

DE STORE TÆNKERE
BERLINGSKE FILOSOFI BIBLIOTEK

*Under redaktion af
Justus Hartnack & Johannes Sløk*

JOHN LOCKE
X

Med indledning, oversættelse og noter af

DAVID FAVRHOLDT


KØBENHAVN
BERLINGSKE FORLAG

1965

Indhold

1. Serie omfatter:

PLATON <i>ved professor, dr. theol. Johannes Sløk</i>	DESCARTES <i>ved afdelingsleder, mag. art. P. Dalsgård-Hansen</i>
ARISTOTELES <i>ved afdelingsleder, mag. art. Anfinn Stigen</i>	SPINOZA <i>ved mag. art. Oskar Hansen</i>
STOIKERNE <i>ved professor, dr. theol. Johannes Sløk</i>	JOHN LOCKE <i>ved dr. phil. David Faurholdt</i>
AUGUSTIN <i>ved universitetslektor Jørgen Pedersen</i>	HUME <i>ved docent dr. phil. Egmont Christensen</i>
THOMAS AQUINAS <i>ved universitetslektor, dr. phil. H. Roos</i>	KANT <i>ved professor, dr. phil. Justus Hartnack</i>

INDLEDNING

7

ET ESSAY OM DEN MENNESKELIGE FORSTAND

Bog I om medfødte begreber

1. Indledning	37
2. Der er ingen medfødte principper i bevidstheden	40
3. Der er ingen medfødte praktiske principper	51
4. Andre betragtninger vedrørende medfødte principper, såvel spekulative som praktiske	59

Bog II om ideer

1. Om ideer i almindelighed og deres oprindelse	66
2. Om usammensatte ideer	71
3. Usammensatte ideer stammende fra sansning	73
4. Om soliditet	74
5. Om usammensatte ideer fra forskellige sanser	78
6. Om usammensatte ideer stammende fra refleksion	78
7. Om usammensatte ideer stammende fra såvel sansning som refleksion	78
8. Videregående betragtninger over vore usammensatte ideer	81
9. Om perception	90
10. Om crindring	91
11. Om skelnen og andre bevidsthedsfunktioner	93
12. Om sammensatte ideer	97
14. Om varighed	100
15. Varighed og ekspansion betragtet under ét	103
16. Om tal	106
17. Om det uendelige	108
19. Om tænkningens modi	115
21. Om evne	118
22. Om blandede modi	128
23. Om vore sammensatte ideer om substanser	134
25. Om relation	150
26. Om årsag og virkning og andre relationer	154
27. Om identitet og forskellighed	157

Om medfødte begreber

1. Indledning

1: Undersøgelsen er underholdende og nyttig. 2: Plan. 3: Metode.
4: Det er nyttigt at vide, hvor langt vor forståelse strækker sig.

1. EFTERSOM det er *forstanden*, der udmærker mennesket i forhold til de øvrige fornuftsvæsener og giver det alle fordele fremfor dem og herredømmet over dem, så er den, når dens ædelhed tilmed tages i betragtning, i sandhed et emne, som det er værd for os at undersøge. Ligesom øjet, når det lader os se og opfatte alle andre ting, bemærker forstanden ikke sig selv, og det kræver kunst og møje at få den på afstand og gøre den til genstand for sig selv. Men hvilke vanskeligheder der end måtte stå i vejen for denne undersøgelse, og hvad det end er, der skjuler os så meget for os selv, er jeg dog sikker på, at alt det lys, vi kan kaste over vor sjæl, og hele det kendskab, vi kan få til vor egen forstand, ikke blot vil være meget underholdende, men også vil give os store fordele gennem vejledningen af vore tanker ved udforskningen af andre emner.

2. Eftersom dette – at undersøge den menneskelige erkendelses oprindelse, sikkerhed og udstrækning samt troens, overbevisningens og samtykkets grunde og styrkegrader – er mit formål, vil jeg ikke her beskæftige mig med den fysiske betragtning af bevidstheden, ikke besvære mig med at undersøge, hvad dens væsen er, eller hvilke sindsbevægelser eller ændringer i vore legemer det er, der fremkalder fornemmelser i vore organer eller *ideer* i vor forstand, og heller ikke med spørgsmålet om nogle af eller alle disse ideer, som de foreligger, skylder materien deres eksistens eller ikke. Skønt sådanne spekulationer er mærkelige og underholdende, vil jeg afholde mig fra dem som liggende uden for den vej, som min plan har afstukket. For det formål, jeg har her, er det tilstrækkeligt at betragte de er-

kendende evner, mennesket har, sådan som de anvendes på de genstande, de angår. Og jeg vil tro, at jeg ikke helt har spildt min tid med de tanker, som jeg vil fremsætte ved denne lejlighed, hvis det lykkes mig ved hjælp af denne historiske, simple metode at give en redegående for de måder, hvorpå vor forstand opnår de begreber, vi har om tingene, og at give et mål for vor erkendelses sikkerhed eller for grundene til de overbevisninger, man finder hos mennesker. Overbevisninger, som, til trods for at de er så varierende, forskellige og fuldstændig modstridende, fremsættes her og der med en sådan suffisance og selvtillid, at den, der skal kaste et blik på menneskehedens meninger og bemærker deres uforenelighed, samtidig med at han betragter den ømhed og hengivenhed, hvormed de omfattes, måske kan have begrundet mistanke om, at der enten overhovedet ikke findes nogen absolut sandhed, eller at menneskeheden i hvert fald ikke besidder de tilstrækkelige midler til at opnå erkendelsen af den.

3. Det er derfor værd at udforske grænserne mellem mening og erkendelse og at undersøge, i hvilken udstrækning vi bør begrænse vort samtykke og moderere vore overbevisninger i anliggender, vi ikke har sikker kundskab om. I dette øjemed vil jeg gå frem efter følgende metode:

For det første vil jeg undersøge oprindelsen til de ideer, begreber, eller hvad De nu foretrækker at kalde dem, som et menneske observerer og er sig bevidst, at han har i sin bevidsthed, samt den måde, hvorpå forstanden bliver forsynet med dem.

For det andet vil jeg søge at vise, hvilken *erkendelse* forstanden opnår ved disse ideer, og bestemme erkendelsens sikkerhed, tydelighed og omfang.

For det tredje vil jeg foretage nogle undersøgelser af *troens* eller overbevisningens natur og grundlag, hvormed jeg mener det bifald, vi giver en dom, vi betragter som sand, skønt vi endnu ikke har nogen sikker kundskab om dens sandhed. Og her vil vi få lejlighed til at undersøge *samtykkets* grunde og grader.

4. Hvis jeg ved denne undersøgelse af forstandens natur kan afdække dens evner og disses rækkevidde, og afklare, hvilke ting de er blot i nogen grad afpassede til, og hvor de svigter os, så tror jeg, det kan være nyttigt at bevæge menneskets travle bevidsthed til at være forsigtigere med at beskæftige sig med ting, som ligger uden for dens fatteevne, til at standse, når den er nået så vidt, som dens tøjrtillader, og til at resignere i rolig uvidenhed om de ting, som efter nærmere undersøgelse viser sig at ligge uden for vore evners rækkevidde. Måske vil vi så ikke være så ivrige efter, ud fra ønsket om universel erkendelse, at stille spørgsmål og forvirre os selv og andre med diskussioner om ting, som vor forstand ikke er afpasset til, og som vi ikke i vor bevidsthed kan danne klare og distinkte opfattelser af, eller som vi (hvilket måske sker alt for ofte) slet ikke har nogen begreber om. Hvis vi kan finde ud af, hvor langt forstanden kan gå, hvor langt dens evner til at opnå sikkerhed strækker sig, og i hvilke situationer den kun kan skønne og gætte, så kan vi måske lære at begrænse os til det, vi kan opnå, sådan som situationen nu engang er.

7. Det var disse ting, som var anledningen til denne afhandling om den menneskelige forstand. Thi jeg tænkte, at det første skridt hen imod at opnå noget tilfredsstillende ved adskillige af de undersøgelser, som menneskets bevidsthed er tilbøjelig til at kaste sig ud i, var at få et overblik over vor egen forstand, undersøge vore egne evner og se, hvilke ting de egner sig til. Jeg havde en mistanke om, at indtil det var gjort, begyndte vi blot i den forkerte ende og søgte forgæves efter tilfredsstillelse i en rolig og sikker besiddelse af de sandheder, der angik os mest, mens vi slap vore tanker løs på det værendes store ocean, som om hele dette grænseløse område var vor forstands naturlige og selvfølgelige besiddelse, og som om intet i det undrog sig dens afgørelser eller undslap dens forståelse. Således er det intet under, at mennesker, når de strækker deres undersøgelser længere end evnerne rækker og lader deres tanker vandre ud på dybder, hvor de ikke kan finde

sikkert fodfæste, stiller spørgsmål og indleder utallige diskussioner, som aldrig fører til nogen klar løsning og derfor kun egner sig til at fortsætte og forøge deres tvivl og til sidst føre dem ud i den fuldstændige skepticisme. Hvorimod menneskene, hvis forstandens evner blev taget i betragtning, hvis erkendelsens rækkevidde én gang for alle var klarlagt, og hvis horisonten, som sætter grænsen mellem den oplyste og den mørke del af tingene, det, som er og det, som ikke er forståeligt for os, var fundet, måske med mindre skrupler ville slå sig til tåls med den erklærede uvidenhed om den ene del og med større udbytte og tilfredsstillelse anvende deres tanker og diskussioner på den anden del.

8. Så meget har jeg syntes, det var nødvendigt at sige i anledning af dette »Essay om den menneskelige forstand«. Men før jeg går over til at meddele, hvad jeg har tænkt om dette emne, må jeg her ved begyndelsen bede min læser tilgive mig den hyppige brug af ordet *idé*, som han vil støde på i den følgende fremstilling. Eftersom det er den betegnelse, jeg synes bedst egner sig til at stå for hvad som helst, der er genstand for forstanden, når et menneske tænker, har jeg brugt den til at udtrykke, hvad man end måtte mene med *fantasma*, *begreb*, *species*, eller hvad det nu er, som bevidstheden beskæftiger sig med, når man tænker, og jeg har ikke kunnet undgå at bruge den hyppigt.

Jeg formoder, at man uden vanskelighed vil give mig ret i, at der findes sådanne *ideer* i menneskers bevidsthed. Enhver kender dem fra sig selv. Og andre menneskers ord og handlinger må overbevise ham om, at også de har dem.

Vores første undersøgelse vil da bestå i at finde ud af, hvordan de kommer ind i bevidstheden.

2. Der er ingen medfødte principper i bevidstheden

1: Den måde, hvorpå vi opnår kundskab, beviser, at den ikke er medfødt. 2-3: Det store argument, almen enighed, beviser ikke, at noget er medfødt. 4: Formuleringer af identitetsprincippet og kontradiktionsprincippet er ikke alment accepterede. 5: Ikke af børn

og åndssvage. 6-14: Fornuften opdager ikke disse principper, og selv om den gjorde, ville dette ikke bevise, at de var medfødte. 15: Trin i sandhedens opnåelse. 16: Om sandheder accepteres, afhænger af klare og distinkte *ideer* om begreber. 18: Mange domme accepteres. 19-20: Det mindre generelle kendes før det mere generelle. 21-23: Om acceptering af principper første gang, de høres. 24-25, 27: Sammenfatning.

1. NOGLE mennesker har den bestemte opfattelse, at der er visse medfødte principper i forstanden, visse primære begreber, eller *Kowai ἔγγοιαι*, tegn, som er påstemplet menneskets bevidsthed, som sjælen modtager ved sin skabelse og bringer med sig ind i verden. Det burde være tilstrækkeligt at overbevise fordomsfri læsere om denne antagelses falskhed, hvis blot jeg kan vise (hvilket jeg håber vil lykkes for mig i de følgende afsnit af denne afhandling), hvordan mennesker, blot ved at bruge deres naturlige evner, kan opnå al den viden, de har, uden at tage medfødte indtryk til hjælp, og hvordan de kan opnå sikre resultater uden at støtte sig til oprindelige begreber eller principper. Thi jeg tror, at alle vil give mig ret i, at det ville være urimeligt at antage, at ideer om farver var medfødt hos en skabning som Gud har givet synsevnen og en evne til at modtage dem fra ydre genstande gennem synet. Ikke mindre urimeligt ville det være at tilskrive andre sandheder naturens indprægning og medfødte anlæg, når vi hos os selv kan observere evner, som er egnede til at opnå kundskaber om dem lige så let og sikkert, som hvis de oprindeligt var påstemplet bevidstheden.

2. Intet er mere almindeligt accepteret, end at der findes visse principper, såvel *spekulative* som *etiske* (thi man taler om begge), som hele menneskeheden er enig om, og som derfor, hævder man, nødvendigvis må skyldes varige indtryk som menneskenes sjæle har modtaget ved deres skabelse, og som de fører med sig til verden med samme sikkerhed og nødvendighed som andre medfødte egenskaber.

3. Denne påstand, som udledes af den *almindelige enig-*

hed, har den svaghed ved sig, at selv om det faktisk var sandt, at der fandtes visse sandheder, som hele menneskeheden hyldede, så ville det ikke bevise, at de var medfødte, såfremt der kan peges på en anden måde, hvorpå mennesker kommer til den almene enighed om de ting, som de er enige om. Og det tror jeg, der kan.

4. Men, hvad værre er, det synes mig, at dette argument om den almene enighed, som man bruger til at bevise medfødte principper med, viser, at der ikke findes sådanne principper. Thi der findes ikke nogen, som hele menneskeheden bifalder. Jeg vil begynde med det spekulative og som eksempel tage de lovpriste principper, der anføres som bevis, og som jeg tror, fremfor alle andre anses for mest berettigede til at blive kaldt medfødte: »Det som eksisterer, eksisterer« og »Det er umuligt, at den samme ting både eksisterer og ikke eksisterer«. Jeg tillader mig at påstå, at disse principper er langt fra at være billigt af alle, idet der er en stor del af menneskeheden, som end ikke kender dem.

5. Thi for det første er det klart, at alle børn og åndssvage ikke har nogen som helst forestilling eller noget som helst begreb om dem. Og denne mangel er tilstrækkelig til at tilintetgøre den almene enighed, som nødvendigvis må knytte sig til alle medfødte sandheder. Det synes mig næsten en modsigelse at sige, at der findes sandheder, som er påstemplet sjælen, men som den hverken opfatter eller forstår, thi påstempling kan ikke betyde andet, hvis det overhovedet skal betyde noget, end at visse sandheder opleves. At man kan påstemple noget på bevidstheden, uden at den opfatter det, synes mig uforståeligt. Hvis børn og åndssvage har sjæle eller bevidstheder med de nævnte indtryk på dem, må de derfor uundgåeligt opfatte dem og nødvendigvis kende og bifalde disse sandheder. Eftersom de ikke gør det, er det klart, at der ikke findes sådanne indtryk. Thi hvis de ikke er naturligt påstemplede begreber, hvordan kan de så være medfødte? Og hvis de er påstemplede begreber, hvordan kan de så være ukendte? Når

man siger, at et begreb er påstemplet bevidstheden, og alligevel samtidig siger, at bevidstheden ikke kender det, reducerer man dette indtryk til ingenting. Man kan ikke sige, at en dom, som bevidstheden aldrig har kendt eller været sig bevidst, er i bevidstheden. Hvis derfor de to domme »Det som eksisterer, eksisterer« og »Det er umuligt, at den samme ting både eksisterer og ikke eksisterer« er påstemplet fra naturens hånd, så kan børn ikke være uvidende om dem. Spædbørn og alle andre, der har en sjæl, må nødvendigvis opfatte den med forstanden, kende deres sandhed og acceptere den.

6. For at undgå denne vanskelighed svares der sædvanligvis, at alle mennesker kender og anerkender dem, *når de når til at bruge deres fornuft*, og at dette er tilstrækkeligt til at bevise, at de er medfødte. Hertil svarer jeg:

7. Tvivlsomme udtryksmåder, som næsten ingen betydning har, bliver ofte anset for klare ræsonnementer af dem, der, fordi de er forudindtagede, ikke engang besværer sig med at undersøge, hvad de selv siger. Thi for at kunne anvende dette svar med nogen acceptabel mening til vort nuværende formål, må det betyde én af disse to ting: enten at så snart mennesker når til at bruge deres fornuft, kommer de til at kende og observere dem, eller at brugen og opøvelsen af menneskets fornuft hjælper dem til at opdage disse principper og i sandhed gør dem bekendt med dem.

8. Hvis de mener, at mennesker gennem fornuftens brug kan opdage disse principper, og at dette er tilstrækkeligt til at bevise, at de er medfødte, vil deres bevisførelse se sådan ud: ligegyldigt hvilke sandheder fornuften kan opdage for os og få os til at acceptere fuldstændigt, så er de alle naturligt påstemplet vor bevidsthed. Thi den almene enighed, der er om dem, beløber sig ikke til mere end dette, at vi ved hjælp af fornuften er i stand til at opnå en sikker erkendelse af dem og acceptere dem. Men på denne måde bliver der ikke nogen forskel på matematikernes maximer og de teoremer, de udleder af dem; de må alle i lige høj

grad regnes for medfødte, idet de alle er opdagelser, der er gjort ved fornuftens hjælp, og sandheder, som et fornuftigt væsen med sikkerhed må lære at kende, hvis han tænker på dem på den rigtige måde.

9. Men hvordan kan disse mennesker tro, at fornuftens brug er nødvendig for at opdage principper, som antages at være medfødte, når fornuften (hvis vi tør tro dem) ikke er andet end evnen til at deducere ukendte sandheder fra principper eller domme, som allerede kendes? Man kan sandelig ikke anse dét for medfødt, som vi må anvende fornuften til at opdage, medmindre vi, som sagt, vil påstå, at alle de sikre sandheder, fornuften lærer os, er medfødte. Vi kunne lige så vel tro, at fornuftens brug var nødvendig for at vore øjne kunne opfatte synlige genstande, som at der skulle være brug for fornuften, eller dens funktion, for at få forstanden til at se, hvad der fra starten er indgraveret i den, og som ikke kan findes i den, før det opfattes af den.

10. Man vil måske hertil sige, at matematiske beviser og andre sandheder, der ikke er medfødte, ikke accepteres, så snart de fremsættes, hvorfor de skiller sig ud fra disse maximer og andre medfødte sandheder. Jeg vil efterhånden få lejlighed til at sige noget mere om umiddelbar acceptation. Her vil jeg kun, og det meget villigt, gå med til, at disse maximer og teoremer adskiller sig fra hinanden, ved at de sidste kræver fornuft, brug af beviser for at kunne blive udtænkt og opnå vor acceptation, mens de andre bliver hyldet og bifaldet uden det mindste brug af fornuft, så snart de er blevet forstået.

11. De, som vil gøre sig den ulejlighed at tænke lidt opmærksomt over forstandens operationer, vil erkende, at denne bevidsthedens ufortøvede acceptation af nogle sandheder hverken afhænger af medfødte indtryk eller af fornuftens brug, men som vi senere vil se af en evne ved bevidstheden, som er helt forskellig fra begge disse ting. Fornuften har ikke noget at gøre med, at vi bifalder disse maximer, og derfor er det fuldstændig falsk at sige, at

mennesker kender og bifalder dem, når de når til fornuftens brug, hvis der dermed menes, at fornuftens brug støtter os i erkendelsen af dem. Og hvis det var sandt, ville det bevise, at de ikke var medfødte.

12. Hvis man med det, at vi erkender og bifalder dem, »når vi når til fornuftens brug«, mener, at det er på det tidspunkt, de bliver bemærket af bevidstheden, og at børn erkender og bifalder dem, så snart de lærer at bruge deres fornuft, så er dette både falsk og intetsigende. For det første er det falsk, fordi det er klart, at disse maximer ikke optræder i bevidstheden, så snart man bruger sin fornuft, og derfor er det falsk at sætte tidspunktet for opdagelsen af dem til det, hvor fornuften tages i brug. Hvor mange eksempler på fornuftens brug ser vi dog ikke hos børn, lang tid før de véd noget som helst om den grundsætning, at »det er umuligt, at den samme ting både eksisterer og ikke eksisterer«. Jeg vil påstå, at mennesker ikke erkender disse generelle og mere abstrakte sandheder, som anses for medfødte, før de begynder at bruge deres fornuft, og jeg tilføjer: ikke engang da. Sådant er det, fordi de generelle, abstrakte ideer, som de generelle grundsætninger, der fejlagtigt regnes for medførte principper, handler om, ikke bliver dannet i bevidstheden, før man er begyndt at bruge fornuften. De er tværtimod opdagelser, der gøres, og sandheder, der indføres i bevidstheden på samme måde som utallige andre domme, som ingen har været så ødsle at anse for medfødte.

13. At sige, at mennesker erkender og bifalder disse grundsætninger, »når de opnår fornuftens brug«, beløber sig faktisk ikke til mere end dette, at de aldrig er erkendte eller bemærkede, før man bruger fornuften, men muligvis kan blive bifaldet nogen tid efter i et menneskes liv. Hvor når er uvist. Det samme kan man lige så vel sige om alle andre erkendelige sandheder.

14. Men for det andet må det siges, at hvis det var sandt, at det nøjagtige tidspunkt for, hvornår man erkendte og accepterede dem, var, når man begyndte at bruge

sin fornuft, så ville dette heller ikke være noget bevis på, at de var medfødte. Den måde at argumentere på er nøjagtig lige så intetsigende, som selve antagelsen er falsk. Thi hvad slags logik skal man anvende for at vise, at et begreb, hvilket det end måtte være, oprindeligt må være indprentet fra naturens hånd på bevidstheden ved dens skabelse, fordi det bliver observeret og accepteret, når en evne ved bevidstheden, som har et præcist arbejdsområde, begynder at blive brugt? Man kunne lige så vel sige, at når man nåede til talens brug – hvis man antog, at dette angav tidspunktet for den første acceptation af disse grundsætninger (hvilket det lige så vel kunne gøre som det tidspunkt, hvor mennesker begynder at bruge deres fornuft) – ville ens bifalden af grundsætningerne på dette tidspunkt være et lige så godt bevis på, at de var medfødte, som når man siger, at de er medfødte, fordi mennesker accepterer dem, når de begynder at bruge deres fornuft.

15. Først lader sanserne enkelte ideer komme ind og møblere det endnu tomme kammer, og efterhånden som bevidstheden gradvis bliver bekendt med nogle af dem, bliver de anbragt i erindringen og får navne. Derefter abstraherer bevidstheden, idet den går videre, fra dem og lærer gradvis brugen af almene navne. På denne måde bliver bevidstheden forsynet med ideer og sprog, som udgør det materiale, hvorpå den anvender sin diskursive evne. Fornuftens brug bliver dag for dag mere synlig, efterhånden som antallet af disse emner, som beskæftiger den, vokser. Men selv om besiddelsen af almene ideer og brugen af almenbegreber og fornuft vokser i takt, kan jeg dog ikke indse, hvordan dette kan bevise, at de almene ideer er medfødte.

16. Et barn véd ikke, at 3 plus 4 er 7, før det er i stand til at tælle til syv og har fået fat i navnet på og dannet sig en idé om lighed. Først når det har fået disse ord forklaret, accepterer det, eller rettere opfatter det denne doms sandhed. Men det accepterer da ikke dommen, fordi den var en medfødt sandhed, og det tøver heller ikke indtil da,

fordi fornuftens brug er påkrævet. Sandheden viser sig for det, så snart det har optaget de klare og distinkte ideer, som disse navne står for, i dets bevidsthed. En voksen véd, at 18 plus 19 er 37 med samme evidens, som han véd, at 1 plus 2 er 3. Alligevel ved et barn ikke det førstnævnte så tidligt som det sidstnævnte. Ikke fordi det mangler fornuftens brug, men fordi man ikke erhverver sig de ideer, som tallene 18, 19 og 37 står for, så tidligt som dem, der betegnes med 1, 2 og 3.

18. Jeg spørger, om beredvillig acceptation af en dom, første gang den høres og dens ord forstås, er et sikkert tegn på tilstedeværelsen af et medfødt princip. Hvis ikke, så er det omsonst at anføre en almen acceptation som bevis. Hvis dét siges at være et bevis på, at noget er medfødt, så må man gå med til, at alle domme, som bliver alment accepteret, så snart de høres, er medfødte, og man vil finde sig selv rigeligt forsynet med medfødte principper. Thi hvis man vil hævde, at de nævnte grundsætninger er medfødte, fordi man accepterer dem, første gang man hører dem, når blot man forstår ordene i dem, så må man indrømme, at adskillige domme om tal må være medfødte, og således hævde, at sætninger som »1 plus 2 er lig med 3«, »2 og 2 er lig med 4« samt en mængde andre lignende domme, som alle accepterer ved første overhøring, når de forstår ordene, har plads blandt de medfødte grundsætninger. Og tallene og de domme, der fældes om mange af dem har ikke engang nogen forrang. Også fysikken og alle de andre videnskaber leverer os domme, som er sikre på at blive accepteret, så snart de forstås. »To legemer kan ikke befinde sig på samme sted« er en sandhed, som ingen opholder sig mere ved end grundsætningerne »Det er umuligt, at den samme ting både eksisterer og ikke eksisterer«, »Hvidt er ikke sort«, »Et kvadrat er ikke en cirkel«, »Gulhed er ikke sødhed«.

19. Man må heller ikke tro, at de mere specielle, evidente domme, man accepterer ved første overhøring, som »1 plus 2 er lig med 3«, »Grøn er ikke rød« etc., opfattes

som konsekvenser af de mere almene domme, som anses for at være medfødte principper, thi enhver, som vil ulejlig sig med at iagttage, hvad der foregår i forstanden, vil bestemt se, at disse og lignende mindre almene domme sandelig er kendte og fuldt accepteret af dem, som er yderst uvidende om de mere almene grundsætninger, og – da de optræder tidligere i bevidstheden end de (som de kaldes) første principper – ikke kan skyldes dem den acceptation, de modtages med, første gang de høres.

21. Men vi er endnu ikke færdige med »acceptation af domme ved første overhøring og forståelse af ordene i dem«. Det er rimeligt, at vi først bemærker, at dette i stedet for at være et tegn på, at de er medfødte, beviser det stik modsatte, eftersom det forudsætter, at adskillige, som forstår og kender andre ting, er uvidende om disse principper, indtil de foreholdes dem, og at man kan være ube kendt med disse sandheder, indtil man hører dem fra andre. Thi hvis de var medfødte, hvorfor skulle de så fremsættes for at blive accepteret, når de, i kraft af at være i forstanden gennem naturlig påstempling ved skabelsen (hvis en sådan virkelig fandtes) ikke kunne undgå at være kendt i forvejen? Det kan jo ikke nægtes, at mennesker først er blevet bekendt med mange af disse evidente sandheder, når de har fået dem forelagt, men det er klart, at hvem det end drejer sig om, så finder han hos sig selv, at han nu begynder at kende en dom, som han ikke kendte før, og som han fra da af ikke tvivler på. Ikke fordi den var medfødt, men fordi betragtningen af den tingenes natur, som var indeholdt i dens ord, ikke kan få ham til at tænke anderledes, når og hvor han end tænker over den.

22. Hvis det hævdes, at forstanden har en *implicit* kundskab om disse principper, men ikke en *explicit* før denne første overhøring (hvilket de må gøre, som hævder, at principperne er i forstanden, før de erkendes), bliver det svært at fatte, hvad der menes med, at et princip er påstempet bevidstheden implicit, medmindre man dermed mener, at bevidstheden er i stand til at forstå og kraftigt

bifalde sådanne domme. Og således må alle matematiske bevisførelser såvel som grundprincipper blive modtaget som medfødte indtryk på bevidstheden, hvilket jeg frygter *de* næppe vil tillade dem at være, som synes, det er vanskeligere at bevise en dom end at acceptere den, når den er bevist. Og kun få matematikere vil gå med til, at alle de diagrammer, de har tegnet, ikke er andet end kopier af de medfødte skrifttegn, naturen har indgraveret på deres bevidstheder.

23. Der er, frygter jeg, en videregående svaghed ved det foregående argument, som sigtede på at overbevise os om, at de grundsætninger, mennesker går med til ved første overhøring, fordi de bifalder domme, de endnu ikke har lært, er medfødte. Det forekommer mig, at der stikker den fejltagelse under, at mennesker ikke antages at blive undervist i eller lære sig noget *de novo*, når de faktisk bliver undervist i og lærer sig noget, de før var uvidende om. Thi for det første er det klart, at de har lært ordene og deres betydning, og ingen af delene er medfødt. Men dette er ikke hele den erhvervede kundskab i dette tilfælde: Selve de ideer, som dommen handler om, er ikke medfødte, lige så lidt som navnene på dem, men er erhvervet efter fødslen. Så eftersom hverken ordene i alle de domme, som accepteres ved første overhøring, deres repræsentation af sådanne ideer eller disse ideer selv er medfødte, vil jeg meget gerne vide, hvad der så er tilbage i dem, som er medfødt. Vi modtager ideer og navne lidt efter lidt. Og vi accepterer så umiddelbart de domme, som består af ord, vi har lært, og i hvilke overensstemmelsen eller uoverensstemmelsen mellem vore ideer kommer til udtryk. Men samtidig er vi ikke i stand til at acceptere andre domme, som taget for sig selv er lige så visse og evidente, men som angår ideer, der ikke kan erhverves så tidligt og let. Thi ordene er blot tomme lyde, som vi ikke kan acceptere, hvis de står for ideer, der går ud over dem, vi har. Men da emnet for den følgende diskussion vil være påvisningen af, på hvilke måder kundskab kommer ind i vore bevidstheder,

og hvad grundene er til disse forskellige grader af acceptation, må det være tilstrækkeligt her blot at have berørt det som en af grundene til min tvivl om de medførte princippers eksistens.

24. For at slutte denne diskussion om almen enighed erklærer jeg mig enig med forsvarerne af de medfødte principper i, at hvis de er medfødte, må de være alment accepteret. Thi at en sandhed skulle kunne være medfødt uden at være accepteret, er for mig lige så uforståeligt, som at en person skulle kunne kende en sandhed og samtidig være uvidende om den. Men i så fald kan de ifølge forsvarernes egen indrømmelse ikke være medfødte, eftersom de ikke er accepteret af dem, der ikke forstår de ord, de består af, og heller ikke af en stor del – som, tror jeg, beløber sig til mindst halvdelen af menneskeheden – af dem, der forstår dem, men som endnu ikke har hørt om eller tænkt på disse domme.

25. Dernæst vil jeg hævde, at disse to generelle domme ikke er de sandheder, som først optager børns bevidsthed, og heller ikke går forud for alle erhvervede og tilfældige begreber, hvilket de jo skulle gøre, hvis de var medfødte. Selvfølgelig véd barnet, at barnepigen, der mader det, hverken er katten, det leger med, eller negeren, som det er bange for, at ormefrøet eller sennepen, som det nægter at spise, hverken er æblet eller sukkeret, som det råber på. Det er sikkert og vist. Men vil nogen påstå, at det er i kraft af princippet, at »det er umuligt, at den samme ting både eksisterer og ikke eksisterer«, at barnet så stædigt holder fast ved disse og andre dele af dets erkendelse? Eller at barnet har noget begreb om eller nogen opfattelse af dette princip i en alder, hvor det alligevel, det er klart, kender en mængde andre sandheder? Den, som vil påstå, at »børn deltager i disse generelle, abstrakte spekulationer med deres sutte-flasker og rangler«, kan med rette siges at omfatte sine meninger med mere lidenskab og iver, men med mindre oprigtighed og sandhed end et barn i den alder.

27. Vi har allerede i tilstrækkelig grad påvist, at de al-

mene grundsætninger, vi diskuterer, ikke kendes af børn, idioter og en stor del af menneskeheden. Men der er endnu et argument imod, at de er medfødte, nemlig dette: Hvis disse emner var medfødte og oprindelige indtryk, så skulle de være rene og klare hos de personer, hos hvem vi ikke finder nogen spor af dem. Efter min mening er der en stærk sandsynlighed for, at de ikke er medfødte, eftersom de kendes mindst af dem, hos hvem de skulle ytre sig med størst styrke og kraft, hvis de var medfødte. Thi man skulle med rimelighed kunne forestille sig, at disse medfødte begreber lå frit fremme i børns, åndssvages, vilde og udannede personers bevidsthed, som af alle er mindst påvirkede af sædvane og lånte meninger, således at de kunne beskues af alle, sådan som børns tanker virkelig kan det. Man kunne meget vel vente, at disse principper kunne kendes fuldstændig af åndssvage, eftersom de, når de er indprentet umiddelbart på sjælen, ikke kan være afhængige af legemets konstitution eller organer, hvor den eneste indrømmede forskel mellem dem og andre er at finde. Men ak, hvilke almene grundsætninger kan man finde blandt børn, idioter, vilde og groft udannede personer? Hvilke universelle erkendelsesprincipper? Deres begreber er få og snævre, og de angår kun de genstande, de har haft mest at gøre med, og som hyppigt og stærkest har gjort indtryk på deres sanser. Den slags almene sætninger nævnes sjældent i indianernes hytter. Langt mindre kan de findes i børnenes tanker, ej heller aftryk af dem i de åndssvages bevidsthed. De hører til sproget og emnerne ved de lærde nationers skoler og akademier, de er tilpasset den slags konversation og undervisning, hvor disputer er hyppige. De er tilpasset en kunstig argumentation og egner sig til at overbevise andre med, men ikke så meget til at finde sandheden og fremme erkendelsen.]

3. Der er ingen medfødte, praktiske principper

1-2: Moralske principper er ikke alment accepteret. 3: Mennesker kan ikke gå med til dem i tankerne, samtidig med at de fornægter dem i praksis. 4-5: Moralregler kræver et bevis. 6: Dyden bliver

almindeligvis rost, fordi den er fordelagtig. 9: Eksempler. 13: Uvidenhed om medfødte principper udelukker deres vished. 21: Om modstridende principper i verden. 22-24, 26: Hvordan man er kommet til at hylde dem. 27: Principperne bør understreges.

1. Hvis det er let at indse, at de spekulative grundsætninger, vi diskuterede i foregående kapitel, faktisk ikke accepteres af hele menneskeånden, således som vi påviste det, så er det endnu lettere at indse, at *praktiske* principper ikke kan accepteres af alle. Jeg tror, det er vanskeligt at finde et eksempel på en moralregel, der kan blive lige så alment og umiddelbart accepteret som sætningen »Det, som eksisterer, eksisterer« eller være en lige så åbenbar sandhed som »Det er umuligt, at den samme ting både kan eksistere og ikke eksistere«. Heraf fremgår det, at de moralske principper er endnu længere fra at kunne kaldes medfødte, og det er mere tvivlsomt, om *de* er medfødte indtryk på bevidstheden, end at de andre principper er det. Dette rører dog ikke ved deres sandhed. De er lige så sande, men ikke lige så evidente. De spekulative grundsætninger indebærer deres egen evidens, mens der kræves ræsonneren og diskussion og nogen øvelse i tænkning for at kunne fastslå de moralske princippers sandhed med sikkerhed. De fremtræder ikke som naturlige egenskaber, som bevidstheden har fået påtrykt. Hvis de gjorde, måtte de være umiddelbart synlige og i kraft af sig selv være sikre og kendt af alle. Men dette er ikke nogen forklejning af deres sandhed og sikkerhed. Ikke mere end det er en forklejning af sandheden og sikkerheden af, at summen af trekantens tre vinkler er lig med to rette. Thi det er ikke så evident som, at »helheden er større end en af sine dele«, og accepteres heller ikke så let første gang, man hører det. Det må være tilstrækkeligt, at disse moralregler kan bevises, og derfor er det vor egen skyld, hvis vi ikke opnår sikker viden om dem. Men den uvidenhed, mange har om dem, og den tøven, hvormed andre accepterer dem er klare beviser på, at de ikke er medfødte og ikke viser sig for dem, medmindre de søger efter dem.

