

Tænkningsens virkelighed

Argumenter imod erkendelsesteoretisk skepticisme

af Torben Munksgaard

Indledende bemærkninger

Gennem filosofihistorien er mange former for relativisme og skepticisme blevet udformet som angreb mod teorier, der har plauderet for sikker viden, f.eks. inden for videnskabelig erkendelse. Hos Protagoras (ca. 485-415 f.Kr.) finder vi den berømte *homo mensura*-sætning – mennesket er altings målestok – hvilket udelukker objektive sandheder. Hos Sextus Empiricus (levede ca. 200 e.Kr.) redegøres for en skepticisme, som vi kender den fra nyere empiristisk filosofi: Al vor erkendelse opnås gennem sanserne, og idet sanserne er upålidelige, kan vi ej heller nå frem til sikker viden om det i vore sanser indeholdte. Vi mangler et sandhedskriterium for at afgøre, om noget er sandt eller falsk. Men ethvert sandhedskriterium skal begrundes, og en sådan begrundelse skal selv være sand og forudsætter derfor endnu et sandhedskriterium, og vi ender i en uendelig regres i undersøgelsen af sandhedskriteriers gyldighed.

René Descartes (1596-1650) anvender i sin undersøgelse af erkendelsen en metodisk tvivl i form af en ond dæmon, der narrer subjektet til at tro, at tingene forholder sig, som vi oplever og tænker dem. Denne dæmon er siden Descartes virkelig blevet et onde for erkendelsesteoretiske absolutister, der har forsøgt at argumentere for, at der findes sikker viden. Kritikere ynder at fremsætte forskellige (metodiske) teser om onde dæmoner, væsner fra det ydre rum eller drømmeverdener, der narrer os til at tro, at virkeligheden er, som den er. En mere moderne udgave af tesen om den onde dæmon er således tesen om hjernen i karret, senest under henvisninger til den amerikanske science fiction-film *The Matrix*. Vi forestiller os, at hjernen er nedsunket i et kar med en kemisk væske og herefter forbundet med elektroder, der forbinder hjernen med en datamat, der udsender elektriske impulser. Den oplevende bevidsthed kan således narres til at tro, at den har en krop, at omverdenen er en helt anden end den, hvori hjernen i karret befinder sig. Jeg skal komme tilbage til en undersøgelse af dette scenario.

George Berkeley (1685-1753) fremsatte den mest konsekvente variant af det såkaldte omverdensproblem. Han brugte ikke tvivlen metodisk, men fremsatte en ontologi, som beroede på den manglende sikre begrundelse af omverdenens eksistens. Hvis man sammenligner et subjekt, der

har oplevelser med oprindelse i en bevidsthedsuafhængig omverden, og et subjekt, der har oplevelser af samme slags, men hvor der ikke eksisterer andet end oplevelserne, dvs. hvor der ikke eksisterer nogen bevidsthedsuafhængig omverden, så vil disse to subjekters virkelighed være helt identiske betragtet fra en førstepersonssynsvinkel. Subjektet, der ikke har nogen omverden, vil aldrig erfare dette, og det vil derfor ikke have indflydelse på dennes virkelighed. Selv om Berkeley med hypotesen om den algode guds eksistens undgår at ende med at indtage et skepticistisk synspunkt, er hans argumentation blevet fremsat i sekulariserede rammer, hvor den er blevet skepticisomens kardinalargument: Der er intet i vores sansning eller tænkning, som legitimerer en virkelighed bag ved det oplevede og det tænkte. Eller sagt på en anden måde: Der er ingen *nødvendig* grund til at udelukke en anden mulig virkelighed hinsides vores erkendelse.

John Locke tager ligesom George Berkeley udgangspunkt i den empiriske erkendelse. Hos Locke hedder det, at tænkningen eller forstanden ingen forudgående principper har, som betinger erfaringens indhold. Sindet betragtes som *tabula rasa*, som Locke betegner det – en tom tavle, som kun sanseerfaringens elementer præger: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*¹. Denne udlægning kan naturligvis anskues ontogenetisk, eller psykologisk om man vil; vi bliver født med en tom bevidsthed, hvad forestillinger og kognitive principper angår. Gennem barndommen lærer vi gennem oplevelser, hvorledes tingene hænger sammen, og kan på baggrund heraf foretage abstraktioner og generaliseringer, således at empirien kan siges at konstituere tænkningen. For eksempel erfarer vi gang på gang, at en ting ikke kan befinde sig flere steder på samme tidspunkt. På baggrund heraf kan vi danne det logiske kontradiktionsprincip.

Men begrebet om *tabula rasa* skal især forstås *logisk* i en analyse af tænkningen. Den ontogenetiske fortolkning udsiger intet om, hvorledes vi logisk skal forklare et ords betydning. Derfor handler idéen om *tabula rasa* ligeledes om indholdets logiske struktur. Et begreb kan føres tilbage til et andet begreb eller tilbage til alle begrebsers udgangspunkt, sansningen. Hverken tænkningen eller sansningen rummer betingelser, som udelukker med absolut nødvendighed, at vi ikke en dag erfarer, at virkeligheden tager sig anderledes ud, end vi hidtil har troet. Denne udlægning er den eneste mulige, hvis Locke tænkes konsekvent til ende, fordi Locke mellem tænkningen og virkeligheden placerer oplevelserne, og intet er til hinder for, at disse ikke en dag formidler virkeligheden på en anden måde.

¹ Der er intet i bevidstheden, som ikke tidligere har været i sansningen.

David Hume står i kontrast til Locke på nogle områder. Hume mener ikke, at *alle* bevidsthedsfænomener kan reduceres til simple sanseindtryk, ligesom Locke mener². Endvidere er hans sigte at kortlægge tænkningens syntaks, forstået således at han ønsker at redegøre for de lovmæssigheder, tænkningen er omfattet af, analogt til Newtons love for den fysiske natur. Hermed ikke sagt, at Hume er rationalist i traditionel forstand. Han mener ligesom Locke, at bevidsthedens forestillinger³ kan føres tilbage til de i sanseerfaringen givne sanseindtryk, selv om disse ikke nødvendigvis er simple, og selv om forestillingerne kan associeres ved en række principper. Og han mener, at tænkningens love er generalisationer af sanseindtrykkenes indhold, men altså derfor betinget af erfaringens modalitet. Humes tænkning er konstruktiv i undersøgelsen af tænkningens syntaks, men kritisk i analysen af de såkaldte afledte forestillingers modalitet. Den konstruktive undersøgelse giver netop anledning til at kritisere de afledte forestillinger, fordi de kan tilbageføres til simple *eller* komplekse sanseindtryk og derfor ikke kan undslippe erfaringens ontologi og f.eks. vise sig at være betingende for erfaringen. Det er med udgangspunkt i især Humes erkendelsesteori, at jeg i det følgende vil forsøge at vise, at enhver tænkning baserer sig på en række fundamentale betingelser, uden hvilke den rationelle tænkning og videnskaberne ikke kan eksistere.

Humes erkendelsesteoretiske skepticisme

Således inspireret af blandt andre Locke udformer Hume sin erkendelsesteori. Den menneskelige erkendelse tager afsæt i erfaringen, som består af en række simple eller sammensatte indtryk (*impressions*). De sammensatte indtryk er afledt af de simple, således at f.eks. oplevelsen af et hus består af oplevelser af en række enkelte farver og former. De simple indtryk afleder simple forestillinger (*ideas*):

Those perceptions which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and, under this name, I comprehend all our sensations, passions, and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas*, I mean the faint images of these in thinking and reasoning; (...) An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain, of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea.⁴

² Se f.eks. C.H. Koch: "Den europæiske filosofis historie 3", NNF 1996, p. 346.

³ Jeg oversætter det engelske *ideas* med enten 'forestillinger' eller 'ideer' afhængig af konteksten. Men der er tale om synonymer.

