet af de langsommere, skønt det forholdt sig lige omvendt. Fordi bevægelsen gik modsat i to forskellige planer, blev cirklerne nemlig forvredet til spiraler. Og da lighedens bevægelse er den hurtigste, fik den det til at se ud, som om det legeme, der afveg mindst fra den, også var det hurtigste. ...

39b For at de skulle have et klart mål for deres indbyrdes tøven eller hast rundt i de otte kredse, tændte Gud et lys i den anden kreds, regnet fra Jorden, som er det lys, vi kalder Solen, for at det kunne udbrede sit lys ($\phi\acute{\omega}\varsigma$) overalt i himlen. På denne måde kunne alle levende ting, for hvem det var passende, få del i tallene, idet de lærte dem af lighedens omdrejning.⁴² Således, og af disse grunde, skabtes nat og dag som tider svarende til det kredsløb, som er det højeste udtryk for énhed og fornuft. Ligeså skabtes måneden som den tid, der svarer til Månens fuldbyrdelse af sit kredsløb, og året som den tid, der svarer til Solens. De øvrige kredsløbstider har man sjældent bekymret sig om, hvorfor man heller ikke har givet dem navne eller beregnet dem i deres indbyrdes forhold.

39c Derfor har man kun sjældent gjort sig klart, at disse vandringer, som er meget forvirrende og forbløffende indviklede, egentlig er tiden selv. Dog er det ikke så svært at indse, at tidens fuldendte tal er lig med afslutningen på det fuldendte år, som skér, når alle otte kredse, med deres forskellige hastigheder målt og angivet af lighedens fuldkomne bevægelse, samtidig når til vejs ende og mødes.⁴³ På den måde, og med det formål, blev de stjerner skabt, som vender om på deres vandring hen over himlen: for at denne verden så vidt muligt skulle ligne hint fuldkomne levende tankevæsen ved sin efterligning af dets evige væsensart.

39e Med tidens fødsel var verden ellers i enhver henseende ligedannet med sit forbillede; dog var der stadig den forskel, at verden endnu ikke rummede alle de livsvæsener, som skulle skabes. Derfor fuldførte han nu den manglende del af sit værk i samsvar med forbilledet. Hans skøn var, at netop så mange forskellige former, som tanken kan skelne i det evigt værende livsvæsen, bør verden også rumme.⁴⁴ Og der er fire slags former: for det første gudernes himmelske æt, for det andet de vingede væsener, der færdes i luften, for det tredje den slags, som hører til i vandet, for det fjerde dem, der går på fødder på landjorden. Størstedelen af det guddommeliges form lavede han af ild, for at det kunne være så klart og smukt at se på som muligt; og han gjorde guderne kugleformede lige som verdensaltet og satte dem til at være ledsagere af den højestes fornuft.⁴⁵

40a Han udbredte dem som et stjernetæppe over himlen ($\sigma\upsilon\rho\nu\nu\acute{\omicron}\varsigma$), for at den i sandhed kunne kaldes smykke ($\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$). Hver af guderne gav han to bevægelser: en jævn bevægelse på stedet, fordi de hver især altid tænker det samme om det samme,⁴⁶ og en bevægelse fremad, fordi de alle er undergivet lighedens omløb. Hvad de fem andre bevægelser angår, lod han dem være i stadig hvile, for at de kunne være så fuldkomne som muligt. Derfor blev fix-stjernerne skabt som guddommelige og uforgængelige livsvæsener, der altid går rundt i jævn bevægelse om sig selv. Men vandre-stjernerne, som har vendepunkter,⁴⁷ blev til på den måde, vi netop har beskrevet. Vor fostermoder Jorden, der drejer sig om verdensaltets akse⁴⁸ - den første og ældste blandt alle de guder, som er blevet til i himlen - satte han til vogter og frembringer af nat og dag.

40c At beskrive disse guders runddans, deres krydsen hinanden, deres indbyrdes skriden frem og tilbage, at fortælle, hvilke der mødes eller står overfor hinanden, hvordan de skjuler hinanden

TTT 2.del, s.27

eller sig selv, i hvilken række og på hvilken tid det sker, og hvornår de igen kommer til syne og jager skræk i mennesker, som ikke kan regne, ved at give varsler om fremtiden - at omtale alt dette uden synlige modeller heraf ville bare være spildt ulejlighed.⁴⁹ Det, vi allerede har sagt, må være nok, og dermed slutter vor beretning om de synlige og skabte guders natur.

40d Hvad de øvrige guder angår, er det over vor formåen at fatte og beskrive deres oprindelse, og vi må nøjes med at tro på dem, som har talt herom i fortiden. De var jo selv, efter hvad de sagde, gudernes efterkommere og må nok have vidst god besked om deres forfædre. Skønt deres tale ikke bygger på sandsynlige grunde, endsiige på tvingende bevis, bør vi ikke nære mistillid til dem, da de er gudebørn. Men ifølge skik og brug bør vi tro på dem, når de taler om deres familie. Vi må derfor hellere holde os til deres beretning og fortælle om oprindelsen til alle disse guder.⁵⁰ *Gaia* og *Ouranos* avlede *Okeanos* og *Tethys*; fra dem stammer *Forkys*, *Kronos*, *Rhea*, og deres søskende. *Kronos* og *Rhea* blev ophav til *Zeus* og *Hera* og deres brødre og søstre, som vi kender, og disse fik selv børn. Da alle guderne således var blevet født - både de, som går synligt i kredsløb, og de, som kun åbenbarer sig, når de har lyst - henvendte altets skaber sig til dem:

41a "I guders guder! ... Med henblik på at dødelige skabninger kan blive til, og for at denne verden i sandhed kan rumme alle ting, er det nu jeres opgave at arbejde på at skabe den slags livsvæsener, idet I efterligner evnen, som jeg viste, da jeg skabte jer. For så vidt det sømmer sig, at der findes noget i dem af samme navn som de udødeliges - noget, som kan kaldes guddommeligt og som hersker over dem, der villigt følger rettens vej lige som jer - så vil jeg skænke jer det, når jeg har lagt det som en sæd og gjort begyndelsen. Resten overlader jeg til jer. Skab livsvæsener ved at sammenflette dødeligt med udødeligt; lad dem derefter fødes, næres, vokse - og når de engang synker sammen, så modtag dem igen."

41d Således lød hans tale. Og så vendte han sig om påny mod blandingskarret, i hvilket han havde blandet verdenssjælen og rørt den sammen, og hældte alt, hvad der var tilbage fra den forrige omrøring, op i den, idet han blandede delene sammen på omtrent samme måde som før. Blot var blandingen denne gang ikke så fuldkommen, men kun af anden og tredje classes kvalitet. Da han havde tilberedt blandingen, delte han den op i lige så mange sjæle, som der var stjerner, og derefter fordelte han dem, en sjæl til hver stjerne.⁵¹ Der satte han dem op lige som på vogne og underviste dem i verdensaltets indretning, idet han belærte dem om lovene for deres skæbne.⁵² ...

42d Da han havde givet dem alle disse love (*νόμοι*), for at han selv kunne være uden skyld i deres fremtidige ondskab,⁵³ såede han dem ud, nogle i Jorden, andre i Månen, og atter andre i tidens øvrige redskaber. Siden overlod han de nylig skabte guder at forme menneskenes dødelige legemer foruden det, som endnu manglede af den menneskelige sjæl, med alt øvrigt, som hørte til. Fra nu af lod han dem herske over den dødelige skabning så smukt og godt, som de evnede, for så vidt som skabningen ikke blev årsag til ondt for sig selv. Da han havde gjort alt dette, vendte han sig til sine egne tanker, mens hans sønner, der havde lyttet til faderens ord, adlød hans påbud.

44d Idet de efterlignede verdensaltets form, indbyggede de de to guddommelige kredsløb i et kugleformet legeme - det, som vi kalder hovedet. Dette er den mest guddommelige del af os - den, som hersker over alt andet. Til den overlod guderne magten over det legeme, de havde sammensat, og som skulle være dens tjener; de indså nemlig, at den havde del i alle de bevægelser, som nu skulle finde sted.⁵⁴ Hovedet fik legemet som befordringsmiddel, for at det ikke bare skulle trille rundt på jorden med alle dens mange toppe og huller uden at kunne overvinde forhindringerne. Og fordi Gud drog omsorg for legemets bevægelighed, blev det gjort aflangt og fik fire lemmer, som kan strækkes og bøjes; med disse kunne det gribe og støtte, så det kunne bevæge sig rundt i

ΤΤΤ 2.del, s.28

alle retning, mens det øverst oppe har den guddommeligste og helligste del af os som i en bolig. Derfor groede der arme og ben ud på os; og da guderne fandt, at brystet står over ryggen i ære og værdighed, sørgede de for, at vi fortrinsvis bevæger os den vej. Men da forsiden således var forskellig fra og finere end bagsiden, satte de ansigtet på den forreste del af hovedets kugle og gav det virkemidler for sjælens tænkeevne, idet de bestemte, at dette skulle være vor ledende del. De første redskaber de tildannede var øjnene, som skulle bringe os lys.

47a Efter mit skøn er synet den sans, som beriger os mest. Intet af alt det, vi har sagt angående verdensaltet, ville nogensinde kunne være blevet sagt, hvis vi aldrig havde skuet Solen, stjernerne eller himlen. Men som det er nu er, har synet af dag og nat, af måneder og af år, med jævndøgn og solhverv, udvirket, at vi kender tallene; det har givet os tidens begreb og lært os at udforske verdensaltet. Derfra stammer ligeledes filosofien - og større gode har guderne ingensinde skænket, eller vil nogensinde skænke, dødelige mennesker. Dette, mener jeg, er øjnenes største velsignelse - og hvorfor da lovsynge det mindre vigtige, alt det, som én der ikke elsker visdommen ville klage forgæves over, dersom han mistede det?

47b Men synsevnen årsag og hensigt er efter vor mening denne: Gud opfandt den og skænkede os den for at vi skulle kunne iagttage fornuftens kredsløb i himlen og bruge dem til at rette vor egen tankes kredsbewægelser, som er beslægtede med dem, skønt de er forvirrede, mens hine ikke lader sig forvirre, og for at vi, når vi lærte at kende og beregne dem rigtigt efter deres art, skulle kunne få orden i vore egne ustadige kredsløb ved at efterligne himmelgudens, som er fuldkomne og regelmæssige.⁵⁵ Hvad angår taleevne og høreevne gælder det samme som før: de er givet os af guderne af samme årsag og i samme hensigt. ...

47d Harmonien, hvis bevægelser er i slægt med sjælens kredsløb i os, er en gave fra muserne til den, der bruger deres kunst med fornuft; den skænkes ikke som middel til tankeløs nydelse, skønt man nutildags tror, at det er det, som er meningen. Nej, harmonien er en hjælper til at bringe orden og sammenhæng i sjælens kredsløb. Samme formål tjener også rytmen, som muserne har givet os, fordi sjælen hos de fleste savner ynde og takt.

48a Hidtil har vor samtale næsten udelukkende drejet sig om de arbejder, som fornuft (*νοῦς*) har været mester for. Men nu må vi også berette om alt det, som indtræffer i kraft af nødvendighed (*ἀνάγκη*).⁵⁶ Skabelsen af denne verden var nemlig den fælles virkning af et samarbejde mellem nødvendighed og fornuft. Men fornuften havde krammet på nødvendigheden, idet den besnakkede den til at nærme det meste af det, som bliver til, til det, som er bedst.⁵⁷ Og således gik det til, at verdensaltet i begyndelsen blev dannet på den måde, at fornuften fik overtalt nødvendigheden. Hvis man derfor vil skildre, hvordan det virkelig gik til, må man også omtale den tilfældige eller vilkårlige årsag og hvordan den frembringer bevægelse.

48b Vi må nu vende tilbage og starte på en frisk, idet vi anlægger et nyt syn på de selvsamme ting - og lige som før må vi begynde med begyndelsen. Vi må finde ud af, hvilken slags væsen ild, vand, luft og jord havde i sig selv, forud for verdens skabelse, og hvilke egenskaber de havde dengang. Der er nemlig endnu ingen, som har været i stand til at gøre rede for deres tilblivelse. Vi snakker, som om det var klart for enhver, hvad ild og alt det øvrige er for noget, idet vi tager dem for at være universets principer eller alfabet - til trods for, at ingen som ejer den mindste smule fornuft, med skyggen af rimelighed kan sammenligne dem med stavelser.⁵⁸

48d Vor fremgangsmåde ved denne undersøgelse bør imidlertid være som følger: Vi giver afkald på at tale om altings princip eller principer eller hvad man nu kan finde på at sige, da vor hidtidige fremstillingsform ikke duer til dette formål.⁵⁹ I skal derfor ikke vente nogen forklaring

fra mig - jeg ville aldrig få mig selv til at tro, at det var rigtigt af mig at gå i lag med så vanskelig en opgave.⁶⁰ I stedet vil jeg holde mig til det, jeg sagde til at begynde med, da jeg betonede vigtigheden af at give den mest sandsynlige forklaring, og lige som før vil jeg prøve at skildre disse ting på en måde, som er mindst lige så sandsynlig - ja mere sandsynlig - end nogen anden, helt fra begyndelsen. Og som før, således vil vi også nu ved indledningen til vor nye fremstilling af den samme sag henvende os til Gud med bøn om, at han nådigt vil føre os frelst igennem uvante tanker til en sandsynlig slutning.

48e Idet vi starter på denne nye beretning, må vi imidlertid skelne skarpt, end vi gjorde før, da vi kun skelnede mellem to størrelser; nu må vi indføre den tredje. Med henblik på vor hidtidige fremstilling var de to førstnævnte nok: den ene var den, vi anerkendte som forbillede, uforanderlig i sin væren, den anden er efterligningen af den første, som er synlig og underlagt omskiftelser. Den tredje omtalte vi dengang ikke, fordi vi mente at have nok i to - men nu ser det modsatt ud til, at vor tankerække tvinger os til at prøve at fremdrage en underlig dunkel form ved hjælp af ord. Hvordan skal vi tænke den? Hvordan skal vi mon forestille os dens egenskaber eller virkemåde? Først og fremmest således: den er, om jeg så må sige, skabelsens livmoder og amme.

50c Altid må den bære samme navn, for dens evne forlader den ikke. Alle ting tager den imod, uden på nogen måde at lade sig forme af de ting, den slipper ind. Af væsen foreligger den som mulighed (*δύναμις*); og alt kan blive til af den, når den forandres og omdannes af alle de ting, som trænger ind i den; og da ser det ud, som om den snart var ét, snart noget andet. Men alt det, som opstår og forgår i dens indre, er blot efterligninger af det, som altid har været til, aftryk taget på forunderlig vis og svære at forklare; det vil vi snakke om en anden gang. For øjeblikket må vi imidlertid tænke os til tre slags: 1) det, som skér, 2) det, hvori dette finder sted, og 3) det, i hvis lignelse det bliver til eller fødes. Således kan man slående sammenligne beholderen med en mor, ophavet eller billedet med en far, og det, som bliver til imellem de to med deres barn og afkom.

50d Ligeledes må man huske, at dersom aftrykket skal kunne bære præg af enhver tænkelig mangfoldighed, så er emnet, hvori det opstår, kun egnet, hvis det i forvejen er frit for de former, det skal modtage.⁶¹ ... Derfor kan vi ikke sige, at moderen eller det, som rummer eller omslutter det synlige og sanselige, består af jord, luft, ild eller vand, eller nogen del eller blanding heraf. Snarere må vi beskrive hende som noget usynligt og formløst og altfavnende - noget, som kun på gådefuld vis har del i det for tanken fattelige og er svært at fastholde. Så vidt det overhovedet er muligt at begribe hendes væsen, må vi derfor sige følgende: den del, der brænder, fremtræder i det givne øjeblik som ild; den del, der flyder, viser sig som vand; og hendes væsen ytrer sig som jord og luft, når det tager imod billeder af disse.

51e Altså må vi sige, at der findes to forskellige ting, for de er af forskellig oprindelse og ligner ikke hinanden: det ene frembringes i os ved belæring, det andet ved overtalelse; det første følger af sand begrundelse, det andet gør ikke; det første kan ikke rokkes ved overtalelse, det andet kan. Mens kun guder og enkelte mennesker har del i det første, er det andet velkendt af alle.

52a Ét er da den uskabte og uforgængelige form, der altid sig selv lig hverken optager noget udefra eller indgår som del af noget andet, men på usynlig og usanselig vis er tankens genstand. Noget andet er det, som har navn efter det første og som ligner dette, men er skabt og sanseligt og altid i bevægelse, som opstår og forgår, og som gribes af mening i forbindelse med sansning. Det tredje er rummet (*χώρα*). Det tomme er altid til, og det kan aldrig forgå, men giver plads til alt, som skér. På usanselig vis fattes det ved en art uægte tænkning og er svært at tro på.⁶² ...

TTT 2.del, s.30

52d Lad mig herefter sammenfatte det, som efter mit skøn er hovedindholdet af min tale: Nemlig, at der fandtes disse tre "ting" - Væren, Tomhed og Vorden - forud for at himlen blev til.⁶³ Og alt som skabelsens fostermor blev våd eller varm eller fik præg af jord og luft og de tilsvarende fornemmelser, frembød rummet et mangfoldigt skue.

52e Men da beholderen var fyldt af kræfter, som hverken stemte overens eller var i ligevægt, fandtes der ingen ligevægt i den, men den blev kastet hid og did - og lige som den selv blev rystet, på samme måde rystede den også sit indhold. På grund af bevægelsen blev det hele tiden spredt i forskellige retninger, lige som det tætte og tunge lægger sig ét sted, det løse og lette et andet, når man ryster det rundt ved hjælp af kastekurve eller lignende redskaber til rensning af korn.

53a Netop sådan blev de fire former rystet rundt i verdensrummets beholder. Denne, der blev kastet rundt som en bold, skilte det ulige længst fra hinanden, og førte det lige tættest sammen. Derfor havde også hver form sit sted, inden verdensaltet var blevet til. Før den tid havde de blot manglet fornuft i deres indbyrdes forhold. Selv om de havde deres egne træk og forskelle, bar de præg af den tilstand, hvori alt må henfalde, når det er forladt af Gud. Så da Gud gav sig til at ordne verdensaltet, startede han med at give form til ild og vand, jord og luft, ved hjælp af tal og figurer. At han gjorde dem så smukke og gode som muligt, i modsætning til før, må vi fastholde som grundlaget for hele vor undersøgelse.⁶⁴

68c Alt dette, der følger af nødvendighed, blev benyttet af skaberen af det smukkeste og bedste væsen af alle, som er blevet til, dengang han skabte den gud, som er sig selv nok og fuldkommen. Han brugte disse årsager som sine tjenere, idet han selv vævede det gode ind i alt det, han skabte. Følgelig må man skelne mellem to arter af årsager, nemlig de nødvendige og de guddommelige. De guddommelige må vi opsøge i alle ting, hvis vi skal opnå den lykke, som vor natur gør mulig. De nødvendige må vi oplede for det guddommeliges skyld

87c Alt godt er smukt, og det skønne savner ikke de rette mål.⁶⁵ Et levende væsen, som skal være smukt og godt, må have de rette mål. ... Hvad angår sundhed og sygdom, godhed og ondskab, er intet vigtigere end det rette mål mellem sjæl og legeme; dog forsømmes det ofte.

89b De levende væsener er indrettet sådan, at livets længde er fastsat for arten som helhed. Om man ser bort fra uundgelige ulykkestilfælde, er det sådan, at hvert enkelt væsen fødes til sit tilmålte spand af tid. De trekanter, som et legeme består af,⁶⁶ sættes nemlig straks fra begyndelsen sammen med evne til at holde en vis tid, og ud over den kan ingen forlænge livet.

89c På samme måde er det med sygdomme: hvis man trods det fastsatte forløb og forstyrrer det med lægemidler, sker der ofte det, at de lette sygdomme bliver svære og de få bliver til mange. Derfor bør man hellere, hvis der er tid til det, behandle sådanne lidelser med fornuftig levevis, i stedet for at gøre ondt værre ved at indtage såkaldte lægemidler. ...

89e Vi har tidligere nævnt, at der bor tre forskellige former for sjæl i os, som er kendetegnet ved hver sine bevægelser.⁶⁷ Ligeledes skal det gentages ganske kort, at den del, som forbliver uvirksom og ikke udfører sine bevægelser, nødvendigvis bliver svækket, mens den, der øver sig, bliver den stærkeste. Det er derfor vigtigt, at deres bevægelser dyrkes i dette indbyrdes forhold.

90a Hvad angår den ædleste sjæl i os må vi tro, at den er skænket enhver som skytsånd fra Gud. Det er den, som hører hjemme i toppen af vort legeme; og med rette hævder vi, at den løfter os op fra jorden til vor himmelske æt som planter, der ikke gror på jorden, men i himlen; det er nemlig ved at forbinde vort hovede og rod med himlen, hvorfra sjælen oprindelig stammer, at det guddommelige holder vort legeme oprejst.

Mogens True Wegener

90b Dersom man nu er grebet af begær og hovmod og øder alle sine kræfter på det, må alle ens tanker nødvendigvis blive dødelige, og man er i den størst mulige udstrækning underkastet døden, fordi man har dyrket sin dødelige del. Såfremt man modsat har været optaget af videlyst og sande tanker og fremfor alt har plejet denne del af sig selv, vil man uundgåeligt tænke på udødelige og guddommelige ting, hvis man da griber sandheden, og man undgår ikke at vinde udødelighed i det omfang, det er menneskeligt muligt; og da man altid har omsorg for det guddommelige og hæger om den skytsånd (*δαίμων*), som bor i én, vil man få del i lykken (*εὐδαιμονία*) i rigt mål.

90c Nu er der kun én måde at drage omsorg for noget på, og det er ved at give det netop den næring og den øvelse, som passer for det. Og de bevægelser, som passer for den guddommelige del af os, er netop dem, der er i slægt med verdensaltets tankekredsløb. Dem bør vi følge, idet vi retter de kredsløb i vort hovede, som blev forstyrrede ved fødslen, ud fra vort kendskab til den kosmiske harmoni.⁶⁸ Kun således kan vi gøre det tænkende lig det tænkte, i henhold til fornuftens bestemmelse, og i kraft af denne lighed nå til virkeliggørelse af det mål, guderne har opstillet for menneskelivet til vort bedste, såvel for den nærværende tid som for den tilkommende.

KOMMENTARER

- 1) Idéerne - den egentlige væren - er uforanderlige og evige.
- 2) Fænomenerne - den uegentlige væren - er omskiftelige og tidsbundne.
- 3) T. formulerer her årsagssætningen eller kausalitetsprincippet.
- 4) T. introducerer her Mesteren, en slags overguddom, der repræsenterer det aktive princip bag verdensaltets tilblivelse. Demiourgen er et mytisk udtryk for den formende kraft, der betinger overgangen fra *cháos* til *kósmos*.
- 5) Derefter introduceres Forbilledet, *paradigmat*, der bedst forstås som tidens mønster, begivenhedernes evighedsbetydning. Paradigmat er indbegrebet af alle idéer forstået som basis for samtlige fænomener, og repræsenterer universets struktur i tid og rum, den kosmiske harmoni.
- 6) Oúranos, der betyder 'himmel', er en af guderne i den græske mytologi.
- 7) Kósmos er dobbelttydigt og betyder på én gang 'verden' og 'smykke'.
- 8) To Pán, der betyder 'altet', bruges synonymt med Kósmos og Oúranos.
- 9) Mester omtales som dels skabningens Fader, dels verdens Skaber, dels altets Digter.
- 10) T. fastslår her et afgørende princip for al videnskabelig forskning: arten af det undersøgte objekt må være bestemmende for valg af metode.
- 11) Mens *pistis* betyder det samme som tro, antagelse, formodning, forsandtholden, så er *alétheia* afledt af det græske ord for glemsel, og betyder altså det modsatte - afdækning, åbenbaring, erindring. Måske er dette oprindelsen til det velkendte platoniske forestilling, at erkendelse af sandheden forudsætter generindring af den fra en tidligere tilværelse.
- 12) T. gør sig til talsmand for, at videnskaben om naturen bør nære beskedne prætentioner. Idet han understreger, at den empiriske erkendelse ikke kan gøre krav på endegyldig sikkerhed, endstige ubetinget sandhed, men må nøjes med at udtale sig om det mere eller mindre sandsynlige, hævder han videnskabens fejlbarlighed og bliver dermed forløber for den moderne fallibilisme.
- 13) T. hævder, at godheden er det skabtes udspring og kilde og tager afstand fra den udbredte tanke om gudernes misundelse, hvis udslag er *némesis*. Den guddommelige godhed kender ingen forbehold eller grænser uden de, der er betinget af det skabtes natur. Mesters godhed er storsind.

- 14) Naturens orden afspejler skaberens storsind - naturen er ikke smålig.
- 15) Årsagsforklaringen henviser til godheden som højeste princip i naturen og universet.
- 16) Mesteren omtales her for første gang som Gud, *Theós*, antagelig afledt af *theoreo*, at skue, og beslægtet med *theoria*, syn eller skuen. Gud er den der skaber orden, *kósmos*, af uorden, *cháos*. Platon lader sit talerør indordne den traditionelle polyteisme under en filosofisk monoteisme.
- 17) Det guddommelige forsyn, *prónoia*, som betyder omsorg eller betænksomhed snarere end forudbestemmelse, har sit modstykke i den upersonlige skæbne, *moíra*.
- 18) Forbilledet opfattes altså som et levende væsen - en mærkelig tankegang, som forbinder liv med tidløshed. Måske skal forbilledets evighed forstås som det, der omfatter og indeholder tiden? Spørgsmålet er vel, om denne tanke giver mening.
- 19) At der kun findes én verden, er klart nok, grunden er, at forbilledet er altomfattende.
- 20) T. fremfører her et princip, der af Hegel udvikles til læren om mediationen.
- 21) En meget karakteristisk tankegang, som viser inspirationen fra pythagoræerne: tallet er alle tings væsen - *kósmos* bindes sammen ved hjælp af matematik.
- 22) Det, der er tale om, er næppe grundstoffer men snarere tilstandsformer. Platon ændrer her Empedokles' lære om de fire elementer til en lære om fire kvasi-elementer: T. opfatter ikke ild, luft, vand og jord som substanser, men bestemmer dem strukturelt ud fra deres geometriske form.
- 23) Universet er uopløseligt i kraft af *filía*, dvs. venskab eller kærlighed - jvf. Empedokles.
- 24) Formentlig en allusion til, at den sfæriske form omslutter de fem regulære *polyedre*, hvoraf de fire indgår i forklaringen af kvasi-elementerne, mens det femte står for den kosmiske æter.
- 25) Sfæren er således helt ensartet og homogen. Verdenskuglen hos Platon fremtræder dermed som en modificeret udgave af værenskuglen hos Parmenides.
- 26) Fremstillingen viser et tydeligt islæt af den velkendte platoniske humor!
- 27) 7 bevægelser: opad, nedad, højre, venstre, fremad, bagud, og drejning på stedet (rotation).
- 28) Efter denne beskrivelse er det ikke sjælen, som har bolig i legemet, men snarere legemet, som befinder sig i sjælen, omsvøbt og indhyllet af denne.
- 29) Sjælen er hunkøn - et af de få steder, som danner en svag modvægt mod den udprægede nedvurdering af kvindekønnet, som desværre kendetegner Platon.
- 30) Noget midt mellem idé og fænomen, det sjæleligt-fornuftige og det legemligt-sanselige?
- 31) Her præsenteres to fundamentale begreber: identitet og differens. Mester's besvær er et billedligt udtryk for et afgørende filosofisk problem: Hvordan forklares mangfoldigheden som realitet ud fra énheden som princip, fænomenerne ved hjælp af idéen? Løsningen består i erkendelsen af, at de fire begreber énhed, mangfold, lighed og forskel, strengt taget ikke kan adskilles fra hverandre. De udgør to sammenhængende modsætningspar, hvis indbyrdes forbindelse begrundes dialektisk. Vi vil omtale dem som: de fire platoniske kategorier.
- 32) Kombineres kvadratrækkerne 1:2:4:8 og 1:3:9:27, fremkommer rækken 1:2:3:4:8:9:27.
- 33) Den såkaldte harmoniske middelværdi er defineret ved: $1/m_1 = \frac{1}{2}\{1/a+1/b\}$ der let kan omregnes til definitionen i teksten: $(a-m_1)/a = (m_1-b)/b$.
- 34) Den såkaldte aritmetiske middelværdi, hvis definition er: $m_2 = (a+b)/2$. Som kuriositet kan nævnes, at kvadratet på den geometriske middelværdi fremkommer ved multiplikation af de to foregående: $m_3^2 = m_1 m_2 = a \cdot b$.
- 35) De to omtalte bevægelser på himlen beskrives hhv. af *ækvator* ("lighedens bevægelse", der altid forløber i sig selv), og *ekliptika* ("forskellens bevægelse", der aldrig forløber i sig selv). Når man retter sit blik op efter, med issen vendt mod nord, så forløber stjernehimlens øst-vest

bevægelse fra venstre mod højre, i "kraftens retning". Tilsvarende vil solens bevægelse rundt i dyrekredsen se ud til at gå fra højre mod venstre (soldøgnet er 1/365 kortere end stjernedøgnet).

At forskellens bevægelse er diagonal betyder antagelig, at ekliptika har en spids vinkel til ækvator. 36) Fortrinsstillingen betyder, at ekliptika er underlagt den daglige omdrejning af ækvator, mens ækvator ikke har del i solens årlige omløb i ekliptika. Dette forhold tillægges nu en dybere betydning, idet det bruges til at symbolisere rangfølgen blandt de platoniske kategorier: lige som énheden har fortrin frem for mangfolden, har også ligheden fortrin frem for forskellen.

37) De syv kredse repræsenterer banerne for de syv planeter. At der må være syv, og hverken flere eller færre, udledes på følgende særprægede måde: Begge kvadratrækker imiterer hver for sig den hellige pythagoræiske tetraktys, 1:2:3:4, hvis sum udgør det hellige tital; imitationen viser sig deri, at hver af de to rækker er begrænset til at indeholde fire elementer, med ialt tre intervaller. Nu fremkommer de syv planetbaner ved et sekssdobbeltsnit svarende til de to gange tre intervaller. Meningen er, at forholdet mellem planeternes baner er bestemt ved et exakt numerisk forhold, som er identisk med de omhandlede intervaller.

38) Det er altså ikke bare de indbyrdes afstande, men også de indbyrdes hastigheder, som er fastlagt numerisk. At de numeriske forhold kan beskrives ved hele tal, er ligeledes en antagelse, som kan føres tilbage til pythagoræerne.

39) Planeterne og stjernerne betragtedes som guddommelige væsener.

40) Tiden er skaberværkets grundlæggende væsenstræk. Den er på én gang indbegrebet af al bevægelse og "et billede af evigheden". Den blev til samtidig med verden; den er virkelig i kraft af alt det, som skér i verden; og den skal ikke ophøre, så længe verden består. Tiden er på én gang gentagelse og fornyelse, lighed og forskel; derved frembringer den tallet: rytme bliver til aritmetik.

41) Vandrere hedder på græsk: *planétai*.

42) Tiden tælles gennem lighedens gentagelse af sig selv.

43) Dette er det store verdensår. Måske mente Platon, at tiden er cyklisk?

44) Verden udgør altså et *plenum formarum*, i hvert fald i henseende til *species*: den rummer så mange forskellige arter som muligt. Dette betyder dog ikke, at formerne udgør et *continuum*.

45) Stjernerne har del i lighedens bevægelse, idet de er faste (*fixe*) på himlen.

46) Sokrates, Platons store læremester, viste netop sin sande filosofiske holdning derved, at han "altid sagde det samme om det samme" (i modsætning til sofisterne). Heri lignede han guderne!

47) Planeterne, modsat Solen, har en sløjfe på deres baner: bevægelsen er undertiden retrograd.

48) Tolkningen af dette sted har været meget omstridt lige siden oldtiden. Måske mente Platon rent faktisk, at Jorden roterer?

49) Man må jo heraf slutte, at Platon selv havde en synlig model for øje - måske en model frembragt af matematikeren Eudoxos?

50) T. refererer her til de traditionelle teogonier, fx Hesiod's. Ved på denne måde at indarbejde den overleverede mytologi i den opdigtede myte om gudemesteren forsøger Platon at gøre sin filosofiske monoteisme socialt og religiøst acceptabel.

51) Astrologiens prætension om videnskabelighed forudsætter et geocentrisk verdensbillede.

52) Sammenlign med den berømte skildring af sjælen i *'Faidros'*.

53) Gud er god, menneskene bærer selv skylden for deres egen ondskab.

54) Sjælen "havde del i alle bevægelser" i og med at den havde del i de to guddommelige kredsløb: lighedens og forskellens bevægelser. Pointen er, at enhver bevægelse kan rekonstrueres geometrisk ved hjælp af cirkel og epicykel.

- 55) Erkendelse sker ved efterligning, der medfører lighedannethed (*adaequatio*, heraf: adækvat).
- 56) Platon lader T. indføre en fundamental distinktion mellem to helt forskellige slags årsager: 1) de *fornuftige årsager* der virker i frihed, 2) de *nødvendige årsager* der virker med vilkårlighed. Distinktionen svarer til det klassiske filosofiske skel mellem *teleologiske* og *mekaniske* årsager. Det interessante er, at distinktionen synes at forudsætte identifikationerne fornuft \equiv frihed & nødvendighed \equiv tilfældighed, hvilket kan forekomme overraskende for den moderne læser, der er vant til at skelne skarpt mellem nødvendighed og tilfældighed. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke Platon er den, der lodder dybest på dette vigtige punkt!
- 57) Platon synes her at foregribe den berømte hegelske idé om "fornuftens list".
- 58) T. mener øjensynlig, at det er mere nærliggende - og mindre prætentivt - at sammenligne elementerne med ord og stavelser end med bogstaver (hvordan det nu ellers skal forstås).
- 59) Fremstillingen har nemlig hidtil kun taget sigte på det sandsynlige, ikke på sandheden selv, som man kun kan nærme sig ved hjælp af dialektik.
- 60) T. afstår fra at give en egentlig eller endegyldig forklaring, idet fremstillingsformen hidtil netop ikke har været dialektisk.
- 61) Forholdet mellem faderens og moderens andel i afkommet ses som et forhold mellem ren aktivitet og ren passivitet: moderen yder intet, men opbevarer kun det, der modtages fra faderen.
- 62) Ethvert fænomen er, hvad det er, i kraft af deltagelse i en idé og begribes derfor ud fra denne idé. Således begribes tiden som afbilledet ud fra sin deltagelse i evigheden som forbilledet. Vanskeligheden med rummet er, at det ikke tager del i noget og derfor heller ikke er billede af noget; det er drømmeagtigt og svært at tro på, fordi det hverken har status af fænomen eller idé. Det må dog være til, da det er en nødvendig betingelse for, at noget kan blive til. Tiden fremtræder umiddelbart som den første frembringelse af frigjort fornuft. Rummet slutter vi os til som den første frembringelse af vilkårlig nødvendighed. *Tid er indhold og fylde. Rum er ramme og tomhed.*
- 63) Forbilledet, "faderen", er ét med den evige væren. Betingelsen, "moderen", er ét med det evige rum, der venter på indhold og fylde. Afkommet, "barnet", er lig det tidsbestemte indhold, der tager sin begyndelse i og med, at verden bliver til, og giver sig tilkende som sanselig mangfoldighed i uophørlig bevægelse, dvs. som det, vi benævner virkelighed. Kimen, "sæden", er tilblivelsens mulighed. Forud for afkommet er: forbilledet, det tomme rum, og den skabende tid.
- 64) Mesteren lod de fire grundformer repræsentere ved følgende figurer: jordformen ved hexaedret (terningen), vandformen ved ikosaedret, luftformen ved oktaedret, og ildformen ved tetraedret (pyramiden). Af disse grundformer er alt i den omskiftelige *sublunare* verden opbygget. Hinsides denne findes den *supralunare* verden, som består af den evigt uforanderlige æter, repræsenteret ved dodekaedret. Mellem vandets, luftens og ildens former er forvandlinger mulige, idet de respektive figurer er opbygget af ligesidede trekanter, hvorfor figurerne kan nedbrydes og opbygges igen til andre figurer. I modsætning hertil er jord og æter relativt uforanderlige, fordi jordens figur er opbygget af kvadrater og æterens af regulære femkanter, der ikke kan reduceres til ligesidede trekanter. På denne raffinerede måde indarbejdede Platon en modificeret udgave af atomteorien i sin kosmologi, idet han samtidig polemiserede mod Demokrits materialisme.
- 65) Hos Platon smelter det godes og det skønnes idéer sammen til *kalokagathia*.
- 66) Alle ting i den sanselige verden er opbygget af og forklares ved trekanter.
- 67) Menneskesjælens opbygning er behandlet indgående i hovedværket '*Staten*'.
- 68) Sammenlign udtrykket: "Der er vist noget, som ikke roterer rigtigt deroppe!"

INFORMATION

Det ovenfor kommenterede tekstudvalg er taget dels fra første afsnit af værkets hoveddel, hvori temaet anslås og en lang række vigtige idéer og teser fremføres, dels fra slutafsnittet. Principet for stofudvælgelsen har været ønsket om at give et afrundet helhedsindtryk af værket med vægten lagt på idéer af filosofisk, matematisk og astronomisk relevans.

Oversættelsen er en bearbejdelse af gamle oversættelser, i første række Povl Johs. Jensens, sammenholdt med Bury's og Cornford's. Hensigten med bearbejdelsen har været at gøre teksten så flydende og letlæselig som muligt, med brug af ny retskrivning.

Den filologiske akkuratelse i oversættelsen har ikke haft første prioritet.

LITTERATUR

- 1) *Platons Skrifter*, vol. viii, ved C. Høegh & H. Ræder, Kbh., 1940.
- 2) *Plato*, vol. vii, by R.G. Bury, Loeb Classical Library, London, 1966.
- 3) F. Cornford: *Plato's Cosmology*, Libraby of Liberal Arts, NY, 1937.
- 4) A.E. Taylor: *Plato, the Man and his Work*, London, 1926.
- 5) F. Copleston: *A History of Philosophy*, vol. i, NY, 1946.

=//=

ANSELM'S GUDSBEVIS

2nd European Congress of Analytic Philosophy, Leeds 1994.

Anselm of Canterbury (1033-1109), der kan anses som den første store skolastiker, er mest kendt for sit gudsbevis. Dette bevis, der som regel kaldes *ontologisk*, men som rettelig burde benævnes *dialektisk*, er det mest berømte gudsbevis i filosofiens historie. Næsten alle filosoffer har taget stilling til det, for eller imod. Blandt dets apologeter findes Bonaventura, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, samt fra vor egen tid Norman Malcolm, Charles Hartshorne og Alvin Plantinga. Blandt dets kritikere må fremhæves Aquinas, Kant, Schopenhauer og Russell, samt et flertal af moderne analytiske filosoffer.

Fælles for apologeter og kritikere er, at de gerne er stærkt engagerede i spørgsmålet om dets gyldighed og dermed indrømmer det en central placering i filosofiens historie. Den vigtigste undtagelse er Kierkegaard, der lidenskabeligt fremhæver bevisets mangel på betydning for den personlige existens. Men hans elev, den tyske teolog Karl Barth, vier det påny stor opmærksomhed. For Barth blev mødet med Anselm et vendepunkt i hans teologiske udvikling, og hans værk om det anselmske gudsbevis er idag en klassiker. Det er en fejltagelse, at gudsbeviserne gik af mode med rationalismen. Selv i vore dage skrives der lærde bøger om emnet, og det drøftes ofte i kendte filosofiske tidsskrifter.

Sagen er nemlig den, at gudsbegrebet øjensynlig har sin egen helt særegne logik. Heraf den voksende interesse for emnet især blandt mange analytisk orienterede filosoffer. Det skal ikke tilsløres, at flertallet af kombattanter går imod argumentet og ønsker at demonstrere dets mangel på gyldighed; men der råder som oftest stor uenighed om indvendingernes holdbarhed og beviskraft. Et træk som går igen hos majoriteten af kritikere er, at de indleder med den antagelse at "noget er galt", hvorefter de spørger, hvordan man kan begrunde denne fornemmelse, hvilken støtte fornuften kan give den. Det er klart, at denne holdning er forudindtaget og giver anledning til uredelighed.