2. Jeg appellerer til alle, der blot er en smule bekendt med menneskehedens historie, og som har kastet blikket ud over deres egne køkkenhaver, ud i verden, om at gøre op med sig selv, om der findes sådanne moralprincipper, som alle mennesker accepterer. Hvor finder man den etiske sandhed, som er alment accepteret uden diskussion – som den jo må være, hvis den er medfødt? Det, de fleste synes at være enige om, er, at *retfærdighed* bør findes, samt at man skal holde sine aftaler. Dette er et princip, som antages at udstrække sig til tyvenes huler og de største skurkes sammensværgelser. De, som er gået længst i deres bestræbelser på at ødelægge samfundet, har været tro og retfærdige over for hinanden indbyrdes. Jeg vil gå med til, at forbrydere er sådan, men de oplever ikke disse regler som medfødte naturløve. De følger dem som bekvemmelighedsregler inden for deres egne samfund. Det er umuligt at antage, at landevejsrøveren opfatter retfærdighed som et etisk princip, når han det ene øjeblik er loyal over for sine fæller og det næste øjeblik plyndrer eller dræber den næste ærlige person, han møder. Retfærdighed og sandhed er det, der holder ethvert samfund sammen. Og derfor må selv forbrydere og røvere, som bryder med hele verden, være trofaste og retfærdige indbyrdes, thi ellers kan de ikke holde sammen. Men er der nogen, der tør påstå, at de, der lever af bedrageri og plyndring, bærer på medfødte principper om sandhed og retfærdighed, som de accepterer og holder i hævd?

3. Måske vil man hævde, at de i deres stille sind accepterer det, deres handlinger strider imod. For det første vil jeg hertil svare, at menneskers handlinger giver os de sikreste vidnesbyrd om, hvad de tænker. Men eftersom det står fast, at de fleste menneskers handlinger og nogles erhverv enten har rokket ved disse principper eller direkte været i modstrid med dem, er det umuligt at opnå en almen acceptering af dem (selv om vi indskrænker os til kun at søge den blandt voksne), og uden den er det umuligt at konkludere, at de er medfødte. Etiske principper, der

hviler på noget naturmæssigt, må have indflydelse på handlingerne og må medføre, at handlinger stemmer overens og ikke blot, at de rent spekulativt accepteres, thi ellers kan de ikke skelnes fra spekulative grundsætninger. Naturen har ganske vist nedlagt et ønske om lykke og en skræk for ulykke i menneskene, og disse dannelser er i sandhed medfødte, etiske principper, som (sådan som etiske principper bør gøre det) til stadighed øver indflydelse på alle vore handlinger. Og de kan iagttages hos alle personer i alle aldre som varige og almene; men de er udslag af lysten til det gode, og ikke påstemplinger på forstanden af noget sandt.

4. En anden grund til, at jeg tvivler på, at der findes medfødte etiske principper, er, at jeg mener, at *man ikke kan fremføre en eneste moralsk regel, som et menneske ikke er i sin gode ret til at kræve en begrundelse for*. Dette ville jo være fuldstændig urimeligt og absurd, hvis de var medfødte, eller blot evidente. Men det må cthvert medfødt princip være, så at der hverken behøves noget bevis for at erkende dets sandhed eller nogen grund til at acceptere det. Den, som enten spurgte eller forsøgte at forklare, hvorfor »det er umuligt, at den samme ting både eksisterer og ikke eksisterer«, ville man anse for blottet for sund fornuft. En sådan grundsætning belyser sig selv, indebærer sin egen evidens og behøver intet yderligere bevis. Den, som forstår ordene i den, vil acceptere den for dens egen skyld, eller også er der intet, der nogen sinde vil overbevise ham om, at han skal gøre det. Men hvis man præsenterede den mest urokkelige, moralske regel, at »man skal gøre mod andre, hvad man ønsker, de skal gøre mod én selv«, for en person, som aldrig havde hørt den før, ville der så være noget absurd i, at han spurgte: hvorfor? Og ville ikke den, som præsenterede denne regel for ham, være forpligtet til at begrunde dens sandhed og rimelighed for ham? Dette viser klart, at den ikke er medfødt. Thi hvis den var, ville den hverken kræve noget bevis eller kunne begrundes, men måtte (i det mindste så snart den blev hørt og for-

stået) accepteres som en ubestridelig sandhed, som intet menneske på nogen måde kunne tvivle om.

5. Det er sandelig en stor og ubestridelig moralsk sandhed, at mennesker bør overholde deres aftaler. Men alligevel vil en kristen, der bliver spurgt om, hvorfor et menneske skal holde sit ord, og som har sin lykke eller ulykke i det næste liv for øje, svare: »Fordi Gud, som råder over døden og det evige liv, kræver det af os«. Hvis en tilhænger af Hobbes blev spurgt, ville han svare: »Fordi offentligheden kræver det, og Leviathan vil straffe dig, hvis du ikke gør det«. Og hvis en af de gamle hedninge-filosoffer var blevet spurgt, ville han svare: »Fordi det ville være uærligt, under menneskets værdighed og på tværs af dyden, som er den menneskelige naturs højeste dannelse, at handle anderledes«.

6. Således opstår på naturlig måde den store mængde forskellige meninger om moralregler, som findes hos menneskene, regler, som er afhængige af de forskellige former for lykke, de gør sig forhåbninger om eller stræber efter, og som ikke ville eksistere, hvis etiske principper var medfødte og påstemplede vore bevidstheder af Guds hånd. Jeg indrømmer, at Guds eksistens på så mange måder er åbenbar, og at den lydighed, vi skylder ham, er så overensstemmende med fornuftens lys, at en stor del af menneskehedens opførsel giver vidnesbyrd om naturens lov. Alligevel tror jeg, man må indrømme, at adskillige moralregler kan opnå en meget udbredt anerkendelse fra menneskehedens side, uden at moralitetens sande grundlag er kendt. Denne kan kun være viljen og loven hos en gud, som ser menneskene i et mørke, som holder belønningen og straffen i sin hånd, og som har magt nok til at kræve selv den stolteste synder til regnskab. Thi eftersom Gud har forbundet dyden og det almene vel uadskilleligt med hinanden, og gjort udøvelsen af dyden til den nødvendige betingelse for samfundets opretholdelse, og gjort den iøjnefaldende fordelagtigt for alt det, som det dydige menneske beskæftiger sig med, er det ikke underligt, at enhver

ikke blot skal gå med til, men også anbefale og prise disse regler over for andre, så at deres acceptering af dem kan blive til nytte for ham selv. Han kan på grund af personlig interesse såvel som på grund af overbevisning udråbe det som helligt, der, hvis det nogen sinde bliver trampet på og vanhelliget, ikke lader ham forblive i sikkerhed og tryghed. Skønt dette formindsker den moralske og evige forpligtelse, som disse regler kræver, betyder det alligevel, at den ydre anerkendelse af dem, som mennesker giver dem i ord og tale, ikke beviser, at de er medfødte principper.

9. Jeg kan ikke se, hvordan noget menneske skulle kunne overtræde disse moralske love med fuld overbevisning og oprigtighed, hvis de var medfødte og indprentede i hans bevidsthed. Prøv blot at se på en hær, som plyndrer en by, og undersøg, om der er nogen respekt for eller iagttagelse af moralske principper eller nogen samvittighedens røst i alle de voldshandlinger, den begår. Røveri, mord og voldtægt er mændenes fornøjelser, når de fritages for straf og dadel. Har der måske ikke været hele nationer, selv blandt civiliserede folkeslag, hvor det har været skik at sætte børn ud, efterlade dem i marken overladt til sultedøden eller de vilde dyr, en skik, der ikke regnedes for mere forkastelig eller forkert end at avle dem? Er det måske ikke stadig sådan, at man i nogle lande begraver dem sammen med moderen, hvis hun dør i barselssengen? Eller gør det af med dem, hvis nogen, der giver sig ud for astrologer, erklærer, at stjernerne er ugunstige?

13. Jeg tror, at vi med sikkerhed kan slutte, at en etisk regel som blot ét sted er overtrådt generelt og med samtykke, ikke kan anses for medfødt, ligegyldig hvilken regel det er. Thi det er umuligt, at mennesker med fuld overbevisning og oprigtighed skulle kunne bryde en regel, som de véd, Gud har opstillet, når de tilmed ved, han vil straffe dem for at have brudt den (hvad de *må* vide, hvis den er medfødt) i en sådan grad, at lovbrudriet slet ikke betaler sig. Uden en viden som denne kan ingen person nogen sinde vide, at noget er hans pligt. Uvidenhed eller tvivl

om lovens gyldighed, håb om at undslippe lovgiverens viden og magt eller lignende kan få mennesker til at give efter for en øjeblikkelig fristelse. Men lad hvem som helst se synden og pisen ved siden af den ting, der frister ham, og ilden, som venter ham, ved siden af overtrædelsen, og lad ham se den Almægtiges hånd hævet, parat til at tage hævn (thi sådan må det jo være, hvis pligtens lov er indprentet på bevidstheden), og sig mig så, om det er muligt for et menneske med sådanne udsigter, med en så sikker viden som denne, frivilligt og uden skrupler at trodse en lov, som det bærer i sig, skrevet med uudslættelige bogstaver, og som stirrer det ind i ansigtet, mens det bryder den? Der er en temmelig stor forskel på en medfødt lov og en naturlov, på noget, som er påstemplet vore bevidstheder ved deres skabelse, og noget, som vi opnår viden om efter først at have været uvidende om det, ved anvendelse af vore naturlige evner. Jeg tror, at de, der går til yderligheder, ved enten at påstå, at der findes medfødte love, eller, at der overhovedet ingen love findes, som kan erkendes ved hjælp af naturens lys, d.v.s. uden støtte i en positiv åbenbaring, i lige høj grad svigter sandhedens sag.

21. Jeg vil gerne gå med til, at der findes et stort antal meninger, som accepteres og hyldes af mennesker i forskellige lande, med forskellig opdragelse og temperament, som første og ubetvivlelige principper, og at mange af dem både på grund af deres absurditet og indbyrdes modstrid umuligt kan være sande. Men alligevel er alle disse domme, hvor langt de end er fra det fornuftsmæssige, så hellige på hver deres sted, at mennesker, der ellers har god forstand på andre emner, hellere vil ofre deres liv, og hvad der ellers er det dyrebareste, de ejer, end få sig selv eller andre til at tvivle på dem.

22. Hvor mærkeligt dette end kan synes, bliver det bekræftet dagligt, men det vil måske ikke synes så mærkværdigt, hvis vi undersøger grundene til, at det er sådan. De, som er så omhyggelige (som de kalder det) at belære børn grundigt (der er meget få, der ikke har et sæt principper

til dem, som de selv tror på) indpoder de læresætninger, som de vil have, at de skal huske og praktisere, i forstanden, mens den endnu er uforsigtig og fordomsfri (thi det hvide papir tager imod enhver slags tegn). Disse læresætninger, som børnene lærer, så snart de kan forstå noget – og som de får bekræftet af dem, hvis visdom, kundskaber og fromhed de har tillid til – får efterhånden, netop på grund heraf, udseende af at være ubetvivlelige, evidente og medfødte sandheder.

23. Når mennesker, der er opdraget på denne måde, er blevet voksne og undersøger deres egen bevidsthed, kan de ikke finde noget, som er ældre end de meninger, man gav dem, før deres erindring var begyndt at føre bog over deres handlinger. Og derfor betænker de sig ikke på at konkludere, at de domme, de ikke kan finde oprindelsen til i sig selv, sikkert må skyldes, at Gud og naturen har givet deres bevidsthed bestemte indtryk, og at de derfor ikke har lært dem af andre.

24. Dette forekommer meget sandsynligt og næsten sikkert, når vi betragter menneskets natur og de menneskelige forhold. Thi de fleste mennesker kan ikke leve uden at anvende deres tid på deres daglige arbejde, eller have ro i sindet uden at have et grundlag eller princip at basere deres tanker på. Der er næppe nogen, der forstandsmæssigt er så udflydende og overfladisk, at han ikke hylder nogle højtagtede læresætninger, som for ham er de principper, hans overvejelser grunder sig på, og ved hjælp af hvilke han afgør, hvad der er sandt og falsk, rigtigt og forkert. Nogle mangler evner og tid, andre lyst til at undersøge disse domme, og atter andre har lært, at de ikke bør undersøge dem, og der er få, som ikke forledes af uvidenhed, dovenskab, opdragelse eller hastværk til at *stole på dem uden bevis*.

26. Eftersom sjælens anlæg for fornuftig tænkning, som jo næsten konstant er i brug, skønt ikke altid med den fornødne forsigtighed og visdom, ikke ville vide, hvordan de skulle fungere uden et grundlag og fodfæste, er det natur-

ligt og næsten uundgåeligt for dem, hos de personer, som på grund af dovenskab eller bibeskæftigelser – eller af mangel på tid eller evner eller af andre årsager – ikke kan trænge ned til erkendelsens principper og spore sandheden til dens grundlag og oprindelse, at tilegne sig lånte principper, som, idet de bliver anset for evidente grunde for andre dommes sandhed, ikke anses for selv at behøve noget bevis.

27. Man kan let danne sig et skøn over, hvor mange, der på denne måde kommer frem til principper, som de tror er medfødte, ved at betragte den mangfoldighed af modstridende principper, der hyldes og forfægtes af alle slags mennesker. Hvis det virkelig er de medfødte princippers privilegium at blive accepteret på grundlag af sig selv uden nærmere undersøgelse, så véd jeg ikke, om der overhovedet findes noget, man ikke skal tro på eller noget princip, der kan betvivles. Hvis de medfødte første principper kan efterprøves, vil jeg gerne vide, hvordan man gør det, eller i det mindste – hvilket synes mig et rimeligt forlangende – hvilke kendetegn, der adskiller de ægte medfødte principper fra andre, så at jeg, midt i den store mængde af prætendenter, kan undgå at tage fejl i et så væsentligt anliggende som dette. Når dette er sket, vil jeg være rede til at acceptere sådanne domme som velkomne og nyttige. Men indtil da vil jeg i al beskedenhed tvivle, eftersom jeg frygter, at almen enighed, som er det eneste kriterium, der fremsættes, næppe kan være et tilstrækkeligt tegn på, hvad jeg skal vælge, eller overbevise mig om nogen som helst medfødte princippers sandhed.

4. Andre betragtninger vedrørende medfødte principper, såvel spekulative som praktiske.

1: Principper er ikke medfødte, medmindre deres ideer er det. 3-4: Umulighed og identitet er ikke medfødte ideer. 6, 8: Eksempler på ideer, som ikke er medfødte. 9-11: Ideen om Gud kan opdages. 12: Guds godhed er ikke noget bevis på, at ideen om

ham er medfødt. 14-16: Modstridende ideer om Gud. 18: Substansideen er ikke medfødt. 22: Forskellen i menneskenes opdagelser beror på forskellig anvendelse af evner.

1. Hvis de, som vil overbevise os om, at der findes medfødte principper, ikke havde betragtet dem en bloc, men havde undersøgt de dele, de pågældende domme består af, hver for sig, så ville de måske ikke have været så ivrige med at tro, at de var medfødte. Thi hvis de ideer, som de pågældende sandheder består af, ikke er medfødte, er det umuligt, at de domme, som er sammensat af dem, er medfødte, eller at vi skulle være født med en viden om dem.

3. »Det er umuligt, at den samme ting både eksisterer og ikke eksisterer« er i sandhed et medfødt princip (hvis sådanne findes). Men kan man overhovedet tænke sig, eller er der nogen, der vil påstå, at »umulighed« og »identitet« er to medfødte ideer? Er de noget, som alle mennesker besidder og tager med sig ind i verden? Har et barn en idé om umulighed og identitet, før det har en om hvidt eller sort, sødt eller bittert? Og er det på grundlag af dette princip, det konkluderer, at malurt smurt på brystvorten ikke giver samme smag, som det er vant til? Navnene *umulighed* og *identitet* står for to ideer, som er så langt fra at være medfødte, at jeg tror, det kræver stor omhu og opmærksomhed at forme dem rigtigt i forstanden.

4. Hvis *identitet* (for nu at tage det for sig) er et medfødt indtryk og følgelig står så klart og tydeligt for os, at vi må kende det fra vuggen af, vil jeg hellere end gerne lade mig overbevise af hvem som helst, ligegyldigt om han er syv eller halvfjerds, om, at et menneske, der er et væsen bestående af sjæl og legeme, forbliver det samme, når dets legeme ændres, og at Euphorbus og Pythagoras, skønt de i tid var adskilt med adskillige menneskealdre, var den samme person, fordi de havde den samme sjæl. Thi hvis de omtalte medfødte ideer ikke er klare og distinkte, så at de er alment kendte og accepterede, så kan man ikke fælde almene og sande domme om dem. De vil i stedet være genstand for en vedvarende uvished.

6. Lad os undersøge det omtalte matematiske princip, at *helheden er større end nogen af sine dele*, idet jeg anser dette for hørende med til de medfødte principper. Jeg er sikker på, at det har lige så meget ret som noget andet princip til at blive regnet med; men alligevel kan ingen tro, at det er medfødt, når han tager i betragtning, at de ideer, det indeholder, nemlig *helhed* og *del*, er fuldstændig relative. De positive ideer, som de umiddelbart er forbundet med, er udstrækning og tal, til hvilke de knytter sig som relationsbestemmelser. Det vil sige, at hvis »helhed« og »del« er medfødte begreber, så må »udstrækning« og »antal« også være det, thi det er umuligt, at danne sig en idé om en relation uden at danne sig en idé om det, som den hører til og støtter sig på. Jeg overlader det til tilhængerne af de medfødte principper at undersøge, om menneskets bevidsthed fra naturens hånd har fået påstemplet ideerne om udstrækning og antal.

8. Om nogen idé kan tænkes at være medfødt, må det fremfor alle andre være ideen om Gud, eftersom det er vanskeligt at se, hvordan der skulle kunne være medfødte moralske principper til uden en medfødt idé om guddommen. Det er umuligt at have et begreb om en lov uden samtidig at have et begreb om en lovskaber, og en forpligtelse til at adlyde loven. Men har søfarerne i vore dage ikke opdaget hele nationer, ved Bay of Soldania, i Brasilien, i Boranday, på de Caraibiske øer etc., i hvilke der, ligesom hos ateisterne, som levede i antikkens tid og brændemærkedes af historieskriverne, ikke findes noget begreb om en gud, eller nogen religion?

9. Men selv om menneskeheden alle steder havde et begreb om Gud (hvilket altså modsiges af historien), så ville det ikke følge heraf, at ideen om ham var medfødt. Men de synlige tegn på en usædvanlig visdom og magt viser sig så klart i alt, hvad der er skabt, at en fornuftig skabning, som tænker alvorligt over dem, ikke kan undgå at opdage guddommens eksistens. Og den indflydelse, som opdagelsen af et sådant væsen nødvendigvis må have på

bevidstheden hos alle, der blot én gang har hørt om det, er så stor og rummer så megen tanke og sandhed, at det forekommer mig mere besynderligt, at en hel nation af mennesker viser sig at være så dyriske, at de mangler ideen om en gud, end at de mangler ideen om tal eller om ild.

10, 11. Hvis Guds navn blot én gang er nævnt noget steds i verden som udtryk for et højerestående, mægtigt, klogt og usynligt væsen, så må et sådant begreb, fordi det passer så godt med den almindelige fornufts principper, og fordi mennesker vil være interesserede i at benytte det tit, nødvendigvis blive kendt vidt og bredt og gå i arv til alle generationer. Dette er alt, hvad der kan sluttes fra ideen om en gud, forudsat den fandtes overalt i alle menneskestammer og blev alment accepteret af alle modne mennesker i alle lande.

12. Sandt nok er det blevet påstået, at det er i overensstemmelse med Guds godhed at påstemple begreber om sig selv på menneskenes bevidsthed, så at de ikke overlades til mørket og tvivler om et så stort anliggende som hans eksistens, og endvidere, at han kunne gøre det for at sikre sig at blive æret og beundret af en så intelligent skabning som mennesket, og at han derfor har gjort det.

Men hvis dette argument har nogen slagkraft, så beviser det langt mere, end de, som bruger det i denne sammenhæng, tror. Thi hvis vi går med til, at Gud over for menneskene har gjort alt det, som menneskene vil synes er bedst for dem, fordi det stemmer med hans godhed at gøre sådan, så beviser dette, ikke blot at Gud har påstemplet menneskenes bevidstheder en idé om sig selv, men tillige at han simpelt hen tydeligt har påstemplet alt, hvad mennesker bør vide og tro om ham og alt, hvad de bør gøre for at adlyde hans vilje, og at han har forsynet dem med en vilje og tilbøjeligheder, der passer til dette formål. Men det forekommer mig, at man har lidt for stor tillid til sin egen klogskab, når man siger: »Jeg synes, det er det bedste, og derfor har Gud lavet det sådan«. Og i den foreliggende sag er det forgæves at argumentere på grundlag

af, at Gud har gjort sådan, når sikre erfaringer viser os, at han ikke har gjort sådan.

14. Kan man tro, at de ideer, mennesker har om Gud, er hans egne kendemærker og kendetegn, som er indgrave-ret i deres bevidstheder af hans egen finger, når man ser, at mennesker i et og samme land har vidt forskellige, ja, modstridende og inkonsistente ideer og begreber om ham, til trods for at de benævner ham ens? At de er enige om et navn eller en lyd kan næppe bevise, at der findes et medfødt begreb om ham.

15. Hvilket sandt eller rimeligt begreb om en guddom kan dé have, som anerkender og priser hundreder af dem? Hver guddom, de har udover én, er et usvigeligt sikkert tegn på deres uvidenhed om ham, og hvor de nægter at anerkende enhed, uendelighed og evighed, beviser dette, at de ikke har noget sandt begreb om Gud. Og hvis vi her-til føjer deres grove begreber om legemlig form, som udtrykkes i deres forestillinger og gengivelser af guddomme, samt de forelskelser, giftermål, samlejer, begær, skænderier og andre tarvelige egenskaber, de tillægger deres guder, har vi ringe grund til at tro, at hedningerne, dvs. størsteparten af menneskeheden, har sådanne ideer om Gud i deres bevidstheder, som han selv har lavet, for at de ikke skulle opfatte ham forkert. Den almene enighed, man slår så meget på, viser, hvis den er et bevis på medfødte indtryk, kun dette, at Gud har påstemplet alle bevidsthederne hos de mennesker, der taler samme sprog, et *navn* på sig selv, men ikke en idé; thi de folk, som er enige om navnet, har, samtidig, vidt forskellige opfattelser af den betegnede ting.

16. Hvor mange findes der ikke, selv blandt os, som ved nærmere undersøgelse indrømmer, at de forestiller sig ham i menneskeskikkelse, siddende i himlen; og dette er ikke det eneste absurde og urigtige begreb, de har om ham. Prøv blot at spørge landboere i næsten enhver alder, eller unge folk af en hvilken som helst stand, og De vil opdage, at skønt de bruger ordet gud hyppigt, er de begreber, de

bruger dette navn om, så mærkelige, lave og ynkværdige, at ingen kan forestille sig, at de har lært dem af et fornuftigt menneske, og endnu mindre, at de er sandheder, som er skrevet med Guds egen hånd.

Det er lige så sikkert, at der er en Gud, som at de modstående vinkler, som dannes, når to linier skærer hinanden, er lige store. Der har endnu aldrig været et fornuftsvæsen, som, hvis det alvorligt har undersøgt disse dommes sandhed, har kunnet undgå at acceptere dem; men det er dog hævet over enhver tvivl, at der er mange mennesker, der er uvidende om både det ene og det andet, fordi de ikke har haft tankerne rettet mod det. Hvis nogen synes, dette bør kaldes *almen enighed* (hvilket er at strække teorien til det yderste), går jeg med til, at en sådan findes; men en almen enighed som denne beviser ikke, at Guds-ideen, så lidt som ideen om sådanne vinkler, er medfødt.

18. Jeg indrømmer, at der er en anden idé, som det ville være almennyttigt for menneskeheden at besidde, eftersom man almindeligvis taler, som om man havde den, nemlig ideen om *substans*, som vi hverken kan opnå gennem sansning eller refleksion. Hvis naturen sørgede for at forsyne os med ideer, kunne vi have grund til at forvente, at det måtte være ideer af en art, vi ikke selv kunne erhverve os ved hjælp af vore evner; men tværtimod ser vi, at da denne idé ikke kommer ind i vore bevidstheder på samme måde som andre, har vi overhovedet ikke en sådan klar idé, og med ordet *substans* udsiger vi derfor ikke andet end en uvis formodning om vi véd ikke hvad, dvs. om noget, vi ikke har nogen bestemt, distinkt, positiv idé om, og som vi antager er det *substratum*, det noget, der bærer de ideer, vi kender.

22. Til slut kan det bemærkes, at nogle ideer viser sig for alle menneskers forstand, og at nogle sandheder kan dannes af ligegyldig hvilke ideer, så snart bevidstheden omsætter dem til domme på en bestemt måde. Andre sandheder opdages og accepteres først, når en række ideer er blevet ordnet og sammenlignet, og når slutninger er ble-

vet foretaget med opmærksomhed. Nogle af den første slags er på grund af den lethed, hvormed de opfattes af alle, fejlagtigt blevet anset for at være medfødte. Men sandheden er, at ideer og begreber ikke er mere medfødte hos os end kunst og videnskab, skønt vi opfatter nogle af dem lettere end andre, hvorfor disse er mere alment erkendte; men dette er også afhængigt af, hvorledes vore legemlige organer og vor bevidstheds evner tilfældigvis bruges, idet Gud har udrustet mennesker med evner og midler til at opdage, modtage og huske sandheder afhængigt af, hvordan de anvendes. Den store forskel, der er på menneskenes begreber, skyldes den forskellige måde, de har anvendt deres evner på. Medens nogle (og det er de fleste) tager alt for gode varer, idet de misbruger deres dømmekraft ved af bare dovenskab at gøre deres bevidstheder til slaver af andres påbud og læresætninger, som det er deres pligt at undersøge omhyggeligt og ikke sluge blindt i ubetinget tillid, beskæftiger andre sig kun med få ting, bliver tilstrækkelig bekendt med dem, opnår en høj grad af kundskab, hvad angår disse få ting, og forbliver uvidende om alt andet, fordi de aldrig slipper deres tanker løs i deres søgen efter andre opgaver.

Om ideer

1. Om ideer i almindelighed og deres oprindelse

1: Ideer er tænkningens genstande. 2: Alle ideer stammer enten fra sansning eller refleksion. 3: Sansningens genstande udgør én kilde til ideer. 4: Den anden kilde er vor bevidstheds operationer. 5: Andre kilder findes ikke. 6: Dette kan iagttages hos børn. 7: Forskellige ideer hos mennesker stammer fra forskellige genstande. 8: Ideer, der stammer fra refleksion, kommer til senere. 22: Bevidsthedens tænkning er proportional med det materiale, den får fra erfaringen. 23: Ideer bliver til ved den første sansning. 24: Al vor erkendelses oprindelse. 25: Forstanden modtager passivt de mest simple ideer.

1. EFTERSOM ethvert menneske er sig bevidst, at det tænker, og eftersom det, som dets bevidsthed anvendes på, medens det tænker, er de ideer, som findes i den, er det hævet over enhver tvivl, at mennesker har adskillige ideer i deres bevidsthed – f. eks. dem, der benævnes med ordene *hvidhed, hårdhed, sødhed, tænkning, bevægelse, menneske, elefant, hør, drukkenskab og andre*. Det må derfor først og fremmest undersøges, hvordan mennesket kommer til at besidde dem.

2. Lad os forestille os, at bevidstheden, som tidligere antydet, er som et stykke hvidt, ubeskrevet papir, uden nogen ideer. Hvordan bliver den så fyldt? Hvordan erhverver den det store lager, som menneskets travle og grænseløse fantasi har malet på den med næsten utallige variationer? Hvorfra har den fået al fornuftens og erkendelsens *materiale*? Herpå svarer jeg med ét ord: fra *ERFARINGEN*. På den grunder al vor erkendelse sig, og af den afleder den til syvende og sidst sig selv. (Det er vor iagttagen, enten af *sanselige genstande eller af de indre bevidstheds-operationer, vi selv opfatter og tænker over, som forsyner vor forstand med tænkningens hele materiale*. Det er de to kilder, hvoraf alle de ideer, vi har eller naturligt kan have, udspringer.

3. For det første leder vore sanser, som er fortrolige med specielt sanseligt iagttagelige genstande, adskillige distinkte perceptioner af ting ind i bevidstheden, i overensstemmelse med de forskellige måder, hvorpå genstandene påvirker dem. Således får vi de ideer, vi har om *gult, hvidt, varmt, koldt, blødt, hårdt, bittert og sødt* tillige med alle de andre, vi kalder sanselige egenskaber. Når jeg siger, at sanserne leder disse ind i bevidstheden, mener jeg, at de leder det, som frembringer disse perceptioner i bevidstheden, ind til den fra de ydre genstande. Denne betydelige kilde til de af vore ideer, som kun afhænger af sanserne og af dem overføres til forstanden, kalder jeg *SANSNING*.

4. Den anden kilde, som forsyner forstanden med ideer, er opfattelsen af vor bevidstheds funktioner inden i os, når den beskæftiger sig med de ideer, den har modtaget. Det er disse operationer, som, idet sjælen begynder at tænke over og betragte dem, forsyner forstanden med et andet sæt ideer, som ikke kan fås fra omgivelserne. Det er sådanne som *perception, tænkning, tvivl, tro, ræsonneren, kunnen og villen* og alle de andre forskellige ting, vor egen bevidsthed gør. Vi optager dem i vor forstand som distinkte ideer, idet vi er os dem bevidst og observerer dem i os selv, på samme måde som vi optager ideer fra legemer, der påvirker vore sanser. Denne kilde til ideer har ethvert menneske helt og holdent inden i sig, og skønt den ikke er en sans, eftersom den ikke har noget at gøre med ydre genstande, ligner den alligevel meget en sådan og kan måske passende kaldes en *indre sans*. Men da jeg kalder den første kilde for sansning, kalder jeg denne for *REFLEKSION*, idet de ideer, den forsyner os med, udelukkende er nogle, bevidstheden får ved at reflektere over sine egne funktioner, som forgår i den selv. I det følgende mener jeg med refleksion bevidsthedens iagttagelse af sine egne funktioner og den måde, disse foregår på. Det er i kraft af denne, at der opstår ideer om disse funktioner i forstanden. Disse to områder: de ydre, materielle ting, som er genstand for *SANSNING*, og vor bevidstheds indre operationer, som er

genstand for REFLEKSION, er for mig at se utvivlsomt de eneste kilder, hvorfra alle vore ideer stammer. Ordet funktion er her brugt i en vid betydning som omfattende ikke blot bevidsthedens behandling af sine ideer, men tillige en eller anden slags følelser, som undertiden stammer fra dem, såsom tilfredsstillelse eller ubehag – som kan stamme fra en hvilken som helst tanke.

5. Forstanden har, så vidt jeg kan se, ikke det ringeste glimt af nogen idé, uden at den har modtaget den fra en af disse to kilder. *Ydre genstande* forsyner bevidstheden med ideer om sanselige egenskaber, som svarer til alle de forskellige perceptioner, de frembringer i os; og *bevidstheden* forsyner forstanden med ideer om dens egne funktioner.

Lad enhver undersøge sine egne tanker og trænge til bunds i sin egen forstand, og lad ham så sige mig, om alle de oprindelige ideer, han har i den, er andet end ideer om de genstande, han sanser, eller ideer om hans bevidstheds funktioner, betragtet som genstande af hans refleksion.

6. Den, som opmærksomt betragter et barns tilstand ved dets fødsel, vil ikke finde megen grund til at tro, at det er fyldt med en mængde ideer, udgørende materialet for dets fremtidige erkendelse. Det er kun *gradvist*, det forsynes med disse. Og skønt ideer om iøjnefaldende og bekendte kvaliteter opfattes, før hukommelsen begynder at holde regnskab med tid og rækkefølge, går der alligevel så lang tid, før der opstår usædvanlige kvaliteter, at der kun er få mennesker, der ikke kan huske, hvornår de begyndte at lære dem at kende. Og hvis det var umagen værd, kunne man uden tvivl arrangere det sådan, at et barn indtil det blev voksent kun modtog meget få ideer, selv af de mest almindelige. Man vil let kunne forstå, at hvis et barn blev indespærret et sted, hvor det ikke så andet end sort og hvidt, indtil det blev voksent, ville det ikke have flere ideer om rødt og grønt, end den, der aldrig har smagt en østers eller en ananas, har om disses særlige smag.

7. Mennesker bliver altså udefra forsynet med usammen-
satte ideer, hvis antal afhænger af, hvilke genstande de

giver sig af med, og får indefra ideer om deres bevidstheders funktioner, i den udstrækning de tænker over dem. Thi skønt den, der betragter sin bevidstheds funktioner, ikke kan have andet end enkle og klare ideer om dem, så er det dog sådan, at det kun gælder, hvis han retter sine tanker mod dem og betragter dem *opmærksomt*. Ellers vil han ikke have klarere ideer om sin bevidstheds funktioner og alt, hvad der kan iagttages i den, end den har om et landskab eller et urs dele og bevægelser, som aldrig har rettet sine øjne mod de emner og opmærksomt studeret hver del af dem.

8. Her ser vi altså grunden til, at der går så lang tid, før børn danner sig ideer om deres egne bevidstheders funktioner. Ja, nogle går livet igennem uden at have særlig klare eller fuldstændige ideer om nogen af dem. Thi selv om de optræder ustandselig, gør de – ligesom en strøm af visioner – ikke noget indtryk, der er stærkt nok til, at de efterlader sig klare, distinkte og varige ideer i deres bevidsthed, medmindre forstanden vender sig imod sig selv, tænker over sine egne funktioner og gør dem til genstand for egne overvejelser. De første år bruger man sædvanligvis til at betragte det, der ligger uden for én selv. I de år er det menneskenes opgave at gøre sig bekendt med omgivelserne. Og idet de således vokser op, til stadighed med opmærksomheden rettet mod ydre sansninger, tænker de sjældent nærmere over, hvad der foregår inden i dem, før de bliver mere modne. Nogle tænker aldrig over det.

22. Prøv at følge et barn fra dets fødsel og bemærk de ændringer, tiden er skyld i; De vil da opdage, at bevidstheden tænker mere, jo mere den vækkes af sanserne, og jo mere materiale den har at tænke på. Efter nogen tids forløb begynder den at kende de genstande, som, fordi de har påvirket den mest, har gjort de mest varige indtryk på den. Således kommer den gradvis til at kende de personer, den omgås daglig, og lærer at skelne dem fra fremmede. Dette er eksempler på og virkninger af, at den bliver i stand til at opbevare og skelne de ideer, som sanserne leve-

rer den. Således kan vi iagttage, hvorledes forstanden *gradvis* bliver dygtigere til dette og gør fremskridt i at bruge evnerne til at forstørre, sammensætte og gøre sine ideer abstrakte og ræsonnere og tænke over dem.

23. Hvis man derfor spørger, *hvornår* et menneske *begynder* at få ideer, tror jeg, det rigtige svar er: *så snart det overhovedet sanser*. Thi eftersom det viser sig, at der ikke er nogen ideer i bevidstheden før sanserne har tilført den nogen, mener jeg, at forstandens ideer opstår samtidig med *sansningen*, hvorved forstås det at få et indtryk eller modtage en bevægelse et eller andet sted i legemet, hvorved der frembringes en eller anden perception i forstanden.