⁴ Treatise, p. 1 + pp. 7-8.

I dette citat ligger så at sige hele empirismens grundtanke. Erfaringens indtryk bevares og konstituerer tænkningens indhold, forestillingerne. Hume påpeger, at årsagen til sanseindtrykkene er ukendt, hvilket er helt i tråd med førnævnte konklusion, at en årsag ikke er udelukket, men det er derimod muligheden for at vide noget om den. Vi ser således, hvordan Humes skelnen mellem indtryk og forestillinger er intern: Sidstnævnte opleves som værende vagere end førstnævnte. Hos Locke var skellet eksternt: Indtryk var resultatet af, at den ydre verden påvirkede sanserne, mens forestillingerne var resultatet af bevidsthedens operationer. Men Hume er her i tråd med Berkeley og tager ligesom han den fulde konsekvens af Descartes – vi kan ikke tale om en ydre verden alene på subjektive præmisser.

Ligesom der findes sammensatte indtryk, findes der sammensatte forestillinger. Disse er afledt af de simple forestillinger og ikke af de sammensatte indtryk. Et sammensat indtryk kan rumme detaljer, som ikke forefindes i en sammensat forestilling. Det, der karakteriserer en sammensat forestilling, er de associationsprincipper, hvormed de simple forestillinger kædes sammen. Det er heri, Humes konstruktive undersøgelse består. Ligesom Newton eksplicerede den fysiske naturs regelmæssigheder, formulerer Hume tænkningens love i form af tre associationsprincipper. Disse er alle en konsekvens af menneskets forestillingsevne. Ved hjælp af *lighedssassociationer* danner bevidstheden forbindelse mellem forestillinger, der ligner hinanden. *Nærhedsassociationer* forbinder forestillinger, som er oplevet nær hinanden enten rumligt eller tidsligt. Og endelig forbindes forestillinger som henholdsvis årsag og virkning ved hjælp af *kausalassociationer*.⁵ Associationsprincippernes årsag er ligesom indtrykkenes ukendt. Ved hjælp af associationsprincipperne dannes de sammensatte forestillinger, som Hume ligesom Locke inddeler i tre kategorier: Relationer, egenskaber og substanser.

Relationsideer tilvejebringes ved sammenligning af to forestillinger. Hume taler om ligheds-, forskels- og årsag-virkningsrelationer. Førstnævnte kan foreligge som identitet eller med hensyn til rum- og tidsforhold, størrelse og antal samt egenskabsgrader. Forestillingen om en substans er sammensat af enkelte på hinanden følgende indtryk. Jeget er således sammensat og kan derfor reduceres til relationerne mellem bevidsthedsfænomener. Dette gælder ligeledes forestillingen om en materiel substans, dvs. forestillingen om en ydre verden⁶. Denne fænomenalisme må ikke forveksles med eliminationisme – Hume afviser ikke den ydre verdens eksistens, han afviser blot, at vi kan vide noget sikkert om den. Når Hume derfor, som vi i det

⁵ *ibid.*, pp. 10-12.

⁶ *ibid.*, pp. 13-17.

følgende skal se, taler om kendsgerninger, menes hermed de for bevidstheden foreliggende kendsgerninger.

Hume skelner mellem sådanne relationer mellem forestillinger, der giver anledning til de sammensatte ideer, og kendsgerninger:

All the objects of human reason or inquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, "Relations of Ideas," and "Matters of Fact". Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic, and, in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. (...) The contrary of every matter of fact is still possible, because it can never imply a contradiction and is conceived by the mind with the same facility and distinctness as if ever so conformable to reality. (...) All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of *cause* and *effect*.⁷

Denne formulering fra Enquiry svarer til undersøgelsen i Treatise af de i ideerne funderede relationer og dem, som ikke er funderet i ideerne. De relationer, som er funderet i ideerne, er udtryk for sikker erkendelse, idet en analyse af ideerne afleder nødvendige relationer såsom antal og grader. De relationer, som ikke er funderet i ideerne, er på den ene side de øjeblikkeligt foreliggende, identitet og rum-tidsforhold, og på den anden side dem, som ikke foreligger øjeblikkeligt, nemlig kausalrelationer⁸. Altså dem, som ifølge Enquiry er det interessante ved kendsgerninger. Hermed er fokus sat. Spørgsmålet om årsag og virkning bringer os ud over relationsideernes analyticitet og udsiger noget om virkeligheden, men bringer os hermed netop ud på et usikkert grundlag, hvad erkendelsen angår.

Viden om kausalitet kan ikke være fornuftsbaseeret, idet fornuften ikke har mulighed for at slutte fra en virkning til en årsag med deduktiv sikkerhed. Hvis et tog hver dag passerer et kirketårn, efter at klokken i tårnet har slået elleve, er klokkens slag så årsag til, at toget kører forbi? Fornuften har kun det successive i et sådant forhold at basere kausaliteten på, men dette grundlag er vilkårligt, for der ligger intet nødvendigt i, at ting følger regelmæssigt efter hinanden – medmindre selvfølgelig der er tale om kausalitet, men det er jo netop kausaliteten, vi ønsker at begrunde, og vi kan derfor ikke forudsætte den, uden at lave et *petitio principii*.

Hvis viden om kausalitet på den anden side er erfaringsbaseeret, opstår induktionsproblemet: Hvorledes kan vi slutte fra hidtidige iagttagelser til fremtidige? Eller sagt på en anden måde: Hvordan kan vi slutte fra et indtryk, altså noget i erfaringen givet, til en forestilling, altså en forventning i bevidstheden om en fremtidig hændelse? Hvis relationen var deduktiv mellem

⁷ Enquiry, pp. 108-109.

to hændelser A og B, så havde vi $A \supset B$, hvor B altid er sand, hvis A er det. Havde vi ikke haft en deduktiv relation, altså et på fornuften baseret forhold mellem A og B, og i stedet ville erkende forholdet empirisk, måtte vi ty til erfaringen, f.eks. gennem visualisering. Hvis A og B er to *forskellige* hændelser, kan jeg imidlertid godt forestille mig dem *uafhængigt* af hinanden. Det er muligt at visualisere A uden at visualisere B. Således skelnes skarpt mellem fornuftsviden og erfaringsviden. Hvis den første ikke kan siges at konstituere den anden, kan den anden ikke basere sig på fornuftsforhold, f.eks. nødvendighed⁹.

Det er nu værd at undersøge, hvorfor mennesket alligevel stoler på kausaliteten som pålidelig, når den er vist kontingent. Hume mener, at vanen er garant herfor. Forventningen om, at en årsag har en bestemt virkning, baserer sig ikke på fornuft, men på en *følelse* af, at det vil ske. Erfaringen af et bestemt indtryk fører forventningen af et andet bestemt indtryk med sig på grund af styrken i indsamlet erfaringsmateriale. Med andre ord medfører indtrykket af A en følelse af, at B vil indtræde, og det er det nærmeste, vi kommer en begrundelse af kausalitetsforhold¹⁰.

Således fremstillet er David Hume skepticist. Vi kan intet vide med nødvendig sikkerhed om den ydre verdens sammenhæng. Det i erfaringen indeholdte er vilkårlige, kontingente relationer mellem forskellige størrelser, og det i fornuften eller bevidstheden indeholdte, som ikke stammer fra erfaringen, handler ikke om virkeligheden uden for bevidstheden. Vi kan opstille en skeptisk tvivl over for vor erfaring: I morgen kan alt opføre sig stik modsat af, hvad vi i dag antog for at være naturlovenes nødvendige kosmos. Derfor er heller ikke fysikken eller de andre eksakte erfaringsvidenskaber udtryk for sikker viden om den ydre verden.