Stort set må man dog sige at diskussionen idag til forskel fra tidligere virker sober. Der findes adskillige nulevende tænkere, som med fuldt alvor forsvarer og udbygger argumenterne. De gør det tilmed ofte så godt, at det lykkes dem at føre helt nye momenter ind i diskussionen, som dermed endnu engang bliver i stand til at ophidse gemytterne. Ellers ville debatten jo også forlængst være afgået ved en stille død. Man må dog beklage, at diskussionen ofte afspores ved, at man forveksler Anselms bevis med Descartes'.

Modsat Descartes, som ville bevise Guds existens ud fra den præmis, at Gud som det fuldkomne væsen er til med nødvendighed, idet perfektion er utænklig uden existens, spillede begrebet om det fuldkomne væsen slet ingen rolle som forudsætning for Anselm. Anselms bevis er et *argumentum ad hominem*, som bruger ateistens gudsfor nægtelse til at fange ham i et dilemma: enten at modsige sig selv eller at afsløre sin uvidenhed.

Mogens True Wegener

Snakken om, hvorvidt det kan bevises, at der findes en Gud, er endeløs, men dette betyder ikke at den er frugtesløs. Tværtimod er der grund til at mene, at mennesker uden særlige forkundskaber kan få glæde af at følge tankegangen i et gudsbevis som Anselms. Før vi kommer til dette, må vi imidlertid give ordet til Kierkegaard:

At ville bevise at det Ubekjendte (Guden) er til, falder vel næppe Forstanden ind. Dersom nemlig Guden ikke er til, så er det jo en Umulighed at bevise det, men er han til, så er det jo en Daarskab at bevise det; da jeg, netop i det Øieblik som Beviset begynder, har forudsat det ikke som tvivlsomt, hvilket jo en Forudsætning ikke kan være, da den er en Forudsætning, men som afgjort, da jeg ellers ikke ville begynde, let forstående, at det Hele ville blive en Umulighed, hvis han ikke var til. Mener jeg derimod ved det Udtryk, at bevise Gudens Tilværelse, at jeg vil bevise, at det Ubekjendte, som er til, er Guden, da udtrykker jeg mig mindre heldigt; thi da beviser jeg Intet, allermindst en Tilværelse, men jeg udvikler en Begrebs-Bestemmelse. Overhovedet at ville bevise, at Noget er til, er en vanskelig Sag, ja hvad endnu værre er for de Modige der vove sig derudi, Vanskeligheden er sådan, at Navnkundighed just ikke venter Den, der beskæftiger sig med den. Den hele Beviisførelse bliver bestandig noget ganske Andet .. Den, der derfor vil bevise Guds Tilværelse (i nogen anden Forstand end at tydeliggjøre sig Gudsbegrebet, og uden den reservatio finalis .. at Tilværelsen selv af Beviset først fremgaaer ved et Spring), han beviser i Mangel heraf noget Andet, Noget, som .. maaskee end ikke behøvede et Beviis ...; thi Daaren siger i sit Hjerte, der er ingen Gud; men den, som siger i sit Hjerte eller til Menneskene: bi nu lidt, saa skal jeg bevise det - oh, hvilken sjelden Viis er han ikke!

Joh. Climacus: Philosophiske Smuler, cap. iii.

Af sammenhængen ses, at Kierkegaard (: Climacus) i sine overvejelser vedrørende sandhedsbegrebet er stødt på en ukendt, tankeforstyrrende størrelse, som han kalder: Guden. Med forstanden søger han at fatte dette ubekendte, men er kun i stand til at begribe det som selve grænsen for sin menneskelige fatteevne. Og som sådan - dvs. som fornuftens grænse - fatter han også, at dette ubekendte må være til. Han kan ikke benægte det, thi enhver benægtelse indebærer et forhold til det benægtede og er i den forstand blot en bagvendt bekræftelse. Dog kan han heller ikke bevise, at det ubekendte er til - endsige, at dette ubekendte er Guden. 'Gud' er kun et navn som han giver det, selv om navnet udtrykker hans anelse om, at der gives noget guddommeligt hinsides grænsen for den menneskelige fornuft. Han indser, at erkendelsen af det sande - sandheden om mennesket - er afhængig af en ukendt størrelse, X, og han ser sig derfor nødsaget til at forudsætte, at denne størrelse, dette ubekendte X, i det mindste er til.

Hvad er den da, denne størrelse? Den er Gud. Men hvad betyder nu dette ord: Gud? Det er netop det vi ikke véd. Vidste vi det, så havde vi erkendt den hele og fulde sandhed, og så var der ikke mere noget at søge efter, noget at spørge om. Men udgangsstedet for hele tankeudviklingen i de *Philosophiske Smuler* er, at som mennesker besidder vi netop ikke sandheden, vi må først søge efter den. Nu søger man jo efter det, som man mangler. Vor søgen udspringer følgelig af det forhold, at vi ikke ejer sandheden i os selv.

Vi står ikke i sandheden, men befinder os uden for den. Hvem har mon sat os der? Det har vi selv, eftersom ingen andre kan have røvet sandheden fra os. Den græske forudsætning var, at mennesket kan erindre sandheden, fordi sandheden bor i dets væsen. Den kristne forudsætning er, at mennesket ved et syndefald har gjort sig selv fremmed i forhold til sandheden. Synden er alt det, som adskiller os fra Gud. Skellet viser sig i dette, at vi kun kender Gud som det ukendte, det fra os selv fuldstændig forskellige væsen. Hvordan kan denne fremmedhed ophæves? Alene i kraft af troen.

Troens indhold og genstand er den sandhed, som møder os i det sande menneske, gudmennesket Jesus Kristus. At Gud virkelig engang blev menneske af kød og blod og levede blandt andre mennesker på denne jord er det absolute paradox, ifølge Kierkegaard. Dette ligner det absurde deri, at det ikke kan begribes af fornuften, men kun fattes i tro, og troen behøver kun ét, nemlig dette budskab: *Han var her som menneske iblandt os!* For pseudonymet Climacus rummer disse ord evangeliet i en nøddeskal, jvf. Joh.ev. 3.16. Ifølge Climacus gælder tillige at "den høieste Idealitet har det Nødvendige, derfor er det", som det siges i en fodnote (en konstatering som leder tanken hen på Descartes).

For en troende består den egentlige vanskelighed imidlertid i "at få Guds Idealitet ind i den faktiske Væren", som det hedder i samme note. Her nærmer vi os sagens kerne; også den, som angår de såkaldte gudsbeviser. Betingelsen for at få "Guds Idealitet" bragt i forhold til ens personlige existens må vel være den, at man har fattet en lille smule af den guddommelige idealitet. Denne får først sit adækvate udtryk i hint absolute paradox. Men vi må dog have fattet lidt af, hvad sagen angår, før vi kan forstå, at der er et paradox; og til dette formål er det da, at det tænkende menneske kan bruge et gudsbevis.

Iøvrigt har Climacus selv - i det ovenfor citerede afsnit - indrømmet beviserne den betydning, at de muligvis kan hjælpe en og anden til at "tydeliggøre sig gudsbegrebet". Men dette er i virkeligheden en afgørende indrømmelse; thi det lader sig meget vel gøre at fortolke Anselm i den retning, at hans anliggende er at tydeliggøre sig gudsbegrebet. Ikke for intet bærer hans værk '*Proslogion*' også denne titel: *fides quaerens intellectum*, "troen, der udspørger fornuften", vedrørende dens begreb om troens emne og genstand. For Anselm er det en uopgivelig forudsætning, at Gud er til for troen. Pointen er blot, at Guds væren-til-for-troen, når den vurderes ikke på troens, men på fornuftens præmisser, må forstås som mental existens (*existentia in mente sive intellectu*). Altså er det uafgjort, i henhold til fornuften, om det er muligt at fremføre rationale argumenter for den påstand, at Gud også - *via* Kristus/*Λόγος* - har real existens (*existentia in re sive per se ipse*).

Argumentet løser selvsagt ikke det afgørende problem, som jo ganske rigtigt er at få bragt idéen om det guddommelige i et dialektisk forhold til den personlige existens. Men det tilvejebringer den begrebsmæssige forudsætning for, at det tænkende menneske overhovedet er i stand til at rejse det omtalte problem som et problem. Den, som ikke mere har tankens tilslutning til sin gudsfornægtelse, er blevet en undskyldning fattigere og har lidt sværere ved at opretholde den. Gudsbeviset er derfor tankens bekræftelse på troens indsigt: nemlig at gudsbegrebet ikke er tomt, men at det indebærer en mulighed, som i kraft af begrebets uafviselige nødvendighed henviser til den højeste virkelighed.

Hvorfra véd Kierkegaard, om ikke ved troen, at man kan tale meningsfuldt om det guddommeliges idealitet? Hvorfra véd han, om ikke i kraft af sin fornuft, at idéen om en gud, der iklæder sig menneskeskikkelse, for tanken må vise sig som et absolut paradox? Såfremt han da ville svare ved at henvise til sine betragtninger over sandhedsbegrebet, måtte man rejse spørgsmålet: Hvilken sandhed, om ikke den evige og guddommelige? Altså slipper vi ikke uden om at tage stilling til spørgsmålet om gudsbegrebets betydning. Men netop på dette afgørende sted lades vi i stikken af Kierkegaard / Climacus.

Hvad betyder ordet: Gud? Måske ikke så meget her, for det er jo kun et navn, som han har givet hint ubekendte. I andre sammenhænge derimod regner han dets betydning for givet og forudsætter den som værende bekendt. Men at anse et begreb som velbekendt er jo ikke så lidt af en tilsnigelse, hvis man forud har bestemt dets indhold som ubekendt. Af disse og mange andre indlysende grunde kan det være svært at begribe Kierkegaard. Han vil gerne forvirre sin læser. Idag tvinges man ydermere til at tage stilling til den kendsgerning, at ordet 'Gud' for de fleste mennesker er blevet tomt og hult. "Gud er død" hedder det i en tid, hvor selv teologien ofte fremtræder som ateistisk.

Men det betyder jo, at vor tids mennesker ikke når frem til det sted, hvorfra de kan se det egentlige problem. "Guden er til, og i tillid til ham er det egentligen jeg begynder", siger den troende, ifølge Kierkegaard. Men den, som aldrig har lært, hvad ordet 'Gud' betyder, er ikke i stand til at begynde på noget som helst. Den, der ikke har nogen anelse om en evig sandhed, er selvsagt udelukket fra at søge efter den: enhver søgen er på forhånd meningsløs og dermed udelukket. Et sådant menneske kan kun opleve sandheden i mødet med et andet menneske - enten fordi det møder sandheden i hint medmenneske, eller fordi det hører om det andet menneskes møde med sandheden i et tredje menneske. Af disse to møder er det første troens umiddelbare gudsforhold, det andet vantroens møde med troen, og det er dette sidste møde som drøftes af Anselm.

Gud kan kun fattes og modtages af troen som en levende og virkende åndelig kraft. På denne måde er Gud ikke blot genstand for oplevelse, men begribes også - om end altid kun ufuldkomment - af den ved troen oplyste fornuft. Den troende indser med sin fornuft, at fornuften selv er afmægtig, og at hun eller han derfor må tro for at fatte sandheden. *Credo ut intelligam*, sagde Anselm som før ham allerede Augustin. I kraft af troen sættes mennesket i stand til at forstå, at der findes en sandhed, og at denne sandhed er evig, fordi den er til i kraft af sig selv. Men netop derfor kan den troende anse det for muligt at overbevise ikke alene sin egen fornuft men selv en vantro om, at det væsen, som udgør troens genstand, er til i kraft af sin egen indre nødvendighed, og at det er umuligt at afvise dette uden selvmodsigelse. Argumentet må udfoldes på basis af fornuftens præmisser, idet fornuften for en tid holder troens egen uopgivelige præmis *in suspensio*.

Når sagen ses på denne måde, virker den kierkegaardske indvending irrelevant. Kierkegaard's pointe var, at man kun kan begynde et gudsbevis ved at forudsætte ét af to: enten er Gud til, eller også er Gud ikke til; noget tredje er utænkeligt (*tertium non datur*). Men hvis Gud er til, er beviset overflødigt, og hvis Gud ikke er til, er beviset umuligt. Ergo må foretagendet forekomme absurd. Indvendingen holder imidlertid ikke stik.

Kierkegaard har nemlig overset en vigtig distinktion, som han dog burde være den sidste til at glemme: distinktionen mellem tro og tanke, mellem en forudsætning gjort på troens plan og en forudsætning gjort på tankens plan. Det er rigtig nok en forudsætning for beviset, at Gud er til, men kun for troen. Forudsætningen gøres til en begyndelse af troen alene, ikke af fornuften. Altså kan man heller ikke sige, at fornuften forudsætter det, som skulle bevises. At Kierkegaard overser dette, reducerer hans kritik til sofisteri.

Hermed burde den alvorligste hindring for en nutidig forståelse af det anselmske gudsbevis være ryddet af vejen. Læseren vil bemærke, at vi har givet os rigtig god tid, som det jo også anbefales af Kierkegaard. For selvfølgelig er Guds virkelighed uberørt af, hvor vidt det lykkes for den menneskelige fornuft at bevise den, eller ej. Den samme indifferens kan dog ikke gøres gældende for gudsbegrebet: begrebet om Gud må altid være begrebet om den ene sande Gud. Det er dét Anselm vil vise.

Hvordan gør han det? Han gør selvfølgelig troens forudsætning:

PROSLOGION, I:

Kom hid du menneskefnug, flygt for en stund fra din travlhed og opgiv alle dine forvirrede tanker. Aflæg dine tyngende sorger og udsæt al møjsommeligt beskæftigelse. Gør dig åben over for Gud og und dig selv at hvile i ham. Gå ind i din sjæls lønkammer, luk alt ude på nær din Gud og det, som kan være dig til nytte i din søgen efter ham - og når du har låst din dør, så led efter ham. Tal af hele dit hjerte, sig til Gud: Jeg søger efter dit åsyn, o herre ... Giv mig at skue dit lys, om i det fjerne eller i dybet.

Lær mig, hvordan jeg skal søge dig. Led mig hen til dig, når jeg søger efter dig. Thi hverken kan jeg søge dig, uden at du lærer mig hvordan; ej heller kan jeg finde dig, hvis ikke du giver dig til kende. Lad mig søge dig ved at længes efter dig; lad mig længes efter dig ved at søge dig. Giv mig at finde dig ved at jeg elsker dig; giv mig at elske dig ved at jeg finder dig. Herre, jeg forstår, at du har skabt dit billede i mig for at jeg skal tænke på dig, mindes om dig, og nære kærlighed til dig; det takker jeg dig for. Men dette billede er blevet så afbleget og udvisket af ondt, så snavset af syndens sod, at det slet ikke kan opfylde sin bestemmelse, med mindre du selv fornyr det og gendanner det.

Jeg forsøger ikke at begribe din højhed, herre, thi min forstand er ikke dens lige. Hvad jeg ønsker er kun, at fatte en lille smule af din sandhed - den sandhed, som mit hjerte tror og elsker. Thi jeg søger ikke at forstå, for derved at nå til tro; men jeg tror, for derved at blive i stand til at forstå - for jeg tror også, at dersom jeg ikke tror, så skal jeg heller ikke forstå noget som helst.

Så vidt Anselm vedrørende troens forudsætning. Den, som i forvejen kender lidt til *Confessiones* af Augustin, kan ikke undgå at lægge mærke til det beslægtede i tonefaldet. Ligheden er ikke tilfældig, for Augustin var både Anselms lærer og hans store forbillede. Men idet Anselm går over til bevisførelsen, må han finde et andet udtryk for sine tanker. Værket anslår derfor en helt ny stil, nemlig den skolastiske.

Vi gengiver her det første trin i beviset, det fylder kun en halv side:

PROSLOGION, II:

Derfor herre, du som giver troen indsigt: Giv mig da, at jeg må forstå så vidt du selv finder det tilbørligt, at du er til sådan som vi tror, og at du er den vi tror. Nu tror vi, at du er noget, som intet kan tænkes større end - credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. Eller findes der intet sådant væsen, siden dåren i sit hjerte har sagt, at der er ingen gud? Men i sandhed - når den samme dåre opfatter det som jeg siger, nemlig dét-som-intet-(andet)-kan tænkes-større-end, så forstår han det, han hører, og hvad han forstår er dermed til i hans forstand, selv om han ikke fatter, at det er til i virkeligheden. Ét er, at noget er til i forstanden (for os); noget andet at forstå, at det er til (i sig selv).

Når en maler overvejer, hvad han vil afbilde, så har han noget i tankerne; men derfor tænker han ikke, at det er til, thi han har endnu ikke malet billedet. Imidlertid, når han først har udført maleriet, så har han det ikke blot i sine tanker, men han tænker også, at det er til; for nu har han malet sit billede. Følgelig er dåren nødsaget til at indrømme at dét-som-intet-andet-kan-tænkes-større-end er til i hans forstand, fordi han forstår hvad han hører, og hvad han forstår er til i hans forstand. Men i sandhed: dét-som-intet-andet-kan-tænkes-større-end kan ikke bare være til i forstanden, for hvis det kun var til i tanken (som indbildning), så kunne det dog tænkes at være til i sig selv (som virkelighed), hvilket er større (alt andet lige må nødvendigvis gælde, at det, der både er tænkeligt og virkeligt, er større end det, som kun er tænkeligt og ikke virkeligt). Hvis derfor dét-som-intet-andet-kan-tænkes-større-end tænkes at være til for tanken alene, så vil dét-som-intet-andet-kan-tænkes-større-end være tænkt lig med dét-som-noget-andet-godt-kan-tænkes-større-end. Men dette er visselig umuligt (intet kan være forskelligt fra sig selv, og da slet ikke Gud). Derfor kan der heller ikke herske tvivl om, at dét-som-intet-andet-kan-tænkes-større-end må være til både for tanken og i virkeligheden.

Dette er altså hint berømmelige gudsbevis, som har evnet at indfange selv de største tænkere under sit trylleri. Hører man efter, vil man snart opdage, at tankegangen i virkeligheden og ved nærmere eftertanke er særdeles enfoldig. Indledningsvis bestemmes gudsbegrebet som begrebet om dét væsen, sammenlignet med hvilket intet andet væsen kan forestilles at være større, end sige bedre. Anselm bruger adskillige steder ordet *melius* i stedet for *maius* og anser tydeligvis de to nævnte komparativer for at være synonyme. Dette stemmer med den middelalderlige opfattelse, som sidestiller væren med godhed. Anselm bestemmer Gud ved en formel, der ophøjer ham hinsides enhver sammenligning: der poneres et *superlativ* så absolut, at det transcenderer ethvert tænkeligt *comparativ*. For så vidt som formlen opfattes som en definition, udtrykker det ikke en afgrænsning af gudsbegrebet, men langt snarere af alt andet i forhold til gudsbegrebet.

For det første må man gøre sig fuldstændig klart, at bevisførelsen foregår indirekte. Anselm hævder troens position ved at gennemføre en *reductio ad absurdum* af ateismen. Beviset for Guds existens fremgår af, at ateisten konfronteres med en selvmodsigelse; dermed optræder ateismen både som anledning til og som forudsætning for argumentet. Mens agnostikeren bevidst undgår enhver stillingtagen til spørgsmålet om Guds existens,

så tager ateisten stilling i selve det øjeblik han udtaler sin fornægtelse: "Gud findes ikke, der er ingen Gud!". Derved fremsætter han nemlig en dom, som gør krav på at være sand. Men al stillingtagen til en doms sandhedsværdi må forudsætte, at dommen giver mening.

Heraf følger, at argumentet hverken kan bringes i anvendelse mod agnosticisismen, som nægter at tage stilling, eller mod den skepticisisme, som afviser, at det er meningsfuldt at spørge efter Gud. Stillet over for den radikale skeptiker må den kristne nødtvungent erkende, at sproget er afmægtigt, idet skeptikeren har valgt ikke at forstå hans spørgsmål. Hermed ophører selvfølgelig også enhver efterfølgende samtale eller meningsudveksling. Dette gælder imidlertid ikke i forhold til ateisten: ham kan man komme i snak med. Diskussionen tager sin begyndelse i den kendsgerning, at gudsfornægteren ved selve sin fornægtelse stiltiende indrømmer, at det er meningsfuldt at rejse spørgsmålet om Gud. Når dette spørgsmål herefter sammenholdes med det benægtende svar, fremgår det klart, at de i fællesskab henviser til distinktionen mellem *illusion* og *realitet*.

For det andet må man holde sig for øje, at den, som forstår spørgsmålet om Gud, forstår Gud som et væsen, en tankestørrelse, der kan gøres til genstand for benægtelse eller bekræftelse af den erkendende tanke. Dersom det ikke på nogen måde er tænkeligt, at Gud er til, vil der selvfølgelig heller ikke være nogen grund til at benægte, at Gud er til. Nu er alt det, som i en eller anden forstand er tænkeligt, også i samme forstand muligt. Netop fordi det er tænkeligt, at Gud er til, er det også muligt for tanken, at Gud er til. Spørgsmålet er, om det er muligt i betydningen: tænkeligt efter nærmere overvejelse, og - i bekræftende fald - om der er fornuftige grunde til at anse det for sandt.

Modsat kan man spørge, om det kan tænkes, at der er tale om et utænkeligt væsen, i lighed med den selvmodsigende tanke om "tallet, intet andet tal kan tænkes større end"? Denne indvending vil den kristne selvfølgelig afvise. Iøvrigt virker den også usandsynlig: dels er forestillingen om absolute maxima på ingen måde ukendt inden for matematikken, dels er idéen om et (identisk) ontologisk og axiologisk maximum både udbredt i de fleste traditionelle religioner og dertil velkendt fra filosofiens historie. Den kristne kan derfor med sindsro afvise den tanke, at begrebet om *dét-som-intet-andet-kan-tænkes-større-end* kunne være utænkeligt, med den bemærkning, at bevisbyrden i så fald påhviler ateisten.

Men Gud modsiger ikke sig selv, for hvis han gjorde, ville hans ord gå op i vrøvl! Dette har dramatiske følger for den kristne exegese, idet samtlige modsigelser i Bibelen da må forklares ud fra det faktum, at dens skrifter er forfattet af fejlbarlige mennesker.

Vi går nu over til selve argumentet: Dette hviler på tre præmisser:

P1: *Gud er det væsen, som intet (andet) kan tænkes større (bedre) end* - som angiver hvad der tales om, idet der føjes et begrebskendetegn til gudsbegrebet.

P2: *Dette væsen er enten virkeligt eller indbildt; noget tredje gives ikke* - som opstiller betingelsen for, at spørgsmålet om Gud kan anses for meningsfuldt.

P3: *Alt andet lige er det større at være både tænkt og virkelig end kun at være tænkt* - som udtrykker en sammenligning mellem to tankestørrelser, der iøvrigt er helt ens.

Af konjunktionen P1 & P2 & P3 følger først en indlysende mellemsætning:

- Q: *En virkelig Gud er større end en indbildt, alt andet lige.*
Argumentet selv består nu, som allerede nævnt, af en *reductio*:
- R1: *Ateisten tænker: 'Gud er bare en indbildning - der findes ingen Gud'.*
R2: *Men han kunne have tænkt det stik modsatte: 'Gud er det virkeligste af alt'.*
R3: *Den som tænker 'Gud findes og er virkelig' tænker større om Gud end den som blot tænker 'Gud er indbildning og der findes ingen Gud'.*
R4: *Ateisten tænker altså på én, som noget andet godt kan tænkes større end.*
Konklusionen sætter ateisten i et dilemma:
- C1: *Enten modsiger han sig selv, eller også véd han ikke hvad han taler om.*
Heraf følger straks to andre konklusioner:
- C2: *Dette er nødvendigvis sandt: Gud findes og er virkelig.*
C3: *Det er således utænkeligt, at Gud blot kan være indbildt.*

Ifølge Kant strider den antagelse, at der med prædikatet 'existens' skulle være føjet noget nyt til subjektet, som ikke er indeholdt i de øvrige prædikater, imod forudsætningen om subjektets nødvendige identitet. Af den grund anser han, og en del andre filosoffer, ikke 'existens' for at være et "ægte" prædikat. Indvendingen afkræftes dog af hans egen lære om prædikationen. Ifølge den er eksistentielle udsagn kendetegnet ved, at prædikatet udsiger noget nyt om subjektet, som ikke findes i dette; disse domme kaldes *syntetiske*. Heraf følger, at i domme om existens strider prædikatet altid mod antagelsen af subjektets identitet; identiteten er kun bevaret i rene fornuftsdomme; disse domme kaldes *analytiske*. Iøvrigt er Kants indvending irrelevant; sagen er, at det Anselm prædicerer ikke er existens slet og ret, men existens i kvalificeret betydning: virkelig eller blot tænkt (indbildt).

PROSLOGION, III:

Og i sandhed, det er så sandt, at dette væsen er til, at det end ikke kan tænkes ikke at være til. Thi det er tænkeligt, at der findes et væsen, som slet ikke kan tænkes ikke at være til, og dette væsen er nødvendigvis større end alt det, der kan tænkes ikke at være til. Hvis nu dén, som intet andet kan tænkes større end, kunne tænkes ikke at være til, så ville dén, som intet andet kan tænkes større end, ikke være dén, som intet andet kan tænkes større end; men dette er noget vrøvl. Derfor må det væsen, som intet andet kan tænkes større end, i sandhed være til på sådan måde, at det end ikke kan tænkes ikke at være til.

Og du, herre vor Gud, du er dette væsen. Du er i sandhed således, herre vor Gud, at det er umuligt at tænke dig som ikke-værende. Og med fuld ret; thi hvis nogen sjæl kunne tænke, at noget var bedre end dig, så havde en skabning ophøjet sig over sin Skaber og sat sig til doms over ham, hvilket ville være meget forkasteligt. Således kan alt, som er til, tænkes ikke at være til (og er dermed til ved en tilfældighed), på nær dig alene (Gud er til i kraft af indre nødvendighed). Derfor er du også den sandeste af alle ting, lige som du har den højeste og bedste væren - thi intet andet er så sandt, men alt andet er ringere (der er kun én Gud). Hvorfor sagde da dåren i sit hjerte, at der ikke findes nogen Gud, når det er så indlysende for enhver fornuftig sjæl, at du er til frem for alt andet? Ja, hvorfor mon - om ikke netop fordi han er tåbelig og en dåre?

Skelner man først mellem *to slags væren, tænkelig og virkelig*, er det nærliggende at udvide tankegangen sådan, at man tillige skelner mellem *to former for virkelig væren*, dén, der kunne have været uvirkelig, og dén, hvis uvirkelighed slet og ret er utænkelig; Kald nu den første art virkelighed: *tilfældig*, og den anden art virkelighed: *nødvendig*. Ved udvidelsen fremkommer da følgende tre modaliteter af begrebet 'existens':

- a) *den nødvendigvis virkelige, og derfor tænkelige, existens*
- b) *den tilfældigvis virkelige, og dermed tænkelige, existens*
- c) *den tilfældigvis uvirkelige, men dog tænkelige, existens*

Argumentationen i *Proslogion ii* viser, at det uimodsigeligt er sandt, at Gud er til. Argumentationen i *Proslogion iii* går herefter over fra *modus de dictu* til *modus de re*, dvs. fra modalitet som kvalifikation af udsagn til modalitet som kvalifikation af væren. Nødvendigheden af Guds væren henføres ikke kun til det utænkelige i, at han ikke er til, men forstås som iboende: det hører til Guds væsen, at han er til i kraft af nødvendighed. Slutningen fra nødvendighed *de dictu* til nødvendighed *de re* er normalt ugyldig; man kan ikke slutte fra nødvendigheden af sagsforhold til nødvendigheden som væsenskendetegn.

Men netop den omstændighed kan tjene som begrundelse for den nævnte overgang. Dersom vi nøjes med at tænke Gud som dén, hvis væren er tilfældig, så tænker vi ham nemlig ikke fuldt så ophøjet, som hvis vi tænker ham som dén, hvis væren er nødvendig. Altså må vi tænke os den højeste Gud som det eneste væsen, hvis væren er nødvendig. Denne Gud, som efter sit væsen er alt det, som det er bedre at være end ikke at være, er tillige Skaberen, der af sig selv og ved sit ord har skabt alt andet ud af det rene intet. Han, som intet kan tænkes større end, er større end alt, hvad vi kan tænke.

Forskellen på Anselms og Descartes' gudsbeviser kan beskrives på følgende måde:

- 1) Anselm taler om '*quo nihil maius cogitari potest*'. Descartes snakker om '*perfection*'.
- 2) Anselm argumenterer *via negativa*. Descartes derimod argumenterer *via affirmativa*. Ifølge middelalderens platoniske teologi står "benægtelsens vej" over "bekræftelsens vej".
- 3) Descartes' argument er *ontologisk* og er betinget af, at et perfekt væsen er tænkeligt; Anselms argument er *dialektisk*, fordi det tager ateistens fornægtelse af Gud på ordet og slutter, at hvis ateisten er klar over, hvad han tænker på / taler om, så er Gud tænkelig.

PS:

Sammenlign denne artikel med den engelske version '*A Divine Argument*' på min hjemmeside www.M-T-W.me, hvori jeg påpeger at ordet 'existens', hvad enten det forstås som prædikat eller som kvantor, er problematisk, såfremt det tages i anvendelse om Gud. Sagen er, at det ordret betyder "fremtræden", underforstået: i tid og rum; men hvordan kan det væsen, som af troen forudsættes at have skabt verden, selv fremtræde i verden? Men måske er det netop dette skridt, der bringer os fra *logiken* over i *kristologien* !

=//=

Mogens True Wegener

APPENDIX: ET FORSØG

Anselm's gudsbevis rekonstrueret med symbolsk logik

A. REKAPITULATION AF ARGUMENTET

1. Gud bestemmes af tanken som: dén, intet kan tænkes større end. Dette er en begrebsbestemmelse - dog ikke af Gud selv, men af alt andet.
2. Ingen kan udtale sig fornuftigt om noget, som ikke er til for tanken. Man må imidlertid skelne mellem det indbildte, som kun er til for tanken, og det virkelige, som både er til for tanken og i sig selv.
3. For det tænkte er det større at være til både for tanken og i sig selv, end kun at være til for tanken alene - *ceteris paribus*.
4. Den kristne siger: 'Gud er virkelig og findes af den, som tror'. Hertil svarer dåren: 'Gud er indbildt, og der findes ikke nogen Gud'. Gud er dermed til for dem begge som tankestørrelse, dvs som mulighed.
5. For tanken foreligger der nu to muligheder:
Enten er Gud til *både* for tanken *og* i sig selv, som virkelighed (*realitet*).
Eller også er Gud *kun* til for tanken alene, som indbildning (*illusion*).
Af disse er den første tanke *større* end den sidste (*'både-og'* er *mere* end *'kun'*).
6. Men er det muligt, at Gud kun er til for tanken, som indbildning?
Nej, for så tænker vi ikke på dén, som intet kan tænkes at være større end, men på en anden, som noget andet godt kan tænkes at være større end.
7. Heraf ses, at gudsfornægterens tankegang ender i selvmods sigelse: At tænke, at den, som intet kan tænkes større end, kun er til for tanken, men ikke i sig selv, svarer til at tænke, at Gud ikke er Gud.

Quod Erat Demonstrandum.

B. DEN LOGISKE FORMALISME

I. Udsagnslogiken, PC, med Lukasiewicz' aksiomer:

Axiomer: 1) $\neg\alpha \Rightarrow \alpha \Rightarrow \alpha$ - 2) $\alpha \Rightarrow \neg\alpha \Rightarrow \beta$ - 3) $\alpha \Rightarrow \beta : \beta \Rightarrow \gamma \Rightarrow \alpha \Rightarrow \gamma$

II. Omsagnslogiken, QT, med notation af Prior: ($\Sigma x \equiv \neg\Pi\neg x$)

Vi anvender Priors formalisme for logisk kvantifikation, hvor x, y, z er subjektvariable, G, L, S er prædikatvariable, og Π, Σ er kvantorer, hhv. universalkvantor og existenskvantor.

III. S5: Det stærkeste af Lewis' modale systemer:

Formalismen udvides nu med to primitive, en *modus de re* og en *modus de dictu*, nemlig V , hvor ' Vx ' læses " x er virkelig", og ∇ , hvor ' ∇p ' læses "måske p " eller "det er tænkeligt at p ", idet p fx kan stå for et udsagn af formen ' Vx ', " x er virkelig", eller ' $\neg Vx$ ', " x er indbildt".

Modaliteten ∇ står for det svageste mulighedsbegreb, nemlig tænkelighed, forstået som modsigelsesfrihed; dette svarer til det stærkeste nødvendighedsbegreb, hvor $\Box\alpha \equiv \neg\nabla\neg\alpha$.

Axiomer: 1) $\Box\alpha \Rightarrow \alpha$ - 2) $\Box.\alpha \Rightarrow \beta \Rightarrow \Box\alpha \Rightarrow \Box\beta$ - 3) $\nabla\alpha \Rightarrow \Box\nabla\alpha$.

C. DEN FORMALE REKONSTRUKTION (1990/2017)

Almene antagelser:

- 1) $\Pi xy: Lxy \Rightarrow Lyx$ Relationen er symmetrisk
 For alle x og y , x ligner y medfører y ligner x .
- 2) $\Pi xy: Sxy \Rightarrow \neg Syx$ Relationen er asymmetrisk
 For alle x og y , x større end y medfører y mindre end x .
- 3) $\Pi xy: \nabla Gx \wedge \nabla Gy. \Rightarrow \nabla Lxy$ Guder ligner måske hinanden *qua* guder
 For alle x og y , hvis: måske x er gud og måske y er gud, så: måske x ligner y .
- 4) $\Pi xy: \nabla Lxy \Rightarrow : \nabla Vx \wedge \nabla \neg Vy. \Rightarrow \nabla Sxy$
 For alle x og y , hvis: måske x ligner y , så gælder: Virkelighed synes større end indbildning
 hvis: måske x er virkelig og måske y er indbildt, så: måske x er større end y .
 Sammenligningen sker i tanken mellem tænkte størrelser, der antages at ligne hinanden.
 Selv ateisten, hvis fornægtelse udspringer af foragt for en indbildt gud, må vel medgive, at en gud, som tænkes at være virkelig, tænkes større end en gud, der blot tænkes at være indbildt!
 Af ovenstående præmisser udledes let de efterfølgende konsekvenser:
- 5) $\Pi xy: \nabla Gx \wedge \nabla Gy. \Rightarrow : \nabla Vx \wedge \nabla \neg Vy. \Rightarrow \nabla Sxy$ 3), 4), syllog.
 For alle x og y , hvis: måske x er gud og måske y er gud, så gælder:
 hvis: måske x er virkelig og måske y er indbildt, så: måske x er større end y .
- 6) $\Pi x: \nabla Gx \Rightarrow : \nabla Vx \wedge \nabla \neg Vx. \Rightarrow \nabla Sxx$ (falsk!) 5), subst. $y \rightarrow x$, 2)
 For alle x , hvis: måske x er gud, så: hvis måske x er virkelig og måske x er indbildt, så falsk.
- 7) $\Pi x: \nabla Gx \Rightarrow \neg. \nabla Vx \wedge \nabla \neg Vx$ 6), modus tollens
 For alle x , hvis: måske x er gud, så ikke: måske x er virkelig og måske x er indbildt.
- 8) $\Pi x: \nabla Gx \Rightarrow . \square \neg Vx \vee \square Vx$ 7), de Morgan, df. \square
 For alle x , hvis: måske x er gud, så: nødvendigvis x er indbildt eller nødvendigvis x er virkelig.
 Ergo: Gud kan ikke være gud ved et tilfælde: Gud er enten nødvendig eller umulig.
- 9) $\Pi x: \nabla Gx \Rightarrow . \nabla Vx \Rightarrow \square Vx$ 8), $p \vee q. \equiv . \neg p \Rightarrow q$, df. ∇
 For alle x , hvis: måske x er gud, så: hvis måske x er virkelig, så nødvendigvis x er virkelig.
- 10) $\Pi x: \nabla Gx \Rightarrow . \nabla \neg Vx \Rightarrow \square \neg Vx$ 8), $p \vee q. \equiv . \neg q \Rightarrow p$, df. ∇
 For alle x , hvis: måske x er gud, så: hvis måske x er indbildt, så nødvendigvis x er indbildt.
 Konklusionen 8) udsiger, at Gud ikke kan være til ved et tilfælde: Gud er ikke kontingent.
 At 9) og 10) hver for sig følger af 8) viser tillige, at præmisserne 1) til 4) er neutrale.

Anselms forudsætninger:

- 11) $\nabla \Sigma x: Gx \wedge Vx$ Gud er til for troen!
 Måske findes der et x , som både er Gud og virkelig.
- 12) $\Sigma x: \nabla. Gx \wedge Vx$ 11), Barcan (S5)
 Der findes et x , som måske både er Gud og virkelig.
- 13) $\Sigma x: \nabla Gx \wedge \nabla Vx$ 12), distr. ∇ (S5)
 Der findes et x , som både måske er Gud og måske er virkelig.
- 14) $\Pi xy: \nabla Gx \Rightarrow \neg \nabla Sxy$ *Deus \equiv quo nihil maius cogitari potest*
 For alle x og y , hvis: det er tænkeligt at x er Gud, så: det er utænkeligt at y er større end x .
- 15) $\Pi xy: \nabla Sxy \Rightarrow \neg \nabla Gy$ 14), kontrapos.
 For alle x og y , hvis: det er tænkeligt at x er større end y , så: det er utænkeligt at y er Gud.

Gudsfornegeterens postulat:

16) $\Pi y: \nabla Gy \Rightarrow \neg \nabla Vy$ Guder er utænelige og derfor utroværdige.

For alle y , hvis: måske y er gud, så: y er umulig, utænelig, selvmodsigende.

Gudsfornegeterens påstand er, at gudsbegrebet er selvmodsigende, dvs utæneligt.

17) $\Pi y: \nabla Gy \Rightarrow . \neg \nabla Vy \vee \nabla Vy$ 16, **PC**.

For alle y , hvis: måske y er gud, så: y er utænelig, eller: y er måske alligevel tænkelig.

I en gyldig konditional kan man altid styrke præmisserne og svække konklusionen.
Ateisten er altså alligevel i stand til at tænke den mulighed, som han lige har benægtet!

Argumentum ad hominem:

5) $\Pi xy: \nabla Gx \wedge \nabla Gy . \Rightarrow : \nabla Vx \wedge \nabla \neg Vy . \Rightarrow \nabla Sxy$ se 5) ovenfor

For alle x og y , hvis: måske x er gud og måske y er gud, så gælder:

hvis: måske x er virkelig og måske y er indbildt, så: måske x er større end y .

14) $\Pi xy: \nabla Sxy \Rightarrow \neg \nabla Gy$ se 14) ovenfor

For alle x og y , hvis: tænkeligt x er større end y , så: utæneligt y er Gud.

18) $\Pi xy: \nabla Gy \wedge \nabla \neg Vy . \Rightarrow : \nabla Gx \wedge \nabla Vx . \Rightarrow \neg \nabla Gy$ 5), 14), syll

For alle x og y , hvis: måske y er gud og måske y er indbildt, så gælder:

hvis: måske x er gud og måske x er virkelig, så: utæneligt y er Gud.

11) $\Sigma x: \nabla Gx \wedge \nabla Vx$ se 11) ovenfor

Der findes (for troen) et x , som måske er Gud og måske er virkelig.

19) $\Sigma x \Pi y: \nabla Gy \wedge \nabla \neg Vy . \Rightarrow \neg \nabla Gy$ 11), 18), *modus ponens*

Der findes (for troen) et x , og det gælder for alle y :

hvis: måske y er gud og måske y er indbildt, så: utæneligt y er Gud.

20) $\Pi y: \nabla Gy \wedge \nabla \neg Vy . \Rightarrow \neg \nabla Gy$ 19), **QT**

For alle y , hvis: måske y er gud og måske y er indbildt, så: utæneligt y er Gud.

21) $\Pi y: \nabla Gy \Rightarrow \neg : \nabla Gy \wedge \nabla \neg Vy$ 20), *kontrapos.*

For alle y , hvis: måske y er Gud, så ikke: måske y er Gud og måske y er indbildt.

22) $\Pi y: \nabla Gy \Rightarrow : \neg \nabla Gy \vee \neg \nabla \neg Vy$ 21), *de Morgan*

For alle y , hvis: måske y er Gud, så: utæneligt y er Gud eller utæneligt y er indbildt.

Ateistens påstand (16) kan derfor ikke gælde om Gud i betydningen (14)!