24. Med tiden kommer forstanden til at tænke over sine egne manipulationer med de ideer, den får gennem sansning, og på denne måde skaffer den sig et nyt sæt ideer, som jeg kalder refleksions-ideer. De indtryk, som ydre genstande, der ligger uden for bevidstheden, gør på vore sanser, samt bevidsthedens egne manipulationer med disse indtryk, som forekommer, når den tænker på dem, er, mener jeg, kilderne til al erkendelse. Alle de sublime tanker, som svæver oppe over skyerne og når så højt som himlen selv, har deres oprindelse og grundvold her. I hele det store område, som bevidstheden færdes i, i de fjerne spekulationer, som synes at gøre den til noget ophøjet, bevæger den sig ikke en tøddel hinsides de ideer, som *sansning* og *refleksion* har ydet den til eftertanke.

25. Hvad alt dette angår er forstanden fuldstændig passiv, og det står ikke i dens magt at bestemme, om den vil have disse kilder og dette tankemateriale eller ej. Thi mange af genstandene for vore sansninger påtvinger vore bevidstheder deres særlige ideer, hvad enten vi ønsker det eller ikke. Og vore bevidstheders funktioner undlader ikke at give os et i det mindste dunkelt begreb om dem. Ingen person kan være fuldstændig uvidende om, hvad han gør, når han tænker. Når disse simple ideer først er kommet ind i bevidstheden, kan forstanden ikke undgå at opfatte dem,

og lige så lidt som et spejl kan nægte at modtage, ændre eller skaffe sig af med de billeder eller ideer, som genstanden foran det frembringer i det, kan forstanden nægte at modtage ideerne eller ændre dem eller erstatte dem med andre.

2. Om usammensatte ideer

1: Usammensatte fremtrædelsesformer. 2: Bevidstheden kan hverken skabe eller tilintetgøre dem. 3: Kun de egenskaber, der påvirker sanserne, kan man forestille sig.

1. FOR bedre at kunne forstå vor erkendelses natur, fremgangsmåde og rækkevidde er der én ting angående de ideer, vi har, som man bør lægge nøje mærke til, nemlig at nogle af dem er *usammensatte*, andre *sammensatte*.

Skønt de egenskaber – sådan som de eksisterer i selve tingene – der påvirker vore sanser, er så blandede og sammensmeltede, at der ingen afstand er mellem dem, er det dog klart, at de ideer, som de fremkalder i bevidstheden er usammensatte og ublandede, når de kommer ind gennem sanserne. Thi skønt synssansen og berøringssansen ofte modtager forskellige ideer fra den samme genstand på én gang – et menneske ser f. eks. på én gang bevægelse og farve, hånden føler det samme stykke voks som varmt og blødt – og de usammensatte ideer således er forenede i den samme genstand, så er de dog lige så adskilte fra hinanden som dem, der kommer ind gennem forskellige sanser. Den kulde og hårdhed, som et menneske føler ved at berøre et stykke is, er lige så distinkte ideer i bevidstheden som liljens duft og dens hvide farve, eller som smagen af sukker og duften af en rose. Og der findes intet, der for et menneske kan være mere umiddelbart givet end de klare og distinkte perceptioner, det har af sådanne usammensatte ideer, der, idet de hver for sig er helt usammensatte, ikke frembyder andet end *et bestemt ensartet udseende* og i bevidstheden fremtræder som et enkelt begreb, der ikke kan analyseres ud i forskellige ideer.]

2. Disse usammensatte ideer, som udgør hele vor erkendelses materiale, fremtræder kun og kommer kun ind i bevidstheden ad de to ovennævnte veje, sansning og refleksion. Når forstanden én gang *er* forsynet med disse ideer, har den evnen til at gentage, sammenligne og forene dem på næsten uendelig mange måder og således efter behag danne sig nye, sammensatte ideer. Men det står ikke i dens magt, hvor kløgtig og begavet den end er, eller hvor hurtige og vidtspændende dens tanker end er, at *opfinde* eller *udforme* en eneste ny usammensat idé, som ikke er kommet til den på en af de førnævnte måder. Ej heller kan nogen evne ved forstanden *tilintetgøre* dem, der allerede er der. Menneskets herredømme i den lille verden, som udgør dets egen forstand, er stort set det samme som i de synlige tings store verden, hvor dets magt, selv om den anvendes med kløgt og omtanke, ikke strækker sig længere end til at sammensætte og adskille ting, det er i stand til at håndtere, og hvor det ikke kan lave den mindste partikel af et nyt stof eller ødelægge et atom af et allerede eksisterende stof. Den samme magtesløshed kan enhver opleve hos sig selv, hvis han forsøger i forstanden at danne sig en usammensat idé, som ikke er modtaget gennem hans sanser fra ydre genstande eller gennem refleksioner over hans egen bevidstheds manipulationer med ideer.

3. Dette er grunden til, at det ikke er muligt for nogen at forestille sig andre egenskaber ved genstande, der kan opfattes – ligegyldigt hvordan de er opbygget – end lyde, smagskvaliteter, lugte samt synlige og følelige egenskaber. Og hvis menneskene var blevet skabt med kun fire sanser, ville de egenskaber, som er genstand for den femte sans, være lige så fjernt fra vor opfattelsesevne, vore begreber og forestillingsevner som nogen, der hører til en sjette, syvende eller ottende sans nu om muligt er det. Jeg har fulgt den gængse opfattelse, at mennesket kun har fem sanser, skønt man måske ved nøjagtige undersøgelser kan fastslå, at der er flere; men hvor mange man end regner med, vil vi ikke kunne omstøde det, jeg her har sagt.

3. Usammensatte ideer stammende fra sansning

1: Inddeling af usammensatte ideer samt ideer, som kun kommer til os gennem én sans. 2: Kun få usammensatte ideer har navne.

1. FOR bedre at kunne danne os et begreb om de ideer, vi får gennem sansning, lønner det sig at betragte dem i forhold til de forskellige veje, ad hvilke de kommer til vor bevidsthed og således fremtræder for os.

For det første er der nogle, der kommer ind til vor bevidsthed *gennem kun én sans*.

For det andet er der andre, der kommer ind i bevidstheden gennem *mere end én sans*.

For det tredje er der atter andre, som vi kun får *gennem refleksion*.

For det fjerde er der nogle, som baner sig vej til bevidstheden *gennem alle sansningens og refleksionens kanaler*.

Vi vil nu betragte disse grupper hver for sig.

Der er nogle ideer, der kun kommer ind gennem én sans, og denne er så specielt egnet til at modtage dem. Således kommer f. eks. lys og farver, såsom hvidt, rødt, gult og blå, med alle deres grader eller nuancer og blandinger, såsom grønt, skarlagensrødt, violet, søgrønt og alle de øvrige, kun ind gennem øjnene; alle former for støj, lyde og toner kommer kun ind gennem ørene, og de mange smagskvaliteter og lugte kun gennem næsen og ganen. Og hvis disse organer, eller de nerver, som udgør kanalerne, gennem hvilke ideerne føres udefra ind til publikummet i hjernen – hjernens audiensværelse (om jeg må kalde det så) – er i uorden, så at de ikke kan fungere, har ideerne ingen bagdør at komme ind ad, ingen anden vej, der kan bringe dem inden for synsvidde, så at de kan blive opfattet af forstanden.

De betydeligste ideer blandt dem, der hører berørings-sansen til, er varme, kulde og soliditet. Med hensyn til resten – som enten beror fuldstændig på konsistensen af det sanselige, såsom blødt og ru, eller på den mere eller mindre

faste sammenhæng mellem delene, såsom hårdt og blødt, sejt og skørt – er sagen klar nok.

2. Jeg anser det for overflødigt at opremse alle de forskellige usammensatte ideer, som hører til hvert sanseorgan. Det er faktisk heller ikke muligt at gøre det, selv om vi ville, thi der er mange flere, end vi har navne for. De mange forskellige lugte, som der er lige så mange af, hvis ikke flere, end der er former for legemer i hele verden, mangler for det meste navne. Vellugtende og ildelugtende tjener almindeligvis som betegnelse for disse ideer, hvilket faktisk ikke siger mere, end at de er behagelige og ubehagelige, skønt duften af en rose og duften af en viol, til trods for at de begge er vellugtende, i sandhed er forskellige ideer. De forskellige smagskvaliteter, som vi gennem ganen modtager ideer om, er ikke bedre forsynet med navne. Sødt, bittert, surt, harsk og salt er næsten alle de tillægsord, vi råder over, når vi vil betegne de utallige forskellige smagskvaliteter, som man kan skelne, ikke blot i næsten enhver form for dyrekød, men også i de forskellige dele af den samme plante, den samme frugt eller det samme dyr. På samme måde forholder det sig med farver og lyde. Jeg vil derfor i den fremstilling af de usammensatte ideer, jeg her vil give, begrænse mig til kun at betragte dem, som passer bedst til formålet her og dem, som, skønt de i sig selv er tilbøjelige til at forblive ubemærkede, meget hyppigt indgår i vore sammensatte ideer, og blandt hvilke jeg tror, jeg kan henregne soliditet, som jeg derfor vil behandle i det følgende kapitel.

4. Om soliditet

1: Denne idé stammer fra berøring. 2: Soliditet udfylder rum. 3: Kan skelnes fra rummet. 4: Og fra hårdhed. 6: Hvad soliditet er.

1. IDEEN OM *soliditet* modtager vi gennem berørings-sansen. Den opstår af den modstand, vi møder hos et legeme, når et andet legeme trænger ind på dets plads, før det selv har forladt denne. Der findes ikke nogen idé, vi hyp-

ligere modtager gennem sansningen end soliditet. Hvad enten vi bevæger os eller hviler os, støder vi altid på noget, som forhindrer os i at synke nedad. De legemer, vi til daglig håndterer, giver os oplevelsen af en uovervindelig kraft, når vi holder dem mellem hænderne og forsøger at presse dem mod hinanden. Det, som således forhindrer, at to legemer, der nærmes til hinanden, kan mødes, kalder jeg *soliditet*. Hvis der er nogen, der mener, at det snarere burde kaldes *uigennemtrængelighed*, går jeg med til det. Jeg synes dog, at ordet soliditet er mere passende som betegnelse for denne idé, ikke blot på grund af dets folkelige brug i denne betydning, men også fordi det indebærer noget mere positivt end uigennemtrængelighed, som er negativt og måske snarere er en konsekvens af soliditet. Denne idé synes fremfor alle andre at være den, som mest intimt knytter sig til og er det væsentlige for legemer, eftersom man ikke kan finde den eller forestille sig den andre steder end i materien. Og skønt vore sanser ikke bemærker den andre steder end i stofmasser, som er store nok til at fremkalde en sansning hos os, så sporer vor bevidsthed, når den én gang har fået denne idé fra sådanne store sanselige legemer, den videre og bemærker den, lige så vel som formen, i de mindste eksisterende stofpartikler, og finder den iboende i legemer, ligegyldigt hvordan de er skabt.

2. Dette er den idé, der hører til legemer, og gennem hvilken vi kommer til, at disse udfylder rum. Ideen om rumudfyldning består i, at vi, når vi forestiller os et rum opfyldt af en fast substans, forstår, at denne besidder rummet, således at den udelukker alle andre faste substanser og altid vil hindre to andre legemer, som bevæger sig mod hinanden i en ret linie, hvorpå den befinder sig, i at mødes. Denne idé om substans får vi fra de legemer, vi til daglig beskæftiger os med.

3. Den modstand, hvormed den holder andre legemer ude fra det rum, den optager, er så stor, at selv ikke en nok så stor kraft kan overvinde den. Hvis alle legemer i verden fra alle sider pressede imod en dråbe vand, ville de

aldrig være i stand til at overvinde den modstand, denne dråbe yder i kraft af dens blødhed og deres nærmen sig til hinanden, medmindre den fjernes fra deres bane. Herved kan vi skelne vor idé om soliditet både fra det tomme rum, som hverken kan yde modstand eller bevæge sig, samt fra den sædvanlige idé om hårdhed. Jeg spørger, om ikke et menneske kan have en idé om bevægelse af blot ét legeme, uden at andre umiddelbart efter skal optage dens plads. Jeg tror, det er evident, at han kan, thi ideen om et legemes bevægelse implicerer ikke ideen om et andet legemes bevægelse i højere grad, end ideen om et legemes firkantethed implicerer ideen om et andet legemes firkantethed. Jeg spørger ikke, om legemerne *eksisterer* på en sådan måde, at bevægelsen af ét legeme ikke kan ske, uden at et andet bevæges. At afgøre sagen på denne måde er det samme som at stille spørgsmålet, om man er for eller imod eksistensen af det tomme rum, én gang til. Men mit spørgsmål er, om man ikke kan have ideen om, at ét legeme bevæger sig, medens alle andre er i hvile. Og jeg tror ikke, nogen vil benægte dette. Hvis det forholder sig således, vil det sted, som det har forladt, give os ideen om det tomme rum uden soliditet. Andre legemer kan trænge ind i dette uden at støde på modstand af noget.

4. Soliditet er hermed også skelnelig fra hårdhed, idet soliditet består i udfyldning og således udelukker tilstedeværelsen af andre legemer i det rum, det optager, hvorimod hårdhed består i en fast sammenhæng imellem stofdele, som danner masser af en sanselig størrelse, således at helhedens form vanskeligt kan ændres. Og hårdt og blødt er i sandhed navne, vi kan give ting i forhold til vore egne legemers beskaffenhed, idet det, vi almindeligvis kalder hårdt, er det, som snarere vil fremkalde smerte hos os end ændre form, når vi presser imod det, hvorimod det, vi kalder blødt, er det, der ændrer sine deles beliggenhed ved en let og smertefri berøring.

Men denne vanskelighed med at ændre den indbyrdes beliggenhed af de sanselige dele eller af legemets form

forlener ikke det hårdeste legeme i verden med mere soliditet end det blødeste. Noget diamanthårdt er ikke et lod mere solidt end vand er. Thi selv om de to flade sider af to stykker marmor lettere kan nærme sig til hinanden, hvis der ikke er andet end vand eller luft imellem dem, end hvis der er en diamant imellem dem, så skyldes dette ikke, at diamantens dele er mere solide end vandets, eller at de yder større modstand, men blot, at vandets dele, idet de lettere kan adskille sig fra hinanden, lettere kan fjernes ved en bevægelse til siden og hermed give plads for de to marmorstykkers bevægelse mod hinanden. Men hvis man kunne hindre dem i at lave den bevægelse til siden, ville de i al evighed i lige så høj grad som diamanten forhindre de to stykker marmor i at mødes, og det ville være lige så umuligt at overvinde deres modstand, som det ville være at overvinde den modstand, diamantens dele yder. Det blødeste legeme i verden vil yde en lige så uovervindelig modstand mod to legemers møde, hvis det ikke fjernes, men forbliver imellem dem, som det hårdeste legeme man kan finde eller forestille sig.

6. Hvis nogen spørger mig, *hvad denne soliditet er*, vil jeg henvise ham til at søge oplysninger hos hans egne sanser. Lad ham holde en sten eller en fodbold mellem hænderne og derpå forsøge at få dem til at mødes, og han vil få svaret. Hvis han ikke anser dette for en tilstrækkelig forklaring på, hvad soliditet er, så lover jeg at fortælle ham, hvad det er, hvis han fortæller mig, hvad tænkning er, eller hvad der måske kunne synes meget lettere, hvad udstrækning eller bevægelse er. De usammensatte ideer, vi har, er sådan som erfaringen lærer os dem. Hvis vi derudover forsøger at gøre dem klarere for vor bevidsthed ved hjælp af ord, så vil dette ikke lykkes os bedre, end hvis vi forsøger ved talens hjælp at kaste lys i en blind mands bevidsthed og bibringe ham ideer om lys og farve.

5. Om usammensatte ideer fra forskellige sanser

De ideer, vi får gennem mere end én sans, er *rum*, *udstrækning*, *form*, *hvile* og *bevægelse*, thi disse fremkalder iagttagelige indtryk både på øjnene og på berøringssansen; og vi kan modtage og bibringe vore bevidstheder ideer om udstrækning, form, bevægelse og hvile såvel ved at se som ved at føle, men da jeg jo senere vil have lejlighed til at sige mere om disse ideer, nøjes jeg her med blot at opregne dem.

6. Om usammensatte ideer stammende fra refleksion

1. BEVIDSTHEDEN, som modtager de ideer, der nævntes i det foregående kapitel, udefra, opfatter, fra det øjeblik, den retter blikket mod sig selv og iagttager sine egne manipulationer med de ideer, den har, andre ideer, som lige så vel kan gøres til genstand for dens overvejelser som dem, den modtog udefra.

2. Bevidsthedens to store virksomheder, som er dem, der hyppigst iagttages, og som forekommer så ofte, at enhver, der ønsker det, kan bemærke dem hos sig selv, er følgende:

perception, eller *tænkning* og
vilje, eller *villen*.

Jeg vil senere få lejlighed til at omtale nogle af disse usammensatte refleksions-ideers *modi* såsom *erindring*, *skelnen*, *ræsonneren*, *dømmen*, *erkendelse*, *tro* etc.

7. Om usammensatte ideer stammende fra såvel sansning som refleksion

1: Ideer om lyst og ulyst. 2: Er blandet med næsten alle andre ideer. 3: Er motiver for vore handlinger. 7: Ideer om eksistens og enhed. 8: Om kraft. 9: Om succession. 10: Usammensatte ideer udgør hele vort erkendelsesmateriale.

1. DER er andre usammensatte ideer, der kommer ind i bevidstheden gennem sansning og refleksion, nemlig *lyst*,

eller *behag*, og det modsatte, *ulyst*, eller *ubehag*, samt *kraft*, *eksistens* og *enhed*.

2. Behag og ubehag knytter sig hver for sig til næsten alle vore ideer, enten de nu kommer fra sansning eller refleksion, og der findes næppe nogen påvirkning af vore sanser udefra eller nogen isoleret tanke inden i vor bevidsthed, som ikke er i stand til at fremkalde lyst eller ulyst hos os. Ved ulyst forstår jeg det, som henholdsvis behager og mishager os, hvad enten det stammer fra tankerne i vore bevidstheder eller fra noget, der påvirker vore legemer. Thi hvad enten vi på den ene side taler om tilfredshed, behag, lyst, lykke etc. eller på den anden side om ubehag, besvær, ulyst, pine, smerte, ulykke etc., så er disse tilstande dog ikke andet end forskellige grader af den samme ting og hører ind under ideerne om lyst og ulyst, behag og ubehag, som er de betegnelser jeg hyppigst vil anvende om disse to slags ideer.

3. Den uendelige kloge Skaber af verden har givet os magt over adskillige dele af vore legemer, så at vi kan bevæge dem eller hvile dem, efter hvad vi synes er passende; endvidere har han givet os magt til, idet vi bevæger disse dele, at bevæge os selv samt andre legemer, som vi rører ved, og heri består alle vore legemers handlinger. Han har også givet vor bevidsthed evnen til i adskillige situationer at vælge den af dens ideer ud, som den vil tænke på, samt evnen til at følge dette eller hint emne med omhu og opmærksomhed, og endelig evnen til at påvirke os, således at vi udfører de tankeprocesser og bevægelser, vi er i stand til. Det har også behaget ham at knytte en oplevelse af behag til adskillige tanker og sansninger. Hvis dette behag slet ikke optrådte sammen med vore ydre sansninger og indre tanker, ville vi ikke have nogen grund til at foretrække én tanke eller handling frem for en anden, ligegyldighed frem for opmærksomhed eller bevægelse frem for hvile. Vi ville så hverken bevæge vore legemer eller beskæftige vore tanker, men blot lade vore tanker om jeg så må sige gå for vind og vejr uden nogen retning eller plan og lade vore

bevidsthedens ideer optræde inden i os som uagttagede skygger uden at rette vor opmærksomhed mod dem. I denne tilstand ville mennesket, til trods for at det havde forstandens evner og vilje, være en unyttig, doven skabning og tilbringe hele sin tid i en tung og døsigt drøm. Derfor har det behaget vor Skaber at knytte en lyst til adskillige genstande og til de ideer, vi modtager fra dem ligesom til adskillige af vore tanker, og det i mange styrkegrader, således at de evner, han har nedlagt i os, ikke forbliver fuldstændig overflødige og ubeskæftigede.

7. *Eksistens* og *enhed* er to andre ideer, forstanden får via enhver ydre genstand og enhver indre idé. Når ideer er i vor bevidsthed, betragter vi dem som værende der, lige så vel som vi regner tingene for faktisk at befinde sig uden for os, hvilket vil sige, at de eksisterer eller har eksistens. Og hvad som helst vi kan betragte som én ting, hvad enten det er noget virkeligt eller blot en idé, giver forstanden ideen om enhed.

8. En anden af de usammensatte ideer, vi modtager fra sansning og reflektion, er *kraft*. Thi idet vi hos os selv bemærker, at vi kan tænke og efter behag bevæge adskillige dele af vort legeme, som før var i hvile, og idet vi bemærker de virkninger, som legemer i naturen er i stand til at frembringe hos hinanden, hvilket vi sanser næsten hvert øjeblik, får vi ad begge disse veje ideen om kraft.

9. Foruden disse er der endnu en idé, som, skønt den modtages gennem vore sanser, alligevel viser sig mere konstant for os gennem det, der foregår i vor bevidsthed, og det er ideen om succession. Thi hvis vi umiddelbart ser ind i os selv og tænker over, hvad der kan iagttages der, vil vi finde, at vore ideer altid, medens vi er vågne eller tænker på noget, bevæger sig i en kæde, idet den ene kommer, hvor den anden går, uden afbrydelse.

10. Skønt disse ideer måske ikke er de eneste usammensatte ideer, så er de i det mindste, tror jeg, de mest betydelige, bevidstheden har, og ud fra hvilke hele dens øvrige

erkendelse skabes, den erkendelse, som den kun modtager ad de tidligere nævnte veje: sansning og reflektion.

Lad ingen tro, at disse sætter for snævre grænser for menneskets omfattende bevidsthed, som flyver længere end stjernerne, og ikke kan holdes inden for verdens grænser, og som ofte lader sine tanker bevæge sig ud over materiens udstrækning og trænger ind i det uforståelige indholdsløse. Alt dette vil jeg gå med til, men jeg opfordrer enhver til at prøve på at finde en usammensat idé, som ikke er modtaget fra en af de før nævnte kilder, eller en sammensat idé, som ikke er dannet af de usammensatte. Der er ikke noget underligt i, at disse få usammensatte ideer udgør et tilstrækkeligt materiale for selv den hurtigste tanke og største begavelse, og et tilstrækkeligt grundlag for hele menneskehedens mangfoldige viden, fantasier og meninger, når man betænker, hvor mange ord man kan danne ved hjælp af alfabetets 24 bogstaver, eller går et skridt videre og tænker over de utallige kombinationer, der kan dannes af blot én af de ovennævnte ideer, nemlig ideen om tal, der rummer et udtømmeligt og uendeligt lager af ideer. Hvilket umådeligt forskningsfelt rummer dette alene dog ikke for matematikerne!

8. Videregående betragtninger over vore usammensatte ideer

1: Positive ideer, som skyldes mangler. 2: Ideer er forskellige fra de ting, som forårsager dem. 3: Vi kan have ideer, hvis fysiske årsager vi ikke kender. 7, 8: Ideerne er i bevidstheden, egenskaberne i genstandene. 9: Primære egenskaber. 10: Sekundære egenskaber. 11, 12: Tingene frembringer ideer i os gennem ydre bevægelser og bevægelser i organismen. 13-16: Hvorledes sekundære egenskaber frembringer deres ideer. 17: Kun ideerne om de primære egenskaber eksisterer i virkeligheden. 18 22, 25: De sekundære egenskaber er blot modifikationer af de primære. 26: Middelbart og umiddelbart opfattede sekundære egenskaber.

1. HVAD angår de usammensatte ideer stammende fra sansning, må det bemærkes, at en hvilken som helst ting i

naturen, der er sådan indrettet, at den ved påvirkning af vore sanser forårsager en perception i vor bevidsthed, frembringer en usammensat idé i forstanden. Hvad der end er den ydre årsag til denne idé, betragtes den af bevidstheden, idet den bemærkes af vor skelneevne, som en virkelig positiv idé i forstanden, i lige så høj grad som enhver anden, skønt årsagen til den måske er en mangel hos den ydre genstand.

2. Således er ideerne om varme og kulde, lys og mørke, hvidt og sort, bevægelse og hvile lige klare og positive ideer i bevidstheden, skønt nogle af årsagerne til dem måske blot er mangler ved de genstande, hvorfra vore sanser får disse ideer. Alle disse betragter forstanden, når den opfatter dem, som distinkte, positive ideer uden at tage deres årsager i betragtning, thi en sådan undersøgelse angår ikke ideen, som den foreligger i forstanden, men beskaffenheden af de ting, der eksisterer uden for os. Disse to områder er meget forskellige og må skelnes omhyggeligt fra hinanden, thi én ting er at opfatte og kende ideen om hvidt eller sort, en helt anden at undersøge, hvilken slags partikler det er, der får en genstand til at se hvid eller sort ud, og hvordan de er ordnet på genstandens overflade.

3. En maler eller en farver har i sin forstand lige så klare og perfekte – og måske mere distinkte – ideer om hvidt og sort og andre farver, uden at have undersøgt deres årsager, som den filosof, der har beskæftiget sig flittigt med at studere deres natur og tror, at han véd, hvilke der skyldes positive årsager, og hvilke der skyldes mangler. Og ideen om sort er ikke mindre positiv i hans bevidsthed end ideen om hvidt, skønt årsagen til sort kan være en mangel ved den ydre genstand.

7. For bedre at kunne afklare *ideernes* natur og tale forståeligt om dem, er det hensigtsmæssigt at skelne imellem dem, der er ideer eller perceptioner i vore bevidstheder og dem, der er modifikationer af stoffet i de genstande, der forårsager sådanne perceptioner, således at vi ikke om disse sidste tror (hvilket man vist ofte gør), at de er nøjagtige

afbildninger af noget, som findes i genstande, thi de fleste af dem ligner, når de foreligger i bevidstheden, ikke noget, der eksisterer uden for os, mere, end navnene ligner de ideer, de vækker i os, når vi hører dem.

8. Jeg kalder alt, hvad bevidstheden opfatter *i sig selv*, og alt, hvad der er den umiddelbare genstand for perception, tanke eller forstand, for en *idé*, og jeg kalder den evne eller kraft til at frembringe en idé i vor bevidsthed, som findes i en genstand, for en egenskab ved den pågældende genstand. F. eks. kan en snebold frembringe ideerne om hvidt, koldt og rundt i os, og de evner, den har til at frembringe disse ideer i os, kalder jeg – sådan som de forefindes i snebolden – for egenskaber; og eftersom de er sansninger eller perceptioner i vor forstand, kalder jeg dem også for ideer. Når jeg undertiden taler om disse *ideer* som noget i selve tingene, mener jeg egentlig de egenskaber ved genstandene, som frembringer dem i os.

9. Af sådanne egenskaber ved genstande findes følgende:

For det første sådanne, som er umulige at skille fra genstanden, ligegyldig hvilken tilstand den er i; og sådanne, som genstanden hele tiden har, uanset hvilke ændringer og forandringer den undergår, og hvilke kræfter den kommer ud for. Endvidere sådanne, som sanserne konstant registrerer ved enhver stof-partikel, der er så stor, at den kan opfattes, samt sådanne, som bevidstheden ikke kan tænke sig en stof-partikel mangle, selv om den er så lille, at den ikke kan opfattes af vore sanser. Tag f. eks. et hvedekorn og del det i to dele. Begge dele har stadig soliditet, udstrækning, form og kan stadig bevæges. Del dem igen, og de vil stadig have de samme egenskaber. Fortsætter man med at dele, til delene ikke længere kan opfattes af sanserne, vil de stadig have de nævnte egenskaber. Thi delingen af et hvilket som helst legeme kan aldrig tilintetgøre egenskaber som soliditet, udstrækning, form og evnen til at bevæges, men kun resultere i to eller flere skarpt adskilte stofdele, som efter delingen forefindes i et bestemt antal. Disse egenskaber kalder jeg *oprindelige* eller *primære*

egenskaber, og jeg mener, vi kan fastslå, at de frembringer usammensatte ideer i os, nemlig soliditet, udstrækning, form, bevægelse eller hvile, og antal.

10. For det andet sådanne egenskaber, som faktisk ikke er andet ved selve genstandene end evner til, gennem deres primære egenskaber, at frembringe mange forskellige sansninger i os, dvs. ved hjælp af massen, formen, sammensætningen og bevægelsen af deres uopfattede dele, at frembringe farver, lyde, smagskvaliteter etc. Disse kalder jeg for *sekundære egenskaber*. Måske kan man hertil føje en *trede* slags, som man kunne kalde blotte evner, skønt de er egenskaber *ved genstandene* i lige så høj grad som dem, jeg for at være i overensstemmelse med daglig tale blot kalder egenskaber, men som for præcisionens skyld burde kaldes sekundære egenskaber. Thi ildens evne til gennem sine primære egenskaber at frembringe en ny farve eller konsistens i *voks* eller *ler* er i lige så høj grad en egenskab ved ilden som dens evne til at frembringe en ny idé eller sansning af varme eller hede i *mig*, som jeg ikke tidligere har oplevet, gennem de samme primære egenskaber, nemlig massen, sammensætningen og bevægelsen af de uopfattede dele.

11. Det næste, man bør undersøge, er, hvordan legemer fremkalder ideer i os; dette sker udelukkende gennem stødpåvirkning, som jo er den eneste måde, man kan tænke sig legemer virke på.

12. Eftersom ydre genstande ikke kan forenes med vore bevidstheder, når de fremkalder ideer i dem, og eftersom vi alligevel opfatter de *oprindelige* egenskaber hos de genstande, vi sanser, er det klart, at de må fremkalde en eller anden bevægelse i vore nerver eller livsånder, eller andre steder i vort legeme, hvorfra bevægelsen så forplanter sig til hjernen eller sansningens sæde for dér at frembringe de specielle ideer, vi har om dem i vor bevidsthed. Og da iagttagelige legemers udstrækning, form, antal og bevægelse kan opfattes på afstand af synet, er det indlysende, at nogle hver for sig iagttagelige legemer må bevæge sig fra

dem til øjnene og derved tilføre hjernen en bevægelse, som så frembringer de ideer i os, vi har om dem.

13. Vi må gå ud fra, at ideerne om de *sekundære* egenskaber frembringes i os på samme måde som ideerne om de oprindelige, nemlig gennem uagttagelige partiklers påvirkning af vore sanseorganer. Det er en kendsgerning, at der er mængder af legemer, som hver for sig er så små, at vi hverken kan iagttage deres masse, form eller bevægelse ved hjælp af vore sanser. Det er klart, at dette gælder for luft- og vandpartikler og for andre, som er langt mindre end dem, måske lige så meget mindre, som luft- og vandpartikler er mindre end ærter og hagl. Lad os foreløbig antage, at de forskellige bevægelser og former, antal og masser, som disse partikler har, idet de påvirker vore sanseorganer, frembringer de forskellige sansninger, vi har af legemers farve og lugte, f. eks. af, at en viol gennem sådanne usanselige stofpartiklers påvirkning, afhængigt af deres særlige former, masser og bevægelser, forårsager, at ideerne om den blå farve og den søde lugt, der er karakteristiske for denne blomst, fremkaldes i vor bevidsthed. Det er ikke mere ufatteligt, at Gud skulle have knyttet sådanne ideer til sådanne bevægelser, med hvilke de ingen lighed har, end at han skulle have knyttet ideen om smerte til bevægelsen af et stykke stål, der skærer i os; og disse to ideer har dog ingen lighedspunkter.

14. Hvad jeg har sagt om farver og lugte gælder lige så vel for smagskvaliteter, lyde og andre sanselige egenskaber, som, hvilken realitet vi end tillægger dem, faktisk ikke er andet ved selve genstandene end evner til at frembringe forskellige sansninger hos os, som igen er afhængige af delenes primære egenskaber, masse, form, konsistens og bevægelse.

15. Heraf tror jeg, at man uden vanskelighed kan slutte, at ideerne om primære egenskaber i legemer ligner selve disse egenskaber, og at deres mønster faktisk eksisterer i selve legemerne, hvorimod ideerne, der frembringes i os af de sekundære egenskaber, overhovedet ikke ligner disse.

Der findes ikke noget i selve legemerne, som ligner vore ideer. De er, i de legemer, vi benævner ved hjælp af dem, kun evner til at frembringe sansninger hos os, og det, som er sødt, blåt eller varmt ved en idé, er ikke andet end en vis masse, form og bevægelse af de usanselige dele i selve legemerne.

16. En flamme kaldes hed og lys, sne kaldes hvid og kold og manna hvidt og sødt, alt efter hvilke ider de fremkalder i os. Sædvanligvis tænker man sig, at disse egenskaber ved de nævnte legemer er de samme som ideerne i os, således at egenskaberne fuldstændig ligner ideerne, som var de et spejlbillede af dem, og de fleste anser det for meget urimeligt at mene noget andet om denne sag. Og dog må den, der tager i betragtning, at den samme ild, der på én afstand frembringer sansningen af varme i os, på en kortere afstand frembringer en helt anden sansning, nemlig smerte, gøre op med sig selv, hvilken grund han har til at sige, at den idé om varme, som ilden frembragte hos ham, *faktisk er i ilden*, hvorimod den idé om smerte, som den samme ild frembragte hos ham, *ikke* er i ilden. Hvorfor skulle hvidheden og kulden, men ikke smerten, være i sneen, som jo frembringer alle disse ideer i os og ikke kan gøre det på anden måde end gennem sine solide deles masser, former, antal og bevægelser?

17. Den særlige masse, mængde, form og bevægelse, som ildens og sneens dele har, eksisterer faktisk i begge dele, hvad enten nogen sanser dem eller ej, og derfor kan man kalde dem *reale* egenskaber. Men lys, varme, hvidhed eller kulde er ikke mere virkeligt til stede i dem, end sygdom og smerte er i manna. Tag sansningen af dem væk. (Lad ikke øjnene se lys og farve eller ørene høre lyde, lad ikke ganen smage eller næsen lugte, og alle farver, smagskvaliteter, dufte og lyde vil, fordi de er sådanne specielle ideer, forsvinde og ophøre med at være til, og er således reduceret til deres årsager, dvs. delenes masse, form og bevægelse.

18. Et stykke manna, der er så stort, at det kan opfattes, kan frembringe ideen om en rund eller en firkantet form

i os og, når det flyttes fra ét sted til et andet, tillige ideen om bevægelse. Denne idé om bevægelse repræsenterer denne, som den virkelig er, når manna bevæges; og en firkant eller en cirkel er det samme, om den er en idé eller en eksisterende ting, om den findes i bevidstheden eller i manna. Og både bevægelsen og formen findes virkelig i manna, hvad enten vi opfatter dem eller ej. Dette er alle enige om. Herudover kan manna i kraft af sine deles masse, form, konsistens og bevægelse frembringe sansninger af sygdom, og undertiden smerte og kolik, i os. At disse ideer om sygdom og smerte *ikke* er i mannaen, men blot er virkninger af dens påvirkning af os, og at de ikke findes nogen steder, når vi ikke føler dem, er alle også enige om. Og alligevel er det næsten ikke til at få nogen til at tro på, at sødhed og hvidhed ikke er i manna, men blot er virkninger af dens påvirkning af vore øjne og gane gennem delenes bevægelse, størrelse og form, på samme måde som at smerten og sygdommen, som mannaen forårsager, uden tvivl ikke er andet end resultatet af dens indvirkning på maven og tarmene på grund af dens uopfattede deles størrelse, bevægelse og form.

19. Lad os betragte de røde og hvide farver i porfyr. Hvis man forhindrer lyset i at ramme det, forsvinder dets farver, og det frembringer ikke længere disse ideer i os, men når lyset kommer igen, fremkaldes disse egenskaber atter. Kan nogen få sig til at tro, at der sker en virkelig ændring i porfyren, alt efter om lyset er der eller ikke, og at ideerne om hvidhed og rødhed virkelig findes i porfyren, når den belyses, når det er klart, *at den ikke har nogen farve i mørke*? Den har naturligvis en partikel-sammensætning, både nat og dag, som bevirker, at de lysstråler, som tilbagekastes fra nogle dele af stenen, frembringer ideen om rødt i os, medens andre frembringer ideen om hvidt. Men hvidt og rødt findes aldrig i den; der findes kun en evne i den, der er i stand til at frembringe sådanne sansninger i os.

