

Erling Skjei

# **KRITIKK AV DEN SISTEBEGRUNNENDE FORNUFT**

**ET FORSØK PÅ Å TOLKE OG Å VURDERE  
DESCARTES', APELS OG HÖSLES  
GJENDRIVELSER AV SKEPTISISMEN**

Dr. art. avhandling

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det historisk-filosofiske fakultet  
Filosofisk institutt  
2003

# INNHold

	side
<b>FORORD</b> .....	vii
<b>FORKORTELSER</b> .....	viii
<b>INNLEDNING: ET OVERBLIKK</b> .....	1
Skeptisisme og fallibilisme .....	2
Kant og Habermas som universelle skeptikere .....	6
Begrunnelse gjennom gjendrivelse .....	7
Kriterieproblemet .....	9
Sjølbegrunnelse og sjølbegrunnelsessirkelen .....	11
Noen konsekvenser av at kriterieproblemet eventuelt ikke lar seg løse .....	12
Skeptisismen og fallibilismen er ikke forutsetningsfrie posisjoner .....	13
Om tolkningene av Descartes, Apel/Kuhlmann og Hösle .....	14
Avhandlingas oppbygning .....	19
<b>DEL 1 DESCARTES</b> .....	20
<b>KAP. 1 INTUISJON</b> .....	20
<b>1.1 Innledning</b> .....	20
<b>1.2 Et første blikk på Descartes' syn på intuisjon og deduksjon</b> .....	22
<b>1.3 Intuisjon og deduksjon: To funksjoner ved en og samme operasjon</b> .....	26
1.3.1 Intuisjon og deduksjon synes å smelte sammen i én operasjon .....	26
1.3.2 All tenkning – og dermed – all intuiering er i tid ( <i>Samtale med Burman</i> ) .....	28
1.3.3 Er all intuiering i tid, forutsetter all intuiering hukommelse .....	29
1.3.4 Oppsummerende klargjøring .....	33
<b>1.4 Intuisjon og metode</b> .....	34
1.4.1 Intuisjon og deduksjon som ufeilbarlige, regeluavhengige og ikke-legitimerbare operasjoner .....	35
1.4.2 Intuisjon og deduksjon som feilbarlige operasjoner .....	39
1.4.3 Intuisjon som legitimerbar operasjon. Intellectets sjølkorrigerende og sjølbegrunnelse .....	43
1.4.4 Sirkelargumentasjon og kriterieproblemet .....	47
1.4.5 Står syllogistiske regler i veien for fornuftens lys? .....	52
<b>1.5 Intuisjon (klarhet og tydelighet) og formal logikk</b> .....	54
<b>KAP. 2 DEN CARTESISKE TVILENS MEST RADIKALE SKRITT</b> .....	59
<b>2.1 Innledning</b> .....	59
<b>2.2 To dilemmaer</b> .....	61
2.2.1 Alle metafysiske prinsipper inkludert Guds eksistens deduseres fra cogitoprinsippet, men erkjennelsen av Guds eksistens går likevel forut for erkjennelsen av cogitoprinsippet .....	61
2.2.2 Logiske prinsipper synes både å bli ramma og ikke bli ramma av tvilen .....	64
<b>2.3 Hvilket kriterium kan den mediterende betjene seg av når han unndrar felles begrep fra tvilen?</b> .....	66
2.3.1 Det vi ikke kan ha fordommer om .....	66

2.3.2	Bare det som kan bekreftes eller benektes .....	68
2.3.3	Det som jeg ikke kan dra i tvil, når jeg undersøker det nøye .....	69
2.3.4	Sjølinnlysende for den fordomsfrie .....	70
2.3.5	Sjølinnlysende for alle .....	71
2.3.6	Det naturlige lyset eller fornuftens lys .....	73
2.3.7	Når eller så lenge jeg persiperer noe som klart og tydelig .....	77
<b>2.4</b>	<b>Cogitoprinsippets forrang i forhold til logiske prinsipp</b> .....	<b>80</b>
2.4.1	Alt søkes betvilt .....	80
2.4.2	Den generelle setningen ”alt som tenker, eksisterer ” erkjennes med utgangspunkt og grunnlag i cogitoprinsippet .....	80
2.4.3	Aksiomet ”for å tenke, må man eksistere” vs. den generelle proposisjonen ”alt som tenker, eksisterer” .....	81
2.4.4	Analytisk kontra syntetisk bevismetode .....	83
<b>2.5</b>	<b>Rammes også ords betydning av tvilen?</b> .....	<b>87</b>
2.5.1	Den som er forblinda av fordommer, kan finne på å mene at ikke vet hva ord som ”tenkning” og ”eksistens” betyr .....	87
2.5.2	Innses betydninga av sentrale ord etter etableringa av cogitoprinsippet? .....	88
2.5.3	Rammes kontradiksjonsprinsippet av tvilen, rammes også ords betydning av den .....	89
<b>2.6</b>	<b>Tvilens absurditet</b> .....	<b>90</b>
<b>2.7</b>	<b>Noen av tvilens forutsetninger</b> .....	<b>91</b>
<b>2.8</b>	<b>Den cartesiske tvileren. Hvordan det er mulig å tvile på alt</b> .....	<b>95</b>
<b>KAP. 3</b>	<b>COGITO, ERGO SUM</b> .....	<b>101</b>
<b>3.1</b>	<b>Innledning</b> .....	<b>101</b>
<b>3.2</b>	<b>At cogitoprinsippet tilskrives rollen som filosofiens første prinsipp, kan ikke alene skyldes at det opphever tvilen.</b> .....	<b>101</b>
<b>3.3</b>	<b>At jeget etablerer cogitoprinsippet, betyr ikke at det er kvitt alle nybegynnertrekk</b> .....	<b>103</b>
<b>3.4</b>	<b>Tenknings- og jeg vissheten</b> .....	<b>105</b>
3.4.1	Jegvissheten .....	105
3.4.1.1	”Sum” utgjør konklusjonen i ei slutning .....	105
3.4.1.2	Intuisjonens rolle .....	112
3.4.1.3	Jeget kan ikke henvise til et kriterium eller en metode i begrunnelsen av jegvissheten .....	114
3.4.1.4	Apodiktisk, men ikke adekvat evidens .....	115
3.4.1.5	Progressiv argumentasjon .....	119
3.4.2	Tenkningsvissheten .....	120
<b>3.5</b>	<b>Forholdet mellom jegvissheten og gudvissheten</b> .....	<b>123</b>
3.5.1	Lar gudsbevisa seg forstås som progressive argument? .....	124
3.5.1.1	Det andre kausale gudsbeviset .....	124
3.5.1.2	Det aprioriske gudsbeviset .....	129
3.5.2	Er Descartes’ overveide syn at vi ikke kan nå sikker viten? .....	131
3.5.2.1	Betviles cogitoprinsippet i fjerde avsnitt av <i>Tredje meditasjon</i> ? .....	131
3.5.2.2	Det fullkomment visse kan være usant etter en absolutt målestokk ( <i>Svar på Andre innvending</i> ).....	134
3.5.2.3	Guds frivillige skapelse av de evige sannhetene.....	138
3.5.2.4	Idéene våre kommer fra Gud .....	141
<b>3.6</b>	<b>Avsluttende klargjøring</b> .....	<b>142</b>

<b>DEL 2 MODERNE SISTEBEGRUNNELSESFILOSOFI</b>	145
<b>KAP. 4 STRIKT REFLEKSIV SISTEBEGRUNNELSE</b>	145
<b>4.1 Innledning</b>	145
<b>4.2 Münchhausentrilemmaet og kriterieproblemet</b>	146
<b>4.3 Noen betraktninger om hva som skiller intuisjon/sjølinnlysende utsagn fra   refleksiv sistebegrunnelse/sistebegrunna utsagn</b>	148
<b>4.4 Ulike typer refleksive antiskeptiker-argument</b>	155
4.4.1 Svake transcendentale argument (I): Direkte bevis	156
4.4.2 Svake transcendentale argument (II): Indirekte formallogiske bevis	158
4.4.3 Svake transcendentale argument (III): Indirekte bevis i Aristoteles' forstand ...	160
4.4.4 Transcendentalpragmatisk sistebegrunnelse: Sterke transcendentale argument	163
4.4.4.1 Strikt refleksjon	163
4.4.4.2 Das Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs (PS-testen)	165
<b>4.5 Gjør PS-testen oss i stand til å identifisere de "riktige" setningene?</b>	171
4.5.1 Finnes det setninger som består PS-testen, men som ifølge Apel er transcendentalnødvendige?	172
4.5.1.1 Pragmatiske motsigelser som er forbundet til spesielle uttryksmåter	172
4.5.1.2 Pragmatiske motsigelser som <i>jeg</i> ikke kan bestride uten pragmatisk sjølmotsigelse	174
4.5.2 Finnes det setninger som ikke består PS-testen, men som ifølge Apel er transcendentalnødvendige?	176
4.5.2.1 Kommentar til Apels analyse av "du eksisterer ikke"	177
4.5.2.2 Kommentar til setninger som "det finnes intet reelt kommunikasjons- fellesskap" og "det finnes ingen ytre verden"	179
4.5.3 Åpenbare og ikke-åpenbare performative sjølmotsigelser	181
<b>4.6 Maieutiske dialoger</b>	181
4.6.1 "Det cartesiske problemet"	181
4.6.2 Tre forskjellige forutsetningsnivå	183
4.6.3 Kan maieutiske dialoger bare være et rent psykologisk hjelpemiddel til å oppspore sistebegrunna setninger?	184
4.6.4 Ingen formal transcendentalitetstest	185
4.6.5 Lar Kuhlmanns privatspråksargument seg forstå som et sistebegrunningsargument?	187
<b>4.7 Et nytt blikk på og vurdering av PS-testen</b>	189
4.7.1 PS-testen er en oppdagelses- og begrunnelsesmetode, men ingen gyldighetsgrunn	189
4.7.2 Fordi-kunnskap	191
4.7.3 Sjølbegrunnelse	192
4.7.4 Begrunnelsen av sistebegrunningskriteriet	194
4.7.5 Indirekte argument	195
4.7.6 Refleksiv evidens	197
4.7.7 Fire konsekvenser av at sistebegrunnelse ikke er mulig	200

<b>KAP. 5 TRANSCENDENTALPRAGMATIKKENS MENINGS-</b>	
<b>    KRITIKK AV DEN UNIVERSELLE FALLIBILISMEN</b>	201
<b>5.1 Innledning</b>	201
<b>5.2 Tre meningskritiske argument mot den universelle fallibilismen</b>	202
5.2.1 Uendelig regress-argumentet	204
5.2.2 Like usikre-argumentet	212
5.2.3 Ytterste målestokk-argumentet	215
<b>5.3 Habermas' meningskritiske argument mot sistebegrunnelsestidéen</b>	217
<b>5.4 Er handlingskunnskapen vår infallibel, og lar den seg rekonstruere på en</b>	
<b>infallibel måte?</b>	223
5.4.1 Er handlingskunnskapen vår infallibel?	223
5.4.1.1 Konstituerings- og sjølgaranterende-tesen	224
5.4.1.2 Er data infallible?	228
5.4.1.3 Er vår forståelsen vår av visse sentrale begreps betydning infallibel?	229
5.4.2 Er rekonstruksjonen av handlingskunnskapen vår infallibel?	231
<b>5.5 Begrunnelsen for verifikasjonismen</b>	232
<b>5.6 Er den konsekvente fallibilismen sjølmotsigende?</b>	235
<b>KAP. 6 OM HÖSLES SISTEBEGRUNNELSESFILOSOFI</b>	237
<b>6.1 Innledning</b>	237
<b>6.2 Begrepet "dialektisk motsigelse"</b>	237
6.2.1 Dialektiske motsigelser forstått som motsigelser som er uavhengig av en	
bestemt situasjon eller person	238
6.2.2 Dialektiske motsigelser og sistebegrunna setninger er "an sich" refleksive ...	239
6.2.3 Hva er en setnings form?.....	241
6.2.4 Tankenødvendigheter er ontologiske nødvendigheter	243
6.2.5 Sistebegrunna setninger er tanker i et absolutt fornuftsvesen	244
<b>6.3 Hösles sistebegrunnelsesbevis</b>	245
6.3.1 Noen krav som Hösle stiller til et indirekte sistebegrunnelsesbevis	245
6.3.2 Noen bemerkninger om sistebegrunnelsesbeviset i <i>Begründungsfragen</i>	247
6.3.3 Sistebegrunnelsesbeviset i <i>Die Krise</i>	250
6.3.3.1 Et forsøk på å rekonstruere beviset	250
6.3.3.2 Kommentar til og kritikk av sentrale punkt i beviset	255
<b>Litteraturliste</b>	259

## Forord

Siden denne avhandlinga bl.a. inneholder ei nærlesning av visse deler av tekster av Descartes, Apel, Kuhlmann og Hösle, og siden sjøl den beste oversettelsen av en tekst ikke vil være helt tro mot originalen, har jeg funnet det mest riktig å sitere tekstene deres på originalspråkene. Ved Descartes' skrifter har jeg benytta utgaven til Adam & Tannery (*Oeuvres de Descartes*), som legger Descartes' egen til dels inkonsistente ortografi til grunn. Også andre forfattere er sitert på originalspråkene. Likevel har jeg gjort visse unntak: (i) Av og til har jeg oversatt enkelte formuleringer og meget korte passasjer av både de nemnte og andre tenkere. (ii) Siden det foreligger autoriserte franske oversettelser av Descartes' verk *Meditasjoner* og *Filosofiens prinsipp*, som ble skrevet på latin, har jeg svært ofte tillatt meg å sitere fra de franske versjonene av disse to verka. Men jeg har sitert fra de latinske originalversjonene der jeg synes at de franske oversettelsene avviker i en betydelig grad fra originalene. (iii) Sitat fra tekster av Descartes, som er skrevet på latin og som det ikke finnes noen autorisert oversettelse – som f.eks. *Regler (Regulae)* –, har jeg oversatt til norsk. Dette har vært nødvendig for at jeg sjøl skulle forstå de aktuelle passasjene. Imidlertid er også den latinske originalversjonen gjengitt i disse tilfellene slik at den latinkyndige lett skal kunne sjekke oversettelsene mine. (Sjøl om jeg er ansvarlig for alle oversettelser hvis intet annet er sagt, har jeg i utstrakt grad benytta meg av andres oversettelser til hjelp (se litteraturlista).) (iv) Sitat fra Aristoteles' skrifter og ett sitat fra et skrift av Duns Scotus er gjengitt i oversettelse.