*That the sun will not rise tomorrow is no less intelligible a proposition and implies no more contradiction than the affirmation that it will rise.*¹¹

Denne form for skepticisme er den i filosofihistoriske fremstillinger hyppigst anvendte fortolkning af Hume, især fordi den idehistorisk set er den mest interessante. Hume spændte med disse overvejelser for alvor ben for den nye videnskab, og fornuftstroen fik sig et knæk. Men spørgsmålet er, om vi i vore dage ville kalde Hume for skepticist, og i så fald hvilken form for skepticisme er her tale om?

⁸ Treatise, pp. 69-70.

⁹ *ibid.*, pp. 74-78 + 88-92.

¹⁰ *ibid.*, pp. 97-106.

¹¹ Enquiry, p. 108.

I slutningen af *Enquiry*¹² skelner Hume selv mellem forskellige former for skepticisme, en antecedent skepticisme og en konsekvent skepticisme. Disse to typer kan både forekomme i radikal (*excessive*) og moderat (*mitigated*) form. Den antecedente skepticisme tager udgangspunkt i tvivlen og forsøger, om muligt, på baggrund heraf at udsige noget om erkendelsen. Den radikale form for antecedent skepticisme kender vi fra Descartes, der begynder med at tvivle om alt. Hume mener, at denne tvivl er uheldelig. Den moderate form for antecedent skepticisme er den kritiske fremgangsmåde, hvor tvivlen anvendes lokalt og metodisk i f.eks. videnskabeligt arbejde.

Konsekvent skepticisme finder vi i sin radikale form hos pyrrhonæerne, der ender med at måtte konkludere, at tænkningen er fejlslagen og utilstrækkelig i en sådan grad, at vi ikke kan fælde endelige og sikre domme om afgørende forhold. Hume mente ikke, at vi logisk kan tilbagevise en sådan skepticisme, men vi kan i det praktiske liv trodse den handlingslammelse, som en radikal tvivl ville medføre, og i stedet i erkendelsesteoretisk øjemed holde i hvert fald to slags viden for sikre, viden om abstrakte forhold vedrørende kvantiteter og tal samt viden om kendsgerninger og eksistens. Denne sidste form for (begrænset) skepticisme er den moderate konsekvente skepticisme, som Hume synes at plædere ivrigst for. At Hume var på rette spor, når han inddrog muligheden for at handle i sine overvejelser, selv om han ikke konsekvent satte begrebet i relation til den rationelle tænkning, fremgår af den nødvendige forbindelse mellem fundamentalbegreberne 'handling', 'ting' og 'subjekt', som ikke meningsfuldt kan benægtes, uden at begreberne hver især mister deres mening¹³.

Fra Edinburgh til Königsberg

At betegne, som Kant, årsag-virkningsforhold som nødvendige, fordi vi ikke kan forstå eller erfare anderledes, er betinget af, at vi i den videnskabelige praksis overhovedet kan forbinde en lov med en erfaring. Da Thales efter sin berømte tese om, at alt er vand, tilføjede: "Og vandet er fyldt med guder", mente han i høj grad det samme, som når fysikeren taler om kræfter i naturen.

Induktionsproblemet ville svare til at spørge til nødvendigheden af disse guder. Hvis vi derfor istemmer Humes analyse af nødvendighedsbegrebet, indrømmer vi blot, at en naturlov er en måde, vi forstår naturen på, men i modsætning til Kant, ikke fordi den nødvendige relation mellem årsag og virkning er forudsat – som en transcendental kategori – vores erfaring, men fordi vi gennem

¹² *Enquiry*, pp. 199-201 + pp. 207-209.

erfaringen når frem til denne konklusion. En naturlov er meningsfuld, hvis den er betinget af erfaringen og regelmæssigheder indeholdt heri, ikke blot fordi den er nødvendig. Nødvendigheden følger af erfaringen i form af loven, den er ikke forudsætning herfor, som Kant påstår. Det er i praksis, at jeg forstår, at noget er nødvendigt, f.eks. når jeg rutinemæssigt går omkring og regner med, at tyngdekraften fortsætter med at virke. Kant benægter ikke, at det er erfaringen, der åbenbarer kausalitetsforhold og nødvendigheden heraf for os. Han benægter, at selve kausalitetsbegrebet skulle kunne tilegnes gennem erfaringen – vi kan ikke erkende årsag-virkningsforhold, hvis ikke vi forinden har et begreb herom.

Men hvad Kant aldrig erfarede¹⁴, var, at Hume opererede med to forskellige kausalitetsprincipper, hvor det ene supplerer det andet, og her synes erfaringen og princip kontradiktoriske. Indtil nu har vi fokuseret på princippet om samme-årsag-samme-effekt, altså tilfældet hvor en bestemt billardkugles bevægelse har samme virkning, hvis omstændighederne er de samme. Men Hume nævner i *Treatise* et eksempel¹⁵, hvor han sidder i sit værelse foran pejsen med ryggen til døren. Pludselig hører han lyden af døren, der åbnes, og et øjeblik efter ser han en portner ved siden af sig med et brev. I brevet kan Hume læse en hilsen fra en ven, der skriver, at han befinder sig to hundrede mil borte. Dette tilfælde indeholder en kontradiktion i forhold til Humes teori: På den ene side forventer vanen, at den samme årsag, dørens knirken, efterfølges af den samme virkning, synet af en dør, der åbnes, mens på den anden side sanserne formidler en situation, hvor dørens knirken efterfølges af synet af portneren.

Problemet løses ved tilføjelsen af endnu et princip: Enhver begivenhed har en årsag. Herved bevares den ydre verdens kontinuitet og kontingens, og når princippet samme-årsag-samme-virkning synes at modsætte sig erfaringen, falder fornuften tilbage på et princip, som ikke er betinget af erfaringen, men som forklarer denne:

And indeed there is nothing existent, either externally or internally, which is not to be consider'd either as a cause or an effect; (...) ... I am naturally led to regard the world, as something real and durable, and as preserving its existence, even when it is no longer present to my perception.¹⁶

¹³ Jf. Peter Zinkernagel: "Omverdensproblemet", G.E.C. Gads Forlag 1957.

¹⁴ Hvilket skyldes, at Kant lærte Humes "Treatise" at kende gennem Beatties "Essay on the Nature and Immutability of Truth", hvor Beattie undlod at bemærke, at Hume opererede med mere end en kausallov. Det er endda ikke sikkert, at Kant overhovedet kendte "Treatise" og således fik mulighed for at forstå Hume. Jf. Beck, L.White: "A Prussian Hume and a Scottish Kant" i *Tweyman, Stanley (ed.): "David Hume. Critical Assessments", vol. VI (herefter "Beck"), note 20, p. 277.*

¹⁵ *Treatise*, pp. 196-197.

Som L. White Beck påpeger¹⁷, kan princippet om enhver-begivenhed-har-en-årsag ikke udledes induktivt (eller for den sags deduktivt) af princippet om samme-årsag-samme-effekt, men gør sig netop gældende, når det andet svigter. Ingen ville konkludere, at en begivenhed kan indtræde uden årsag i eksemplet ovenfor. Men vores sædvanlige kausalitetsprincip handler om sammentræf af indtryk. I nærværende tilfælde har vi tilstedeværelsen af et indtryk, dørens knirken, og fraværet af et andet, synet af døren, der åbnes. Ifølge Humes traditionelle lære gælder det, at kausaliteten beror på forventninger om oplevelser. Hvorledes kan vi da slutte fra en oplevelse til noget, der ikke er en oplevelse, hvis vi hidtil kun har lært at slutte fra oplevelser til oplevelser? Det kan kun bero på en ide om, at alt har en årsag, hvad enten denne opleves eller ej. Beck skriver herom:

This reading of Hume takes at least a small step toward justifying the epithet "the Scottish Kant". (...) Naturally Hume does not have a theory that one of the conceptions of causation is a priori and the other a posteriori; but a priori is as a priori does, and when a principle is called upon to correct experience, it is functioning in an a priori manner regardless of its origin. It is at least debatable whether Kant's a priori principles have any higher function in spite of their nobler ancestry.¹⁸

Hume er altså klar over, at erkendelsen tilsyneladende sammenfatter den ydre verdens relationer i en syntaks, der forhindrer sanseerfaringens usikkerhed. Og med denne perspektivering kan vi altså påvise et træk i Humes tænkning, som vidner om teser, der ikke kan siges at falde ind under en skepticisme, selv om Hume ikke selv integrerede disse overvejelser i sin endelige konklusion. Jeg tillader mig at konkludere, at disse tilføjelser, Hume her gjorde, var nødvendige, hvis hans teori skulle forblive konsistent, og altså at også Hume måtte operere med aprioriske forudsætninger for erkendelsen for overhovedet at kunne *forstå* en situation som den just nævnte, hvor døren åbnes, og portneren træder ind. Det giver ingen mening, heller ikke for Hume, at antage, at portnerens ankomst er uden årsag.