Den troendes konklusion:

13) $\Sigma x: \nabla Gx \wedge \nabla Vx$ se 13) ovenfor

Der findes (for troen) et x , som måske er Gud og måske er virkelig.

9) $\Pi x: \nabla Gx \Rightarrow . \nabla Vx \Rightarrow \square Vx$ se 9) ovenfor

For alle x , hvis: måske x er gud, så: hvis måske x er virkelig, så nødvendigvis x er virkelig.

23) $\Sigma x: \nabla Gx \wedge \square Vx$ 13), 9), *modus ponens*

Der findes et x : x er den troende tankes Gud, og x er nødvendigvis virkelig.

Gud er nødvendigvis til både for troen som tænkt og i sig selv som virkelig. - **QED**

Ateisten gør klogt i at huske på Wittgensteins ord: *Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen!*

==/=

DANTES EVIGHEDSRIGER

**Engelsk version accepteret til 'Paideia',
20th World Congress of Philosophy, 1998.**

Dante nævnes i samme åndedrag som Homer og Shakespeare - og det med rette! I hans vældige *Commedia*, som har tilnavnet *Divina* (den guddommelige) sammenfattes ikke bare en hel tidsalders brogede liv, men den hele middelalders åndelige stræben. Værkets poesi er udformet som en metafysisk arkitektur, der i sin storslagne fremtoning kan lignedes ved en gotisk katedral. Nøglen til Dantes katedral findes hos den norske digter Henrik Ibsen: "*At digte - det er at holde dommedag over sig selv!*"

Dantes digt er i allerdybeste forstand et dommedagsdigt: over ham selv, over hans samtid, over hele menneskeheden i dens forhold til Gud. Fordi digtet ender lykkeligt, har det fået navn af komedie. Fordi digtet finder livets mening ved at anskue menneskenes liv i evighedens lys - *sub luce aeternitate* - er det epos og drama, den yderste modsætning til moderne absurd teater. Fordi digtet beskriver det hinsidige ud fra det dennesidige, er det realistisk og har også noget at sige et moderne (evt. post-moderne) menneske.

Dante bærer et lys, som han ikke sætter under en skæppe: *Her begynder Komedien af Dante Alighieri, florentiner af fødsel, men ej af sæd og skik!** Med disse stolte ord indleder han sit værk. Og han siger, at den bør læses, som læste man den hellige skrift! Dette giver han anvisninger på flere steder, fx. Inf.ix,v.61.

*O I, som har forstandens sunde gave:
agt på den lære, der sig dunkelt dølger
bag sløret, som de sære vers udbreder!*

Med rod i den katolske tradition for bibel-exegese, fx Thomas Aquinas, opregner han hele fire forskellige betydningslag, som vi her vil forenkle til nedenstående tre:

1) den umiddelbare eller bogstavelige betydning (*semantisk*), 2) den overførte eller billedlige betydning (*symbolsk*), samt 3) den indre eller åndelige betydning (*mystisk*)

Dante beskrev selv sit værk som *allegori*. Da allegoresen traditionelt afvises af den protestantiske teologi, og da allegorien ofte nedvurderes af æstetikteorien, må vi overveje, om dette anfægter komediens ægthed som poesi. For mit eget vedkommende kan jeg helt tilslutte mig litteraten Kurt Leonhard, der i sin bog '*Der Gegenwärtige Dante*' skriver:

En allegori er en billedlig fremstilling, som helt og holdent udfolder sig i den opgave at skildre et bestemt, velafgrænset begreb. Den taler kun til forstanden og er udtømt, når vi har indset begrebet. Et symbol derimod er en form, som har sit eget indre liv, der må forstås ud fra det selv. .. Hvis en sand digter ville skabe en allegori, ville den under hans hænder forvandle sig og blive til et symbol.

Mogens True Wegener

TTT 2.del, s.49

I denne forbindelse er det nærliggende også at citere T.S. Eliot:

Komedien er det mest universelle af samtlige klassiske digtværker, som er skrevet i et moderne europæisk sprog. -

I sit ydre er komedien en skildring af en rejse gennem helvede, skærsild og paradys, gjort af digteren selv i egen person i løbet af de tre påskedage år 1300 (paveligt jubelår). På det indre plan er den en levende beretning om digterens vej til omvendelse og tro. Samtidig er den en opbyggelig vejledning for alle troende på deres åndelige pilgrimsrejse. Endelig er den et opmuntrende billede på forsynets indgriben til menneskehedens frelse.

Efter sin form er komedien strengt opbygget, bestående af ialt 100 sange, såkaldte *canti*, hvor den første tjener som indledning til hele digterværket. Komedien er tredelt, svarende til de tre evighedsriger: *Inferno*, *Purgatorio*, *Paradiso*. Hver af dens dele omfatter 33 sange. Sangene består af i gennemsnit tolv dusin vers. Versene er trelinjede strofer, såkaldte *terzini*, hvor linje to i hver strofe rimer på linje ét og tre i den følgende. Indholdet af dette verdensdigt fremtræder umiddelbart som et blanding af *fact & fiction*, et *mixtum compositum* af myte, historie, autobiografi og poetisk fantasi.

Digtets ramme er Lucifer-myten: I Es.14.12, berettes om kongen af Babel, der var lig den strålende morgenstjerne, og som for sit hovmods skyld blev styrtet i afgrunden. Denne myte fortolkes af digteren som et kosmisk-metafysisk drama, eller en tragedie. Lucifer var fra skabelsens morgen en af de fornemste engle i himlens kor, men han ville selv være den første og gjorde derfor oprør mod Gud. Som himmeloprører bliver han anset for at være personifikationen af det onde som princip og identisk med Satan selv. Han er roden til alt ondt i verden; det var ham, der bragte Guds skaberværket i fordærv. Først på denne baggrund forstår vi behovet for det guddommelige frelsesværk.

Lucifer-myten bestemmer endvidere digtets topologi. Da den onde engel blev kastet i afgrunden, gik det så hurtigt, at hans vinger blev svedet af i faldet. Da Jorden så dette åndelige uvæsen nærme sig, åbnede den sig af bare skræk, hvorved den dannede en tragt; tragtens munding befinder sig lige under Golgata, og nedslaget, hvorved Satan blev kilet fast i klodens centrum, var så voldsomt, at skærsildsbjergets skød op som antipode. Men himlen selv forblev upåvirket og fortsatte sine evige kredsløb.

Komediens verdensbillede, som Dante har overtaget fra Aristoteles og Ptolemaios, er naturligvis geocentrisk. Den store videnskabsmand Galilei har skrevet en afhandling om helvedes geografi - men efter min mening er hans yderst bogstavelige tolkning helt misforstået og forfejlet. Dante er fuldstændig klar over forskellen på realitet og fiktion. Dog er det tydeligt, at han ser sit digt som drøm og sandhed i ét. Hvordan kan det forstås? Ja, det er netop dette spørgsmål, som vor fortolkning gerne skulle kaste lys over!

Ved starten af sin åndelige pilgrimsrejse befinder digteren sig i en mørk skov: sanseforvildelsens skov. Ude i det fjerne får han øje på et bjergs solbeskinnede tinder, men hans opstigning hindres af tre vilddyr, som truer ham: det er hans egne lidenskaber. Scenen er drømmeagtig urealistisk, figurerne ligner mest af alt dukker. Pludselig dukker skyggen af den længst afdøde digter Vergil op, *så hæs, som en der tav i mange dage*.

Vergil står for den visdom, som Dante så letsindigt har glemt. Tre himmelske kvinder har set hans nød og besluttet at hjælpe ham. Beatrice, hans tidligt afdøde ungdomselskede, har endog forladt sin himmel og besøgt helvedes forgård for at overtale Vergil til at føre ham tilbage på den rette vej. Skønt Vergil selv er fordømt for sin vantro, påtager han sig ædelmodigt hvervet. Pointen er at Vergil er den hedenske fornufts talerør, derfor hører han til i helvede. Nu tilbyder Vergil sig som den vildfarnes redningsmand.

Men at gå den lige vej til bjergets top er umuligt for Dante. Hvis ikke han ser de fordømtes pinested, vil han aldrig vælge himlen. Vergil er derfor nødt til at føre ham den lange omvej gennem helvede. Altså vælger de den brede vej ind gennem helvedporten, som altid står gæstfrit åben. Indskriften er dyster: *Her lades håbet ude!* Værre er ordene: *Mig skabte evig kærlighed, og jeg skal evig stande!* Disse ord er selvfølgelig uforenelige med enhver alt for menneskelig opfattelse af Guds evige altomsluttende kærlighed.

Dante støtter sig imidlertid på den kristne kirkelige tradition, heriblandt Augustin, og Augustin har en pointe, som han begrundet rent logisk. Det ligger nemlig i Guds natur, at han ikke kan synde; for Gud gælder *non potest peccare*. Menneskets natur er en anden; for mennesket gjaldt, i det mindste før syndefaldet, at det var frit til at undlade at synde: *poterat non peccare*. Det følger logisk heraf, at mennesket kunne synde: *poterat peccare*.

Syndefaldet var, at mennesket valgte at følge sin lyst og i stedet lade hånt om Gud. Straffen bestod derfor meget logisk i at mennesket blev overladt til sig selv og sin lyst; mennesket misbrugte sin frihed, og til straf mistede det friheden: *non potest non peccare*. Frelsen består i, at mennesket ved Guds nåde genvinder sin frihed og undlader at synde. Dette synspunkt gennemføres af digteren med den største konsekvens overalt i komedien. Dante har indset, at synden er et uundgåeligt grundtræk ved menneskelivet.

Umiddelbart inden for helvedporten støder de på de lunkne. Det er de usle som hverken himmel eller helvede vil tage imod. Da de aldrig har levet, kan de heller ikke dø. De styrter rundt uden formål eller hensigt, nøjagtigt som de tilbragte deres tid på jorden, og til straf for alle de bagateller, de forspildte deres liv med, plages de nu af insekter; insekterne, som bider dem, er sindbilledet på deres jordelivs række af tomme trivialiteter. Dette er det første eksempel på den retfærdige gengældelse, *contrapasso*, men nok til at belyse gengældelsens princip og dets afhængighed af det augustinske skema.

Sagen er, at helvedes pinsler ingenlunde er ydre sanktioner, som pålægges den afdøde af en inappellabel guddommelig instans. Enhver sjæl dømmes dybest set sig selv. Straffen er ét med selve den onde gerning, når denne sættes ind under evighedens lys. Dante er her særdeles realistisk. Helvede som det guddommelige straffested er kun et billedligt udtryk for alt det, som synden gør ved menneskelivet. Det er sandelig ikke Gud, som har opfundet helvede: den opfindelse kunne han trygt overlade til menneskene selv!

Vergil og Dante krydser dødens flod, Acheron. Charons båd ligger dybt i vandet, for Dante bærer jo sit legeme med. Af alle skikkelser i komedien er digteren selv den eneste, der er i live: det viser sig i helvede ved hans tyngde, i skærsilden ved hans skygge.

TTT 2.del, s.51

Skildringen af færgefarten, de nys afdøde, der samler sig ved bredden som visne blade revet bort af en efterårsstorm, og Charon, dødens færgeomand, som slår efternølerne med sin åre for at jage dem op i sin båd, er gruopvækkende i sin digteriske kraft. Rædslen driver de dømte til at forbande Gud, deres forældre, deres fødsel, og hele deres jordeliv.

Men med ét slår skrækken om og forvandler sig til et flammende ønske: nu længes de mod død og dom! Dette illustrerer endnu en pointe. Ethvert menneske får nemlig lod og del i evigheden efter eget ønske. Gud skabte mennesket frit og giver enhver sjæl efter dens inderste længsel - både de frelste i himlen og de fordømte i helvede!

Det første sted, Vergil og Dante kommer til, er Limbo, som er Vergils evige bolig. Her er alt rent og smukt, og de døde savner intet, på nær livets håb. Det græske Elysion står afgrundsdybt under det kristne Paradis! Dante ser en række store tænkere og digtere og hilses af dem som deres ligemand. Derefter når de frem til det første af pinestederne.

Her straffes de liderlige, som jages rundt og rundt af en uophørlig hvirvelstorm, billedet på deres golde og meningsløse lidenskab. I en berømt scene hører vi beretningen om to elskende, Francesca og Paolo, som havde det vanheld at blive afsløret *in flagranti* og dræbt af kvindens rasende ægtemand.

Vi forbigår i stilhed frådserne der ligger opløst i helvedregn, og de gerrige og ødsle der slæber byrder rundt i modsatte retninger. Disse tre kredse er tilsammen pinestedet for umådeholdssynderne. Vejen til det indre helvede går over Styx, hvor de færges af Flegias. Undervejs passerer de nogle galsindede bæster, der ikke kan tale, men ligger og gurgler af indædt vrede i helvedflodens mudrede vand.

Dante og Vergil befinder sig nu lige uden for helvedborgens befæstede mure. Digteren aner her det fortrængte, sjælens ubevidste gemmer, 600 år før Freud!

Djævlene vil ikke lukke dem ind og prøver at skille dem ad. Uden tankens hjælp er Dante fortabt, vanviddet truer hans liv. Nu er gode råd dyre! Men hans tre skytsengle har allerede sendt hjælp. En engel er på vej og skrider tørskoet hen over mudderet, mens han vifter sig om næsen for at holde det ondes stank borte. Med en kvist rører han porten let, og straks går den op. Dante og Vergil træder ind, og pludselig skifter sceneriet karakter. Før de går ind, ser de en brændende borg og på dens brystværn nogle vildt hylende furier. Efter indgangen ser de en øde slette med flammegrave så langt øjet rækker.

Gudsfor nægtelsen er adgangstegnet til sjælens indre fæstning. Den første sjæl, Dante får øje på, er den stolte hærfører Farinata. Herefter ligger vejen åben nedover i voldsforbrydelsens verden: først mordet, dernæst selvmordet og til sidst den lystent selvoptagne sodomi. Morderne, som lod deres eget blod koge over, koges selvsagt i blod. Selvmorderne, som lod sig overvælde af selvmedlidenhed, ses forvandet til et knudret livløst kratværk, som ved den midste krænkelse afgiver levret blod og tomme hvislelyde. Dante kendte godt "knudemennesket" med alle dets sjælelige forviklinger!

På randen af en afgrund sidder pengepugere og ågerkarle tæt. På opfordring af Vergil bruger Dante et munkereb (!) som fiskesnøre, og der er straks bid - et ækelt uhyre.

Bæstet har en ærlig mands ansigt - og en slangekrop dækket af spraglede skæl og forsynet med giftsvans. Det er Geryon, svigets lumske billede, som nu skal bære dem ned i dybet. Her findes der rottekældre, slangegrotter og meget andet godt. Spytslikkerne står i lort helt op til munden. Velbekomme! Simonisterne er banket ned som pæle i jordens kød. Kredsen er stuvende fuld af gejstlige embedsmisbrugere.

Herefter følger en af komediens mest absurd groteske scener: Dante får audiens hos den nys afdøde pave Nicolaus 3. Paven, som har "smurt sig" (bestikkelse!) og derved "trådt på" sakramenterne (olien!), står med overkroppen halvt nede i jorden og spræller med sine oliesmurte, antændte fodsåler (en parodi på helligåndens flamme!). Da han véd, at Bonifacius 8. vil få samme skæbne som han selv, forveksler han Dante med Bonifacius og godter sig ved at se ham ankomme til helvede før tiden - men skuffes så straks igen. Dante, som ufrivilligt har afsløret pavens hemmelighed (skadefryd!), føler sig næsten som skriftefader for en dødsdømt, der fremturer i sin forhærdelse.

I det indre helvedes opvarmede fangehuller finder vi spåmænd, der har fået deres hals vredet om, fordi deres syn på sandheden var forvredet, og møder hyklere, som må slæbe rundt med tunge blykåber, fordi de i deres jordeliv lagde for stor vægt på det ydre! Her er symboliken bastant. Beskrivelsen af tyvene i ormegården, der på skift fremtræder som mennesker og som slanger, er derimod uhyre raffineret og hentyder så direkte til det seksuelle, at digterens psykologiske indsigt klart foregriber Freud.

Skildringen af gaffeldjævlene, som svitser deres usle ofre i en spilkogende begsø, virker urealistisk til det groteske; dog kun indtil man forstår, at den er en digters nøgterne beskrivelse af livet i en korruperet stat. At ufredsstiftere og krigsophidsere straffes med alle kriges rædsler kan ikke undre. Derimod kan man forbavses over, at guldmagere og falskmøntnere lider under alverdens sot, sygdom og pest; dog kun indtil man kommer på, at den slags falskneri af tiden ansås for et topmål af menneskelig unatur: princippet om *contrapasso* er i hele komedien gennemført til den yderste konsekvens.

En af de mærkeligste skikkelser i helveddybet er Odysseus, som har fået tilmålt plads i ondskabens kældre på grund af sit svig med træhesten. Som falsk rådgiver er han forvandlet til en selvfortærende tunge af ild. Hans virkelige synd er dog snarere hans uendelige nysgerrighed, som drev ham til at lokke sit skibs garvede besætning med på en færd ud over verdenshavet, som endte med, at skibet forliste nær skærsildsbjergets kyst. Odysseus er et moderne menneske og grænsesprængende i sin higen. Dante beskriver hans skæbne til advarsel, som et manende tegn mod hovmod.

Nedstigningen til det allerdybeste helvede repræsenterer den sidste gigantiske potensering i retning af infernalsk transcendens. Op af svælget rager overkroppen af de titaner, som bekæmpede Zeus. På ordre fra Vergil får de modstræbende en håndsrækning af Herkules' jordfødte modstander Antæus, der langer dem ned i dybet. Alle grænser er nu sprængt, og på det samme sted, hvor overmenneske, undermenneske og udyr bliver til ét, slår homerisk listighed nu over i titanisk tåbelighed som digterens forklaring på den sidste og største af alle synder, nemlig forræderiet.

I dette helveddyb er ilden omsider afløst af en isnende kulde: al lidenskab er død, kun den forrædersk beregnende fornuft er tilbage. Tilbage står også det frygteligste af alle optrin i dette voldsomme drama. Dante ser to skikkelser, som er støbt ned i helvedflodens is og dér forbundne i et grufuldt favntag. Det er ærkebisp Ruggieri og markgrev Ugolin, som er viklet sammen til ét legeme, bøddel og offer i samme person. De to var fjender; bispen lokkede greven, hans fire sønner og otte sønnesønner i en fælde, lukkede dem alle inde i et tårn, låste døren, smed nøglen bort - og greven, som døde sidst, blev kannibal! Af uslukkelig hævnlyst gnaver han nu i stedet lystigt løs på bispens nakke.

Den sidste store figur i Inferno er Lucifer, også kaldet Satan. Der er noget komisk ved skikkelsen, der gør det svært at tage den alvorligt. Som et loddent trehovedet uhyre, der er kilet fast i isen og basker afmægtigt med alle sine seks afpillede flagermusevinger, er han en dårlig parodi på den guddommelige treénighed, ikke andet end et usselt plagiat. I hvert af sine gab æder han en synder: Brutus, Cassius, og Judas. Vergil og Dante kravler rundt som små lus i hans lodne pels, indtil de finder hans hofte, som sidder fastlåst i jordens midterste punkt. Her drejer de sig med møje en halv omgang - så er de omvendt! Nu ser de, hvem Djævelen i virkeligheden er: Komediens nar ...

Efter omvendelsen sætter de straks kurs hen mod en klippespalte. Dette er jordens tårekanal, *ductus lacrymalis*, hvorigennem den frelste menneskeheds tårer rinder ned fra skærsildsberget. Kun ved at følge angerens vej kan de finde ud af helvede.

Efter denne formidable studie i den menneskelige ondskab og dens mangfoldighed af symboler ankommer vi med digteren til Purgatorio. Anden del af værket fordrer ikke samme udførlighed i gennemgangen, og vi kan derfor skride lidt hurtigere frem.

Vergil og Dante ser himlens stjerner i et skønt morgengry, da de fra jordens indre dukker op på stranden ved skærsildsbergets fod. Den første skikkelse de her møder er en ærværdig olding: Cato Uticensis. Det mærkelige er, at Cato var hedning - og selvmorder! Guds veje er uransagelige: han kan fordømme retsindige, som Platon, Homer, Vergil, og han kan frelse hedninge, som Cato, Trajan, Rifeus. Cato blev frikendt, fordi han valgte at tage sit liv frem for at miste friheden. Hans motiv var frihed; derfor er han placeret her.

Venus (driftslivet) står i fiskens (kristendommens) tegn. På oldingens bryst ses fire hellige lys, det er de tre hedenske dyder visdom, tapperhed, besindighed, som er forenet i retfærdighed. Cato kranser de to pilgrimme med siv for ydmyghed og sender dem opad. Sletten er øde og tom, men ren. Pludselig ser de en båd, der nærme sig. Den svæver hen over vandet og drives frem af en engels vinger. Straks den lander stiger en skare sjæle ud. Som nyligt afdøde, der er ukendte med landet, opfører de sig lige som får uden en hyrde. Trods fred og ingen fare aner de ikke, hvor de skal gå hen.

Dante møder her gammel en digterven, som minder ham om længst svundne dage. De svømmer hen i lyse elskovsdigte, men jages straks videre af Cato, som leder dem fra lyrisk svimmelhed over i retning af etisk beslutsomhed. Altså er der ikke andet at gøre end at begive sig af sted igen, opad. På den videre vej passerer de bandlyste, sent angrende, og dem der ikke nåede at få kirkens tilgivelse; alle disse må vente udenfor.

Stien er snæver og stenet, klippen er stejl, og Dante sukker og stønner af udmattelse. Mørket er i mellemtiden ved at falde på, og de beslutter sig for at overnatte i en smuk dal, der er befolket af forsømmelige fyrster, som ikke gjorde deres pligt.

Hver nat kommer en slange til dalen for at friste svage sjæle, men straks jages den igen bort af to engle med flammesværd. Om natten, når man må savne solens lys, nåden, er det umuligt at gå et eneste skridt opad. Til gengæld oplyses himlen af tre klare stjerner. Det er de kristne dyder: tro, håb og kærlighed. Opstigningen betinges af det klare dagslys. Kun under nådens lys kan vilje og evne forenes i den gode gerning; men uden den må man bare vente, om nødvendigt lige til dommedag. Dog får digteren her en uventet hjælp. I det tidlige daggry påskemorgen får han en drøm. En i luften på gyldne vinger svævende ørn slår ned som et lyn og bærer ham op for at efterlade ham uden for en portal.

Han står nu lige foran "nåleøjet". Foran porten er der tre trin, som han må bestige: erkendelsens trin, angerens trin, og bodens trin. Dette er den snævre port, døren svinger kun tungt på sine hængsler, og inden for porten går den trange vej opad mod stjernerne. En engel rister ham i panden med syv slavetegn med form som P'er (for *peccatum*, synd). For hver kreds han herefter passerer på sin vej op ad skærsildens bjerg slettes der et P.

Først må Dante gøre bod for sit hovmod og så for sin misundelse. De hovmodige, som går krumbøjede under tunge byrder, opildnes på deres bodsvandring ved synet af manende billeder, der er hugget i klippen. Synerne fra helvedsvandringen er her forvandlet til relieffer. Inferno er dermed reduceret fra emotionel *energi* til intellektuelt *symbol*, og dette omslag fra energi til symbol er helt afgørende for den rette forståelse af komedien. De misundelige har fået stækket begæret ved at få syet deres øjenlåg til med en jerntråd; dermed tvinges de til at vende blikket indad. Sjælskræfternes uligevægt viser sig nu klart for deres indre øje, og de nødes til at vælge en vej lige langt fra vredsind og sløvsind.

Dette leder digteren frem til betragtninger over tanke og vilje. Menneskets åndsadel består i fornuftens sandhed og viljens frihed. Ved syndefaldet blev denne gudbilledlighed fordunklet og tilsmudset. Synden var, at mennesket fulgte sin egen lyst, ikke Guds vilje. Straffen var, at det mistede sin frihed og blev slave for sin egen lyst. Renselsen, betinget af anger og bod, fører til genvindelse af friheden. Vi ejer ikke nogen fri vilje, men måske kan vi engang vinde den! I tre kredse soner nu nærighed og ødselhed, frådseri og vellyst. Mens de gerrige og de ødsle er lænket til klippen, strækker frådserne sig forgæves efter frugterne af et skønt træ, der ligner kundskabens. Frådsernes skæbne er tankevækkende. De er så udhungrede, at deres øjenhuler sammen med næsen kan læses som OMO, der betyder: menneske. Gudsbilledet i mennesket må først lutres. De vellystige renses i ild. Dante udholder denne sidste prøvelse ved at tænke på Beatrice.

Herefter er han beredt til at træde ind i det jordiske paradys: hans vilje er hel og ren, han behøver kun at følge sin egen drift. Dante er nu oplyst og myndig, hans gudsforhold er umiddelbart, kirkens formidling er unødvendig og kan undværes: ingen står over ham. Til afsked smykker Vergil ham derfor med kejserkrone og pavemitra - en rituel indsigelse mod al ydre autoritet, som nærmest forekommer protestantisk!

I det jordiske paradys er uskylden genvundet og naturen ren. Nu genstår mødet med Beatrice, kirkens triumf som ender i fiasko, og åndens dåb ved badet i de to paradisiske kilder: først Lethe, hvori han glemmer alt ondt; siden Eunoë, de gode minders væld. Pilgrimsfærdens mål er, med Kierkegaards ord, at vinde sig selv i sin evige gyldighed.

På hele sin vandring gennem helvede var Dante overalt tynget ned af sin vægt. Under bestigningen af skærsildsbjergene kastede han fortsat skygge. Men angerens tårer udgydt for den elskedes fødder forløser hans sind, og under himmelfarten bliver han sig selv gennemsigtig. Opstigningen sker ved hendes side, og kraften får han fra hendes blik. Sammen flyver de fra kreds til kreds, højere og højere, op mod lyset, sammen forlader de rum og tid for at flyve ud i den himmelske rose, der skildres som guddoms-lysets afglans i verdensaltets blanke perle. Først synet af Gud - *visio dei* - kan stille hans længsel.

Gud giver enhver efter sin længsel, og mere kan man ikke få. Spørgsmålet er kun, om man har rettet sin længsel højt nok. I himlen er alle ånder lige salige, men ikke alle ånder lyser lige stærkt. Alle har plads i himmelrosen, men bor forskellige steder.

Solen, nådelyset, viser et vigtigt skel i digtets verdensbillede ved at angive grænsen mellem naturlig og åbenbaret teologi. De lavere sfærer bærer endnu mindelser om livets ufuldkommenhed. Månen er stedet, hvor de viljessvage giver sig til kende for Dante. Merkur er stedet for de virkelystne, der søgte egen ære. Venus er boligen for de elskovssvage, der er frodige og livsglade. Ved Solens lys fuldkommes mennesketanken.

Visdommen er personificeret i dominikanermunken Thomas Aquinas, som priser Frans af Assisi, og i fransiskanermunken Bonaventura, som priser Domingo Guzman. Således enes de to munkeordner - gråbrødre og sortbrødre - bedre i himlen end på jorden. Samtidig går middelaldertænkningens to hovedstrømninger, platonisme og aristotelisme, op i en højere énhed - almindeligvis var fransiskanerne platonikere, mens dominikanerne var aristotelikere. Dog må det give anledning til undren, at den nidkære kætterforfølger Domingo sættes højere end den fromme fredselskende Frans.

Modsat virker det følgerigtigt, at korsfarerne, troens helte, derefter placeres i Mars. Måske har Dante ladet sig overbevise af den symbolske betydning af, at planeten bærer krigsgudens navn. Dante ser her sit ophav, slægtens stamfar, der spår ham hans skæbne. Himmelhønen, billedet på den guddommelige retfærdighed, som ikke nås ved at ønske, men ved at handle, viser sig i Jupiter. Den sidste planet er Saturn: herfra går himmelstigen lige op til Gud. Blandt fixstjernerne bliver Dante vidne til, at Gabriel hylder Maria.

Men så tages han i skole af tre apostle, Peter, Jakob og Johannes. Han skal prøves i de kristne kereder: tro, håb og kærlighed. Prøven består med glans, og Peter danser af glæde om ham. Han kan nu fortsætte til *primum mobile*, der er tidens og rummets grænse. Her belæres han af Beatrice om englekorene, deres skabelse og væsen.

Den sande himmel er den yderste: *ildhimmelen* hinsides *verdenskuglen*. Beatrice viser sig i flammende skønhed for at indgive Dante ny kraft. En flod af ild strømmer mellem bredder, som stråler af vårblomster. Dante bøjer sig ned for at drikke af ildflodens vand, og strømmen tager form af en umådelig hvid rose. Her ses den store hvide flok forsamlet. Beatrice fører ham ind i dens midte og nævner de frelste for ham.

Alle de saliges blik er fast rettet mod lysets evige kilde: Gud. Dante overvældes af synets stråleglans og vender sig mod Beatrice, men ser i hendes sted en hvidklædt olding: Bernhard af Clairvaux, der var kirkens store fortaler for dyrkelsen af Maria, Guds moder. Bernhard forklarer, at Beatrice påny har indtaget sin plads og sendt ham for at lede Dante de sidste skridt op imod hans længslers mål; og han beder ham prøve at fæstne sit blik på himmelrigets dronning, Guds moder Maria. Det er bemærkelsesværdigt, at Jesus selv slet ikke kommer til syne i komedien; men tre gange tre terziner afsluttes med ordet: Kristus, og Bernhards ansigt lignes med *ikonen* i den hellige Veronicas svededug.

Endelig kan Dante overgive sig til den mystiske forening med Gud:

*"O nådesvæld, som skænkede mig formue
til med mit syn, før dødens tid var inde,
at sænke mig i evighedens lue!
Der så jeg i dens dyb alt, som vi finde
hernede spredt i rummet, samlet stande
i livets bog, som kærlighed forbinde!
Og alle ting og egenskaber danne
sligt enhedsbånd, at det hvorom mit kvad
beretter er ét enkelt lys forsande!"*

=//=

† *Incipit Comedia Dantis Alagheri - fiorentini natione, non moribus!*

NB: Forfatteren erkender hermed sin dybe og varige gæld til den norske digter Ingeborg Refling Hagen (1895-1989), som indførte ham i Dantes guddommelige digt og belærte ham om digtningens afgørende betydning for menneskets liv som åndsvæsen.

=//=

LEIBNIZ OM TIDSBEGREBET

Bidrag til: *Tid og Kognition*, AUC 26-7. Nov. 1992. Engelsk version i:
G. Seel & al.eds.: *L'art, la science et la metaphysique*, Bern 1993.

I den nærværende artikel har jeg valgt at samle mig om tidsbegrebet hos Leibniz. Min tolkning vil lægge vægten på filosofisk præcision frem for på historisk akkuratelse, og fremstillingen vil derfor på en række punkter have præg af at være en rekonstruktion; dog er det mit håb at være mere trofast mod ånden i hans skrifter end mod bogstaven!

Men hvorfor netop vælge Leibniz? Fordi han er en af de mindst kendte, en af de oftest misforståede, og en af de allermest spændende skikkelser i hele filosofiens historie. Hvad jeg håber at vise i min artikel er dels 1) tidsbegrebets centrale status som nøgle til en dybere forståelse af den leibnizske filosofi, dels 2) denne filosofis aktualitet som kilde til inspiration for en dybere forståelse af erkendelsens muligheder og grænser.

Min første pointe fremhæves allerede af den kendsgerning, at Leibniz selv yndede at omtale sin filosofi som '*den præstabilerede harmoni's system*', suppleret med en anden kendsgerning, nemlig, at dén illustration Leibniz foretrak til at beskrive sin særprægede idé om denne såkaldte præstabilerede harmoni netop indebærer en henvisning til tiden, idet han sammenligner harmonien med den akausale overensstemmelse af et sæt ure, som altid holder samme takt, blot fordi urenes konstruktion fra starten er perfekt.

Min anden pointe vil jeg forsøge at hente hjem ved at fremstille betydningen af hans idé om den præstabilerede harmoni, urenes akausale synkroni, for så vidt forskellige emner som α) logik, β) fysik, og γ) etik. Denne berømte *stoiske triade* giver os nemlig det bedste adgangstegn til den leibnizske filosofis struktur og systematik.

Først lidt om hans liv. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) voksede op som et såkaldt vidunderbarn, men modsat de fleste levede han op til forventningerne; få fortjener vel bedre end han betegnelsen "universalgeni". Han gav vigtige bidrag til så forskellige videnskaber som historie, teologi, filosofi, matematik, fysik og logik. Kort efter Newton, men uafhængigt, udviklede han differential- og integral-regningen, og idag er det den leibnizske notation, der har sejret. Under navn af *analysis situs* grundlagde han den moderne matematiske topologi. Modsat de abstrakte newtoniske tanker om absolut tid og absolut rum gik han ind for tidens og rummets relationelle karakter. Han var den første til at definere et begreb om fysisk energi, og den første der hævdede energiens konstans. Han var den vigtigste formidler mellem middelalderens og den nye tids tanker om modal logik og udkastede sine egne originale idéer om en mulig-verden semantik. Han bestyrede bjergværker, oprettede videnskabelige akademier, korresponderede med lærde i hele Europa samt tilmed i Kina (15.000 breve!!), og gav Louis xiv og Peter d.st. gode råd. Hans hovedværker er: *Discours de Metaphysique* (1646), *Nouveaux Essais* (1704), *Essais de Theodicée* (1710) & *Monadologie* (1714), samt utallige mindre skrifter.

Idéhistoriske Fortolkninger

Dernæst må jeg forsøge at give en kortfattet skitse over det leibnizske system. Indledningsvis må dette skildres i et teologisk farvet sprog, som man dog efter behag kan se bort fra, dersom man ønsker at diskutere enkelte filosofiske problemer isoleret. Altså vil jeg starte med gudsbegrebet. Ifølge den kristne tradition, som Leibniz tilslutter sig, er *Gud den fuldkomne treenighed*, på én gang *almægtig*, *alvidende* og *alkærlig*. Eftersom det fuldkomne væsen ikke kan tænkes adskilt fra sin væren, må "han" (m/k) være til med nødvendighed, og da der ikke er tid i Gud, må nødvendigheden være evig.

Guds almagt viser sig som kraften til at skabe en verden, som ligner ham selv uden dog at være lige så fuldkommen. *Guds alviddom* giver sig til kende som evnen til at overskue uendelig mange mulige verdener og sammenligne deres egenskaber. Endelig fuldbyrder *Guds algodhed* sig som viljen til at skabe og virkeliggøre den bedste af alle verdener, som er den, der er underkastet de bedste love - hvilket vil sige de love, som på den enkleste måde udvirker den højeste orden i den størst mulige mangfoldighed, og som fremmer den frieste udvikling i retning af den højest tænkelige fuldkommenhed.

Med disse antagelser har Leibniz allerede fra starten bragt sig i modsætning til sine tre store forgængere, Spinoza, Descartes og Hobbes. Hvad angår Spinoza, anerkender Leibniz, at en substans er til ved sig selv og forklares ud fra sig selv; dog finder han det nødvendigt at ændre bestemmelsen sådan, at den gælder absolut om den højeste substans, Gud, mens den kun gælder relativt om alle andre substanser. Ifølge Leibniz kan der følgelig tænkes uendelig mange substanser, såkaldte monader; men blandt disse findes der kun én, som er fuldkommen, nemlig Gud, for fandtes der flere, måtte de gensidigt begrænse hverandres fuldkommenhed; på det punkt er han enig med Spinoza.

Som Skaber, evig og uskabt, er Gud ophav til alle de andre ufuldkomne monader. Modsat den højeste monade, som er til i kraft af nødvendighed, er alle andre monader kun til med tilfældighed, hvis de ellers er til; for selv om alle er mulige, er de ikke alle mulige i samme verden. At noget er tilfældigt er for Leibniz ensbetydende med, at det hverken er umuligt eller nødvendigt; men da alt, som skér, ifølge Leibniz skér med fornuft og hensigt, må det tilfældige ikke forveksles med det vilkårlige. Om alle tilfældige monader gælder, at som de blev til engang i fortiden, vil de måske forgå engang i fremtiden. Hermed er tiden ført ind i billedet, og nu skal vi til at passe på.

I Gud skér der intet: Gud ér. Derfor, når Spinoza identificerer verden eller naturen med Gud, så lukker han tiden ude og afviser bevægelsens mulighed lige som Parmenides. Spinozismens største fejl er, at den sér tiden som en illusion. Tiden er tværtimod det altafgørende kendetegn ved virkeligheden, altså det skabte. Som den ubevægede bevæger er Gud den første årsag til alt det, som sker i verden. En verden uden tid er en verden hvori intet skér, og en sådan verden er ikke mulig. De mulige verdener, som udgør guddomstankens indhold, er derfor kendetegnet ved hver sin verdenstid; men lige som der er forskel på den ene virkelige verden og alle de mange, som forbliver mulige, således er der forskel på den ene virkelige verdenstid og alle de mange, som aldrig virkeliggøres. Nu er spørgsmålet: hvad kan vi forstå ved en verdenstid, som ikke virkeliggøres?

Hvis Leibniz havde kendt McTaggart, som ville modbevise tidens realitet, ville han også have indset den afgørende forskel på hvad McTaggart omtalte som *Tidens A-serie: fortid, nutid, fremtid* og *Tidens B-serie: før, imens, efter*. Denne distinktion kunne have hjulpet ham til at afklare spørgsmålet fra før. Som det udviklede sig, må man konstatere, at Leibniz ud fra et analytisk synspunkt anskuede tiden relationelt som en *B-serie (i.e. sub specie possibilitate)*. Efter min overbevisning er dette selve den afgørende svaghed i den leibnizske metafysik. Anskuer man nemlig den virkelige verdenstid som en *A-serie* i modsætning til de mulige verdenstider, som klart er *B-serier*, fremtræder hans tænkning i et helt nyt lys. Monadologien reduceres derved fra *ontologisk realitet* til *semantisk model*, hvilket bør bidrage til at gøre den mere forståelig for vor tids mennesker!

Vi må nu se på forholdet mellem de mulige verdener/verdenstider og deres indhold, som er det, der skér eller finder sted i dem, altså de enkelte begivenheder. Begivenhederne flager ikke rundt i det tomme rum, men er altid forbundet med ting. Tilsvarende forstås tingene bedst som tidsfølger af tilstande. En begivenhed i det ydre univers eller *kosmos*, er lig med en tilstand i mindst ét indre, en partikel eller en *monade - mikrokosmos* afspejler *makrokosmos* - men lige som enhver begivenhed indgår i et helt verdensforløb, en altomfattende sammenhæng, således afspejler en hændelse i den enkelte ting ikke blot enhver anden begivenhed som er samtidig med den selv - men i og med at den er følgen af alt, som gik forud, og grunden til alt, som siden skal ské, så følger heraf, at den enkelte hændelse afspejler hele den omgivende verden fra først til sidst.

Enhver *mulig verden* udgør således en ubrydelig sammenhæng af *grunde og følger*, men kun i én, *den virkelige verden*, viser sammenhængen sig som *årsager og virkninger*. Dette hænger sammen med, at grund og følge forholder sig til tiden som mulighed, mens årsag og virkning forholder sig til tiden som virkelighed (ordene giver selv forklaringen). Derfor kan man sige, at en *monade* er lig med *kosmos* sét i et individuelt perspektiv, mens *universet* som helhed er lig med *summen* af samtlige partikulære *perspektiver*. Leibniz grundfæster herigennem altets énhed med en uforlignelig *mikro-makro-dialektik*, som kan siges at foregribe den *holografiske* tæknings principer med mere end 250 år. Det er, som om verdensaltet kun var et spejlbillede i en støvregn af små dugdråber!

Vi må nu overveje begrebet udstrækning eller rum. For Descartes var tænkning og udstrækning ligeberettigede *substanser*, som vekselvirker i tanken, eller hjernen, *via glandula pinealis*. Spinoza reducerede dem i stedet til sideordnede *attributer* af naturen som altomfattende substans, i kraft af hypotesen om *psyko-fysisk parallellisme*. Newton, der i modsætning til Descartes og Spinoza anerkendte det tomme, regnede det abstrakte rum for absolut og regnede det for en art sanseredskab for den allestedsnærværende Gud, idet han omtalte det som den alvidendes *sensorium*. Over for disse luftige spekulationer fremholdt Leibniz lige som sin læremester Platon, at udstrækning er et uægte begreb. Rummet som sådan er ikke en selvstændig substans eller realitet, og mindst af alt er det et guddommeligt attribut eller sensorium. Dog kan det heller ikke reduceres til blot og bar illusion: udstrækning er en egenskab ved alle udstrakte ting, som fremtræder legemligt.