21. Når vi på denne måde skelner mellem og forstår

ideerne, vil vi måske være i stand til at forklare, hvordan det kan gå til, at vand af samme temperatur samtidigt kan frembringe ideen om kulde i den ene hånd og varme i den anden. Noget tilsvarende sker jo ikke med *form*. En form kan aldrig via den ene hånd frembringe en idé om en firkant og via den anden en idé om en kugle. Men hvis oplevelsen af varme og kulde ikke er andet end forøgelse eller formindskelse af bevægelsen af de mindste dele i vort legeme, som er forårsaget af partiklerne i et andet legeme, kan det let indses, at hvis bevægelsen er større i den ene hånd end i den anden, og hvis et legeme, hvis mindste dele bevæger sig mere end dem i den ene hånd, men mindre end dem i den anden, berører hænderne, så vil det forøge bevægelsen i den ene hånd og formindske den i den anden og således forårsage de forskellige oplevelser af henholdsvis varme og kulde, som afhænger heraf.

22. Jeg har i det foregående afsnit beskæftiget mig mere med fysiske spørgsmål, end jeg egentlig havde til hensigt. Men eftersom det er nødvendigt for bedre at kunne forstå sansningens natur og klargøre *forskellen mellem legemers egenskaber og de ideer, som de frembringer i bevidstheden*, hvilket er en betingelse, hvis man skal kunne tale forståeligt om dem, håber jeg, at man tilgiver mig denne lille udflugt til naturvidenskabens område. Det er nødvendigt i det, vi nu undersøger, at skelne mellem legemers *primære*, eller *reale* egenskaber, som altid findes i dem (såsom soliditet, udstrækning, form, antal, bevægelse og hvile, og som undertiden kan opfattes af os, når legemerne er så store, at de kan skelnes) og de *sekundære* eller *tillagte* egenskaber, som ikke er andet end virkningen af adskillige kombinationer af de primære, når disse virker uden at kunne skelnes skarpt. Herved kan vi også få opklaret, hvilke ideer der er afbildninger af noget, der virkelig findes i legemerne, og hvilke ikke.

25. Når vi iagttager, hvorledes legemer ændrer hinandens egenskaber, ser vi klart, at en egenskab, der frembringes, ikke har nogen lighed med nogen i den ting, som

frembringer den, og derfor anser vi den for blot at være et udslag af en evne. Når vi modtager ideen om varme eller lys fra Solen, er vi tilbøjelige til at tro, at denne idé er en perception af og ligner en sådan egenskab ved Solen. Men når vi ser voks, eller et blegt ansigt, blive farvet af Solen, kan vi ikke forestille os, at der her er tale om en modtagelse af noget, der ligner noget i Solen, for vi kan ikke finde de pågældende farver i Solen. Thi når vore sanser er i stand til at bemærke lighed imellem eller forskel på sanselige egenskaber ved to forskellige genstande, så antager vi uden videre, at en sanselig egenskab ved en genstand skyldes en ren evne og ikke en egenskab, der er overført fra årsagen til den, medmindre vi virkelig kan finde en sådan egenskab hos den ting, der har forårsaget den. Men da vore sanser ikke er i stand til at opdage nogen forskel på en idé, der frembringes i os og den egenskab ved genstanden, som frembringer den, er vi tilbøjelige til at forestille os, at vore ideer er afbildninger af noget i genstandene og ikke virkninger af visse evner ved deres primære egenskaber, forskellige fra dem.

26. Sammenfattende kan det siges at udover de før-omtalte, primære egenskaber ved legemer, såsom masse, form, udstrækning, antal og bevægelse af deres faste dele, er resten af det, vi bemærker hos tingene, og hvorved vi skelner disse fra hinanden, ikke andet end en række evner hos dem, som afhænger af de nævnte primære egenskaber. Ved hjælp af disse evner kan de enten direkte påvirke os og frembringe adskillige, forskellige ideer i os, eller også påvirke andre legemer og derved ændre *deres* primære egenskaber, så at de bliver i stand til at frembringe ideer i os, som er anderledes end dem, de hidtil har frembragt. Den første slags ideer kan man kalde *umiddelbart opfattede* sekundære egenskaber; den anden *middelbart opfattede* sekundære egenskaber.

9. Om perception

1: Perception er den første usammensatte idé, vi får gennem refleksion. 2: Den stammer udelukkende fra refleksion. 3-4: Sansninger er ofte afhængige af, hvad man er opmærksom på.

1. EFTERSOM perception er den første evne, bevidstheden anvender på vore ideer, er den den første og mest usammensatte idé, refleksionen giver os. Nogle kalder den tænkning i almindelighed, skønt tænkning på engelsk betegner den form for manipulationer, som bevidstheden foretager med ideerne, og hvor bevidstheden er aktiv, hvor den med en vis grad af bevidst opmærksomhed betragter noget. Thi ved den blotte perception er bevidstheden i det store og hele passiv, og det, den perciperer, kan den ikke undgå at percipere.

2. Hvad perception er, kan man lettere få klargjort ved at tænke over, hvad man selv gør, når man ser, hører, føler etc., eller tænker, end ved at læse en redegørelse fra min hånd. Enhver, der tænker over, hvad der foregår i hans bevidsthed, kan ikke undgå at blive klar over det. Og hvis han ikke tænker over det, kan selv alverdens ord ikke give ham noget begreb om det.

3. Det står fast, at hvilke ændringer der end sker i kroppen, så forekommer der ikke nogen perception, medmindre de forplanter sig til bevidstheden, og hvilke indtryk der end kommer udefra, så fremkalder de ikke nogen perception, hvis de ikke bemærkes indefra. Ilden ville brænde vor krop uden at fremkalde større virkning, end hvis det drejede sig om en lap papir, hvis ikke bevægelsen forplantede sig til hjernen og derved frembragte opfattelsen af varme eller ideen om smerte i bevidstheden. Thi det er heri, den faktiske perception består.

4. Hvor ofte bemærker et menneske ikke, at dets bevidsthed, hvis den er stærkt optaget af at tænke over én genstand og nysgerrigt optaget af nogle ideer vedrørende den, ikke bemærker lyde, som påvirker hørelsen, skønt de afgiver de samme indtryk, som ellers frembringer ideen om

lyd! Der kan være en ellers tilstrækkelig påvirkning af et sanseorgan til stede, men hvis ikke bevidstheden bemærker den, efterfølges den ikke af nogen perception, og til trods for at den bevægelse, der plejer at frembringe ideen om lyd, finder sted i øret, høres der ingen lyd. Den mangel på sansning, der her er tale om, skyldes hverken en defekt i høreorganet, eller at personens ører er mindre påvirkede, end de plejer at være, når han hører noget, men kun, at det, der sædvanligvis frembringer ideen, ikke bliver bemærket af bevidstheden, til trods for at det når frem til den ad den sædvanlige vej, samt at der af denne grund ikke tilføres bevidstheden nogen idé, hvorfor der ikke opstår nogen sansning. *Heraf følger, at hvor end sansning eller perception forekommer, frembringes der faktisk en idé, som så eksisterer i forstanden.*

10. Om erindring

1: Beskuelse. 2: Hukommelse. 3: Ideer indpræges ved opmærksomhed, gentagelse, lyst og ulyst. 4, 5: Hvorfor ideerne falmer i hukommelsen.

1. DEN næste af bevidsthedens evner, som sætter den i stand til at gøre fremskridt i erkendelsen, er den, jeg kalder erindring, det vil sige fastholden af de usammensatte ideer, den har modtaget gennem sansning eller refleksion. Dette sker på to måder.

For det første ved at bevidstheden i nogen tid for sit indre øje fastholder den idé, den modtager. Dette kalder jeg *beskuelse*.

2. Den anden måde, erindring ytrer sig på, er gennem evnen til at genoplive de ideer i vor bevidsthed, som efter at være modtaget er forsvundet eller så at sige ladt ude af syne. Det er det, der sker, når vi forestiller os varme eller lys, gult eller rødt, efter at genstanden er blevet fjernet. Her har vi at gøre med hukommelsen, som så at sige er et magasin for vore ideer, thi eftersom menneskets snævre bevidsthed ikke er i stand til at betragte mange ideer på

én gang, er det nødvendigt, at den har et opbevaringssted, hvor den kan gemme de ideer, den måske senere kan få brug for. Men eftersom vore *ideer* ikke er andet end faktiske perceptioner i bevidstheden, som ophører med at være noget som helst, når de ikke længere perciperes, så betyder denne gemmen væk af ideer på hukommelsens opbevaringssted ikke mere end at bevidstheden har en evne til i mange tilfælde at genoplive perceptioner, den har haft tidligere, samtidig med at den har oplevelsen af *at have haft dem tidligere*. Og det er i denne betydning, vore ideer kan siges at være i vor hukommelse, skønt de faktisk ikke eksisterer noget steds; det er alene en evne i bevidstheden til at genoplive dem, når den ønsker det, og så at sige male dem på sig selv, skønt nogle lader sig genkalde med større, andre med mindre besvær; nogle tydeligt, andre mere dunkelt.

3. Opmærksomhed og gentagelse betyder meget for vor fastholden af ideer i hukommelsen, men de ideer, der gør det dybeste og mest varige indtryk, er naturligvis dem, der ledsages af lyst eller ulyst. Thi eftersom sansernes hovedopgave er at få os til at bemærke, hvad der skader eller gavner vort legeme, har naturen, som påvist ovenfor, indrettet det så viseligt, at der knytter sig ulyst til adskillige af vore ideer. Herved suppleres overvejelse og tænkning hos børn, og idet følelsen af ulyst virker hurtigere end overvejelsen hos voksne, medfører dette, at både gamle og unge undgår smertende genstande med den hurtighed, der er nødvendig for deres opretholdelse af livet; og hos begge parter indpræges der i hukommelsen en forsigtighed, der vil være til gavn i fremtiden.

4, 5. Hvad angår de mange forskellige grader af varighed, ideerne har i hukommelsen, bemærker vi, at mange af de ideer, der fremkaldes i børns bevidstheder, når de begynder at sanse (hvoriblandt måske oplevelse af lyst og ulyst, som de har modtaget, før de blev født, samt andre i deres spædste barndom), bliver fuldstændig væk uden at efterlade det mindste spor, hvis ikke de gentages senere

i livet. Ganske vist er nogle menneskers hukommelse utrolig, ja næsten mirakuløs god. Men alligevel synes der at være et konstant forfald af alle vore ideer, selv af dem, der er stærkest indpræget og således bedst bevaret i bevidstheden, så at tryksværten viskes ud, og der til sidst intet er at se, hvis ikke de indimellem fornyes ved gentagen sansning eller refleksion over den slags genstande, som først forårsagede dem. Således uddør vor barndoms- og ungdomsideer ofte før vi selv: vore bevidstheder kommer til at ligne de grave, vi går i møde, hvor inskriptionen er udvisket af tidens tand og udsmykningen smuldret væk, skønt messinget og marmoret er tilbage. De billeder, der er tegnet i vor bevidsthed, er udført med farver, der falmer, og hvis de ikke genopfriskes nu og da, forsvinder de fuldstændig. Jeg vil ikke her komme ind på, hvor meget vor legemskonstitution og sammensætningen af vore livsånder har at betyde for dette, og heller ikke, om temperamentet spiller ind, når nogle opbevarer erindringer, som var de hugget i marmor, andre som var de hugget i kvadersten, og atter andre, som var de skrevet i sand; men sandsynligvis har legemskonstitutionen undertiden en vis indflydelse på hukommelsen, thi det kan ske, at en sygdom fuldstændig berøver bevidstheden alle dens ideer, og at feberens flammer på få dage tilkalker alle de billeder, som syntes at være så uforgængelige, som var de hugget i marmor, så at der kun er støv og uklarhed tilbage.

11. Om skelnen og andre bevidsthedsfunktioner

1: Ingen erkendelse uden skelnen. 3: Klarhed alene forhindrer sammenblanding. 4: Sammenligning. 6-7: Sammensætning. 8: Benævnelse. 9-10: Abstraktion. 15: Den menneskelige erkendelses egentlige begyndelse. 17: Forstanden er et mørkt rum.

1. En anden evne, vi bemærker hos vor bevidsthed, er evnen til at skelne mellem de mange ideer, den modtager. Det er ikke nok at have en uklar perception i almindelighed. Hvis bevidstheden ikke havde en distinkt perception

af forskellige genstande og deres egenskaber, ville den ikke kunne skaffe sig megen erkendelse, selvom genstandene omkring os påvirkede os lige så stærkt, som de gør nu, og bevidstheden således til stadighed var optaget af at tænke. Denne evne til at skelne én ting fra en anden betinger den evidens og vished, som adskillige selv meget generelle domme, som går for at være medfødte sandheder, har. Thi idet menneskene overser den egentlige grund til, at disse domme er alment accepterede, tilskriver de dem udelukkende medfødte ensartede indtryk; skønt det i virkeligheden *afhænger af denne bevidsthedens klare skelneevne*, ved hjælp af hvilken den kan opfatte, om to ideer er ens eller forskellige.

3. Det, som bidrager mest til, at vi kan skelne vore ideer fra hinanden, er *klarhed*. Når de blot er klare, vil der ikke opstå forvirring eller misforståelser, selv om sanserne (hvilket undertiden sker) skulle få forskellige ideer fra den samme genstand ved forskellige lejligheder, og således synes at tage fejl. Thi selv om et menneske, der har feber, oplever, at sukker smager bittert, skønt det til et andet tidspunkt smager sødt, vil ideen om bitterhed i dette menneskes bevidsthed være lige så klar og adskilt fra ideen om sødhed, som hvis han havde smagt galde.

4. SAMMENLIGNINGEN af idcer med hensyn til deres udstrækning, grad, tid, sted og andre forhold er endnu en manipulation, bevidstheden foretager, og det er på denne sammenligning hele den mængde af ideer, som vi sammenfatter under begrebet *relation*, er baseret. Hvor meget der kommer ind under relation, vil jeg få lejlighed til at behandle senere.

6. Den næste manipulation, vi bemærker, bevidstheden foretager med sine ideer, er SAMMENSÆTNING. Herved forstås, at den sammensætter adskillige af de usammensatte ideer, den har modtaget fra sansning og refleksion, og derved danner komplekser af ideer. Herunder må også regnes den funktion, som kaldes *forstørrelse*, hvorved forstås sammensætning af adskillige ideer, som dog er af samme slags.

Sammensætningen viser sig ikke så meget som ved mere komplekse ideer. Således danner vi ved at lægge flere enheder sammen ideen om et dusin og ved at sammensætte ideerne om flere alen ideen om en mil.

7. Jeg tror, at mennesket også her står højt over dyrene, thi skønt dyrene modtager og opbevarer mange kombinationer af usammensatte ideer – således udgør herrens skikkelse, lugt og stemme sandsynligvis den sammensatte idé, hunden har om ham – så tror jeg dog ikke, de nogen sinde sammensætter dem og danner sig sammensatte ideer. Og selv hvor vi synes, de må have sammensatte ideer, er det måske kun en enkelt, der leder dem i deres erkendelse af flere ting, som de muligvis opfatter mindre med synet, end vi forestiller os. Thi jeg har hørt fra pålidelig kilde, at en tæve vil pleje, lege med og være glad for ræveunger lige så meget som for sine egne hvalpe, når man kan få den til at give dem die, indtil hendes mælk er blevet optaget i dem.

8. Når børn ved gentagne sansninger har fået faste ideer i deres hukommelse, begynder de gradvis at lære brugen af tegn, og når de har opnået færdighed i at anvende taleorganerne til at danne artikulerede lyde, begynder de at bruge ord til beskrivelse af deres ideer.

9. Idet brugen af ord således kommer til at stå som et ydre tegn på vore ideer, og idet disse ideer er hentet fra enkelte ting, måtte antallet af gloser være uendeligt, hvis hver enkelt idé, vi oplevede, skulle have et særligt navn. For at overvinde denne vanskelighed, opfatter bevidstheden de enkelte ideer, den modtager fra enkelte genstande, som almene ideer. Dette gøres ved at betragte dem, som de foreligger i bevidstheden, men løsrevet fra alt andet eksisterende og fra betingelserne for virkelig eksistens såsom tid, sted eller nogen andre ideer. Denne proces, hvorved ideer hentes fra enkelte ting, bliver repræsentanter for alt af samme slags, og hvor deres navne bliver almenbetegnelser, der kan anvendes på hvad som helst, der hører ind under sådanne abstrakte ideer, kaldes ABSTRAKTION. Forstanden fastlægger sådanne præcise, nøgne fremtrædelses-

former i bevidstheden – uden at tage hensyn til, hvordan eller hvorfra de er kommet – som prototyper, efter hvilke den inddeler de virkelige fænomener. Og idet den knytter navne til de nøgne fremtrædelsesformer, benævner den de virkelige fænomener i overensstemmelse hermed. Når bevidstheden således iagttager den samme farve i kridt eller sne i dag, som den i går iagttog i mælk, betragter den denne fremtrædelsesform for sig og gør den til en repræsentant for alle fænomener af den slags. Og idet den giver denne fremtrædelsesform navnet *hvidhed*, betegner den med denne lyd den samme kvalitet, ligegyldig hvor den møder den eller forestiller sig den; og på denne måde dannes almenbegreber, hvad enten man herved forstår ideer eller navne.

Thi selv om man vil tvivle på, at dyr sammensætter og forstørre deres ideer på nogen måde, så tror jeg, vi kan være sikre på, at de i hvert fald ikke alle besidder evnen til at abstrahere, og at vor evne til at have almene ideer er grunden til det fuldstændige skel mellem mennesker og dyr. Denne evne er en udmærkelse, som dyrenes evner aldrig kan hjælpe dem til at opnå. Thi det er åbenbart, at vi ikke hos dem kan iagttage nogen spor af almene tegn, der repræsenterer almene ideer, og derfor har vi grund til at tro, at de ikke har evnen til at abstrahere eller til at danne almene ideer, eftersom de ikke bruger ord eller andre almene tegn.

15. Hermed mener jeg, at jeg har givet en kort og, tror jeg, sand fremstilling af den menneskelige erkendelses kilde og forklaret, hvorfra bevidstheden henter sine første indtryk, og hvorledes den gør fremskridt med hensyn til at optage og opbevare de ideer, på grundlag af hvilke hele den erkendelse, den er i stand til at besidde, er dannet. Jeg overlader til erfaringen og iagttagelsen at afgøre, om jeg har ret. Thi den bedste måde at nå til sandheden på er at undersøge tingene, som de virkelig er, og ikke uden videre slutte, at de er sådan, som vi selv forestiller os dem, eller som andre har fortalt os, at vi bør forestille os dem.

17. Mit formål er ikke at docere, men at undersøge, og

jeg kan derfor ikke undlade endnu engang at bemærke, at ydre og indre sansninger er de eneste kilder, jeg kan finde til forstandens kundskaber. Disse er, så vidt jeg kan se, de eneste vinduer, som lader lyset komme ind i dette *mørke rum*. Jeg tror nemlig, at forstanden i høj grad ligner et rum, hvor lyset er lukket ude, og hvor der kun er nogle små åbninger, som lader afbildninger af eller ideer om de ydre ting trænge ind.

12. Om sammensatte ideer

1: Bevidstheden danner dem af usammensatte ideer. 2: De dannes med vilje. 3: Sammenhattede ideer er ideer om enten modi, substanser eller relationer. 4: Modi. 5: Simple og blandede. 6: Særskilte og kollektive ideer om substans. 7: Ideer om relation. 8: Selv de mest dunkle ideer stammer fra kun to kilder.

1. HIDTIL har vi betragtet de ideer, bevidstheden modtager passivt, nemlig de førnævnte usammensatte ideer, som den får gennem sansning og refleksion, og som den ikke selv kan skabe, ligesom den heller ikke kan have en idé, som ikke stemmer fuldstændig med den selv. Men da bevidstheden forholder sig fuldkommen passivt, når den modtager alle sine usammensatte ideer, så må den til gengæld have mange funktioner selv, ved hjælp af hvilke den danner alle de andre ideer, med de usammensatte ideer som materiale og grundlag. Af de funktioner, gennem hvilke bevidstheden udøver sin magt over sine usammensatte ideer, er disse tre de vigtigste: 1) Den kombinerer flere usammensatte ideer til én sammensat, og således opstår alle *sammensatte ideer*. 2) Den fører to ideer sammen, hvad enten de er usammensatte eller sammensatte, og idet den betragter dem under ét uden at forene dem, får den alle sine *ideer om relation*. 3) Endelig kan den adskille en idé fra alle de øvrige, der i virkeligheden ledsager den, og på denne måde danne *almene ideer*. Dette viser, at menneskets magt og funktion i høj grad er den samme i den åndelige verden som i den materielle. Thi på begge områder

er materialet af en sådan art, at mennesket hverken magter at skabe det eller ødelægge det. Alt, hvad mennesket kan gøre er at føje de enkelte dele sammen, stille dem ved siden af hinanden eller adskille dem fra hinanden. Jeg vil her begynde med det første punkt og vende tilbage til de to øvrige senere. Ligesom usammensatte ideer kan eksistere i omverdenen forenet med hinanden i mange kombinationer, således kan bevidstheden forene flere af dem til én idé, og det er ikke blot, som de er sammensat i de reale genstande, men også som den selv ønsker dem sammensat. Sådanne ideer, som er dannet af flere usammensatte ideer, kalder jeg *sammensatte*. Som eksempler kan nævnes skønhed, taknemmelighed, et menneske, en hær og universet. Skønt disse er sammensat af flere usammensatte ideer, kan de dog, når bevidstheden ønsker det, betragtes hver for sig som en enkelt ting og betegnes med blot ét navn.

2. Ved denne gentagen og sammenføjning af ideerne viser bevidstheden stor evne til at variere og mangfoldiggøre sine tænkte genstande uendelig langt ud over det, som sansningen og refleksionen forsyner den med. Men alt, hvad den gør, begrænses til stadighed af de usammensatte ideer, som den har modtaget fra disse to kilder, og som er det eneste materiale, der kan indgå i dens sammensætninger. Thi alle usammensatte ideer stammer fra selve tingene, og bevidstheden kan ikke have flere af disse, end den har fået tilført. Den kan ikke have andre ideer om sanselige egenskaber end dem, der kommer til den gennem sanserne, og den kan heller ikke have andre ideer om en tænkende genstands funktioner, end den finder i sig selv. Men når blot den én gang for alle har fået disse usammensatte ideer, er den ikke blot henvist til at observere og nøjes med det, som kommer til den udefra. Den kan ved egen hjælp sammensætte de ideer, den har, og på denne måde lave nye sammensatte ideer, som den aldrig har modtaget som sammensatte.

3. Efter min mening kan *sammensatte ideer*, ligegyldig hvordan de er sammensat, og ligegyldig om der er uendelig

mange af dem og på trods af den endeløse variation, hvorved de fylder og beskæftiger menneskenes tanker, alle føres ind under følgende tre kategorier:

1. MODI
2. SUBSTANSER
3. RELATIONER

4. Ved *modi* forstår jeg sådanne sammensatte ideer, som til trods for at de er sammensatte, ikke nødvendigvis må antages at eksistere selv, men som blot regnes for betingede af, eller for at være modifikationer af substanser. Som eksempel kan nævnes de ideer, der betegnes med ordene trekant, taknemmelighed, mord etc.

5. Blandt disse *modi* er der to slags, som fortjener særlig opmærksomhed:

1) De, som blot er variationer af eller forskellige kombinationer af den samme usammensatte idé uden andres indblanding, som f. eks. et dusin eller en snes. Disse er ikke andet end sammensætninger af ideer om så og så mange adskilte enheder, og jeg kalder dem *simple modi*, eftersom de udformes inden for en usammensat idé's grænser.

2) De, som er sammensat af usammensatte ideer af flere forskellige slags, som er samlet til én kompleks idé. Som eksempel kan nævnes skønhed, hvorved forstås en vis sammensætning af farve og form, som forårsager glæde hos beskueren. Tyveri, hvorved forstås, at en ting skifter ejer uden den oprindelige ejers vidende, er et andet eksempel, som tydeligvis indeholder en kombination af flere ideer af forskellig slags. Sådanne kalder jeg *blandede modi*.

6. *Substans*-ideerne er kombinationer af usammensatte ideer, som antages at repræsentere bestemte *enkelting*, som eksisterer hver for sig. Blandt disse kommer den uklare idé om substansen, som den er i sig selv, altid i første række. Hvis man til ideen om substans føjer ideen om en bestemt mat, hvidlig farve af en bestemt vægt, hårdhed, konsistens og smeltelighed, så får vi ideen om bly. Og en kombination af ideerne om en bestemt slags form med evnen til at be-

væge sig, tænke og ræsonnere, suppleret med substans, giver os den gængse idé om et menneske. Også med hensyn til substanser er der to slags ideer: En om enkelte substanser, således som de eksisterer hver for sig, som for eksempel ideen om et menneske eller et får, en anden, som består af flere af disse sat sammen, som for eksempel en hær af mennesker eller en flok får. Sådanne *kollektive* ideer om flere substanser sat sammen, er hver for sig i lige så høj grad en enkelt idé som ideen om et menneske eller en enhed.

7. Den tredje slags komplekse ideer er dem, vi sammenfatter under *relation*, som opstår ved, at vi betragter og sammenligner én idé med en anden.

8. Hvis vi undersøger, hvordan vore bevidstheder gør fremskridt, og lægger nøje mærke til, hvordan de gentager, sammenfatter og forener de usammensatte ideer, de modtager gennem sansning og refleksion, så vil dette føre os langt videre, end vi først regnede med. Jeg tror, at vi, hvis vi omhyggeligt undersøger vore begrebers oprindelse, vil finde, at *selv de dunkleste ideer*, hvor fjernt de end synes at være fra sansning og fra vore egne bevidsthedsoperationer, alligevel er nogle, forstanden selv har formet ved at gentage og sammenføje ideer, den har fået enten fra de genstande, den har sanset eller gennem sine egne manipulationer.

14. Om varighed

1: Ved varighed forstås henilende udstrækning. 2-4: Ideen om varighed stammer fra refleksion over vore ideers strøm. 5: Tingene har varighed, mens vi sover. 6: Ideen om succession stammer ikke fra bevægelse.

1. DER findes en idé om afstand, eller længde, som vi ikke har fået fra faste dele i rummet, men fra successionens henilende og bestandigt forsvindende led. Denne idé kalder vi *varighed*. Dens simple modi er de forskellige dele af den, som vi har dannet os klare ideer om, såsom *timer, dage, år, tid* og *evighed*.

2. Det svar, som en stor mand gav, da han engang blev spurgt om, hvad tid er for noget: *Si non rogas intelligo* (hvilket betyder: Jo mere jeg tænker over det, des mindre forstår jeg af det), kan måske overbevise én om, at tiden, i hvilken alle andre ting kommer til syne, ikke selv kan klarlægges. Det er ikke uden grund, man har anset varighed, tid og evighed for at være af meget dunkel natur, men hvor langt ud over vor fatteevne disse ideer end synes at være, så tvivler jeg ikke på, at vi, hvis vi opsporer deres oprindelse, vil finde, at de stammer fra de to kilder til vor erkendelse, sansning og refleksion, som er i stand til at forsyne os med disse ideer, lige så klart og distinkt som med andre, som synes meget mindre dunkle. Vi vil finde, at selv ideen om evighed stammer fra den samme kilde som resten af vore ideer.

3. Hvis vi vil forstå, hvad *tid* og *evighed* er, bør vi opmærksomt undersøge, hvad det er for en idé, vi har om varighed, og hvorfra vi har fået den. Det er klart for enhver, som vil gøre sig den ulempe at undersøge, hvad der foregår i hans egen bevidsthed, at der findes en strøm af ideer, som til stadighed afløser hinanden i hans forstand, så længe han er vågen. Den indre beskuen af den ene efter den anden af disse mange ideer, der viser sig i vore bevidstheder, giver os ideen om *succession*, og afstanden mellem de enkelte dele i successionen eller mellem forekomsten af to vilkårlige ideer i vore bevidstheder, kalder vi for *varighed*.

4. Når strømmen af ideer ophører, ophører også vor fornemmelse af varighed. Dette kan enhver iagttage hos sig selv, når han sover tungt, hvadenten han sover en time eller en dag, en måned eller et år. Mens han sover eller undlader at tænke, har han ingen opfattelse af tingenes varighed, og fra det øjeblik, han holder op at tænke til det øjeblik, han begynder at tænke igen, synes der for ham ikke at være gået nogen tid. Derfor tvivler jeg ikke om, at hvis det var muligt for et menneske i vågen tilstand til stadighed at have *blot én* idé i sin bevidsthed, uden variation

og uden at denne idé efterfulgtes af andre, ville han opleve det samme.

5. Når et menneske har fået et begreb eller en idé om varighed ved at tænke over sine tankers succession og antal, kan han anvende dette begreb på ting, som eksisterer uafhængigt af, om han tænker på samme måde som han kan anvende den idé om udstrækning, som han har fået fra de objektive genstande gennem syn og berøring, selv på steder, hvor der ikke findes nogen genstande. Derfor kan et menneske, til trods for at det ikke har nogen opfattelse af den tid, der er gået, mens det har sovet, eller mens det ikke har tænkt, alligevel, når blot det har bemærket dagenes og nætternes skiften og set, at længden af dem tilsyneladende er konstant, ud fra antagelsen af, at denne skiften fortsætter, mens han sover eller ikke tænker, forestille sig og beregne, hvor længe han har sovet.

6. Ved at reflektere over forskellige ideers følgen på hinanden i forstanden får vi således et begreb om succession. Hvis nogle skulle tro, at vi snarere får dette begreb ved at iagttage bevægelser ved hjælp af vore sanser, vil han måske alligevel give mig ret, når han ser, at selv når bevægelsen producerer en idé om succession i hans bevidsthed, sker dette kun ved, at den producerer en fortsat strøm af skelnelige idcer dér. Thi når et menneske betragter et legeme, der faktisk bevæger sig, opfatter det overhovedet ikke nogen bevægelse, medmindre legemet frembringer en konstant række af ideer i bevidstheden. Hvis f. eks. et menneske en stille dag befinder sig i en båd på havet, så langt ude, at han ikke kan se land, kan han betragte Solen, søen og båden i en hel time uden at opfatte nogen bevægelse, skønt det er ganske sikkert, at to af disse ting, eller måske alle tre, har bevæget sig en hel del i løbet af denne time. Men så snart han opfatter, at en af disse ting har ændret form, så snart denne bevægelse har produceret en ny idé i ham, opfatter han, at en bevægelse har fundet sted. Hvis på den anden side et menneske befinder sig et sted, hvor alting omkring ham er i fuldstæn-

dig hvile, så vil han, selv om han ikke opfatter nogen bevægelse, når han tænker, opfatte de forskellige ideer om sine egne tanker i bevidstheden og derigennem bemærke en succession.

15. *Varighed og ekspansion betragtet under ét*

1: Begge kan findes i forskellige grader. 2: Ekspansion er ikke begrænset af materien. 3: Varighed er ikke begrænset af bevægelse. 4: Hvorfor mennesker lettere går med til uendelig varighed end til uendelig ekspansion. 5: Tid forholder sig til varighed som sted til ekspansion.

1. SELV om vi i de foregående kapitler har dvælet længe ved begreberne rum og varighed, kan en sammenligning af dem måske alligevel være oplysende, skønt de begge er generelle ideer af en meget dunkel beskaffenhed. Vi kan måske få et klarere og mere præcist begreb om dem ved at sammenligne dem. Afstand eller rum kalder jeg, når det opfattes som et usammensat abstrakt begreb, for *ekspansion* i modsætning til *ekstension*, som nogle anvender til at betegne udstrækning sammenknyttet med faste legemer og derved sammenknyttet med ideen om legeme. Ideen om ren afstand indeholder ikke noget sådant. Jeg foretrækker ordet ekspansion fremfor rum, fordi rum ofte anvendes på en helt anden måde. Ved såvel ekspansion som varighed har bevidstheden en almindelig idé om forlængede længder, som kan findes i større eller mindre mængder. Thi et menneske kan have en lige så klar idé om forskellen mellem længden af en time og længden af en dag som om forskellen mellem en tomme og en fod.

2. Når bevidstheden har fået ideen om længden af en eller anden del af det, jeg kalder ekspansion – lad det være et spand eller et skridt eller hvad De nu ønsker – kan den som sagt gentage denne idé for sig selv og således, idet den hele tiden føjer den næste idé til den foregående, forstørre sin idé om længde og få den til at svare til to spand eller to skridt, og fortsætte på denne måde, så længe den ønsker

det, indtil den er nået til afstande, der svarer til Jordens omkreds eller til afstanden til Solen eller til de fjerneste stjerner. Det er rigtigt, at vi i vore tanker let kan komme til grænserne for de faste stoffers udstrækning. Det er ikke vanskeligt for os at nå til grænserne for alle legemers udstrækning. Men når bevidstheden er nået dertil, møder den intet, som hindrer den i at fortsætte ud i den endeløse ekspansion, hvor den hverken kan finde eller danne sig noget begreb om en afslutning. Man kan ikke sige, at der ikke findes noget udover legemerne, medmindre man da vil identificere Gud med stoffet.

3. Med hensyn til varighed er forholdene de samme. Når først bevidstheden har dannet sig en idé om en bestemt varighed, kan den fordoble den mange gange og forstørre den ikke blot ud over dens egne grænser, men også ud over grænserne for alt eksisterende og alle tidsmål, selv når disse er fastlagt ved himmellegemernes bevægelse. Men selv om alle gerne indrømmer, at varighed virkelig er grænseløs, så vil de dog ikke gå med til, at den kan strække sig ud over al eksistens. Alle går gerne med til, at Gud udfylder evigheden; men det er vanskeligt at finde nogen grund til at han på samme måde udfylder rummet.

4. Jeg tror, vi her kan finde grunden til, at enhver uden den mindste tøven taler om og antager evighedens eksistens og ikke betænker sig på at tilskrive *varigheden uendelighed*, hvorimod mange betænker sig på at indrømme eller antage, at *rummet er uendeligt*. For mig ser det ud til, at grunden hertil er denne: Eftersom varighed og udstrækning bruges som navne på egenskaber, der knytter sig til ting, har vi let ved at forestille os Gud som havende uendelig varighed, og vi kan dårligt undgå at gøre det. Men når vi ikke tilskriver ham udstrækning, men kun regner stof, som er begrænset, for udstrakt, er vi mere tilbøjelige til at tvivle på, at ekspansion kan eksistere uafhængigt af stoffet. Vi regner det normalt for at være en egenskab ved stoffet. Når mennesker derfor tænker dybere over rummet, er de tilbøjelige til at standse op ved legemernes grænser,

som om rummet endte ved dem og ikke strakte sig videre ud. Og selv om deres ideer ved nærmere betragtning fører dem længere ud, kalder de alligevel det, som ligger uden for universets grænser, for imaginært rum, som om det ikke var noget, fordi der ikke eksisterer nogen ting i det. Hvad angår varighed derimod, som går forud for alle ting og for alle de bevægelser, ved hjælp af hvilke man måler den, bruger de ikke vendingen imaginær, fordi man altid regner med, at den indeholder noget virkeligt eksisterende. Hvis tingenes navne på nogen måde kan give os en vejledning med hensyn til de menneskelige ideers oprindelse (hvad jeg i høj grad tror de kan) kan man måske ved navnets varighed komme til at tænke på varigheden af noget eksisterende, som har en slags modstandskraft over for enhver ødelæggelseskraft, eller pr. analogi komme til at tænke på varigheden af soliditet (som man er tilbøjelig til at sammenblande med hårdhed, som det heller ikke er meget forskellig fra, hvis vi undersøger stoffets mindre dele) og således finde en forklaring på det nære slægtskab mellem ordene *durare* og *durum esse*. Vi ser i hvert fald hos Horats, at *durare* anvendes både om ideen hårdhed og på ideen eksistens, idet han i Epod. xvi skriver *ferro duravit secula*. Men hvordan dette nu end forholder sig, så står det fast, at den, som tænker dybere over tingene, vil komme ud for, at hans tanker bevæger sig ud over legemernes udstrækning, ud i rummets eller udstrækningens uendelighed. Ideen herom er skarpt adskilt fra legemer og alt andet og kan for dem, som ønsker det, være emne for en videregående overvejelse.