Forudsætninger for viden

Vi finder flere steder hos Hume en naturalistisk opfattelse af erkendelsen, herunder tænkning og perception. Jeg vil i det følgende redegøre nærmere for denne opfattelse, herunder i min egen

¹⁶ *ibid.*, p.75 + p.197.

¹⁷ Beck, pp.265-279.

¹⁸ *ibid.*, p.273.

udlægning, hvor jeg vil forholde mig kritisk til såvel den naturalistiske fortolkning som Humes skepticisme.

Gyldig erkendelse har man siden filosofiens grundlæggelse af ratio som al tænkningens basis henlagt til logikkens krav om konsistens og regler for slutning. Hume opfatter som bekendt logik og matematik som sikker erkendelse i modsætning til den erkendelse, som erfaringen leverer. Men en begrundelse af denne sikkerhed leverer han ikke. Det er ganske vist ikke i modstrid med hans begreb om nødvendighed som værende en modalitet tilknyttet bevidstheden, men hvis vi læser Hume naturalistisk, kan man ligesom i forbindelse med den resterende tænkning spørge til logikkens (og matematikkens) oprindelse. Kan vi mht. logikken ligeledes fremsætte en naturalistisk forståelse? Har den også sin oprindelse i følelserne?¹⁹ Det ville Hume benægte, da vi hermed relativiserer de logiske princippers gyldighed. Den følgende fortolkning er derfor udtryk for en læsning af Hume, som han ikke selv ville have tilsluttet sig. Men idet Hume imidlertid efterlader et tomrum, hvad analysen af logik og matematik angår, berettiger det til at angive mulige analyser af logikkens oprindelse. Jeg angiver to mulige fortolkninger, en naturalistisk/relativistisk og en transcendental/absolutistisk.

Hvis vi påstår, at logikken er nødvendig, fordi vi ikke kan tænke os det anderledes, må vi spørge, hvorfor vi ikke kan tænke os det anderledes. Og her kan vi selvfølgelig ikke henvide tilbage til logikken. Dette forhold er allerede problematisk hos Hume. Hvis logikken er udtryk for det, vi ikke *kan* tænke os anderledes, har vi allerede forudsat nogle betingelser for, hvad vi *kan* tænke os. Men disse betingelser må ikke selv være logiske, da de skal begrunde logikken. Hvis vi kan hævde "Ikke både p og ikke-p", fordi vi ikke kan tænke os det anderledes, må vi spørge, hvorfor vi ikke kan det. Læser vi nu Hume naturalistisk, kan vi ligesom i forbindelse med kausalitetsprincippet forstå dette forhold på baggrund af vanen²⁰.

Hos Hume finder vi en for denne fortolkning vejledende analyse af forestillingsevnen i forbindelse med diskussionen af induktionsproblemet. En empirisk dom, f.eks. "Solen står op i morgen", har sin begrundelse i vores bevidsthedsfunktion. Den er begrundet i en følelse, vanen. Hume taler om tro eller overbevisning (*belief*)²¹. Forventningen om, at solen står op i morgen, skyldes en stærk overbevisning om, at den vil gøre det. Og en sådan følelse henter sin styrke i kilden til vore følelser, sanserne. Vi har gang på gang set, at solen står op, ja, faktisk har vi aldrig

¹⁹ Jf. Humes begrundelse af kausalitetsforhold ved vanefølelsen.

²⁰ Igen understreges det, at denne fortolkning ikke findes hos Hume selv.

²¹ Enquiry, pp. 123-124.

stået en morgen og oplevet²², at solen ikke står op, som tiden skrider frem. Men det er jo muligt at forestille sig, at solen ikke står op i morgen. Lad os se nærmere på denne forestilling.

Når vi taler om forestillinger, tænker vi ofte på især visualiseringer. Så forestillingen om, at solen ikke står op, vil først og fremmest være synet af en mørk horisont, hvor solen ikke som vanligt kommer til syne – og tilsvarende billeder fra hele resten af verden. Men forestillingen kunne endvidere bestå i den store klasse af forestillingsbilleder, som tilsammen danner ideen om 'i morgen', herunder en stemme i radioavisen, der fastslår dato og klokkeslæt (hvor der desuden findes andre garantier for, at radioavisen meddeler mig sandheden). Helhedsbilledet af en morgen, hvor solen ikke står op, vil således bestå af en lang række enkelte følelser/sanseforestillinger, som tilsammen danner det nuancerede helhedsbillede. Og netop fordi helheden er sammensat af enkelte dele, kan en sådan fiktiv forestilling lade sig gøre, ligesom vi kan forestille os en enhjørning ved at sammensætte simple dele, hest og horn.

Men forestillingen om en morgen, hvor solen ikke står op, er alligevel ikke rigtig virkelig. For vi har aldrig oplevet dette helhedsbillede, vi har netop kun oplevet de enkelte dele i andre sammenhænge. Vi kan selvfølgelig tænke os en vintermorgen, hvor solen endnu ikke er stået op, men selv en sådan morgen rummer ud over sanseforestillingerne en følelse af, at solen senere vil stå op. Så vi skal alligevel borttænke noget fra forestillingen om en vintermorgen for at kunne danne os forestillingen om en morgen, hvor solen slet ikke står op. Spørgsmålet, som Hume aldrig eksplicit stillede sig selv, er nu, om forestillingen om en morgen, hvor solen ikke vil stå op, er en *autentisk* forestilling eller netop kun en *fiktiv* forestilling. Med 'autentisk forestilling' menes her en forestilling, som betvinger troen på, at det vil ske, mere end troen på, at det ikke vil ske. Med 'fiktiv forestilling' menes en forestilling, som ikke rummer denne autentiske overbevisning om, at det vil ske. Spørgsmålet er altså, om vi nogensinde kan gøre denne forestilling så virkelig, at vi ubetinget tror, det vil ske, eller om vi i øjeblikket, hvor vi er hensat til denne forestilling, aldrig oplever en autentisk følelse af og tro på, at det vil ske. En sådan tro på, at det vil ske, må overgå troen på, at det ikke vil ske, hvis vi kan siges at være kommet ud over den bare forestilling. Hume ville begrunde umuligheden af den autentiske tro på, at solen ikke står op i morgen, med vanen eller den manglende følelse, fordi det ikke tidligere er sket. Der er ingen associationsforbindelse mellem 'i morgen' og 'solen står ikke op'. Men der ligger tilsyneladende mere i den autentiske forestilling end

²² 'Opleve' skal her forstås i en bred betydning, da både overskyet vejr og middagsmørke nord for den nordlige polarcirkel betyder, at vi ikke kan se solen med det blotte øje, men derimod stadig kan opleve solen, hvis vi har det rigtige måleudstyr, f.eks. satellitoptagelser. Det handler med andre ord ikke om solopgangen som noget, vi kan se, men om, hvorvidt solen – og den resterende fysiske virkelighed – overholder naturlovene.

den rene forestilling, hvilket adskiller den fra, hvad jeg benævner en fiktiv forestilling. Den indeholder ud over det indre sansbillede en følelse, som ikke kan benægtes. Men hvorledes knytter en sådan følelse af nødvendighed sig til en forestilling, så den opleves som værende autentisk?