Tingsligheden og dens altafgørende væsenskenetegn, den materielle soliditet, er dog ikke noget, som kan begribes af fornuften: den kan kun sanses. Da dr. Johnson søgte at affærdige immaterialisten Berkeley, tyede han til sanserne: som bekendt sparkede han til en sten. Men Hume, som var klogere, vidste af bitter erfaring, at den gode biskop ikke var så let at gendrive, og derfor skånede han sin storetå! Berkeley havde et argument mod at anerkende rum og stof som "ting i sig selv", der minder ikke så lidt om Leibniz:

Of solidity see Locke .. if anyone asks what solidity is, let him put a flint between his hands and he will know: extension of body is continuity of solid, extension of space is continuity of unsolid, etc. .. Why may not I say that visible extension is a continuity of visible points, tangible extension is a continuity of tangible points? (Commonplace Book)

Dette er et præcist udtryk for rummets problem, som det også viste sig for Leibniz. Han havde ikke glemt, hvorfor Descartes ikke straks anerkendte sansernes vidnesbyrd om rummets og de udstrakte tings virkelighed som ting i sig selv. Sanserne kan bedrage os, netop derfor er vor anerkendelse af dem et udtryk for tro.

Denne tro kan bero på sløv vane eller fornuftig afgørelse. Descartes, som havde opdaget den analytiske geometri, ville vise, at den ikke er tankespind, men har rod i virkeligheden; altså måtte han gå en omvej og bevise, at den almægtige ikke bedrager os. Bedrag kunne bestå i en modsætning mellem væsen og væren, begreb og ting.

Dette var helt afgørende for Leibniz; derfor argumenterede han ikke teologisk som Descartes, men filosofisk som Spinoza, da han analyserede udstrækningens fænomen. Hans resultat var, at extension hverken er substans eller attribut, men en velbegrundet tilsynekomst. Leibniz beskrev udstrækningen som: *fænomenon bene fundatum*.

Denne konstatering afføder straks spørgsmålet om, hvori udstrækningen da kan tænkes at finde sin begrundelse. Svaret er: i tiden, det vil sige: i samtidighedsbegrebet. Enhver monade er, lige som dens omgivende kosmos, først og fremmest et forløb i tiden; helt analogt taler man i den moderne fysik om partikler som *world-lines* i *proper time*. Den enkelte partikels identitet manifesterer sig primært som temporal kontinuitet.

Logisk sét er en monades historie og livsforløb givet á priori i kraft af dens *idé*, dens *begreb*, som udfolder sig logisk gennem den successive tilordning og fraskrivning af indbyrdes modstridende prædikater, helt i analogi med et moderne computer-program.

Fysisk sét, for en extern betragtning, kan dette *program* beskrives som række af *hændelser*, dvs begivenheder og tildragelser, ordnet som *B-serie* ved før-efter relationen.

Psykisk sét, anskuet ved introspektion, udgør dens *historie* en fortsat række af *oplevelser*, beslutninger og handlinger, som - hvis der skal være tale om reel introspektion - må realiseres i virkelig tid, dvs. strengt taget som *A-serie*.

Abstrakt sét er monaden en simpel tidsfølge af sknelige enkelttilstande; men hver af disse enkelttilstande er en spejling, en perspektivisk refleks, af det omgivende univers. Den kommunikation, der på det psykiske plan tillader en overvindelse af solipsismen, formidles på det fysiske plan kausalt. Men den kausalitet, som udbreder sig i rum, er selv et fænomen med lige så stort behov for nærmere forklaring som rummets begreb.

Tilbage som muligt grundlag for en fornuftig forklaring er nu kun det logiske plan. Vi må her overveje formuleringen af det grundlæggende princip, identitetsprincippet eller princippet om non-kontradiktion. Det skematiske udtryk: $A = A$, eller $A \neq \neg A$, som Leibniz ofte henviser til, er ikke helt dækkende for hans egentlige intention.

Der er nemlig intet selvmodsigende i at hævde både det samme om det samme i samme henseende og tillige det modsatte, så længe de ikke gøres gældende på samme tid. Det lille forbehold angående samtidigheden var Leibniz imidlertid fuldt opmærksom på. Og her følger så hans geniale - logiske - løsning på udstrækningens filosofiske problem: rummet er ganske enkelt den mangfoldighed, der udfolder sig på tværs af tiden!

Som *tid* må bestemmes som *succession*, må *rum* bestemmes som *co-existens*. Derfor er samtidighedsbegrebet afgørende ikke blot fysisk, men først og fremmest logisk. Begrebet om en substans er for Leibniz primært begrebet om noget, der ikke lader sig prædicere om noget andet end sig selv, og som derfor udelukkende kan stå som subjekt. Tanken om den samtidige existens af flere end en enkelt substans er således ensbetydende med tanken om udfoldelsen af deres rum som co-existens.

Kun substanserne eksisterer. Rummet som indbegreb af deres simultane indbyrdes relationer er udtryk for den modsigelsesfrihed, der kendetegner summen af de prædikater, som beskriver deres samtidige tilstande. På samme vis er universet selv, forstået rumligt, et udtryk for den indbyrdes *konsistens* og *kompossibilitet*, der præger beskrivelsen af samtidige tilstande i alle de substanser, hvis sum konstituerer universet. Kosmos som indbegrebet af monadisk existens, er forankret i samtidighedens harmoni.

Universets præstabilerede harmoni er således af logisk natur: simultan konsistens. Ikke kausalitet, men simultanitet, er det bånd som holder sammen på verdensaltet!

Derfor kan Leibniz også være sikker på, at der ikke gives flere samtidige verdener, som er virkelige på én gang, men kun én eneste: nemlig dén, vi selv tilhører.

Med sin lære om rummets relationelle struktur, der udfolder sig som den simultane totalitet af partikulære perspektiver - altså spejlinger, som på samme tid er individuelle og universelle, og som kun er forbundne *via* monadernes indbyrdes logiske harmoni - anticiperer Leibniz de tendenser inden for den moderne relativistiske kosmologi, der vil beskrive verdensaltets opbygning og indretning som en matematisk konstruktion baseret på udveksling af lyssignaler mellem ligeberettigede iagttagere.

Ethvert univers - såvel det ene virkelige som de uendelig mange mulige - udgør for Leibniz en individuel totalitet, hvis udvikling i tidens løb er fuldstændig determineret. Efter mit skøn er det forvandlingen af grund-følge relationer til årsag-virkning relationer, hvilket vil sige transformationen af rationale sammenhænge til kausale sammenhænge, der markerer overgangen fra mulighed til virkelighed for den verden, som vi selv tilhører. Hvordan mente Leibniz på denne baggrund at kunne forsvare frihedens begreb?

I modsætning til Hobbes og Spinoza var Leibniz langt fra at være determinist. Hvordan undgik han det sammenbrud af de modale distinktioner, begreberne mulighed, virkelighed og nødvendighed, som han længe og vedholdende havde bebrejdet Spinoza?

For Spinoza var disse begreber forskelsløse, og der findes kun én slags nødvendighed. Det mulige, forstået som det der ikke nødvendigvis ikke er tilfældet, virkeliggøres nemlig før eller siden, og er derfor kun tilsyneladende forskelligt fra det nødvendige.

Heroverfor kunne Leibniz umiddelbart påberåbe sig den intuitive forskel mellem tre slags nødvendighed: *logisk*, *fysisk*, og *etisk*. Den logiske nødvendighed, som stiller os over for truslen om selvmodsigelse, forholder sig slet ikke til virkeligheden overhovedet. Den fysiske nødvendighed, som vedrører virkeligheden, gælder i kraft af naturens love. Den etiske nødvendighed får sin styrke fra pligten, som forholder sig til samvittigheden. Leibniz skelner også på lignende vis mellem to andre begreber, nemlig en *kategorisk* nødvendighed, som er absolut, og en *hypotetisk* nødvendighed, som er relativ; en skelnen som går på tværs af den førnævnte tredeling, og hvorved vi opnår hele seks begreber.

Den absolute nødvendighed gøres alene gældende med henblik på Guds existens. Den relative nødvendighed gælder derimod for samtlige mulige verdner således at forstå, at for så vidt en af dem tænkes virkeliggjort, ville den udvikle sig helt deterministisk. Ethvert muligt verdensforløb udvikler sig derfor med nødvendighed, *hvis* det udvikler sig: dets nødvendighedspræg er på den måde betinget af skaberens vilje, som i sig selv er fri, idet den iboende nødvendighed i udviklingen af den virkelige verden først sættes i kraft af Guds frie beslutning om at virkeliggøre netop denne verden og ingen anden.

Og dét er netop pointen for Leibniz: menneskelig frihed og guddommeligt forsyn udelukker ikke gensidigt hinanden - selv ikke forudsat skaberens forsyn er ufejlbarligt, hvilket det selvklart må være, da det guddommelige væsen jo er fuldkomment.

Herimod har kritikere som Russell og Lovejoy indvendt, at løsningen er uholdbar. Leibniz hævder nemlig yderligere to ting: for det første, at den virkelige verden har en særstilling ved at være den bedste blandt de uendelig mange mulige verdener; for det andet, at selv om den bedste verden ikke er udvalgt med nødvendighed, så er det stadig sikkert som amen i kirken, at dén Gud har udvalgt, også er den bedste.

Man kan godt mene, at Leibniz med disse tilføjelser har forkludret sit bevis; modsat er det svært at se, at han kunne undgå dem, for en skaber, som kan alt og véd alt, men undlader at vælge den bedste mulighed, kan vel ikke kaldes fuldkommen?

For Voltaire var dette rigelig grund til at afvise alle disse vidtløftige spekulationer. Med sin henvisning til jordskælvet i Lissabon i 1755 mente han at have gendrevet Leibniz lige så virkningsfuldt, som dr. Johnson senere hævdede at have gendrevet Berkeley.

Teologisk sét er indvendingen uden større betydning, for troen er jo altid i strid med det umiddelbart sansede; og den, der har besluttet ikke at tro, kan altid henvise til erfaringen.

Historisk sét er det ret indlysende, at Berkeley og Leibniz fandt sig stillet over for den selvsamme vanskelighed; en vanskelighed som Hume meget rammende beskrev sådan: *this argument admits of no answer, and produces no conviction* (cit.e.hukomm.).

Filosofisk sét er det nok et spørgsmål om ens temperament, om man følger Hume og foretrækker skepticismen; men, som påpeget af Kierkegaard, bør man her gøre sig klart, at det drejer sig om et valg, som ikke lader sig fremtvinge af argumenter.

Når jeg går ind på disse problemer, er det imidlertid ikke kun, fordi de er centrale for mit emne, tidsbegrebet, men fordi jeg finder, at de er relevante for vort mødes tema. Sagen er, at det var i stadig kamp med disse problemer, at det lykkedes Leibniz at udvikle sin berømte mulig-verden semantik, som har kunnet inspirere selv vor egen tids logikere. Tilmed er hans eget forslag så originalt, at det fortjener nøjere overvejelse.

Lad os derfor vende tilbage til teologien med den beroligelse, at det jo står enhver frit for at afklæde det filosofiske problem dets mytologiske klædedragt. Givet, at skaberen ikke bare er fuldkommen, men nødvendigvis fuldkommen, må denne fuldkommenhed da ikke nødvendigvis give sig til kende derved, at skaberen nødvendigvis vælger det bedste? Måske ville Leibniz kunne indrømme dette. Alligevel tilbyder logiken stadig smuthuller.

Ifølge N. Rescher er der et smuthul: den bogstavelig talt skæbnesvangre slutning til, at den virkelige verden er blevet til med nødvendighed, hviler på en forudsætning, som endnu ikke er bevist, nemlig at denne verden ikke alene er den bedste, men at den nødvendigvis er den bedste. Gud, som alvidende overskuer alt, indser nok med ufejlbarlig vished, at en bestemt verden er bedre end alle andre, men denne indsigt beror ikke selv på nødvendighed. Gud er den fuldkomne regnemester, som med den af Leibniz opfundne kalkyle er i stand til at beregne og sammenligne maxima og minima usvigelig sikkert, men da det her drejer sig om uendelig mange verdner, hvoraf hovedparten er uendelige, kan en sammenligning ikke føres éntydigt til ende, hvorfor det ikke kan regnes for selvmodsigende, om Gud i sin visdom havde udpeget en anden som den bedste.

Denne løsning vil B. Mates ikke acceptere. Selv om ingen anden er i stand til at efterprøve det guddommelige regnestykke, ville Gud selv se, om det indeholdt en fejl. Det ville heller ikke gå an at tænke sig, at der fandtes et antal verdner, hvoraf ingen bestemt var den bedste, selv om de som helhed var bedre end alle andre, for så ville Gud slet ikke have nogen grund til at skabe. Ifølge Mates består problemets løsning i den indsigt, at intet i tingenes væsen og begreb tvang Gud til at skabe noget overhovedet. Eftersom Gud blot kunne have ladet være med at skabe verden, må vi slutte, at verden er skabt i frihed. I modsætning til Spinoza, der bortforklarede friheden som indsigt i det nødvendige, ser vi, at for Leibniz er frihed det overordnede begreb, og at al nødvendighed vedrørende det skabte er forankret i skaberens egen fuldkomne frihed.

Dog hævder Leibniz tillige, at Gud aldrig gør noget uden en tilstrækkelig grund; dette er hans princip om den tilstrækkelige grund, *principium rationis sufficientis*. Denne tilstrækkelige grund ligger altid gemt i en væsensbetragtning af det mulige således at forstå, at begrebet om en mulig substans sat som subjekt indeholder alle de prædikater, der nogensinde sandt kan udsiges om den pågældende substans. Ifølge Leibniz gælder, at al sandhed er forankret i tingenes eget væsen og begreb, *praedicatum in-est subiecto*. Dette såkaldte in-esse princip, der vedrører semantiken, er tydeligvis nært beslægtet med rationalitetsprincippet, der af natur er metafysisk.

Skønt Leibniz skelner klart mellem *verités de raison* (fornuftssandheder) og *verités du fait* (erfaringssandheder), så påstår han også, at al sandhed efter sit væsen er *analytisk*.

Fornuftssandheder er udsagn, der er sande om enhver mulig og tænkelig verden, og deres sandhed gælder derfor tidløst *á priori*. Erfaringssandheder er modsætningsvis udsagn som kun er gyldige i den virkelige verden, og deres sandhed er derfor tidsligt *á posteriori*. Denne klare distinktion sløres dog af tilføjelsen om, at al sandhed dybest sét er analytisk. At et givet udsagn er analytisk vil sige, at dets sandhed kan afdækkes ved en analyse, som viser, at de i dommen anvendte prædikater er indeholdt i begrebet om det omtalte subjekt. Udsagnet kan derfor i sidste instans ikke benægtes uden selvmodsigelse.

Her støder vi på det tredje store princip, modsigelsessætningen eller princippet om non-kontradiktion, som ifølge Leibniz ret forstået er identisk med identitetsprincippet, *principium identitatis*; en variant af dette er princippet om de uskelneliges identitet, *principium identitatis indiscernibilii*, som udtrykker alle værende tings individualitet. Overordnet de to slags sandhed, den ene med rod i fornuften og gyldig for alle mulige verdner, den anden med rod i erfaringen og gyldig om den ene virkelige verden, har vi nu følgende tre principer: 1) *det semantiske in-esse-princip*; 2) *det logiske identitetsprincip*, som via forbeholdet om skelnelighed forbinder det epistemiske plan med det ontiske, samt 3) *det metafysiske rationalitetsprincip*, der hævder sandhedens forankring i Gud.

Skulle Russell og Lovejoy med flere have ret i deres kritik af Leibniz, måtte de vise, at lige som det gælder om Gud, at hans væren følger af hans væsen, således gælder det samme om skabningen, dvs. om alt det andet, som ikke er Gud. De måtte dermed godtgøre ikke alene, at *essentia = existentia* for alt det, som er til, men også, at det er utænkeligt, at *essentia ≠ existentia* for noget som helst af det, som er til. Det forekommer indlysende, at ingen vil være i stand til at løfte en sådan bevisbyrde, selv ikke med den stærkest mulige fortolkning af *principium rationis sufficientis*.

Det mest drilagtige spørgsmål i forbindelse med tesen om sandhedens analytiske karakter er imidlertid, hvorvidt Leibniz regner existens for at være et prædikat. Dette må gælde med henblik på Gud, da det ellers ville være umuligt at slutte fra væsen til væren. Men lige så indlysende er det, at det ikke gælder om noget andet. Herimod kan det indvendes, at existens kun kan prædiceres om ting i tid og rum; men denne indvending er fremmed for Leibniz, der opfatter existens som lig med væren.

En anden indvending går ud på, at det som prædiceres ikke er existens som sådan, men en kvalificeret existens i retning af perfektion. Indvendingen overser imidlertid, at kvalifikationen angår essensen og ikke existensen. Postulatet *essentia involvit existentiam* hævder den højeste perfektion; heraf ses, at den ufuldkommenhed, der angår det skabte, primært er dets kontingens, der udtrykkes ved *essentia non involvit existentiam*.

Leibniz antager nu, at det fuldkomne væsen *á priori* har et fuldkomment begreb om det ufuldkomne; i modsat fald svæver hans metafysiske system i luften. Gyldigheden af denne antagelse kan dog betvivles, for må begrebet om en ting ikke selv være nøjagtig lige så ufuldkomment som den ting, hvis væsen det udtrykker, og må ufuldkommenheden da ikke netop ytre sig som en ufuldstændighed, og må denne ufuldstændighed så ikke nødvendigvis give sig til kende som en uafsluttelighed i tiden?

Hvad er mere indlysende end det, at begrebet om det ufuldkomne er et begreb om det, som ikke er givet på én gang, men kun stykkevis, fra øjeblik til øjeblik - altså i tid? Hvordan iøvrigt skelne mellem en endelig analyse og en analyse, der ikke kan afsluttes, hvis begge gælder *á priori* i betydningen forud for tiden, altså af evighed, *ab aeterno*? Mening giver distinktionen kun, hvis der er tale om en uafsluttelighed i tiden.

Måske må det guddommelige verdensregnestykke tænkes så omfattende, at selv en alvidende Gud så at sige ikke kunne "ná" at gøre sig færdig med det forud for skabelsen? I så fald er regnestykket snarere noget, som må fuldbyrdes sideløbende med skabelsen. Hvis dette er tilfældet, fremtræder tilværelsen som "et guddommeligt experiment"!

Selv om verdensforløbet udvikler sig strengt lovmæssigt, således at tilstanden i hvert øjeblik er en uundgåelig følgevirkning af tilstanden i et forudgående øjeblik, så er det dog tænkeligt, at ingen enkelt tilstand lader sig forudberegne helt nøjagtigt, end ikke af en alvidende skaber, da udregningen først skér i og med udfoldelsen.

Udtrykt i nutidssprog: en *á priori* kalkulation kræver ikke blot nøjagtig lige så megen information som universet rummer fra første øjeblik af dets existens; men den må tillige gennemføres i *real time*, og derfor kan dens tempo ikke forceres. Med andre ord: Selv for Skaberen vil en exakt beregning af universets fremtid forde en regnekraft så omfattende, at kun universet selv slår til som computer!

Forstået på dén måde er sandheden ikke noget, som er givet forud for alle tider, men snarere noget, som bliver til sammen med den fortsatte virkeliggørelse af verden. Hertil kunne Leibniz svare, at Vorherre ikke behøver en computer. -

Her til sidst vil jeg kort omtale tolkningen af monadologien som semantisk model. Det er velkendt, hvordan logikeren S. Kripke har frugtbargjort den leibnizske forestilling om mulige verdener i forbindelse med konstruktionen af semantiske modeller for såvel klassiske som moderne systemer i både modal og temporal logik. I vor sammenhæng er det navnlig modeller for de temporalt funderede systemer, som kalder på interessen.

Det er værd at notere, at Leibniz's egen semantik kan opfattes som et originalt alternativ til de gængse modeller for såkaldt forgrenet tid. I disse modeller opfattes ofte tiden selv som forgrenet, og de mulige verdener ses da som mulige fremtider, der er podet ind på en virkelig fortid, som danner stammen. Modsætningvis opfatter Leibniz tidsforløbet i en mulig verden som noget helt lineært.

Alligevel er han i stand til at forestille sig noget, som kan minde om forgrenet tid. Mængden af mulige fremtider i ethvert øjeblik - *nu* - kan fx anskues som et endnu ikke færdigslået tov, hvor kordelerne stritter i alle retninger mod fremtiden, mens resten af tovet er pænt ordnet og færdigslået i retning mod fortiden. Tidens gang kan lignedes ved rebslagerens fortsatte arbejde, som snor kordelerne parallelt.

Ud fra denne model er den enkelte kosmos på en og samme gang tænkt lige så universel og individuel som den enkelte monade. Konsekvensen er, at man med en sådan semantik ikke længere kan tale om *trans-world identity of monads*.

Lad mig slutte af med at omtale et klassisk eksempel: Cæsar, som gik over Rubicon. Ifølge Leibniz er det indeholdt i begrebet om Cæsar, at han var dén, der af egen fri vilje valgte at overskride Rubicon. Enhver anden person med en fortid uskelnelig fra den, der var Cæsars, men som veg tilbage for dette skridt, var ikke dén Cæsar, men blot en anden, selv om han ellers lignede ham til forveksling. Af den grund udelukker idéen om Cæsar, at han ikke gik over Rubicon. Men sandheden er tidløs. Følgelig gælder det *á priori* med fuld sikkerhed, men ikke med streng nødvendighed, at Cæsar overskrider Rubicon.

Forskellen på *fornuftsandheder* og *erfaringsandheder* viser sig nu i, at det kunne intet menneske vide på forhånd. Men den evige, som kender alt, kunne og måtte vide det. Cæsar handlede dog frit, fordi forsynet forud for tider forudså, at han ville handle frit. Afløses de modale distinktioner nu ikke af en absolut determinisme og prædestination? Nej, mener Leibniz, for friheden betyder, at determinationen kun er relativ.

Et er, at den leibnizske løsning er *konsistent*. Noget andet er, om den er *plausibel*. For min del må jeg tage afstand fra forsøget på at hypostasere de mulige verdener, og dermed fra en idé fremført af logikeren D. Lewis, samt visse fysikere: nemlig idéen om, at de mulige verdener ikke bare er konstruktioner af vor tanke, men at de på sæt og vis kan siges at eksistere - om ikke "reelt", så dog "virtuelt". Samtidig vil jeg gerne sætte et spørgsmålstejn ved det gængse begreb om en tidløs sandhed. For mig at se er sandhed noget, som skabes og bliver til samtidig med virkeligheden. Dog: virkeligheden forgår, men sandheden om den består! Sandheden er da stadig evig. Men evigheden er fremtidig!

Hermed låner jeg det bedste fra Leibniz, idet jeg tilslutter mig Kierkegaard.

=//=

HENVISNINGER

1. Lewis, David: *On the Plurality of Worlds*, Blackwell 1986.
2. Lovejoy, A.O.: *The Great Chain of Being*, Harvard Univ. 1936.
3. Mates, Benson: *The Philosophy of Leibniz*, Oxford Univ. 1986.
4. Rescher, Nicholas: *The Philosophy of Leibniz*, Prentice-Hall 1967.
5. Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of .. Leibniz*, Cambridge 1900.

=//=

LEIBNIZSKE PRINCIPER i moderne fortolkning

IDENTITETSPRINCIPET

- a: alt, som ér til, er lig sig selv og ulig alt andet
- b: enhver verden kendes og skelnes ved sit begreb

KONSEKVENSPRINCIPET

- a: hvis noget er sandt, er det nødvendigvis muligt
- b: hvis noget muligvis er nødvendigt, så ér det nødvendigt

POSSIBILITETSPRINCIPET

- a: hvis noget er muligt, er det sandt i en mulig verden
- b: hvis noget er sandt i mindst én mulig verden, er det muligt

NECESSITETSPRINCIPET

- a: hvis noget er nødvendigt, er det sandt i alle mulige verdner
- b: hvis noget er sandt i alle mulige verdener, er det nødvendigt

RATIONALITETSPRINCIPET

- a: Guds visdom omfatter samtlige mulige og tænkelige verdner
- b: enhver sandhed har sin tilstrækkelige grund i en mulig verden

PRÆDIKATIONSPRINCIPET

- a: begrebet om en mulig verden er sandhedens egentlige grund
- b: sandheden om en verden er indeholdt i denne verdens begreb

KAUSALITETSPRINCIPET

- a: en tilstrækkelig grund omfatter alle nødvendige betingelser
- b: kendsgerningens frembringende årsag i den virkelige verden modsvares af sandhedens tilstrækkelige grund i en mulig verden

FAKTICITETSPRINCIPET

- a: kendsgerninger kan ikke benægtes uden selvmodsigelse
- b: hvis noget først virkelig er sandt, er det uimodsigeligt sandt

KOMPOSSIBILITETSPRINCIPET

- a: enhver mulig verden er fuldstændig i henhold til sit begreb
- b: enhver udvidelse af en mulig verden ville sprænge dens begreb

KONTINGENSPRINCIPET

- a: begrebet om et guddommeligt væsen omfatter dets væren
- b: begrebet om et fejlbarligt væsen omfatter ikke dets væren

KONVENIENSPRINCIPET

- a: ikke alle mulige verdner er indrettet efter den højeste visdom
- b: i en bedre verden udvikles en højere orden på simple måder

FRIHEDENS UDSPRING

- a: Gud stræber efter at skabe den bedste af alle mulige verdner
- b: hvad der er bedst er ikke kendt med tidløs nødvendighed

G U D

Væsen = Væren

"Far" = "Søn" = "Ånd"
(ophav) (billede) (væsen)

Almagt Alvisdom Algodhed
skaberevne - skaberindsigt - skabervilje

↓ ↓ ↓
Ord **Tanke** **Ting**
Kraft **Begreb** **Handling**
↓ ↓ ↓

Det Andet Det Mulige Det Virkelige
Det Mangfoldige Verdnernes Rangfølge Den Bedste Verden
Det Ufuldkomne Fornuftsandheder Erfaringssandheder

MONADOLOGI

Idéernes Harmoni
væsensplan / værensplan
Monadernes Kosmos

LOGIK - FYSIK - ETIK
↓ ↓ ↓
Metafysik Kosmologi Theodiké

=//=

HEGEL OM HISTORIENS IDÉ

I sin filosofiske "*Enzyklopädie*" (§6) forklarer Hegel meningen med en sætning, der er blevet misforstået næsten lige så ofte, som den er blevet citeret. Sætningen lyder sådan: hvad der er fornuftigt er virkeligt og hvad der er virkeligt er fornuftigt.

Ordet 'virkelighed' skal tydeligvis forstås i betydningen "det der er virkeligt i kraft af nødvendighed, og som ikke kan tænkes ikke at være", modsat "det der er virkeligt som følge af tilfældighed, og som derfor godt kan tænkes ikke at være".

Hegel hævder dermed, at fornuft og virkelighed er identiske begreber. Hensigten med hans påstand er at bygge bro mellem begreb og erfaring, mellem idealitet og empiri. Vi må derfor skelne mellem to slags virkelighed: den egentlige, og den tilsyneladende.

Nu har Guds væsen det fortrin frem for alt andet, at han er til med nødvendighed. Sætningen hævder derfor ikke kun, at Gud er til, men også at han er virkeligheden selv. Men først længere fremme (§8) får vi nøglen til en dybere forståelse af sætningen.

Her omtaler Hegel det *empiristiske* princip, der lyder således: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (der er intet i fornuften, som ikke har været i sanserne). Han gør klart opmærksom på, at princippet accepteres af hans egen spekulative filosofi.

Men, siger han, spekulationen (fx Leibniz) hævder også det *idealistiske* princip, der lyder således: *nihil est in sensu quod non prius fuerit in intellectu* (der er intet i sanserne, som ikke har været i fornuften). Hvordan løser han denne modsigelse?

Det er klart, at ingen filosof, end ikke Hegel, kunne finde på at hævde, at disse to principer, det empiristiske og det idealistiske, gælder for det samme, i samme henseende og på samme tid. I så fald ville han nemlig have sagt noget vrøvl. Det logiske princip om non-kontradiktion gælder også for en Hegel. Hvordan kan vi da forstå hans fastholden ved denne øjensynlige selvmodsigelse?

Løsningen er, at ordet 'fornuft' ikke betyder det samme i de to sammenhænge. Mens der hvad angår det empiristiske princip er tale om det enkelte menneskes fornuft, er der med hensyn til det idealistiske princip tale om den almene guddommelige fornuft. Fornuften er i første tilfælde *individuel*, i andet tilfælde *universel*.

Hos mennesker, der jo er til enkeltvis, er fornuftig tænkning formidlet af sansning. Hos Gud derimod er fornuftens erkendelse uformidlet, fordi det er den guddommelige viden om tingenes væsen, der er den virkende årsag til, at tingene findes og fremtræder for os i tid og rum som sanselig og håndgribelig virkelighed.

På den ene side gælder, at den guddommelige fornuft er kilden til al virkelighed, også den sanselige. På den anden side gælder derimod, at den sanselige virkelighed er betingelsen for al menneskelig erkendelse. Forstået sådan er modsigelsen tilsyneladende. Og dog - så let er det alligevel ikke, selv ikke for Hegel.

Som tænkende væsner indser vi med Anselm og Descartes, at det er umuligt at frakende det guddommelige væsen væren. Begrebet om væren er det mest indholdsløse af alle begreber. Men nu er Guds fuldkommenhed så stor, at intet kan tænkes at overgå den. Derfor kan Gud heller ikke mangle noget, som er så ringe, mener Hegel.

Vanskeligheden er blot den, at begrebet om den rene væren er så intetsigende, at det hele tiden er ved at slå om til sit modbegreb, som er det rene intet. På denne måde bringes noget andet i bevægelse, hvorved det fremtræder som tilblivelse eller vorden. Samtidig forbliver den rene væren i sig selv uerkendelig, ifølge Hegel.

Det dialektiske spil mellem væren og intet bliver på denne måde ophav og udspring for en verden, hvor al tilværelse altid og overalt er underkastet bevægelsens forandring. Er der i hele denne verden af omskiftelighed noget som forbliver evigt og uforanderligt? Vi kan kun erkende det, som vi kan fatte ved hjælp af vore begreber.

Kan gudsbegrebet lede os til erkendelse af Gud? For så vidt som gudsbegrebet er sandt, må det være ét med sin genstand. Samtidig er gudsbegrebet menneskeligt i betydningen: givet i og for den menneskelige fornuft. Følgelig må gudsbegrebet på én og samme tid være et menneskeligt begreb om Gud og begrebet om en menneskelig Gud.

Den menneskelige fornuft fatter netop så meget af den guddommelige visdom, som den evner at udtrykke i begreber - og dens tanke er sand, dersom den i sit udtryk svarer til det, den giver sig ud for at tænke, nemlig Gud. Men dermed dukker vanskeligheden op igen, og nu på to måder, hvoraf den anden er alvorligere end den første.

For det første bliver det ikke længere muligt at skelne mellem de to slags fornuft, hvoraf den ene var guddommelig og den anden menneskelig. Vi har jo lige indset, at de må være sammenfaldende, forudsat at den menneskelige fornuft tænker sandt om Gud. Denne vanskelighed er måske ikke uoverkommelig, idet man kan henvise til en forskel, som betinges af tiden. Mens den guddommelige sandhed er evig, hævet over tidens bestemmelser, er den menneskelige sandhed bundet til tiden og har sin oprindelse i denne. Det er netop tiden, som giver den dialektiske tænkemåde dens særegne dynamik.

For det andet har vi i det hidtil sagte indbygget et forbehold, som er så afgørende, at det bliver nødvendigt at tage den mulighed i betragtning, at ingen menneskelig tanke er sand i egentlig forstand, fordi vor tanke ikke har bevaret - ja, måske aldrig har haft - et sandt forhold til det, den giver sig ud for at tænke. I så fald har det guddommelige og det menneskelige ikke noget med hinanden at gøre, men er grundforskellige.

Dermed er forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige helt afbrudt af den grund, at mennesket fra skabelsens første øjeblik har forbrudt sig imod sandheden. Men at mennesket bryder med sandheden er jo ikke noget bevis imod den.

Hegel synes ikke at have taget denne mulighed tilstrækkelig alvorligt, og dette kan man bebrejde ham, som det jo forlængst er blevet gjort af Kierkegaard. Dog bør man måske ikke gå så vidt som at anklage ham for bevidst uredelighed. Vanskeligheden af de spørgsmål, han kæmpede med, bør også regnes ham til gode. Man kan finde det forkert, at han ud fra ønsket om at sikre sin tænkings gyldighed indskrænker den til den rene fornuft og dermed til spekulation (spejling, fornuftens skuen af de rene idéer).

På den måde blev han, der frem for alle tidligere tænkere ville tænke *det konkrete*, hængende i sit eget hjernesvind, det *abstrakte*. Således kom han ubevidst og mod sin vilje til at grave en dyb kløft mellem det tænkte og det sande, mellem fornuftens liv og det sanseligt erfarede liv, mellem *spekulation* og *existens*.

Dette viser sig fx i hans påstand om, at religionen først kommer til fuld indsigt i sit væsens egenart i og med at den bliver begrebstænkning og spekulation. Derved vildledes tanken til at spille bedrevidende i forhold til troen, hvorved kristendommen forvanskes til filosofi og kristenlivet indbildes at være teoretisk. Tegnet på, at det forholder sig således, finder vi i den hegelske oversættelse af centrale religiøse termer til centrale filosofiske.

Gudsbegrebet blev af Kant omtalt som "den rene fornufts ideal". Men Hegel går et skridt videre, idet han opstiller sin egen filosofiske guddom og giver den navn af '*Idée*'. Følgen af navneskiftet er, at begreberne bliver lidt lettere at håndtere for spekulanten. Modsat ordet 'Gud' antyder *ιδέα* ikke at stå for et væsen, som er ufatteligt for vor fornuft i kraft af sin ophøjede utilnærmelighed. Den hegelske logik kan nu hæmningsløst lege med idéen om *λόγος*. Det er her tankegangen for alvor skejer ud.

Hegel fattede ikke meningen med den tale, at noget skulle kunne være til og dog i sit væsen forblive uerkendt, ja ubegribeligt. "Ånden ransager jo alt, selv Guds dybder", citerer han (2.Kor.2.10): ergo kan Gud ikke holde sine hemmeligheder skjult for Hegel! Idéens tidløse indhold udvikles på dialektisk vis af logiken, som hævdes at fremstille "Guds tanker som de var forud for skabelsen".

Logiken er en exakt videnskabelig disciplin. Følgelig må skaberens inderste væsen være underkastet de love, som afdækkes af videnskaben og den menneskelige erkendelse. Denne lille drejning ligger i hvert fald snublende nær; og man forstår, at den var uantagelig for Kierkegaard - og for alle der bekender sig til troen på en personlig Gud. Alligevel bør man forsøge at forstå Hegel, før man afviser ham; og det gør man bedst ved at se på hans opgør med det kantianske begreb om "das Ding an sich".

I sin holdning hertil er Hegel inspireret af sine to forgængere Fichte og Schelling. Alligevel indtager han sin egen helt selvstændige position. Man havde fx indvendt, at begrebet om tingen i sig selv er uforståeligt; det er umuligt at fatte, hvad en sådan ting er. Hertil bemærker Hegel ironisk, at intet kan være lettere, for den er blot selve det tomme, bestemt som noget hinsidigt - den abstrakte reflektions eget hule *caput mortuum*.

Idéen om den skjulte og dog i sig selv hvilende ting bestemmes ved negation som ren identitet; men negation er en af forstandens kategorier, og som sådan er den bekendt. Et begreb, der udelukkende bestemmes gennem negation, kan derfor ikke være ubekendt. Der er følgelig intet som helst mystisk forbundet med denne idé; og da idéen endvidere er helt blottet for indhold og mening, er den helt overflødig.

Ifølge Kant er tingen-i-sig-selv et grænsebegræb, et af de begreber, som angiver grænsen for den menneskelige fornufts fatteevne. Kant indordnede gudsbegrebet under bestemmelsen: ting i sig selv, idet han påpegede, at han ikke dermed påstod, at Gud er til. Hegel afviser gyldigheden af grænsebegræber, da han mener, at den menneskelige fornuft ikke har nogen fast eller bestemt grænse. I og med, at fornuften har erkendt et eller andet

som sin grænse, har den for så vidt allerede overskredet denne grænse. På dette punkt modsiges Hegel af Kierkegaard, der mener, at grænsebegreber bør tages yderst alvorligt. Fx. bestemte Kierkegaard Guden selv som et ubekendt X, erkendelsens grænse.

Spørgsmålet er derfor, hvilken betydning man skal tillægge disse grænsebegreber. Kant mente, at grænsen kunne fastlægges én gang for alle, nemlig som grænsen mellem fornuft og forstand, og at forsøg på overskridelse uundgåeligt leder til selvmodsigelse. Efter hans opfattelse skal selvmodsigelser netop forstås som et særkende ved den form for tænkning, der søger at få indsigt i sandheden uafhængigt af erfaringen.

Hegel fremhæver derimod, at selvmodsigelser lige så uundgåeligt er forbundet med den tænkning, som alene vil bygge på erfaringen. Selvmodsigelserne kryber op overalt, hvor fornuften søger at gå i dybden. Ifølge Hegel skyldes det ikke tankefejl fra vor side, men viser i stedet, at virkeligheden selv er fuld af modsigelser. Det bedste, vi kan gøre, er lære at leve med tilværelsens modsætninger og forstå, at det er dem, der sætter bevægelse i tingene og derigennem skaber forandring og udvikling.

Modsigelserne i vor tanke er blot det sproglige udtryk for de modsætningsforhold, som behersker virkeligheden. Modsætning er blot et andet udtryk for den spænding, som er tilværelsens bevægende kraft. Gud er altings oprindelige og ubevægede bevæger; følgelig må det guddommelige væsen rumme den rene og ubetingede modsigelsesfylde.

Hegel kan derfor siges at være enig med Kierkegaard i hans bestemmelse af guden som et absolut paradox (hvoraf man ikke kan slutte, at Kierkegaard var enig med Hegel!). Hvad andet er skaberværket end en uendelig stor selvmodsigelse? Og hvor meget større må modsigelsen i Guds væsen da ikke være, når det er den, der er ophav til alt det skabte! Så stor er den, at Intet forenes med Væren og dermed slår om i Vorden!

Ifølge Hegel er alt dette simpel logik. For Hegel er Gud identisk med selve Idéen, og Idéen, som den er i sig selv, udfoldes af den rene dialektiske logik. Gud, forstået som ting i sig selv, er altså på ingen måde ubegribelig, tværtimod. Videnskaben (den hegelske) er i stand til at kortlægge hans væsen i de mindste enkeltheder, hvorefter enhver må kunne begribe nødvendigheden af, at Gud gik ud af sig selv og ombyttede sin énhed med noget andet, hvorved indre blev til ydre og evigheden fandt udtryk i tid.

Gud opgav sit skjulte væsen og åbenbarede sig derigennem som sanselig natur. Verden er det synlige udtryk for en guddom, som blev træt af at lege skjul med sig selv. Men i lys af evigheden er den skabte verden en fremmedgjort størrelse, som længes tilbage mod sit ophav. Naturen er først fuldblyndet, når den er forvandlet til ånd.

Hegel har her lånt det nyplatoniske skema. Guddommens udvikling skér i tre faser: 1) *μονή*, der betegner énhedens hvile i sig selv, 2) *πρόοδος*, der betyder ytring, udspring, fremmedgørelse, samt endelig 3) *ἐπιστροφή*, der står for omvendelse og hjemkomst. Bevægelsen danner et lukket kredsløb. Denne bevægelse ér Guds evige liv, påstår Hegel. Først 1) er *Gud* lig med *Idé*: Så 2) er han lig med *Natur*. Til sidst 3) er han lig med *Ånd*. Ringen sluttet derved, at Gud gennem menneskeånden genkender sig selv som *Idé*.

Fejlen ved denne tankegang er ikke som man måske kunne tro, at den er forkert, men derimod, at den er for letkøbt. Hegel tager slet ikke vanskelighederne alvorligt nok.

Som følge heraf kortslutter han fornuften og går glip af det egentlige: væsenet, kernen. Ved at læse ham får man indtryk af, at tilværelsen primært er et logisk problem.