Jeg vil takke **Audun Øfsti** for det første fordi han har gitt lærerike og ikke minst inspirerende svar på et utall filosofiske spørsmål som jeg har stilt ham fra våren 1976 fram til i dag. For det andre vil jeg takke ham for å ha lest to utkast til kap. 2 og 6 og ett utkast til resten av avhandlinga og for å ha kommet med en rekke kritiske innvendinger samt forslag til forbedringer. - Takk skal også Norges forskningsråd ha for at jeg fikk tildelt et treårig stipend som gjorde det mulig for meg å begynne på avhandlinga.

Røysing, 7. mai 2002  
Erling Skjei

I den foreliggende versjonen har jeg retta opp noen skrive- og kommafeil.

Røysing, 7. april 2005  
Erling Skjei

## FORKORTELSER

### Apel:

*Das Problem:* “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des ‘Kritischen Rationalismus’”

*Fallibilismus:* “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”

### Descartes:

*I II, —XI:* Adam & Tannery: *Oeuvres de Descartes* I-XI

CMSI, II, III: Cottingham, Stoothoff, Murdoch (& Kenny): *The Philosophical Writings of Descartes* (tre bind)

*HR I, II:* Haldane & Ross; *The Philosophical Works of Descartes* (to bind)

*Regler:* *Regulae ad Directionem Ingenii*

*Discours:* *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*

*Meditasjoner:* *Meditationes de Prima Philosophiae*

*Prinsipp:* *Principia Philosophiae*

*Recherche:* *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*

### Fichte:

*SW I:* Bind I av *Fichtes Werke* (hg. vom Immanuel Hermann Fichte)

*WNM:* *Wissenschaftslehre nova methodo*

### Husserl:

*CM:* *Cartesianische Meditationen*

### Höle:

*Begründungsfragen:* “Begründungsfragen des objektiven Idealismus”

*Die Krise:* *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*

### Kant:

*KRV:* *Kritik der reinen Vernunft*

### Kuhlmann:

*Bemerkungen:* “Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung”

## INNLEDNING: ET OVERBLIKK

”[P]hilosophische Wahrheiten [sind] darauf angewiesen, immer wieder *neu* entdeckt, angeeignet, gedacht und formuliert zu werden. ---. Entscheidend ist, daß jede philosophische Wahrheit, einmal ausgesprochen, schon verloren wäre, ohne die unabschließbare Mühe einer immer wieder erneuten Aneignung und Übersetzung. Die Bewahrung philosophischer Wahrheiten ist ein produktiver Prozeß. Selbst wenn die *ganze* Wahrheit der Philosophie in einem einzigen Text versammelt wäre, so könnten wir sie doch nur aufbewahren, indem wir diesem Text mit unendlichen Kommentaren versähen; als bloßer Behälter der Wahrheit wäre dieser Text in dem Augenblick tot, in dem wir aufhörten, ihn neu zu schreiben.” (A. Wellmer, 1986.98).

I denne avhandlinga har jeg to hovedsiktemål. For det første søker jeg å gi ei *tolkning* av den såkalte rasjonalisten René Descartes’, transcendentalpragmatikeren Karl-Otto Apels og eleven hans, Wolfgang Kuhlmanns, samt den objektive idealisten Vittorio Hösles forsøk på å tilbakevise den universelle skeptisismen, og det vil, grovt formulert, si forsøka deres på å vise at sistebegrunna kunnskap er mulig.<sup>1</sup> For det andre prøver jeg å *vurdere* de nemnte tenkernes skeptisismekritikk. Denne vurderinga muner ut i tre hovedteser: (i) Ingen av dem har lyktes i sine forsøk på å gjendrive skeptikeren; (ii) en slik gjendrivelse er (i en bestemt forstand) heller ikke mulig; (iii) en ikke-falsifikasjonistisk universell fallibilisme, og dvs. en bestemt form for universell skeptisisme, er en posisjon som gir en korrekt beskrivelse av den menneskelige endelighet (på erkjennelsens område).

Avhandlinga er i stor grad prega av nærlesninger og detaljtolkninger av de viktigste elementa ved de nemnte tenkernes kritikk av skeptisisme og fallibilisme. Dette

---

<sup>1</sup> For de tre sistnemnte tenkernes kritikk av skeptisisme og fallibilisme, er følgende artikler og bøker de viktigste: Apel (1976) ”Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des ”kritischen Rationalismus”, Apel (1987a eller 1998a; 1998a er en omarbeida og utvida versjon av 1987a) ”Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, Kuhlmann (1985) *Reflexive Letztbegründung*, Kuhlmann (1993) ”Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung”, Hösle (1987a) ”Begründungsfragen des objektiven Idealismus”, Hösle (1990) *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*.



fører til at de store linjene sjelden kommer til uttrykk. Derfor har jeg funnet det hensiktsmessig å gi et overblikk over sentrale sider ved avhandlinga her i innledninga.

## SKEPTISISME OG FALLIBILISME

Som antyda, kan mangt kan legges i begrepet ”universell skeptisisme”. Bl.a. kan man med ”universell skeptisisme” mene en (epistemologisk) posisjon som sier at

(1) ”intet kan erkjennes”.

(1) lar seg forstå som

(2) ”vi kan ikke oppnå (absolutt) sikker viten på noe område”.<sup>2</sup>

Slik forstått er universell skeptisisme intet annet enn universell fallibilisme. Skeptikeren eller fallibilisten kan (i første omgang) begrunne (1) og (2) ved å vise til

(3) ”intet utsagn lar seg sistebegrunne (begrunne på en strengt tvingende måte)”.<sup>3</sup>

Dette betyr, for det første, at fallibilisten er å forstå som en som bestrider at det er mulig å sistebegrunne noe. Er man ikke sistebegrunner, er man fallibilist og i en viss forstand universell skeptiker. For det andre anses her (3) – gitt ei bestemt tolkning – og ikke (2), som fallibilismens sentrale epistemologiske tese: Begrepet ”(absolutt) sikkerhet (visshet)” defineres med basis i begrepet ”en i streng forstand tvingende begrunnelse”, og ikke omvendt. Begrepet ”tvil” kan gis en tilsvarende definisjon: Det som

---

<sup>2</sup> Jfr.: B. Stroud (1984.vii): ”In modern, and especially recent, times scepticism in philosophy has come to be understood as the view that we know nothing, or that nothing is certain, or that everything is open to doubt.” Stroud legger umiddelbart til: ”That is a thesis or doctrine about the human condition, not itself of life.”

<sup>3</sup> Jeg er således ikke opptatt av f eks radikal skeptisisme i M. Williams’ forstand. Jfr.: ”The radical sceptic is not someone who concedes that we have all kinds of good reasons for what we believe, though those reasons do not quite measure up to the standards required by genuine knowledge: radical scepticism raises the question of whether we have the slightest reason for believing one thing rather than another” (Williams, 1999.36).

ikke lar seg gi en tvingende begrunnelse, er betvilbart. Definerer vi uttrykk som ”sikker”, ”utvilsomt”, ”uten tvil”, som f eks ”det som man har gode, men ikke tvingende grunner til å holde for sant”, kan også fallibilisten hevde at det og det er sikkert, utvilsomt, osv.. (Således kan fallibilisten si ”det er sikkert at det ikke finnes sikkerhet” uten å begå en sjølmotsigelse siden han kan bruke orda ”sikker” og ”sikkerhet” i to ulike betydninger.)

Som man forstår, mener jeg at (1), (2) og (3) ikke bare ikke lar seg gjendrive, men at de også – under forutsetning av at de tolkes på en bestemt måte – er riktige. Dermed er det ikke sagt at (3) – for å holde oss til den – lar seg sistebegrunne (bevise). Skulle man mene at (3) kan gis en tvingende begrunnelse, dvs. skulle man fremme noe i retning av

(4) ”tesen om at intet utsagn lar seg begrunne på en tvingende måte, kan begrunnes på en tvingende måte”,

gjør man seg ikke til talsmann for en universell, men for en partiell skeptisisme (fallibilisme) og dvs. at man ifølge enkelte uttrykker kjernetanken i *akademisk skeptisisme*<sup>4</sup>. Skal fallibilisten og skeptikeren være en virkelig universell fallibilist og universell skeptiker, må han la (3) anvendes på seg sjøl, og dvs. at han må fremme en tese som bl.a. skulle kunne uttrykkes som:

(5) ”Intet utsagn – inkludert utsagnet 'intet utsagn lar seg begrunne tvingende' – lar seg begrunne på en tvingende måte”.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Jfr. f eks A. Musgrave (1993.19): “[T]he view that nothing can be known except the fact that nothing can be known, and nothing can be proved except the fact that nothing can be proved [---] came to be called 'academic scepticism’”.

<sup>5</sup> Dette betyr at skeptikeren/fallibilisten verken mener å hevde (i) ”det er (absolutt) sikkert at sistebegrunnelse ikke finnes”, eller (ii) ”det er nødvendig sant (sant i alle mulige verdener) at sistebegrunnelse ikke finnes”. (Jfr. nedenfor note 12.)

Enkelte vil mene at (5) uttrykker den sentrale tanken i *pyrrhonisk skeptisisme*.<sup>6</sup> Imidlertid kunne også noen knytte (5) til akademisk, og ikke til pyrrhonisk, skeptisisme (a) siden en akademisk skeptiker ofte sies å være en som benekter at vi noen gang kan oppnå sikker viten<sup>7</sup>, mens pyrrhonikeren oppfattes som én som ikke påstår noe<sup>8 9</sup>, og (b) siden (5) synes å utgjøre en påstand. Den universelle fallibilismen – slik denne forstås av meg – kan imidlertid – hvis vi legger til grunn de sistnemnte bestemmelsene av akademisk og pyrrhonisk skeptisisme – enten betraktes som (i) en mellomting mellom akademisk og pyrrhonisk skeptisisme eller (ii) som ei presisering av pyrrhonismen. For det er tale om en skeptisisme som åpner opp for at skeptikeren kan hevde noe, men ikke for at han kan hevde noe med pretensjoner om at det som hevdes, er absolutt eller ubetinga sant. Kan man ikke fremme ubetinga gyldighetspretensjoner, synes det som om man heller ikke kan hevde noe med pretensjoner om at det som hevdes, er endegyldig eller definitivt sant. I så fall skulle skeptikerens (fallibilistens) posisjon kunne uttrykkes slik:

(6) ”det er sant i en betinga (ikke-ende gyldig) forstand at vi aldri kan oppnå ubetinga (ende gyldig) sann kunnskap”.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Jfr. f eks A. Musgrave (1993.20): ”[T]he view that nothing can be known not even the fact that nothing can be known, and nothing can be proved not even the fact that nothing can be proved [...] came to be called Pyrrhonian scepticism”. (Når man definerer pyrrhonisk skeptisisme som en epistemologisk posisjon, ser man (bl.a.) bort fra at formålet med denne posisjonen – slik den blir framstilt i *Pyrrhoniske utkast* (f eks I.25-30) – er oppnå sinnsro (”ataraxia”).)

<sup>7</sup> Denne formen for skeptisisme, er også blitt kalt for ”universell og absolutt skeptisisme” (se Hossenfelder, 1974.1359 og K. Mertens, 1996.64).

<sup>8</sup> Slik forstått har pyrrhonisk skeptisisme mye til felles med det Hossenfelder (1974.1359ff) og Mertens (1996.65ff), betegner som ”universell og relativ skeptisisme”.

<sup>9</sup> Jfr. A. Næss (1968.4) som legger opp til at den som ”positively denies that one may know nothing for certain”, er en akademisk skeptiker (i Sextus’ forstand). Pyrrhonikeren beskrives av Næss (1968.6) bl.a. som en som ”makes no assertions”. Det bør legges til at for Næss er kanskje det viktigste kjennetegnet ved den pyrrhoniske skeptikeren at han er en som alltid *søker* etter sannhet (se Næss, 1982. 81, jfr. Næss, 1968.5-6, 26).

<sup>10</sup> (6) synes å være forenlig med i alle fall visse av Næss’ (1982) karakteriseringer av pyrrhonikeren. Jfr.: ”But no certainty about definitive truth need be implicit in even the most energetic action of the zetetic [dvs. pyrrhonikeren]. Even if he frantically *runs* to the right instead of sneaking to the left, this does not justify more than *hypothetical* assumptions” (Næss, 1982.182). Den følgende formuleringa fra Næss (1968.6) kunne også forstås slik at pyrrhonismen er forenlig med (6): ”Sextus the sceptic [dvs. pyrrhonikeren] --- explicitly denies that he claims the (*objective*) truth of any statements ---” (uth. ES). – Næss (1968) synes sjøl ikke å betrakte seg som skeptiker (pyrrhoniker), men som ”a sympathetic metasceptic” (ibid. 156). For tolkninger av og kommentarer til Næss’ syn på pyrrhonisme, se A. Hannay (1982) og I. Gullvåg (1995.129-32).

Mange vil betrakte (6) med undring og hevde at det er høyst problematisk å operere med et begrep om betinga eller ikke-ende gyldige gyldighetspretensjoner. Med Kuhlmanns (1993.217) ord: ”Bedingte Geltungsansprüche zerstören sich selbst”. Som et første ledd i et svar vil skeptikeren kunne vise til følgende resonnement: ”Jeg mener at intet lar seg sistebegrunne. Har jeg rett i dette, kan vi heller ikke sistebegrunne at fornuften vår er den eneste typen fornuft og at begrepet vårt om sannhet er det eneste mulige.<sup>11</sup> Gitt dette, er man offer for en illusjon – kall det gjerne en *transcendental illusjon* – hvis man mener at vi mennesker er berettiga til å fremme ubetinga eller absolute sannhetspretensjoner hhv. sannhetspretensjoner med krav om endegyldighet.”

La meg understreke at skeptikeren (fallibilisten) – slik han her forstås – ikke gjør seg til talsmann for en falsifikasjonisme. Tvert imot er det slik at den som benekter at det er mulig å verifisere noe endegyldig, også må bestride at vi endegyldig kan falsifisere noe. Skeptikeren (fallibilisten) er m.a.o. en anti-verifikasjonist, og dvs. en som bestrider at et (deskriptivt) utsagn bare er meningsfullt hvis det i prinsippet lar seg verifisere eller falsifisere.<sup>12</sup>

Nå kunne man med ”universell skeptisisme” også mene en (ontologisk) posisjon som fremmer teser som

(7) ”(absolutt) sannhet finnes ikke”

eller

(8) ”intet finnes”.