I forsøget på at besvare dette spørgsmål, vil jeg en stund kaste blikket på den særligt vanskelige forestilling, at logikken ikke gælder i morgen. Hvis Humes teori fortolkes naturalistisk og således konsekvent, må vi ligeledes forstå logikken som et resultat af sanseindtryk og refleksionsindtryk. Logiske eller matematiske sætningers nødvendighed, siger Hume, er begrundet inden for tænkningens egne rammer:

Thus as the necessity, which makes two times two equal to four, or three angles of a triangle equal to two right ones, lies only in the act of the understanding, by which we consider and compare these ideas; in like manner the necessity or power, which unites causes and effects, lies in the determination of the mind to pass from one to the other.²³

Og tidligere siges det om denne nødvendighed, som altså gælder for såvel matematik som kausalitetsforhold:

Necessity.... is nothing but an internal impression of the mind, or a determination to carry our thoughts from one object to another.²⁴

Alligevel synes logikken og matematikken at være omfattet af en helt særlig form for nødvendighed, følelsen synes stærkere end følelsen af f.eks., at solen vil stå op i morgen. Men det skyldes jo ganske enkelt, at forestillingsevnen her virkelig bliver sat på prøve. Det er meget svært at forestille sig, at en ting både eksisterer og ikke eksisterer på et og samme sted og tidspunkt. Der findes intet empirisk materiale, hverken helheder eller enkeltdele, der kan danne et sådant billede. Her synes forventningen nødvendig – jeg kan ikke forvente andet, for jeg aner ikke, hvorledes det skulle tage sig ud.

Når det er på plads, kan forestillingen om, at solen ikke står op i morgen, forstås på forskellige måder. Det kan skyldes en naturlig grund. Men da har vi ikke noget filosofisk problem, kun et praktisk. Men det kan også skyldes, at fysikken eller måske matematikken bryder sammen. I så fald har vi ligesom ovenfor virkelig svært ved at forestille os, hvorledes tingene vil tage sig ud. Vi ser således, hvorfor den autentiske forestilling om, at solen ikke står op i morgen, har langt

²³ Treatise, p. 166.

²⁴ *ibid.*, p. 165.

vanskeligere betingelser end den fiktive forestilling. Den autentiske forestilling er så at sige *tanken tænkt til ende med alle dens implikationer*. Hume udelukker ikke, at det ikke kan ske, men vi er nu nået et skridt nærmere i forståelsen af, hvad der ligger i hans nødvendighedsbegreb i denne fortolkning, altså den naturalistiske: *En nødvendig relation eller kendsgerning består i følelsen af at det umuligt kan forholde sig anderledes, fordi forestillingen heraf er umulig*. Den naturalistiske fortolkning og begrundelse af logikken hos Hume består altså i, at nødvendigheden er begrundet i en følelse, der i princippet kunne have været anderledes og derfor i værste fald have været bestemmende for, at logikken ikke gjaldt. Den umulige forestilling skyldes ganske enkelt, at virkeligheden selv ikke rummer mulighed for det postulerede tilfælde. Som vi senere skal se, giver det ikke nogen mening at tænke sig en virkelighed, som er umulig for tanken, ligesom det ej heller giver mening at lægge en sådan virkelighed til bestemmende grund for tanken.

Så vidt den naturalistiske fortolkning. Hume ville ikke have accepteret en sådan relativisme, hvad logikken angår, så vi står altså tilbage med kun med én mulighed: Vi kan ikke begrunde logikken på baggrund af *følelsen* af, at det ikke kunne være anderledes. Gør vi det, ender vi, som vi så, i en naturalisme. Logikken må altså have en særstatus. Problemet er som sagt, at Hume aldrig udtømmende gør rede for logikken, så vi er i stand til forstå denne særstatus. Men med Kant i baghovedet kan man ikke undfly den tanke, at Hume, uden at ville indrømme det, opererer med en transcendentalfilosofisk forståelse af logik og matematik. For det første kan Hume slet ikke skelne indtryk fra hinanden, hvis alt er sanseindtryk. Logikkens identitetssætning må gælde absolut for, at Hume kan tale om identitet og dermed også forskel. Dernæst skelner Hume mellem følelser og tanker på en måde, at troen på en kendsgerning udelukker troen på dens negation. Hermed er kontradiktionsprincippet forudsat. Endelig forudsætter såvel aritmetik som geometri, at talforhold og figurer er abstraktioner fra sanseindtryk og derfor ikke identiske med disse.

Vi må altså slutte, at Hume efterlod sig en manglende analyse af logikken, som muliggør en naturalistisk fortolkning i strid med Humes generelle opfattelse af logikkens gyldighed, *eller* en transcendentalfilosofisk fortolkning, som er i strid med det empiristiske udgangspunkt. Vi så ovenfor, at den naturalistiske argumentation resulterer i mindst en modallogisk konklusion: Følelsen af umulighed baserer sig på forestillingens umulighed. Men hvis det nu viste sig, at den umulige forestilling ikke bare var en konsekvens af logikkens reduktion til følelser og forestillinger, men at det snarere var omvendt, at logikkens og verdens mulighedsgrænser var bestemmende for forestillingens indhold, så havde Hume aldrig haft noget problem. I det følgende vil jeg fokusere på dette forhold, altså hvorledes vores erkendelses grænser er betinget af verdens grænser.

Antirealisme

Indledningsvis nævnte jeg en række scenarier, som udgjorde fundamentet for argumenter fremsat af skepticister rettet mod absolutistiske teorier om erkendelsen. Heriblandt nævnte jeg filmen ”The Matrix”, som flere henviser til i forbindelse med argumentet om vore sanseforestillinger usikkerhed. I ”The Matrix” oplever hovedpersonen, at den verden, han tror, er den virkelige, viser sig fiktiv – den er blot forestillinger i hans bevidsthed fremkaldt af elektriske impulser, som stimulerer hans hjerne. Hans krop og hjerne er nemlig *i virkeligheden* placeret i en kæmpemæssig teknologisk konstruktion, hvor tusindvis af andre mennesker også befinder sig. Men de tror alle, at de befinder sig i det, vi normalt forstår ved den virkelige verden, på Jorden i galaksen Mælkevejen, og sanserne formidler en lokal omverden, som vi tror, er virkelig, i filmens tilfælde en amerikansk storby, hvori hovedpersonen bor. Men han rives ud af denne virtuelle virkelighed og vågner i den virkelige virkelighed, hvor en række mennesker befinder sig – personer med indsigt i, hvordan det virkelig forholder sig. I denne virkelige virkelighed ser tingene helt anderledes ud. Der er ikke nogen byer, de bor i en slags rumskib, og selv om de alle ligner sig selv – dvs. dem, de ligner i den virtuelle virkelighed – har de forskellige implantater, der gør det muligt for dem at tilslutte sig en monstrøs computer og igennem denne bevæge sig ind i andre simulerede virkeligheder. Filmen er med andre ord et særtilfælde af det i moderne filosofi velkendte tankeeksperiment om hjernen i karret.