Derved forvanskes menneskets virkelige existens i retning af unatur og abstraktion. Heri har Kierkegaard ret, og det er en lykke at have ham ved hånden, når man søger at komme velforvaret gennem et studium af Hegel. For Hegel består sandheden i systemet. Det lyder umenneskeligt, og man forstår, at Kierkegaard måtte se sig gal på det.

Alligevel kan man godt spørge, om ikke hans kritik rammer en smule forbi målet. Ved 'systemet' mener Hegel nemlig ikke, som Kierkegaard tror, "den lukkede og i sig selv afsluttede viden om virkeligheden", men derimod "virkeligheden forstået som en helhed", det vil sige "den hele, fulde og ubesmykkede virkelighed", og det er jo noget andet.

Hegel har i hvert fald de bedste intentioner om at bevare sin erkendelse åben og tænke virkeligheden konkret. At det så ikke altid lykkes - ja, måske aldrig lykkes - er vel mere tragisk end komisk. Kierkegaard spotter med sin bidende sarkasme "dette lille-bitte tingeltangel af en professor", som har plads til alt i systemet med undtagelse af sig selv. Men det er en fejl at tro, at man gør Kierkegaard større ved at gøre Hegel mindre.

Hegel var en stor tænker - en af de største, verden har sét. Men som så mange andre af historiens skikkelser var han ikke kun stor med hensyn til sine fortrin, men også med hensyn til sine fejl. Heri ligner han såvel Platon og Augustin som Pascal og Kierkegaard. Man må sige, at konsekvenserne af hans tænkning, også de indirekte, har været enorme. Men det er vel ikke noget, man kan laste ham for.

Man kan se hans filosofi som udslag af overmod, *ὕβρις*. Måske vil man bebrejde ham, at hans tanker var større end det sømmer sig for et menneske. En sådan anklage forekommer dog småtskåren og bornert. Så må man hellere bebrejde ham, at de trods deres ubestridelige storhed alligevel ikke var store nok. Det som skete var jo, at de kom til kort over for virkeligheden, fordi virkeligheden var større, og altid må være det.

Hvis sandheden om mennesket skal kunne rummes i et enkelt menneske, må der mere til end store tanker. Ellers kunne vi nok have lært sandheden af Hegel.

Hegel kan måske kaldes den sidste store filosof, og den første store idéhistoriker. Med ham fuldbyrdes en udvikling, som tog sin begyndelse med Augustin og som har følgende væsenskenetegn: 1) sammensmeltningen af den kristne lære og antik filosofi, og 2) overgangen fra en ontologisk orienteret tænkemåde til en historisk.

Disse to kenetegn er selvsagt ikke uden forbindelse. Netop fordi kristendommen udspringer af en historisk begivenhed, må al kristen tale om Gud have sin rod i historien. Derfor bliver inkarnationen den centrale begivenhed. Den hegelske filosofi kan siges at have gjort inkarnationen til sit tema. Men den forstår da inkarnationen på sin egen måde, og den er afgjort ikke nær så kristelig som den er filosofisk.

Ifølge Hegel er filosofien lig med sin egen historie. Med denne opfattelse skifter filosofien karakter: fra at have været statisk bliver den nu dynamisk, idet den udvikler sig til de filosofiske idéers historie. Men ikke nok med det: på en måde bliver tænkningens historie udvidet så voldsomt, at den bliver sammenfaldende med virkelighedens historie. Hermed er vi tilbage ved forholdet mellem det fornuftige og det virkelige.

Som idéhistoriker har Hegel strengt taget kun én idé, men den er til gengæld stor. Idéen, med stort I, er det centrale tema i såvel tænkningens som virkelighedens historie; heraf forbindelsen mellem de to. Idéen, forstået som det filosofiske navn på Gud, sættes af Hegel lig med det absolute. Dens guddommelighed giver sig til kende derved at den bevarer sit væsen frit og uberørt af alt, som er anderledes og fremmed. Alligevel nøjes Idéen ikke med at svæve over vandene, men sætter sig i forhold til verden.

Idéen træder ind i historien *via* inkarnationen. Nu er historie og historie to meget forskellige ting: dels 1) *res gestae*, selve den fortidige virkelighed, dels 2) *investigatio rerum gestarum*, som er videnskaben om den. Videnskaben om det svundne skildrer de henfarne, deres liv, lidelser og bedrifter; og historiens videnskabelige problem er da dette, at fortidens virkelighed, set med nutidige øjne, er forbigangen og ikke findes mere.

Fortiden selv er aldrig givet i eller for den umiddelbare erfaring. Fortiden er kun åben for os sådan som den formidles af forskningen og den videnskabelige erkendelse. Vor indsigt i fortiden er betinget af noget, som kan iagttages og erfares, nemlig kilderne. Kun kilderne bygger bro mellem fortid og nutid ved at foreligge i nutiden som levninger fra fortiden. I deres stumme nærvær bringer de bud om en svunden virkelighed.

Fortiden viser sig for os ved de svar vi får, når vi stiller vore spørgsmål til kilderne. Dette betyder, at virkelighedens fremtræden afhænger af vore spørgsmål. Vi kan kun vente fornuftige svar, hvis vi stiller fornuftige spørgsmål. Her gælder det om at skelne det væsentlige fra det uvæsentlige. Det er ikke videnskabens opgave at genkalde alle mulige uvedkommende tilfældigheder. Vi må opsøge det egentlige, sagens kerne.

Ingen forsker går forudsætningsløs tilværks. Alle gør sig mere eller mindre vage forestillinger om, hvad der er væsentligt. Men meningene er delte, og de lærde strides. Hvem skal afgøre spørgsmålet? Hvilken instans har den fornødne autoritet? Filosofien, svarer Hegel. Filosofiens opgave er at besvare spørgsmålet om det væsentlige i historien. Og svaret er: *Frihed!* Det er friheden, som er historiens "røde tråd", dens tema.

Vi har sét, at Idéen på én gang er transcendent og immanent i sit forhold til verden, på samme tid ophøjet over den og frit til stede i den. Derfor giver det også god mening at bestemme dens egentlige indhold som: frihed. Gud er i ophøjet frihed årsag til alt, som skér i og med verden. Men frihed er et begreb, hvis betydning først forstås *in concreto*. Forstået *in abstracto* er det blot mundsvejr, *flatus vocis*. Friheden er først sand, når den bryder igennem i menneskenes samfund og dermed virkeliggør sig i historien.

Som begreb sættes friheden af de filosofiske idéers historie. Som virkelighed sættes friheden af de økonomiske og politiske realiteters historie. Dette betyder, at friheden angiver udviklingens retning, dens endemål. Historien er beretningen om vejen til frihed. Men netop af den grund må historien fremtræde som en beretning om trældom og ufrihed. Friheden kan aldrig være et definitivt resultat på denne side af dommedag. Når friheden først er forvandlet til et faktum, er der dermed sat punktum for historien.

Af filosofien lærer vi, at det er friheden, som udgør historiens vældige tema, og at friheden er guddommelig. Dette er noget, som ingen historiker kan vide på forhånd blot i kraft af at være historiker. Alligevel er det noget, som historikeren nødvendigvis må have

erkendt forud for sit møde med den historiske virkelighed. Hvis ikke denne betingelse er opfyldt, vil han ikke kunne forstå et ord af det hele.

Enhver historiker vælger selv sit emne og nærmer sig sit stof medbringende en lang række forudfattede begreber og spørgsmål, et helt arsenal af problemer og kategorier. Dette er en kendsgerning, som accepteres af al moderne hermeneutik. Kundskab vindes ved sammenligningen af ukendt med kendt. Men det betyder selvfølgelig, at noget må forudsættes at være bekendt. Og det som må være historikeren bekendt er: frihedens idé. Uden kendskab til frihedens idé når han aldrig frem til sagen.

Filosofien afdækker frihedens idé in abstracto. Filosofisk sét er idéen lig med den evige væsenhed, énheden af tanke og væren, fornuft og virkelighed. Forstået som ophav, ἀρχή, er den ikke alene begyndelsen på ethvert begreb, men oprindelsen til alt virkeligt, på samme tid både κόσμος og ιστορία. *Historien beskriver frihedens idé in concreto.* Udviklingens mål er frihedens virkeliggørelse, og dens drivkraft er menneskers lidenskab. Denne lidenskab er helt igennem selvisk; men skønt den kun søger sit eget og er blind for alt andet, så føres den på listig vis i retning af det almene vel.

Bagved menneskenes egenkærlighed og dunkle lidenskaber gemmer sig forsynet eller verdensånden, som med guddommelig list krydser menneskenes ønsker og hensigter for at fremme sit eget ophøjede mål: det fælles bedste. Verdensåndens væsen er: frihed. Således forstået er *historien* identisk med frihedens autobiografi, der har tre faser:

1.fase: *Idéens oprindelse i Gud*, som er ensbetydende med dens forbliven i sig selv. Gud forstås her som ren tankestørrelse. Idéen i betydning af skabelsens ophav udfoldes videnskabeligt af logiken som kategoriernes dialektik.

2.fase: *Idéens fremmedgørelse fra Gud*, der indebærer, at den træder ud af sig selv og får legemlig skikkelse i tid og rum som skabt natur. Idéen i denne betydning beskrives videnskabeligt af discipliner som fysik, kemi, og biologi.

3.fase: *Idéens hjemvendelse til Gud*, der medfører, at den i løbet af sin udlændighed gennemgår en udvikling, som leder den frem til bevidsthed om sig selv som ånd, hvorved Gud genfinder sig selv som menneskelig bevidsthed. Idéen forstået som ånd kortlægges videnskabeligt af åndens fænomenologi, *die Phänomenologie des Geistes*.

Idéens udfoldelse som ånd skér samtidig på hele tre planer, α) det subjektive, β) det objektive, og γ) det absolute. På det subjektive plan må der skelnes mellem sansning, tænkning og indsigt, på det objektive plan mellem retsforhold, sædelighed og fællesskab, mens den absolute ånd manifesterer sig som kunst, religion og filosofi.

Ifølge Hegel når ånden sin højeste tinde i filosofien. Faserne angiver ikke nogen temporal orden, men udtrykker en skelnen. Sammen udgør de en logisk-dialektisk cirkel. I sin tidløshed er dette kredsløb ét med guddommens evige liv. Åndens manifestationer kan beskrives dels historisk og dels systematisk (dvs som fænomenologi).

I historien forstås alt som udtryk for det almenes virkeliggørelse i det særegne, og dermed som udtryk for verdensåndens legemliggørelse af alle sine iboende muligheder. Med åndens fænomenologi, hvor der ikke længer skelnes mellem idé og fænomen, forstås idéen ud fra sine manifestationer på åndsplanet, idet sandheden skildres som tilblivelse.

For begge videnskaber er vejen og målet ét. Idéen er både dynamisk og dialektisk. Dens dynamik medfører, at den virkeliggør sig selv på trods af al menneskelig dårskab. Dens dialektik betyder, at den gennem kræfternes strid genfinder sig selv som endelighed. Udviklingens drivkraft er først modsigelsen og dernæst dennes ophævelse.

Således kan alle ting siges at udvikle sig efter fornuftens hensigt. Udviklingens mål er, at ånden omsider virkeliggør sig selv som fornuft i kraft af sine egne frie handlinger. Intet endeligt er sit eget formål, idet al bestemmelse er, at noget sættes i forhold til andet. Uendeligheden er blot de endelige tings indbyrdes forhold til hverandre og til helheden. Derfor bliver det endelige ikke tilintetgjort af det uendelige, men ophævet i den forstand, at dets virkelighed forvandler sig til en ny og højere virkelighed.

Historien er ikke tilfældighedernes sum. Dens plan indses i lys af idéen, og idéen er nødt til at give sig til kende. Dette postulat er ikke historisk eller empirisk, men filosofisk. Guds visdom må have kraft til at sætte sig igennem og dermed til at blive til virkelighed. I Gud er fornuft og frihed ét og det samme. Guds væsen er ét med hans vilje, og da hans vilje er lige så fuldkommen som hans væsen, må han ville sig selv som altings sidste mål og yderste hensigt. Som *stoffets væsen* består i *tyngde*, er *åndens væsen* lig med *frihed*. Dette viser, at stoffets vægt ligger på det ydre, mens ånden har sit væsen i det indre. Åndens frihed er at være sig selv. Frihed er åndslivets afgørende betingelse.

Historiens væsen udfolder sig som virkeliggørelsen af verdensåndens plan og mål. Men forsynets hensigt og vilje er: udvikling i retning af frihed. Eftersom fornuften er mål, kan den ikke samtidig være middel. Udviklingens drivkraft er menneskenes lidenskaber, først og fremmest selviskhed. Det fornuftige derimod er almenvellet og det fælles bedste.

Historien viser sig som skueplads for modstridende ønsker, kræfter og interesser. Men ved sin hemmelige list styrer fornuften verdensudviklingens retning, idet den tager menneskene i sin tjeneste, uden at de véd det, og bruger dem til at fremme egne formål, uden at de vil det. På denne måde samvirker menneskenes tanker, viljer og handlinger som blinde redskaber i den almene fornufts tjeneste.

Vejen til frihed går over bevidstgørelse og selverkendelse til skabende virksomhed. I vor egen tid er frihedens vigtigste betingelser tilvejebragt af verdensåndens håndlangere, som er menneskehedens store førerskikkelser, mener Hegel. Så langt er udviklingen kommet, at det eneste vi mangler er at blive os bevidst om den frihed, som vi besidder: I Orienten var kun én person fri, nemlig herskeren. I Hellas derimod var nogle mennesker frie, skønt flertallet var slaver. Men i Germanien - især Preussen *anno* 1820 - er alle frie! Kongeriget Preussen er helt enkelt verdensåndens legemliggørelse på denne jord!

For eftertiden står det for stedse hen som ubegribeligt, hvordan Hegel kunne få sig selv til at affyre denne reaktionære jubelsalut. Når man tænker på, hvad Marx siden fandt at slås mod, virker hans påtagne blindhed nærmest kriminel. Alligevel er jeg ikke enig i den gængse marxistiske kritik af Hegel, når den hævder at hans politiske synspunkter må ses som en uundgåelig følge af hans filosofi. For mig at se må hans holdning snarere siges at være i umiddelbar modstrid med det bedste i hans tænkning.

De ortodexe marxisters påstand om en sammenhæng mellem idealistisk orientering på den ene side og politisk konservatisme og reaktion på den anden kan næppe siges at være klart dokumenteret. Videre kan sammenhængen aldrig være af nødvendig karakter. Hvor en sammenhæng måtte foreligge, som ikke blot er faktisk, men også principiel, kan de forudsatte principer altid anfægtes ud fra filosofiske kriterier. Endelig bør en filosofi primært kritiseres filosofisk. Heraf følger ikke, at den ikke også kan kritiseres politisk.

Af det foregående kunne man måske få indtryk af, at Hegel var en sværmer som kun havde øje for det lyse i tilværelsen og fortrængte det mørke og dystre. Dette er ingenlunde tilfældet, tværtimod. For Hegel fremtræder historien som et trøstesløst maleri - en bog, hvori de lykkelige tider fremtræder som blanke sider. Fortiden hviler på os som en tung blok, hvis blodige udseende vidner om, at den har været brugt som slagtebænk for folkenes lykke. Alligevel dyrker han den store personlighed, erobreren, "føreren". Hans helt er det verdenshistoriske individ, som ubevidst bliver forsynets redskab.

Over for en sådan person er moralske skruler irrelevante. Ganske vist handler han helt i sin egen interesse; men intet stort i verden er blevet udført uden selviske motiver, mener Hegel. Det store ved helten er, at han fremstår som legemliggørelsen af det almene, som er forsynets hensigt og vilje. Idéen, som den nødvendigvis må give sig til kende i denne tidsalder og under disse omstændigheder, er inkarneret i heltens historiske person. Berømte eksempler er Alexander, Cæsar og Napoleon. At lande hærger og uskyldige mennesker mejes ned som græs bør ikke lægges dem til last, mener Hegel. Man anklager jo heller ikke en elefant, fordi den er blevet skabt med alt for store fødder!

Hegel ender dog med at stille sig det spørgsmål: til hvilket formål alle disse ofre? Teodike-motivet bryder her frem til overfladen i hans tænkning. Og her - på overfladen - forbliver det, lige som så mange gange tidligere hos andre tænkere. Hegel får derfor let ved at skumme en god tyk fløde af sin behandling af historien. For ham består svaret på dette i sandhed dybe spørgsmål i en letsindig henvisning til idéen. Idéen tager ikke selv del i begivenhedernes hvirvel, men forbliver i baggrunden og udnytter blot menneskenes ulykke efter sit eget hemmelige og uransagelige forgodtbefindende.

Usårlig i sin hinsidighed leger den guddommelige idé med menneskene, idet den overlader til dem at betale legen med deres lidelser. Dette stemmer kun alt for godt med den græske tanke om guddommens selvtilstrækkelighed, *αὐθάρεια*. Til gengæld er vi uendelig langt fra den kristne tro på Guds stedfortrædende lidelse ved menneskesønnen. Troen på, at Gud selv lider med sin ulykkelige skabning, er kernen i det kristne budskab. Det er også det eneste svar på spørgsmålet om lidelsens mening.

=//=

KIERKEGAARDS TIDSLOGIK

Nordisk Symposium for Idéhistorikere, Oslo 1985
Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 10, 1987

Skønt tidsbegrebet ikke er emne for en systematisk undersøgelse hos Kierkegaard, så har det en særlig status i hans tænkning, idet timelighed er et fundamentalt træk ved menneskers existens. Som tidsbegrebet åbner en vigtig indfaldsvinkel til Kierkegaards forfatterskab, kan også studiet af Kierkegaard kaste lys over tidsbegrebet.

Min opgave i den foreliggende artikel vil være den at formidle et lille glimt af Kierkegaards overvældende tankeverden ud fra en bestemt synsvinkel. Min hensigt er først og fremmest at skitsere nogle hovedtræk af hans tanker om tiden på grundlag af min læsning af især *Begrebet Angest* og *Philosophiske Smuler*.¹

I tilknytning til denne gennemgang vil jeg tage to teser, som jeg har fundet i de pågældende værker, op til nærmere diskussion. Angående det indviklede forhold mellem Kierkegaards pseudonymer vil jeg her nøjes med en henvisning til Mark C. Taylor: *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A study of time and the self*, Princeton 1975, samt J. Sløk: *Kierkegaard - humanismens tænker*, Reitzel 1978.

1. TIDSBEGREBET

Ifølge Kierkegaard kan mennesket bestemmes som en syntese af legeme og sjæl, hvor det forenende tredje er ånd, som betyder gudbevidsthed eller bevidsthed om selvet. I det umiddelbare menneske er ånden endnu ikke virkeliggjort, men giver sig til kende som mulighed og opgave. Denne åndens given sig til kende, som for den ubevidste menneskesjæl ytrer sig på gådefuldt skræmmende vis, omtales af Kierkegaard som angst. I modsætning til frygten, som er rettet mod noget bestemt, har angsten ingen genstand, eller rettere, dens genstand er det ubestemte - heraf det dunkle i dens væsen.

Angst er frihedens udtryk forud for viljens gennembrud, som er afgørelsen, valget. I angsten er friheden ufri, ikke som følge af noget ydre, men alene på grund af sig selv. Ånden, som er friheden, er indesluttet og fanget i sit eget væsen. Intet kan tvinge den ud mod dens vilje. Men angsten overvindes i det øjeblik mennesket med fortvivlelsens mod vælger sig selv og vover at blive et frit væsen. I kraft af sin egen frie beslutning overtager selvet sig selv i lys af evigheden og forvandles dermed til ånd. Først med viljens afgørelse i og for frihed bryder ånden frem og fuldbyrder syntesen.

Men hvad har mon alt dette med tidsbegrebet at gøre? Ikke så lidt skal det vise sig! Pointen er her, at bestemmelsen af mennesket som en syntese i ånd af legeme og sjæl (sansning og tænkning) på ligeværdig måde kan udtrykkes ved hjælp af andre begreber.

Mogens True Wegener

Mennesket kan nemlig lige så vel bestemmes som en syntese af timelighed og evighed, hvor det er øjeblikket, som er det forenende tredje.

Hvad mener nu Kierkegaard med det? Al tilværelse er bundet til tiden, som også er menneskelivets grundvilkår. Men den tid, som er fælles for alt eksisterende, er imidlertid kun en tom succession af en mangfoldighed af ligegyldige momenter. Taget i og for sig selv er tiden kun en indholdsløs række af tilfældige begivenheder, der afløser hinanden. Evigheden derimod er ensbetydende med nærværet, der i kraft af sit pludselige indbrud ophæver tidsfølgen og standser dens fremadskriden.

Øjeblikket bestemmes som "evighedens første reflex i tiden", "evighedens atom". Dette er betydningen af momentet, for så vidt det kun tænkes abstrakt. Opgaven for den eksisterende tænker er imidlertid at tænke momentet konkret. Vigtigheden af opgaven understreges af, at *øjeblikket* tillige bestemmes som den *afgørende* kristelige kategori. Momentet, når det er tænkt konkret, er identisk med øjeblikket forstået som nærvær.

I sin forklaring af øjeblikket eller det pludselige, der i øvrigt omtales som tvetydigt, henviser Kierkegaard til Platons dialog *Parmenides*, et af storværkerne inden for den spekulative dialektik. For at understrege forskellen på spekulation og existens indfører han imidlertid en distinktion mellem tiden tænkt som tom orden, intetsigende rækkefølge, på den ene side, og timeligheden eller det timelige nærvær på den anden.

Øjeblikket forstået som nærvær er den kategoriale forudsætning for timeligheden, der defineres med henvisning til de tre temporale modaliteter: nutid, fortid og fremtid. Tidens tredeling, som sætter timeligheden, er nemlig betinget af det snit eller indbrud i rækken af begivenheder, som skér i kraft af øjeblikket. Timeligheden fremtræder dermed som menneskets tid eller den menneskelige tid, i modsætning til existensen forstået som en rækkefølge af tilfældige hændelser, et kontinuum af abstrakte momenter.

Ifølge Kierkegaard er *nuet* bevidsthedsfrembragt i og med, at oplevelsen af nærvær og fravær er forbeholdt menneskets bevidsthed. Samtidig er øjeblikket tvetydigt, fordi det er en dobbelt syntese af tid og evighed. Forstået som den instans, der sætter det timelige, altså som momentet, har øjeblikket ingen del i tiden, men er en reflex af det evige. Forstået som den instans, der ophæver det timelige ved at overføre det til evigheden, bliver øjeblikket ensbetydende med "tidens fylde", hvilken tillige er det absolute paradox. Kun i denne sidste betydning er øjeblikkets syntese den samme som åndens syntese.

2. AFGØRELSENS STUND

I sig selv, som rent snit, tilhører øjeblikket ikke tiden. Kun det, som har varighed, har del i tiden. Men i kraft af øjeblikkets indsnit sættes der skel mellem det nærværende, det forbigangne og det tilkommende. Herved begribes tiden som noget andet og mere end blot en strøm. Øjeblikket får sin sande betydning gennem den bevidste afgørelse, valget. Det vigtigste valg er det, hvorved mennesket "vælger sig selv i sin evige gyldighed". Dette er samtidig den beslutning, som afgør tilværelsens grundspørgsmål og ophæver den hidtidige lige gyldighed ved at sætte skel mellem godt og ondt.

Det afgørende valg drejer sig ikke om dette eller hint, her gælder det alt eller intet, liv eller død; dog udfaldet af valget er givet, fordi det er umuligt at vælge døden bevidst. Den, der vælger, vælger dermed sig selv, lige som den, der svigter, også svigter sig selv; således er døden aldrig en følge af valget, kun af undladelsen af valget, som er sviget. Selvet fordrer at blive født påny i fuld bevidsthed, med anerkendelse af at være det givne. I selvovertagelsens øjeblik fremtræder virkeligheden i sin ufuldkommenhed, medregnet fortiden med alle dens mangler og fejl, som eneste mulighed - og virkeligheden er selvet.

Åndens fødsel forudsætter viljens bevidste afgørelse i den ubetingede hengivelse. Dette er "springet på de 70.000 favnes dyb". Først ved det bliver den egentlige syntese til, syntesen af tid og evighed. Det er denne syntese, som gør mennesket helt ved at forene legeme og sjæl *sub luce aeternitatis*.

Lad os et kort øjeblik træde tilbage og betragte den overordnede ramme for disse tanker, det filosofiske hovedmønster i forfatterskabet. Som bekendt skelner Kierkegaard i sin filosofiske antropologi mellem tre existensplaner: 1) det æstetiske, 2) det etiske og 3) det religiøse, hvor der skelnes mellem religiøsiteten A og religiøsiteten B.

1) Æstetikerens er det sanselige menneske, der har valgt at leve for sin lyst og derfor er indstillet på at slå tiden ihjel.

2) Etikeren er det alvorlige menneske, som har indset, at livet er for kort til den slags adspredelse, og at den sande opgave består i at frelse det i tiden givne, hvilket skér ved at redde det over i evigheden.

3) Den religiøse er videre det menneske, som har fattet, at den opgave ikke lader sig løse af mennesket ved egen hjælp, men kun ved hjælp af den Evige selv, som er Gud. Endelig markeres der en differens inden for det religiøse mellem A) den diffuse tro på en højere magt i tilværelsen og B) den præcise tro på den eviges inkarnation i tiden, som fandt sted i mennesket Jesus af Nazaret (det absolute paradox).

Ifølge Kierkegaard er tilværelsens helt afgørende opgave således uløselig uden Gud. I forhold til mennesket giver guddommen sig først og fremmest til kende som mulighed, som grænseløs, uindskrænket mulighed. Gud er den instans, der gør det muligt at eksistere, på trods af alt. Samtidig er han dén, som ér, som var og som kommer. I kraft af denne sin evighed er han tillige samtidig med enhver tid.

For det endnu levende menneske træder evigheden selv imidlertid ikke frem som det nærværende, men derimod som det tilkommende. Fremtiden er altså det *incognito*, hvor igennem evigheden forholder sig til tiden. Dette forhold formidles netop i det afgørende øjeblik, som er selve det øjeblik, hvor afgørelsen skér. I afgørelsens øjeblik er al vor opmærksomhed vendt mod det tilkommende. Dette indebærer, at mennesket ved at afgøre sig for evigheden også afgør sin egen fremtid. I en særlig betydning af dette ord kan man derfor sige, at fremtiden er det hele.

Men er øjeblikket endnu ikke sat, viser evigheden sig bag os som det forbigangne. Derfor søgte grækeren at erindre sig baglæns ind i evigheden. Evigheden kan imidlertid aldrig være fortidig; det ville være en selvmodsigelse. Er øjeblikket derimod sat, dog kun som et tomt indsnit, så kommer evigheden nok til syne for vort indre blik - men kun som

det ubestemt tilkommende. Ligeledes afviser jøden tanken om evighedens indgriben i tidens fylde, fordi han bestandig forsøger at holde det evige på afstand.

Er øjeblikket omsider sat for alvor, nemlig som det alt afgørende, "så er det evige, men er tillige det tilkommende, der kommer igen som det forbigangne". Først nu er evigheden tilstede i tidens fylde - det nærvær, hvori det forbigangne bliver ét med det tilkommende. Altså er den kristne - modsat grækeren og jøden - nødt til at gå forlæns ind i evigheden med fuld bevidsthed. Det begreb, hvorom alting drejer sig, er: *tidens fylde*.

I tidens fylde gjorde Gud alting nyt, idet "ånden blev kød og tog bolig iblandt os". I sin inderste kerne er evangeliet derfor kun "hint lille verdenshistoriske avertissement", som kundgør det guddommeliges inkarnation.

3. SMULERNES PROBLEM

Hermed er vi nået frem til det problem, som drøftes i de *Philosophiske Smuler*: Kan der findes et historisk udgangspunkt for en evig salighed? Kan man bygge sin evige salighed på en viden om noget historisk?

Hvis denne viden skal forstås i modsætning til tro, dvs. som objektiv erkendelse i modsætning til subjektiv lidenskab, er svaret et klart nej. For Kierkegaard står det fast, at for den eksisterende er det subjektiviteten, og den alene, som er sandheden.

I det berømte *Mellemspil*, der drøfter forholdet mellem temporalitet og modalitet, stiller han et nyt, beslægtet spørgsmål: Kan det forbigangne mon siges at være mere nødvendigt end det tilkommende? Også herpå er svaret et nej.

For at forstå hans position må vi vide, at Hegel bestemte det nødvendige som: foreningen af det mulige og det virkelige. Af denne bestemmelse udledte han, at historien var bestemt af en iboende nødvendighed. Kierkegaard afviste heftigt denne tankegang. For ham er historien lig med det gudskabte menneskes historie.

Skabelsen, som er guddommens frie handling, udspringer ikke af nødvendighed. Al tilblivelse sker i frihed, og enhver årsag begynder oprindeligt i en fritvirkende årsag; "selv en naturløvs konsekvens forklarer ingen tilblivelses nødvendighed".

Aristoteles kaldte tilblivelsens forandring: "overgang fra mulighed til virkelighed"; men dette er en forandring i henseende til væren og ikke til væsen, påpeger Kierkegaard. Modsat nødvendigheden, som er en ren væsensbestemmelse, er mulighed og virkelighed egentlig værensbestemmelser. Af denne grund anser han det for utilladeligt at slutte fra nødvendighed til virkelighed eller mulighed; nødvendighed er blot et rent logisk begreb, som ikke finder anvendelse på hverken eksistensen eller historien.

Alt det, som er blevet til, er dermed *eo ipso* historisk, og fortiden er jo urokkelig: skét er skét, som man plejer at sige. Men er denne fortidens urokkelighed nødvendigvis urokkelig? Nej, mener Kierkegaard; thi det forbigangne er ikke mere nødvendigt end det tilkommende, og hvis begge var nødvendige, var menneskets frihed kun et fromt bedrag. Alt var da bestemt fra evighed af i kraft af skæbnens love. Dette kan han ikke acceptere, og for at undgå determinismen forkaster han tanken om det fortidiges nødvendighed.

Til at belyse den usikkerhed, som skaberens frihed pånøder det skabte, anfører han et lille eksempel: Når et menneske betragter en stjerne, bliver dens nærvær og nutidighed tvivlsom for ham, så snart han betænker, at den er blevet til og derfor måske kan være gået under igen, før det sanselige lys kan nå at bringe bud derom. Noget tilsvarende gælder hele den sanselige verden; overalt hersker tvivlens skygge. End ikke den, der føler den skarpe smerte ved at knibe sig selv i armen - lige som Jeppe hos Holberg - kan vide sig sikret imod uvirkelighedens indbrud i sin tilværelse.

Med Shakespeares billede: *The great globe itself, yea, all which it inherit, shall dissolve and, like this insubstantial pageant faded, leave not a rack behind. We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep* (*The Tempest*, iv; bemærk tvetydigheden i udtrykket: *the globe*, som var navnet på hans teater).

Troen ophæver tvivlen ved sin beslutnings afgørelse, idet den vælger at tro noget, som ikke kan vides. Af den grund er troen det sande "organ" for historien. I kraft af troen får det historiske en betydning, som rækker ud over det blot historiske. Kun som genstand for troen kan noget historisk blive den grund, hvorpå en evig salighed kan bygges.

Sammenlign Shakespeare: *And my ending is despair, unless I be reliev'd by prayer which pierces so that it assaults mercy itself and frees all faults* (ibid., epilogue).

4. KIERKEGAARDS TO TESER

Efter denne redegørelse for tidsbegrebets status hos Kierkegaard vil jeg gå over til at diskutere to teser om tiden, som jeg er stødt på i de to ovenfor omtalte værker:

1) først tesen om tidsforestillingens afhængighed af bevidstheden, som fremføres af Vigilius Haufniensis i *Begrebet Angest*,

2) dernæst tesen om fortidens omgørbarhed som angerens mulighedsbetingelse, der fremsættes af Johannes Climacus i *Philosophiske Smuler*.

Som forudsætning for min diskussion må jeg igen henvise til Mark Taylor, der i sit førnævnte arbejde om det pseudonyme forfatterskab gør gældende, at de eksistentielle stadier i disse værker beskrives på en måde, der gør det rimeligt at betragte dem som sammenhængende og velafrundede helheder hver for sig.

At Kierkegaards samlede forfatterskab kan siges at rumme mangfoldige uforløste spændinger og indlysende modsigelser, når det hele vurderes under ét, kan næppe undre, når man betænker hans erklærede modvilje mod paragraf-tyranniet i de traditionelle filosofiske systemer. Alligevel er det næppe udtryk for et overgreb imod hans tænkning at holde de enkelte værker i hans pseudonyme forfatterskab fast på visse elementære krav, først og fremmest et formelt krav om indre konsistens ud fra værkernes egne præmisser.

Hensigten med disse bemærkninger er ikke, hvad man kunne frygte, at finde et dårligt påskud til at belære de uvidende om, hvad den store afdøde burde have skrevet, dersom han havde lagt vægt på at undgå de mest oplagte misforståelser og fejltagelser. Den slags løftede pegefingre er upassende i forhold til et geni som det kierkegaardske. Formålet er at gøre læseren opmærksom på visse vanskeligheder angående tidsopfattelsen

i de omtalte værker og at advare imod visse tolkningsmuligheder for i stedet at anbefale andre, der måske kan synes knapt så nærliggende.

Det fælles præg for de to værker er ikke begrænset til deres pseudonyme karakter. Samtidigheden af deres tilblivelse og udgivelse vidner om et langt dybere slægtskab: Vurderet i lys af læren om de eksistentielle stadier synes pseudonymerne at have omtrent samme status. Begge skikkelser, Climacus og Haufniensis, kan ses som exponenter for religiøsiteten A, samtidig som de viser hen til, og er på vej mod, religiøsiteten B.

Det vigtigste fællestræk, når det gælder tolkningen af tidsbegrebet, er imidlertid Kierkegaards syn på logiken. Dette præsenteres i forbindelse med pseudonymernes polemiske opgør med yndlings-offeret Hegel. Det fastslås her, at tid og bevægelse er absolut inkommensurable med ethvert logisk system. Således skriver Haufniensis i sin indledning, at "i logiken må ingen bevægelse vorde, thi logiken ér, og alt logisk ér kun". Videre anfører han i en fodnote, at "bevægelse i logiken, det er Hegels fortjeneste".

Uden at give Hegel ret, endsige "hædre" ham for at have indført bevægelsen i logiken, kan vi idag med den bagklogskab, der følger af kendskabet til senere historiske fremskridt, hævde, at på det punkt tog Kierkegaard fejl. De sidste tyve års udvikling af en hidtil ukendt logisk disciplin, *den tempo-modale logik*, har med al ønskelig tydelighed demonstreret, at det rent faktisk lader sig gøre at kombinere tid og bevægelse med logik. I virkeligheden er den moderne tempo-modale logik blot baseret på genopdagelsen af visse spændende middelalderlige idéer.

Kierkegaards opfattelse beror på en besynderlig fordom, som han desværre har tilfælles med hele den nyere tids europæiske filosofi. Så meget mærkeligere er det da at kunne konstatere, at hans egne reflexioner over tidsbegrebet udgør et yderst originalt bidrag til - en indføring af bevægelsesbegrebet i logiken!

5. DISKUSSION AF TESERNE

Lad os se lidt nærmere på de to teser. Først tesen om den menneskelige bevidsthed som betingelse for det timelige. Hos Haufniensis læser vi flg. begrundelse:

Når man rigtigt bestemmer tiden som den uendelige succession, så ligger det .. nær også at bestemme den som: nærværende, forbigangen og tilkommende. Imidlertid er denne distinktion urigtig, hvis man mener, at den ligger i tiden selv; thi den fremkommer først ved tidens forhold til evigheden .. Øjeblikket betegner det nærværende

Vil man nu bruge øjeblikket til at bestemme tiden ved ... så er øjeblikket netop ikke det nærværende, thi det rent abstrakt tænkte mellemliggende mellem det forbigange og det tilkommende er slet ikke ... Skal derimod tiden og evigheden berøre hinanden, da må det være i tiden; og nu er vi ved øjeblikket. På latin hedder det: momentum, hvis derivation .. kun udtrykker den blotte forsvinden. Således forstået er øjeblikket ikke egentlig tidens atom, men evighedens ... Det er evighedens første reflex i tiden ... Syntesen af det timelige og det evige er ikke en anden syntese, men udtryk for hin første syntese, ifølge hvilken mennesket er en syntese af sjæl og legeme, der bæres af ånd ...

Så snart ånden er sat, er øjeblikket der ... Først i øjeblikket begynder historien, naturen ligger ikke i øjeblikket ... øjeblikket er hint tvetydige, hvori tiden og evigheden berører hinanden, og dermed er begrebet timelighed sat ... Først nu får hin inddeling sin betydning: den nærværende tid, den forbigangne tid, den tilkommende tid.

En nærliggende tolkning af denne tese, baseret på den citerede kontekst, vil markere et skel mellem naturens åndløst hensvindende tid, immanensens indholdsløse succession, og historiens menneskelige tid - timeligheden - som jo er kendetegnet af den velkendte tredeling: fortid/nutid/fremtid, hvor det forbigangne og det tilkommende manifesterer sig via henholdsvis erindring og forventning, mens det nærværende aktualiseres som oplevelse og afgørelse. Denne tolkning er i og for sig rigtig nok; forkert bliver den først, hvis den udvides med en påstand om, at tiden - til trods for sin subjektive gyldighed - objektivt set er en illusion, fordi den ikke har gyldighed i og for naturen.

Over for sidstnævnte påstand, som udtrykker en nærliggende fejltolkning af den kierkegaardske lære om det timeliges afhængighed af bevidstheden, må det fastholdes, at hvor som helst man støder på modsætningen mellem det subjektive og det objektive er det netop subjektiviteten, som både er sandheden og usandheden, ifølge Kierkegaard. Da ånden står over naturen, vil det i spørgsmålet om realitet versus illusion være sådan, at det er den subjektive tid, som er reel, mens den objektive tid er illusorisk.

Imidlertid er det næppe pseudonymernes hensigt at reducere naturvidenskaberne *ad absurdum*. Videre er naturen den fælles basis for alt eksisterende, hvorfor den udgør substratet for såvel den åndløse som den beåndede natur. Følgelig kan naturens tid alene kaldes illusorisk, såfremt den vurderes rent eksistentielt. I hvilken henseende er det da, at ånden står over naturen, ifølge Kierkegaard? Svaret kan, for mig at se, kun bestå i en henvisning til inkarnationen, som er det absolute paradox.

Ved inkarnationen træder evigheden i forbindelse med tiden på den måde, at guden - altså skaberen - påtager sig menneskelig skikkelse. Men dette er ifølge Kierkegaard ikke noget som lader sig tænke, og dermed ikke noget som kan gøres til genstand for viden. Men hvorfor mener han da, at det er uforståeligt? Er ikke øjeblikket noget, alle kender til? Jo, som det forsvindende; men i den betydning er det netop heller ikke andet end en dårlig imitation af det evige - en tarvelig parodi.

Det er alene som indholdsmættet livsfylde, i kraft af guddommens eget nærvær, at øjeblikket er så ubegribeligt. I den betydning kan det slet ikke fattes, men kun opleves. Alligevel er dets ubegribelighed af en sådan art, at vi kan danne os et begreb om den vanskelighed, som stiller sig i vejen for forståelsen: det drejer sig om en selvmodsigelse, nemlig den selvmodsigelse - som dog heldigvis kun er tilsyneladende - at for mennesket som skabt ånd må evigheden nødvendigvis være noget, der bliver til.

Evigheden må for os nødvendigvis - dog ikke i logisk forstand af nødvendighed - være rettet mod fremtiden. Men dersom evigheden er noget som kan blive til, så må det samme vel gælde om sandheden? Ja; netop derfor kan sandheden heller ikke være tidløs. Men heraf kan man ikke slutte, at det sande bliver til med nødvendighed. Såfremt ånden, som er friheden, skal bryde igennem, må det jo netop ské frit!

Den omtalte "selvmodsigelse", som altså ikke er logisk, er dog kun en gentagelse eller spejling af en dybere og mere oprindelig "selvmodsigelse", nemlig den, at den Evige ud af sin evighed skabte en verden af tid i tid. Derfor kan sandheden om det, der skete, heller ikke være uafhængig af tiden. Men hvis noget først er blevet sandt, så vil det være sandt i al fremtid. Det er i denne betydning, og kun i den, at sandheden kan kaldes evig. Hvilket bekræfter, at den sande evighed er en fremadrettet evighed.