5. Tid i al almindelighed forholder sig til varighed som sted til ekspansion. De er begge grænseløse oceaner af evighed og umådelighed, som kan skelnes fra alle andre ting, som det blev gjort ved hjælp af mærkepunkter. Og således bruges de til at angive *endeligt* eksisterende tings beliggenhed i forhold til hinanden i varighedens og rummets uendelige hav. Stedsangivelserne er nøjere beset kun ideer om bestemte afstande fra bestemte kendte punkter, som er

fastsat ved hjælp af sanselige ting, som nøje kan skelnes, og som antages at bevare den samme afstand mellem hinanden indbyrdes. Fra sådanne fastsatte punkter ved de sanselige ting kan vi beregne os frem, og ved hjælp af dem kan vi måle enkelte mængder af de uendelige mængder, som, når de betragtes på denne måde, fremtræder som det, vi kalder *tid* og *sted*. Thi da varighed og rum i sig selv er ensartede og ubegrænsede dannelser, vil tingenes orden og beliggenhed fuldstændig forsvinde i dem, hvis ikke sådanne punkter blev fastlagt, og alting ville fremtræde hulter til bulter i håbløs forvirring.

16. Om tal

1: Tallet er den mest usammensatte og mest universelle idé. 2: Modi dannet ved addition. 3: Hver modus er distinkt. 4: De mest præcise beviser. 5: Det er nødvendigt at have navne for tal.

1. BLANDT alle de ideer, vi har, er der ingen, der kommer til bevidstheden ad flere veje og ingen, der er mere usammensatte end ideen om *enhed* eller *én*. Den har ingen nuancer og er ikke sammensat på nogen måde. Enhver genstand for vore sansninger, enhver idé i vor forstand, enhver tanke i vor bevidsthed fører denne idé med sig. Derfor er den den idé, vi kender bedst, ligesom den er den mest universelle idé, vi har, da den stemmer med alle ting. Thi tal kan anvendes på mennesker, engle, handlinger og tanker, på alt, som eksisterer og alt, som vi kan forestille os.

2. Ved at tænke denne idé mange gange og ved at føje de derved fremkomne ideer sammen kan vi danne sammensatte *ideer* eller *modi*. F. eks. kan vi ved at føje én til én opnå den sammensatte idé om et par, ved at føje tolv enheder sammen opnå ideen om et dusin og således videre, en snes, en million eller ethvert andet antal.

3. *Tallenes simple modi* er de skarpest afgrænsede modi, der overhovedet findes, idet den mindste variation, som jo må være på en enheds størrelse, gør hver eneste kombina-

tion lige så forskellig fra den, der ligger nærmest den som fra den, der ligger fjernest. To er lige så skarpt adskilt fra en som fra 200, og ideen om to er lige så skarpt adskilt fra ideen om tre, som hele Jordens størrelse er adskilt fra en mides. Således forholder det sig ikke med andre simple modi, hvor det ikke er så let, ja, undertiden ikke engang muligt for os at skelne mellem ideer, som ligger tæt op ad hinanden, men som alligevel er forskellige. Hvem vil f. eks. påtage sig at finde nogen forskel mellem dette papirs hvidhed og så hvidheden af noget papir, der er én grad mørkere, eller påtage sig at danne skarpt adskilte ideer om de mindre ændringer i udstrækning?

4. Da ethvert tal er fuldstændig forskellig fra alle andre, selv fra dem, der ligger nærmest, tror jeg, at bevisførelser ved hjælp af tal, selv om de måske ikke er så evidente og eksakte som bevisførelser ved hjælp af udstrakte ting, alligevel er mere brugbare i almindelighed og mere præcise i deres anvendelse. Thi tallene kan lettere skelnes fra hinanden end de udstrakte ting. Ved de udstrakte ting kan en ændring ikke så let iagttages eller måles, thi vore tanker kan aldrig rumligt nå til en bestemt lille enhed, som de ikke kan gå ud over, og derfor kan mængden af små enheder ikke bemærkes. Det forholder sig som sagt helt anderledes med tallene, idet f. eks. 91 kan skelnes lige så skarpt fra 90 som fra 9000, til trods for at 91 ligger umiddelbart ved siden af 90. Men således forholder det sig ikke med udstrakte ting, hvor noget, som er bare en lille smule mere end en fod eller en tomme ikke kan skelnes fra en fod eller en tomme. Ved linjer, som synes at have samme længde, kan den ene være utælleligt mange dele længere end den anden. På samme måde er det umuligt for nogen at finde den vinkel, der med hensyn til størrelse kommer lige efter en vinkel på 90°.

5. Som tidligere nævnt kan vi ved at gentage ideen om en enhed og føje den sammen med en anden enhed, danne den kollektive idé, vi betegner ved navnet to. Og den, som er i stand til at fortsætte med at føje en enhed til den sidste

kollektive idé, han er nået til om et tal, og som kan benævne den, kan tælle og have ideer om lige så mange samlinger af enheder, som kan skelnes fra hinanden, som han har navne for tal, forudsat at han kan huske rækkefølgen og alle navnene. Thi al nummerering består ikke i andet end hele tiden at føje endnu en enhed til og, idet man sammenfatter den derved opståede helhed til en idé, at give den et nyt tegn, ved hjælp af hvilket den kan skelnes både fra dem, der kommer før og efter og fra enhver mindre eller større mængde af enheder. Uden sådanne navne eller tegn ville vi næppe være i stand til at bruge tal ved beregning, især ikke hvor kombinationerne består af en stor mængde enheder. Hvis en samling af enheder ikke benævntes med ét bestemt navn, ville den næppe være andet end en uklar ophobning.

17. Om det uendelige

1: Kun rum, varighed og antal kan tilskrives uendelighed. 2: Ideen om det endelige er let at få fat i. 3: Hvordan vi får fat i ideen om det uendelige. 4: Vor idé om rum er grænseløs. 5: På samme måde er det med vor idé om varighed. 6: Hvorfor andre ideer ikke er grænseløse. 7-8: Rummets uendelighed er ikke det samme som det uendelige rum. 9: Tallene giver os den klareste idé om uendelighed. 10: I modsætning til varighed og ekspansion. 11: Rummets uendelighed. 12: Uendelig delelighed. 13: Vi har ingen positiv idé om uendelighed. 14: Heller ikke om kvantitet. 22: Alle disse ideer er modi, som stammer fra sansning og refleksion.

1. DEN, som ønsker at vide, hvad det er for en idé, vi betegner med ordet *uendelighed*, kan ikke gøre noget bedre end at lægge mærke til, hvad bevidstheden umiddelbart tillægger uendelighed og dernæst, hvordan bevidstheden danner sig idcen om uendelighed.

Det forekommer mig, at bevidstheden betragter *det endelige* og *det uendelige* som kvantitative modi, og at den i første række kun tillægger dem de ting, som består af dele, som man kan forøge eller formindske ved at lægge nogle dele til eller trække nogle dele fra såsom ideerne om

rum, varighed og antal, som vi har betragtet i de foregående kapitler. Det er sandt nok, at vi ikke kan nære nogen tvivl om, at den almægtige Gud, som alle ting stammer fra, er ufattelig uendelig. Når vi alligevel anvender vor idé om det uendelige på dette første og mægtigste væsen ved hjælp af vore svage og snævre tanker, så tænker vi i første række på hans varighed, og mere bogstaveligt på hans magt, hans visdom, godhed og andre egenskaber, som faktisk er uudtømmelige og uforståelige.

2. Efter at det er fastslået, at det endelige og det uendelige af bevidstheden anses for at være modifikationer af ekspansion og varighed, bliver det næste spørgsmål: *Hvordan får bevidstheden fat i disse ideer?* Med hensyn til ideen om det endelige er sagen ikke så vanskelig. De synlige mængder af udstrækning, som påvirker vore sanser, fører ideen om det endelige med sig ind i bevidstheden; og de almindelige successionsperioder, ved hjælp af hvilke vi måler tid og varighed såsom timer, dage og år, er begrænsede længder. Det, der er vanskeligt at forstå, er, hvorledes vi kommer frem til de grænseløse ideer om evighed og umådelighed, eftersom de genstande, vi beskæftiger os med, er langt fra at være evige og umådelige.

3. Enhver, som har en idé om en bestemt rumlig længde såsom en fod, vil opdage, at han kan gentage denne idé og ved at føje den til den forrige danne ideen om to fod og ved yderligere at føje en tredje idé til danne ideen om tre fod osv. uden nogen sinde at nå til et slutpunkt i sine additioner. Han kan bruge den samme idé om en fod, hvis han ønsker det og hele tiden fordoble den, eller han kan vælge enhver anden idé, han har om længde, som f. eks. en mil, Jordens diameter eller *orbis magnus*. Lige gyldigt hvilke ideer han vælger og ligegyldig hvor mange gange han fordobler dem eller på anden måde mangfoldiggør dem, vil han opdage, at efter at han i sine tanker har fordoblet dem og forstørret dem, så meget han ønskede, har han ikke større grund til at standse og er ej heller et lod nærmere ved slutpunktet på en sådan addition, end da

han startede. Ud fra den kendsgerning at hans evne til at forstørre sin idé om rummet ved stadige additioner, til stadighed er lige stærk, udleder han ideen om det uendelige rum.

4. Jeg tror, det er på denne måde bevidstheden får fat i *ideen* om det uendelige rum. Det er en helt anden ting at undersøge, om bevidstheden har ideen om, at et sådant ubegrænset rum *faktisk eksisterer*. Thi vore ideers forekomst er ikke altid beviser på, at tingene eksisterer, men eftersom vi nu alligevel er kommet ind på dette emne, vil jeg tillade mig at bemærke, at vi er i stand til at tænke, at rummet i sig selv faktisk er grænseløst, og at ideen om rum eller ekspansion af sig selv naturligt fører os til denne forestilling. Thi eftersom vi betragter rummet enten som en egenskab ved udstrakte legemer eller som noget, der eksisterer i sig selv, uden at noget fast stof udfylder det (for ikke blot har vi en idé om et sådant tomt rum, men det må tillige nødvendigvis eksistere, hvilket jeg håber, jeg har bevist ud fra muligheden for legemers bevægelse) er det utænkeligt, at bevidstheden nogen sinde skulle finde eller forestille sig en afslutning på det eller nogen sinde blive standset i sin tanke om rummets uendelighed, ligegyldigt hvor langt denne går. Ligegyldigt hvilke grænser man rent fysisk kunne sætte for rummet, og ligegyldigt om disse bestod af diamanthårde vægge, ville de dog langt fra kunne standse bevidstheden i dens fremadskriden i rummet; de ville tværtimod gøre det lettere for den i denne henseende.

5. Ligesom vi gennem vor evne til at gentage en idé om noget rumligt så tit, vi ønsker det, opnår ideen om *umådelighed*, således opnår vi ideen om *evighed* ved vor evne til så mange gange vi ønsker det at gentage ideen om en hvilken som helst varighed, i vor bevidsthed. Thi vi opdager, at vi ved at gentage sådanne ideer, lige så lidt når til et slutpunkt, som når vi tæller. Dette kan enhver iagttage hos sig selv. Men her er det igen én ting at have en idé om evighed og en helt anden at spørge, om der findes *et*

eksisterende væsen, som har eksisteret i al evighed. Med hensyn til dette sidste vil jeg mene, at den, der betragter noget, der eksisterer nu, nødvendigvis må komme til det resultat, at der er et noget, som er evigt.

6. Hvis det forholder sig sådan, at vi får vor idé om uendelighed gennem denne evne til at gentage vore egne ideer om og om igen, som vi kan iagttage hos os selv, så kan man spørge: Hvorfor kan andre ideer ikke være uendelige lige så vel som ideerne om rum og varighed, for de kan jo lige så let og lige så ofte gentages i vor bevidsthed som de andre. Og alligevel er der jo aldrig nogen, som tænker på uendelig sødhed eller uendelig hvidhed, til trods for at man kan gentage ideen om sødt eller hvidt lige så hyppigt som ideerne om en meter eller en dag. Herpå vil jeg svare: Alle de ideer, som viser sig at bestå af dele, og som kan forøges, ved at man føjer en lige så stor eller mindre del til dem, giver os ideen om uendelighed, når vi gentager dem; thi ved denne uendelige gentagen fortsættes en udvidelse, som der ingen ende er på. Men således forholder det sig ikke ved andre ideer. Selv når jeg føjer den mindste del til den største idé, jeg i øjeblikket har om udstrækning eller varighed, sker der en forøgelse. Men hvis jeg føjer en lille smule hvidhed til den mest fuldkomne idé, jeg har om det hvideste hvide, så sker der ikke nogen forøgelse, og min idé bliver overhovedet ikke forstørret; derfor omtaler man de forskellige ideer om hvidhed som grader af hvidhed. De ideer, som består af dele, kan man forstørre ved at føje blot den mindste del til. De ideer, som ikke består af dele, kan man ikke forøge, som man ønsker det, og mennesker kan ikke strække dem ud over det, de har modtaget gennem deres sanser. Rum, varighed og mængde giver derimod plads i bevidstheden for en idé om noget uendeligt større, fordi disse ideer kan forøges ved gentagelse. Vi kan ikke forestille os, at der noget steds skulle være en hindring for, at vi kan føje mere til dem eller gå videre frem, og derfor er det kun disse ideer, der fører vore bevidstheder hen imod tanken om uendelighed.

7. Selv om vor idé om uendelighed stammer fra overvejelser over mængde og over den endeløse forøgelse, bevidstheden kan foretage med mængder, så tror jeg alligevel, det vil forårsage megen forvirring, hvis vi tilskriver en idé om mængde, som bevidstheden kunne tænkes at have, uendelighed, og således taler eller tænker på en uendelig mængde ligesom på et uendeligt rum eller en uendelig varighed. Thi eftersom vor idé om uendelighed efter min mening må være *en stedsevoksende idé*, i modsætning til en idé i bevidstheden om en eller anden mængde, som jo må være begrænset (for lige meget hvor stor den måtte være, kan den dog ikke være større end den er), så vil det at tilskrive den en begrænset mængde uendelighed betyde, at man sammenblander en bestemt størrelse med en stadigt voksende mængde, og derfor mener jeg, at det ikke er en ubetydelig subtilitet at gøre opmærksom på, at vi omhyggeligt bør skelne mellem ideen om rummets uendelighed og ideen om et uendeligt rum. Den første af disse er ikke andet end bevidsthedens stadige fremadskriden, som sker, ved at den gentager ideen om en hvilken som helst afstand, den måtte ønske. Men hvis man faktisk havde en idé i bevidstheden om et uendeligt rum, så ville dette betyde, at bevidstheden allerede ville være overtruffet, og at den ville have en opfattelse af et rum, som den ikke kunne forestille sig, hvor mange gange den end gentog ideen om en bestemt afstand. Men dette er jo tydeligvis selvmodsigende.

8. Måske dette vil stå en smule klarere, hvis vi i stedet betragter tal. Enhver, der tænker nærmere over det, vil snart kunne se, at der ikke er nogen ende på talrækken. Men hvor klar denne idé om talrækkens uendelighed end er, er der dog intet mere indlysende, end at det er absurd at tale om en idé om et uendeligt tal. Ligegyldigt hvilke positive ideer vi har i bevidstheden om et rum, en varighed eller et tal, er de dog altid endelige, hvor store de end er. Men når vi forestiller os en uudtømmelig rest, som ingen grænser har, og som bevidstheden ved tankens hjælp

kan blive ved med at bevæge sig fremad i uden nogen sinde at afslutte sin idé, så får vi dannet os ideen om uendelighed. Lad hvem som helst danne sig en idé om et rum eller et tal så stort, som han ønsker det. Det vil stedse være klart, at hans bevidsthed begrænser sig og hviler i denne idé, og at den derfor strider mod ideen om uendelighed, som *består i bevidsthedens endeløse fremadskriden*.

9. Men som tidligere fremhævet er det tallene fremfor alle andre ideer, der giver os den klareste og mest distinkte idé om uendelighed. Thi selv når bevidstheden undersøger ideen om uendelighed med hensyn til rum og varighed, bruger den ideerne om tal og deres gentagelse, f. eks. millioner og atter millioner af mil eller år, netop fordi det drejer sig om så mange distinkte ideer, at de kun kan holdes ude fra hinanden ved hjælp af tal. Og når bevidstheden har lagt så mange millioner længder eller tidsenheder sammen, som den ønsker, er den klareste idé, den kan få om uendelighed, den forvirrede og uopfattelige restbeholdning af den uendelige talrække, som intetsteds er begrænset.

10. Måske vil vi få en lidt klarere idé om uendelighed og opdage, at den *ikke er andet end talrækkens uendelighed anvendt på bestemte dele*, som vi har distinkte ideer om i vore bevidstheder, hvis vi tager i betragtning, at talrækken i almindelighed ikke anses for at være uendelig således som varighed og udstrækning. Det ser vi deraf, at vi med hensyn til talrækken så at sige har fået fat i den ene ende. Thi eftersom der ikke findes noget tal, der er mindre end en enhed, standser vi der og når således til et endepunkt; men når det drejer sig om at gå den anden vej og forøge talrækken, kan vi ikke sætte nogen grænser. Det er derfor som en linie, hvis ene ende begynder med os, og hvis anden ende strækker sig fremad ud over alt, hvad vi kan danne os noget begreb om. Men med hensyn til rum og varighed forholder sagen sig anderledes. Thi når talen er om varighed, betragter vi denne som en tallinie, der strækker sig i begge retninger – så at den bliver en

ufattelig, ubestemt og uendelig længde. Dette vil være klart for enhver, hvis han tænker over, hvilket begreb han har om evighed. Jeg tror, han vil opdage, at dette begreb ikke er andet end talrækkens uendelighed, som så at sige er vendt i begge retninger, dels *a parte ante*, dels *a parte post*. Når disse to dele sættes sammen, får vi den uendelige varighed, som vi kalder *evighed*. Denne evighed viser sig at være uendelig, hvad enten vi vender blikket fremefter eller bagud, fordi vi stadig drejer den ubegrænsede ende af talrækken, hvor vi stadig kan tilføje mere, i den retning, vi ser.

11. På samme måde forholder det sig med rummet, hvor vi så at sige opfatter os selv i et centrum, hvorfra vi kan tænke os ubegrænsede tallinier strakt ud i alle retninger. Vi kan, når vi tænker os en afstand, vælge at gå en meter, en mil eller et stykke, der svarer til Jordens diameter eller til *orbis magnus*, gentaget så ofte, vi vil. Eftersom vi ikke har mere grund til at antage, at der er nogen grænser for gentagelsen af disse ideer, end at der er grænser for talrækken, får vi dannet os den ubestemte idé om umådelighed.

13. Skønt jeg tror, det vil være vanskeligt at finde nogen, der er så mærkelig, at han vil hævde, han har en *positiv* idé om et bestemt uendeligt tal, tror jeg alligevel, der er nogen, der forestiller sig, at de har *positive* ideer om uendelig varighed og rum. Jeg tror, det ville være tilstrækkeligt at gøre det af med en sådan positiv idé om noget uendeligt ved at spørge ham, der hævder at have den, om han kan føje noget til den eller ikke. Dette vil hurtigt afsløre det fejlagtige ved en sådan positiv idé. Thi jeg tror, det må være indlysende, at sammenføjnngen af begrænsede ting (og alle de længder, vi har positive ideer om, er begrænsede) alligevel kan frembringe en anden idé om det uendelige, end talrækken kan. Da den består af en række endelige enheder, som føjes til hinanden, giver den os ideen om det uendelige ved at afsløre for os, at vi har en evne til stadig at forøge en sum og føje mere af samme

slags til den, dog uden nogen sinde at komme et lod nærmere til endepunktet af en sådan forøgelse.

14. De, som mener, de kan bevise, at ideen om det uendelige er positiv, synes at mene det ved hjælp af et fornøjeligt argument, idet de siger, at en afslutning er noget negativt, og at negationen af en sådan afslutning derfor må være noget positivt. Men den, som kun anser afslutningen på et legeme for at være legemets overflade, vil nok ikke uden videre gå med til, at afslutningen er noget blot negativt, ligesom den, der opfatter, om spidsen af hans pen er sort eller hvid, næppe vil mene, at spidsen er en ren negation. Når vi taler om varighed, er et endepunkt ikke en negation af noget eksisterende, men snarere varighedens sidste øjeblik.

22. Jeg har længe opholdt mig ved begreberne varighed, rum og mængde samt ved begrebet uendelighed, som opstår, når man tænker over disse, men formodentlig ikke længere, end spørgsmålet kræver det. Thi det er kun få usammensatte ideer, hvis *modi* giver menneskets forstand mere øvelse, end disse gør. Jeg foregiver ikke at have behandlet dem i deres fulde udstrækning. Det har været tilstrækkeligt for mit formål at vise, på hvilken måde bevidstheden modtager dem fra sansning og refleksion, sådan som de er, samt hvordan den idé, vi har om uendelighed, ligesom alle vore andre ideer, stammer fra sansning og refleksion, selv om den synes at ligge fjernt fra alle genstande for vor sansning og fra bevidsthedens funktioner. Måske har nogle matematikere med en højere uddannelse andre måder at danne sig ideen om uendelighed i deres bevidsthed på. Men dette udelukker ikke, at de selv såvel som alle andre mennesker har fået deres første ideer om uendelighed fra sansning og refleksion på den måde, jeg her har beskrevet.

19. Om tænkningens modi

- 1-2: Tænkningens forskellige modi. 3: Grader af opmærksomhed.
4: Tænkning er sandsynligvis en sjælelig funktion, men ikke sjælens væsen.

1. Når bevidstheden ser ind i sig selv og betragter sine egne funktioner, er *tænkningen* det, den først træffer på. Bevidstheden møder her en række tankeformer og afleder af disse distinkte ideer. Således giver perceptionen af en tanke, som optræder samtidig med og knytter sig til et indtryk på legemet udefra, og som er forskellig fra alle andre tankeformer, bevidstheden den idé, vi kalder *sansning*, hvorved forstås, at en idé kommer ind til forstanden udefra gennem sanserne. Når den samme idé optræder igen, uden at legemet påvirkes udefra, er der tale om *genkalden*. Hvis bevidstheden først skal søge efter den og kun med stor møje kan genkalde sig den, er der tale om *erindring*. Hvis den i længere tid betragter den, er der tale om *kontemplation*. Når ideerne blot flyder af sted i bevidstheden, uden at forstanden reflekterer over dem eller betragter dem, har vi at gøre med det, man på fransk kalder *rêverie*, og når idcerne bemærkes og så at sige registreres i hukommelsen, har vi at gøre med *opmærksomhed*. Fremdeles gælder det, at bevidstheden alvorligt og viljemæssigt kan fæstne opmærksomheden på en bestemt idé og betragte den fra alle sider uden at lade sig distrahere af andre ideer. Her har vi at gøre med *intention* eller *studium*. Når vi sover, forekommer ingen af disse ting. Når man *drømmer*, betyder dette blot, at man (medens sanserne er sat ud af funktion, så de ikke opfatter ydre ting så hurtigt og let som ellers) har en række ideer i bevidstheden, som ikke fremkaldes af nogen genstand eller situation i omgivelserne, og som ikke står under forstandens kontrol. Jeg overlader til andre at undersøge, om ikke det, vi kalder *ekstase*, består i, at man drømmer med åbne øjne.

2. Dette var nogle eksempler på de forskellige tanke-modi, som bevidstheden kan iagttage hos sig selv, og som den kan have lige så skarpe ideer om, som om fænomener som rødhed, hvidhed, firkantethed og cirkularitet. Det har været tilstrækkeligt for det formål, jeg har her, at give disse eksempler og vise, hvorledes bevidstheden får fat i disse ideer.

3. Men det vil måske ikke være urimeligt her at tænke lidt over bevidsthedens forskellige tanketilstande, såsom de førnævnte: opmærksomhed, drømmerier, drømme etc., og det vil vist heller ikke falde uden for rammerne af den opgave, vi her beskæftiger os med. Enhver kan hos sig selv iagttage, at der altid er ideer af en eller anden slags til stede i en vågen persons bevidsthed, selv om bevidstheden kan betragte dem med mange forskellige grader af opmærksomhed. Undertiden tænker bevidstheden meget alvorligt over en ting og betragter dens ideer fra alle sider. Til andre tider bemærker den knap nok strømmen af ideer i forstanden, og den søger hverken at lede dem i en bestemt retning eller at følge dem. Til atter andre tider bemærker den dem ikke, og de flyder forbi som svage skygger, der ikke efterlader sig noget indtryk.

4. Jeg vil tro, at enhver hos sig selv har iagttaget disse mange grader af opmærksomhed, som spænder fra alvorlig interesse til den tilstand, hvor man næsten intet bemærker. Hvis denne sidste tilstand forstærkes en smule, er det ensbetydende med, at bevidstheden sover og så at sige har trukket sig tilbage fra sanserne, uden for rækkevidden af de bevægelser, som påvirker sanseorganerne, og som til andre tider kan frembringe livlige og synlige ideer. Eftersom bevidstheden således til forskellige tidspunkter kan opvise adskillige grader af tænkning og undertiden selv hos en vågen person kan være så fraværende, at dens tanker er så svage og dunkle, at de så godt som ikke eksisterer, og eftersom bevidstheden i søvnens mørke tilbagetrækkethed fuldstændig taber alle ideer af syne, og eftersom erfaringen klart viser os, at det er sådan, mener jeg, at det er sandsynligst, at tænkning blot er en funktion ved sjælen og ikke dens væsen. Thi funktionerne kan udmærket variere i styrke, hvorimod man ikke kan tænke sig, at en tings væsen kan variere.

21. Om evne

1: Hvordan man får dannet sig ideen om evne. 2: Aktiv og passiv evne. 3: Begrebet indbefatter relation. 4: Det er fra sjælen, vi får den klare idé om aktiv evne. 5: Vilje og forstand er evner. 7-8: Om frihedsideen og nødvendighedsideen. 9: Frihed forudsætter forstand og vilje. 11: Det frivillige står i modsætning til det ufrivillige, ikke til det nødvendige. 12-15: Frihed tilhører ikke viljen. 16: Evner knytter sig til agenter. 17: Hvorledes det går til, at viljen og ikke personen kaldes fri. 19: Evner er ikke agenter, men relationer. 20-23: Frihed knytter sig ikke til viljen, men til personen. 24, 26: Frihed er ensbetydende med frihed til at gøre, hvad man tilsigter.

1. BEVIDSTHEDEN modtager hver eneste dag gennem sine sanser indtryk af, at de usammensatte ideer, den iagttager ved genstandene i omverdenen, ændrer sig. Den bemærker, hvorledes én idé når til et slutpunkt og ophører med at eksistere, og hvorledes en anden idé begynder at eksistere. Den reflekterer ligeledes over, hvad der foregår i den selv, og den iagttager en stadig forandring i sine ideer, undertiden på grund af ydre genstandes påvirkning af dens sanser, undertiden på grund af dens egne valg. Den konkluderer ud fra, hvad den til stadighed har iagttaget, at de samme ting vil forandre sig på samme måde i fremtiden, hvis de påvirkes på samme måde af de samme forhold. Idet den iagttager alt dette, bemærker den, at alle de usammensatte ideer, som knytter sig til én genstand, kan forandres, hvorimod de usammensatte ideer, der knytter sig til en anden genstand kan have en evne til at frembringe denne forandring, og på denne måde får den ideen om det, vi kalder *evne*. Vi siger således, at ild har en evne til at smelte guld, hvormed vi mener en evne til at ødelægge konsistensen af guldets uagttagelige dele og dermed også dets hårdhed, så at det bliver flydende. Og ligeledes siger vi, at guld har en evne til at kunne smeltes. Vi siger, at solen har en evne til at affarve voks, og at voks har en evne til at blive affarvet af solen, således at dets gule farve ødelægges og erstattes af den hvide farve. I disse

og lignende tilfælde viser de evner, vi bemærker, hen til forandringer af iagttagelige ideer. Vi kan nemlig ikke iagttage, at noget ændrer sig, eller at én ting indvirker på en anden, på anden måde end ved at iagttage en forandring i tingens opfattelige ider. Heller ikke kan vi gøre os noget begreb om, at der sker en ændring uden at tænke os en ændring af nogle af tingens ideer.

2. Betragter vi begrebet evne på denne måde, viser det sig at være dobbelt, idet der både er tale om en evne til at skabe og en evne til at modtage en forandring. Den første form for evne kan vi kalde *aktiv*, den anden *passiv*.

3. Jeg tilstår, at begrebet evne indbefatter en slags *relation* (en relation til forandring), men hvilke ideer gør ikke det, hvis man undersøger dem nøjere? Indeholder vore ideer om udstrækning, varighed og mængde måske ikke en skjult relation imellem delene? Hvad angår form og bevægelse er det meget tydeligere, at de indeholder noget relativt. Og hvad er sanselige egenskaber såsom farve, lugt osv. andet end evner ved forskellige legemer, som står i en bestemt relation til vor opfattelse? Hvis vi tænker på disse egenskaber, som de eksisterer i tingene selv, afhænger de da måske ikke af mængden, formen, beskaffenheden og bevægelsen af delene? Alle disse egenskaber ved tingene indbefatter en eller anden form for relation. Jeg mener derfor, at vor idé om evne må høre til de *usammensatte ideer*, og at den kan betragtes som en af dem. Den er en hovedbestanddel af vore sammensatte ideer om substanser, hvad jeg nedenfor vil få lejlighed til at vise.

4. Næsten alle slags sanselige ting forsyner os til overflod med ideen om *passiv* evne. Ved de fleste af dem kan man dårligt undgå at bemærke, at ikke blot deres sanselige egenskaber, men også selve deres substans, til stadighed forandrer sig. Hvad angår *aktiv* evne (som er den mere korrekte betegnelse for ordet evne) findes der lige så mange eksempler. Thi hvilken forandring man end iagttager, må bevidstheden dog forestille sig, at der et eller andet sted findes en evne, der kan frembringe forandringen såvel som

en evne i tingen til at forandres. Dog ser vi, hvis vi undersøger sagen nøjere, at de ting, vi opfatter med vore sanser, ikke giver os en så klar og distinkt idé om aktiv evne, som vi får ved at tænke over vore bevidsthedsfunktioner. Al evne står i forhold til noget aktivt, og der er kun to former for aktivitet, vi har en idé om, nemlig tænkning og bevægelse. Lad os derfor undersøge, hvilken af disse aktiviteter, der giver os den klareste idé om de evner, der ligger bag dem. (1) Ydre genstande giver os overhovedet ingen idé om tænkning. Den får vi kun ved refleksion. (2) Ydre genstande giver os heller ingen idé om, hvad der sætter en bevægelse i gang. Et legeme i hvile giver os ikke nogen idé om en aktiv evne til at bevæge sig, og når legemet er blevet sat i bevægelse, er denne bevægelse snarere et udtryk for en passiv end for en aktiv evne ved det. Når f. eks. billiardballen adlyder køens bevægelser, er dette ikke udtryk for en aktiv evne ved ballen, men for en passiv. Når ballen ved at støde sammen med en anden ball, sætter denne i bevægelse, videregiver den kun den bevægelse, den har modtaget fra en anden ball tidligere, og den taber lige så meget i bevægelse, som den anden modtager. Derfor får vi kun en meget dunkel idé om den aktive evne, legemer har til at bevæge sig, thi vi iagttager kun, at der *viderebringes* bevægelse og ikke, at der *produceres* en bevægelse. Ideen om bevægelsens *begyndelse* får vi kun ved at tænke over, hvad der foregår i os selv, thi her kan vi erfaringsmæssigt se, at vi er i stand til ved den mindste villen eller tanke at bevæge forskellige dele af vort legeme, som før var i hvile.

5. Jeg mener, at det i det mindste er indlysende, at vi i os selv kan finde en evne til at påbegynde eller at undlade at påbegynde, fortsætte eller afslutte handlinger i vor bevidsthed og bevægelser af vort legeme blot ved at tænke, eller ved at bevidstheden beordrer eller ligefrem forlanger, at de og de bestemte handlinger skal udføres. Det er denne bevidsthedens evne til at beordre, at en eller anden idé skal betragtes eller ikke betragtes, eller at bevæ-

gelsen af en del af legemet skal foretrækkes frem for en anden, vi kalder *vilje*. Den rent faktiske udøvelse af denne evne, som sker ved at man udfører en handling eller undlader at udføre den, kalder jeg *villen*. Evnen til perception kalder jeg *forstanden*. Perception, der er det samme som forstandsakt, optræder i tre former: 1) Perceptionen af ideer i vor bevidsthed. 2) Perceptionen af tegns betydning. 3) Perceptionen af om der er overensstemmelse eller uoverensstemmelse mellem vore ideer.

7. Jeg tror, enhver i sig selv kan finde en evne til at påbegynde eller undlade at påbegynde, fortsætte eller afslutte adskillige af sine egne handlinger. *Ideerne* om *frihed* og *nødvendighed* opstår på basis af overvejelser over, i hvilken udstrækning denne bevidsthedens evne kan dirigere menneskets handlinger.

8. Som sagt kan alle de handlinger, vi har en idé om, inddeles i to kategorier, nemlig tænkning og bevægelse. I den udstrækning et menneske har evnen til at tænke eller undlade at tænke, til at bevæge sig eller undlade at bevæge sig, i overensstemmelse med, hvad hans egen bevidsthed ønsker eller anviser, i den udstrækning er han *fri*. Hvor som helst en handling eller undladelsen af en handling ikke står i personers egen magt, hvor som helst handlingerne ikke *følger* det, bevidstheden foretrækker, er personen ikke fri, selv om hans handlinger måske er frivillige. Ideen om *frihed* er således identisk med ideen om en evne hos en handlende person til at udføre eller undlade at udføre handlinger i overensstemmelse med bevidsthedens tanker og beslutninger, ved hjælp af hvilke nogle handlinger foretrækkes fremfor andre. Hvis ingen af den handlende persons handlinger kan frembringes efter hans eget ønske, har han ingen frihed, men er underkastet *nødvendigheden*. Man kan altså sige, at frihed aldrig kan optræde, medmindre der er en tanke, villen og vilje til stede; man kan derimod godt tænke sig, at der findes tanke, vilje og villen, uden at der findes frihed. Et par eksempler kan muligvis gøre dette klarere for os.

9. Ingen opfatter en tennisbold som et frit væsen, hverken når den er kommet i bevægelse ved ketcherens slag, eller når den er i hvile. Hvis vi undersøger grunden her-til nærmere, vil vi opdage, at dette skyldes, at vi ikke regner med, at tennisbolden kan tænke, og følgelig heller ikke regner med, at den har nogen villen, eller at den *foretrækker* bevægelse fremfor hvile eller vice versa; derfor har den ingen frihed, den kan ikke handle frit. Alle dens bevægelser falder ind under vor idé om nødvendighed og kaldes nødvendige. Hvis en person slår sig selv eller sin ven på grund af en krampagtig bevægelse i armen, han ikke er herre over, og som han ikke bevidst kan styre eller lade være at gøre, er der ingen, der tillægger ham frihed. Alle har medlidenhed med ham, fordi han handler under tvang.