Etter mi mening har (7) og (8) til felles med (1), (2) og (3) at de verken lar seg gjendrive eller bevise (gis en tvingende begrunnelse). Nærmere bestemt synes det å være slik at hvis (3) – tolka som (5) – ikke lar seg gjendrive eller bevise, lar heller ikke (7) og (8) seg gjendrive eller bevise: Kan intet gis en tvingende begrunnelse, kan det hel-

---

<sup>11</sup> Merk at skeptikeren verken gjør seg til talsmann for (i) ”alt er relativt” eller for (ii) ”all sannhet er relativ til individ, samfunn, art, eller rammeverk”. Han hevder bare at (iii) ”det *kan* finnes andre begrep om sannhet enn vårt”, og verken (i) eller (ii) følger av (iii).

<sup>12</sup> Når skeptikeren hevder ”sistebegrunnelse er umulig”, så påstår han, som nemnt (n. 5), ikke at det er nødvendig sant (sant i alle mulige verdener) at sistebegrunnelse ikke finnes. Det dreier seg ikke om en ubetinga umulighet, men derimot om en betinga umulighet. Og med ”betinga umulighet” tenkes det ikke på empirisk (kausal) umulighet, men på begrunnelsesteoretisk – og i den forstand ”logisk” – umulighet.

ler ikke gis en tvingende begrunnelse for at (absolutt) sannhet/noe finnes og (absolutt) sannhet/noe ikke finnes. Men sjøl om man argumenterer for at vi ikke kan avgjøre om absolutt sannhet finnes, har man ikke dermed argumentert for at absolutt sannhet ikke finnes. Eller: Om man argumenterer for at den menneskelige endelighet på det erkjennelsesteoretiske området kan uttrykkes gjennom (6), har man ikke dermed argumentert for at den lar seg beskrive gjennom

(9) ”det er sant i en betinga (ikke-ende gyldig) forstand at ubetinga (ende gyldig) sannhet ikke finnes”.

Tvert imot er det slik at den som fremmer (6), må mene at (9) uttrykker en tese som ligger hinsides vår erkjennelse.

## KANT OG HABERMAS SOM UNIVERSELLE SKEPTIKERE

Når universell fallibilisme blir definert som en type universell skeptisisme, vil f eks tenkere som Immanuel Kant og Jürgen Habermas måtte betraktes som skeptikere. Dette betyr sjølvsagt verken at Habermas og Kant ville ha sagt seg enige i alle punkt ved forsvaret mitt for den universelle fallibilismen, eller at jeg er enige med dem på alle punkt.<sup>13</sup> Poenget mitt er bare at både Kant og Habermas lar seg betrakte som universelle fallibilister. At Habermas er fallibilist, er lite omstridt siden han anser seg sjøl som en fallibilist. At Kant er å betrakte som fallibilist kan derimot være mer omstridt, så la meg kort begrunne ei slik tolkning. Det er ikke til å komme bort fra at Kant bare mener å begrunne at rom og tid er anskuelsesformer ved den menneskelige erkjennelse. Han skriver f eks i *Kritik der reinen Vernunft* (B 72):

Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse, (wie wohl wir dieses nicht entscheiden können,) ---.

---

<sup>13</sup> F eks er det slik ifølge Habermas at den som hevder noe, hevder det som definitivt sant. Han aksepterer m.a.o. ikke (6).

Eller som han sier et annet sted: Om det skulle være slik at alle "Weltwesen" har de samme anskuelsesformer som oss, og om dette også skulle være nødvendig, "so sehen wir diese Notwendigkeit doch nicht ein, ---."<sup>14</sup>: Vi kan m.a.o. ikke være sikker på om erkjennelsesformen vår er den eneste mulige<sup>15</sup>; vi kan verken endegyldig verifisere eller endegyldig falsifisere vår erkjennelsesforms universalitet og nødvendighet, og dette er hva jeg kaller en ikke-falsifikasjonistisk fallibilisme.

## BEGRUNNELSE GJENNOM GJENDRIVELSE

Standardinnvendinga mot enhver form for universell skeptisisme og universell fallibilisme er at det dreier seg om posisjoner som er inkonsistente eller sjølmotsigende i en eller annen forstand. Det består imidlertid allmenn enighet om at man ikke kan begrunne på en tilfredsstillende måte at skeptisismen (og fallibilismen) er sjølmotsigende ved å ty til direkte argument. For den som anvender et slikt argument, kan ikke unngå å måtte forutsette hva skeptikeren bestrider. Skal man tilbakevise skeptikeren, må det derfor skje – mener blant mange den senere Descartes, transcendentalpragmatikerne og Hösle – gjennom indirekte argument.<sup>16</sup> Tanken bak indirekte argumentet (i denne sammenhengen) er, kort og grovt sagt, at skal skeptikeren være i stand til å uttrykke synet sitt<sup>17</sup>, må han forutsette det som han bestrider, og det som han må forut-

---

<sup>14</sup> Sitert fra et ufullført verk av Kant som har fått tittelen *Immanuel Kant über die von Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Suhrkamp, VI.598).

<sup>15</sup> Siden vi ikke kan vite om anskuelsesformene våre er nødvendige former for ethvert vesen, kan vi heller ikke vite om dette gjelder for de såkalte skjematiskerte kategoriene. Sanseligheten (anskuelsesformene) begrenser ikke bare kategoriens gyldighetsområde, men de realiserer også kategoriene (jfr. A 146/B 185-6). Se f eks Skjei (1990).

<sup>16</sup> At Descartes opererer med et slikt syn, er riktignok omstridt (se kapitla 2 og 3).

<sup>17</sup> Mange har ment at skeptikeren vinner over opponenten sin hvis han velger å være stum. I senere tid har f eks Habermas (1983.109-110) og Mertens (1995.69-72) argumentert for et slikt syn. Denne strategien fra skeptikerens side tar jeg ikke opp til drøfting i denne avhandlingen, men jeg kan ikke la være å nemne at jeg finner Habermas' argumentasjon på dette punktet noe besynderlig. Først skriver han (1983.109). "Ein Skeptiker, der voraussieht, daß er bei performativen Widersprüchen ertappt werden soll, wird das Spiel der Überlistung von vornherein ablehnen – und jede Argumentation verweigern. Der *konsequente Skeptiker* entzieht dem Transzendentalpragmatiker den Boden für seine Argumente." Noen linjer lenger ned legger han til: "Ein Skeptiker, der ihm [dvs. transcendentalpragmatikeren] durch *sein schieres Verhalten* das Thema aus der Hand nehmen könnte, behielte zwar nicht das letzte Wort, aber er bliebe sozusagen performativ im Recht – er würde seine Position stumm und eindrucksvoll behaupten." Jeg har, for det første, problemer med å forstå hvordan man kan hevde en posisjon

sette for å uttrykke synet sitt, lar seg ikke betvile og er gitt en tvingende begrunnelse. Her er det således ikke lenger tale om hva kritikeren av skeptisismen må forutsette, men hva skeptikeren sjøl må forutsette. Dermed er skeptikeren å forstå som en som undergraver sitt eget syn: Det er han sjøl som sager av den greina, som han sjøl sitter på – for å bruke et bilde som benyttes av Kuhlmann (1985a.365). Utgangspunktet for argumentasjonen – skeptikerens egne formuleringer av sitt eget syn – viser seg m.a.o. å være usant (eller meningsløst). Således er det ikke tale om at en sannhet avledes av en annen sannhet.

Mot denne argumentasjonsstrategien, som gjerne kalles bevis eller begrunnelse gjennom gjendrivelse, vil imidlertid skeptikeren kunne innvende: ”Sjøl om man viser (gjennom en eller annen type indirekte argument) at jeg må forutsette noe, f eks kontradiksjonsprinsippet, for å være skeptiker, så har man ikke dermed begrunna kontradiksjonsprinsippet på en tvingende måte, dvs. man har ikke sistebegrunna det. For det som jeg bl.a. bestrider, er at det som jeg må forutsette for å være skeptiker, er gitt en tvingende begrunnelse.”<sup>18</sup> Sistebegrunneren kunne tenkes å replisere: ”Det du her sier, innebærer (i) at du bestrider gyldigheten av kontradiksjonsprinsippet, og (ii) dermed hevder du intel”.<sup>19</sup> Skeptikerens tilsvaer vil lyde: ”Jeg hevder ikke at kontradiksjons-

---

(på en inntrykksfull måte) hvis man er stum (i alle henseende). Gitt at vi godtar at den stumme skeptikeren kan *hevde* posisjonen sin, så er det, for det andre, ikke åpenbart at skeptikeren unndrar seg grunnlaget for transcendentalpragmatikerens (indirekte) argumentasjon. For det tredje er jeg tilbøyelig til å mene at Habermas' tese om at den stumme skeptikeren performativt sett blir i sin rett, er uforenlig med sentrale element i hans egen talehandlingsteori: For; slik Habermas framstiller den stumme skeptikeren, velger vedkommende tausheten av rent strategiske grunner. Sier jeg som skeptiker noe, kan jeg bli overlista. Altså holder jeg kjeft. Handlinga mi – det å være og å forbli stum – skulle dermed ikke være å betrakte som ei enighetsorientert, men som ei suksessorientert talehandling. Den som utfører suksessorienterte handlinger, kan imidlertid ikke – hvis jeg har forstått Habermas' teori riktig – være performativt sett i sin rett til noe som helst. (For skillet mellom enighetsorienterte og suksessorienterte handlinger, se f eks Habermas (1981.I.369-452 og 1986.359-69).) For Apels kritikk av Habermas' forsøk på å la skeptikeren vinne over transcendentalpragmatikeren ved å la skeptikeren være stum, se Apel (1987a.190-1/1998a.182-3 og 1989.57, n. 57).

<sup>18</sup> Å hevde at indirekte argument ikke kan brukes til å sistebegrunne noe hhv. til å gjendrive den universelle skeptisismen, innebærer sjølvsagt ingen benektelse av at indirekte argument kan brukes til å gjendrive andre teorier og synspunkt.

<sup>19</sup> Jfr. Hösle (1990.166): ”Zwar ist es in gewissem Sinne wahr, daß derjenige, der den Widerspruchssatz leugnet, immanent nicht widerlegt werden kann – denn der Widerspruchssatz ist Bedingung der Möglichkeit immanenter Widerlegung. Aber es ist absurd, diese Unmöglichkeit immanenter Widerlegung gleichzusetzen mit der Unmöglichkeit, etwa in der hyperbolischen Geometrie einen inneren Widerspruch zu entdecken; denn die hyperbolische Geometrie behauptet etwas im Gegensatz zu etwas anderem, der Leugner des Widerspruchssatzes hingegen behauptet *nichts*.” Se f eks også Kuhlmann (1993.234-6).

prinsippet ikke er (absolutt) gyldig. Tvert imot hører denne påstanden til de som ligger hinsides det vi kan erkjenne, og derfor lar den seg etter mi mening ikke gjendrive. Derfor kan vi heller ikke vite om (sistebegrunne at) den som hevder at kontradiksjonsprinsippet ikke er absolutt gyldig, hevder intet.” Men – kunne man kanskje innvende – er ikke skeptikerens syn i bunn og grunn bare uttrykk for ubegrunna snakk?

## KRITERIEPROBLEMET

Imidlertid kan skeptikeren begrunne synet sitt ved å henvise til det såkalte kriterieproblemet, som er det avgjørende argumentet mitt for at det ikke er mulig å sistebegrunne noe. Dette problemet eller denne argumentasjonsstrategien<sup>20</sup> blir formulert på ulike måter. La meg trekke fram to, som jeg kaller for A og B.

A lar seg uttrykke slik: ”Utsagna

(10) ”skal vi kunne komme fram til eksempler på sistebegrunna (sikker) kunnskap (x), må vi først vite hva kriteriet på sistebegrunna (sikker) kunnskap er (y)”,

og

(11) ”skal vi vite hva kriteriet på sistebegrunna (sikker) kunnskap er (y), må vi først vite at kriteriets eksemplifiseringer uttrykker sistebegrunna (sikker) kunnskap (x)”,

synes begge å være intuitivt plausible. Men er både (10) og (11) sanne, så hamner vi i en uunngåelig sirkel.”<sup>21</sup> M.a.o.: Skal vi vite om det partikulære er sant, må vi først ha viten om det generelle, og skal vi ha viten om det generelle, må vi først ha viten om det partikulære. I tråd med dette kaller Roderick M. Chisholm (1989.7) den som mener at (11) er sann og (10) usann, for en ”*partikularist*”, mens den som hevder at (10) er sann og (11) usann, kaller han for en ”*generalist*” eller en ”*metodist*”.

B kan formuleres slik: ”Skal en tese, x, være sistebegrunna (sikker), så må det vises at x innfrir et sistebegrunnelsekriterium, y. Nå må imidlertid y sjøl sistebegrunnes, og dvs. det må innfri et eller annet kriterium, z. Men dermed ender forsøket på å

<sup>20</sup> Jfr. M. Williams (1999.39).

<sup>21</sup> Se f eks R. F. Chisholm (1989.6-7), M. Steup (1992.378-81), M. Williams (1996.61-3, 1999.39-40).



sistebegrunne x (i) i en uendelig regress – hvis man ikke enten (ii) skulle avbryte begrunnelsesprosessen på et ikke-sistebegrunna punkt<sup>22</sup>, eller (iii) eller på et eller annet punkt forutsette hva som skulle begrunnes.”<sup>23</sup> Siden (ii) og (iii) ifølge skeptikeren er å forstå som feilaktige forsøk på å løse begrunnelsesregressproblemet, kan (i) betraktes som den viktigste. La meg også påpeke allerede nå at etter mi mening uttrykker B intet annet enn den sentrale tanken bak det Hans Albert (1980.13) har kalt Münchhausentri-lemmaet. Med det mener jeg å si at Münchhausentrilemmaet slik det forstås av Albert er – som kriterieproblemet – ment å treffe enhver type argumentasjon.<sup>24</sup> Dette problemet skulle dermed ifølge Albert også gjelde for indirekte argument i alle versjoner.