6. ANGERENS MULIGHEDSBETINGELSE

Derefter vil jeg drøfte tesen om fortidens omgørbarhed som den nødvendige betingelse for angerens mulighed. Herom skriver Climacus:

Kan det nødvendige blive til? ... Al tilblivelse er en liden, og det nødvendige kan ikke lide, ikke lide virkelighedens lidelse, hvilken er denne, at det mulige .. viser sig som intet i det øjeblik det bliver virkeligt; thi ved virkeligheden er muligheden tilintetgjort. Alt, hvad der bliver til, beviser netop ved tilblivelsen, at det ikke er nødvendigt - thi det eneste, der ikke kan blive til, er det nødvendige .. Nødvendigheden står helt for sig selv ... Der er intet til, fordi det er nødvendigt ... Det virkelige er ikke mere nødvendigt end det mulige .. (Aristoteles' lære om de to arter af det mulige i forhold til det nødvendige. Fejlen ligger i, at han begynder med den sætning, at alt nødvendigt er muligt ..)

Al tilblivelse sker ved frihed, ikke af nødvendighed; intet tilblivende bliver til af en grund, men alt af en årsag, og enhver årsag ender i en fritvirkende årsag. ... Alt hvad der er blevet til er eo ipso historisk; thi selv om intet videre lader sig prædicere om det, det historiskes afgørende prædikat lader sig dog prædicere; det, at det er blevet til ... Naturen er for abstrakt til i strengere forstand at være dialektisk i retning af tiden. Dette er naturens ufuldkommenhed, at den ikke har .. historie, og dens fuldkommenhed, at den dog har en antydning deraf - den nemlig, at den er blevet til, hvilket er det forbigangne; det at den ér til, det nærværende.

Hvad som er sket er sket og kan ikke gøres om igen; således kan det ikke forandres. Er denne uforanderlighed mon nødvendighedens? Det forbigangnes uforanderlighed er tilvejebragt ved en forandring, tilblivelsens forandring - men en sådan uforanderlighed udelukker ikke al forandring, da den ikke har udelukket den; thi al forandring er kun udelukket derved at den hvert øjeblik er udelukket. Det forbigangnes uforanderlighed er (derfor ikke blot) dialektisk i retning af en tidligere forandring, men må endog være dialektisk i retning af en højere forandring, der ophæver den (angerens, fx.) -

Og en bemærkning af Haufniensis: *Det mulige svarer aldeles til det tilkommende. Det mulige er for friheden det tilkommende, og det tilkommende for tiden er det mulige.*

Den ovenfor indeholdte passage vedrørende naturen kan ses som tydeligt tegn på rigtigheden af den tidligere fremsatte tolkning af tese 1. Hvad tese 2 angår, ses det klart af det citerede, at der heri fremsættes nogle højst egensindige synspunkter vedrørende den rette definition af de klassiske modale begreber: mulighed, virkelighed og nødvendighed. Kierkegaard tillader sig endog at korrekte Aristoteles, oldtidens største logiker!

Ud fra en moderne betragtning af logiken lader det sig ikke afgøre, hvem af dem der har ret, Kierkegaard eller Aristoteles. Selv hælder jeg til en pragmatisk opfattelse, hvorefter logiske systemers gyldighed forstås som relativ til deres anvendelsesområde og fastlægges ud fra en praktisk hensigtsmæssighedsvurdering. På denne baggrund lader det sig meget vel tænke, at det kierkegaardske system kan fungere mere formålstjenligt end det aristoteliske, vurderet med henblik på en existentialistisk orienteret filosofi.

Nu er det jo noget af en tilsnigelse at omtale den kierkegaardske logik som et selvstændigt system, så længe den ikke foreligger i færdigt udarbejdet form, hvad den som bekendt ikke gør. Alligevel kan det synes rimeligt at hævde, at den virtuelt eller tendentielt har karakteren af et system. Dette følger af det formelle krav om konsistens, der jo må gøres gældende for hvert enkelt af de pseudonyme værker. I modsætning til Hegel holder Kierkegaard nemlig stædigt fast ved princippet om non-kontradiktion lige indtil den højeste syntese, som er selve det absolutte paradox.

Men hvad er det da, der kendetegner den særlige kierkegaardske logik til forskel fra andre og mere traditionelle systemer? Lad mig ganske kort præsentere strukturen i det logiske system, som jeg finder antydet af pseudonymet Climacus.

Systemet har en art mellemstilling mellem átemporale og tempomodale systemer: mulighedsbegrebet defineres temporalt, og nødvendighedsbegrebet defineres átemporalt. Begrebet om det nødvendige bestemmes således som det, der kun kan benægtes på bekostning af selvmodsigelse, i modsætning til begrebet om det tilfældige, der bestemmes som det, der på skift kan bekræftes og benægtes uden selvmodsigelse. Dette skiftevis udtrykker netop omskifteligheden af det tilfældigt timelige.

Det tilfældige er bundet til tiden og ensbetydende med det timelige, som er tredelt og bøjes i nutid, fortid og fremtid. Begrebet om det mulige bestemmes herefter som det, der er tilfældigt i henseende til fremtiden, mens begrebet om det virkelige bestemmes som det, der er tilfældige i henseende til nutiden eller fortiden, idet virkelighed og mulighed sættes som hinanden gensidigt udelukkende bestemmelser.

Videre bestemmes det virkeligt givne som urokkeligt, i-al-fremtid-fortidigt, om end dets urokkelighed netop ikke bestemmes som en nødvendighed. Til sidst bestemmes selve tilblivelsens forandring som overgangen fra mulighed til virkelighed ved omslaget i *nuet*, forstået som selve det nærværende øjeblik.

Vi ser heraf, hvordan timelighedens tre *tempi* - det tilkommende, det nærværende og det forbigangne - ifølge Kierkegaard indsætter sig som primitive eller irreducible begreber med bevidstheden som determinerende instans.

På grundlag af den hermed skitserede logik kan vi endelig slå fast, at friheden - det kierkegaardske nøglebegreb - manifesterer sig voluntaristisk som en *nisus*, der anticiperer en bestemt fremtid blandt uendelig mange mulige, som indbyrdes udelukker hverandre. Forstået således slutter Kierkegaard sig tæt til Leibniz i sit syn på logiken. I betragtning af dette nære afhængighedsforhold kan man nok undre sig over, hvorfor Kierkegaard finder det nødvendigt at lade Climacus tage så kraftigt afstand fra det traditionelle princip om nødvendigheden af det nutidigt eller fortidigt givne.

Ganske vist kunne Diodoros Kronos bruge det som præmis for sit berømte "mesterargument", hvormed han hævdede at have ført bevis for determinismen. Men Leibniz, der citeres med bifald af Climacus, hævdede princippet: *unumquodque quando est oportet esse* (firt oversat: "kendsgerninger kan ikke benægtes uden selvmodsigelse"), og det samtidig med, at han bekæmpede determinismen. Leibniz har derfor næppe ment, at det omtalte princip udgør en alvorlig trussel imod frihedstanken. Godtog Kierkegaard mon ikke den leibnizske løsning på det gamle spørgsmål om forholdet mellem frihed og forsyn?

Forklaringen skal nok snarere søges i Kierkegaards polemiske forhold til Hegel. Sandsynligvis har han haft et behov for at betone og fremhæve sit eget frihedsbegreb så klart som muligt. Af den grund skitserede han sin egen logik, som blev et alternativ til den leibnizske. Følger det nu heraf, at Leibniz tog fejl med hensyn til det omtalte princip og at han havde uret i antage nødvendigheden af det nutidigt eller fortidigt givne? Nej! Det eneste vi kan slå fast er, at det kierkegaardske begreb om nødvendighed er et andet end det leibnizske, der minder mere om det aristoteliske.

Men hvad med Hegel? Er vi nødt til at medgive, at hans begreb om det nødvendige som foreningen af det mulige og det virkelige også bare er et andet end Kierkegaards? Ja, det er straks et mere kildent spørgsmål. Problemet med Hegel er, at hans opfattelse af forholdet mellem begreberne mulighed og nødvendighed ser ud til at medføre en kollaps af disse vigtige modale distinktioner. Når forskellene udviskes, bliver forholdet grundfølgende uskelneligt fra forholdet årsag-virkning. Determinismen er da total.

Den samme indvending, som her rettes imod Hegel, kan også rettes imod Spinoza. For Spinoza gælder, at den eneste frihed vi kan opnå som mennesker er: indsigt i det nødvendige, forstået som viden om tilværelsens love. Indvendingen rammer derimod ikke Leibniz; thi ifølge ham er tilværelsens love frit indstiftet af skaberen som udtryk for den højeste hensigtsmæssighed. For Leibniz står frihedstanken over nødvendighedsbegrebet. Derfor kunne Kierkegaard bruge ham som modgift mod Hegel.

Uden inspirationen fra Leibniz kunne Kierkegaard næppe have udtænkt en så raffineret logik som den, vi finder i de *Philosophiske Smuler*. Dog kan man også tænke sig en anden kilde til inspiration, nemlig en filologisk. Som teolog må Kierkegaard have lært hebraisk, hvor verberne kun har to tider: "ufuldbragt" (*fiens*) og "fuldbragt" (*factum*). Herfra kan han måske have hentet sine begreber om mulighed og virkelighed.

7. AFSLUTNING

Hvordan stiller problemet om angerens mulighed sig betragtet ud fra denne logik? Skét er skét, og skét står ikke til at ændre, siger vi. Står dette alligevel ikke til troende? Også Kierkegaard er tilbøjelig til at indrømme det fortidige et præg af uforanderlighed og urokkelighed: dog er dette præg for ham ikke ensbetydende med, at det fortidige er uigenkaldeligt i nødvendighedens forstand. Men er Gud virkelig i stand til at korrigere skaberværket så radikalt, at det skéte derved gøres uskét?

Kierkegaard hævder angerens mulighed med raffineret logik. Han har ret i sin påstand om, at fortidens urokkelighed ikke kan betegnes som nødvendig i den betydning, han vælger at give dette ord. Historiens præg af fakticitet, såvel som den kausale nexus, der er determinerende for dens forløb, er hermed rensset for streng logisk nødvendighed. Men er det ensbetydende med, at skaberen frit kan omgøre eller ødelægge sandheden om det af ham selv frembragte verdensforløb? Vi må nøje overveje, hvad der er på spil. Dersom skaberen i kraft af sin almægt kan tilsidesætte de love, han selv har valgt at gøre gældende for det skabte, overskrider han grænsen til det selvmodsigende.

Der er god grund til at mene, at fremtidens ubestemthed sammen med fortidens urokkelighed, der bestemmes ved nutidens afgørelse, udgør en grundlov for alt skabt. Denne lov fastlægger tidens gang og retning og angiver vilkårene for al mulig erfaring. Hvis loven kunne ophæves, ville det betyde pludselig tilintetgørelse af al orden i verden. Termodynamikken ville blive suspenderet, hvilket ville medføre kosmisk kollaps.

Der er en klar forskel på logisk og fysisk nødvendighed. Modsat den første slags, som er tidløs, er den anden fast forankret i tiden og udtryk for dennes gang og retning. Kierkegaard har ret i, at virkelighedens determination ikke er absolut, dens nødvendighed er ikke af logisk art. Men den er dog ikke uden orden og sammenhæng. Vi kan derfor tale om en determination, der er relativ, nemlig i forhold til tidens retning.

At Kierkegaard anerkender en fysisk nødvendighed medgives af Sløk. Om den fysiske nødvendighed gælder, at enhver årsag viser tilbage mod en "fritvirkende årsag". Dette betyder, at al fysisk kausalitet har sin rod i en oprindelig spontaneitet (jvf. Peirce), hvilket stemmer godt med, at fysikens love dybest set er stokastiske.

For Leibniz - lige som for Aquinas, Anselm og Augustin - indebærer forsyntroen den tanke, at sandheden om det tilfældigt fremtidige er uforanderlig i sin tidløse evighed. Men forestillingen om den tidløse sandhed er også på anden måde forankret i al vestlig tænkning; næppe nogen anden forudsætning forekommer så grundfæstet og uopgivelig. Alligevel synes den at stride imod tanken om menneskets frie vilje.

Leibniz mente at have en løsning på den vanskelighed. Hans forslag kan ses som en ny udgave af den såkaldte "middelalderløsning". Det er som nævnt et åbent spørgsmål, om Kierkegaard tilsluttede sig denne løsning. Ganske vist taler han om troen på et forsyn, men dette udtryk er nærmest ensbetydende med den ubegrænsede fortrøstning til Gud.

Troen på forsynet finder udtryk i tillid til Gud, uanset hvordan ens liv forløber. Kierkegaard er fremmed for tanken om, at et menneskes skæbne er givet fra evighed af. Hermed er der dog ikke antydning om, at den leibnizske løsning er selvmodsigende. Den kan jo godt være modsigelsesfri uden, at den derfor virker overbevisende.

Som skaber er Gud almægtig. Som forsyn er han alvidende. Som følge af sit forsyn har Gud viden om alt angående fremtiden, som overhovedet kan være genstand for viden. Men udelukker det, at skaberen kan frembringe noget hidtil ukendt og helt igennem nyt? Kun hvis det antages, at sandheden om alt, hvad fremtiden vil bringe, er givet allerede nu, i dette øjeblik. Der er ingen nødvendighed, som sikrer, at dette er tilfældet.

Sandheden om det der skér kan tænkes at være noget, som bliver til samtidig med at virkeligheden bliver til; det er der intet selvmodsigende i. Men når sandheden først ér blevet til, må den være uforanderlig i al evighed. Med den tolkning af sandhedsbegrebet bekræftes det eviges fremtidsrettethed. Denne fortolkning tager skabelsestanken alvorligt. Skaberværket kan herefter forstås som et "guddommeligt experiment" (Grundtvig).

Ud fra den skitserede sandhedsopfattelse er det nærliggende at sammenligne tiden med et træ, hvor fortiden er rodnet og stamme, mens de himmelstræbende grene peger ind i fremtiden med dens åbne muligheder. Er fremtiden altid åben? Ethvert træ kan visne og gå ud, selv tidens. Dette er slutningen, døden; og døden får altid det sidste ord, siges det.

Modsat mængdens mening er dette dog ingen nødvendighed. Alt er muligt for Gud. Men angeren er en betingelse. Mulighedens betingelse, ifølge Climacus - og Kierkegaard.

Hvad vil det sige at angre? Er anger blot det at begræde sine forspildte muligheder? Hvis vi skal få mening i dette begreb, er det nok bedre at lytte til en digter som Dante. Nok har Dante og Kierkegaard ikke meget til fælles, men ét har de: Alvoren, redeligheden. For Dante er angeren vilkåret for den evige salighed. Heri ligner han Kierkegaard.

Hvordan skildrer Dante forvandlingen? Efter at have sét de fordømtes helvedhule og bestaget renselsesbjerget må han passere to floder, før han når til det jordiske paradys. Det er Lethe, glemselens flod, og Eunoe, erindringens flod. Når han har drukket deres vand, er han fuldkommen. At få lov at glemme det onde og huske det gode var for Dante indgangen til den sande glæde. Det samme mente Kierkegaard. -

=//=

HENVISNING:

Stort set samtlige citater i det foregående refererer til de to centrale tekstafsnit: "Begrebet Angst": Caput III & "Philosophiske Smuler": Mellemspil.

=//=

MARXISTISK IDÉHISTORIE

*Indledning til tværfag om naturvidenskabens historie
Nordisk Sommer-Universitet 1973.*

Den svenske marxist og idéhistoriker Sven-Eric Liedman har engang (1974?) sagt:
"En marxistisk idéhistorie, som er værd sit navn og prædikat, må naturligvis påvise forbindelsen mellem den materielle produktion og frembringelsen af idéer .. Skal det i det hele taget nytte noget at undersøge idéernes afhængighed af den samfundsmæssige basis, må de samles i et overskueligt helhedsbillede, og afhængigheden må fremvises dialektisk. Dette indebærer: 1) at det kun er på et abstrakt plan og i "sidste instans", at basis éntydigt determinerer idéerne; 2) at idéernes forhold til basis på det konkrete plan manifesterer sig som en vekselvirkning." (frit oversat).

En fremtrædende repræsentant for det marxistiske syn på idéernes historie, som lever op til Liedman's berettigede krav, og som samtidig er en af de ganske få, som har beskæftiget sig seriøst med de eksakte videnskabers idéhistorie, er Alfred Sohn-Rethel. Vor tids vigtigste kendetegn er overgangen fra kapitalisme til socialisme, mener han. Hvad samtiden mest af alt har behov for er følgelig at leve sig ind i den marxske teori. I sin bog *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftliche Synthesis* fra 1970 gør han klart opmærksom på, at udviklingen af en adækvat samfundsbevidsthed er betinget af en forståelse for betydningen af den moderne naturvidenskab.

Af de biografiske noter foran i bogen fremgår det, at han i sin videnskabelige grundholdning er overbevist, lidenskabelig og indædt marxist; jeg citerer: "Für uns hätte die Welt untergehen können, wenn nur Marx bestehen blieb ... Ich klemmte mich hinter Marx und fing nun an *Das Kapital* zu lesen ... mit einem Ingrim, der entschlossen war nicht locker zu lassen ... Und was sich aus dieser Übung ergab, war die unerschütterliche Gewissheit von der durchschlagende Wahrheit des Marxschen Denkens zusammen mit einem unerschütterlichen Zweifel an der Stimmigkeit der Wareanalyse ..."

Marxismens sandhed må der selvfølgelig ikke rokkes ved; men der er nu noget, som ikke helt stemmer i forklaringen af vareformen. Vi ser, at han om nødvendigt ikke viger tilbage for at underkaste profetens synspunkter en temmelig gennemgribende kritik, for analysen af varebegrebet er faktisk noget af det helt centrale. Hans nytolkning af den marxistiske teori er heller ikke uden en vis originalitet: Marx har desværre forsømt at tage stilling til de naturvidenskabelige tankeformer og deres placering inden for det historie-teoretiske felt, påpeger han og dette har ført til en skæbnesvanger mangel på klarhed i den marxistiske videnskab. Skal naturvidenskaben forstås som en produktiv-kraft og henføres til samfundets basis, eller har den som social institution sin plads i superstrukturen?

Mogens True Wegener

Hos de fleste marxister er forståelsen af de exakte videnskabers historie trods store prætentioner om det modsatte desværre forblevet udialektisk og idealistisk, påpeger han. Dette hænger sammen med sandhedsbegrebets stilling: mens sandhed angående historien opfattes som helt igennem tidsbunden, betinget af de materielle processer, så tænkes sandheden vedrørende naturen i almindelighed som noget efter sit væsen tidsløst og uafhængigt af sådanne processer. En nytolkning og videreføring af den marxske teori er derfor påtrængende nødvendig for udviklingen af en adækvat, materialistisk funderet teori angående naturvidenskabens historie og genesis. Opgaven er at give en plausibel redegørelse for de naturvidenskabelige tankeformers oprindelse ved at påvise, hvordan det er muligt at aflede dem fra bestemte sociale strukturer og processer. Løsningen af denne opgave er en nødvendig betingelse for en dybere indsigt i samfundet selv.

Sohn-Rethel fremfører nu den påstand, at det borgerlige samfund på grund af sin kapitalistiske struktur er domineret af en identitet af vareform og tankeform, som er i stand til at forklare oprindelsen til den abstrakte rationalitet, der sætter sit præg på det moderne menneske. Det er ganske enkelt de abstraktionsformer, som kendetegner vareomsætningen og altså hele cirkulationssfæren i det spirende kapitalistiske samfund, der betinger udviklingen af den såkaldt rene tænkning og begrunder det egendommelige fænomen i historien, at det abstrakte intellekt frigør sig fra sin samfundsbetingede basis for i stedet at foregive en næsten guddommelig selvtilstrækkelighed og autonomi.

Nøglen til forståelse af denne påstand, og samtidig det mest fremtrædende eksempel på dens gyldighed, er hans deduktion af den mekanistiske tænkemåde og dens centrale begreber og kategorier. Hans bog koncentrerer sig dermed om en redegørelse for den moderne naturvidenskabs gennembrud og en afledning af tankens former inden for specielt den klassiske mekanik. Ifølge den marxistiske historieopfattelse forholder det sig således, at vor erkendelse af fortiden er retrospektiv i den forstand, at fortidens tankeformer ikke kan forstås i sig selv, men alene på baggrund af nutidens; hvilket konkret betyder, at et klart begreb om kapitalismens væsen er en nødvendig forudsætning for at opnå indsigt i de prækapitalistiske samfundsformer og begrebsdannelser.

Historikeren er i den grad produkt af sin samtid, at han kun kan fatte dét i fortiden, som på en eller anden måde kan relateres til kapitalismens epoke. For at stille tingene skarpt op, så påstår marxisten, at historien kun er rational for så vidt den indeholder træk, som anticiperer momenter i kapitalens logik. Den rationalitet, det her drejer sig om, er betinget af, at fortidens samfund begribes som en totalitet, en syntese.

En tidsalders herskende idéer er bestemt af tidsalderens herskende sociale syntese. Ethvert samfund er defineret ved sin struktur og form. Formen er tillige kausalt bestemt af den sociale aktivitet, hvoraf produktionen er det vigtigste moment. For udforskningen af samfundet er det af primær betydning, hvordan mennesker handler, men kun af sekundær betydning, hvordan de tænker. I samfund, hvor livsfornødenhederne udgøres af varer, er byttehandlingen grundlaget for den sociale syntese. Af varebyttet, som ikke er tænkning, men handling, udskilles tænkningens former: dette er nøglen til en forståelse af den marxistiske tese, at "menneskets bevidsthed spejler den samfundsmæssige virkelighed".

Byttehandlingen er udtrykket for en ubevidst abstraktionsproces, som indebærer, at visse realformer, der er latent tilstede i byttemidlet, transformeres om til almenbegreber. Disse begreber viser sig at være identiske med idéer og kategorier i videnskaberne logik, matematik og fysik. Det gælder substans, accidens, kvantitet, ækvivalens, kausalitet, etc.

Tanken er altså den, at oprindelsen til vore anskuelsesformer og forstandsbegreber må søges i den struktur og de processer, der konstituerer samfundets materielle basis. Med henvisning til den filosofiske sprogbrug, som blev introduceret af Kant, betegner Sohn-Rethel almenbegrebernes status som: *á priori*. Men hans pointe er, at dette *á priori* er socialt betinget - og ikke transcendentalt, som det er ifølge Kant.

Sohn-Rethel accepterer således kantianismens centrale tese: at den menneskelige erkendelse er præformeret. Men han korrigerer kantianismen på afgørende vis, idet han hævder, at præformationen er af social karakter. Med sin påstand om den menneskelige erkendevnes tidløse beskaffenhed overser Kant, at mennesket ikke er en uforanderlig størrelse med en bestemt natur. Mennesket er et samfundsskabende dyr; det udvikler sig, hvorved det får historie. Menneskets "væsen" er ikke dets natur, men dets historie.

Den menneskelige erkendelses begreber og grundsætninger er i virkeligheden betinget af menneskets samfundsmæssige handlinger og på den måde af historien. Før vi tænkte os til dem, har vi i bogstaveligste forstand handlet dem frem. Som følge af det menneskelige ursamfunds opsplitning ved arbejdsdelingen opstod der med skrivekunstens og regnekunstens opfindelse et modsætningsforhold mellem håndens og åndens arbejde.

I sit forsøg på at beherske verden udtænkte ånden begrebsmæssige hjælpemidler. Men denne verden var allerede en bearbejdet verden, som bar præg af håndens hidtidige virksomhed. Hvad ånden underlagde sig, bestod væsentlig af de med hånden skabte ting. Den beherskede verden bestod således af tingsliggjort arbejde, dvs. kapital. På den måde kom hånden til at trække for ånden, og ånden misbrugte sin magt. Forholdet mellem dem fandt udtryk i klassekampen, der siden har gennemtrængt menneskehedens historie.

Naturen møder sig selv i mennesketanken på den måde, at *á posteriori* givne fænomener subsumeres under *á priori* gyldige kategorier. I dette møde er tanken selv natur - ikke uforanderlig og tidløs, men netop givet i og ved historien. Dog, på de tidløse sandheders tinde glemmer intellektet sin oprindelse. Fornuften overskærer navlestrengen til sit ophav, samfundet, og lever derpå videre i indbildt selvtilstrækkelighed.

Begyndelsen blev gjort allerede i oldtiden, der gav os den filosofiske idealisme. Platon og Aristoteles er de klassiske eksempler. Udviklingen af det abstrakte intellekt er sidste udslag af kapitalismens immanente logik. Selv det videnskabelige sandhedsbegreb har, som erkendelsens højeste udtryk, sin rod i dette oprindelige modsætningsforhold. Erkendelsens objektivitet er blot en funktion af samfundets klassestruktur, og selv ikke videnskaben om naturen kan unddrage sig denne relativisering.

Sohn-Rethel bekender sig således meget éntydigt til den historiske materialisme. Dog forstår han den snarere som et metodologisk postulat end som en filosofisk position. I bogens appendix konfronterer han dette postulat med dets idealistiske modstykke.

Idealisten tænker i abstrakte begreber og tror, at virkeligheden kun kan beskrives på tænkningens præmisser. Han ser ikke sine fordømmes sociale betingethed og materielle afhængighed af den herskende sociale syntese.

Ifølge Sohn-Rethel er idealismen som filosofisk doktrin identisk med en dogmatisk insisteren på adskillelsen af intellektuelt og manuelt arbejde, der henviser til en tidløs form for nødvendighed, som følger af intellektets egen natur. Materialisten derimod er forpligtet på den antagelse, at virkelighed er andet og mere end begrebslig væren, og at form i betydningen tankebegreb opstår ved *realabstraktion*, dvs. en proces, der er en funktion af den dominerende sociale aktivitet.

Sohn-Rethel mener, at form frembringes ved handling førend den begribes ved tænkning. Han betragter materialismen udelukkende som nyttig hypotese. For idealisten består en forklarings rationalitet i en henvisning til intellektet som formende instans og til apperceptionens syntese. For materialisten skal rationaliteten findes ved en afdækning af determinerende faktorer i den herskende sociale syntese, de materielle processers historie. Striden tilspides i problemet om intellektets status: er menneskets fornuft uhistorisk og autonom, eller har den historisk karakter?

Det er indlysende, at svaret på dette spørgsmål må få afgørende betydning for ens opfattelse af tankens former. Kant gav én slags svar, og Sohn-Rethel giver det modsatte. Men er spørgsmålet rigtigt stillet? Ingen idéhistoriker ved sine fulde fem vil vel bestride, at menneskets tankeformer har en historie. Det afgørende spørgsmål er, om idéer og tankeformer kan tilskrives en historie, som er selvstændig og autonom, eller om den som hævdet af den historiske materialisme er fuldstændig heteronom. Hvilken forklarende værdi kan vi tillægge begrebet "realabstraktion"?

Det er ret nemt at kritisere Sohn-Rethel for en række filosofiske misforståelser. Fx har han fået galt fat på det kantske begreb om den transcendentale apperception. Værre for projektet er hans idéhistoriske uvidenhed; fx er han ikke opmærksom på, at inertiprincippet formuleres på meget forskellig måde af henholdsvis Galilei og Descartes.

Fatalt er det imidlertid, at de begreber og tankeformer, som Sohn-Rethel mener at kunne udlede af varebyttet i det spirende kapitalistiske samfund i virkeligheden er fuldstændig fremmede for den klassiske naturvidenskab. Hvilshans kategorier overhovedet kan bruges til at karakterisere en form for fysik - hvad jeg stærkt betvivler, fordi de er så svævende - så er det ikke den newtonske fysik, men snarere den aristoteliske!

Til støtte for denne opfattelse kan jeg henvise til hans "udledning" af bevægelsesbegrebet, som har en umiskendelig lighed med læren om "tingenes naturlige sted", jvf. tendensen til akkumulation af kapital, og brugen af begreberne substans/accidens. Hvis *realabstraktion* ikke dner til andet, er det ikke imponerende.

Kant var transcendentalist og antog, at tænkningens former er tidløse. Imidlertid var han helt klar over, at den menneskelige intelligens - ud fra en empirisk betragtning - har en historie. Han gør opmærksom på, at eftersom fornuften ikke fandtes ved historiens begyndelse, kan det ikke være fornuften, som er drivkraften i historien. Denne drivkraft finder han i stedet i fornuftens modsætning, som er den menneskelige lidenskab.

Kants forklaring tilhører det psykologiske plan og modsiger ikke en forklaring, som er økonomisk. Det står derfor åbent, hvorvidt en bekræftelse af den idealistiske position skal forstås som en benægtelse af den materialistiske. Den omvendte sætning betvivler jeg ikke; materialismen har altid været i opposition til idealismen!

Men i og med at 'idealisme' i vore dage er blevet til et skældsord, er den teoretiske modsætning mellem de to synspunkter blevet forvrænget til en polemisk. Der er derfor grund til at tvivle på, at en konfrontation af dem overhovedet har nogen informativ værdi. En saglig mening finder man efter min skøn kun, hvis man forud definerer sagen politisk. Dette er da også i adskillige tilfælde berettiget - men alt for ofte drejer det sig om strategi. Marx påstod jo, at spørgsmålet om erkendelsens sandhed ikke er teoretisk, men praktisk.

KONKLUSION

I marxistisk videnskab drejer det sig ikke om synspunkter, *pro et contra*, men derimod kun om at fremme revolutionen, forstået som emancipation. Med henblik på dette er det videnskabelige sandhedsbegreb irrelevant. Marxisterne mener sig berettigede til at redefinere sandhedsbegrebet således, at det kan fremtræde som en selvfølgelig bekræftelse af den marxistiske teori.

For anderledestænkende kan en sådan position godt se ud til at destruere sig selv. Så meget kan vi dog lære af Platon og Kant at en teori, der indebærer en suspension af selve idéen om det sande, er stærkt på vej til at reducere sig selv *ad absurdum*. Selv om Marx kan have ret i ganske meget, har han ikke patent på sandheden.

Endelig er det altid betænkeligt, at hensigten helliger midlet - selv i tilfælde af, at målet er så ædelt og ophøjet som menneskenes endelige frigørelse fra underkuelsens lænker, den revolutionære emancipation fra den slemme kapitalisme.

Det er klogt at huske på, at friheden aldrig er sand dér, hvor sandheden ikke er fri. De to kan ikke adskilles, uden at de hver især går tilgrunde. -

=//=

BERGSON OG EINSTEIN

Paradigma nr.2, marts 1989.

INDLEDNING

I det følgende vil jeg drøfte nogle problemer omkring den "spatialisering" af tiden, som fandt sted med den videnskabelige revolution i begyndelsen af det 20. århundrede. En reduktion af tid til rum, kronometri til geometri, var kernen i det einsteinske program, hans videnskabelige paradigme. Den filosof, som skarpest har kritiseret dette program, er Henri Bergson. Idag kan det være interessant på ny at sætte focus på den i sin tid så omtalte kontrovers mellem to af forrige århundredes største intellektuelle kapaciteter. Hvordan tager deres uenighed sig ud idag i lys af vor egen tids indsigt?

FILOSOFIEN I SKAMMEKROGEN

Ifølge Bergson er den tid, der af fysiken bestemmes som rummets (rum-tidens) "4. dimension", ikke den virkelige tid, men en spatialiseret form, som vi ved tankens hjælp har revet ud af bevidsthedens sammenhæng. Den menneskelige bevidsthed er en stadig strøm, der af Bergson betegnes som varigheden eller det vedvarende (*la durée*). Rum-tidens "4. dimension" lader tilværelsens dynamik fremtræde som statisk.

Bergson anerkendte fuldt ud Einsteins indsats. Alligevel var han dristig nok til at mene, at han - ene af alle - havde den rette tolkning af *SR* (Speciel Relativitet). Fysikerne belærte ham hurtigt om noget andet. Dermed var ikke kun Bergson, men filosofien, hvis fornemste talsmand han dengang var, sat i skammekrogen. Tabet af prestige var enormt og medførte en drastisk omvurdering af filosofiens opgave. Tænkningen blev herefter henvist til den beskedne rolle som naturvidenskabens ydmyge tjenerinde.

DEN EINSTEINSKE REVOLUTION

Det er svært at overvurdere den historiske indflydelse, som udgik fra de tre små artikler Einstein publicerede i *Annalen der Physik* i 1905. Den ene af dem beskrev de såkaldte "brownske bevægelser"; den skaffede ham siden Nobel-prisen. Den anden undersøgte den fotoelektriske effekt på basis af kvantepostulatet; den medførte en radikal ændring i opfattelsen af lysets natur. Den tredje udviklede *SR* - en teori, der indebar en total omkalfatring af den klassiske fysiks begreber om tid og rum. Især teoriens uventede opløsning af det klassiske samtidighedsbegrebet vakte stor opmærksomhed.

Idéhistoriske Fortolkninger

SR slog dog ikke igennem lige straks. Gennembruddet kom først, da man havde påvist lysets afbøjning i solens tyngdefelt ved solformørkelsen i 1919. Med baggrund i datidens positivistiske videnskabssyn blev udfaldet tolket som en klar sejr for Einstein. Man forstod ikke at skelne mellem vellykket verifikation og mislykket falsifikation: Duhem's kritik af ideen om et *experimentum crucis* blev bekvemt negligeret.

SR anses stadig for en af fysikens bedst underbyggede teorier. De fleste fysikere godtager idag teorien uden nogen form for kritik. Ikke desto mindre må det her slås fast, at den empiriske evidens for *SR* er uspecifik og indirekte.^{1 & 6}

ET BRUD MED DEN NAIVE REALISME

Bergson satte sig som opgave at kortlægge de filosofiske forudsætninger for *SR*. Som sit udgangspunkt valgte han helt naturligt sin egen filosofi. Ifølge den er tiden identisk med den indre sammenhæng - *kontinuiteten* - i vort bevidsthedsliv. Denne indre, oplevede tid er dog ikke uden videre målelig. Måles kan den først, når vi har sat den lig med bevægelse forstået som forandring af ting i rum. Men i samme grad, som varigheden abstraheres bort fra den spatialiserede tid, berøves tiden sin realitet og reduceres til en imaginær størrelse. Indsigt i tidens væsen overskrider videnskabens selvpålagte grænser. Hvis fysikeren vil beskæftige sig med virkeligheden, må den søge hjælp hos filosofien.

Dette lyder selvfølgelig provokerende. Men hvis Bergson ikke havde påstået andet, kunne man passende have negligeret hans udtalelser, og han ville næppe have fået hele den etablerede naturvidenskab på nakken. Hans teser ville da have været rent filosofiske og kun kritisable for personer, som ikke bryder sig om idealistisk metafysik. Men han gik videre og udfoldede et såkaldt naivt realistisk syn på den ydre verdens temporale struktur, baseret på en sofistikeret *common sense*. Fysikerne, som ønskede at legitimere det nye verdensbilledes uanskelighed, statuerede et eksempel. Deres opgør med Bergson var et definitivt afkald på videnskabens ansuelighed og et radikalt brud med naiv-realismen.

BERGSONS IDÉER OM TID OG RELATIVITET

Bergsonianismens basis er den dynamiske tidsopfattelse. Ifølge den er de temporale modaliteter - nutid, fortid, fremtid - ikke kun knyttet til den subjektive bevidsthed, men de gælder tillige objektivt i naturen. Til enhver mental begivenhed antages at svare en materiel tilstand. I kraft af denne antagelse forbindes varighed med rumlig udstrækning. De fleste fysikere ville kunne tilslutte sig denne hypotese. Nu er al tidsmåling i fysikeren baseret på aflæsning af samordnede ure. Et ur er en mekanisme, der gør det muligt at vise varigheden af en proces numerisk; uret oversætter tiden til tal, der afbildes på en tallinje: tidsaksen. Herved forvandles varighed til udstrækning - tiden "spatialiseres".

Det springende punkt er, at Bergson generaliserer sit begreb om varighed til at omfatte hele universet. På denne måde forpligter han sig til et samtidighedsbegreb, som relativistisk betragtet er lige så illegitimt som det klassiske.

For Bergson er existens og duration to lige basale og ret beset identiske begreber. Naturen må opfattes som en totalitet af samtidige processer. Enhver sammenligning af ure forudsætter, at der gives rumligt adskilte og samtidigt forløbende begivenhedsrækker. Imidlertid er det utænkeligt, at denne oprindelige samtidighed skulle kunne ophæves af de regler, man siden måtte indføre for at samordne sine ure, mener Bergson: *SR* er netop den teori, der frem for andre er egnet til at begrunde existensen af en universel tid.

Eftersom *SR* modsat *CM* (klassisk mekanik) opererer med en mængde forskellige tider, må opgaven blive at skelne den ene privilegerede tid, som er reel, fra alle de andre, som blot er imaginære. Men ifølge Bergson er det heller ikke noget alvorligt problem. Netop fordi *SR* regner alle inertialt bevægede iagttagere med samt deres tilhørende henførings- eller beskrivelsesrammer for ækvivalente, så har enhver iagttagere den samme ret som enhver anden til at anskue sin egen henføringsramme som hvilende og alle de andre som værende i bevægelse. Dette betyder, at egentiden for samtlige ure angives under den forudsætning, at urene hver for sig kan anses for at være i hvile. Altså er det en forudsætning for enhver sammenligning af ure, at de alle tager del i den samme altomfattende varighed, naturens egen rytme.²

Som begrundelse for sin position skelner Bergson mellem to former for relativitet, nemlig: "unilateral" og "bilateral". Den unilaterale relativitet er den betragtningsmåde, som anlægges af den enkelte observatør, der betragter sin egen henføringsramme som hvilende og de andres som bevægede. Den bilaterale relativitet er det overordnede standpunkt, som indtages af en mere reflekteret tænker, der betragter samtlige inertiale observatører og deres tilhørende rammer som parvis ækvivalente. Ifølge Bergson er det første synspunkt karakteristisk for fysikeren, mens filosofen er karakteriseret ved det andet, som betinger det fulde overblik. I kraft af sit større perspektiv kan filosofen derfor gøre ret og skel mellem de uenige fysikere og deres medfølgende ure.

Men her er desværre noget Bergson har misforstået. Det forvirrende ved *SR* er, at synkroniserede ure af identisk konstruktion antages at have forskellig gangart og visning som følge af deres bevægelse - og denne bevægelse opfattes som relativ, mens forskellen på urenes visning hævdes at være absolut. Men problemet er ikke, som Bergson antog, at få de jævnt bevægede ure til at stemme overens parvis, men derimod at få synkroniseret flere end to bevægede ure ad gangen. I henhold til *SR* er samtidighedsbegrebet nok refleksivt og reciprok, men ikke transitivt; derfor kan man ikke tale om kongruente ure inden for *SR*, med mindre disse ure tilhører samme privilegerede ækvivalensklasse.

Bergson tager fejl af problemet ved at slutte fra *reciprocitet* af samtidighed-i-*SR* til *transitivitet* af samtidighed-i-*SR*. Den slutning er selvsagt en kortslutning.³

SR RUMMER DYBE FILOSOFISKE PROBLEMER

Idéhistoriske Fortolkninger

Hvad er en henførringsramme? Matematisk sét er rammen en uendelig punkt-mængde, hvor hvert enkelt punkt er bestemt ved fire koordinater; fx. $P = (t, x, y, z)$. Fysisk sét kan rammen anskues som et rumligt gitterværk af lige store celler, der er forsynet med (mindst) et ur og et spejl i hvert hjørne. Givet, at lys udbreder sig med samme hastighed overalt i universet, nemlig $c = 1$, kan en sådan ramme opbygges ved udveksling af lyssignaler i samsvar med *radarprincippet*.

En iagttagere udsender en serie signaler i alle retninger; signalerne reflekteres fra de stationære spejle, og tidspunktet for hhv. afsendelse, t_1 , og modtagelse, t_3 , af det enkelte signal noteres. Heraf kan vi beregne såvel tidspunktet $t = t_2$ for signalets refleksion fra spejlet som afstanden $r = r(t_2)$ til det reflekterende spejl. Givet $c = 1$ i alle retninger fås: $t = (t_3 + t_1)/2$ og: $r = (t_3 - t_1)/2$, som er Einsteins standard-koordinater for SR.

Såfremt vi nu ville bruge den således opbyggede henførringsramme til måling af lysets hastighed i en bestemt retning, ville vi anvende lyshastigheden til at bestemme lyshastigheden og dermed gå i ring. Ifølge filosofen H. Reichenbach er det karakteristisk for SR, til forskel fra samtlige andre teorier, at lyshastigheden i en bestemt retning ikke kan måles direkte, men kun fastlægges ved *konvention*.