11. Vi har mere end nok af eksempler på disse ting i vore egne legemer. Et menneskes hjerte slår, og blodet cirkulerer, og han evner ikke at standse det hverken ved hjælp af tanke eller vilje. Med hensyn til disse bevægelser er han derfor ikke en fri person. Der kan forekomme krampagtige bevægelser i hans ben, så at han uafbrudt danser, og til trods for at han nok så meget vil holde op, kan han på ingen måde standse bevægelserne (således som det forekommer i den mærkelige sygdom *chorea Sancti Viti*). Ved disse handlinger har han ingen frihed, men er lige så meget underkastet nødvendighedens lov, som stenen der falder til jorden, eller tennisbolden, der rammes af en ketcher. I alle disse tilfælde mangler friheden. Og dog kan man komme ud for, at en lam person, der sidder helt stille, foretrækker at sidde stille fremfor at bevæge sig. Her er der tale om noget frivilligt, og det frivillige er derfor ikke det modsatte af det nødvendige, men af det ufri-villige. Det kan nemlig ske, at en person foretrækker at gøre det, han kan gøre fremfor det, han ikke kan gøre, og ligeledes foretrækker den situation, han befinder sig i fremfor andre, selv om den er påtvunget ham af ydre om-stændigheder.

12. Det forholder sig med vore bevidstheders tanker som

med legemets bevægelser. Når som helst vi er i stand til at tage en tanke op eller lade den ligge, alt efter hvad be-vidstheden nu foretrækker, er vi i besiddelse af frihed. Når en person er vågen, og nødvendigvis til stadighed har nogle ideer i bevidstheden, kan han ikke frit bestemme, om han vil tænke eller ej, lige så lidt som han frit kan bestemme, om hans legeme skal være i berøring med andre ting eller ej. Men om han vil flytte sin opmærksomhed fra én idé over på en anden, afhænger mange gange af hans eget valg, og han er da med hensyn til sine ideer lige så frit stillet som med hensyn til de ting, han bevæger sig imellem. Alligevel findes der nogle ideer i bevidstheden, som i lighed med visse bevægelser af legemet undertiden ikke kan undgås, hvor meget bevidstheden end anstrenger sig. Når et menneske er spændt på pinebænken, har det ikke frihed til at ignorere ideen om smerte og i stedet for-nøje sig med andre betragtninger. Og undertiden kan en voldsom lidenskab hvirvle vore tanker af sted på samme måde, som en orkan kan hvirvle vore legemer af sted uden at give os nogen frihed til at tænke på andre ting, som vi hellere ville tænke på. Men så snart bevidstheden genvin-der sin evne til at standse eller fortsætte, gøre eller ikke gøre nogle af legemets bevægelser, tænke eller ikke tænke nogle af sine tanker, alt efter hvad den selv foretrækker, kan vi atter betragte mennesket som et *frit handlende væsen*.

13. Så snart der ikke er nogen tanke til stede, og så snart evnen til at handle eller undlade at handle i overensstem-melse med tankens anvisninger mangler, indfinder nødven-digheden sig. Væsener, der ikke har nogen tanke eller vilje overhovedet, er i alle henseender væsener, der *handler af nødvendighed*.

14. Hvis det forholder sig, som jeg her har fremstillet det, mener jeg, det er værd at overveje, om ikke dette kan bidrage til at afslutte den lange, heftige og efter min me-ning urimelige – fordi den er uforståelig – diskussion om, hvorvidt *menneskets vilje er fri eller ikke*. Thi hvis jeg

ikke tager meget fejl, følger det af det, jeg har sagt, at selve dette spørgsmål er helt igennem forkert stillet, og at det er lige så meningsløst at spørge, om et menneskes *vilje* er fri, som at spørge, om dets søvn er hurtig, eller om dets dyd er firkantet: man kan nemlig lige så lidt tilskrive viljen frihed som søvnen hurtighed og dyden firkantethed. Jeg tror, at enhver, som betragter dette spørgsmål, vil indse, at frihed, som ikke er andet end en evne, kun kan høre til *handlende væsener*, og at den ikke kan være en egenskab ved viljen, som jo heller ikke er andet end en evne.

15. Kan man overhovedet nægte, at et handlende væsen, når det har evnen til at tænke over sine egne handlinger og foretrække én fremfor en anden, har den evne, vi kalder vilje? *Vilje* er intet andet end en sådan evne. *Frihed* derimod, er den evne, et *menneske* har til at udføre eller undlade at udføre en eller anden handling, alt efter hvad dets bevidsthed foretrækker, hvilket er ensbetydende med at sige: hvad det selv vil.

16. Det skulle så være klart, at viljen ikke er andet end én evne, og at *frihed* ikke er andet end en anden evne, så at det at spørge, om viljen besidder frihed, bliver det samme som at spørge, om én evne besidder en anden evne. Dette spørgsmål er ved første blik alt for absurd til, at det kan føre til en diskussion eller kræve et svar. Thi er der overhovedet nogen, som ikke kan se, at evner kun kan tillægges handlende væsener og kun kan være egenskaber ved substanser, ikke egenskaber ved hinanden? Denne måde at stille spørgsmålet på (nemlig om viljen er fri) er faktisk ensbetydende med at spørge, om viljen er en substans, eller et handlende væsen, eller i det mindste at antage det, eftersom frihed i virkeligheden ikke kan være en egenskab ved noget andet end et handlende væsen.

17. Ordet *anlæg*, som mennesker bruger om den evne, vi kalder viljen, og som har ført dem til at tale om viljen som noget, der kan handle, kan måske hjælpe en lille smule til at neddæmpe absurditeten, hvis man anvender det på en måde, som skjuler dets sande mening; alligevel be-

tegner viljen faktisk ikke andet end en evne til at vælge eller foretrække. Hvis man vil hævde, at det er rimeligt at antage og tale om anlæg som bestemte væsener, der kan handle (og det gør vi, når vi siger, at viljen beordrer, og at viljen er fri), kan man lige så godt hævde, at der findes et anlæg for at tale, et anlæg for at gå og et anlæg for at danse, som altså frembringer disse handlinger. Men de er dog ikke andet end forskellige modifikationer af bevægelse. På samme måde vil man gerne gøre viljen og forstanden til anlæg, som frembringer de handlinger, der består i at vælge og at opfatte, men disse er dog blot forskellige modifikationer af tænkning. Og vi kan lige så godt sige, at det er anlægget for at synge, som synger, og anlægget for at danse, som danser, som at viljen vælger, eller forstanden opfatter, eller – hvad man ofte gør – at viljen styrer forstanden, eller at forstanden adlyder, subsidiært ikke adlyder, viljen. Det er lige så rigtigt og forståeligt at sige, at evnen til at tale styrer evnen til at synge, og at evnen til at synge adlyder, subsidiært ikke adlyder, evnen til at tale.

19. En eller anden tanke kan fungere som anlæg til en villen, eller anlæg til, at et menneske bruger sin evne til at vælge. Og et valg, som bevidstheden træffer, kan forårsage, at den faktiske tanke om et eller andet bestemt, f. eks. dette, at en melodi bliver sunget, kan forårsage, at man danser en dans, og det, at man faktisk danser en dans, kan fungere som anledning til, at man synger en melodi. Men i alle disse tilfælde har vi ikke at gøre med en evne, som indvirker på en anden. Det er bevidstheden, som udfolder disse evner, det er mennesket, som udfører handlingen, det er det handlende væsen, som evner at udføre den. Thi evner er relationer og ikke handlende væsener: og kun det væsen, der har evnen til at handle, er frit, ligesom det væsen, der ikke har evnen til at handle, er ufrit. Det er ikke evnen selv, der er fri. Thi frihed eller mangel på frihed kan kun tillægges noget, som har eller ikke har en evne til at handle.

20. Den fejl, man har begået, består i, at man har talt om og forestillet sig de forskellige anlæg som lige så mange forskellige væsener. Når der blev spurgt, hvad det var der fordøjede føden i maven, var det et nærliggende og tilfredsstillende svar at sige, at det var *anlægget for fordøjelse*. Hvad er det, der får legemet til at udskille affaldsstoffer? *Anlægget for udskillelse*. Hvad er det, der forårsager bevægelse. *Anlægget for bevægelse*. Og på samme måde har man sagt, at det i bevidstheden er *det intellektuelle anlæg*, eller forstanden, som forstår, og *anlægget for udvælgelse*, eller viljen, som vil eller befaler. Hvad man siger er i al korthed, at det er evnen til at fordøje, som fordøjer, evnen til at bevæge, som bevæger og evnen til at forstå, som forstår. Thi anlæg og evner er efter min mening blot forskellige navne for det samme. Hvis man omsætter disse talemåder i mere forståelige ord, tror jeg, man vil nå til at sige, at fordøjelsen skyldes noget, der er i stand til at fordøje, bevægelsen udføres af noget, der er i stand til at bevæge, og forståelsesprocessen udføres af noget, der er i stand til at forstå. Det ville i sandhed være mærkeligt, om det forholdt sig anderledes, lige så mærkeligt som hvis et menneske var frit uden at være i stand til at være frit.

21. For nu at vende tilbage til undersøgelsen af frihed så tror jeg ikke, det rigtige spørgsmål lyder, *om viljen er fri*, men *om et menneske er frit*. Min mening er, at en person er fri i den udstrækning, *han* kan foretrække at udføre en handling fremfor at undlade at udføre den, og vice versa, ved at hans bevidsthed træffer et valg. Thi hvis jeg ved hjælp af en tanke kan dirigere min finger til at bevæge sig, når den er i hvile, eller vice versa, er det klart, at jeg i denne henseende er fri, og hvis jeg, ligeledes ved hjælp af en tanke i min bevidsthed, kan vælge at tale eller lade være at tale, så er jeg fri med hensyn til det at tale eller lade være at tale; og således er et menneske frit i samme udstrækning som dets evne til at gøre noget eller undlade at gøre noget, ved at dets tanke vælger det ene fremfor det

andet, er fri. Thi hvordan kan man nogen sinde tænke sig, at et menneske kan være mere frit, end når det besidder evnen til at gøre, hvad det vil?

22. Men skønt mennesket ønsker at ryste alle tanker om skyld af sig – så vidt det lader sig gøre – og det til trods for, at det måtte føre til, at det kom i en endnu værre situation end den at være underkastet den skæbnesvangre nødvendighed, er dets nysgerrige bevidsthed dog ikke tilfreds hermed. Hvis friheden ikke strækker sig videre end her antydet, duer den ikke, og det fremføres ofte som et godt argument, at et menneske overhovedet ikke er frit, hvis ikke det i lige høj grad har *frihed til at ville* og *frihed til at gøre, hvad det vil*. Derfor rejses der med hensyn til problemet om menneskets frihed det videregående spørgsmål, *om et menneske har frihed til at ville*, og jeg tror, det er det, man spørger om, når man diskuterer, om viljen er fri. Hvad angår dette forestiller jeg mig:

23. At et menneske, eftersom villen er en handling, og eftersom frihed består i evnen til at handle eller undlade at handle, ikke kan være frit med hensyn til sin villen eller sin viljesakt, i det øjeblik det kommer i en situation, hvor det har muligheden for at vælge. Grunden hertil er meget indlysende. Thi eftersom det er uundgåeligt, at den handling, som afhænger af personens vilje, enten eksisterer eller ikke eksisterer, og eftersom det er uundgåeligt, at hans eksistens eller mangel på eksistens fuldstændig afhænger af, hvad hans vilje foretrækker, kan han ikke undgå at ville, at denne handling enten eksisterer eller ikke eksisterer. Det er absolut nødvendigt, at han vil enten det ene eller det andet. Det er nødvendigvis sådan, at en person må foretrække enten at udføre eller undlade at udføre en handling, som det står i hans magt at udføre. Et menneske må nødvendigvis ville enten det ene eller det andet. Heraf følger det, at handlingen er viljesmæssig, eftersom udførelsen af den eller undladelse af udførelsen af den, afhænger af menneskets villen. Men eftersom selve viljesakten, selve det at foretrække at gøre en ting fremfor en anden, er en

uundgæelig ting, så kan et menneske med hensyn til denne viljesakt ikke stå frit.

24. Det står da fast, at *en person ikke har frihed til at ville eller undlade at ville noget, han én gang er blevet opmærksom på, og som det står i hans magt at udføre*. Frihed består ene og alene i en evne til at handle eller undlade at handle. Thi en person, som sidder stille, kan udmærket siges at være fri, han kan nemlig gå, hvis han ønsker det, hvorimod en person, som sidder stille uden at have evnen til at flytte sig, lige så lidt er i besiddelse af frihed som en person, der styrter i en afgrund, for ganske vist er sidstnævnte person i bevægelse, men han kan ikke standse denne bevægelse, selv om han ønsker det. Eftersom det forholder sig således, er det klart, at en person, der går, og som man opfordrer til at holde op med at gå, ikke besidder frihed med hensyn til selve det at træffe valget mellem at gå eller holde op med at gå. Han må nødvendigvis foretrække det ene fremfor det andet, han må nødvendigvis enten at gå eller ikke at gå. Bevidstheden har i en sådan situation evnen til at undlade at *ville*. Selv om personen ikke gør sig mange overvejelser, selv om tankerne løber meget hurtigt, kan bevidstheden dog ikke undgå at vælge mellem alternativerne, den vil enten lade personen forblive i den tilstand, han var i, før han tænkte tanken, eller den vil ændre denne tilstand, enten fortsætte handlingen eller standse den. Heraf ses det tydeligt, at det er den, der leder og styrer personen, så at han gør én ting fremfor en anden, og herved bliver såvel fortsættelsen som forandringen af en handling *uundgæeligt* viljesmæssig.

22. Om blandede modi

1: Hvad det er. 2: Bevidstheden skaber dem. 3: Undertiden får man fat i dem ved at få forklaret deres navne. 4: Navnet forener delene. 5: Årsagen til, at de dannes. 6-7: Deres navne på forskellige sprog. 9: Hvor ideerne kommer fra. 10: De mest modificerede er bevægelse, tænkning og evne. 11: De fleste ord, der synes at betegne aktioner, betegner i virkeligheden virkningen. 12:

Andre blandede modi.

1. EFTER at vi i de foregående kapitler har omtalt *simple modi*, går vi nu over til at betragte dem, vi kalder *blandede modi*. Eksempler på sådanne er de sammensatte ideer, vi benævner forpligtelse, drab, løgn etc. Da disse består af forskellige kombinationer af usammensatte ideer af *forskellig slags*, har jeg kaldt dem blandede modi i modsætning til de mere simple modi, som udelukkende består af usammensatte ideer af *samme* slags. Eftersom disse blandede modi er kombinationer af usammensatte ideer, som ikke betragtes som karakteristiske tegn på noget virkeligt eksisterende, men som blot er spredte og uafhængige ideer, som bevidstheden sammensætter, adskiller de sig fra de sammensatte ideer om substanser.

2. Erfaringen viser os, at bevidstheden forholder sig fuldstændig passivt med hensyn til de usammensatte ideer, idet den modtager dem ved, at tingene øver indflydelse på den, således at de fremtræder for den gennem sansning og refleksion. Erfaringen viser os endvidere, at bevidstheden er ude af stand til at *skabe* en idé. Men undersøger vi nøjere de ideer, jeg kalder blandede modi, og som vi taler om nu, vil vi opdage, at de har en ganske anden oprindelse. Bevidstheden udviser ofte en *aktiv* evne til at danne disse talrige kombinationer. Thi er den én gang blevet forsynet med usammensatte ideer, kan den kombinere dem på adskillige måder og således danne en mangfoldighed af sammensatte ideer uden at undersøge, om de usammensatte ideer eksisterer i disse sammensætninger i naturen. Jeg tror, dette er grunden til, at sådanne ideer kaldes *begreber*. Det antydes, at de har deres oprindelse, og til stadighed eksisterer, i menneskenes tanker snarere end i virkeligheden, og for at forme sådanne ideer er det derfor tilstrækkeligt, at bevidstheden sætter deres dele sammen, og at de kan hænge sammen i forstanden, uden at det er nødvendigt at undersøge, om de eksisterer i virkeligheden. Jeg vil dog ikke nægte, at adskillige af dem kan være dannet ved iagttagelse, og at adskillige usammensatte ideer ude i virkeligheden hænger sammen på samme måde, som

når forstanden kombinerer dem. Det første menneske, der dannede sig ideen om *hyklari*, kan have fået den ved at iagttage et andet menneske, der foregav at have gode egenskaber, men som ikke havde dem i virkeligheden. Men det kan også have dannet denne idé i sin bevidsthed uden at have haft noget forbillede for den. For det er indlysende, at adskillige af de sammensatte ideer, der må være en forudsætning for, at menneskene i tidernes morgen, da de skabte sprog og samfund, kunne lave forfatninger, må have været i menneskenes bevidsthed, før de begyndte at eksistere andre steder. Og det er ligeledes indlysende, at mange navne, som betegnede sådanne sammensatte ideer, blev brugt og derfor også udformet, før de kombinationer, som de repræsenterede, overhovedet eksisterede.

3. Nu, da sprogene faktisk er skabt og forsynet med ord, der repræsenterer sådanne kombinationer, får man sædvanligvis fat i disse sammensatte ideer ved at få forklaret meningen med de ord, der står for dem. Thi eftersom de består af et bundt usammensatte ideer, kombineret på en bestemt måde, kan man forstå dem ved at bruge de ord, der står for de usammensatte ideer, hvis blot man forstår disse ord, og det til trods for at man aldrig i virkeligheden har oplevet den bestemte kombination af usammensatte ideer. En person kan således danne sig ideen om *kirkeran* eller *mord*, hvis blot man opregner de usammensatte ideer, som disse ord står for, for ham, og det til trods for at han aldrig har set nogen af disse forbrydelser blive begået.

4. Eftersom alle blandede modi består af mange distinkte usammensatte ideer, vil det være rimeligt at spørge, hvordan en sådan blandet modus kan udgøre en enhed, og hvordan en sådan mangfoldighed kan blive til blot én idé; thi denne bestemte kombination eksisterer jo ikke altid i naturen. Herpå vil jeg svare, at det er klart, at den blandede modus opnår sin enhed gennem en bevidsthedsakt, idet bevidstheden kombinerer de forskellige usammensatte ideer og betragter dem som én sammensat idé, hvori de indgår som dele; og tegnet, der repræsenterer denne enhed,

eller det, som man normalt regner med fuldstændiggør det, er det *navn*, man bruger om kombinationen. Thi det er ved brugen af navne, at mennesker sædvanligvis holder rede på de forskellige arter af blandede modi, og de går sjældent med til, at en bestemt samling usammensatte ideer danner én sammensat idé, medmindre der er et navn for den. Man kunne f. eks. godt tænke sig, at drabet på en gammel mand lige så vel kunne betragtes som en sammensat idé som drabet på en fader; men eftersom der ikke er noget bestemt navn for den første form for drab, hvorimod der er betegnelsen *fadermord* for den anden, så regner man ikke den første form for en bestemt sammensat idé, og man anser ikke denne handling for at være væsensforskellig fra den, der består i, at man dræber en ung mand eller et andet menneske overhovedet.

5. Hvis vi nøjere undersøger, hvad det er, der bevirker, at mennesker danner sig kombinationer af usammensatte ideer, så at de opnår at have at gøre med distinkte og så at sige vedtagne modi, og hvad det er, der får dem til at negligere andre, som lige såvel kunne dannes, idet der ikke er noget i tingenes natur, der strider imod dem, så vil vi opdage, at årsagen er det formål, vi har med sproget. Thi formålet med sproget er at angive og videregive tanker fra det ene menneske til det andet så hurtigt og let som muligt, og derfor danner menneskene da sammensætninger af ideer – og navngiver dem – som de hyppigst har brug for i det daglige liv og i konversationen, medens de lader andre sammensatte ideer, som de sjældent har lejlighed til at omtale, forblive løse, uden noget navn til at knytte dem sammen.

6. Dette giver os forklaringen på, hvorfor der i hvert eneste sprog er mange specielle ord, som ikke kan gengives med et enkelt ord i et andet sprog. Thi de mange sædvaner og skikke, der præger en nation, bevirker, at mange kombinationer af ideer, som et andet folk aldrig har dannet sig eller tænkt over, bliver almindelige og uundværlige for nationens medlemmer og får navne, så at man kan

undgå lange forklaringer i den daglige tale. Og på denne måde dannes der så lige så mange distinkte, sammensatte ideer i bevidstheden, som der er navne på kombinationer af ideer.

7. Vi har også her grunden til, at sprogene til stadighed ændrer sig, idet nye navne indføres, og gamle går ud af brug. Thi idet ændringer i sædvaner og opfattelser fører nye kombinationer af ideer med sig, som det hele tiden er nødvendigt at tænke på og tale om, bliver nye navne knyttet til dem, for at man kan undgå lange beskrivelser af dem, og således bliver de til nye slags sammensatte modi.

9. Der er altså tre måder, hvorpå vi får sammensatte ideer om blandede modi: (1) gennem erfaring og *iagttagelse* af selve tingene. Hvis vi f. eks. ser to mænd bryde eller fægte, får vi ideen om brydning eller fægtning. (2) gennem *opfindelse* eller vilkårlig sammensætten af flere usammensatte ideer i vore bevidstheder. F. eks. havde den, der opfandt trykkekunsten eller raderingsteknikken, en idé om disse ting i sin bevidsthed, før de eksisterede i virkeligheden. 3) gennem *forklaring af betydningen af navne* på handlinger, vi aldrig har set, eller bevægelser, vi ikke kan se. Ved denne fremgangsmåde, der er den almindeligste, opregner og forestiller vi os alle de ideer, der indgår i de blandede modi. Vi benytter os her af de usammensatte ideer, som vi har fået gennem sansning og refleksion, og som vi opbevarer i vor bevidsthed. Når vi har fået lært navnene på dem, kan vi bruge disse til at forklare en anden person indholdet af en sammensat idé, som vi ønsker, han skal danne sig et begreb om.

10. De usammensatte ideer, som er blevet mest modificerede, er ideerne om *tænkning* og *bevægelse* (de to ideer, der til sammen omfatter al handlen) og ideen om *evne*, hvorfra man antager, at alle handlinger udspringer. Af de forskellige modifikationer af disse ideer er de mest sammensatte modi, vi har navn på, dannet. Thi eftersom *aktion* er det væsentligste for menneskeheden og det, som alle love handler om, er det ikke noget under, at de forskel-

lige modifikationer af tænkning og bevægelse bliver bemærket, og at ideerne om dem får navne og opbevares i hukommelsen. Uden dem kunne man dårligt lave love og undertrykke ondskab og uorden.

11. Eftersom *evnerne* regnes for kilderne til alle handlinger, kalder man i en given situation de substanser, hvis evner virker, for *årsager*, og de substanser, som frembringes herved, samt de usammensatte ideer, som frembringes i en anden genstand, for *virkninger*. Den virksomhed, ved hvilken den ny substans eller idé bliver frembragt, kaldes for en *aktion* ved den genstand, som udøver virksomheden, men for en *passion* ved den genstand, hvori en usammensat idé ændres eller frembringes. Selv om denne virksomhed er meget varierende, og virkningerne er uendelige, kan vi dog, når det er tænkende væsener, der handler, regne med, at den blot er udtryk for tænkning og villen, og når det er almindelige genstande, der virker, regne med, at den blot er modifikationer af bevægelse. Jeg siger udtrykkeligt »regne med«, thi jeg må tilstå, at jeg ikke har noget begreb eller nogen idé om, at der findes andre slags aktioner end disse, selv om de muligvis findes. Derfor må de forekomme mig at ligge så langt fra mine tanker, forestillinger og kundskaber, som ideerne om farverne ligger fra en blindfødt persons forestillingskreds. Af denne grund er der mange ord, der synes at betegne en aktion eller en *modus operandi*, som ikke gør det, men blot betegner virkningen, suppleret med visse forhold ved den genstand, som påvirkes, eller ved årsagen. F. eks. indeholder skabelse og tilintetgørelse intet om ideen om den aktion, der har frembragt dem eller om den måde, de er frembragt på, men kun ideen om årsagen og ideen om virkningen. Og når en landmand siger, at kulden fryser vandet til is, så betegner dette, til trods for at ordet »fryser« synes at indebære noget om aktion, intet andet end virkningen, nemlig at det vand, der før var flydende, nu er blevet hårdt, og der optræder ikke nogen idé om den aktion, der ligger bag.

12. Jeg anser det for overflødigt at gøre opmærksom på,

undgå lange forklaringer i den daglige tale. Og på denne måde dannes der så lige så mange distinkte, sammensatte ideer i bevidstheden, som der er navne på kombinationer af ideer.

7. Vi har også her grunden til, at sprogene til stadighed ændrer sig, idet nye navne indføres, og gamle går ud af brug. Thi idet ændringer i sædvaner og opfattelser fører nye kombinationer af ideer med sig, som det hele tiden er nødvendigt at tænke på og tale om, bliver nye navne knyttet til dem, for at man kan undgå lange beskrivelser af dem, og således bliver de til nye slags sammensatte modi.

9. Der er altså tre måder, hvorpå vi får sammensatte ideer om blandede modi: (1) gennem erfaring og *iagttagelse* af selve tingene. Hvis vi f. eks. ser to mænd bryde eller fægte, får vi ideen om brydning eller fægtning. (2) gennem *opfindelse* eller vilkårlig sammensætten af flere usammensatte ideer i vore bevidstheder. F. eks. havde den, der opfandt trykkekunsten eller raderingsteknikken, en idé om disse ting i sin bevidsthed, før de eksisterede i virkeligheden. 3) gennem *forklaring af betydningen af navne* på handlinger, vi aldrig har set, eller bevægelser, vi ikke kan se. Ved denne fremgangsmåde, der er den almindeligste, opregner og forestiller vi os alle de ideer, der indgår i de blandede modi. Vi benytter os her af de usammensatte ideer, som vi har fået gennem sansning og refleksion, og som vi opbevarer i vor bevidsthed. Når vi har fået lært navnene på dem, kan vi bruge disse til at forklare en anden person indholdet af en sammensat idé, som vi ønsker, han skal danne sig et begreb om.

10. De usammensatte ideer, som er blevet mest modificerede, er ideerne om *tænkning* og *bevægelse* (de to ideer, der til sammen omfatter al handlen) og ideen om *evne*, hvorfra man antager, at alle handlinger udspringer. Af de forskellige modifikationer af disse ideer er de mest sammensatte modi, vi har navn på, dannet. Thi eftersom *aktion* er det væsentligste for menneskeheden og det, som alle love handler om, er det ikke noget under, at de forskel-

lige modifikationer af tænkning og bevægelse bliver bemærket, og at ideerne om dem får navne og opbevares i hukommelsen. Uden dem kunne man dårligt lave love og undertrykke ondskab og uorden.

11. Eftersom *evnerne* regnes for kilderne til alle handlinger, kalder man i en given situation de substanser, hvis evner virker, for *årsager*, og de substanser, som frembringes herved, samt de usammensatte ideer, som frembringes i en anden genstand, for *virkninger*. Den virksomhed, ved hvilken den ny substans eller idé bliver frembragt, kaldes for en *aktion* ved den genstand, som udøver virksomheden, men for en *passion* ved den genstand, hvori en usammensat idé ændres eller frembringes. Selv om denne virksomhed er meget varierende, og virkningerne er uendelige, kan vi dog, når det er tænkende væsener, der handler, regne med, at den blot er udtryk for tænkning og villen, og når det er almindelige genstande, der virker, regne med, at den blot er modifikationer af bevægelse. Jeg siger udtrykkeligt »regne med«, thi jeg må tilstå, at jeg ikke har noget begreb eller nogen idé om, at der findes andre slags aktioner end disse, selv om de muligvis findes. Derfor må de forekomme mig at ligge så langt fra mine tanker, forestillinger og kundskaber, som ideerne om farverne ligger fra en blindfødt persons forestillingskreds. Af denne grund er der mange ord, der synes at betegne en aktion eller en *modus operandi*, som ikke gør det, men blot betegner virkningen, suppleret med visse forhold ved den genstand, som påvirkes, eller ved årsagen. F. eks. indeholder skabelse og tilintetgørelse intet om ideen om den aktion, der har frembragt dem eller om den måde, de er frembragt på, men kun ideen om årsagen og ideen om virkningen. Og når en landmand siger, at kulden fryser vandet til is, så betegner dette, til trods for at ordet »fryser« synes at indebære noget om aktion, intet andet end virkningen, nemlig at det vand, der før var flydende, nu er blevet hårdt, og der optræder ikke nogen idé om den aktion, der ligger bag.

12. Jeg anser det for overflødigt at gøre opmærksom på,

at skønt evner og aktioner udgør størstedelen af de blandede modi, som vi har navne på, og som vi både forestillingsmæssigt og sprogligt er mest bekendte med, så er andre usammensatte ideer og deres utallige kombinationer dog ikke hermed udelukkede. Og jeg tror, det er endnu mere overflødigt at opremse alle de blandede modi, som er dannet og navngivne. En sådan opremsning ville udgøre et leksikon over størstedelen af de ord, der bruges i teologi, etik, jura, politik og mange andre videnskaber.

23. Om vore sammensatte ideer om substanser

1: Hvordan ideerne om de enkelte substanser dannes. 2: Ideen om substans er dunkel. 3: Forskellig slags substanser. 5: Vi har lige så klare ideer om åndelige som om legemlige substanser. 6: Ideer om særlige slags substanser. 7: Aktive og passive evner udgør en del af vore ideer om substanser. 8: Grunden hertil. 9: Vore sammensatte ideer om legemlige substanser. 10: Evner. 11: Sekundære egenskabers forsvinden. 12: Vore anlæg passer til vor situation. 13: Gisning om sjælenes legemlige organer. 14: Særlige ideer om substanser. 15, 16: De åndelige er lige så klare som de legemlige. 17: De primære egenskaber knytter sig til det legemlige. 18: Og til det åndelige. 19: Sjæle kan bevæge sig. 22-25, 27, 28: Sammenligning mellem vor sammensatte idé om en ulegemlig sjæl og vor sammensatte idé om et legeme. 29-32: Resumé. 33, 35: Vor sammensatte idé om Gud. 37: Kort rekapitulation.

1. BEVIDSTHEDEN, der som nævnt bliver forsynet med en stor mængde usammensatte ideer, dels om de ydre ting gennem sanserne, dels gennem refleksion over dens egne funktioner, bemærker også, at en vis del af disse ideer til stadighed optræder sammen. Vi antager da, at sådanne ideer, der følges ad, hører til én og samme ting, og idet vore ord tilpasses gængse opfattelser, og idet de skal opfylde de krav, der stilles til en let og hurtig meddelelse, giver vi samlingen af de ideer, der er forenet i samme genstand, ét navn. Sidenhen er vi så på grund af uopmærksomhed tilbøjelige til at omtale og betragte samlingen som usammensat, skønt den egentlig er sammensat af mange ideer. Og da vi som sagt ikke kan forestille os,

hvordan de usammensatte ideer kan eksistere løsrevet fra alt andet, vænner vi os til at antage, at der findes et eller andet *substrat*, som bærer dem, og hvoraf de frembringes, og som vi følgelig kalder *substans*.

2. Hvis en person derfor ønsker at undersøge, hvor han selv har fået ideen om en ren substans i al almindelighed fra, vil han bemærke, at han ikke har anden idé om den end en formodning om et noget, som han ikke véd, hvad er, og som bærer de egenskaber, der er i stand til at frembringe usammensatte ideer i os. Sådanne egenskaber kaldes sædvanligvis *accidentalia*. Hvis man spørger nogen, hvad det er for noget, der har farve og vægt, kan han ikke svare andet end, at det er stoffets solide og udstrakte dele, og hvis man så spørger ham, hvad soliditet og udstrækning er egenskaber ved, ville han ikke være bedre stillet end indeeren, som, efter at have påstået, at verden bæres af en stor elefant, og efter at være blevet spurgt om, hvad der så bærer elefanten, svarer: En stor skildpadde, og dernæst på spørgsmålet om, hvad der bærer skildpadden, svarer: *Et eller andet, jeg véd ikke hvad*. Den idé, som vi kalder substans i al almindelighed, er ikke andet end bæreren af de eksisterende egenskaber, en bærer, vi formoder eksisterer, men som vi ikke kender. Da vi ikke kan forestille os, at egenskaberne eksisterer *sine re substante*, uden noget, der understøtter dem, kalder vi det, som bærer dem, for *substantia*, hvilket i ordets oprindelige betydning angiver noget, som understøtter eller bærer.

3. Efter at vi har dannet os en sådan dunkel og relativ idé om *substans i almindelighed*, danner vi os ideer om *særlige slags substanser* ved at sammenfatte de kombinationer af usammensatte ideer, som vi gennem vore sansemæssige erfaringer og iagttagelser bemærker følges ad. Vi antager i denne forbindelse, at de enkelte usammensatte ideer alle har deres oprindelse i substansens særlige indre sammensætning eller ukendte væsen. Således danner vi os ideerne om menneske, hest, guld, vand etc. Jeg opfordrer enhver til at rådspørge sine egne erfaringer og

undersøge, om han har klare ideer om andre substanser end dem, der består i ideen om sam-eksistensen af visse usammensatte ideer. De virkelige sammensatte ideer om jern og diamant er dem, der er sat sammen af de egenskaber, som man almindeligvis kan iagttage ved disse stoffer, og disse ideer kender henholdsvis smeden og juveleren oftest bedre end filosoffen. Ligegyldig hvilke substantielle former filosoffen taler om, har han ikke andre ideer om dem end sådanne, som er dannet ved en sammensætning af de usammensatte ideer, som findes i dem. Vi må dog bemærke, at vore sammensatte ideer om substanser foruden at bestå af alle de usammensatte ideer også består af den dunkle idé om noget, som bærer de usammensatte ideer. Når vi omtaler forskellige slags substanser, siger vi altid, at det er *en ting*, som har de og de egenskaber, f. eks. at et legeme er en ting, som er udstrakt, har form og kan bevæges, og at en sjæl er en ting, som kan tænke. Ligeledes siger vi, at hårdhed og evnen til at tiltrække jern er egenskaber ved en magnet.

5. Ligesom tilfældet er ved de materielle ting, antager vi, at bevidsthedens funktioner, såsom tankning, ræsonneren, det at frygte noget etc. ikke kan eksistere på egen hånd, og at de derfor må være egenskaber ved en eller anden substans, som vi kalder *ånden*, da de jo ikke er egenskaber ved noget materielt. Da det er klart, at vi ikke har nogen idé eller noget begreb om materien, udover at det er noget, som bærer alle de sanselige egenskaber, der påvirker vore sanser, så følger det heraf, at når vi antager, at det at tænke, vide, tvivle og kunne bevæge er egenskaber ved en substans, så må vort begreb om denne åndelige substans have nøjagtig samme klarhed som det begreb, vi har om det legemlige. Uden at vide, hvad det ene er, antager vi, at det er det *substrat*, der bærer de usammensatte ideer, vi får udefra, og uden at vide, hvad det andet er, antager vi, at det er det *substrat*, der ligger bag de funktioner, vi kan iagttage inden i os. Det er da klart, at ideen om *legemlig substans* er lige så fjernt fra vore be-

grebsdannelser og fra, hvad vi kan forstå, som ideen om *åndelig substans* eller *ånd*. Og eftersom vi ikke har et begreb om åndens substans, kan vi lige så lidt konkludere, at den ikke eksisterer, som at legemer ikke eksisterer ud fra det samme grundlag.