Sammenligner vi kort A med B, synes det ikke urimelig å anse A som et spesialtilfelle av B: De to første periodene i B lar seg forstå som en reformulert versjon av (10). (11) kan tolkes som et ikke-sistebegrunna avbrudd i begrunnelsesprosedyren. (Å begrunne et kriterium (generelt prinsipp) med basis i partikulære utsagn, er sett fra skeptikerens side å begå et slikt brudd.) Siden A er en spesialversjon av B, vil jeg – hvis intet annet er sagt – mene B når jeg taler om kriterieproblemet. En grunn til at jeg i det hele tatt nemner A, er at man lett ser at den såkalte cartesianske sirkelen bare en versjon av kriterieproblemet. Gitt at kriterieproblemet ikke lar seg løse, begår Descartes ingen tilfeldig blunder når han søker å begrunne kriteriet – og dvs. for Descartes erkjennelsen av Guds eksistens – med utgangspunkt og basis i en singular dom, nemlig (hvis vi ikke er alt for nøyaktig) ”jeg tenker, altså er jeg” – samtidig som det kan virke som han – i alle fall i sine mørke øyeblikk – mener at erkjennelsen av det sist-

---

<sup>22</sup> Det er vanlig å tale om ”et *vilkårlig* avbrudd” i begrunnelsesprosedyren, men etter mi mening er termen ”vilkårlig” lite velvalgt i denne sammenhengen. For avbrytes begrunnelsen på et vilkårlig punkt, er det nærliggende å tale om at den avbrytes på et ikke-begrunna og irrasjonelt punkt. Men verken den som foretar et slikt brudd, eller skeptikeren trenger å forstå bruddet som ubegrunna i ethvert henseende. Det sentrale (fra skeptikerens side) er at bruddet ikke er gitt en i streng forstand tvingende begrunnelse.

<sup>23</sup> Denne måten å formulere kriterieproblemet er i all hovedsak lik den vi finner hos Hösle (1997a.277) og også – etter det jeg kan forstå – hos Sextus Empiricus *Pyrrhoniske utkast* (II.20 sett i sammenheng med I.164-9).

<sup>24</sup> Det må imidlertid legges til at Albert ofte uttrykker seg på en slik måte at det er nærliggende å tolke ham slik at Münchhausentrilemmaet bare er ment å gjelde for deduktiv argumentasjon (jfr. A. Berlich (1982.259). Men trilemmaet trenger – som Berlich (1982.282, n. 39) bemerker – ikke å bli forstått slik, og etter mi mening kan det ikke være tvil om at Albert allerede i *Traktat über kritische Vernunft*, hvis førsteutgave ble utgitt i 1968, påpeker at det er ment å treffe alle former for begrunnelse (se Albert, 1980.15).

nemnte forutsetter erkjennelsen av det førstnemnte.<sup>25</sup> En annen grunn til trekke fram A, er at den i ei viss reformulering godt får fram at forholdet mellom formal- og transcendentallogikk, er et spesialproblem av kriterieproblemet: Skal vi gi en tvingende (transcendentallogisk) begrunnelse av noe, kan det synes som om vi – på tross av at vi ikke kan – må forutsette eller gjøre bruk av formallogiske prinsipp (som ikke er en gitt en tvingende begrunnelse<sup>26</sup>).

## SJØLBEGRUNNELSE OG SJØLBEGRUNNELSESSIRKELEN

Vender vi tilbake til formulering B av kriterieproblemet, underforstås det i den at all begrunnelse er begrunnelse fra noe annet, synes Apel, Kuhlmann og Hösle å mene. Imidlertid er det ikke nødvendigvis slik ifølge dem at vi f eks må ty til kriterium z for å begrunne kriterium y, og dvs. at begrunnelsen av y trenger ikke å føre til en uendelig regress eller til et uakseptabelt forsøk på å unngå en slik regress. For det kan tenkes at vi ikke trenger å ty til noe annet enn y for å begrunne y; det kan tenkes at vi kan begrunne (en bestemt variant av) indirekte argument ved og gjennom (denne varianten av) indirekte argument. *Sjølbegrunnelse* er m.a.o. mulig. Det lar seg naturligvis bestri- de at sjølbegrunnelse i den fordra betydninga er mulig. F eks kunne man med Arne Næss (1959.307) hevde at ”intet utsagn utsier sin egen sannhet. Det trengs et nytt til det.” Eller man kunne også hevde at ethvert forsøk på å sjølbegrunne x vil måtte forut- sette gyldigheten av x.

Nå er imidlertid nettopp det sistnemnte sistebegrunnelsesfilosofenes poeng: Det som lar seg sistebegrunne, er jo det som vi ikke kan unngå å måtte forutsette for å være skeptikere, og dvs. for å kunne tenke. Refleksiv sistebegrunnelse er dermed nødven- digvis en form for sirkelbegrunnelse, og Hösle (1990.168) taler i tråd med dette om

---

<sup>25</sup> Det som vanligvis kalles den cartesianske sirkelen, er at Descartes synes å bruke sannhetskriteriet for å bevise Guds eksistens samtidig som han synes å mene at sannhetskriteriet bare lar seg bevise hvis vi allerede har vist at Gud eksisterer. Etter mi mening er imidlertid sirkelen mellom erkjennelsen av ens egen eksistens og erkjennelsen av Guds eksistens av mer fundamental art.

<sup>26</sup> På dette punktet består det en forskjell mellom transcendentalpragmatikerne og Hösle. Hösle synes å mene at et sistebegrunnelsesbevis må benytte seg av formallogiske regler som kontradiksjonsprinsip- pet og tertium non datur. Skal beviset være et virkelig sistebegrunnelsesbevis, må – legger han til – disse formallogiske reglene være sistebegrunna. Apel og Kuhlmann synes å legge opp til at et sistebe-

*sjølbegrunnelsessirkelen* ("der Zirkel der Selbstbegründung"). Kuhlmann (1985.101) uttrykker og begrunner poenget slik:

Die These von der Unvermeidlichkeit der petitio bzw. der Unvermeidlichkeit des Selbstwiderspruchs beim Versuch, die unhintergehbaren Argumentationsregeln zu begründen oder zu bestreiten, ist ja gerade das, was die Transzendentalpragmatik selbst behauptet. Sie wird den Hinweis auf eine petitio in diesem Fall darum als Einwand auch nicht anerkennen. Der Einwand muß offenbar anders lauten, nämlich etwa so, daß hier eine *vermeidbare* petitio begangen wurde, ---.

Til dette vil skeptikeren kunne replisere: "Det stridsspørsmålet mellom meg og deg (sistebegrunneren) består i, er jo bl.a. om (i) 'det som vi ikke kan unngå å forutsette for å tenke', er å anse som sistebegrunna. Da kan ikke du uten å forutsette det som du skal begrunne, vise til (i) for å gjendrive meg. Eller: Vi kan sies å være uenige om sjølbegrunnelsessirkelen er god i den fordra forstanden, og da hjelper det deg lite å appellere til denne sirkelen for å tilbakevise synet mitt. Å appellere til sjølbegrunnelsessirkelen, er å avbryte begrunnelsesregressen på et ikke-sistebegrunna punkt. Kriterieproblemet er ikke løst. Ei heller er det løsbart." Med andres ord: "Av den ting at vi må forutsette noe for å begynne å samle kunnskap, følger ikke at de forutsetninger vi faktisk setter, er sanne. Og slett ikke at de er uttrykk for kunnskap. For så vidt de markerer absolutte begynnelser, bortfaller enhver mulighet for begrunnelse". "Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube."<sup>27</sup>

## **NOEN KONSEKVENSER AV AT KRITERIEPROBLEMET EVENTUELT IKKE LAR SEG LØSE**

Hvis det skulle være korrekt at kriterieproblemet ikke er løsbart, synes det som om vi bl.a. kan trekke følgende konklusjoner: (i) Skeptikeren lar seg ikke gjendrive sjøl om man skulle makte å påvise gjennom (en eller annen versjon av) indirekte argument at han hamner i en (eller annen form for) sjølmotsigelse siden det ikke er vist at (den aktuelle typen) indirekte argument er egna til å identifisere sistebegrunna kunn-

---

grunnelsesargument i det hele ikke kan gjøre bruk av formallogiske prinsipp (sjøl om vi skulle ha lykkes i å sistebegrunne slike prinsipp).

<sup>27</sup> Hhv. Næss (1959.299) og L. Wittgenstein (*Über Gewissheit*, §253).

skap. (ii) Kan intet sistebegrunnes, kan det heller ikke sistebegrunnes at skeptikeren begår en sjølmotsigelse. (Dette er forenlig med at skeptikeren faktisk hamner i en sjølmotsigelse.) (iii) Siden skeptisismen ikke kan gjendrikes, kan det være slik at intet finnes. Skulle intet finnes, kan sjølvsagt ikke skeptikeren begå en sjølmotsigelse. Den som ikke finnes, kan jo ikke begå en sjølmotsigelse. (iv) Den universelle fallibilismen er (i en betinga og ikke-ende gyldig forstand) både konsistent og korrekt. (Lar kriterieproblemet seg ikke løse, så kan intet gis en tvingende begrunnelse. Alt vil være usikkert.) (v) Er det slik at vi aldri kan oppnå endegyldig sann kunnskap, synes det, som nemnt ovenfor, ikke urimelig å hevde at vi er offer for en illusjon hvis vi hevder at et utsagns påstandskraft er å forstå som ”det er endegyldig/definitivt/absolutt sant at ---”. Det må heller å være analysere som ”det er sant i en ikke-definitiv/ikke-ende gyldig/ikke-absolutt forstand at ---”. Det kan tilføyes: (vi) Er det slik at vi prinsipielt er ute av stand til å gi en tvingende begrunnelse av noe, kan vi heller ikke gi en tvingende begrunnelse for at et allmektig og allondt vesen ikke eksisterer.

## **SKEPTISISMEN OG FALLIBILISMEN ER IKKE FORUTSETNINGSFRIE POSISJONER**

Av det sagte skulle det ha framgått med all tydelighet at universell skeptisisme ikke er en forutsetningsløs eller fordomsfri posisjon og at skeptikeren også – i motsetning til hva som av og til blir sagt – reflekterer over disse forutsetningene og fordommene. (At han kan gjøre mistak i sine refleksjoner, er en annen sak.) Blant de forutsetningene som skeptikeren gjør gjeldende, er kriterieproblemet og et absolutistisk begrep om viten. (Eller mer nøyaktig: I både formulering A og B av kriterieproblemet underforstås et absolutistisk begrep om viten.) Disse to forutsetningene kan sies å utgjøre røttene til skeptisismen.<sup>28</sup> Å hevde at disse forutsetningene, som sjølvsagt ikke tilkjennes en ubetinga eller endegyldig status, angir for strenge krav til hva som er å betrakte som (sikker) viten, utgjør ingen tilbakevisning av skeptisismen. Man gjendriver ikke

---

<sup>28</sup> Jfr. f eks I. Gullvåg (1964.163): ”One classical conception of knowledge was the 'dualistic' and 'absolutist' one, involving, on the one hand, a distinction between a belief and its standard or criterion of truth, and, on the other hand, a requirement that knowledge involve not only *belief*, but *apprehension of truth*. The dualism and absolutism in the classical notion seem to be the roots of scepticism.”

skeptisismen ved f eks å si (i) at den legger opp til at viten betinger at vi inntar Guds perspektiv og (ii) at et slikt perspektiv er umulig å oppnå for oss mennesker. Det man derimot gjør, er å beskrive den. Den som mener å kunne å gjendrive skeptikeren, må enten akseptere skeptikerens forutsetninger eller begrunne at disse forutsetningene er ødeleggende for den skeptiske posisjonen.

## OM TOLKNINGENE AV DESCARTES, APEL/KUHLMANN OG HÖSLE

Som nemnt, kan Descartes, transcendentalpragmatikerne Apel og Kuhlmann og den objektive idealisten Hösle tolkes slik at de alle benytter seg av en form for indirekte argument i sine forsøk på å overvinne skeptisismen og fallibilismen. (Den tidlige Descartes, dvs. den som framtrer i det ufullførte verket *Regulæ ad directionem ingenii* (*Regler til rettledning av ånden*), gjør bruk av direkte argument i sitt forsøk på å vise at vi kan oppnå sikker kunnskap.) Det må imidlertid tilføyes her at en slik forståelse av de nemnte tenkerne betinger at vi legger til grunn et vidt begrep om ”indirekte argument”. For mener man med et ”indirekte argument” et formallogisk bevis på formen

(12) ”hvis p, så både q og ikke-q; altså ikke-p”,

anvender ingen av dem seg av slike argument (i tilbakevisinga av den universelle skeptikeren). Men mener vi med ”indirekte argument” ”a form of cross-examination that refutes an opponent’s thesis by drawing out contradictory or otherwise intolerable consequences from him”<sup>29</sup>, skulle vi med rette kunne si at alle de nemnte benytter seg av indirekte argument: Det dreier seg hos alle om en refleksiv argumentasjon der det tas utgangspunkt i skeptikerens syn, for så å påvise at dette synet undergraver seg sjøl.

La oss se nærmere på sentrale element ved de enkeltes posisjoner, og vi starter med Descartes. Som man har forstått, legger jeg opp til ei transcendentalfilosofisk tolkning av den senere Descartes, særlig representert ved *Meditasjoner*. Det eneste målet Descartes setter seg i dette verket – hvis vi skal stole på hva han sjøl skriver i det

---

<sup>29</sup> Det som her siteres, er den bestemmelsen som gis av det sokratiske elenkos i *A Dictionary of Philosophy* (ed. A. Flew).

siste avsnittet i sitt synopsis av *Meditasjoner (Resymé over de følgende seks meditasjoner)* (VII.15-6) – er å bevise at de grunnene som gjør oss i stand til å erkjenne vår – eller skal vi si min – ånd og Gud er fastere og sterkere enn de grunnene som gjør oss i stand til å erkjenne at det finnes en fysisk verden og at mennesker har legemer: Grunnene som gjør oss i stand til å erkjenne min ånd og Guds eksistens, er de aller sikreste og mest evidente som vi kan oppnå viten om. (Tar vi i betraktning at Descartes også poengterer at sannhetskriteriet – at det vi begriper klart og tydelig, er sant – først begrunnes i *Fjerde meditasjon* (se VII.15), og dvs. etter at erkjennelsen av Guds eksistens, skulle dette bety at de forholda som vi bare kan erkjenne ved å påkalle dette kriteriet er mindre sikre og mindre evidente enn erkjennelsen av min egen ånd og Gud.) Nå finnes det uttalelser hos Descartes, som med god grunn kan forstås slik at erkjennelsen av disse to forholda angir de to substansielle betingelsene for å kunne tvile og tenke, mens erkjennelsen av slike ting som verden og at jeg har et legeme ikke utgjør betingelser for muligheten av tvile og å tenke. Gitt dette, skulle *Meditasjoner* kunne leses som et transcendentalfilosofisk verk, og dvs. et verk der man ikke bare søker å identifisere nødvendige betingelser for å tvile, men hvor man prøver å påvise ”ting” som ikke har status som slike betingelser.