Af den grund står det os frit for at definere tidspunktet for refleksionen således: $t = t_1 + \epsilon(t_3 - t_1) = t_1 + 2\epsilon r$, hvor ϵ er et vilkårligt tal i intervallet $[0,1]$ - uden at dette ændrer noget ved de experimentelle konsekvenser af SR. Analyser af A. Grünbaum, J.A. Winnie og P. Øhrstrøm, har sidenhen bekræftet dette.⁴ Heraf følger videre at også samtidighedsbegrebet er baseret på konvention, i henhold til SR.

De filosofiske konsekvenser heraf er vidtrækkende. I kraft af Reichenbach's tese stilles nemlig enhver form for realisme fra nu af over for et særdeles alvorligt problem. Astronomiske afstande måles gerne som en vis varighed i tid ganget med lyshastigheden. På den måde bestemmes afstanden til Månen som ca 1 lyssekund, afstanden til Solen som ca 8 lysminutter, og afstanden til nærmeste stjerne, Alpha Centaurii, som ca 5 lysår; tilsvarende siger vi, at lyset har været ca 1 sek., 8 min. eller 5 år undervejs fra lyskilden. Endelig angiver vi universets alder siden Big Bang som 13.7 milliarder (lys)år.

På grund af samtidighedsbegrebets konventionalitet reduceres alle disse angivelser imidlertid fra *realitet* til *fiktion*. Vi kan ikke bestemme alderen til et objekt O ved at dividere dets målte afstand r med lysets énvejshastighed c , for der gives intet bestemt øjeblik for lysets afsendelse, som kan kaldes "det rigtige". I de omtalte tilfælde er ethvert tal i et givet interval, for Månen intervallet 0-2 sek., for Solen intervallet 0-16 min., og for Alpha Centaurii intervallet 0-9,4 år, lige rigtigt og lige forkert - og vi har ingen mulighed for at afgøre spørgsmålet ved at henvise til observation eller experiment. Det duer heller ikke at hævde, at standard-koordinaterne er de simpleste, for det kan også bestrides.

Da intet øjeblik i tiden længer kan siges at være éntydigt givet, er det pludselig blevet usikkert, om universet i et givet øjeblik består af de eller de objekter og elementer. **Hele den ydre verdens objektive existens og realitet er lige med ét blevet yderst prekær.** Problemet, som først angik spørgsmålet om, hvilke ting eller hændelser i rummet vi kan

regne for samtidige med os selv, rejser i anden omgang det helt afgørende spørgsmål: Hvilken form for virkelighed kan vi tillægge verden som helhed, selve verdensaltet?

Tvinges vi dermed til at antage existensen af et 4-dimensionalt rum-tid kontinuum? Må vi affinde os med en videnskab, som prisgiver en af den menneskelige tilværelses dybeste erfaringer - tiden - samtidigt med, at den foregiver at være erfaringsvidenskab?

Bergson's svar var et utvetydigt: Nej! Jeg kan kun erklære mig enig! -

REICHENBACH'S TESE STØTTER BERGSON

Efter mit skøn er det indlysende, at de færreste fysikere kan have forstået tesen om samtidighedsbegrebets konventionalitet. I kraft af sine konsekvenser godtgør denne tese nemlig klart ugyldigheden af den ortodoxe tolkning af *SR*. Lad os antage, at to iagttagere, *P* & *Q*, sammen med deres henføringsrammer, er i jævn bevægelse i samme rette linje. Af både Winnies og Øhrstrøms generaliserede udgave af *LT* (Lorentz-transformationerne) følger det nemlig straks, at det er muligt at vælge værdier af ϵ_P & ϵ_Q , som eliminerer både tidsforsinkelsen og afstandsforkortelsen fra *LT*!

To systemer, hvert bestående af ure af samme slags, anbragt med lige store afstande på samme rette linje, passerer forbi hinanden - og hver gang et par ure mødes, viser de nøjagtigt samme klokkeslet! Mon ikke det vil komme bag på de fleste fysikere, at dette er en fuldstændig modsigelsesfri situation, som kan bevises at stemme overens med alle de kendte experimentelle konsekvenser af *SR*? Den beskrevne situation beviser muligheden af at give en operationel definition af begrebet om identisk konstruktion, anvendt på ure i jævn bevægelse. Dette er en overordentlig betydningsfuld erkendelse, eftersom det nævnte begreb hidtil har haft en yderst tvivlsom og særdeles spekulativt funderet status i den etablerede fortolkning af *SR*.

At atomer af samme type under samme omstændigheder svinger i samme frekvens er derfor en forudsætning, som lader sig afprøve experimentelt ifølge *SR*. Og ure, hvis mekanisme styres af sådanne atomer, vil kunne indstilles til at vise den samme tid på trods af deres eventuelle indbyrdes bevægelse, forudsat at man blot foretager en passende korrektion af urenes temporale *origo*. Urenes helt identiske konstruktion vil endvidere kunne testes objektivt af en extern iagttager, i forhold til hvem *P* & *Q* bevæger sig med ligestore og modsatrettede hastigheder, fordi situationen for en sådan midtvejs-iagttager nødvendigvis vil forekomme fuldstændig symmetrisk.

Vi kan heraf slutte, at *SR* alligevel er fuldt forenelig med det afgørende indhold af Bergsons påstand: at jævnt bevægede ure, der styres af den samme atomare mekanisme, er behersket af den samme kosmiske rytme! På baggrund af denne konklusion synes det berettiget at tale om en sen æresoprejsning for Bergson i hans kontrovers med Einstein. Når dette er sagt, må det også slås fast, at Bergson tog fejl på adskillige andre punkter, lige som han ofte udtrykte sig upræcist.

Hans styrke var intuitionen, ikke det analytiske ræsonnement.

EN RIGTIG ÅRHUS-HISTORIE ...

På trods af, at ovenstående burde være velkendt stof for fysikere, høres det stadig med jævne mellemrum, at nu har man igen - for gud ved hvilken gang - verificeret *SR*. De journalister, som med vedholdende begejstring kolporterer den slags rygter, har dog næppe forstået særlig meget. Det seneste eksempel er friskt i erindringen; jeg hentyder til de stærkt omtalte eksperimenter, der blev udført forrige år af et team af Århus-fysikere,⁵ som siges at have verificeret den relativistiske tidsforsinkelse med hidtil uhørt præcision. Den art påstande virker jo altid imponerende på lægfolk, der gladelig annammer bemeldte tidende som endnu en *cadeau* til Einstein.

Engang imellem kan det være festligt at få serveret et drabeligt slag i bolledejen. Efter min mening er det også på høje tid, at en humanist forsager den traditionelle ydmyghed over for naturvidenskaben, for i stedet at gå i offensiven. Da åbenbart ingen andre humanister er i besiddelse af det fornødne mod, vil jeg selv vove pelsen ved åbent at tilstå, at der efter min mening er tale om en rigtig "Århus-historie". Men man skal forstå mit anliggende ret. Jeg bestrider ikke de experimentelle resultater, for dem har jeg ingen mulighed for at kontrollere. Hvad jeg anfægter er deres interpretation.

Hvis man nærlæser den artikel, hvori "superprofessor" Poulsen & co har kundgjort deres bemærkelsesværdige "landvinding",⁵ viser det sig, at den nærmest er støvsuget for overvejelser af mere teoretisk karakter. Teorien kommer udelukkende ind i kraft af forfatterens henvisning til tre små artikler af Mansouri & Sexl. I disse artikler gør duoen klart opmærksom på, at dens overvejelser ikke kun sigter på *SR*, men vedrører en hel klasse af beslægtede teorier, hvoraf nogle godt kan være empirisk uskelnelige fra *SR*. Deres vigtigste resultat er et bevis for, at to velkendte metoder til synkronisation af ure, nemlig *signal-metode* og *transport-metode*, giver *identiske resultater* hvis - og bare hvis - tidsforsinkelsen beregnes ud fra den såkaldte γ -faktor, der følger af *SR*.

Eftersom standard-versionen af *SR* er kendetegnet ved overensstemmelse mellem signal-metode og transport-metode (hvilket jeg godtager), så kan den uopmærksomme læser være fristet til at tro, at et bevis for den rette dilatationsfaktor γ er et bevis for *SR*. Men alle de øvrige teorier, som indgår i undersøgelsen, kan jo fremvise mindst ét system, hvori metoderne stemmer overens - et system, som godt kunne være empirisk uskelneligt fra det, der forudsættes i et terrestrisk laboratorium som det århusianske. Hvorfor omtales de øvrige teorier ikke i rapporten fra Århus? Er det en forglemmelse eller en fortielse?

Faktisk er det ikke ret meget, vort århusianske team kan vise. Ikke desto mindre påstår man at have givet *the most accurate direct verification of time dilatation to date*. Rent bortset fra det håbløse i at verificere noget som helst endegyldigt - jævnfør Popper - er der god grund til at sætte spørgsmålstegn ved påstanden om, at experimentet er direkte. I virkeligheden sigter experimentet nemlig blot mod en anden ordens bestemmelse af den *transversale Doppler-effekt*. Det interessante er, at en lignende effekt kan udledes på basis af flere andre teorier, som *ikke* drøftes af Mansouri & Sexl.

EN TENTATIV ACCEPT AF SR

Lad os nu - for sjov, på trods af det anførte - antage den empiriske gyldighed af *SR*. Af accepten følger, som påvist, ikke at vi må acceptere den traditionelle tolkning af *SR*. Ved siden af standard-interpretationen er der frit slag for et antal varianter, som afviger mere eller mindre fra denne standard. Hver af disse varianter har et samtidighedsbegreb, som svarer til en eller anden definition af vort begreb om objektiv existens og realitet.

Findes der mon i hele dette spektrum af muligheder en enkelt, som er så plausibel, at den kan gøre krav på almindelig konsensus? Ved hjælp af en smule matematisk logik kan man let formalisere nogle af de mest nærliggende definitioner af begrebet existens eller realitet, som er forenelige med *SR*. Det viser sig da, at begrebet kan præciseres på uendeligt mange måder! Den alvorligste indvending, som kan rettes imod *SR*, er netop, at denne afgørende bestemmelse kun kan gøres éntydig ved en vilkårlig konvention

Eneste alternativ er at indrømme den totale kollaps af alle temporale distinktioner inden for *SR*. Dette er da også, hvad man indirekte gør, når man postulerer den absolute existens af et rum-tid kontinuum af begivenheder i fire dimensioner. Med dette postulat har man *á priori* gennemført det einsteinske program, som vil reducere alle fysiske begreber til ren geometri. Videnskaben skildrer dermed verden i lighed med en isblok. Naturligvis er en sådan videnskab i bund og grund utilfredsstillende.

KONKLUSION

Nylig hjemvendt fra en international konference vedrørende fortolkninger af *SR* (*Physical Interpretations of Relativity Theory*, Imperial College, London, 1988) kan jeg referere, at den ortodokse opfattelse af teorien tydeligvis er på retræte.⁶ En klar majoritet af konferencens deltagere tilsluttede sig åbent idéen om en privilegeret henførringsramme i form af et kosmologisk substrat - en slags "æter". Motiverne var forskellige, men mange argumenter udsprang af de velkendte problemer vedrørende foreningen af de einsteinske relativitetsteorier og kvanteteorien. Såfremt der findes en privilegeret henførringsramme, så findes der også en privilegeret tid. Måske er denne verdenstid tilmed irreversibel?⁷ Følgen synes at være et totalt kollaps af det einsteinske verdensbillede. Jvf. flg. citat:

Interviewer: *Bell's inequality, as I understand it, is rooted in two assumptions: the first is what we might call objective reality - the **reality** of the external world, independent of our observations; the second is **locality**, or non-separability, or no faster-than-light signalling. Aspect's experiment appears to indicate that one of these two has to go. Which of the two would you .. stick to?* - John Bell: *I think it's a deep dilemma, and the solution of it will not be trivial. It will require a substantial change in the way we look at things. But I would say that the cheapest resolution is something like going back to relativity as it was before Einstein, when people like Lorentz and Poincaré thought that there was an aether - a preferred frame of reference.*

Davies & Brown, eds.: *The Ghost in the Atom*, Cambridge 1987.

NOTER

1. *In fact there is no experimental evidence at all for the theory; all that appears to support it does so through a circular argument (sic!).*

H. Dingle, introd. til H. Bergson: *Duration & Simultaneity*, Bobbs-Merrill 1965.

2. Det matematiske indhold af *SR* er de såkaldte Lorentz-transformationer (*LT*), der medfører, at et bevæget ur vil gå langsommere end et hvilende ur, skønt de begge måler "rigtige" sekunder, samt at en bevæget stok (pegende i bevægelsens retning) vil være kortere end en hvilende stok, selv om de begge måler en "rigtig" meter. Lad nu to iagttagere med hver sit ur og hver sin stok være i indbyrdes jævn bevægelse. Vi står da frit mht. hvilken af de to iagttagere vi vil anse som værende i hvile, eller om vi måske foretrækker at fordele bevægelsen ligeligt på dem begge (fx. med ligestore modsatrettede hastigheder). Alle er enige om, at forkortelsen af de to stokke er en gensidig indbildning, lige som det blot er indbildning, at en stok knækker, når man stikker den i vandet. Hvorfor hævder man da noget andet, når det drejer sig om to bevægede ure? Hvis en stok ophører med at være forkortet, når dens bevægelse ophører, må et ur vel ligeledes ophøre med at være forsinket? Dersom en rummand kan vende hjem yngre end sin egen tvilling, hvorfor kan han da ikke lige så godt vende hjem som en dværg? - (*my joke*, MTW).

3. Tre ure, P, Q, R , er kongruente, hvis de er indstillet til at vise det samme i flg. forstand: 1) ethvert ur er samtidigt med sig selv - *samtidigheden er refleksiv*; 2) dersom $t(P) = t(Q)$, så gælder ligeledes $t(Q) = t(P)$ - *samtidigheden er reciprok*; 3) såfremt både $t(P) = t(Q)$ og $t(Q) = t(R)$, så følger, at $t(P) = t(R)$ - *samtidigheden er transitiv*. For så vidt alle tre betingelser er opfyldt, siges urene at være ækvivalente i henseende til samtidighed, og de udgør da en såkaldt ækvivalensklasse. Forskellen på *CM* og *SR* er den, at mens alle ure kan gøres kongruente ifølge *CM*, så gælder ifølge *SR*, at kun ure tilhørende visse ækvivalensklasser defineret ved signalrelationer kan gøres ækvivalente. Som eksempler på ækvivalensklasser kan nævnes: A) klassen af identisk konstruerede ure, som er i hvile i forhold til et bestemt privilegeret ur, fx. iagttagerens, og B) klassen af identisk konstruerede ure, som bevæger sig jævnt enten hen mod eller bort fra et samtidigt møde i samme punkt (instantan koincidens). *SR* tilbyder imidlertid ikke nogen operationel definition af, hvad der menes med udtrykket: identisk konstruktion af standard-ure. Grunden til, at der overhovedet kan stilles spørgsmål til samtidighedens transitivitet inden for *SR* er, at samtidigheden her defineres relativt til en bestemt ækvivalensklasse. Det betyder, at de ovenfor angivne udtryk må anses for ufuldstændige: i stedet for $t(P) = t(Q)$ bør vi derfor skrive $t(P,A) = t(Q,A)$ eller $t(P,B) = t(Q,B)$, fx. Det følger heraf klart, at konjunktionen $t(P,A) = t(Q,A) \ \& \ t(Q,A) = t(R,A)$ medfører $t(P,A) = t(R,A)$ som før, mens konjunktionen $t(P,A) = t(Q,A) \ \& \ t(Q,B) = t(R,B)$ ikke medfører noget som helst. Dette afslører Bergsons misforståelse af *SR*.

4. J.A. Winnie: *Philosophy of Science* 37, 81, 1970.

5. Kaivola, Poulsen & al.: *Phys.Rev.Lett.*, Jan., 1985.

6. For mine bidrag til *The Biennial PIRT-Conferences 1988-2002*, se min bog: *Non-Standard Relativity, a philosopher's handbook of heresies in physics*, BoD 2017³.

7. Se fx I Prigogine: *From Being to Becoming*, s. 215, Freeman 1983.

=//=

Mogens True Wegener

BORGES OM TIDEN

'Om Tid m.m. ifølge Borges m.fl.'
Slagmark 3, 1984

TIDEN
er den substans,
hvoraf jeg er gjort.
Tiden er en flod,
som fører mig med
- men jeg er selv floden.
Den er en tiger,
som river mig sønder
- men jeg er selv tigreren.
Den er en ild,
som brænder mig op,
- men jeg er selv ilden.
Desværre er verden virkelig,
og jeg er desværre BORGES.
J.L. Borges, 1946.

J.L. Borges var ikke alene en betydelig digter, men også en dybsindig tænker. Hans litterære produktion er et overflødigshorn af subtile raffinementer og intellektuel sofistikation. Filosof i ordets akademiske forstand var han ikke, men han havde et stort kendskab til hele den filosofiske tradition, og i sine fortællinger lod hans sig inspirere af de særeste metafysiske og teologiske idéer. Ofte drejes tankegangen i en uventet retning, så gamle griller belyses på en ny og spændende måde eller fortærskede forestillinger får en overraskende pointe. Hans kunst viser sig i hans enestående evne til at rive læseren ud af de tilvante rammer og føre ham op i et svæv så svimlende, at kun et ørneblik stadig formår at skelne den daglige tilværelses fastere konturer.

I det følgende vil jeg gerne henlede opmærksomheden på Borges' tanker om tiden. Spekulationer over tidsbegrebet og tidens væsen og egenskaber indtager en fremtrædende plads i hans talrige noveller og essays. Den filosoferende digter tilskriver virkelighedens temporale dimension en helt grundlæggende betydning for den menneskelige existens. Samtidig fascineres han af tidens mangel på sanselighed og hele efemeriske karakter.

I en spændende Borges-antologi (Sjakalen, 1983), er der medtaget to tekster, som begge drejer sig om tiden. På antitetisk vis kaster teksterne lys over hinanden, idet den første åbenbart gendriver, hvad den anden øjensynligt godkender, nemlig: tidens realitet.

Idéhistoriske Fortolkninger

Fællesnævner er en anerkendelsen af tidens problem som et hovedspørgsmål i filosofien og pointen er, at spørgsmålet om tiden dybest set er identisk med spørgsmålet om selvet, menneskesjælen. Netop dette problem udgør det egentlige kontaktpunkt mellem to af filosofiens centrale discipliner: kosmologi og psykologi.

Gnothí seauthón: Kend dig selv! bød det delfiske orakel, og dette bud blev et kald for oldtidens store individualist, Sokrates. *In te, anime meus, tempora metior*: I dig min sjæl udmåler jeg tiden, lød det augustinske ekko (*Confessiones* bog xi). Augustin sluttede på sokratiske vis med at bekende sig til *docta ignorantia* og *mysteriet*: det filosoferende menneske kan i det højeste bestræbe sig på at nå til indsigt i sin egen bundløse uvidenhed. Løsningen på sfinxsens gåde kendes kun af Gud.

Ligesom Sokrates og Augustin brændte også Borges efter at skue sandheden om eget væsen; men det er, som om hans flamme er køligere end deres. Han kender altid svaret på forhånd, derfor har han opgivet at tro på det. Hans læser fornemmer åndens vingesus, men søger forgæves at blive klog på dens retning - hvorfra, hvorhen? Det er, som om lyset mangler. Digteren Borges er utrættelig i sin stræben efter at føre os op mod de højeste tinder, men før målet er nået, er han selv forsvundet og hans røst forvandlet til et skuffende ekko. Mest af alt ligner han en gud, der først skaber kósmos og siden cháos, som hin underlige Homer i fortællingen om "Den udødelige" fra samlingen *Alef*.

Vi skal således ikke forvente at finde færdige løsninger hos Borges - eller rettere: antallet af løsninger er *legio*, men ingen af dem er definitive i nogen anden forstand end som *ficciones*. Lad os fx. betragte forelæsningen "El tiempo" fra 1980. Heri hævdes det til en begyndelse, at tiden, modsat rummet, ikke lader sig borttænke. Begrundelsen er todelt: a) den menneskelige bevidsthed udfolder sig i tid, men ikke i rum; og b) som tænkende væsen er sjælen ude af stand til at borttænke sig selv (*cogitoprincipet*).

Som allerede påpeget af Descartes er tænkning og udstrækning så grundforskellige, at de kun kan have ét fælles, nemlig den rene væren, som er vedvaren eller varighed i tid. Til illustration af muligheden for en rent temporal (non-spatial) verden fremhæver Borges musikken (i denne sammenhæng er det nærliggende at mindes den stokdøve komponist, Beethoven: hvilket indre liv, hvilken verden af tyste toner!). Anskuet sådan er tid primært et mentalt faktum - en realitet sideordnet selvet, men overordnet rummet.

Selv om Borges ikke regner med, at der nogensinde vil findes en løsning på tidens problem, anser han det dog for umagen værd at overveje de løsningsforsøg, som er gjort i løbet af filosofiens historie. Det ældste af forslagene, og samtidig det smukkeste, er det, som blev udtænkt af Platon og senere genoptaget og videreudviklet af Plotin og Augustin. Ifølge Platon må tiden forstås som et bevægeligt billede af eller sindbillede på evigheden.

Evigheden - "*denne skønne opfindelse*" (Borges) - ønskede at se sig selv genspejlet i det værendes uendelige mangfoldighed. Dette kunne ikke ske på én gang, men kun fra øjeblik til øjeblik, dvs. i tid; og af den grund blev tiden skabt samtidig med verden. Tiden er "*evighedens gave*" (Blake), fordi den gør det muligt for os at leve én dag ad gangen. Stykkevis kan vi få del i alt, men evigheden er for meget for et menneske, umulig at bære.

Den, som skuer guddommen ansigt til ansigt, bliver overvældet, sønderknust, tilintetgjort. Mystikeren Borges vil dog ikke opfattes religiøst.

Hvad er da evigheden? Som tidsbundne væsner er vi nødt til at tænke den stykket sammen af al nutid, al fortid og al fremtid. Men i virkeligheden er disse tre bøjninger af tiden alle nutidige og fremtrædelser af det umiddelbare; her følger Borges Augustin. Fremtiden er den tilstundende nutid. Fortiden den hensvindende nutid. Nutiden alene er lig med den nærværende tid, selve nærværet.

Dog, som varighed er nutiden aldrig fuldt ud nærværende, idet enhver varighed både har en begyndelse og en afslutning. Mens afslutningen endnu er tilstundende, er begyndelsen allerede hensvindende. Men dersom *nuet* tænkes som *det pludselige*, det varighedsløse, har det ikke del i tiden. Argumenterne er lånt hos den antike skeptiker, Sextus Empiricus. Hermed er tidens *realitet* forvandlet til en *illusion*, hævder Borges i "Nueva refutacion del tiempo" fra 1952.

Hans afgørende trumf er imidlertid et selvopfundet argument, som er baseret på en konsekvent videretænkning af idealismen hos filosoferne Berkeley og Hume. For idealisten består virkeligheden af en ustandselig strøm af flygtige sanseindtryk, hvis eneste sammenhæng betinges af deres rækkefølge i tid. Hvorfor - og med hvilken ret - hævder vi da, at tiden udgør et lineært "kontinuum"?

Måske uden at vide det drager Borges her de samme konsekvenser som Russell, og med nogenlunde samme resultat. Russell kaldte sin tænkning '*neutral monism*' eller '*logical atomism*'. Ifølge denne filosofi er verden blot en labyrint af neutrale oplevelser eller sansedata, hverken subjektiv eller objektiv, uden nogen form for substantialitet, og rensat for immanente strukturer i henseende til rum og tid.

Den vigtigste forskel synes at være dén, at mens Russell følte sig forpligtet på den moderne fysik (nærmere bestemt: den relativistiske idé om et 4-dimensionalt rum-tid amalgam) er Borges langt mindre imponeret af videnskabens såkaldte "landvindinger", og han kan derfor give frie tøjler til sin digteriske fantasi, sin Pegasus. Følgelig overskrider Borges ikke alene det newtoniske tidsbegreb - han går endog videre end det einsteinske.

Med idealistiske argumenter gendriver han først idealismens vældige tidsrække. Såfremt tiden er en mental proces, hvordan kan den da være fælles for tusinder af mennesker, endsige blot to? Hvert eneste øjeblik, som vi oplever, findes og er virkeligt, men ikke tidsrækkens indbildte helhed. Er ikke gentagelsen af et eneste element nok til at opløse tiden som lineær serie? Ethvert nu, hvor der skér noget, danner selv en tidsfølge, og tiden er slet ikke til udover det nærværende nu.

I samme øjeblik Chuang Tzu drømmer, at han er en sommerfugl, som flyver frit i luften uden at kende noget til Chuang Tzu, så er dette hans virkelighed. "Jeg har hørt, at *nuet*, psykologernes *specious present*, varer mellem nogle få sekunder og en lille del af et sekund. Så længe varer også universets historie." For Berkeley var Gud den altid overalt nærværende betragter, hvis betydningsfulde rolle er at gøre verden sammenhængende. Borges synes imidlertid at foretrække buddhismen, som lader verdensaltet tilintetgøre og genopstå 6.500.000.000 gange på en enkelt dag.

Panta rhei - alle ting flyder - kunne Borges godt have sagt. Som Heraklit anser han det ikke for muligt at bade to gange i den samme flod. Ikke blot er floden en anden, mennesket selv er også en anden. Eller, sagt på en anden måde: det er ikke bare tiden, men også sjælen, hvis væsen kan lignedes ved en uophørlig strøm. Borges plejer at henvise til billedet af den strømmende flod, og han elsker at fordybe sig i tolkningens paradokser. Anvendt på tiden er billedet tvetydigt, da strømretningen synes at kunne gå begge veje; det beror nemlig på iagttagerens valg, om han siger, at det er bevidstheden, der føres fra fortiden over nutiden mod fremtiden, eller at det er begivenheden, der føres fra fremtiden over nutiden mod fortiden - begge tolkninger er mulige.

Med henvisningen til Huckleberry Finn, der i et kortvarigt, drømmeagtigt øjeblik vugger på sin tømmerflåde i det ubestemmelige tusmørke, som indhyller Mississippi, synes enhver retningsbestemmelse at forsvinde: desorienteringen er total og resignationen tilsvarende flegmatisk. Men selv ikke oplevelsens éngangspræg tør man stole sikkert på, eftersom "et enkelt bad i udødelighedens flod ville være nok" til at gendrive Heraklit. Med uendelig tid til rådighed ville ethvert menneske opleve alt mere end én gang, ja endog uendelig mange gange. Tiden vil være forvandlet til et møllehjul - jvf. Nietzsche - hvis malen rundt udsletter enhver forskel mellem godt og ondt, og enhver værdi vil miste sin betydning i uendelighedens spejl-kabinet. Kun "troglodyter" vil overleve.

Borges dyrker med største flid rædselens særprægede humor, fx i den fantastiske beretning om "Tlön, Ukbar og Orbis Tertius" fra samlingen *Ficciones*, der skildrer en ukendt planets historie. Planetens befolkning er født som idealister, og fortællingen kan opfattes som en parodi på den virkelighedsopfattelse, han selv er så indlysende fascineret af og tydeligvis har så svært ved at slippe. Det "hemmelige selskab" til udbredelse af fiktionen om dette fremmede univers regner blandt sine medlemmer såvel alkymisten Johann Valentin Andreae som metafysikeren George Berkeley; mærkeligt nok nævner Borges i denne forbindelse ikke mystikeren Emanuel Swedenborg.

Idealismen hos planetens beboere går så vidt, at den er slået igennem i deres sprog, hvis urform slet ikke kender til substantiver, men kun til verber og deres modifikationer. Da materielle objekter i dette univers ikke er primitive, men derivede størrelser, kan Borges fingere, at de mangedobler sig i form af såkaldte "hrönir". På grund af objekternes prekære identitet er det muligt for særligt opfindsomme individer at lave om på fortiden, der derved får samme plastiske karakter som fremtiden. Læserens tålmodighed belønnes med en uhyggelig fornemmelse af myrekryb ved oplysningen om, at sammensværgelsens flittige dværge stadig arbejder, at hele den velkendte virkelighed er ved at bryde sammen, og at vor daglige verden langsomt, men sikkert, forvandles til "Tlön".

Beretningen om Ts'ui Pen's labyrint - "Haven med stier, der deler sig" - der ligesom den forrige fortælling er hentet fra samlingen *Ficciones*, forekommer dog endnu mere uhyggelig: "Jeg forudsiger, at for hver dag der går vil menneskene give sig i kast med stedse mere frygtelige opgaver, og snart vil der kun være soldater og banditter tilbage". Jeg vælger her at se bort fra rammefortællingen om spionen Yu Tsun. Pudlens kerne er historien om hans lærde oldefader Ts'ui Pen, der ville bygge en labyrint, men i stedet

skrev en forrykt roman fyldt af sære selvmodsigelser. Forklaringen viser sig at være den, at romanen fingerer en verden, hvor bogstavelig talt alting skér, fordi alle muligheder virkeliggøres på én gang. Labyrinten er et tænkt univers, og stierne i den forunderlige have forestiller et net af indbyrdes modstridende begivenhedsforløb, hvorved den bliver sindbillede på en verdenstid, der forgrener sig i det uendelige.

For at fatte pointen med denne utrolige fiktion er det en fordel med lidt kendskab til den leibnizske forestilling om mulige verdener, samt forestillingens betydning for moderne tempo-modal logik. Som bekendt forsvarede Leibniz sig imod determinismens mareridt ved at gennemføre en distinktion baseret på begrebet om et totalt verdensforløb, et univers (defineret som en maximal mængde af indbyrdes konsistente udsagn; udsagn, der omhandler de entiteter, som er involveret i verdensforløbet, de såkaldte monader). Han skelnede her mellem de uendeligt mange mulige verdner, forstået som indholdet af Guds alvisdom, og den ene virkelige verden, forstået som frembringelsen af Guds almagt. Foreneligheden af guddommeligt forsyn og menneskelig frihed forklarede han herefter med en henvisning til Guds alkærlighed som den første og oprindelige bevæggrund.

Det dybt fascinerende ved fortællingen om "haven med stier, der deler sig" er nu, at den illustrerer mulighedsbegrebet som indbegrebet af alle tænkelige verdener - og det på en tid, hvor en formaliseret mulig-verden semantik endnu ikke var modnet historisk. Dens karakter af fiktion åbenbarer sig derved, at den ser bort fra den virkelige verden og på den måde forbliver urealistisk. Forestillingen om de mulige verdener, bestemt som maksimalt konsistente mængder af udsagn, har i vore tid vundet indpas i intensional logik: først i den modale logik, senere også i den temporale.

Det sidste tema, jeg vil drøfte i denne gennemgang af tidsbegrebet hos Borges, er selve *historiens problem*, sådan som det rejses i den sære fortælling om "Den anden død" fra samlingen *Alef*. Inspireret af *Paradiso canto xxi* hos Dante - iøvrigt en af de mest humoristiske i hele *Divina Commedia* - har Borges studeret en teologisk afhandling: *De Divina Omnipotentia*, som er forfattet af Petrus Damianus, der hos Dante er placeret i Uranus, stedet for de hellige eremiter. Sandsynligvis har Borges moret sig fortræffeligt. Samme Petrus viser sig nemlig her som en sanddru dyrker af den hellige enfoldighed - *sancta simplicitas* - ved at forsvare den opfattelse, at dersom en falden kvinde blot angrer, vil Gud på grund af sin almagt være i stand til at give hende det tabte jomfrutegn tilbage - og det uanset hvor mange gange, hun måtte finde på at synde! Det principielle i denne muntre sag angår imidlertid almagts mulighed for at modificere fortiden.

I fortællingen skildrer Borges en mestiz ved navn Pedro Damian som, efter at have angret sin krysteragtige adfærd under et bestemt slag, på sit dødsleje får lov at genopleve slaget så livagtigt, at han efter en heltmodig indsats kan opgive ånden truffet af en kugle midt i brystet. Og således døde da Pedro Damian i 1946 i et slag, som blev udkæmpet i året 1904, idet ethvert minde om hans tidligere skam herefter var tilintetgjort. Skét er skét og står ikke til at ændre, plejer vi gerne at sige. Måske står dette udsagn ikke til troende? Kan Gud pille ved fortidens præg af uafvendelighed? Kan han korrigere skaberværket så radikalt, at skét gøres uskét, ikke bare som om og på skrømt, men i virkeligheden?

Dette spørgsmål er meget vidtrækkende. Kierkegaard stiller det samme spørgsmål i sine *Philosophiske Smuler*: "Er det forbigangne mere nødvendigt end det tilkommende?" eller: "Er det mulige ved at blive virkeligt derved blevet mere nødvendigt end det var?" Hans svar var et klart: Nej. Den direkte anledning til disse overvejelser var som bekendt Hegel, der i sin historiefilosofi havde udkastet den provokerende tanke om en historien iboende nødvendighed, der ved fornuftig list griber styrende ind i begivenhedernes gang. I sit angreb på Hegel ser Kierkegaard ud til at være mere på linje med Damianus og dermed uenig i det diodoræisk-leibnizske princip om fortidens uigenkaldelighed.

Også hos Petrus Damianus, der forekommer at være lige så snu som énfoldig, viser spørgsmålet sig i sidste instans at tage sigte på historien; hans *exemplum instar omnium* er nemlig grundlæggelsen af byen Rom. Som bekendt regnede de gamle romere kalenderen *ab urbe condita*, og det er således hele den historiske kronologi, som her er på spil. Om Gud siger Damianus, at han er sam-evig med sin almagt og at hans alvisdom omfatter alle tider; han kan derfor intet nyt erfare, ej heller miste sin viden ved glemsel.

Af den kendsgerning, at Gud skabte en verden, hvor han udvirkede grundlæggelsen af Rom, slutter vi under forudsætning af hans frie vilje, at han kunne have skabt verden uden Rom. Men under henvisning til, at almagten er evig, påstår Damianus videre, at det at "kunne" er ensbetydende med "kan", når det forstås i almagtens eget sprog, som dette finder udtryk i skaberordet. *Ergo* er dette tidløst sandt: Gud *kan* udvirke, at byen Rom, der som bekendt blev grundlagt i oldtiden, alligevel ikke blev grundlagt i oldtiden!

For at gennemskue dette *hokus-pokus* (oprindelig en folkelig forvanskning af de katolske nadverord: *hoc est corpus*) er det vigtigt at erindre, at enhver tænkt ændring af begivenhedernes faktiske forløb - enhver kontrafaktisk antagelse - har antecedenser og konsekvenser, som når ud i det uendelige, eller i hvert fald så langt frem, som tiden selv. Antagelsen supponerer dermed et alternativt verdensforløb, dvs. et andet muligt univers. Og påstanden om, at Gud kan skabe en ny verden, forskellig fra denne, er logisk betragtet knap så opsigtvækkende som påstanden om, at han kan gøre det skéte uskét.

Derfor må jeg konkludere, at der er gode grunde til at anse det leibnizske princip *unum quodque quando est oportet esse* som en afgørende konstituent i verdensbegrebet. Dersom min konklusion holder stik, giver det ingen mening at benytte en mulig-verden semantik til forklaring af et logisk system, med mindre dette ud fra sin aksiomatiske basis er i stand til at legitimere en tese, som semantisk betragtet er ækvivalent med det netop omtalte princip; fx den følgende tese: "Det skéte er det uafvendelige" eller, mere præcist: "Alt, som er sandt nu vedrørende fortiden, er uundgåelig sandt, dvs sandt for al fremtid". Denne tese bør være en grundsætning i enhver temporal logik.

Tesens plausibilitet er, at verdensbegrebet i mangel af denne forudsætning bliver fuldstændig usammenhængende, et begreb om *chaos* snarere end et begreb om *kosmos*. Den eneste omstændighed, som kunne tænkes at gøre tesen ugyldig, ville være en begivenhed, som gør fortiden til fremtid og fremtiden til fortid, og som altså vender om på tidens retning og får den til at gå "baglæns" sammenlignet med, hvad den gjorde "før".

En sådan hændelse forekommer mildt sagt fantastisk og ville i påkommende tilfælde formentlig bedst kunne diagnosticeres under rubriken *psykisk anomali*.

I hvert fald synes Borges' hypotese i den førnævnte novelle at være utilstrækkelig, idet dens status hverken er ontologisk eller kronologisk, men derimod psykologisk. Jeg véd meget vel, at tanken om en "baglæns tid" er blevet fremført af så betydelige tænkere som filosofen Platon og matematikeren Gödel. Men for det første tror jeg, at Platon ønskede denne myte opfattet humoristisk; og for det andet mener jeg, at Gödels univers snarere bør ses som *reductio ad absurdum* af en ukritisk anvendelse af generel-relativistiske metoder. Hertil kommer, at Gödel selvsagt ikke var i stand til at forudse de seneste årtiers revolutionerende udvikling inden for emnet: temporal logik.

J. Faye har ganske vist brugt Reichenbachs mærkelige definition af kausal orden til at argumentere for muligheden af en modsat temporal orden og dermed en "baglæns tid", men da Reichenbachs definition er logisk uholdbar, bygger Fayes argumentation på sand. Efter min mening bør tanken om "baglæns tid" overlades til psykologien, evt psykiatrien. Ved at tilslutte mig det leibnizske princip om fortidens urokkelighed forlader jeg Borges. Dette princip, der minder slående om den diodoræiske tese om fortidens nødvendighed, kan bruges til at kaste nyt lys over et af historiefilosofiens vigtigste problemer.

I denne forbindelse vil jeg gerne her citere historiefilosofen P. Gardiner (1961): "Tanken om fortidige begivenheder har i reglen givet filosoferne skrupler, skønt de som oftest har opført sig som kvaksalvere, hvis råd var værre end sygdommen. Skruplerne har fået dem til at bestride gyldigheden af at omtale virkeligheden som fortidig overhovedet ... Den oprindelige vanskelighed kan her gengives som følger: Når vi taler om fortidige hændelser er det *per definitionem* sandt, at det drejer sig om noget, vi ikke kan opfatte umiddelbart ... I hvilken forstand kan jeg da siges at have kundskab om en begivenhed, som principielt ikke lader sig iagttage, idet den for stedse er forsvundet bag hin dunkle grænse, som skiller nutiden fra fortiden? Hvordan kan vi være sikre på, at der virkelig skete noget i fortiden, og at beretningen herom ikke blot er en frembringelse lige så upålidelig som en drøm eller en litterær fiktion" (min oversættelse er ret fri).

Historiens filosofiske problem består i, at erfaringsvidenskabens sandhed gerne bestemmes ved overensstemmelse, *korrespondens*, mellem erkendelsen og dens genstand, mellem tanken og tingen, i samsvar med skolastikens formel *adaequatio intellectus et rei*. Men hvordan kan historikerens erkendelse af fortiden siges at korrespondere med noget, som ikke længere er til, altså med en ikke eksisterende realitet? Hvorved adskiller en sådan realitet sig ret forstået fra fiktionen om "det gyldne bjerg"?

Som påpeget af Gardiner, har filosoferne ofte fremført de mest besynderlige "løsninger" på dette problem. Den mest extreme er formentlig den, som blev formuleret af M. Oakeshott, jvf. Collingwood (1946): "Historien ... er en omskrivning af vor erfaring *sub specie praeteritorum*; som sådan er den skildringen af en fortid, som ikke er fortidig, og en nutid, som ikke er nutidig". I lysere øjeblikke udtrykker Oakeshott sig imidlertid en smule mere moderat: Fortiden er kun åben for vor erkendelse for så vidt, som den giver sig til kende i vor nutidige erfaring.

Det klassiske udtryk "*wie es eigentlich gewesen*" (L. Ranke) bør derfor erstattes af udtrykket "*what the evidence obliges us to believe*". Tilsvarende synspunkter finder vi formuleret af B. Croce og R.G. Collingwood. Ifølge Croce er historien altid "samtidig" med os i den forstand, at den "repræsenterer bevidstheden om vore nutidige aktiviteter", og ifølge Collingwood er historisk indsigt ensbetydende med genoplevelsen af svunden erfaring, "*re-enactment of past experience*". Kriteriet på dens sandhed finder han i selve Historiens Idé, der iøvrigt betegnes som "medfødt", nemlig idéen om en indbildt fortid - "*the idea of an imaginary picture of the past*".