”The Matrix” er nu et ganske harmløst særeksempel og er kun medtaget her, fordi nogen alligevel har fremført det som eksempel på et scenario, der ikke er principielt umuligt og derfor kan visualiseres, ja, det kunne oven i købet filmatiseres. Men som sagt er eksemplet harmløst. For den virkelige virkelighed er jo overhovedet ikke særlig forskellig fra den virtuelle virkelighed, hvad fundamentale forhold angår. I den virkelige virkelighed er der stadig tid og rum, logikken synes at gælde i samtlige af filmens scener, og menneskene har oven i købet kroppe og ser næsten ud, som de plejer. Med andre ord fremstiller filmen blot en masse kontingente ændringer sammenlignet med vores verden, hvorimod nødvendige betingelser for vores normale omverden er uændrede i Matrix’ virkelige virkelighed. Nogle vil måske hævde, at ”The Matrix” jo i hvert fald er et argument for, at vores omverden ikke nødvendigvis ser ud, som den gør, hvad tilfældige forhold angår. Det kunne være, at vi en dag vågnede op og erfarede, at vi i virkeligheden boede i et rumskib og ved hjælp af computere kunne rejse gennem forskellige virtuelle verdener. Det udelukker jeg

heller ikke, men diskussionen er da om noget ganske andet. Mit ærinde for nærværende er at redegøre for erkendelsens fundamentale betingelser og ikke for forhold, der kan tænkes anderledes. Det mener jeg, er en anden diskussion, som handler om, hvad jeg af nød bør antage – ikke hvad jeg af nødvendighed antager.

Et mindre harmløst eksempel på et argument af denne type handler om virkeligheder, hvor fundamentale forhold er anderledes end i den omverden, vi oplever og tænker på. Det kan lyde således: I virkeligheden kunne jeg være en hjerne, eller noget andet, i et kar, eller noget andet, i en virkelighed, hvor logikken ikke gælder. Formuleringen kunne være anderledes, men pointen er, at vores eksistens tænkes hensat til dimensioner, hvor fundamentale forhold, f.eks. 'tid', 'rum', 'situation', 'logik' etc., tænkes ikke at eksistere. Hjernen i karret problematiserer mindst to forhold ved erkendelsen; den verden, jeg oplever, kan være en anden end den, der eksisterer uden for karret, og den verden, jeg oplever, kan ændre sig, så jeg gradvist begynder at opleve en anden verden, som stadig kun er givet 'inde' i karret og derfor ikke er identisk med omverdenen udenfor. Det sidstnævnte scenarium kan umiddelbart synes blot at være en variant af førstnævnte, men der er en forskel i måden, hvorpå vi skelner mellem den måde, vi oplever verden på, og den måde, vi entydigt kan erkende verden på. At opleve en anden verden end den, jeg tidligere har oplevet, sker rent faktisk, når f.eks. skizofrene oplever verden ganske anderledes og oplever forskellige forhold, som er i strid med almindelig erfaring og sund fornuft. Men denne situation er ikke den samme som den, hvor den fysiske virkelighed er anderledes. Vi skal derfor i det følgende skelne mellem virkelig anomali og oplevet anomali og se, hvorledes det første udelukker fysik, mens det sidste kan placeres inden for beskrivelsesrammerne af naturvidenskab uden hermed at afstedkomme en omvæltning af fundamentale naturvidenskabelige begreber.

Oplevet anomali kan som sagt optræde i forbindelse med skizofreni. Den skizofrene kan have perceptioner af forskellig art, som bryder med den normale tænknings betingelser. I samtale kan den skizofrene påstå, at hun vitterlig har oplevet, at genstande opfører sig unaturligt, eller at fysikkens love skifter natur. Og selv om man beder den skizofrene udføre en række opgaver, hvor man måtte mene, at såvel logik som fysik er forudsætninger, f.eks. at bygge en simpel bro over et lille vandløb, kan den skizofrene under dette arbejde have forestillinger så forskellige fra et normalt tænkendes menneskes og alligevel udføre arbejdet. Det interessante i sammenligning med et normalt menneskes udførelse af samme opgave, er nu, at slutresultatet kan være det samme, selv om de kognitive betingelser, der lå til grund for handlingerne, er vidt forskellige. Det normalt tænkende menneske, A, har anvendt rationel ræsonering, fysik og logik, i sin udførelse af opgaven,

mens den skizofrene, B, har opereret ud fra irrationelle betingelser, oplevelser af forskellig art og dertil knyttede handlinger. Min påstand er nu den, at uanset hvordan verden opleves, er de samme fysiske og logiske regler overholdt i den nøjagtige gentagelse af den aktive bevægelse fra tilstanden t_1 til tilstanden t_2 , betragtet fra et fysisk og logisk beskrivelsesgrundlag. Ved nøjagtig gentagelse mener jeg blot, at processen fra t_1 til t_2 skal have samme begyndelse og slutning uden hermed at sige noget om, hvad der foregår indimellem. Min pointe med denne påstand er, at en iagttagere, der beskriver den skizofrenes situation i t_1 og derefter i t_2 , er i stand til dette uden at vide noget om den skizofrenes oplevelser. Med andre ord overholder den skizofrene fysikken og logikken uden nødvendigvis at vide noget herom. Tilstand t_1 og tilstand t_2 kan begge beskrives fysisk-logisk, og det følger heraf, da intervallet mellem t_1 og t_2 er vilkårligt, at alle mulige tilstande t_i og t_{i+1} kan beskrives fysisk-logisk, uanset hvordan disse så end opleves.

Spørgsmålet er nu, om ikke den skizofrenes oplevelser er ligeså sande, eller berettigede om man vil, som den rationelt tænkes? Og svaret er, at lige som den rationelt tænkende heller ikke *oplever* naturlovene som direkte sansefænomener, ligeledes er den skizofrenes forestillinger om verden sande i den forstand, at de er nærværende og primære. Men de er ikke sande i den forstand, at de kan siges at stemme overens med en intersubjektiv virkelighed. Den intersubjektive virkelighed er kendetegnet derved, at den kan kommunikeres entydigt og forstås af andre individer. Og fysikken og logikken er, i modsætning til diverse vrangforestillinger, et sprog, som indfanger virkelighedens objektive grundstruktur. Men hermed ikke sagt, at der ikke findes andre beskrivelsesmuligheder. Men det er en fejlslutning at påstå, at fordi humor udgør en erkendelse, som fysikken ikke kan redegøre for, så er fysikken ugyldig.

En interessant udlægning af en antirealistisk tese om virkelig anomali er fremsat i Jorge Luis Borges' fortælling "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"²⁵, hvor ideen om en subjektiv idealisme fremstilles. Kort fortalt går teorien ud på, at der findes en planet, Tlön, hvor Berkeleys idealisme er sand. På Tlön gælder det altså, som jeg fremsatte ovenfor i forbindelse med omtalen af Berkeley, at alting er lutter oplevelser; der er ingen objektiv virkelighed, men kun serier af uafhængige, succesive, temporale begivenheder. Der er ingen substantiver i sproget, men kun enstavelsessuffixer og -præfixer, der fungerer som adverbier. En måne, der står op over en flod, ville beskrives således: "Upward, behind the onstreaming it mooned". Andre konsekvenser af den subjektive idealisme er, at psykologien, forstået som læren om ideassociationer, er den grundlæggende videnskab. Videnskabens mål på Tlön er ikke sandhed eller sandsynlighed, men overraskelsen! Endvidere kan

²⁵ Jorge Luis Borges: "Fiktioner", pp. 13-31.

en individualisme ikke forsvares, når den objektive virkelighed kun er at betragte som én eneste oplevelsessfære – derfor eksisterer der på Tlön kun ét eneste subjekt, og fremsætter man en linje af Shakespeare, ja, så *er* man Shakespeare. Bøgerne er ikke signeret, idet alle mennesker er det samme menneske.