6. Hvad der end i almindelighed er substansernes hemmelige, abstrakte natur, så er alle de ideer, vi har om specielle substanser, ikke andet end talrige kombinationer af usammensatte ideer, der sam-eksisterer i en årsag til deres forbindelse, som vi ikke kender, men som bevirker, at helheden eksisterer uafhængigt af andre ting. Det er udelukkende ved hjælp af sådanne kombinationer af usammensatte ideer at vi forestiller os enkelte substanser. De ideer, vi har om de mange forskellige arter af dem i vore bevidstheder, er ikke andet end sådanne kombinationer, og det er udelukkende sådanne, vi over for andre betegner med deres specielle navne, som f. eks. menneske, hest, sol, vand og jern. Hvad er f. eks. ideen om Solen andet end en sammensætning af de usammensatte ideer, lyst, varmt, rundt, en sammensætning, som er i stadig, regelmæssig bevægelse, som har bestemt afstand fra os, og som måske har et par ekstra karakteristika. Den, som tænker og taler om Solen, har mere eller mindre opmærksomt bemærket disse sanselige egenskaber eller ideer, som findes ved den ting, han kalder Solen.

7. Den, som har samlet og sammensat de fleste af de usammensatte ideer, der eksisterer i en substans, har uundgåeligt den mest fuldkomne idé om den. Til de ideer, han sammensætter, må henregnes substansens aktive og passive evner, som, skønt de ikke er usammensatte ideer, alligevel i denne henseende for kortheds skyld kan regnes som hørende til dem. Således er f. eks. evnen til at tiltrække jern en af de ideer, der indgår i den sammensatte idé, vi danner os om magnetens substans. Og evnen til at blive tiltrukket er en del af den sammensatte idé, vi kalder jern. Disse evner går for at være iboende egenskaber ved de nævnte genstande. Thi da enhver substans på grund af de evner, vi

iagttager ved den, er lige så egnet til at ændre andre genstandes sanselige egenskaber som til at frembringe de usammensatte ideer hos os, som vi umiddelbart iagttager, at den har, afslører den gennem de nye egenskaber, den frembringer ved andre genstande, de af dens evner, som middelbart påvirker vore sanser lige så regelmæssigt som dens sanselige egenskaber umiddelbart påvirker dem. F. eks. opfatter vi ved hjælp af vore sanser umiddelbart ildens varme og farve, som ret beset ikke er andet end evner ved den, som er i stand til at frembringe disse ideer i os. Ved hjælp af vore sanser opfatter vi tillige trækuls farve og skønhed, og herved får vi kendskab til en anden evne ved ild, nemlig evnen til at ændre træes farve og konsistens. Således afslører ilden både umiddelbart og middelbart dens mange evner for os, og vi anser dem derfor for at være en del af ildens egenskaber og hermed for at udgøre en del af vor sammensatte idé om ild.

8. Der er ingen grund til at undre sig over, at evner udgør en stor del af vore sammensatte ideer om substanser, selv om det ved de fleste hovedsagelig er de sekundære egenskaber, man kender dem på, og selv om de fleste af dem er dannet udelukkende ved sammensætning af sekundære egenskaber. Thi eftersom vore sanser ikke kan hjælpe os til at erkende den masse, konsistens og form, som legemernes mindste dele har, bruger vi gerne de sekundære egenskaber som kendetegn på genstandene og som det materiale, hvorefter vi danner os ideer om dem. Og alle disse sekundære egenskaber er, som vist ovenfor, ikke andet end evner. F. eks. er opiums farve og smag lige såvel som dets søvndyssende og smertestillende egenskaber ikke andet end evner, som afhænger af dets primære egenskaber, og som gør det egnet til at frembringe forskellige virkninger på forskellige dele af vore legemer.

9. Der er tre slags ideer, der medgår til dannelsen af vore sammensatte ideer om de legemlige substanser. For det første er der ideerne om tingenes primære egenskaber, som vi erkender gennem sanserne, og som findes i tingene,

hvad enten vi sanser dem eller ej. Som eksempler kan nævnes den masse, form og beliggenhed, som de enkelte dele af et legeme har, samt delenes antal og bevægelser. For det andet er der de opfattede sekundære egenskaber, som, fordi de er betingede af de primære, ikke er andet end evner, som substanserne har til gennem vore sanser at frembringe en række ideer i os. Disse ideer er lige så lidt i tingene selv, som en virkning er i sin årsag. For det tredje er der substansens evne til at frembringe eller modtage de ændringer af de primære egenskaber, der bevirker, at substanserne frembringer andre ideer i os end tidligere. Disse evner kan vi iagttage, og de kaldes aktive og passive evner. I den udstrækning, vi har begreber om dem, resulterer de kun i opfattede, usammensatte ideer. Thi ligegyldig hvilken ændring en magnet kan frembringe i et stykke jerns mindste dele, ville vi ikke have noget begreb om, at den kunne påvirke jern, medmindre dens opfattede opførsel afslørede det. Jeg tvivler i øvrigt ikke på, at de ting, vi daglig omgås, har evnen til at frembringe tusindvis af forandringer hos hinanden, men at vi aldrig tænker på dette, fordi de aldrig afslører sig gennem synlige virkninger.

10. Derfor udgør *evner* med rette en stor del af vore sammensatte ideer om substanser. Den, der undersøger sin sammensatte idé om guld, vil opdage, at mange af de ideer, som denne idé består af, blot er evner. Thi guldets evne til at kunne smeltes, dets evne til at undgå at blive brændt i ilden og dets evne til at kunne opløses i kongevand er alle ideer, der indgår i vores idé om guld med samme nødvendighed som dets farve og vægt, som nøjere beset heller ikke er andet end evner. Thi hvis vi skal udtrykke os nøjagtigt, er gulheden ikke i gullet. Den er en evne hos gullet til at frembringe netop den idé i os via vore øjne, når gullet er passende belyst. Og den varme, som vi ikke kan undvære i vor idé om Solen, findes lige så lidt i Solen som den hvide farve, Solen frembringer i vokset, findes i vokset.

11. Hvis vore sanser var så skarpe, at vi kunne opfatte legemernes mindste dele og den sammensætning, de har, og som deres sanselige egenskaber afhænger af, så ville de utvivlsomt frembringe ganske andre ideer i os. Det, som nu er guldets gule farve, ville forsvinde, og i stedet ville vi se et anseligt mønster af dele med bestemte størrelser og former. Mikroskoperne viser os klart, at det må være sådan. Thi det, der for det blotte øje fremtræder som en bestemt farve, viser sig, når sansernes skarphed forøges, at være noget helt andet. Den ændring, der således sker med hensyn til mængden af de mindste dele af en farvet genstand, der foreligger for vort øje, bevirker, at der frembringes andre ideer end før. Når man med det blotte øje betragter blod, er det fuldstændig rødt. Men når man i et mikroskop ser de dele, det er sammensat af, ser man blot nogle få røde småkugler, som flyder i en gennemsigtig væske; og hvordan disse ville se ud, hvis man kunne lave mikroskoper, der kunne forstørre dem tusind eller titusind gange, véd vi ikke noget om.

12. Den uendelig vise Skaber, der har skabt både os og alle ting i vore omgivelser, har tilpasset vore sanser, evner og organer livets bekvemmeligheder og de formål, vi har i livet. Ved hjælp af vore sanser er vi i stand til at kende ting og skelne dem fra hinanden; og vi er i stand til at undersøge dem i en sådan udstrækning, at vi kunne anvende dem til vore formål samt til ved hjælp af disse at kunne tilpasse os dette livs krav. Vi har tilstrækkelig indsigt i tingenes beundringsværdige indretning og vidunderlige virkninger til at kunne beundre og lovprise deres Skabers visdom, magt og godhed. Vi behøver ikke særlige anlæg for at kunne opnå en erkendelse, som stemmer med vor nuværende situation. Men det ser ikke ud til, at Gud har tænkt sig, at vi skulle kunne opnå en perfekt, klar og dækkende viden om tingene. Måske ligger en sådan erkendelse uden for ethvert endeligt væsens fatteevne. Den, som betænker, hvor lidt vi på grund af vor konstitution kan tåle at komme til vejrs – thi vi kan dårligt tåle at

komme ret meget højere op over det luftlag, vi til daglig ånder i – vil se, at der er grund til at være tilfreds med, at den alvidende Bygmester har sørget for, at vore sanser og de ting, der påvirker dem passer til hinanden på denne jordklode, som han har skænket os som opholdssted. Hvis vor høresans var blot tusind gange stærkere end den er, ville vi altid være distraheret af en vedvarende støj! Og selv på det roligste sted ville det falde os vanskeligere at sove eller meditere end midt i et søslag. Den, som havde et så skarpt syn, at han kunne se det mønster, de mindste dele i en urfjeder danner, og iagttage, hvilken struktur og kraft det er, der betinger dens elastiske bevægelse, ville uden tvivl opdage noget meget beundringsværdigt. Men hvis hans øjne på grund af deres beskaffenhed ikke på én gang kunne se urviseren og urskiven, så at han på en vis afstand kunne se, hvad klokken var, ville han ikke have megen nytte af sit skarpsyn. Selv om det kunne afsløre de enkelte deles hemmelige kræfter, ville det udelukke ham fra at kunne bruge uret.

13. Tillad mig her at fremkomme med en lidt overdreven gisning: Eftersom vi har nogen grund til at formode (hvis man da skal tro på beretninger om ting, som vor filosofi ikke kan forklare), at ånder kan antage legemlig skikkelse, er det vel muligt, at en af de store fordele, de kan have fremfor os, består i, at de kan forsyne sig selv med sanse- og perceptionsorganer, som passer til deres øjeblikkelige formål og til forholdene ved de genstande, de ønsker at undersøge. Hvor langt ville ikke det menneske overgå alle andre i erkendelsesmæssig henseende, som havde evnen til at ændre sine øjnes struktur, således at denne ene sans blev i stand til at registrere alle de forskellige synsgrader, som vi ved hjælp af mikroskoper er i stand til at opfatte?

14. Men lad os vende tilbage til det foreliggende emne: De ideer, vi har om substanserne og måden, vi får dem på. Jeg påstår, at vore *specifikke* ideer om substanser ikke er andet end *en samling af et bestemt antal af usammensatte*

ideer, som vi betragter som forenede til én ting. Skønt ideerne om substanser sædvanligvis er usammensatte begreber, og skønt navnene på dem sædvanligvis er usammensatte ord, er de dog i virkeligheden sammensatte. F. eks. omfatter den idé, som en englænder betegner med *swan* (svane) en hvid farve, en lang hals, et rødt næb, sorte ben, svømmehud mellem tærne, altsammen af en bestemt størrelse, samt noget, der er i stand til at svømme i vand, frembringe en bestemt slags lyde og måske besidde en række andre egenskaber, som en fuglekyndig kender. Alle disse ting er usammensatte ideer, forenede i en bekendt genstand.

15. Udover den sammensatte idé, som vi har om materielle, sanseligt opfattede substanser, er vi i stand til at danne os en *sammensat idé om en ulegemlig ånd*. Ved at sammensætte iderne om tænkning, om evnen til at opfatte, om frihed samt om evnen til at bevæge både sig selv og andre ting, får vi en lige så klar opfattelse og et lige så klart begreb om ulegemlige substanser, som vi har om materielle. Thi ved at sammensætte ideerne om tænkning og villen, eller om evnen til at bevæge noget eller standse legemlig bevægelse med substans, som vi ikke har nogen klar idé om, får vi en idé om en ulegemlig ånd. Og ved at sætte ideerne om sammenhængende, faste dele og evnen til at kunne bevæges sammen med substans, som vi ikke har nogen positiv idé om, får vi ideen om stof eller materie. Vor idé om substans er lige dunkel i disse to tilfælde, hvis den da overhovedet findes. Den er ikke andet end en formodning om noget jeg véd ikke hvad, som vi antager bærer de ideer, vi kalder *accidentalia*. Det er på grund af mangel på refleksion, at vi er tilbøjelige til at tro, at vore sanser ikke viser os andet end materielle ting. Enhver sansning giver os et lige så tydeligt indtryk af noget åndeligt som af noget legemligt, når man undersøger sagen nøjere. Thi ligesom jeg ved at se, høre etc. véd, at der findes noget materielt uden for mig, som er sansningens genstand, således véd jeg, endda i endnu højere grad,

at der findes et åndeligt væsen inden i mig, som ser og hører. Jeg kan overbevise mig selv om, at sansninger ikke kan forårsages alene af uopfattelig materie eller forekomme, hvis ikke der fandtes et ulegemligt tænkende væsen.

16. Når vi har en sammensat idé om noget, som har udstrækning, har form, er farvet og har alle mulige andre opfattede egenskaber – som er alt, hvad vi *kan* kende – er vi lige så langt fra at have en idé om legemlig substans, som hvis vi overhovedet ikke vidste noget. På trods af alt det vi synes, vi kender til materien, og på trods af de mange egenskaber ved legemer, som mennesker er sikre på, de opfatter og kender, vil en nærmere undersøgelse muligvis afsløre, at de ikke har flere eller klarere primære ideer om det materielle end om det ulegemligt åndelige.

17. De primære ideer, *vi specielt har om det materielle* i modsætning til det åndelige, er ideerne om *sammenhæng mellem faste og følgelig adskillelige dele* og om en *evne til at videreføre en påbegyndt bevægelse gennem påvirkning af noget andet*. Jeg tror, at disse ideer er karakteristiske for det legemlige. Thi formen er blot en konsekvens af den endelige udstrækning.

18. De ideer, som vi knytter til *det åndelige*, og som er *karakteristisk* for det, er *tænkning* og *vilje*, eller evnen til at bevæge et legeme ved hjælp af tanken, samt den frihed, der følger heraf. Thi medens et legeme ikke kan andet end videregive sin bevægelse til et andet legeme, som er i hvile, gennem påvirkning, kan bevidstheden sætte legemer i bevægelse eller undlade at gøre det, alt som den ønsker det. Ideerne om *eksistens*, *varighed* og *bevægelighed* er fælles for begge områder.

19. Der er ingen grund til at undre sig over, at jeg tilføjer ånden bevægelighed. Eftersom min sjæl er lige så virkelig et væsen som mit legeme, er den absolut i stand til at ændre afstanden til ethvert andet væsen, ligesom legemet kan det. Altså kan den bevæge sig. Og hvis en matematiker kan danne sig et begreb om afstanden mellem to punkter og om ændringen af en sådan afstand, så

kan man sandelig også danne sig et begreb om en afstand mellem to bevidstheder og om ændringer i denne afstand. På denne måde kan man danne sig et begreb om deres bevægelse, deres nærmen sig til og fjernen sig fra hinanden. Dog kan man ikke tillægge Gud bevægelse. Ikke fordi han er ulegemlig, men fordi han er en uendelig, ubegrænset ånd.

22. Lad os prøve at sammenligne vor sammensatte idé om en ulegemlig ånd med vor sammensatte idé om et legeme og se, om den ene er mere dunkel end den anden, og i bekræftende fald, hvilken der er mest dunkel. Vor idé om et *legeme* er, tror jeg, en idé om *en udstrakt, solid substans, som er i stand til at bevæge noget gennem en påvirkning*. Og vor idé om *en sjæl som værende en ulegemlig ånd* er ideen om *en substans, der tænker, og som har en evne til at sætte legemet i bevægelse ved at ville eller tænke*.

23. Hvis nogen hævder, at han ikke véd, hvad det er, der tænker i ham, så må han mene, at han ikke véd, hvad den denkende tings substans er. Men jeg vover at påstå, at han heller ikke véd, hvad en solid tings substans er for noget. Han véd heller ikke, hvordan det går til, at han er udstrakt, hvordan legemets faste dele er knyttet sammen eller skal hænge sammen for at blive til noget udstrakt. Thi skønt luftpartiklernes tryk kan antages at være grunden til, at adskillige stofdele, som er større end luftpartiklerne, og hvis porer er mindre end disse, kan hænge sammen, så kan luftens vægt eller tryk dog ikke give nogen forklaring på eller være årsag til, at selve luftpartiklerne hænger sammen. Og hvis der skulle være en æter eller noget andet, der er finere end luft, hvis tryk holder sammen på luftens og alle andre genstandes partikler, så kan den dog ikke sætte grænser for sig selv og holde sammen på de dele, der udgør de mindste partikler i en sådan *materia subtilis*. Altså kan den hypotese, der går ud på, at de sanselige legemers dele holdes sammen ved et tryk, som andre uopfattelige legemer udøver på dem, ikke gælde

for selve de dele, æteren består af. Så jo klarere denne hypotese forklarer os, at de forskellige dele af genstandene holdes sammen af æterens tryk, des mere uforståeligt bliver det for os, at de partikler, som æteren selv består af, kan hænge sammen.

24. Måske er der derfor grund til at tro, at ligegyldig hvor tydelig en idé vi har om legemers udstrækning (som ikke beror på andet end sammenhængen mellem de enkelte faste dele), så vil dog den, der tænker nærmere over sagen, kunne slutte sig til, at det er lige så let for ham at danne sig en klar idé om, hvordan sjælen tænker, som om, hvordan det går til, at legemer har udstrækning. Thi eftersom et legeme ikke udstrækker sig længere, end forbindelsen og sammenhængen mellem dets dele tillader, kan vi meget dårligt forstå, hvad udstrækning er uden først at fatte, hvad forbindelsen og sammenhængen mellem delene består i. Og her er vi ved noget, som forekommer mig at være lige så uforståeligt som tænkningen og den måde, den foregår på.

25. Jeg vil indrømme, at det for de fleste folk må forekomme unaturligt, at nogen skulle kunne finde vanskeligheder ved at forstå noget, som de tror, de selv iagttager hver dag. Ser vi måske ikke, at legemernes dele hænger godt sammen? vil de straks sige. Er der noget faktum, der er mere elementært? Og hvordan kan man tvivle om det? Det samme vil jeg sige om tænkning og viljemæssig bevægelse. Iagttager vi måske ikke disse ting hos os selv hvert øjeblik? Kan vi overhovedet tvivle på dem? Jeg vil indrømme, at selve kendsgerningerne er klare nok. Men når vi undersøger dem lidt nøjere og forsøger at fastslå, hvordan det hele går til, tror jeg, at vi på begge områder kommer til kort, og at vi må erkende, at vi lige så lidt begriber, hvordan legemer hænger sammen, som hvordan vi selv er i stand til at opfatte og bevæge os.

27. Vi kan føre disse tanker lidt videre og sige, at det tryk, som anføres som forklaring på, at genstande kan hænge sammen, er lige så uforklarligt som selve denne

sammenhængen. Thi hvis materien opfattes som noget begrænset, hvad den uden tvivl er, da kan enhver tænke over universets yderste grænser og forsøge, om han kan forestille sig noget bånd eller nogen grænse, som er i stand til at holde hele materiens masse sammen med et sådant tryk, at stålet bliver fast og diamantens dele hårde og uopløselige. Hvis materien er begrænset, må der være noget, som begrænser den og hindrer den i at sprede sig i alle retninger. Hvis der er nogen, der for at undgå denne vanskelighed forsøger at kaste sig ud i afgrunden ved at antage, at materien er uendeligt udstrakt, så lad ham undersøge, om han kan kaste lys over genstandenes sammenhængen og gøre den mere begribelig ved at gribe til denne den mest absurde og uforståelige af alle hypoteser.

28. En anden idé, som vi har om det legemlige, er ideen om *evnen til at videregive en bevægelse gennem en påvirkning*. Og med hensyn til vore sjæle har vi en idé om *evnen til ved tankens hjælp at sætte bevægelser i gang*. Her er det igen sådan, at hvis vi spørger, hvordan det går til, er vi straks ude i et mørke, hvor vi ikke kan finde vej. Thi når vi taler om en videregivelse af en bevægelse fra ét legeme til et andet, hvilket normalt foregår på den måde, at det ene legeme mister lige så meget bevægelse, som det andet får tilført, så kan vi ikke tænke os andet, end at bevægelsen går fra det ene legeme over i det andet. Og dette, tror jeg, er lige så dunkelt og ufatteligt som spørgsmålet om, hvordan vor bevidsthed ved hjælp af tanker kan bevæge og standse legemet, sådan som vi erfarer det hvert eneste øjeblik. Hvis vi betragter den aktive evne til at bevæge sig, eller bevægelseskraften, som jeg kalder den, er den langt klarere ved det åndelige end ved det legemlige. Thi hvis vi betragter to legemer, der er i hvile, vil vi aldrig herved kunne danne os en idé om, at det ene har en evne til at bevæge det andet, medmindre der kommer en bevægelse til dem udefra. Derimod leverer bevidstheden os hver dag ideer om aktive evner til at bevæge legemer. Og det er derfor et spørgsmål, om ikke aktive

evner er kendetegnet for det åndelige, medens passive evner er kendetegnet for det materielle. Man kan følgelig formode, at bevidstheder ikke er fuldstændig isolerede fra noget materielt, eftersom de både er aktive og passive. Den rene ånd, dvs. Gud, er udelukkende aktiv. Den rene materie er udelukkende passiv. Derfor må vi regne med, at de væsener, som både er aktive og passive, har del i begge disse eksistensformer.

29. Vi kan resumere det sagte således: Sansningen overbeviser os om, at der findes solide og udstrakte substanser, og refleksionen viser os, at der findes tænkende substanser. Erfaringen garanterer os, at der findes sådanne substanser, og at ting, der hører til den ene slags, har en evne til at bevæge andre ved en påvirkning, medens ting, der hører til den anden kan bevæge legemer ved hjælp af tanker. Vi kan ikke tvivle på dette. Jeg gentager, at erfaringen hvert eneste øjeblik leverer os klare ideer om begge områder. Men ud over disse ideer kan vore evner aldrig nå. Hvis vi søger at trænge dybere ind i deres natur og årsagerne til dem, fatter vi ikke udstrækningens natur klarere end tænkningens. Hvis vi søger en yderligere forklaring på disse forhold, vil vi se, at det ene ikke er lettere at belyse end det andet. Det er ikke lettere for os at begribe, hvordan *en substans, som vi ikke kender*, kan sætte et legeme i bevægelse ved hjælp af tanker, end det er for os at forstå, hvordan *en substans, som vi ikke kender*, kan sætte et legeme i bevægelse ved et stød. Vi er altså lige så lidt i stand til at fastslå, hvilken beskaffenhed de ideer, der stammer fra legemerne har, som hvilken beskaffenhed de ideer, der hører ånden til, har. Jeg synes derfor, at det er rimeligt at regne med, at de usammensatte ideer, som vi modtager gennem sansning og refleksion, angiver grænserne for, hvad vi kan tænke. Ligeegyldigt hvor meget bevidstheden forsøger på det, kan den ikke bevæge sig et lod ud over ideernes område. Den kan heller ikke gøre nogen som helst opdagelse, når den søger at spejde efter årsagerne til ideerne og ideernes natur.

30. Kort sagt forholder det sig med den idé, vi har om ånd, når vi sammenligner den med ideen om det materielle, således, at den åndelige substans er os ubekendt, ligesom også den materielle substans er det. Vi har fuldstændig klare ideer om to primære egenskaber ved det materielle, nemlig dels at de består af solide, sammenhængende dele, dels at de kan støde til hinanden. På tilsvarende måde har vi fuldstændig klare ideer om to primære egenskaber ved det åndelige, nemlig om tænkningen og om evnen til at sætte bevægelse i gang, dvs. evnen til at igangsætte og standse en hel mængde tanker og bevægelser. Vi har tillige klare og distinkte ideer om mange egenskaber ved legemer. Men disse egenskaber er ikke andet end en række modifikationer af de sammenhængende solide deles udstrækning og bevægelser. På tilsvarende måde har vi ideer om adskillige af tænkningens modi, såsom det at tro på noget, tvivle på noget, have til hensigt at gøre noget, samt at frygte eller at håbe på noget. Vi har også ideer om villen og om de legemlige bevægelser, der følger på villen og tillige om selve legemet. Som påvist er bevidstheden nemlig i stand til at sætte bevægelser i gang.

31. Endelig må det bemærkes, at selv om dette begreb om ulegemlig ånd rummer nogle problemer, som det er vanskeligt at løse, er der dog ikke mere grund til at benægte eller tvivle på sådanne ånders eksistens end til at benægte eller tvivle på de ydre genstandes eksistens. Thi begrebet genstand eller legerne er belastet med forskellige vanskeligheder, som er så svære, at det måske er umuligt for os at løse dem nogen sinde.

32. Der er ingen grund til at undre sig over dette, thi vi har jo kun nogle få overfladiske ideer om genstande, som vi har fået gennem sanserne udefra og gennem bevidsthedens reflekteren over det, som den erfarer inde i sig selv, og herudover har vi ingen viden og da slet ikke om tingenes indre opbygning og natur, thi vi har jo ingen anlæg for at kunne erkende disse ting. Men ligegyldig om det er den sammensatte idé om det materielle eller ideen

om den umaterielle ånd, der er klarest, står det fast, at de usammensatte ideer, de består af, udelukkende stammer fra erfaringen. Dette gælder for alle vore ideer om substanser, selv for ideen om Gud.

33. Hvis vi undersøger den idé, vi har om dette ufattelige højeste væsen, vil vi opdage, at vi har dannet os den på den sædvanlige måde, og at de sammensatte ideer, vi har om Gud og om rent åndelige væsener, er dannet af de usammensatte ideer, vi får gennem refleksion. Når vi f. eks. har fået ideerne om eksistens og varighed gennem iagttagelsen af, hvad der foregår i os, og på samme måde ideerne om kundskab, magt, lyst og glæde samt om en række andre egenskaber og evner, som det er bedre at besidde end at mangle, og når vi så vil forsøge at danne os den mest fuldkomne idé om det højeste væsen, som vi er i stand til, så forstørrelser vi alle disse ideer ved hjælp af vor idé om det uendelige, og ved derefter at sætte dem sammen danner vi den sammensatte idé om Gud. Jeg har tidligere påvist, at bevidstheden har en evne til at forstørre nogle af de ideer, den modtager gennem sansning og refleksion.

35. Det forholder sig nemlig sådan, at det er uendeligheden, som, idet den føjes til vore ideer om eksistens, kraft, kundskab etc., danner den sammensatte idé, ved hjælp af hvilken vi så godt vi kan forestille os, hvordan det mægtigste væsen er. Thi selv hvis Gud i sit væsen er usammensat (hvilket vi ikke kan vide noget om, når vi ikke engang kender en stens, en flues eller vort eget selvs væsen), så tror jeg alligevel, vi må sige, at vi ikke kan have nogen anden idé om ham end én, som er sammensat af eksistens, kundskab, magt, lykke etc., alt sammen i ubegrænset målestok. Alle disse ideer er distinkte, og nogle af dem er igen sammensat af andre, fordi de er relative. Således er alle de ideer, som udgør vor idé eller vort begreb om Gud, som påvist sammensat af ideer, der oprindeligt stammer fra sansning og refleksion.

37. Vi har nu set, hvilke ideer vi har om substanser af

enhver art, hvad de består af, og hvordan vi har fået dem. Jeg mener, at det på grundlag heraf er klart:

For det første, at alle vore ideer om de mange forskellige *slags* substanser ikke er andet end sammensætninger af usammensatte ideer suppleret med antagelsen af et *noget*, som de hører til, og som bærer dem. Dette mener jeg, skønt vi ikke har nogen klar og distinkt idé om dette noget.

For det andet, at alle de usammensatte ideer, som, idet de er forenede i et fælles *substratum*, indgår i alle vore sammensatte ideer om de forskellige *slags* substanser, udelukkende stammer fra sansning og refleksion.

For det tredje, at de fleste af de ideer, som indgår i vore sammensatte ideer om substanser, viser sig blot at være *evner*, når man undersøger dem nøjere, skønt vi er tilbøjelige til at tro, at de er positive egenskaber. F. eks. udgør gulhed, stor vægt, bøjelighed, smeltelighed og opløslighed i kongevand hovedparten af de ideer, der indgår i vor sammensatte idé om guld, når de optræder i et fælles *substratum*. Men alle disse ideer er ikke andet end de relationer, som guld har til andre genstande, og de findes ikke i guldet, som det er i sig selv, skønt de er betingede af de virkelige, primære egenskaber, der findes i dets indre, og som sætter det i stand til at påvirke og selv at blive påvirket af en række andre substanser.

25. Om relation

1: Hvad relation er. 2: Relationer, hvis led ikke er korrelative, er vanskelige at opfatte. 4: Om forandring af relationer, der finder sted, uden at de indgående led forandres. 6: Relationer mellem kun to ting. 7: Alle ting kan stå i relation til noget. 8: Vi har ofte klarere ideer om relationer end om de genstande, der står i relation til hverandre. 9: Alle relationer kan føres tilbage til usammensatte ideer. 10: Betegnelser, der leder tanken hen på noget mere end genstanden, der betegnes, er relative.

1. UDOVER de usammensatte og sammensatte ideer, som bevidstheden har om tingene, som de er i sig selv, findes

der ideer, som den får ved at sammenligne tingene indbyrdes. Når bevidstheden betragter en ting og så at sige sammenstiller den med en anden og skiftevis betragter den ene og den anden, har den at gøre med en *relation*. Og de betegnelser, man knytter til faktiske ting, for at angive relationen, og som fungerer som tegn, der fører tanken ud over selve den betegnede ting, kalder vi *relativer*. Om de ting, der på denne måde bringes sammen, siger vi, at de står i *relation* til hinanden. Det forholder sig sådan, at ideen om Cajus, hvis bevidstheden betragter Cajus som et eksisterende væsen, ikke omfatter andet end det, som faktisk findes i Cajus. Når jeg f. eks. anser ham for at være et menneske, har jeg i min bevidsthed ikke andet end den sammensatte idé om arten menneske. Når jeg siger, at Cajus er hvid, har jeg på samme måde ikke andet i mig end den blotte anskuelse af et menneske, som har en hvid hudfarve. Kalder jeg derimod Cajus for en *ægtemand*, antyder jeg en anden persons eksistens, og hvis jeg kalder ham *hvidere*, antyder jeg eksistensen af en anden ting. I begge tilfælde ledes min tanke til noget ud over Cajus, og to ting tages med i betragtningen.

2. Der, hvor sproget mangler korrelative ord, bemærker man ikke så let relationerne. F. eks. er *konkubine* utvivlsomt lige så vel som hustru et relativt navn, men i de sprog, hvor dette og lignende ord mangler et korrelativt navn, opfatter folk dem ofte ikke som relative ord. Dette skyldes, at de mangler det iøjnefaldende tegn på en relation, som man finder ved korrelativer, der ligefrem synes at definere hinanden og ikke kan eksistere hver for sig.

4. Man kan endvidere bemærke, at ideer om relationer kan være de samme hos forskellige personer, der har vidt forskellige ideer om de ting, der er relationer imellem, eller som er sammenlignet med hinanden. F. eks. kan personer, der har vidt forskellige ideer om en mand, alligevel være enige om, at han er fader. Thi fader er et begreb, som er påført substansen eller manden, og som udelukkende refererer til en handling udført af den ting, man kalder en

mand, en handling, som består i, at han har skabt en ting, der ligner ham selv, og som intet har at gøre med, hvad man forstår ved begrebet mand.

5./Relationens natur består altså i, at to ting sammenlignes eller sættes i forhold til hinanden, og ud fra denne sammenligning benævnes så den ene eller begge tingene. Hvis én af de to ting fjernes eller ophører med at eksistere, forsvinder såvel relationen som benævnelsen for den, medens den anden ting ikke ændrer sig på nogen måde. Hvis f. eks. Cajus, som jeg i dag betragter som fader, ophører med at være fader i morgen på grund af sin søns død, sker der ikke nogen forandring med hensyn til Cajus. Alene i kraft af at bevidstheden kan sammenligne den samme genstand med forskellige andre, kan den samme ting benævnes på forskellig måde på samme tid. F. eks. kan Cajus, når han sammenlignes med flere personer, kaldes både ældre og yngre, stærkere og svagere osv.

6. Alt, hvad der eksisterer, eller kan eksistere, og som kan betragtes som én ting, er noget positivt. Derfor er ikke blot usammensatte ideer og substanser, men også modi, positive emner, selv om delene, de består af, ofte bedømmes i forhold til hverandre. Men når man betragter helheden under ét som én ting, og når den frembringer den komplekse idé om én ting i os, som derved fremtræder i vore bevidstheder som et billede, skønt det består af flere dele, med ét navn, så er den en positiv eller absolut ting, en idé. Således er f. eks. ideen om trekanten som et hele en positiv, absolut idé, selv om trekantens dele er relative, når de sammenlignes med hverandre. Det samme kan siges om en familie, en melodi etc., thi der kan kun forekomme relationer mellem to ting, når de betragtes som to ting. Der skal altid to ideer eller ting til at danne en relation, og enten må de i sig selv være virkelig forskellige, eller de må betragtes som distinkte, ligesom der skal være en grund eller anledning til, at de sammenlignes.

7. Hvad angår begrebet relation i almindelighed må følgende bemærkes:

/For det første, at der ikke findes en eneste ting, hverken en usammensat idé, substans, modi eller relation, eller et navn på nogen af dem, som ikke kan sammenstilles på næsten uendelig mange måder med andre ting. F. eks. kan et enkelt menneske på én gang stå i de relationer til andre ting, som angives ved, at man kalder ham fader, broder, søn, bedstefader, sønnesøn, svigerfader, svigersøn, ægte-mand, ven, fjende, undersåt, general, dommer, velynder, klient, professor, europæer, englænder, øbo, tjener, herre, ejer, kaptajn, overordnet, underordnet, større, mindre, ældre, yngre, samtidig, ligesom, forskellig fra etc. Der er næsten uendelig mange. Han er i stand til at indtage lige så mange relationer til andre ting, som der findes måder, hvorpå han kan sammenlignes med andre ting m.h.t. overensstemmelse, uoverensstemmelse og alle andre henseender.

8./For det andet må man angående relationer lægge mærke til, at skønt en relation ikke indeholdes i tingenes virkelige eksistens, men er noget, der ligger uden for den, og som er tilføjet den, er de ideer, som relationsordene betegner, ofte klarere og mere distinkte end ideerne om de substanser, som relationerne knytter sig til. Vore begreber om fader og broder er en hel del tydeligere end vore begreber om mand og menneske, eller sagt på en anden måde: Det er meget nemmere at danne sig en klar idé om *faderskab* end om *menneskehed*, fordi kendskabet til en handling eller én usammensat idé ofte er tilstrækkeligt til, at jeg kan danne mig et begreb om en relation, medens kendskabet til en eller anden substans forudsætter en nøjagtig opregning af adskillige ideer. *Relations-ideerne er derfor i stand til at foreligge mere fuldkomne og distinkte i vore bevidstheder end ideerne om substanserne.* Det er sædvanligvis vanskeligt at lære alle de usammensatte ideer, som virkelig findes i en substans, at kende, men det er for det meste let nok at lære de usammensatte ideer at kende, som udgør de relationer, jeg kan tænke på og benævne. Sammenligner man f. eks. to mennesker med hensyn til fælles forældre, er det yderst let at danne

sig ideen om brødre, selv om man endnu ikke har dannet sig nogen fuldkommen idé om, hvad et menneske er.

9. For det tredje må man lægge mærke til, at selv om der er en stor mængde måder, hvorpå ting kan sammenlignes med hinanden, og derfor også en mangfoldighed af relationer, så stammer alle relationerne dog fra de usammensatte ideer, som har deres oprindelse i sansning og refleksion, og som er hele vor erkendelses materiale, og det er også disse ideer, de handler om.

10. For det fjerde er det klart, at eftersom relationer opstår ved, at man sammenligner en ting med en anden, som ligger uden for den førstes område, må alle de ord, der tvinger bevidstheden til at få andre ideer end dem, som vi antager virkelig eksisterer i den ting, ordene angiver, være relative ord. F. eks. er ord som *menneske*, *sort*, *munter*, *tankefuld*, *tørstig*, *vred* og *udstrakt* alle absolutte, fordi de hverken betegner eller viser hen til noget udover det, som vi antager eksisterer i det menneske, som disse ord anvendes om, medens ord som *fader*, *broder*, *konge*, *ægteemand*, *sortere*, *muntrere* etc. implicerer, at der findes noget, der er adskilt fra og ligger uden for den ting, som de anvendes om, samt at tingen selv eksisterer.