Spørsmåla som jeg nå først og fremst er opptatt av, er (a) hvordan Descartes’ argumentasjon fram til påvisninga av Guds eksistens forløper, (b) om denne argumentasjonen er i strid med sider av hans egen filosofi, og (c) å påvise argumentasjonens avgjørende svakhet. Tolkningsforslaget mitt går i grove trekk slik: (i) Det jeget som vi møter i de første meditasjonene i *Meditasjoner*, er å betrakte som en filosofisk nybegynner, som blir leda av Descartes til – sett fra Descartes’ synspunkt – å overstrekke tvilen: Jeget mener å tvile på alt. (ii) Så blir det seg bevisst at det utvilsomt tviler og tenker, og at alt dermed ikke lar seg betvile. (iii) Jeget blir seg videre bevisst at tvils- og tenkningsvissheten (”jeg tviler”/”jeg tenker”) betinger erkjennelsen av at det eksisterer (jegvisshet). (iv) Deretter påviser det at tenknings- og jegvisshet betinger erkjennelsen av Guds eksistens (gudsvishet). (v) Argumentasjonen for alle disse tre visshetene er transcendentale og refleksive, men bare tenkningsvissheten etableres gjennom indirekte argumentasjon (forutsatt at et kjennetegn ved et indirekte argument er at det ikke tas utgangspunkt i en tese som ikke holdes som sann). (Etab-

leringa av jeg- og gudsvisssheten hviler på noe som jeget holder som sant.) (vi) Jegets begrunnelse for erkjennelsen av alle de tre nemnte forholda, er ledsaga av intuisjon (klarhet og tydelighet). Dette betyr imidlertid, som antyda, ikke at jeget påkaller intuisjonens klarhet og tydelighet (sannhetskriteriet) i påvisninga av at det tenker, at det eksisterer og at Gud eksisterer. (vii) Jeget er, som man i det minste aner, en partikularist. Eller mer presist: Descartes argumenterer flere steder for et partikularistisk standpunkt. Men nå utgjør sjølvstesen om at generelle prinsipp (f eks kriterier) erkjennes med utgangspunkt og grunnlag i enkeltutsagn sjøl et generelt prinsipp (et kriterium). Dette betyr at jeget (i *Meditasjoner*) – hvis det skal være en konsistent partikularist – ikke kan fremme den partikularistiske tesen i de første meditasjonene. Denne tesen – som metoden generelt – må utvinnes og blir utvinna gjennom å reflektere over hvordan det faktisk har argumentert. (viii) Deri ligger det imidlertid ingen løsning av kriterieproblemet, noe som Descartes sjøl kanskje kan sies å innrømme for så vidt som han ett sted (i *Svar på innvendinger til Meditasjoner*) avviser at intet kan erkjennes med absolutt sikkerhet med mindre det er bevist at Gud eksisterer, og dvs. med mindre det er bevist at vi opererer med et absolutt sikkert kriterium. Denne avvisninga er i tråd med visse sentrale sider ved Descartes' filosofi.

Som påpekt, er intuisjon (klarhet og tydelighet) et ledsagende element ved argumentasjonen i de første meditasjonene. Den intuisjonen som det her er tale om, er ikke uformidla eller ubegrunna. Tvert imot er den argumentativt formidla og kompatibel med metode. Ja, intuisjon uten metode er ifølge Descartes blind. Dette synet kommer til uttrykk allerede i *Regler*, som trolig ble skrevet i 1620 åra og utgitt først i 1701.<sup>30</sup> Men i dette verket finner vi, som nemnt, ikke en indirekte og refleksiv argumentasjon for at vi er i stand til å oppnå sikker viten. Her dreier det seg altså ikke om det vi kunne kalle for *refleksiv intuisjon*.

Vender vi oss mot transcendentalpragmatikerne og Hösle, så synes de å være enige om at refleksiv sistebegrunnelsesargumentasjon skal være noe som er forskjellig fra intuisjon og deduksjon. Med sistnemntes ord: "Reflexive Argumente sind ein Drittes zu Deduktion und Intuition; und wer sie im Sinne der einen oder der anderen ver-

---

<sup>30</sup> Når det gjelder spørsmålet om når *Regler* ble skrevet, se nedenfor kap. 1 n. 69, s. 44.

kürzt, geht an ihrem Wesen vorbei" (Hösle, 1990.160, jfr. Kuhlmann, 1985.296). Jeg er imidlertid tilbøyelig til å mene at det er klare trekk ved Hösles egen posisjon som gjør at refleksiv argumentasjon blir å betrakte som en form for formallogisk begrunnelse, mens Apel og Kuhlmann får problem med å skille refleksiv argumentasjon fra en type refleksiv intuisjon. La oss først se litt nærmere på transcendentalpragmatikerens syn.

Apel og Kuhlmann hevder, grovt sagt, at (i) det som ikke lar seg bestride *uten performativ (pragmatisk) sjølmotsigelse (PS-testen)*, er sistebegrunna. PS-testen er m.a.o. den offisielle sistebegrunnelsestesten eller -kriteriet. (ii) Som allerede nemnt, er det slik at det som sistebegrunnes, *x*, ikke kan utledes av noe annet, og dvs. at det skal være *sjølbegrunna*. (iii) Dette betyr ifølge Apel og Kuhlmann at *x* ikke en gang kan utledes av sistebegrunnelsekriteriet. Det trenger – med Kuhlmanns (1985.93) ord – ikke å bestå et "sannhetsfunksjonelt forhold" mellom de midler som vi benytter oss av når vi sistebegrunner noe, og det som sistebegrunnes. Dermed vet vi hvordan forholdet mellom kriterium og *x* ikke er å forstå. (iv) Spør vi om hvordan det positive forholdet mellom sistebegrunnelsekriteriet og det som sistebegrunnes skal forstås, lyder svaret i grove trekke slik: Gjennom en refleksjon over sistebegrunnelsekriteriet sammenholdt med den aktuelle tesen ("kandidaten"), gjøres det *evident* at tesen ikke kan bestrides uten at det begås en performativ sjølmotsigelse. (vi) Den type evidens som mobiliseres eller påkalles her, er ikke en "bar ("blanke") evidens" (Kuhlmann, 1993.231), men en *refleksiv evidens* ettersom den er formidla gjennom refleksiv argumentasjon. (Refleksiv evidens i Apels og Kuhlmanns forstand er etter mi mening å anse som en refleksivt formidla intuisjon, og i den forstand er den også cartesiansk.) (vii) Appellen til det refleksivt evidente, som muligens er transcendentalpragmatikerens egentlige sistebegrunnelsekriterium, lar seg neppe anse som noe annet enn et ikke-sistebegrunna avbrudd på begrunnelsesprosedyren.

Der transcendentalpragmatikerne taler om performativ sjølmotsigelse, taler Hösle om *dialektisk motsigelse*. (I analogi med Apels term "PS-testen", vil jeg bruke uttrykket "DS-testen" om Hösles kriterium.) Ved begrepet "dialektisk motsigelse" kan vi skille mellom et *ontologisk* og et *metodologisk* aspekt. Det ontologiske elementet består bl.a. i: (i) Negasjonen av en dialektisk motsigelse er (i motsetning til negasjonen



av en performativ sjølmotsigelse i Apels forstand) ontologisk nødvendig: Det som er epistemologisk nødvendig, må også være ontologisk nødvendig, ifølge Hösle. (ii) I tillegg hevder han at ontologiske nødvendigheter, grovt sagt, er tanker i en absolutt fornuft (Gud). (iii) Videre lar – mener Hösle som Descartes – eksistensen av en absolutt fornuft seg sistebegrunne. (iv) Sjølve sistebegrunningsbeviset hevdes å være ”verket til en absolutt fornuft”.<sup>31</sup> Ved det metodologiske aspektet vil jeg trekke fram det følgende: (i) (a) At vi kan bruke dialektiske motsigelser til å påvise sistebegrunna setninger, begrunnes gjennom det Hösle kaller sistebegrunningsbeviset. Dette betyr at *metoden utvinnes gjennom refleksjon over sistebegrunningsbeviset*. (Legger vi utelukkende vekt på dette, er Hösle å betrakte som en partikularist.) (b) Foruten å være et indirekte bevis, er sistebegrunningsbeviset av modallogisk art, og dermed av formallogisk art – hvis vi betrakter modallogikk som en undertype formallogikk. (Deri ligger en grunnleggende forskjell mellom det hösleske og det apelske sistebegrunningsprosjektet.) Nærmere bestemt sluttet det fra en tese  $p$ , som fremmes av skeptikeren, over dens negasjon til dens kontrære motsetning. (Ett problem ved beviset er at det, som Hösle sjøl ikke underslår, gjøres bruk av aksiom og avledningsregler som ikke er blitt sistebegrunna.) (c) Hvert enkelt skritt i sistebegrunningsbeviset må være sistebegrunna. (d) At så er tilfelle, kan man imidlertid først fastslå etter å ha fullført sistebegrunningsbeviset. (e) Dette må bety at konklusjonen i beviset ( $p$ 's kontrære motsetning) utledes av setninger som først lar seg betrakte som sistebegrunna når konklusjonen er bevist, dvs. sistebegrunna. (ii) Sistebegrunna setninger kan bevises gjennom direkte bevis forutsatt at bevisets premisser og dets slutningsregler er sistebegrunna med grunnlag i indirekte argument. (Dette bestrides av transcendentalpragmatikerne). (iii) (i) og (ii) innebærer at sistebegrunna setninger på tross av at de i en viss forstand skal være sjølbegrunna i en annen forstand, må kunne avledes av andre setninger. En sistebegrunna setning er en setning som kan utledes fra nødvendig sanne setninger.

---

<sup>31</sup> Se f eks Hösle (1987a.259-62 og 1990.175-9)

## AVHANDLINGAS OPPBYGNING

Avhandlinga er inndelt i to deler: *Del 1*, som jeg har kalt ”*Descartes*”, er, som tittelen antyder, viet til Descartes’ forsøk på å vise at vi kan oppnå sikker kunnskap. Denne delen består av tre kapitler, der det første omhandler *Regler*. I dette kapitlet er jeg først og fremst opptatt av hva Descartes mener med ”intuisjon” og om hvordan han søker å begrunne intuisjonens fundamentale erkjennelsesteoretiske rolle. I kapitla 2 og 3 rettes oppmerksomheten mot den senere Descartes, nærmere bestemt mot den cartesianske tvilen mest radikale skritt og opphevelsen av denne tvilen. I kapittel 2 er oppmerksomheten først og fremst retta mot tvilen<sup>32</sup>, mens i kapittel 3 er fokus først og fremst satt på opphevelsen av tvilen. Jeg vil understreke at disse to kapitla utgjør en enhet og en helhet. *Del 2*, som jeg har kalt ”*Moderne sistebegrunnelsesfilosofi*”, omhandler transcendentalpragmatikernes og Hösles sistebegrunnelsesprosjekter. I kapittel 4 er det først og fremst transcendentalpragmatikernes sistebegrunnelsekriterium som jeg konsentrerer meg om, dvs. jeg forsøker å forstå og å klargjøre hva de legger i reflektiv sistebegrunnelse. I kapittel 5 går jeg så nærmere inn på transcendentalpragmatikernes detaljerte kritikk av, og dvs. deres meningskritiske (”sinnkritische”) innvendinger mot den universelle fallibilismen. Kapittel 6 er viet Hösles sistebegrunnelsesfilosofi.

---

<sup>32</sup> Kap. 2 er en omarbeid versjon av Skjei (1995).

# DEL 1

## DESCARTES

### KAP.1 INTUISJON

#### 1.1 INNLEDNING

Allerede i *Regler* legger Descartes usedvanlig stor vekt på søken etter sikker viten, og i dette kapitlet vil jeg undersøke hvordan han i dette verket mener å begrunne at vi kan oppnå slik viten. En slik undersøkelse tror jeg også vil kaste lys over visse sentrale sider ved den senere Descartes' forsøk på å vise at vi kan oppnå sikker kunnskap. Siden intuisjon synes å utgjøre grunnbegrepet i *Regler*, vil det meste av undersøkelsen dreie seg om eller ha relevans for Descartes' forståelse av dette begrepet. Derfor har jeg kalt kapitlet "intuisjon". La meg understreke at jeg ikke har til hensikt å gi ei fullstendig framstilling av *Regler*. Jeg vil også påpeke at *Regler* er et verk der sentrale begrep synes å bli bestemt og forstått på ulike måter, og det jeg er ute etter, er å sette lys på visse av disse bestemmelsene og forståelsesmåtene. Mer presist mener jeg å sette fokus på aspekt ved begrep som "intuisjon", "deduksjon" og "regler", som ofte underslås i kommentarlitteraturen.