Borges fortæller, at nogle få gange har en person – uden held – forfægtet en realisme på Tlön. F.eks. lød engang et argument fremsat af en 'kætterpræst' således:

Om tirsdagen krydser X en øde vej og mister ni kobbermønter. Om torsdagen finder Y fire mønter på vejen, noget rustne efter onsdagens regn. Om fredagen opdager Z tre mønter på vejen. Fredag morgen finder X to mønter i korridoren hjemme hos sig selv. Kætterpræsten påstod at man kunne udlede de ni genfundne mønters realitet – id est kontinuitet – af denne historie. Det er absurd (hævdede han) at tænke sig at fire af mønterne ikke har eksisteret mellem tirsdag og torsdag, tre ikke mellem tirsdag og fredag aften, og to ikke mellem tirsdag og fredag morgen. Det er logisk at tænke, at de har eksisteret – måske på hemmelig vis, på en måde mennesker ikke kan fatte – hvert øjeblik af disse tre tidsrum.

Dette argument afspejler med andre ord den holdning, vi i vor jordiske virkelighed umiddelbart ville basere på *common sense*, og som er udtryk for en realisme, altså en tro på omverdenens varige og stabile eksistens. Modreaktionen fra Tlöns subjektive idealister lyder:

Tlöns sprog vægrede sig ved at formulere dette paradoks; de fleste forstod det ikke. Den sunde fornufts forsvarere indskrænkede sig i begyndelsen til at benægte anekdotens holdbarhed. De gentog, at det var et verbalt bedrag, bygget på en betænkelig anvendelse af to neologismer, som sprogbrugen ikke tillod og som enhver alvorlig tænkning måtte tage afstand fra, nemlig verberne *at finde* og *at miste*, som implicerede en slutning ud fra en endnu ikke bevist forudsætning, idet de forudsatte identitet mellem de ni første og de ni sidste mønter. De mindede om, at alle substantiverne (mand, mønt, torsdag, onsdag, regn) kun har metaforisk værdi. De anholdt det perfide indskud, *noget rustne efter onsdagens regn*, som forudsætter det man forsøger at bevise: de fire mønters tilstedeværelse mellem torsdag og tirsdag.

Denne udlægning er jo virkelig morsom set i lyset af det tyvende århundredes filosofi. Men ikke desto mindre har den noget at sige – på paradoksvis vis – om, hvad der berettiger absolutistiske argumenter. Den ofte udtalte insisteren på betingelser for beskrivelse dækker over en insisteren på, at teori og virkelighed ikke kan basere sig på to fra hinanden forskellige erkendelsesgrundlag. I forbindelse med Tlöns argumenter mod realisme er det interessant, at man først erkender, at visse verber, *at miste* og *at finde*, slet ikke meningsfuldt kan anvendes uden at forudsætte varig eksistens, og så i forlængelse heraf afviser hele denne sprogbrug ud fra et manglende bevis af tesen om varig eksistens. *For hele dette argument forudsætter selv varig eksistens*, nemlig af alt lige fra ordenes

betydning og sprogets syntaks til de personer, der fremsætter det, deres identitet og deres sansemuligheder. I og med at vi overhovedet kan tale sammen og forstå hinanden over tid, giver det set ikke mening at udelukke mindst en form for varighed: Kommunikationens situation. Jeg vil i en senere artikel, ”Den konkrete situation”, redegøre nærmere for den situative bestemmelse af meningsfuld sprogbrug og erkendelse, men skal her blot understrege det meningsløse i at benægte omverdenens kontinuerte eksistens i en situation, der selv forudsætter denne eksistens. Argumentet ligner Humes situation ovenfor – han kan slet ikke meningsfuldt tale om årsag og virkning, hvad enten det beror på vane eller nødvendighed, hvis ikke det forudsættes, at forskellige begivenheder er indbyrdes afhængige i form af omverdenens kontinuerte eksistens.

Med hensyn til situationen på Tlön ser vi ligeledes, hvordan, som i tilfældet med den skizofrenes arbejde, vi kan beskrive det hele ’udefra’ (det er det, Borges gør ved at fortælle historien) med en intersubjektiv sprogbrug, hvilket slet ikke burde kunne lade sig gøre, hvis det vitterlig var sandt, at Tlöns virkelighed ændrede karakter fra øjeblik til øjeblik afhængig af et subjektiv *flow*.

Vi har nu set på forskellige former for antirealisme, der alle minder om hjernen i karret, uden hermed at have taget den fulde konsekvens af skepticismen: Den komplette uvidenhed om den virkelige omverden, den, der hos Kant benævnes ”das Ding an sich”. Men lad mig først sige et par ord om denne formulering, inden jeg fremfører min afsluttende argumentation.

Ikke-tingen-i-sig-selv

Jeg har allerede i en fodnote i en artikel (Transcendentalfilosofi eller fundamentalfilosofi?, 1999) diskuteret det problematiske i udtrykket *das Ding an sich*. For hvis man taler om en ting-i-sig-selv, taler man om noget, der forholder sig til sig selv, altså noget, der er sig selv. Det betyder endvidere, at den ikke er noget andet, eller i hvert fald, at det, at den er sig selv, ikke betyder, at den er noget andet. Kant mente netop, at tingen besad en eksistensform, som forholdt sig til sig selv, og som ikke bestod i forholdet til noget andet. Hermed skelnes der altså mellem forholdet til sig selv og forholdet til en anden, idet erkendelsens grænse er defineret ud fra en distinktion mellem disse to forhold. Men skal tingens forhold til sig selv skelnes fra tingens forhold til det andet, må logikkens identitetsprincip, $a = a$, gælde. Det må gælde, at tingen er identisk med sig selv. Ellers ville tingen-i-sig-selv være det samme som ikke-tingen-i-sig-selv, da det i så fald ikke ville gælde, at $a = a$ og derfor, at a er lig med eller tilhører ikke- a , hvis a overhovedet er lig med noget (vi er jo virkelig ude

i en noget særegen form for logik). Det kan den menneskelige forstand ikke forstå, men vi bliver nødt til at forfølge tankegangen, da den tilsyneladende viser, at tingen-i-sig-selv også er underkastet elementære logiske principper for overhovedet at kunne eksistere. Hvis man indvender, at Kants udtryk ikke skal tages bogstaveligt, må man gribe det anderledes an, som jeg gør det i næste afsnit. Her fokuseres på Kants udformning af teorien.

Tingen-i-sig-selv er identisk med sig selv. Det må vi antage, da den begrænser sig til hele 'området' uden for vores erkendelses grænse, således at hele tingens eller områdets komplementære områder er det, der eksisterer inden for erkendelsens grænse. Derfor er den ikke identisk med ikke-tingen. Tingen-i-sig-selv udgør altså et forhold til sig selv, som forudsætter identitetsprincippet gyldighed. Men som det allerede fremgår, betyder det, at også kontradiktionsprincippet må gælde. For det, at tingen er identisk med sig selv, betyder, at den ikke er identisk med noget andet, altså at det, at p eksisterer, udelukker, at ikke-p eksisterer. Hvis det ikke var tilfældet, måtte vi sande, at tingen både kunne være identisk med sig selv og med ikke-sig selv. Så ender vi med at måtte antage to forhold uden for erkendelsens grænse, tingen-i-sig-selv og tingen-ikke-i-sig-selv. Men det sidste betyder bare, at tingen ikke er givet i forhold til sig selv, men i forholdet til noget andet. Men det er jo netop det, tingen-i-sig-selv ikke er!