Gardiner mener nu i alle disse autoritative udtalelser at kunne spore en irrational uvilje mod fortiden, alene fordi den ikke er nutid - og han henviser til brugen af rumlige metaforer, som fx "fortiden lå udbredt for vort blik" etc., som vildleder os til at begå, hvad han kalder "*the time-machine fallacy*". Fejltagelsen består her i, at vi foregøgler os, at de fortidige hændelser og begivenheder, skønt ikke eksisterende, alligevel "subsisterer" som selvstændige "realiteter" i en eller anden mystisk verden. Følgelig bilder man sig ind, at såfremt man blot kunne nå til at få indblik i denne verden, så ville alting være i orden. Den slags åbenbaringer er dog ikke særligt udbredte.

Ingen af disse tænkere var tåber. Alligevel tyder noget på, at de i deres livtag med tilværelsens dybe grundspørgsmål har fremsat tolkninger, som let kan lede os af sporet. Hvordan undgår vi bedst sådanne faldgruber og fejltagelser?

Arthur Lovejoy - amerikansk idéhistories *grand old man* - har et nøgternt forslag, der øjensynligt går på tværs af de ovenfor kritiserede. Han skriver, jvf. Meyerhoff (1959): "Jeg må konkludere, at de slutninger, man undertiden har draget med hensyn til historien på baggrund af '*the presenti-centric precadiment*', er illegitime .. Forlegheden gælder al erkendelse, og hvis der i det hele er noget, vi kan kalde viden, kan den ikke være håbløs. Al vor viden, al vor teoretiske indsigt og al vor praktiske fornuft, er funderet på historien, og de er dermed i sidste instans betinget af postulatet om de fortidige hændelsers realitet ... Det synes at følge heraf, at historikerens hovedopgave er at udforske et sæt hændelser, som uigenkaldelig befinder sig i fortiden: "*a set of events irrevocably there in the past*", i deres særpræg og indbyrdes forhold i samtiden."

Forslaget synes i al sin enkelhed besnærende; men løser det vore vanskeligheder? I stedet for at henvise til nutiden godtager det fortiden i dens egen ret; og så vidt, så godt. Ulempen er, at det yder fortiden alt for megen ære. Postulatet om de fortidige hændelsers realitet mistolkes uundgåeligt ontologisk i retning af en overflødig hypostase.

Vi er derfor alligevel ikke sluppet fri af sprogets fælder, Lovejoy har kun begået en ny variant af *the time machine fallacy*. Men er det da helt umuligt at undgå skepticismen? For mig at se ligger løsningen så snublende nær, at vi kun kan undgå at få øje på den, fordi vi hele tiden er ved at snuble over den. Sandhedsspørgsmålet slipper vi ikke for, men vi har stillet spørgsmålet forkert.

Problemet opstår, fordi vi prøver at bestemme sandheden ud fra virkeligheden, idet vi efterlyser en eller anden form for korrespondens mellem to samtidigt eksisterende størrelser, tanken og dens genstand. Når det gælder historien, må vi imidlertid vænne os til at se den kendsgerning i øjnene, at tanken aldrig bliver samtidig med sin genstand - virkeligheden - af den enkle grund, at virkeligheden som fortid nu engang er borte.

Det eneste, vor erkendelse kan både være og forblive samtidig med, er sandheden om den fortidige og forgangne virkelighed. Og kendetegnet på denne sandhed er at finde i tankens overensstemmelse med nutidige kilder, de spor, fortiden har efterladt i nutiden.

Altså er fortidens virkelighed noget som først giver sig til kende i kraft af tankens tilegnelse af sandheden; for virkeligheden er flygtig, men sandheden om fortiden består.

Heraf ses, at begrebet om det sande er dybere og mere omfattende end begrebet om det virkelige. Den såkaldte realisme viser sig dermed som den egentlige fiktion!

=//=

LITTERATUR:

1. Borges, J.L.: diverse overs.
2. Prior, A.N.: *Formal Logic*, Oxford 1955.
3. Hughes & Cresswell: *Modal Logic*, Methuen 1968.
4. Rescher & Urquhart: *Temporal Logic*, Springer 1971.
5. Prior, A.N.: *Past, Present & Future*, Oxford 1967.
6. Prior & Fine: *Worlds, Times & Selves*, Duckworth 1977.
7. Rescher, N.: *The Philosophy of Leibniz*, Prent.-Hall 1967.
8. Øhrstrøm, P.: *Erkenntnis* 21, 1984 k(209).
9. Wegener, M.: *Philosophia* 1-4, 1982 (190).
10. MacKay, D.M.: *Brit.Jour.Phil.Sc.*22, 1971.
11. Wippl & Wolter, eds.: *Medieval Philosophy*, Free Press 1969.
12. Gardiner, P.: *The Nature of Historical Explanation*, Oxford 1961.
13. Meyerhoff, ed.: *The Phil. of Hist. in our Time*, Doubleday 1959.
14. Collingwood, R.G.: *The Idea of History*, Oxford 1946.

=//=

AFSLUTNING

OM TRO, VIDENSKAB, OG OVERTRO

Oprindeligt forlæg, let afkortet, til Jyllands Postens kronik fredag 25.10.2002

Jyllands-Posten har flere gange på lederplads, senest 6/10, udtrykt sin bekymring over, at man i religiøse friskoler, kristne som muslimske, under dække af den liberale danske friskolelov holder børn hen i et "åndsformørket verdensbillede", som tilhører en svunden tid. Lad mig slå fast, at jeg deler denne bekymring. Jeg er imidlertid uenig i avisens begrundelse.

Lederskribenten mener, at "naturvidenskabens resultater er mere troværdige kilder til beskrivelsen af verden end myterne i Bibelen og Koranen"; ifølge skribenten er det tydeligvis et tegn på uvidenhed eller åndsformørkelse (bevidst valg af uvidenhed) at mene noget andet. Hermed gør avisen spørgsmålet om skolernes undervisning i naturvidenskab til et spørgsmål om børnenes rette oplæring i naturvidenskabens resultater og disses grad af "troværdighed". Intet kan være mere forkert! Målet for en sund undervisning må dog være, at eleverne oplæres i *den naturvidenskabelige tænkemåde*, frem for at de belæres om naturvidenskabens resultater. Det modsatte ville være ensbetydende med indoktrinering og udelukke enhver forståelse af logikken bag naturvidenskabens fortsatte fremskridt op gennem historien.

At lederskribenten selv næppe har dybere indsigt i den naturvidenskabelige tænkemåde (lige som hans kundskaber i kristendom unægteligt også forekommer overdrevent beskedne) fremgår af, at hans bekymring især gælder de naturvidenskabelige resultatets "troværdighed". Så længe friskolerne fremstiller naturvidenskaben som "troværdig" synes han ikke at se nogen grund til bekymring - men når en underviser finder på at betegne udviklingslæren som "teori" opfatter han det som et udslag af "hovmod". Darwins autoritet er ifølge skribenten åbenbart hævet over skepsis eller kritik. Man fristes til at spørge hvilken status udviklingslæren har, dersom den ikke er en teori? Er den i tidens løb blevet forvandlet til en kendsgerning, eller ligefrem til den skinbarlige sandhed? Pudsigt nok overser skribenten her, at filosofiprofessor og direktør for forskningsstyrelsen Jens Morten Hansen i sin læseværdige kronik fra dagen forud konsekvent omtaler Darwins lære som "evolutionsteorien" - måske lider han også af hovmod?

Forskningsstyrelsens direktør er imidlertid helt på linje med avisens lederskribent hvad den opfattelse angår, at "viden står over tro". Man må så spørge d'herrer: Hvor har de det fra? Er det mon noget de véd, eller er det blot noget de tror? Mens lederskribenten utvivlsomt tror at han véd det, så véd forskningsdirektøren godt at det bare er noget han tror, for han skriver:

Mogens True Wegener

"Men tror man på naturvidenskaben som en kilde til sandhed, udelukker man ikke religiøs tro som en anden kilde til sandhed". Jeg er helt enig i dette synspunkt. Jeg er også enig i, at ægte erfaring og sund fornuft ikke bør kunne tilsidesættes af den bogstavelige tolkning af formodet hellige skrifter. Dette kan tilmed begrundes bibelsk: "I elskede, tro ikke enhver ånd, men prøv ånderne, om de er af Gud, for der er draget mange falske profeter ud i verden!" (1.Joh.4.1). Hvordan skulle en troende kunne afgøre, om en profet er løgnagtig, uden ved at støtte sig til sin egen samvittighed og ved at holde sig til sin fornuft og sin erfaring? Autoritet kan aldrig tjene som et troværdigt sandhedsbevis, hverken når det gælder naturvidenskab eller religion. Det forstod fx John Scotus Eriugena, en tænker fra den tidlige kristne middelalder (*floruit* 860): "Ingen autoritet bør skræmme os fra at antage dét, som følger af velovervejet argumentation!".

Måske var den kristne middelalder ikke slet så "åndsformørket" som J-P lader formode? Man kunne jo henvise til den senmiddelalderlige teolog Nicolaus Cusanus (1401-64), katolsk kardinal, og vistnok historiens første økumeniker, som i sit hovedværk *De Docta Ignorantia* (Om den lærde uvidenhed) skabte et storslået tredelt bygværk om Gud, verden & mennesket, hvori han til belysning af gudsbegrebet anvender noget, der slående minder om ikke-euklidisk geometri, og hvori han udfolder et helt nyt verdensbillede, der lader verdensaltet fremstå som uendeligt, men begrænset - som en ufuldkommen analogi til Skaberens egen ubetingede uendelighed og evighed. I sine spekulationer beskriver Cusanus videre, hvordan Solen blot er et enkelt blandt uendelig mange lysende himmellegemer, og han drister sig endog til at antage, at mange af disse er beboet af levende skabninger som ligner os selv! Faktisk hentede Giordano Bruno, der som bekendt blev dømt som kætter og brændt af inkvisitionen i år 1600, de fleste af sine gode idéer, og få af de knapt så gode, fra selvsamme Cusanus. Man må undre sig over, hvordan kardinalen kunne undgå at blive kætterdømt, men hans værker kom aldrig på *index*.

Som en afsluttende krølle, og til eftertanke for vore hjemlige teologer, bør vi ikke forbigå, hvordan Cusanus i værkets tredje del foregriber den lutherske tese, at mennesket ikke frelses ved egen kraft, men ved troen alene: "*Humanitas in Christo Iesu omnes omnium hominum defectus adimplevit ... Non est iustificatio nostra ex nobis, sed ex Christo. Qui cum sit omnis plenitudo, in ipso omnis consequimur, si ipsum habuerimus. Quem cum in hac vita per fidem formatam attingamus, non aliter quam ipse fide iustificari poterimus ...*" (DDI iii,6).

Nu kan man så spørge, hvor velovervejet darwinismen argumenterer. Er den videnskab? Nej! Ikke ifølge Karl Popper, en af det 20. årh.s største tænkere og en stor beundrer af Darwin. Faktisk er den ikke særligt videnskabelig, men har snarere karakter af et metafysisk program! Dette viser sig ved, at visse af dens resultater er givet på forhånd, uafhængigt af erfaringen. Hvad er nemlig ifølge Popper (samt forskningsdirektøren) kendetegnet på videnskabelighed? Det er: at fremsætte idéer, hypoteser og teorier, som kan modbevises (i hvert fald i princippet). Men hvordan skulle man kunne modbevise påstanden om, at "kun de bedst egnede overlever"? Poppers pointe er, at påstanden om de bedst egnedes overlevelse logisk set er selvbekræftende, altså en såkaldt tautologi, og den slags udsagn kan principielt ikke gendrives af noget faktum. Hvis påstanden var empirisk, dvs byggede på erfaring, måtte det være muligt at selv "uegnede" arter under særlige forhold kunne overleve på langt sigt - men dette benægtes jo af darwinisterne. Ud fra det givne kendetegn på videnskabelighed er påstanden derfor klart uvidenskabelig.

Betyder det nu, at udviklingslæren er et falskneri? Overhovedet ikke! Er den så sand? Ja, sikkert! At benægte arternes udvikling er at erklære sig enig med antikviteten Aristoteles, og at tilslutte sig bishop Usshers såkaldt bibelske kronologi, endsige en bogstavtro udlægning af Koranen, er det ultimative *sacrificium intellectus* og "et sandt *non plus ultra* af galenskab", for at bruge en eufemisme af Søren Kierkegaard. En altovervældende sandsynlighed taler for, at alt liv har en fælles oprindelse, og at mennesket har udviklet sig fra mere enkle livsformer. Mennesket er altså en del af naturen. Ifølge forskningsdirektøren følger heraf, at "mennesket er ikke noget særligt ophøjet eller gudsnært væsen, som Gud har kronet (skaber)værket med". Men det er jo noget selvmodsigende vås! Har vi ikke allerede forskningsdirektørens ord for, at "tror man på naturvidenskaben som en kilde til sandhed, udelukker man ikke religiøs tro som en anden kilde til sandhed"? Antager man, at Gud har skabt verden, dvs naturen, og godtager man videre, at mennesket er en naturlig del af naturen, så følger ikke et modsætningsforhold, men alene, at mennesket er en del af den gudskabte natur. Modsætningsforholdet opstår først i det øjeblik den troende vælger at udlægge skabelsen alt for bogstaveligt som "6-dages-værk". Dermed placeres tidsforståelsen - eller manglen på samme - i centrum for diskussionen.

Det er klart, at biologien må være uforenelig med påstanden om, at tiden er en illusion - doktrinen om arternes udvikling må jo tage forestillingen om tidens gang ret så bogstaveligt, og det samme må gælde for enhver anden videnskab, som orienterer sig i retning af historien. At tiden går er iøvrigt noget ethvert menneske kan overbevise sig om ved umiddelbar erfaring! Hvis vi fra biologien bevæger os over til fysiken støder vi imidlertid på et alvorligt paradoks. Man skulle tro, at man i et tidsskrift som *Scientific American* kunne finde en troværdig formidling af naturvidenskabens resultater (netop sådan noget som efterlyses af lederskribenten på J-P). Sjovt nok kan man i tidsskriftets seneste nummer, *TIME*, læse, at tidens gang er indbildning! Ifølge Paul Davies, måske vor tids mest berømte formidler af naturvidenskabelige "resultater" og velanskrevet professor i fysik, følger påstanden nemlig af de einsteinske relativitetsteorier. Hvem skal vi nu som lægfolk fæste lid til: Darwin eller Einstein? De kan jo ikke begge have ret! Bryder man først princippet om non-kontradiktion, ender man i det totale nonsens.

Hvis man derfor tror, at man kan nøjes med at formidle naturvidenskabens resultater og hævde deres troværdighed, må det antagelig skyldes, at man har opgivet at tænke selvstændigt. Og hvis troende påstår, at Gud har indstiftet ubrydelige naturlove for derefter selv at bryde dem, så påstår de noget selvmodsigende vrøvl. Ifølge filosofen Leibniz (1646-1716) - universalgeni og overbevist kristen - handler Skaberen altid lovmæssigt, aldrig vilkårligt.

Kort sagt: ***der er ingen modstrid mellem en kristen tro og en fri tanke***, men overtroen - forstået som overdreven tro på en formodet videnskabelighed - blomstrer i det Herrens år 2002 bedre end "kammeratens røde næse", bekendt fra den gamle drikkevis.

=//=

TTT 2.del, s.115

INDEX

=||=||=||=||=||=||=||=||=||=||=||=

LISTE OVER GRÆSKE ORD

LISTE OVER LATINSKE ORD

LISTE OVER BEGREBER

LISTE OVER NAVNE

LITTERATUR

=||=

Idéhistoriske Fortolkninger

LISTE OVER GRÆSKE ORD

ἀγαθόν	agathon	godhed	7,9
ἀήρ	aer	luft	23
ἄθεϊσμός	atheismos	gudsfor nægtelse	39,80
ἀιθήρ	aither	æter	10,18
(ὁ) αἰών	aion	æon, evigheden	8
αἰτία	aitia	årsag, forklaringsgrund	6,21,22
αἰσθησις	aisthesis	sansning, anskuelse	7,11f,21
ἀλήθεια	aletheia	sandhed, "uglemthed"	22
ἀλληγορία	allegoria	billedtale	48
ἀνάγκη	ananke	nødvendighed	6,18,21,28
ἀναλογία	analogia	analogi, proportion, forhold	8,13
ἀναμνησία	anamnesis	"henten frem af glemsel"	18
ἄριθμος	arithmos	tal (heraf: rytme)	7
ἄρμονία	harmoni	samklang	4,8,19,28,57
ἀρχή	arche	oprindelse, begyndelse	6,22
ἀστρονομία		astronomi, stjernelære	11
αὐτάρκεια	autarkeia	selvtilstrækkelighed	76
γένεσις	genesis	vorden, tilblivelse	6,8,11f,21
γεωμετρία	geometria	jordopmåling	39
γῆ	ge	jord	23
γνωθὴ σεαυτόν		kend dig selv	104
γράφω	grafo	skrive	59
δαίμων	daimon	dæmon, indre stemme	28
Δημιουργός		demiurgen, gudemesteren	6,19,21
διαλεκτική	dialektike	dialektik, samtalekunst	4,11,13f,44,59
δόξα	doxa	mening, antagelse,	4,18,21
δύναμις	dynamis	bevægekraft	7,13,14.74.76,9
εἶδος	eidos	form (platonisk/aristotelisk)	4,11
εἰκόν	eikon	ikon, billede, afbillede	7,21
ἐκλειπτική	ekleiptiki	forskellens kreds, dyrekredsen	10
ἐμπειρία	empeiria	(sansse-)erfaring	14
ἐνέργεια	energeia	energi, kraft, arbejde	19,54,57
ἐπιστήμη	episteme	viden, indsigt, videnskab	4,18,64
ἐπιστροφή	epistrofe	tilbagevenden	72
ἐποχή	epoche	epoke, tidsskille	16
ἔρος	eros	kærlighed som længsel	15
εὐδαιμονία		lykke, velvære	28

Mogens True Wegener

εὐαγγέλιον		<i>evangelie, det gode budskab</i>	38
ζῶα	<i>zoa</i>	<i>livsvæsen</i>	22
(ὁ) Θεός	<i>(ho) theos</i>	<i>Gud, guden</i>	262,38
θεολογία	<i>theologia</i>	<i>"videnskabens om Gud"</i>	39
θέση	<i>these</i>	<i>tese, sætning</i>	8,19,35,64,78,82f,91f,96,98f,108f,112
ἦθος	<i>ethos</i>	<i>(ret) adfærd (heraf etik)</i>	4
ἠθικὴ	<i>ethike</i>	<i>etik, adfærdslære</i>	57,68,80
ἰδέα	<i>idea</i>	<i>form (platonisk)</i>	4,11,13,38f,69,71,
ἱστορίη	<i>historie</i>	<i>granskning</i>	
			4,6,18f,36,42,49,57,60,62,69f,81f,90f,95,104f,107f
κατηγορία	<i>kategoria</i>	<i>begrebsafgrænsning</i>	9f,14,17,19,32,62,71,75,79,91f,93
κίνησις	<i>kinesis</i>	<i>kinese, bevægelse, forandring</i>	7
κόσμος	<i>kosmos</i>	<i>smykke, verden</i>	4,6f,14,17f,56,59f,65,68
κριτής	<i>krites</i>	<i>dommer</i>	13,36,40,62,64,73,76,90,96
κωμῳδία	<i>kommodia</i>	<i>komedie</i>	48
λόγος	<i>logos</i>	<i>ord, sprog, begreb</i>	8,38,71
λογικὴ	<i>logike logik,</i>	<i>slutningslære</i>	
			36,44,45f,57,63f,71f,78f,83f,101,107f
μαθηματικά		<i>matematik</i>	5,8,11f,16f,20,32f,42,57f,92,98,101
μεταφυσικὴ		<i>metafysik</i>	13f,18,48f,63f,96,103,106,110,113
(τὰ) μετὰ (τὰ) φυσικὴ		<i>den (bogrulle i reolen i Alexandria) efter fysiken</i>	
μέθεξις	<i>methexis</i>	<i>deltagelse</i>	13f,34
μίμημα	<i>mimema</i>	<i>afbillede</i>	6
μίμησις	<i>mimesis</i>	<i>efterligning</i>	13
μοῖρα	<i>moira</i>	<i>skæbne (-gudinde)</i>	6f
μοναδολογία		<i>monadologi, énhedslære</i>	19,57f
μονή	<i>mone</i>	<i>enheden i sig selv</i>	72
μῦθος	<i>mythos</i>	<i>eventyrlig beretning</i>	6f,10f,19,31f,36,49f,63,109
νόησις	<i>noesis</i>	<i>tænkning, erkendelse</i>	7,11f,21
νόμος	<i>nomos</i>	<i>lov, forordning</i>	27
νοῦς	<i>nous</i>	<i>fornuft, tanke</i>	8,18,28
ὅλον	<i>holon</i>	<i>helhed</i>	59
Οὐρανός	<i>ouranus</i>	<i>Himmelguden, himmelhvælv</i>	21,27
οὐσία	<i>ousia</i>	<i>ting</i>	6
(τό) ὄν	<i>(to) on</i>	<i>væren</i>	5,9,11f,21
ὄντολογία	<i>ontologia</i>	<i>værenslære</i>	36,42,44,59,73,109f
(τό) πᾶν	<i>(to) pan</i>	<i>verdensaltet</i>	21
πάντα ῥεῖ	<i>panta hrei</i>	<i>alting flyder</i>	7
παράδειγμα		<i>paradigme, forbillede</i>	6,8f,11,16,19,31,95
παράδοξο	<i>paradox</i>	<i>øjensynlig fornuftstridigt</i>	5,14,38f,72,79f,106
πατέρ	<i>pater</i>	<i>fader, ophav</i>	8

πίστις	pistis	tro, antagelse, formodning	22
πλανήται	planetai	planeter, vandrere	10
ποιήτης	poietes	poet, digter, skaber	8
πολιτεία	politeia	bystat, statsdannelse	4
πολυεδρόν	polyedron	mangesidet figur	10
πρόβλημα	problema	tankeudfordring	5,9,19,32,38f,58f,63,73f,81f,91,95f
πρόγραμμα		program, forskrift	13f,17f,60,95f,101,112
πρόνοια	pronoia	(Guds) forsyn	22
πρόδος	proodos	overskriden	72
πύρ	pyr	ild	23
σημαντική		semantik, betydningslære	48,47,57,59,63f,107f
σκεπτικισμός		skepticisme	42
σοφιστής	sofistes	sofist, "visdomslærer"	40
σῶμα	soma	krop, legeme	23
σώσει τὰ φαινόμενα		at redde fænomenerne	13
στάση	stase	stilstand	7,14
συμβούλιον		symbol, kendemærke	11,14,18,33,45f,48f,54f
σύνθεση	synthese	syntese, sammenkædning	11,15,19,78f
σύστημα	system	ordning, helhed af dele	11,16f,45,57f,64f,73f,78ff,99f,108
τάξις	taxis	orden	4
τέλος	telos	formål, hensigt	6,18,34
τόπος	topos	sted (heraf: topologi)	7
τύχη	tyche	tilfældighed	6
ὑβρις	hybris	overmod	73
ὑδωρ	hydor	vand	23
ὑπόθεση	hypothesi	antagelse	11,13f,16f,59,62,93,96,109
φαινόμενο	fainomeno	fænomener, fremtrædelser	4f,9f,13f,16f,31f,60f,75,91f
φαντασία	fantasi	indbildningskraft	8,48,105f,109
φιλοσοφία	filosofia	filosofi, kærlighed til visdom	4
ἡ φυσικῆς	he fysikes	fysik	8,16,18f,47,50,57,60,66f,75,85,92f,95f,105
φώς	fos	lys	26
χάος	chaos	urdyb, uorden, forvirring	6,19,31f,104,108
χίμαιρα	chimaira	kimære, fabelvæsen	18
Χριστός	Christos	Kristus, den (af Gud) salvede	38,56
χώρα	chora	rum, kløft, afgrund	7,8
χωρισμός	chorismos	adskillelse	13
χρόνος	chronos	tid	7
ψεύδης	pseudes	falsk	38,78
ψυχή	psyche	sjæl	22,52,59f,94,104f,109

NB: en del ord er anført til oplysning om sproglige sammenhænge

Mogens True Wegener

LISTE OVER LATINSKE ORD

<i>ab aeterno</i>	<i>af evighed</i>	65
<i>absurdum</i>	<i>fornuftstridigt, meningsløst</i>	39
<i>aequator</i>	<i>ækvator, lighedens kreds</i>	10
<i>aliquid</i>	<i>noget, et eller andet</i>	9
<i>ad hominem</i>	<i>mod manden</i>	36
<i>á posteriori</i>	<i>ifølge erfaring</i>	64
<i>á priori</i>	<i>forud for erfaring</i>	64
<i>argumentum</i>	<i>argument, begrundelse</i>	5,16,36ff,45f,60f,87,101ff
<i>bene fundatum</i>	<i>velbegrundet</i>	60
<i>bonum</i>	<i>godt</i>	9
<i>caput mortuum</i>	<i>dødninghovede</i>	72
<i>causa</i>	<i>årsag</i>	16
<i>cogito</i>	<i>jeg tænker</i>	18,41ff,104
<i>cognitio</i>	<i>viden, indsigt, erkendelse</i>	57f
<i>comparatio</i>	<i>sammenligning</i>	41
<i>conclusio</i>	<i>afslutning</i>	18,43f,94,99f,108,110
<i>confessio</i>	<i>bekendelse</i>	40
<i>conjunctio</i>	<i>sammenføjnning</i>	42,102
<i>contingens</i>	<i>tilfældig</i>	46,59,64,67
<i>contradictio</i>	<i>(selv-)modsigelse</i>	61,64,69,86
<i>contradictio in adiecto</i>	<i>modsigelse i tilføjelsen</i>	18
<i>contrapasso (it.)</i>	<i>retfærdig gengældelse</i>	52f
<i>credo ut intelligam</i>	<i>jeg tror for at forstå</i>	39
<i>ductus lacrymalis</i>	<i>tårekanalen</i>	53
<i>ens</i>	<i>væren</i>	9
<i>ex nihilo nihil fit</i>	<i>af intet opstår der intet</i>	5
<i>experimentum</i>	<i>erfaringsprøve</i>	16f,65,89,96ff
<i>explanandum</i>	<i>det som søges forklaret</i>	13
<i>explanans</i>	<i>den forklarende størrelse</i>	13
<i>explanatio</i>	<i>selve forklaringen</i>	13
<i>existentia</i>	<i>fremtræden (i tid og rum)</i>	10f,14,18f,36ff,61ff,71f,78ff,97ff,109f
<i>determinatiobestemmelse</i>		18,61ff,81,86f,90f,107
<i>differentia</i>	<i>differens, forskellighed</i>	11
<i>distinctio</i>	<i>distinktion, skelnen</i>	40
<i>docta ignorantia</i>	<i>den oplyste uvidenhed</i>	104
<i>glandula pinealis</i>	<i>koglekirtlen</i>	59
<i>identitas</i>	<i>identitet, sammehed</i>	7ff,32f,43,49,58f,69f,79,91f,97f,104f
<i>illusio</i>	<i>indbildning</i>	42

<i>immaneo</i>	<i>forblive i</i>	9
<i>incarnatio</i>	<i>legemliggørelse</i>	81
<i>intellectus</i>	<i>forstand</i>	38ff
<i>ipsum</i>	<i>selv</i>	38
<i>lucifer</i>	<i>lysbærer</i>	53
<i>maius</i>	<i>større</i>	41ff
<i>melius</i>	<i>bedre</i>	41
<i>mens</i>	<i>sindet</i>	38
<i>modus de dictu</i>	<i>udtalemåde</i>	44
<i>modus de re</i>	<i>værensmåde</i>	44
<i>obiectum</i>	<i>genstand, genstandsled</i>	31,75,81f,92,96,98ff,105f
<i>peccatum</i>	<i>synd</i>	50,54
<i>possibilitas</i>	<i>mulighed</i>	41,59,61,67
<i>praedicamenta</i>	<i>de ti aristoteliske kategorier</i>	9
<i>praedicati</i>	<i>prædikat, omsagnsled</i>	43
<i>praemissus</i>	<i>præmis, forudsætning</i>	38ff,82,87,93
<i>primum mobile</i>	<i>den første bevægede (sfære)</i>	55
<i>pulchrum</i>	<i>smukt</i>	9
<i>qualitas</i>	<i>kvalitet, art</i>	9,14,19,27,43,44,64
<i>quantitas</i>	<i>kvantitet, mængde</i>	9,14,19f,44,45,92,95,101
<i>ratio</i>	<i>fornuft, fornuftsgrund</i>	6,10,13,36,38,61,63f,91f
<i>reductio</i>	<i>reduktion, tilbageføring</i>	15,34,40f,54,59f,64,94,96,98,101,109
<i>relatio</i>	<i>forhold</i>	9,13,34,46,57ff,86f,91,95ff,105,113
<i>sensorium</i>	<i>"sanseligt anskuelsesrum"</i>	59
<i>simultaneitas</i>	<i>samtidighed</i>	61,102
<i>sive</i>	<i>eller</i>	38
<i>speculum</i>	<i>spejl</i>	15,59f,69ff,79,99,113
<i>subiectum</i>	<i>subjekt, emne, grundled</i>	19,43f,61f,75,81,84,96,105
<i>substantia</i>	<i>det tilgrundliggende</i>	9f,18,32,58ff,92,103,105f
<i>sufficiens</i>	<i>tilstrækkelig</i>	63f
<i>tertium non datur</i>	<i>et tredje gives ikke</i>	39
<i>transcendo</i>	<i>jeg overskrider (erfaringen)</i>	9,19,41,52,74,92f
<i>transcendentalia</i>	<i>erfaringens forudsætninger</i>	9
<i>res cogitans</i>	<i>(en) tænkende ting</i>	18
<i>res extensa</i>	<i>(en) udstrakt ting</i>	18
<i>res gestae</i>	<i>bedrifter (fortiden selv)</i>	74
<i>unum</i>	<i>en, et</i>	9
<i>verum</i>	<i>sandt</i>	9
<i>via affirmativa</i>	<i>bekræftelsens vej</i>	44
<i>via negativa</i>	<i>benægtelsens vej</i>	44
<i>visio dei</i>	<i>synet af Gud</i>	55

LISTE OVER BEGREBER

A-serien for tid	59f
B-serien for tid	59f
analyse	<i>se græsk ordliste</i>
analytisk	43,59f,64f,99
angst	79f
bevægelse	5ff,22ff,58,70f,83f,93,95ff,104
dialektik	<i>se græsk ordliste</i>
determinisme	18,62,66,81,87,107
dominikanere	15
elementarpartikler	20
empiri	<i>se græsk ordliste</i>
énhed	8f,11,20
erfaringsvidenskab	99,109
erfaringsandheder	64f,68
fornuft	7f,12f,17f,21f,25ff,30ff,37ff,50f,53f,60f,64f,69ff
fornuftssandheder	43,64ff
forskellens bevægelse	10f,25f,32f
frihed	7f,34,50ff,61ff,74ff,78ff,84ff,94,107
fysik	<i>se græsk ordliste</i>
forandring	5f,25,70f,81,85f,96,117
(det) forskellige	10
Gud	18,36f,58f,69f,72f,75f,s100,104f,107f,113f,116f
gudmennesket	38
hellenisme	15
Helvede (Inferno)	48f
holografi	59
idealisme	69f
idealitet	38
idéhistorie	4,73,90
identitet	<i>se latinsk ordliste</i>
idéteori	4,8
kapital	20
kontradiktion	<i>se latinsk ordliste</i>
kristendom	15,53,71,73,112
Kristus	38,56,118
kosmologi	4,6,8,34,61,68,101,104
kvantemekanik	19f,95,101
lighedens bevægelse	25f,33

linjelignelsen	11f
makrokosmos	4,19,59
mangfoldighed	10f,19,29ff,53,58,61,68,79,104
maya	5
mekanisme	6,18f,34,91,96f,99
mikrokosmos	4,19,59
mulighed	18,29,34,37f,45f,58ff,70,78ff,99f,104,107f
mystik	15
neoplatonisme	15
nødvendighed	6ff,21f,28ff,36ff,58ff,69ff,81ff,91,108
ontologi	<i>se græsk ordliste</i>
Paradis	48f
paradox	<i>se græsk ordliste</i>
platoniske legemer	10,20
<i>proper time</i>	60
pythagoræisk	4,15ff
rationalisme	<i>se ratio (lat.)</i>
rum	61
(det) samme	<i>se identitas (lat.)</i>
sandhed	9f,14ff,22f,31,34,37ff,41f,49ff,63ff,70ff,81,84f,88
skabelse	8,19,22,25,28f,39,49,55,59,65,70f,75,81,89,114
Skærsilden (<i>Purgatorio</i>)	48f
synd	<i>se peccare (lat.)</i>
syntetiske domme	43
teleologisk	<i>se telos (gr.)</i>
tidens fylde	79,81
tidens gang	65,88,114
tidens retning	88,108
tilblivelse	3,5f,8,22,,25,28,31,34,70,75,81f,85f,116
tilfældighed	7,17,22,28,34,43f,58,69,74f,79f,86f
tro	7,27,29,34,39f,60,77,80f,104,112f
<i>verités de raison</i>	64
<i>verités du fait</i>	64
vilje	4,18,25,54f,58f,71,76,78ff,108
virkelighed	5,8,16,25,34,38ff,58ff,69ff,80ff,91f,96ff,103ff
væren	5f,9ff,18ff,38ff,58ff,70ff,81,93,104
<i>world-line</i>	60
øjeblikket	65ff,79ff,98f,104ff
ånd	15f,20,39,48ff,57,71ff,78ff,92,104,112
årsagssætningen	<i>se causa (lat.)</i>

LISTE OVER NAVNE

Anselm af Canterbury	3,36ff,70,88
Aquinas, Thomas	36,48,55,88
Aristoteles	3,7,9f,14f,17f,49,73,88f,92f,114
Augustin, A.	39f,50f,73,88,104f
Barth, K.	36
Bell, J.	101f
Bergson, H.	95ff
Berkeley, G.	57,60,62,105f
Blake, W.	104
Bonaventura	36,55
Borges, J.A.	103ff
Bruno, G.	113
Caesar, G.J.	66f,77
Cato Uticensis	53
Collingwood, R.G.	109f
Copernicus	16f
Croce, B.	110
Cusanus, Nicolaus	113f
Damianus, P.	107f
Dante	48ff,89f,107
Darwin, C.	112f
Davies, P.	101,114
Demokrit	19f,34
Descartes	18f,36f,44,58f,70,93,104
Diodoros Kronos	87,108f
Dominicus	15f,55,121
Duhem, P.	96
Einstein, A.	95ff,105,114
Eliott, T.S.	49
Eriugena, J. Scotus	113
Faye, J.	109
Franciscus	15f,51,55f
Freud, S.	51f
Friedländer, P.	15
Galilei, G.	13,16ff,49,93
Gardiner, P.	109f
Grundtvig, N.F.S.	89
Grünbaum, A.	98
Gödel, K.	108
Hartshorne, C.	36
Hegel, G.W.F.	2,14,19f,32f,36,69ff,81ff,86,108
Heisenberg, W.	19f,116
Heraklit	8,19,106
Hobbes, T.	58,62

Homer	48,52f,104
Hume, D.	60,62f,105
Ibsen, H.	48f
Jesus af Nazareth	38,56,80
Kant, I.	3,10f,14f,18f,30,34f,43,57,71f,92f
Kepler, J.	13,16f
Kierkegaard, S.A.	2,3,36ff,55,63,70f,78ff,108,113
Kripke, S.	65
Leibniz, G.W.	2,8,18f,36,57ff,86f,107f,111,114
Leonhard, K.	48
Lewis, C.I.	45
Lewis, D.	66,68
Liedmann, S.E.	90f
Locke, J.	60
Lovejoy, A.O.	62,64,68,110
Malcolm, N.	36
Marx, K.	2,19,76f,90ff
Mates, B.	63,68
McTaggart, J.M.E.	59
Meyerhoff, H.	110f
Newton, I.	16f,19,57f,93,105
Oakeshott, M.	109
Parmenides	5f,32,58,79
Pascal, B.	73
Peirce, C.S.	88
Platon	4ff,15ff,21ff,44,53f,59,73,79,92f,104,109,116f,122
Popper, K.	110,113f
Refling Hagen, I.	56
Reichenbach, H.	98f,109
Rescher, N.	63,68,111
Rowlands, P.	20
Russell, B.	36,62f,68,87,105f
Schopenhauer, A.	36
Shakespeare, W.	48,82f
Sløk	78,88
Sohn-Rethel	90f
Sokrates	8,11,21f,33,104f
Spinoza, B.	36,58ff,87fs
Swedenborg, E.	106
Taylor, M.C.	78,82
Vergil, P.	49ff
Voltaire, F-M	62
Whitehead, A.N.	19
Winnie, J.A.	98f,102
Zenon	5
Øhrstrøm, P.	98f,111

LITTERATUR

- Aristoteles: *Metafysiken*.
 Augustin: *De Civitate Dei, Confessiones*.
 Charlesworth, M.J. [1963]: *St. Anselm's Proslogion*, Oxford.
 Collingwood, R.G. [1951]: *The Idea of History*.
 Bergson, H. [1922]: *Duration & Simultaneity*, Bobbs-Merrill, 1965.
 Barth, K. [1931]: *Fides quaerens intellectum*.
 Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deo*.
 Borges, J.L. [o.1940]: *Alef*, da.1983.
 Borges, J.L. [1952]: *Fiktioner*, da.1970.
 Borges, J.L.: *Borges, en antologi*, da.1983.
 Bruno, G. [o.1584]: *Della causa, principio et uno*.
 Copleston, F. [1946]: *A History of Philosophy*, vol. i, NY.
 Cornford, F. [1937]: *Plato's Cosmology*, Library of Liberal Arts, NY.
 Cusanus, N. [o.1440]: *De docta ignorantia*.
 Dante Alighieri [o.1300]: *Den Guddommelige Komædie*, da.overs.:
 C.K.F. Molbech [1863], K. Hee Andersen [1963], O. Meyer [2000].
 Davies & Brown, eds. [1987]: *The Ghost in the Atom*, Cambridge U.P.
 Freccero, J., ed. [1983]: *Dante, a collection of critical essays*, Prentice-Hall.
 Friedländer, P. [1928]: *Platon 1-3*.
 Gardiner, P. ed. [1974]: *The Philosophy of History*.
 Gmelin, H. [1964]: *Die göttliche Komædie*, vol.1-6.
 Johansson, Kalleberg, Liedman [1974]: *Positivism, marxisme, kritisk teori*.
 Kierkegaard, S. [1843-44]: *Samlede Værker, Bd.5-6*, Gyldendal 1964.
 Leibniz, G.W.: *Leibniz Werke*, Wiss.Bibl. Darmstadt 1965.
 Leonhard, K. [1950]: *Der gegenwärtige Dante*, Stuttgart.
 Lewis, D. [1986]: *On the Plurality of Worlds*, Blackwell.
 Lovejoy, A.O. [1936]: *The Great Chain of Being*, Harvard U.P.
 Mates, B. [1986]: *The Philosophy of Leibniz*, Oxford U.P.
 Meyerhoff, H. ed. [1959]: *The Philosophy of History in Our Time*.
 Platon, v. Høegh & Ræder, eds. [1940]: *Platons Skrifter*, vol. viii, Kbh.
 Plato, by R.G. Bury [1966], *Plato*, vol.vii, Loeb Class.Lib., London.
 Rescher, N. [1962]: *The Philosophy of Leibniz*, Prentice-Hall.
 Russell, B. [1900]: *A Critical Exposition of .. Leibniz*, Cambridge U.P.
 Singleton, C.S. [1964]: *Dante Studies*.
 Sløk, J. [1978]: *Kierkegaard - humanismens tænker*, Reitzel.
 Sohn-Rethel, A. [1970]: *Geistliche und Körperliche Arbeit*, Suhrkamp.
 Taylor, A.E. [1926]: *Plato, the Man and his Work*, London.
 Taylor, M.C. [1975]: *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*.
- I overensstemmelse med professor Sløks anbefaling har jeg først og fremmest koncentreret mig om hovedværkerne selv, og sekundærlitteraturen har følgelig gennemgående spillet en sekundær rolle for mit studium af originallitteraturen.*

=//=

Idéhistoriske Fortolkninger

TTT 2.del, s.126

Mogens True Wegener