I framstillinger av Descartes' filosofi gis som oftest begrepet "intuisjon" en viktig rolle. Det er imidlertid verdt å merke seg at dersom vi ser bort fra et par brev, ett sted i *Tredje meditasjon* og ett sted i *Svar på andre innvending*<sup>1</sup>, er det – så vidt jeg har vært stand til å konstatere – bare i *Regler* at Descartes bruker termen "intuisjon". I dette verket finnes det en rekke formuleringer som indikerer at intuisjon, som nemt, er å anse som sjølve grunnbegrepet. All sikker viten synes i siste instans å hvile på intui-

---

<sup>1</sup> Se I.353 (mai 1637), V.135-6 (april eller mai 1648), VII.36 (jfr. nedenfor s. 131) og VII.140 (jfr. nedenfor s. 113).

sjon sjøl om ikke all viten lar seg intuiere. En viss type kunnskap kan vi bare oppnå hvis vi i tillegg til intuisjon benytter oss av deduksjon (1.2). På den andre sida formulerer Descartes seg av og til slik at man får inntrykk av at han allerede i *Regler*, og ikke – som det ofte legges opp til<sup>2</sup> – først i verk som *Discours de la méthode* (*Discours*) og *Meditationes de prima philosophia* (*Meditasjoner*) lar klarhet og tydelighet, og dvs. noe som intuisjon og deduksjon har til felles, overta rollen som grunnbegrepet. I tråd med dette tones skillet mellom intuisjon og deduksjon ned (i visse partier av *Regler*). Legger vi i tillegg vekt på noen utsagn som Descartes kommer med i *Samtale med Burman*, er det vanskelig å ikke trekke den konklusjon at intuisjon – slik denne operasjonen av og til blir definert i *Regler* – ikke kan tilkjennes noen rolle i vår menneskelige erkjennelse. Jeg tenker da på tesen om at det som erkjennes intuitivt, verken gripes litt etter litt eller hviler på hukommelse (1.3). Nå uttrykker Descartes seg også ofte slik at både intuisjon og deduksjon er å anse som ufeilbarlige, regeluavhengige og ikke-legitimerbare erkjennelsesoperasjoner. Men, som jeg skal søke å vise, finner vi uttalelser i *Regler* som peker i en annen retning. For det første er verken intuisjon eller deduksjon ufeilbarlige evner. Dette betyr imidlertid ikke at Descartes oppgir forsøket på å oppnå sikker viten. Det er heller et uttrykk for at klarhet og tydelighet overtar rollen som grunnbegrep. For det andre kan han neppe mene – i motsetning til hva f eks S. Gaukroger hevder<sup>3</sup> – at intuisjon og deduksjon er regeluavhengige evner. Tilspissa – om enn noe upresist – sagt er Descartes' syn at intuisjon og deduksjon uten metode er blinde: Anvender vi ikke den riktige metoden, kan vi ikke være sikker på at det vi begriper eller intuierer, er sant: All klar og tydelig begripelse er argumentativt formidla. For det tredje mener Descartes å begrunne at vi oppnår sikker viten med grunnlag i vår klare og tydelige begripelse. Det er ikke slik – som f eks L. W. Beck sier<sup>4</sup> – at metodens regler ifølge Descartes bare kan lette bruken av intuisjon og deduksjon. At Descartes' begrunnelse neppe overbeviser noen, er en annen sak (1.4). Ifølge Descartes hviler all formallogisk (syllogistisk) argumentasjon på intuisjon, dvs. på klar og tyde-

---

<sup>2</sup> Se f eks J. Hellesnes (1999a.161).

<sup>3</sup> Se nedenfor s. 39, n. 53.

<sup>4</sup> Se nedenfor s. 39, n. 54.

lig begripelse. Om Descartes' egen forståelse av denne tesen neppe lar seg forsvare, vil jeg prøve å begrunne at det er aspekt ved posisjonen hans som har noe for seg (1.5).

## 1.2 ET FØRSTE BLIKK PÅ DESCARTES' SYN PÅ INTUISJON OG DEDUKSJON

I regel 3<sup>5</sup> i *Regler* skriver Descartes at intuisjon og deduksjon er de to eneste intellektuelle aktene eller operasjonene som gjør oss i stand til å oppnå sikker viten.<sup>6</sup> Han definerer intuisjon i første omgang slik:

Med intellektuell intuisjon forstår jeg ikke sansenes omskiftende vitnesbyrd eller den villedende dommen som utgår fra innbilningsevners slette sammensetning, men derimot en ren og oppmerksom ånds oppfattelse, som er så lett og tydelig at det ikke kan være rom for tvil om det vi forstår. Eller, som går for det samme, intellektuell intuisjon er en ren og oppmerksom ånds ubetvilelige oppfattelse, som utspringer fra fornuftens lys alene.<sup>7</sup>

Senere i samme verk påpeker Descartes at intuisjonen av noe må, som nemnt, innfri to krav. For det første må det som intuieres, gripes klart og tydelig; det må være umiddelbart evident<sup>8</sup> eller sjølevident<sup>9</sup>. For det andre må det gripes i sin helhet på ett og samme tidspunkt, og dvs. i ett øyeblikk eller momentant, og ikke litt etter litt (sukses-

---

<sup>5</sup> *Regler* bestå i alt av (i) 21 relativt kort formulerte regler og (ii) kommentarer til de første 18 reglene. Når jeg bruker termen "i regel ---", så henviser jeg til (ii), mens jeg bruker uttrykket "sjølve regel ---" når jeg henviser til (i).

<sup>6</sup> Jfr.: "For å unngå å begå samme feil [dvs. å fremme dommer om uklare og ukjente ting (ES)], skal vi her nemne alle de intellektuelle aktene som gjør oss i stand til å erkjenne ting uten frykt for noen feiltagelse: Vi godtar bare to, nemlig intuisjon og deduksjon." ("Sed ne deinceps in eumdem errorem delabamur, hîc recensentur omnes intellectûs nostri actiones, per quas ad rerum cognitonem absque vllo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantûm duæ, intuitus scilicet & inductio", X. 368). "Inductio" er trolig en trykkfeil for "deductio" sjøl om induksjon ifølge Descartes er, som vi skal se, å anse som en form for deduksjon. Jfr. den relevante sammenhengen og f eks. det følgende utsagnet: "--- for, som jeg allerede har sagt, kan vi bare oppnå viten gjennom mental intuisjon eller gjennom deduksjon". ("--- cum nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem, jam antè dictum sit", X.372). Se også X.400 og 425.

<sup>7</sup> "Per *intuitum* intelligio, non fluctuantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis puræ & attentæ tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ & attentæ non dubium conceptum, qui à solâ rationis luce nascitur, ---" (X.368).

<sup>8</sup> Se nedenfor, n. 16.

<sup>9</sup> Se nedenfor, n. 15.

sivt).<sup>10</sup> Eksempler på intuisjoner som gis i regel 3, er: Enhver kan intuiere at han tenker, at han eksisterer, at en trekant er avgrensa av bare tre linjer, at ei kule er avgrensa av bare ei overflate.<sup>11</sup> Etter å ha gitt disse eksempla og etter å ha kommentert bruken av termen ”intuisjon”, påpeker han at ”intuisjonens evidens og visshet ikke bare fordres for isolerte utsagn, men også for ethvert resonnement”<sup>12</sup>. Tar vi f eks slutninga (3) ” $2 + 2 = 3 + 1$ ”, må vi ikke bare intuiere at (1) ” $2 + 2 = 4$ ” og at (2) ” $3 + 1 = 4$ ”, men også at (3) følger av (1) og (2).<sup>13</sup>

Skal vi klargjøre hva Descartes mener med dette, må vi bl.a. se på begrepet hans om deduksjon. Med deduksjon forstår vi – skriver han i regel 3 – at ”det sluttes

---

<sup>10</sup> Jfr.: ”--- for to ting kreves for mental intuisjon; den intuierte proposisjonen må, for det første, være klar og tydelig, og for det andre må den begripes i sin helhet på ett og samme tidspunkt, og ikke litt etter litt.” (”---, quia ad mentis intuitum duo requirimus: nempe vt propositio clarè & distinctè, deinde etiam vt tota simul & non successivè intelligatur” (X.407, regel 11). Se også X.388 (regel 7).

Som man ser, oversetter jeg her ”simul” (X.407, linje 17) med ”ett og samme tidspunkt”, og med ”ett og samme tidspunkt” forstår jeg her det samme som ”i ett eneste øyeblikk”. Denne oversettelsen er i tråd med de til Brunschwig (1988.131) og Dalsgård-Hansen (1988.81), som i den aktuelle sammenhengen oversetter ”simul” med ”en un seul moment” hhv. ”et og samme tidspunkt” (X.407, linje 17) og ”en un instant” hhv. ”instantant” (X.407, linje 19). Nå kunne man mene at ”simul” heller må oversettes med uttrykk som ”samtidig”, ”simultan”, eller ”på ei og samme tid”. Men etter mi mening er de sistnemte uttrykka for upresise i den aktuelle sammenhengen. For ofte sier vi at to hendelser eller aktiviteter foregår samtidig eller på ei og samme tid sjøl om de strekker seg utover et lengre tidsrom, og dvs. inneholder suksessive element, mens det Descartes trolig er ute etter å poengtere, er at suksessive element fullstendig er fraværende i den intuitive begripelsen, og dvs. at denne begripelsen ikke har varighet. I så fall er det ikke urimelig å tolke Descartes slik (i *Regler*) at en intuiert proposisjon begripes momentant (”in instanti”) siden den enkle naturen ”instans” eksplisitt sies å være negasjonen (”negatio”) av eller mangelen (”privatio”) på den enkle naturen ”duratio” (se X.420, linjene 3-8). Dessuten skal, som vi skal se nedenfor, det som gripes gjennom intuisjon, være noe enkelt, og ikke noe sammensatt, og hvis det enkle er ment å være enkelt i strengeste forstand, synes det søkt å tale om samtidighet. For skal det gi mening å tale om samtidighet, må det minst være tale om to element. (Vi sier ikke at X er samtidig med X, men at X er samtidig med Y.) – Mer eller mindre i tråd med slike overveielser taler f eks Schouls (1972.314) om ”the instantaneous nature of the act of intuition”. Schouls (1972.319-22), som mange andre – f eks Gueroult (1968.I.156) og Alquié (1991.189) –, argumenterer i tillegg for at ”the *Cogito*” gripes momentant.

<sup>11</sup> Jfr.: ”Ita vnusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantùm, globum vnica superficie & similia, ---” (X.368).

<sup>12</sup> Jfr.: ”At verò hæc intuitûs evidentia & certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur” (X.369). Dette synet deles, som kjent, av John Locke; jfr. f eks: ”--- it is plain, that every step in reasoning that produces knowledge, has intuitive certainty, ---” (*An Essay Concerning Human Understanding* (Essay) (IV.ii.7).

<sup>13</sup> Jfr.: ”Nam, exempli gratiâ, sit hæc consequentia:  $2 + 2$  efficiunt idem quod  $3 + 1$ , non modò intuentium est  $2 + 2$  efficere 4, &  $3 + 1$  efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessariò concludi” (X.369).

med nødvendighet til visse ting fra andre ting som er erkjent med sikkerhet”<sup>14</sup>. Men hvis slutninga fra (1) og (2) til (3) er et eksempel på en deduksjon i Descartes’ forstand, og hvis den må intuiteres, innebærer ikke det at deduksjon er en erkjennelsesmåte som lar seg redusere til intuisjon? Descartes svarer benektende på dette spørsmålet med følgende begrunnelse: Skillet mellom de to erkjennelsesmåtene må trekkes siden mange fakta som ikke er sjølevidente, likevel er sikre, og sikre er de hvis de er dedusert fra sanne og erkjente prinsipp gjennom en kontinuerlig og ikke-avbrutt tankebevegelse, og hvis hvert enkelt ledd i resonnementet er klart intuitert.<sup>15</sup> Deduksjon lar seg således – kan vi foreløpig si – ikke redusere til intuisjon siden deduksjon ikke fordrer umiddelbar evidens eller sjølevidens, og siden deduksjon involverer en bevegelse eller en suksesjon. Dette betyr ifølge Descartes at sikkerheten til konklusjonen i en deduksjon på en måte hviler på hukommelse.<sup>16</sup>

Den bevegelsen og suksesjonen som pr. def. er knytta til deduksjon kan – mener Descartes – ryddes av veien ved enkle slutninger. Av den grunn kan en proposisjon som er slutta umiddelbart fra første prinsipp, også intuiteres, og dermed – skulle vi anta – gripes som noe sjølevident. Ved ei kompleks slutning kan derimot ikke hele slutningsprosessen gripes gjennom ei enkelt mental akt. Her kan altså ikke hukommelsens rolle skaffes fullstendig av veien sjøl om det er en viktig metodisk regel å gjenta ei kompleks slutning mange ganger slik at hukommelsens rolle praktisk talt reduseres til intet (“vt ferè nullas memoriæ partes relinquendo, rem totam simul videar intuiti”,

---

<sup>14</sup> “---, qui fit per *deductionem*: per quam intelligimus, illud omne quod ex quibusdam alijs certò cognitibus necessariò concluditur” (X.369).

<sup>15</sup> Jfr.: ”Men det er nødvendig å gå fram slik [dvs. skillet mellom intuisjon og deduksjon må trekkes (ES)] siden det er mangt som vites med sikkerhet sjøl om det ikke er sjølevident – forutsatt at det er dedusert fra sanne og kjente prinsipp ved hjelp av en kontinuerlig og på intet sted avbrutt bevegelse av tanken i hvilken hvert enkelt deduksjonsskritt er klart intuitert.” (“Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimæ res certò sciuntur, quamvis non ipsæ sint evidentes, modò tantùm à veris cognitibusque principijs deducantur per continuum & nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicuè intuitis”, X.369).

<sup>16</sup> Jfr.: ”Vi skiller derfor den mentale intuisjonen fra sikker deduksjon fordi vi er oss bevisst at det er en viss bevegelse eller suksesjon i den sistnemnte og også fordi deduksjon – i motsetning til intuisjon – ikke krever umiddelbar evidens, men låner på en måte sikkerheten sin fra hukommelsen.” (“Hic igitur mentis intuitum à deductione certà distinguimus ex eo, quòd in hac motus sive successio quædam concipiatur, in illo non item; & præterea, quia ad hanc non necessaria est præsens evidentia, qualis ad intuitum, sed potiùs à memoriâ suam certitudinem quodammodo mutuatur”, X.370). Se også regel 7 (særlig X.387-9) og regel 11 (X.407-10). Også Locke synes å mene at konklusjonen ”in long deductions” hviler på hukommelse. Se *Essay*, IV.ii.7.

X.388 og 409). Konklusjonen i ei kompleks slutning kan m.a.o. ikke intuieres, og dette synes å være Descartes' avgjørende grunn for at deduksjon ikke kan reduseres til intuisjon.

I alle høve konkluderer Descartes drøftinga si av forholdet mellom intuisjon og deduksjon i regel 3 med at vi kan skille mellom tre typer sikre proposisjoner:

(4) Første prinsipp – eller også ”rene og enkle naturer” og første og mest enkle proposisjoner<sup>17</sup> – erkjennes utelukkende gjennom intuisjon.