26. Om årsag og virkning og andre relationer

1: Hvor ideerne om årsag og virkning kommer fra. 2: Skabelse, tilblivelse, frembringelse og ændring. 3: Tidsrelationer. 4: Nogle ideer om tid antages at være positive, skønt de er relative. 5: Relationer i forbindelse med sted og udstrækning.

1. NÅR vore sanser bemærker de forandringer, som tingene ustandselig undergår, kan vi ikke undgå at lægge mærke til, at adskillige specielle egenskaber og substanser opstår, og at deres eksistens skyldes noget andet eksisterendes virkninger. På grundlag af denne iagttagelse danner vi os ideerne om *årsag* og *virkning*. Vi bruger navnet *årsag* som betegnelse for de ting, som kan frembringe en hvilken som helst usammensat eller sammensat idé, og ordet *virkning* om det, som bliver frembragt. Når vi for

eksempel opdager, at egenskaben »flydende«, som er en usammensat idé, kan frembringes i et stykke voks, selv om den ikke oprindelig fandtes i vokset, når blot der til stadighed tilføres en bestemt varmemængde, så kalder vi den usammensatte idé om varme, sat i forhold til det flydende voks, for årsagen, og smeltningen af vokset, for virkningen. På tilsvarende måde bærer vi os ad, når vi opdager, at den substans, vi kalder træ, og som er en samling af usammensatte ideer, ved anvendelse af ild kan forvandles til en anden substans, som vi kalder aske, som er helt forskellig fra den sammensatte idé, vi kalder træ. Vi betragter ilden som årsag, når den sættes i relation til asken, og asken som virkning. Vi ser altså, at vor bevidsthed opfatter det, som vi synes frembringer en eller anden usammensat idé eller samling af usammensatte ideer, hvad enten denne samling er en substans eller en modus, som en årsag, der står i en bestemt relation til det frembragte, og som derfor benævnes årsag.

2. Efter at bevidstheden på grundlag af, hvad vore sanser bemærker med hensyn til legemers indvirkning på hverandre, har dannet sig et begreb om årsag og virkning (som består i, at en årsag er det, som får en usammensat idé, en substans eller en modus til at eksistere, og en virkning det, som opstår på grund af en anden tings indvirkning), har den ikke vanskeligt ved at opdele årsagerne til tingenes eksistens i to kategorier:

Dels taler vi om *skabelse*, hvorved forstås, at en ting, f. eks. en materiel partikel, hvis dele aldrig tidligere har eksisteret, skabes fra grunden af og begynder at eksistere *in rerum natura*.

Dels kan en ting skabes af partikler, som alle eksisterede i forvejen uden at tingen selv har eksisteret før. Den er da en samling af usammensatte ideer. Som eksempler kan nævnes denne mand, dette æg, denne rose, dette kirsebær etc. Når det drejer sig om substanser, som er frembragt i naturen ud fra et indre princip, men som er foranlediget af ydre påvirkninger eller årsager, og som fungerer på en

måde, som vi ikke kan sanse, taler vi om tilblivelse. Når der kan findes en ydre årsag, og virkningen frembringes ved en sanseligt opfattelig adskillelse eller sammenføjning af skelnelige dele, taler vi om *frembringelse*. Alle kunstigt frembragte ting er blevet til på denne måde. Når en usammensat idé, som ikke i forvejen fandtes ved en genstand, opstår, taler vi om *ændring*. Man kan således sige, at et menneske bliver til, medens et billede frembringes, og begge ændres, så snart en ny sanseligt opfattelig egenskab eller en usammensat idé dukker op hos dem. Sådanne ting, der opstår uden tidligere at have eksisteret, er virkninger. Og de ting, som bevirker deres eksistens, er årsager.

3. Tid og sted danner også grundlag for et stort antal relationer, og alle endelige væsener er i hvert fald underkastet sådanne. Når man siger, at dronning Elisabeth levede i 69 år og regerede i 45 år, indebærer disse ord en relation til en anden tings varighed, og de betyder ikke andet, end at varigheden af hendes eksistens var lig med 69, og varigheden af hendes regeringstid lig med 45 årlige omdrejninger om solen.

4. Ved siden af sådanne tidsbenævnelser findes der andre, som normalt opfattes som betegnelser for positive ideer, men som ved nærmere eftersyn viser sig at være relative. Af sådanne kan nævnes ung, gammel etc., som indeholder og tilkendegiver den relation, noget har til en vis varighed, som vi har dannet os en idé om i vor bevidsthed. Når en hest er 20 år, og når en hund er 7, kalder vi dem gamle, fordi vi i hvert tilfælde sammenligner deres alder med forskellige ideer om varighed, som vi i vor bevidsthed har fastsat som hørende til de forskellige slags dyr under hensyntagen til naturens orden. Solen og stjernerne kalder vi derimod ikke gamle, selv om de har eksisteret længere end menneskene, thi vi véd ikke, hvilken målestok Gud har fastlagt for sådanne ting.

5. Det er også let at iagttage, hvilke relationer ting har til hinanden med hensyn til sted og afstand. Men ligesom ved varighed er der med hensyn til udstrækning og mæng-

de visse relative ideer, som vi betegner med navne, som forekommer os positive. *Stor* og *lille* er faktiske relationer. Med »et stort æble« mener vi ét, som er større end gennemsnittet af de æbler, vi er vant til, og med »en lille hest« mener vi én, som ikke er så stor som den idé, vi normalt i vor bevidsthed forbinder med heste.

27. Om identitet og forskelligartethed

1: Hvad identitet består i. 2: Substansers identitet. 3: *Principium Individuationis*. 4-5: Om planters og dyrs identitet. 6: Om menneskers identitet. 7-8: Ideen om identitet passer på de ideer, den anvendes på. 9: Personlig identitet. 10-15, 17: Det er bevidstheden, som betinger den personlige identitets tilstedeværelse.

1. DER findes andet, som bevidstheden ofte underkaster en sammenligning, nemlig tingenes eksistens, idet vi jo kan sammenligne en ting, som eksisterer på et bestemt sted til en bestemt tid, med den selv til et andet tidspunkt og derved danne os ideerne om *identitet* og *forskelligartethed*. Når vi ser, at noget befinder sig på et bestemt sted til et bestemt tidspunkt (ligegyldigt hvad det er for noget), er vi sikre på, at det er den samme ting og ikke en anden, som på samme tid findes på et andet sted, ligegyldigt hvor ens de i øvrigt er, og hvor svært det er at skelne dem fra hinanden. Her har vi at gøre med *identitet*, idet de ideer, den tillægger, overhovedet ikke varierer fra det øjeblik vi betragter dem, til vi sammenligner dem med sig selv. Eftersom vi aldrig ser og ikke kan forestille os, at to ting af samme slags kan eksistere på nøjagtig samme sted til samme tidspunkt, slutter vi korrekt, at hvad der end eksisterer et bestemt sted til et bestemt tidspunkt, så udelukker det alt andet af samme slags og er derfor ene om at optage det bestemte sted. Når vi derfor spørger, hvorvidt noget er identisk med sig selv eller ikke, er dette noget altid en ting, som har eksisteret på et bestemt sted til en bestemt tid, og om hvilken det gælder, at den, i det øjeblik vi spørger, er lig med sig selv og ikke lig med nogen

anden ting. Heraf følger, at en ting ikke kan begynde at eksistere til to tidspunkter eller på to steder, samt at to ting ikke kan begynde at eksistere på samme sted. Det er nemlig umuligt, at to ting af samme slags kan eksistere på samme sted til ét bestemt tidspunkt, og at en ting kan optræde på forskellige steder på én gang. Vi kan følgelig sige, at det, som er blevet til på ét sted til ét bestemt tidspunkt, er den samme ting, og at det, som er blevet til på et andet sted og til et andet tidspunkt, ikke er den samme ting, men noget andet. Når denne relation har været vanskelig at forstå, skyldes det, at man ikke har været omhyggelig nok med at danne sig præcise begreber om de ting, den angår.

2. Der findes kun tre slags substanser, som vi har ideer om: (1) *Gud*. (2) *Begrænsede bevidstheder*. (3) *Materielle legemer*.

For det første kan det siges om Gud, at han er uden begyndelse, uforanderlig og allestedsnærværende, og at der derfor ikke kan rejses nogen tvivl om hans identitet.

For det andet gælder det, at enhver *begrænset bevidsthed* er begyndt at eksistere et bestemt sted til et bestemt tidspunkt, og at den relation, den har til dette sted og dette tidspunkt, altid vil bevare dens identitet, så længe bevidstheden eksisterer.

For det tredje gælder det samme om enhver *materiel partikel*, når der ikke tilføjes den eller fratages den nogen masse. Med hensyn til disse tre slags substanser (som vi kalder dem) gælder det, at de ikke kan fortrænge hinanden fra det samme sted. Vi kan dog ikke tænke os andet, end at de hver for sig nødvendigvis udelukker alt andet af deres egen slags fra det sted, de optager, thi ellers ville begreberne om og navnene på identitet og forskellighedsartethed være overflødige, og det ville da ikke være muligt at skelne substanser eller noget som helst andet fra hinanden. Hvis to legemer f. eks. kunne eksistere samme sted til et bestemt tidspunkt, så ville de to stykker materie være ét og det samme uanset deres størrelse.

Da alle andre ting ikke er andet end modi eller relationer, som har deres rod i substanser, kan deres identitet og forskelligartethed bestemmes på samme måde som her beskrevet. Kun med hensyn til de ting, hvis eksistens beror på en succession, som f. eks. *bevægelse* og *tænkning*, der er aktiviteter ved begrænsede væsener, kan der ikke være tvivl om deres forskelligartethed. Thi eftersom enhver tanke og bevægelse ophører med at eksistere i det øjeblik den bliver til, kan sådanne ting ikke eksistere til forskellige tidspunkter eller forskellige steder, sådan som ting, der permanent eksisterer, kan det. Derfor kan ingen bevægelse eller tanke, der betragtes til forskellige tidspunkter, være den samme. Thi hver del af den er begyndt at eksistere på et bestemt sted til en bestemt tid.

3. Ud fra det her fremførte er det let at opstille det så længe eftersøgte *principium individuationis*. Det er klart, at det er selve eksistensen, som fastsætter, at en ting, der findes på et bestemt sted til et bestemt tidspunkt, ikke kan betragtes som to ting af samme slags. Selv om dette forekommer os lettest at indse, når det drejer sig om usammensatte substanser og modi, så er det dog, når vi tænker os om, ikke sværere at indse, når det drejer sig om sammensatte. Tænkt f. eks. på et atom, dvs. et legeme, der har varighed, og som har en uforanderlig overflade. Det er klart, at det, når det eksisterer på et bestemt sted til en bestemt tid, i hvert øjeblik er identisk med sig selv. På tilsvarende måde kan man sige, at hvis to eller flere atomer sammenføjes, så de udgør én masse, vil hvert atom blive ved med at være sig selv. Og når de er sammenføjede, må hele massen, idet den hele tiden består af de samme atomer, være lig med sig selv, ligegyldig hvordan delene er sat sammen. Men hvis et af atomerne fjernes eller et nyt tilføjes, har vi ikke længere at gøre med samme masse eller samme legeme. Hvad angår de levende væsener, beror deres identitet ikke på, at deres masse er sammensat af bestemte partikler, som hele tiden er de samme. Thi selv om der hos dem forekommer ændringer af store

dele af den materie, de består af, mister de ikke deres identitet. En eg, som udvikler sig fra en plante til et træ, og som dernæst får grenene hugget af, er dog stadig den samme eg. Og et føl, som vokser op og bliver til en hest, der skiftevis er mager og tyk, er hele tiden den samme hest. Og dog kan der i begge tilfælde være tale om en udpræget ændring med hensyn til delene, så at ingen af dem til stadighed består af den samme mængde materie. Alligevel er det sandt, at den ene ting hele tiden er den samme eg og den anden ting hele tiden den samme hest. Grunden hertil er, at begrebet identitet, når vi taler om en *mængde materie* og om en *levende organisme*, ikke refererer til det samme i de to tilfælde.

4, 5. Vi må derfor undersøge, i hvilken henseende en eg adskiller sig fra en materie-mængde. Det forekommer mig, at forskellen består i, at der i det ene tilfælde blot er tale om en tilfældig blanding af materielle partikler, medens de i det andet er ordnet på en sådan måde, at de udgør egens dele, som så er ordnet således, at egen kan optage og distribuere næringsstoffer i sig, således at den kan blive ved med at forme træet, barken og bladene og udøve de øvrige funktioner, som det vegetabiliske liv består af. Når denne organisation forekommer i en mængde materie til et bestemt tidspunkt, er den adskilt fra al anden organisation og er så det individuelle liv. Sagen stiller sig ikke meget anderledes med hensyn til *dyr*, da enhver nu kan gøre sig klart, hvad det er, der udgør et dyr og forbliver det konstante ved det.

Vi kan nu tillige se, hvori et *menneskes* identitet består. Thi den består ikke i andet, end at en stadig strøm af materielle partikler tager del i det samme fortsatte liv ved successivt at optræde som vitalt forenede i den samme, organiserede krop. Hvis nogen forsøger at grunde et menneskes identitet på andet end et passende organiseret legeme (ligesom man gør ved andre levende væsener), vil han, hvis han udvælger sig et øjeblik i en persons liv, følge denne fremover, og følger de utallige materielle partikler,

som føjes til personen, få vanskeligt ved at forklare, hvordan et foster og en gammel mand eller en gal og en besindig kan være den *samme* person. Han vil ikke kunne antage et forklaringsprincip, som ikke gør det muligt at hævde, at Seth, Ismail, Sokrates, Pilatus, St. Augustin og Cæsar Borgia er én og samme person. Thi hvis det var sådan, at *sjælens* identitet *alene* garanterede individets identitet, og at intet i materiens natur forhindrede, at én og samme individuelle bevidsthed var knyttet til forskellige legemer, så ville det være muligt, at de nævnte personer var én og samme person, selv om de levede til forskellig tid og havde forskelligt sindelag. Men i så fald ville vi få at gøre med en mærkelig anvendelse af ordet menneske, som ville komme til at angå en idé, der hverken var et legeme eller havde form.

7, 8. Det er dog ikke sådan, at enhver form for identitet beror på substansers enhed, eller er bestemt af denne i hvert enkelt tilfælde. For at kunne opfatte og bedømme sagen på rette måde må vi bemærke, hvad det er for en slags idé, ordet anvendes om. Én ting er at tale om den samme *substans*, en anden er at tale om det samme *menneske*, og vi har at gøre med noget helt tredje, når vi taler om den samme *person*, thi *person*, *menneske* og *substans* er navnene på tre forskellige ideer, og ideen om identitet afhænger af, hvad det er for en af ideerne, vi taler om. Jeg går nemlig ud fra, at *ideen om et menneske* ikke blot er ideen om et tænkende eller rationelt væsen, men tillige ideen om et bestemt legeme med den og den form. Hvis det er ideen om et menneske, må legemet, der successivt ændres, og den ulegemlige ånd indgå i opbygningen af et menneske.

9. Når vi ønsker at fastslå, hvad personlig identitet er for noget, må vi undersøge, hvad person betegner. Efter min mening betegner ordet *et tænkende og forstående væsen*, som både besidder fornuft og evne til at reflektere, og som kan betragte sig selv som sig selv, som den samme tænkende ting til forskellige tidspunkter og på forskellige

steder. Dette kan en person kun gøre ved hjælp af *bevidstheden*, som ikke kan adskilles fra tænkningen/ og som forekommer mig at være grundlaget for den. Thi det er umuligt, at nogen person kan opfatte noget, uden at han samtidig *opfatter*, at han opfatter. Når vi ser, hører, lugter, smager, føler, tænker over noget, vil noget, véd vi, at vi gør det. Sådan forholder det sig altid med hensyn til vore øjeblikkelige sansninger og perceptioner, og det er herigennem, at enhver oplever sig selv som det, han kalder *selvet*.

10. Men det er stadig et spørgsmål, om det er den samme identiske substans, vi har at gøre med. Det, der synes at volde vanskeligheder, er, at der, eftersom *bevidstheden* altid bliver afbrudt af glemsomhed, ikke findes noget tidspunkt i livet, hvor vi i ét blik kan overskue kæden af hele vort hidtidige livs tanker og handlinger. Selv de, der er bedst til at huske, taber én del af syne, når de betragter en anden. Størstedelen af vort liv tænker vi ikke over selvets fortid, fordi vi er optaget af vore øjeblikkelige tanker, og i søvne har vi overhovedet ingen tanker eller i det mindste ingen, der er os bevidst i samme forstand, som vore tanker i vågen tilstand er det. Jeg understreger, at vor *bevidsthed* i alle disse tilfælde bliver afbrudt, vi taber selvets fortid af syne, og der rejses tvivl om, hvorvidt vi er den samme tænkende ting, d.v.s. den samme substans, hele tiden eller ej. Hvor rimeligt eller urimeligt dette spørgsmål nu end er, angår det overhovedet ikke den *personlige identitet*. Thi spørgsmålet er, hvad det er der udgør den samme person, og ikke, om det er den samme identiske substans, der altid tænker i den samme person; dette har nemlig ingen betydning her. Forskellige substanser kan forenes i én og samme person ved hjælp af én bevidsthed (som de tager del i), lige såvel som forskellige legemer af ét og samme liv kan forenes i et levende væsen, hvis identitet trods udskiftningen af substanserne bevares i kraft af det fortsatte livs enhed. Thi eftersom det er den samme bevidsthed, der bevirker, at et menneske forekommer sig selv

at være sig selv, så afhænger den personlige identitet kun af dette forhold hvad enten den blot er knyttet til en enkelt substans eller lever videre i en succesion af flere substanser.

11. Vi har i vort eget legeme et slags bevis på, at det forholder sig sådan, idet alle de partikler, som legemet består af, er vitalt forenede i det tænkende, bevidste selv på en sådan måde, at *vi føler*, at de berøres og påvirkes, og oplever dem som en del af os, dvs. af vort tænkende bevidste selv, når der tilstøder dem noget godt eller noget dårligt. For ethvert menneske gælder det, at hans lemmer er en del af ham selv. Han føler med dem og passer på dem. Hvis man skærer hånden af en person og på denne måde adskiller den fra den bevidsthed, personen havde om dens temperatur og andre tilstande, så er den lige så lidt en del af personens selv som den fjerneste genstand. Vi ser altså, at den *substans*, som en persons selv består af, til ét tidspunkt kan være forskellig fra den, han består af til et andet tidspunkt, uden at hans personlige identitet forandres. Thi det kan ikke diskuteres, om det er den samme person, vi har med at gøre før og efter, at han har fået hugget lemmerne af.

12. Men spørgsmålet er, om man kan forandre den substans, der tænker, uden at forandre personen. Eller om man kan have at gøre med forskellige personer, selv om substansen ikke varierer.

Hertil vil jeg svare følgende: For det første kan dette spørgsmål ikke vedkomme dem, der hævder, at tankerne findes i noget rent materielt, blottet for ulegemlig substans. For hvad enten disse personers synspunkt er rigtigt eller forkert, er det klart, at de forestiller sig, at personlig identitet garanteres af noget andet end en substantiel identitet, ligesom identitet hos dyrene bygger på en livets og ikke en substansens identitet. Derfor må de, der hævder, at tænkning kun kan foregå i en immateriel substans, påvise, hvorfor personlig identitet ikke kan bevares, hvis de immaterielle substanser ændrer sig, eller hvis de består af en mangfoldighed af immaterielle dele, som stadig udskiftes.

Vi ser jo at levende væseners identitet kan bevares i kraft af legemlige substanser, eller mangfoldigheder af materielle dele, som til stadighed udskiftes. Medmindre de da vil hævde, at det er én bestemt immateriel ånd, der bevirker, at livet har identitet hos dyrene, lige såvel som det er én bestemt immateriel ånd, der bevirker, at der findes en personlig identitet hos menneskene. I hvert fald vil Descartes' tilhængere ikke gå med til dette, af frygt for at man da også måtte gå med til, at dyrene er tænkende væsener.

13. Vi kan nu betragte spørgsmålets første del, der drejer sig om, hvorvidt man kan forandre én og samme tænkende substans (vi antager, at kun ulegemlige substanser kan tænke) uden derved at forandre personen. Mit svar er: Problemet kan kun løses af de personer, der véd, hvilken slags tænkende substans de er, og om bevidstheden om gjorte handlinger kan overføres fra én tænkende substans til en anden. Jeg indrømmer, at den ikke kan, hvis bevidstheden er identisk med den individuelle handling. Men eftersom den er en nuværende fremtrædelsesform for en foretaget handling, står det stadig tilbage at påvise, hvorfor det ikke er muligt, at der i bevidstheden findes en fremtrædelsesform for noget, der aldrig har eksisteret. Så længe vi ikke véd, hvilken slags handling, der ikke kan udføres uden at blive ledsaget af en perception af den, og hvorledes den udføres af en tænkende substans, som ikke kan tænke uden at have bevidsthed om den, er det vanskeligt for os at afgøre, i hvor stor udstrækning bevidstheden om foretagne handlinger er knyttet til en bestemt person, der handler, så at andre umuligt kan besidde denne bevidsthed. Men eftersom det, som vi kalder den samme bevidsthed, ikke er identisk med den individuelle handling, hvorfor en åndelig substans aldrig kan opleve noget som udført af den selv, hvis den ikke har gjort det, spørger jeg, hvorfor det ikke kan tænkes, at en sådan fremtrædelsesform for en handling er lige så illusorisk som adskillige drømmefænomener er, og som vi alligevel tror er sande, medens vi drømmer. Dette spørgsmål er vanskeligt at be-

svare med en henvisning til tingenes natur. Indtil vi har dannet os klarere anskuelser om de tænkende substansers natur, står vi os bedst ved at lide på Guds godhed i dette spørgsmål. Thi i den udstrækning spørgsmålet angår nogen af hans fornuftige skabningers lykke eller elendighed, vil han ikke, fordi de begår en skæbnesvanger fejl, overføre noget fra én bevidsthed til en anden, hvis det fører belønning eller straf med sig. Jeg lader spørgsmålet om, i hvilken udstrækning dette er et argument mod dem, der mener, at tænkning foregår i et system af flydende livsånder, stå åbent. Men, for nu at vende tilbage til hovedspørgsmålet, man må indrømme, at hvis den samme bevidsthed kan overføres fra én tænkende substans til en anden, er det muligt, at to tænkende substanser kommer til at udgøre blot én person. Thi eftersom den samme bevidsthed bevares, hvad enten den findes i den ene eller den anden substans, bevares tillige den personlige identitet.

14. Med hensyn til spørgsmålets anden del, om der kan være to forskellige personer, hvis der kun findes én og samme ulegemlige substans, synes dette problem at være baseret på følgende overvejelse: kan et ulegemligt væsen, der har bevidsthed om sine fortidige handlinger, berøves hele bevidstheden om sin hidtidige eksistens uden at have mulighed for at erhverve den igen, og derpå så at sige begynde et nyt liv fra et bestemt tidspunkt, bag om hvilket bevidstheden *ikke* kan række? Øjensynlig tror alle tilhængere af præ-eksistens på denne mulighed, thi de går med til, at sjælen ikke har bevidsthed om, hvad den foretog sig i sin tidligere tilværelse, hverken som adskilt fra legemet eller i forbindelse med det. Og skulle der være nogen, der ikke går med til dette, kan man sige, at erfaringen klart modsiger dem. Når den personlige identitet ikke rækker længere end bevidstheden, kan man derfor sige, at en præ-eksisterende ånd nødvendigvis må udgøre flere forskellige personer, da den ikke kan gennemgå så mange stadier uden at det bemærkes. Jeg har engang mødt en person, der var overbevist om, at hans *sjæl* engang havde været Sokrates'.

(Om der var nogen rimelighed heri, ønsker jeg ikke at diskutere. Jeg ved blot, at han ikke var en ubetydelig person i den stilling, han beklædte. Han ansås for at være en meget fornuftig person, og det forlød, at han havde den bedste uddannelse). Men findes der nogen, der vil påstå, at han kan være den samme *person* som Sokrates, når han ikke har bevidsthed om en eneste af Sokrates' handlinger og tanker? Lad enhver tænke over sig selv og antage, at han indeholder en ulegemlig sjæl, som er det i ham, der tænker, og som gør, at han er konstant den samme trods alle legemlige forandringer, og at det er denne sjæl, han kalder *sig selv*. Lad ham endvidere antage, at det er den samme sjæl, han besidder, som den, Nestor eller Thersites besad ved Trojas belejring, hvilket er lige så umuligt, som at det skulle være enhver andens sjæl. Men når han nu ikke har nogen som helst bevidsthed om Nestors eller Thersites' handlinger, kan han så virkelig forestille sig, at han er den samme person som én af de to? Kan han deltage i nogen af deres handlinger? Kan han kalde dem sine i højere grad end de handlinger, som er udført af alle andre mennesker, der engang har eksisteret? Nej, thi når hans bevidsthed ikke strækker sig til at kunne erindre en af de to personers handlinger, er hans *selv* ikke identisk med nogen af deres, selv om det skulle være aldrig så rigtigt, at den samme sjæl, der dirigerede Nestors eller Thersites' legeme, var numerisk den samme, som hans legeme nu styres af. For selv om dette var tilfældet, ville han ikke i højere grad være den samme person som Nestor, end hvis nogle af de materielle partikler, som engang udgjorde Nestor, nu udgjorde en del af ham. Uden den samme bevidsthed udgør den samme ulegemlige substans nemlig ikke den samme person i højere grad – ved at blive tilkoblet et legeme – end en materiel partikel, der ikke har nogen bevidsthed, gør det, når den er en del af et legeme. Skulle det ske, at en person opdager, at han har erindring om Nestors handlinger, så vil han opdage, at han er den samme person som Nestor.

16. Skønt den samme ulegemlige substans eller sjæl ikke i sig selv kan udgøre den samme *person*, uanset hvor den befinder sig, og i hvilken tilstand den er i, er det dog klart, at bevidstheden, så langt som den kan gå tilbage i tiden, selv om det er til svundne tider, kan forene handlinger og begivenheder til samme *person*, selv om de i tid ligger meget fjernt fra hinanden, lige så let, som hvis det kun drejede sig om begivenheder og handlinger, der udspillede sig for et øjeblik siden. Man kan altså sige, at det, som har bevidsthed om nuværende og svundne handlinger, er den person, som begge kategorier hører til. Hvis jeg havde lige så meget bevidsthed om, at jeg så syndfloden og Noahs ark, som om, at jeg så Themsen gå over sine bredder sidste år, eller som om, at jeg i øjeblikket skriver, kunne jeg ikke tvivle på, at det jeg, som skriver dette nu, som så Themsen gå over sine bredder sidste år, og som så syndfloden, var det samme *selv*, i højere grad end jeg kan tvivle på, at jeg, som skriver dette, er det samme selv, som jeg var i går (hvad enten jeg består af den samme materielle eller ulegemlige substans som da eller ej). Dette må være tilfældet, uanset hvilken substans man forestiller sig selvet hører til. Thi når det drejer sig om selvets identitet, er det ligegyldigt, om selvet består af den samme substans hele tiden eller af forskellige. Jeg er lige så ansvarlig for en handling, som udførtes for tusind år siden, som for, hvad jeg gjorde for et øjeblik siden, og den vedkommer mig lige så meget, hvis min selv-bevidsthed rummer erindringen om den nu.

17. Ved *selvet* forstår man det bevidste, tænkende noget, som – uafhængigt af, hvilken substans det består af (om det er åndeligt eller materielt, usammensat eller sammensat er ligegyldigt) – er i stand til at modtage indtryk om eller at have bevidsthed om lyst og ulyst og være lykkelig eller ulykkelig, og som drager omsorg for sig selv i den udstrækning, bevidstheden råder. Således vil enhver kunne konstatere, at hans lillefinger i lige så høj grad som alle øvrige legemsdele er den del af hans selv, fordi han har bevidst-

hed om den. Hvis det skulle ske, at bevidstheden fulgte med lillefingeren, hvis denne blev amputeret, og dermed forlod resten af legemet, er det klart, at lillefingeren så ville være personen, den samme person. Og selv et ville i så fald ikke have noget at gøre med resten af legemet. Ligesom i dette eksempel er det det forhold, at bevidstheden ledsager en del af substansen, når denne deles, der afgør, hvad der er en person, og som konstituerer det udelelige selv. Og sådan forholder det sig også ved substanser, der tidsligt ligger os fjernt. Det, som det nærværende tænkende nogets bevidsthed *kan* knytte til sig, bliver til en del af personen og indgår i selvet og ikke i noget andet.

Om ord

1. Om ord og sprog i almindelighed

1: Mennesket er i stand til at frembringe artikulerede lyde. 2-4: Lyde som symboler for ideer. 5: Alle ord er i sidste instans afledede af sådanne, som betegner sanseligt opfattede ideer. 6: Emner, der bør tages op til behandling.

1. EFTERSOM Gud skabte mennesket som et socialt væsen, sørgede han ikke alene for, at den enkelte havde en tilbøjelighed til og af naturen blev tvunget til at slutte sig sammen med sine medmennesker, men han forsynede ham tillige med sproget, som skulle blive samfundets fornemste værktøj og stærkeste bånd. Fra naturens hånd er menneskets taleorganer derfor lavet på en sådan måde, at det kan frembringe de artikulerede lyde, vi kalder ord. Men dette alene er ikke nok til at forklare sprogets opståen, thi man kan lære papegøjer og mange andre slags fugle at frembringe artikulerede lyde, uden at de dog er i stand til at beherske et sprog.

2. Det var derfor nødvendigt, at mennesket foruden at være i stand til at danne artikulerede lyde, også var i stand til at bruge disse lyde som symboler for indre begrebsdannelser og gøre dem til tegn på ideerne i dets egen bevidsthed, således at disse kunne meddeles til andre, og menneskenes tanker derved kunne overføres fra den ene person til den anden.

3. Men heller ikke dette var tilstrækkeligt til at gøre ordene så anvendelige, som de burde være. Med hensyn til sprogets fuldkommenhed er det ikke nok, at lyde kan gøres til symboler for ideer, medmindre symbolerne da kan bruges til at omfatte adskillige enkeltting. Thi hvis hver enkelt ting fordrede et bestemt navn, ville mangfoldigheden af ord bringe forvirring i brugen af dem. For at man kan undgå denne ubehagelighed, er sproget blevet udstyret med *al-*

- S. 40, afsnit 8. *fantasma*: Ordet har på Lockes tid kunnet betyde såvel oplevelse og forestillingsbillede som »flygtig sansning«.
- S. 40, afsnit 8. *species*: Art eller slægt. Locke tænker her på artsbegreber som f. eks. begrebet »menneske«.
- S. 41, afsnit 1. *zoivai êvvoiai*: Egtl. den sædvanlige anskuelse (m. h. t. sproglige forhold).
- S. 42, afsnit 4: De betragtede eksempler er dels identitetsprincippet (når man i en given situation fastslår, at en ting eksisterer og er uforanderlig, må man, mens man beskriver situationen, til stadighed anse tingen for identisk med sig selv), dels kontradiktionsprincippet (En ting kan ikke både eksistere og ikke eksistere til ét bestemt tidspunkt, dvs. at en dom om en bestemt ting ikke til et givet tidspunkt kan være både sand og falsk). Begge principper er udformet af Aristoteles (384–322 f. Kr.).
- S. 44, afsnit 10. *maksimer*: Grundsætninger, der anses for indlysende sande. *teoremer*: Følgesætninger, der udledes af maksimer.
- S. 49, afsnit 23. *de novo*: Fra ny af.
- S. 55, afsnit 5. *Leviathan*: Et havuhyre i Jobs bog. I Hobbes' bog er *Leviathan* betegnelse for den absolutte statsmagt, som hersker suverænt over individet.
- S. 64, afsnit 18. *substans*: Ved substans forstås her det, der ville blive tilbage af en genstand, hvis man tænker sig, at alle dens sanseligt opfattede egenskaber forsvandt. Mange af middelalderens filosoffer antog, at substansen var en uerkendelig materie, der nødvendigvis måtte eksistere, for at tingenes egenskaber kunne eksistere, idet de gik ud fra, at en egenskab som f. eks. farven rød ikke kan eksistere på egen hånd.
- S. 84, afsnit 12. *livsånder*: Descartes m. fl. antog, at nerveprocesserne foregik ved, at en særlig fin væske, der fandtes inden i nervetrådene, sattes i bevægelse. Denne væske omtales som »livsånder« (»esprits animaux«).
- S. 104, afsnit 2. ... *identificere Gud med stoffet*: Sandsynligvis en hentydning til Spinoza (1632–1677), der i sin *Ethica* (1678) identificerer Gud med den substans, som verden består af.
- S. 105, afsnit 4. *durare, durum esse*: Betyder henholdsvis »at være« og »at være hårdt«.
- S. 109, afsnit 3. *orbis magnus*: Den store kreds, dvs. Jordens bane om Solen.
- S. 114, afsnit 10. *a parte ante*: Filosofisk udtryk om en evighed uden begyndelse (i middelalderen tillagt Gud). *a parte*

- post*: Tilsvarende betegnelse for en evighed uden ende (i middelalderen tillagt den menneskelige sjæl).
- S. 116, afsnit 1. *rêverie*: Drømmeri i vågen tilstand, hensynken i tanker.
- S. 122, afsnit 11. *Chorea Sancti Viti*: sanktvejtsdans.
- S. 133, afsnit 11. *modus operandi*: Virkemåde.
- S. 135, afsnit 2. *accidentalia*: Fællesbetegnelse for uvæsentlige eller tilfældige egenskaber ved en ting i modsætning til de væsentlige, som kaldes *essentialia*.
- sine re substante*: Uden noget der kan bære egenskaberne.
- S. 139, afsnit 10. *kongevand*: Blanding af 3 dele koncentreret saltsyre (ca. 35 %) og 1 del koncentreret salpetersyre (ca. 65 %). Opløser bl. a. guld.
- S. 144, afsnit 23. *materia subtilis*: Forfinet materie.
- S. 155, afsnit 2. *in rerum natura*: I tingenes natur eller væsen, det vil her sige: i den virkelige, sanseligt opfattede verden.
- S. 159, afsnit 3. *principium individuationis*: Det princip, der begrundes, at der findes enkelting, at det værende ikke blot er et udelt hele.
- S. 164, afsnit 12. *Descartes*: Descartes hævdede, at alle dyr er mekaniske maskiner uden bevidsthed. I kraft af sin bevidsthed er mennesket ifølge Descartes fundamentalt forskelligt fra de øvrige levende væsener.
- S. 170, afsnit 6. *nihil*: Intet.
- S. 171, afsnit 6. *species, genera, essens*: Lockes terminologi i dette og de følgende afsnit er middelalderens faste udtryksmåde ved fremstillingen af den aristoteliske definitionsmetode. Ifølge denne definerer man en ting eller et begreb ved først at henvise til det nærmeste overbegreb (*genus proximum*) og dernæst at angive tingens eller begrebets specielle kendetegn (*differentiae specificae*). F. eks. kan »kvadrat« defineres som »rektangel, hvis sider er lige store«. I denne definition er »rektangel« nærmeste overbegreb til »kvadrat«, medens angivelsen af, at siderne i et kvadrat er lige store er en angivelse af begrebet »kvadrat«'s specielle kendetegn. En tings egenskaber kan være mere eller mindre tilfældige, nogle kan tænkes bort, uden at tingen dermed mister sin identitet, medens andre er karakteristiske for tingen. Sidstnævnte slags kaldes for essentielle egenskaber, og disse i forbindelse med det overbegreb, som tingen falder ind under, udgør tingens essens. Ved *species* forstås »art« eller »slags«, dvs. begreber, der optræder som underafdelinger af en slægt (*genus*, flertal *genera*). F. eks. er »rektangel« en *species* i forhold til begrebet »firkant«.
- S. 175, afsnit 9. *Bukefalos*: Alexander den Stores yndlingshest.