Både identitetsprincippet og kontradiktionsprincippet må derfor gælde i den virkelighed, som vi betegner som principiel uerkendbar. Men disse to principper kan vi jo udmærket erkende, faktisk er de betingelser for hele det store erkendelsesområde, som vi betegner logisk, praktisk sprogbrug. Tingen-i-sig-selv er derfor ikke principiel uerkendbar – eller, hvis den er, kan den slet ikke eksistere, idet dens eksistensbetingelser implicerer en række erkendelsesbetingelser. Hele argumentationen ovenfor udtrykker ikke ret meget andet, end at alene det faktum, at vi mere eller mindre rationelt taler om tingen-i-sig-selv eller tænker på den eller definerer den, implicerer en række forhold, som afskaffer erkendelsens grænse. Endvidere gælder det, at dens eksistens alene betinger dens erkendbarhed, fordi eksistens er veldefineret i forhold til f.eks. identitetsprincippet. Vi kan ikke tale om, at noget, der ikke er identisk med sig selv, eksisterer, da identitet-med-sig-selv netop er en betingelse for, at eksistens kan skelnes fra ikke-eksistens. Hvis p ikke nødvendigvis var identisk med sig selv, ville påstanden 'p eksisterer' ikke medføre 'p eksisterer', og det ville betyde, at verden både ville være sig selv og ikke ville være sig selv, men det modsatte.

Skal vi fokusere på Kants tese om erkendelsens kategorier, må vi medgive ham, at det jo forholder sig, som han siger, at vi erkender ting i tid og rum, i antal, kvaliteter og relationer, men i modsætning til Kant, må vi slutte, at disse forhold ikke er træk ved det menneskelige

erkendelsesapparat, men ved verden selv. Vi må konkludere, at erkendelsens betingelser er træk ved virkelighed i almindelighed og ved verden specielt. Hvis vi vil tale om træk ved den menneskelige erkendelse, bevæger vi os snarere ind på psykologiens genstandsfelt, og så kan vi naturligvis tale om forhold, som er afhængige af menneskets eller et sansende væsens eksistens, f.eks. oplevelsen af farver eller følelsen af smerte.

Den uvirkelige dæmon

Tesen om den cartesianske dæmon implicerer et problem lig det, som Kants *Ding-an-sich* forvolder. Jeg vil i det følgende argumentere for, at enhver form for metodisk tvivl i form af dæmoner eller lignende guddommelige entiteter alligevel forudsætter et grundlag for erkendelsen, som ikke selv kan være genstand for tvivlen. Endvidere vil jeg argumentere for, at enhver form for omverdensproblem, som betvivler de fundamentale relationers eksistens uden for tænkningen, afskaffer tænkningen selv og derfor eliminerer selve problemets grundlag. Og konsekvensen heraf, skal jeg vise, er, at den komplette uvidenhed om omverdenen slet ikke kan antages hverken metodisk eller ontologisk, da tænkningen altid allerede er betinget af forudsætninger, som udgør en fundamental viden om virkelige forhold.

Lad mig bruge Descartes' metodiske tvivl i mit udgangspunkt og antage, at der eksisterer en ond dæmon, der narre mig på en sådan måde, at jeg ikke ved, om den verden, jeg oplever, er identisk med den virkelige verden, altså den verden, der eksisterer 'uden for' mine oplevelser, hvor dæmonen, eller hvis vi tænker os sat i et mere moderne regi, fremmede videnskabsfolk, har sin eksistens. Jeg narres til at tro, at de fundamentale forhold i min erfaring og i min tænkning er rent blændværk, der kun har begrænset gyldighed, nemlig inden for min oplevelsesverden. Men hvad betyder det for dæmonens virkelighed, at f.eks. logik og matematik kun gælder i min virkelighed? Jeg er jo principielt udelukket fra at vide noget om dæmonens virkelighed og kan følgelig heller ikke vide noget, som logik i sin natur tillagde denne ukendte virkelighed. Det betyder, at dæmonens eksistensform er helt særlig. Jeg kan jo ikke påstå, at dæmonen eksisterer, og dermed udelukke ikke-eksistens, da dette ville implicere kontradiktionsprincippet's gyldighed i dæmonens virkelighed, hvilket ville betyde, at jeg kan vide noget om den, nemlig at logikken gælder. Så jeg må benægte logikkens gyldighed og acceptere, at dæmonen både eksisterer og ikke-eksisterer, eller værre endnu, gøre noget helt tredje. Men hvad så med mig selv? Jeg oplever min egen virkelighed, men i og med, at dæmonen narre mig og i en

eller anden forstand påvirker mig, må jeg eller den, jeg nu tager mig ud som, være til stede i dæmonens virkelighed. Ét ved jeg, hvad Descartes allerede vidste, at jeg eksisterer. Og jeg eksisterer lige præcis i den forstand, at jeg ikke ikke-eksisterer, uden hermed at mene andet end den rent logiske form for eksistens: Jeg kan tilskrives mindst én egenskab, som udelukker en anden, nemlig dens negation. Men med denne min eksistens så endegyldigt fasttømret *in re* som *in dicto*, hvad enten vi nu taler om eksistens i den ene eller anden forstand²⁶, bliver min logik dæmonens logik, for så vidt han vil interagere med min virkelighed.

Vender vi os mod den mere generelle anskuelse, at vi intet kan vide om den virkelighed, som eventuelt ligger hinsides vores sanseoplevelser, ender vi i samme problemstilling: *Vi kan slet ikke undgå at vide, at det, vi ved, nødvendigvis deler fundamentale vilkår for beskrivelse med virkeligheden.* I samme øjeblik jeg i min tænkning antager en virkelighed fundamental anderledes end min tænkning uden for min tænkning, har jeg altid allerede forudsat, at min tænkning eksisterer og dermed også det forhold, at min tænknings grundlag eksisterer. Men essensen af min tænknings grundlag er netop, at tænkningens genstande – dvs. alt det, jeg erfarer og tænker – ikke kan eksistere uden at eksistere på dette grundlag. Så lige meget, hvad der åbenbares for mig, og lige meget, hvad der postuleres om mig, er min erkendelse nødvendigvis absolut den samme, uanset hvilke forhold der så ellers gives. Og de forhold der så ellers gives, er for øvrigt, for så vidt de er forhold, der står i et forhold til mig, underkastet betingelserne for denne relation: Min tænknings betingelser for at eksistere i forhold til noget andet. Disse, der somme tider benævnes logiske relationer, andre gange betingelser for beskrivelse.

Afsluttende bemærkninger

Mit synspunkt vil jeg benævne *relationisme* – ikke at forveksle med relativisme – da jeg baserer erkendelsen på en række relationer mellem forskellige størrelser som forudsætning for den virkelighed, som tænkningen indfanger, og som verden udgør. Jeg har endnu ikke sagt meget om, hvilke relationer der er tale om, hvorledes en meningsteori kan understøtte forholdet mellem de logiske relationer, og hvad der for øvrigt kan siges om erkendelsens oprindelse. Jeg vil her blot

²⁶ Min tænknings ontologiske status er i sig selv ikke væsentlig her; det væsentlige, når der tales om eksistens, er blot, at der er tale om en egenskab ved det tænkende subjekt. Jeg kunne lige så vel tale om 'sanseoplevelse' – min erfaring af en sådan, f.eks. smerte, udelukker, at jeg samtidig benægter at erfare den. Men hvis dæmonen skulle spille mig det puds at forårsage smerte i min bevidsthed, måtte han overholde den samme logik, som min sanseoplevelse – og jeg selv – er underkastet, og det bliver min adgang til hans virkelighed. Han kan ikke forårsage både smerte og ikke-smerte på én gang.

henvise til de beslægtede synspunkter, som er fremsat af bl.a. Peter Zinkernagel²⁷ og David Favrholt²⁸, og som jeg i mange henseender erklærer mig enig i. Målet med nærværende artikel har været at supplere disses teorier med nye argumenter, mens målet med fortsættelsen til denne artikel²⁹, vil blive at sammenfatte min kritik af skepticisimen i en positiv teori om erkendelsen.

²⁷ Se især Peter Zinkernagel: "Omverdensproblemet", G.E.C. Gads Forlag 1957.

²⁸ David Favrholt: "Filosofisk Codex", Gyldendal 1999.

²⁹ P.t. under udarbejdelse under titlen "Den konkrete situation".