---

<sup>17</sup> Uttrykket ”første prinsipp” [prima principia] forekommer bare tre ganger i *Regler* (X.370, 387 og 401). Det kan se ut som om uttrykka ”første og mest enkle proposisjoner” (primâ & maximè simplici propositione, X.383] og ”enkle proposisjoner” (f eks X.407) er synonyme med uttrykket ”første prinsipp”. Også betegnelsen ”rene og enkle naturer (naturas puras & simplices, X.383] eller bare ”enkle naturer” (se særlig regel 12) synes å ha et betydningsinnhold som ligger tett opptil det som ”første prinsipp” har, for så vidt som enkle naturer sies å betegne det som er erkjent i og gjennom seg sjøl, og det hvis erkjennelse ikke avhenger av noe annet. (Jfr.: ”Notandum 2. paucas esse duntaxat naturas puras & simplices, quas primò & per se, non dependenter ab alijs vllis ---”, X.383 (uth. ES).)

Ser vi ganske kort nærmere på om uttrykka ”første prinsipp” og ”enkle proposisjoner” på den ene sida og ”enkle naturer” på den andre sida betraktes som fullstendige synonyme i *Regler*, kan det først bemerkes at Descartes av og til bruker de to sistnemnte betegnelsene som om de skulle være ensbetydende. På s. 383, linjene 11-2 bruker han f eks termen ”rene og enkle naturer”. Ti linjer senere erstattes plutselig denne termen med ”primære og maksimalt enkle proposisjoner”. Men av minst to grunner er det ikke uproblematisk å betrakta disse to uttrykka som fullstendig synonyme.

For det første er de eksempla som Descartes gir på ”enkle naturer” i *Regler*, av en slik art at det ikke er urimelig å anse dem som begrep, og ikke som proposisjoner. (Eksempler er vilje, figur, utstrekning, bevegelse, eksistens, X.419.) Når disse eksempla blir opprimsa i senere skrifter kalles de i tråd med dette ”grunnbegrep” eller ”enkle begrep” (se f eks *Principia philosophiæ (Prinsipp)* pr. 47-50 og *Brev til Elisabeth* (21/5-1643, II.665-6). På tross av dette betrakter Descartes også en proposisjon som den euklidske grunnsetningen ”ting som er lik samme ting, er innbyrdes lik” [quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se] som et eksempel på en enkel natur av typen ”felles begrep” [communes notiones, X.419]. Eksempla på felles begrep som Descartes gir i pr. 49 i *Prinsipp*, er også proposisjoner eller prinsipp, som for eksempel kontradiksjonsprinsippet. Ikke alle enkle naturer eller enkle begrep er altså begrep i streng forstand.

For det andre er det misvisende å betrakte enkle naturer utelukkende som (generelle) begrep sjøl om vi ser bort fra felles begrep. For, som f eks Beck (1952.72) sier, og som ordet ”natur” indikerer, har de – når vi ser bort fra typen felles begrep – en ontologisk status. (For eksempel er figur, utstrekning og bevegelse i ting [in corporibus esse] X.419.) Også hos den senere Descartes har enkle begrep en slik dobbelt rolle: De er både komponenter [componuntur] ved våre tanker” (pr. 47) og ting (eller ”affeksjoner” ved ting) (pr. 48). Enkle er de riktignok bare fra et epistemologisk perspektiv (”in ordine ad cognitionem nostram” eller ”respectu nostri intellectûs”, X.418 og 419), og ikke fra en ontologisk synsvinkel (”à parte rei”, X.418). F eks er et legeme enkelt fra det ontologiske perspektivet siden det utgjør én ting. Fra det epistemologiske perspektivet er det derimot bestanddelene legemlig natur, figur og utstrekning, som er enkle (se X.418). Når vi kan fastslå hva som er det enkle sett fra tingens eget perspektiv, er det misvisende å hevde at ”[o]ur knowledge --- does not apprehend things as they ”really are” (re vera) are, ---” (J. L. Marion, 1992.115). Se f eks Beck (1952.71-3) og senest P. Dear (1998.159) som skriver at ifølge Descartes griper vi ”things as they really are – knowing them as God knows them.” (Som vi skal se, synes riktignok den senere Descartes å åpne opp for at vi ikke kan



- (5) Proposisjoner som er umiddelbart eller direkte slutta fra første prinsipp, kan erkjennes både gjennom intuisjon og deduksjon – alt etter hvilket perspektiv som legges til grunn. ((3) gis ofte som eksempel<sup>18</sup>).
- (6) Konklusjoner i komplekse slutninger lar seg bare erkjenne gjennom deduksjon. Dette må i tråd med det ovennemnte tolkes slik: Konklusjonen i ei kompleks slutning lar seg ikke erkjenne uten deduksjon, og dvs. ikke gjennom intuisjon alene.<sup>19</sup>

### 1.3 INTUISJON OG DEDUKSJON SOM TO FUNKSJONER VED EN OG SAMME OPERASJON. INTUISJON – TID – HUKOMMELSE

#### 1.3.1 INTUISJON OG DEDUKSJON SYNES Å SMELTE SAMMEN I ÉN OPERASJON

Sjøl om Descartes benekter at deduksjon lar seg føre tilbake til intuisjon, er det blitt hevda at han tross alt mener at deduksjon ikke er noe annet enn en form for intuisjon.<sup>20</sup> Sett i lys av det jeg har trukket fram ovenfor, kan det synes som om det er mer treffende å si med Gaukroger (1995.118): "It is hard to avoid the conclusion that deduction is ultimately modelled on intuition, and in the limiting case it becomes intuition." Også det følgende utsagnet fra M. Gueroult (1968.I.98) synes rimelig: "Sans doute, cette intuition unique de l'ensemble en un instant ne reste-t-elle pour l'homme qu'un idéal, ---." På den andre sida er det ikke lett å komme bort fra at Descartes sier at de som virkelig besitter sannheten, griper "hver enkelt sannhet ved hjelp av ei ensarta, enkel og tydelig akt" (X.401).<sup>21</sup> Han sier også at intuisjon og deduksjon, som riktig-

---

vite om vi erkjenner ting på samme måte som Gud erkjenner dem.) Jfr. Descartes' utsagn om at "den menneskelige ånd har et eller annet guddommelig over seg". ("Habet enim humana mens nescio quid divini, ---", X.373). Se også nedenfor, s. 31, n. 34.

<sup>18</sup> Se f eks Beck (1952.89) og A. Kenny (1968.175). Men se nedenfor, s. 31, n. 34.

<sup>19</sup> Jfr.: "Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quæ ex primis principijs immediatè concluduntur, sub diversâ consideratione, modò per intuitum, modò per deductionem cognosci; ipsa autem prima principia, per intuitum tantùm; & contrà remotas conclusiones, non nisi per deductionem" (X.370).

<sup>20</sup> Jfr. Beck (1952.88): "--- the view of Descartes, whatever his hesitancy, is that, in the essence and fundamentally, deduction is identical with intellectual intuition of which it is ultimately the full development ---."

<sup>21</sup> For sammenhengen den siterte frasen inngår i, se n. 25.

nok kalles ”oppregning eller induksjon” (X.408, linjene 5-6) i den aktuelle sammenhengen<sup>22</sup>, støtter og komplementerer hverandre slik at de synes å smelte sammen til én operasjon”.<sup>23</sup> Denne operasjonen – eller bedre denne evnen – er trolig det Descartes i senere skrifter – og også noen få ganger i *Regler* – kaller det naturlige lyset eller fornuftens lys<sup>24</sup>, og det er vel også denne evnen som kalles intellektet i visse partier av reglene 8 og 12 (se nedenfor ss. 43 ff).

Spør vi om hva som skal til for at intuisjon og deduksjon skal kunne smelte sammen til én og samme operasjon eller for at hver enkelt sannhet skal kunne gripes gjennom ei og samme type akt, må åpenbart skillet mellom det å gripe noe i løpet av ett og samme tidspunkt og det å gripe noe gjennom en suksessiv prosess nedtones på bekostning av det som intuisjon og deduksjon ifølge Descartes har til felles, og dvs. på bekostning av klarhet og tydelighet (evidens).<sup>25</sup> Dette skulle bety at den ene og samme operasjonen, som kan sies å framtre på to måter, skulle kunne defineres som en ren og oppmerksom ånds ubetvilelige oppfattelse, og m.a.o. som den bestemmelsen som Descartes gir av intuisjon s. 368 i *Regler* (se ovenfor, s. 22). Det ville heller ikke være

---

<sup>22</sup> Hva Descartes helt presist mener med ”oppregning” og ”induksjon”, er ikke helt lett å fastslå. Foreløpig kan vi nøye oss med å konstatere at ifølge ham er i det minste visse former for oppregning og induksjon å betrakte som deduksjon. Han opererer m.a.o. med et svært vidt begrep om deduksjon. D. M. Clarke konkluderer i en artikkel om Descartes’ bruk av orda ”demonstration” og ”deduction” at ”the word ”deduction” covers a wide range of inferential procedures, such as induction, argument by analogy, deductive inferences in formal disciplines such as logic or mathematics, or hypothetico-deductive explanations, retro-deductive inferences, or any argument the structure and evidently value of which is clear” (1993.115). (Som vi skal se, er også Descartes også villig til å kalle ikke-evidente slutninger for deduktive.)

<sup>23</sup> Jfr.: ”--- hæc explicat quo pacto hæ duæ operationes se mutuò juvent & persiciant, adeò vt in vnam videantur coalescere, per motum quemdam cogitationis singula attentè intuentis simul & ad alia transeuntis” (X.408).

<sup>24</sup> I *Regler* er det den sistnemnte termen [lux rationis] som anvendes. Se X.361, 368 (jfr. s. 22, n. 7) og 373.

<sup>25</sup> Er det ikke denne tanken som uttrykkes i den følgende passasjen? ”Men la oss merke oss at de som virkelig besitter viten, er i stand til å bli var sannheten med samme letthet enten de utvinner den fra noe enkelt eller fra noe uklart. For straks de har nådd fram til den, griper de hver enkelt sannhet med samme letthet ved hjelp av ei ensarta, enkel og tydelig akt; hele forskjellen består i den veien som er fulgt, og som sjølv sagt må være lengre hvis den fører oss fram til en sannhet som er fjernere fra de første og mest absolutte prinsipp.” (”Atqui notandum est illos, qui verè sciunt, æquâ facilitate dignoscere veritatem, sive illam ex simplici subjecto, sive ex obscuro eduxerint: vnamquamque enim simili, vnico, & distincto actu comprehendunt, postquam semel ad illam pervenerunt; sed tota diversitas est in viâ, quæ certè longior esse debet, si ducat ad veritatem à primis & maximè absolutis principijs magis remotam”, X.401).

unaturlig å betrakte klar og tydelig oppfattelse, og ikke intuisjon, som erkjennelsens fundament.

### 1.3.2 ALL TENKNING – OG DERMED - ALL INTUIERING ER TID (SAMTALE MED BURMAN)

Skal vi stole på Frans Burmans nedtegnelser av sin samtale med Descartes i april 1648, har sistnemnte på dette tidspunktet kommet fram til at all tenkning er i tid.<sup>26</sup> Mer presist sier han i denne samtalen at det er usant at tenkning foregår ”in instanti” siden alle handlingene mine foregår i tid. Dette skulle også bety at alle intuisjonene mine ikke skjer ”in instanti”, som vi kan oversette med ”momentant”, men i tid siden intuisjon, som nemnt (s. 22), er ei akt.<sup>27</sup>

(i) Forutsetter vi nå at den gitte oversettelsen av ordet ”simul” – slik det brukes i *Regler* i tesen om en intuitert proposisjon må gripes ”tota simul” – er riktig, dvs. forutsetter vi at ”simul” i akkurat den sammenhengen lar seg oversette med uttrykk som ”i ett og samme tidspunkt”, ”i ett øyeblikk” og ”momentant (se n. 10, s. 23), og dvs. forutsetter vi at Descartes med ordet ”simul” (i den aktuelle forbindelsen i *Regler*) mener det samme som han mener med ”in instanti” i *Samtale med Burman*, skulle den rimelige konklusjonen bli at Descartes etter hvert kommer fram til at det ikke bare er et uopnåelig ideal for oss mennesker å gripe lange deduksjoner i ett og samme tidspunkt, men at dette også gjelder for de enkleste intuisjoner. Eller mer presist: Vi mennesker kan ikke intuiere noe i det hele tatt hvis det å intuiere noe fordrer at det gripes på ett og samme tidspunkt. (ii) Går vi derimot ut fra at Descartes ikke betrakter ”in instanti” og ”simul” som synonyme uttrykk i de nemnte forbindelsene, er sjølvsagt ikke utsagnet i *Samtale med Burman* om at tenkning ikke skjer ”in instanti” uforenlig med tesen i *Regler* om at en intuitert proposisjon må gripes ”tota simul”. I så fall skulle det å gripe noe ”tota simul”, være å gripe det i tid.

---

<sup>26</sup> Jfr.: ”Tum 2. quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cùm omnis actio mea fiat in tempore, ---” (V.148).

<sup>27</sup> At all tenkning ifølge Descartes er i tid og har en viss varighet, er blitt framheva av J.– M. Beyssade (1979).

Enten (i) eller (ii) skulle være riktig, er det ikke lett å se hvordan Descartes kan opprettholde tesen om at det ikke inngår ”en bevegelse av tanken” i den intuitive operasjonen. Også den intuitive begripelsen av f eks at jeg tenker må involvere en viss bevegelse og en viss suksisjon siden idéene om et jeg og om tenkning må løpes gjennom og holdes fast av den oppfattende bevisstheten.<sup>28</sup> Descartes kan m.a.o. ikke opprettholde tesen om intuisjonens ubevegelighet og ikke-suksessivitet (gitt at han finner det riktig å tilskrive oss mennesker intuitiv erkjennelse).

### 1.3.3 ER ALL INTUIERING I TID, FORUTSETTER ALL INTUIERING HUKOMMELSE

Men er dette riktig, er det ikke bare lange og komplekse deduksjoner som på en måte hviler på hukommelse: Også den intuitive begripelsen må hvile på hukommelse. For er all intuiering i tid, må enhver intuisjon utgjøre et (temporalt) mangfold,<sup>29</sup> og skal man kunne intuere et slikt mangfold som noe enhetlig, som noe bestemt, må man være i stand til å reprodusere de elementa som gripes først ved siden av dem som gripes senere, og denne reproduseringa er ”hukommelsens verk”<sup>30</sup>. Sjøl forestillinga om et bestemt tall betinger ei slik reprodusering.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Kjennere av Kant vil forstå at jeg her spiller på begrepet hans om ”begripelsessyntesen i anskuelsen” [die Synthese der Apprehension in der Anschauung]. Se *Kritik der reinen Vernunft (KRV)*, A 98-100.

<sup>29</sup> Tenkning er – sier Descartes til Burman – ”utstrakt og delelig med hensyn til varighet” [extensa et divisibilis quoad durationem”, V.148].

<sup>30</sup> Jfr. her Kants begrep om ”reproduksjonssyntesen i innbilninga” [der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung]. Begripelses- og reproduksjonssyntesen er sjølvsagt to sider ved én og samme syntese. Kant sier: ”Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden” (*KRV*, A102). – Formuleringa ”hukommelsens verk” har jeg lånt fra H. J. Paton (1976.I.363).

Det nærmeste Descartes kommer i retning av å si at oppfattelsen av noe bestemt betinger en begripelses- og en reproduksjonssyntese, er når han i *Compendium Musicae* (skrevet i 1618) hevder at innbilningskrafta gjør oss i stand til å binde sammen delene i en sang slik at den oppfattes som en enhet og en helhet. Tanken synes nærmere bestemt å være: En sangs rytme er markert gjennom slag [percussione, vel battutâ, X.93], noe som hevdes å hjelpe innbilninga vår til å persipere alle delene av sangen gjennom de proporsjoner som må være i dem (se X.94). ”En slik proporsjon” – skriver Descartes – ”blir oftest lagt merke til i sangens deler slik at den kan hjelpe begripelsen vår slik at når vi hører den siste delen, så husker vi fremdeles den første delen og hele resten av sangen, ---.” (”Hæc autem proportio talis servatur sæpissime in membris cantilenæ, vt possit apprehensionem nostram ita juvare, vt dum vltimum audimus, adhuc temporis, quod in primo fuit & quod in reliquâ cantilenâ, recordemur, ---” *ibid*). Han tilføyer: ”For, når vi hører de to første delene, oppfatter vi dem som én; når vi hører den

Men har vi ikke nå fjerna oss langt fra Descartes' *Regler* med all dens vektlegging på enkle naturer? Vi gjør da ikke bruk av hukommelsen når vi begriper en enkelt, ikke-sammensatt natur? Saken er imidlertid at ifølge Descartes involverer en klar og tydelig begripelse av en enkelt natur i det minste en uklar begripelse av visse andre enkle naturer. Han sier f.eks. at vi ikke kan ha en klar og tydelig begripelse av tallet 7 uten at vi i det minste også har en uklar begripelse av at " $4 + 3 = 7$ ".<sup>32 33</sup> Dette skulle bety at sjøl en klar og tydelig begripelse av det mest enkle er ledsaga av en uklar begripelse av et – i et visst henseende – mangfold. Eller også: Det å erkjenne en såkalt enkelt natur, består ikke å gripe denne naturen ved hjelp av én term, men å gripe den

---

tredje delen, binder vi den så sammen med de to første, slik at det oppstår en tredobbel proporsjon; senere, når vi hører den fjerde, binder vi den sammen med den tredje slik at vi oppfatter dem som én, deretter binder vi sammen de førstnemnte med to sistnemnte slik at vi på en og samme tid oppfatter alle fire som én. Og slik går innbilningskrafta vår fram hele veien slik at vi til sist oppfatter hele sangen som én som er smelta sammen av mange jamstilte ledd". ("Tunc enim, dum duo prima membra audimus, illa instar vnus concipimus; dum tertium membrum, adhuc illud cum primis coniungimus, ita vt sit proportio tripla; postea, dum audimus quartum, illud cum tertio iungimus, ita vt instar vnus concipiamus; deinde duo, prima cum duobus vltimus iterum coniungimus, ita vt instar vnus illa quatuor concipiamus simul. Et sic ad finem vsque nostra imaginatio procedit, vbi tandem omnem cantilenam vt vnum quid ex multis æqualibus membris conflatum concipit, ibid). Jfr. D. L. Sepper (1993.142-3).

<sup>31</sup> Dette sier i det minste Kant (*KRV*, A 102), og deri har han trolig rett.

<sup>32</sup> Jfr. "Ita etiam si dico, quatuor & tria sunt septem, hæc compositio necessaria est; neque enim septenarium distinctè concipimus, nisi in illo ternarium & quaternarium confusà quâdam ratione includamus" (X.421).

Her kunne man tenke seg følgende innvending: Det siterte utsagnet inngår i en sammenheng der Descartes behandler skillet mellom kontingente og nødvendige sammensetninger av enkle naturer. "Sammensetningen er nødvendig" – sier Descartes – "når oppfattelsen av den ene tingen på et eller annet uklart vis er involvert i oppfattelsen av den andre slik at vi ikke kan oppfatte noen av dem tydelig hvis vi påstår at de er innbyrdes atskilte." ("Necessaria est, cum vna in alterius conceptu confusà quâdam ratione ita implicatur, vt non possimus alterutram distinctè concipere, si ab invicem sejunctas esse iudicemus:---", X.421). Dette synes å bety at oppfattelsen av en bestemt enkel natur bare forutsetter oppfattelsen av minst én annen hvis den kan inngå i ei nødvendig sammensetning. De enkle naturer som ikke kan inngå i ei slik sammensetning, skulle dermed kunne begripes uten en ledsagende oppfattelse av andre enkle naturer. Mot dette kunne man, for det første, innvende at det er vanskelig å tenke seg en enkel natur som ikke kan inngå i noen nødvendig forbindelse. For det andre kan vi ifølge Descartes ikke oppfatte noe tydelig [distinctè] med mindre vi skjelner [distinguo] det skarpt fra andre ting (se f.eks. X.400-1). Det skulle bety at det å begripe noe tydelig, må innebære at vi begriper noe annet i det minste på en utydelig måte.

<sup>33</sup> Man kan kanskje spørre seg om hvorfor Descartes her taler om en uklar, og ikke klar, begripelse av at " $4 + 3 = 7$ ". Svaret er muligens: Vi kan ha en klar begripelse av tallet 7 uten at vi tenker på, ja uten at vi noen gang har tenkt på, at " $4 + 3 = 7$ ", og tenker vi ikke på det, har vi heller ingen klar begripelse av det. Likevel vil det være misvisende å si at vi ikke har en uklar begripelse av at " $4 + 3 = 7$ " hvis vi har en klar begripelse av 7-tallet siden dette (sistnemnte) krever at vi må kunne ha en klar begripelse av at " $4 + 3 = 7$ ".

ved hjelp av en term som inngår i en proposisjon (en grammatisk struktur).<sup>34</sup> At begri-  
pelsen av et slikt mangfold og en slik struktur, betinger en reproduksjonssyntese, og  
dermed også i det minste en korttidshukommelse, høres ikke urimelig ut.

Hukommelsen kommer også inn på en annen måte. For skal jeg f eks være i  
stand til å løse et regnestykke eller forstå en setning, må jeg kjenne til betydninga av  
de tegna som inngår i regnestykket eller i setningen. Men nå er det, som Descartes på-  
peker i *Samtale med Burman*, intet ved sjølve tegna som indikerer hva de betyr. Hva  
teгна betyr, må således ikke bare læres, men også lagres i minnet<sup>35</sup> dersom de skal

---

<sup>34</sup> Ettersom Descartes sier at " $4 + 3 = 7$ " er en sammensatt natur, kunne man argumentere for at (1),  
dvs. " $2 + 2 = 4$ ", i motsetning til hva jeg har lagt opp til ovenfor (s. 23) ikke er et eksempel på en pro-  
posisjon som utelukkende lar seg erkjenne gjennom intuisjon. P. A. Schouls (1972) har gjort seg til  
talsmann for denne tolkninga. Legger man imidlertid som Beck vekt på at Descartes av og til nærmest  
synes å identifisere "enkle naturer" med "enkle proposisjoner" (se n. 17), er det ikke urimelig å mene  
som han (Beck, 1952.75-6) at enkle naturer for så vidt som de begripes, må inneholde minst to ele-  
ment. Således er det riktig – kunne man mene – å hevde at (1) ifølge visse uttalelser i *Regler* lar seg  
erkjenne utelukkende gjennom intuisjon.

<sup>35</sup> Det Descartes sier til Burman, er: "Jeg benekter ikke at det finnes intellektuell hukommelse. Når jeg  
f eks hører at ordet "R-E-X" betyr "øverste makt", lagrer jeg det i minnet og når jeg senere henter fram  
betydninga ved hjelp av hukommelsen, skjer det gjennom den intellektuelle hukommelsen. For det  
består ingen intern forbindelse mellom de tre nemnte bokstavene og betydninga deres, som ville gjøre  
det mulig for meg å utvinne betydninga fra bokstavene, men det er gjennom intellektuell hukommelse  
at jeg husker hva disse bokstavene betegner. Den intellektuelle hukommelsen er imidlertid snarere  
retta mot universalia enn mot partikularia, og således kan vi ikke ved hjelp av den huske hver enkelt  
ting vi har gjort". ("Memoriam intellectualem non nego; ea enim datur. Ut cùm, audiens vocem R-E-X  
significare supremam potestatem, illud memoriæ mando, et deinceps per memoriam repeto illam sig-  
nificationem, illud certe fit per memoriam intellectualem, cùm nulla sit affinitas inter tres illas literas et  
earum significationem, ex quâ illam haurirem, sed per memoriam intellectualem id memini, eas literas  
id denotare. Verùm hæc memoria intellectualis magis est universalium quàm singularium, et sic per  
eam omnium singularium factorum nostrorum recordari non possumus", V.150).

Som man ser, taler Descartes her om "intellektuell hukommelse", som han skiller fra "legem-  
lig hukommelse" (se diverse brev i perioden 1640-1648, II.49, III.84-5, III.425, III.598, IV.114,  
V.192-3, V.220). Han gjør aldri skikkelig rede for hva han forstår med intellektuell hukommelse. Det  
som imidlertid er klart, er at den "er uavhengig av kroppen" (III.598, *Brev til Huygens*, 10/10-1642),  
og at det er "først og fremst den vi benytter oss av" (III.143, *Brev til Mersenne*, 6/8-1640). Det bør  
legges til at han i *Brev til Hyperaspistes* august 1641, II.425) uttrykker seg slik at man kan få inntrykk  
av at intellektuell hukommelse ikke er å anse som hukommelse i streng forstand. (For ei slik tolkning,  
se Beck, 1952.123-4.) Men jeg kan ikke forstå at dette kan være hans veloverveide syn. For etter mi  
mening er det åpenbart at den senere Descartes må åpne opp for at vi har en – i streng forstand – hu-  
kommelse, som er intellektuell eller ikke-legemlig. For hvis ikke, ville f eks jeget i *Meditasjoner* måtte  
gjøre bruk av den legemlige hukommelsen i sine meditasjoner før det i *Sjette meditasjon* erkjenner at  
det har et legeme (VII.80-1). Men hvordan kan det være berettiga til å bruke den, når det dreier seg om  
et jeg "hvis vesen alene består i å være en tenkende ting" [meam essentiam in hoc vno consistere, quòd  
sim res cogitans, VII.78], og når tenkning skal være mulig uten legeme? Dette betyr bl.a. at når jeget i  
*Første meditasjon* sier jeg må sørge for å huske det [curandum est ut recorder, VII.22] – og "det" vil  
her si alt som jeg tidligere mente var sant, lar seg betvile –, kan det ikke være den legemlige hukom-

kunne inngå i en for meg forståelig og løsbart regneoppgave eller i en forståelig og sikker dom. For f eks å kunne fastslå med sikkerhet at jeg eksisterer når jeg tenker, må jeg – skriver den senere Descartes flere steder – først vite hva som menes med ord som ”sikkerhet”, ”eksistens” og ”tanke”<sup>36</sup>, og enten ”først” her er å forstå som ”først i tid” eller ”først i logos” eller begge deler, skulle vi kunne konkludere med at den som mener å erkjenne at ens egen eksistens er ubetvilelig så lenge han tenker, må gjøre bruk av hukommelsen. Skal jeg kunne fastslå at tanken eller utsagnet ”jeg tenker, altså er jeg” er sann (sant) når jeg uttaler den (det) eller begriper den (det) i min ånd, må jeg gjenkjenne de lyder eller tankeelement som inngår i dette utsagnet eller i denne tanken.<sup>37</sup> Klar og tydelig tenkning er ikke mulig uten hukommelse.<sup>38</sup>

---

melsen som jeget påkaller. Det kan også nemnes at Descartes tilskriver Gud hukommelse (VII.57, jfr. nedenfor i denne noten), og denne må sjølvstakt være ikke-legemlig.

I *Regler* skiller ikke Descartes uttrykkelig mellom intellektuell og legemlig hukommelse. Men han bruker uttrykket ”legemlig hukommelse” et sted i dette verket, og der identifiserer han hukommelse med innbilning. Han skriver: ”Men hukommelsen er ikke forskjellig fra innbilninga – i alle fall ikke den hukommelsen som er legemlig og ligner den dyr besitter.” (”--- memoria verò illa, saltem quæ corporea est & similis recordationi brutorum, nihil sit ab imaginatione distinctum:---”, X.416.) Hva Descartes egentlig mener med at hukommelsen ikke er forskjellig fra innbilninga, er ikke godt å si. Tanken kan ikke være at hukommelsen og innbilninga er ”to” på ethvert punkt sammenfallende funksjoner ved intellektet. For hukommelse er tross alt noe annet enn ”imaginatio” (innbilning, fantasi, imaginasjon). Descartes hevder da også at hukommelse og innbilning utgjør to forskjellige funksjoner [functiones diversas, X.416] ved intellektet. Gitt den aktuelle sammenhengen – dvs. hvordan intellektet kan innvirke på innbilninga og omvendt (X.416-7) – kunne man imidlertid mene at det Descartes ønsker å uttrykke, er at hukommelsen og innbilninga ikke er forskjellig med henblikk på det følgende: Verken hukommelsen eller innbilninga kan være til hjelp for intellektet når det gjelder erkjennelse av emner, der det ikke er noe legemlig eller ikke noe som ligner på legemlige ting” [in quibus nihil sit corporeum vel corporeo simile, X.416].

Det bør også nemnes at Descartes synes å operere med et begrep om legemlig innbilning. (Han bruker til dels betegnelsen ”fantaisie corporelle”/”phantasiâ corporeâ” (jfr. f eks X. 415, VII.160-1 og 181, linje 3 (hhv. *Svar til andre og tredje innvending*), III.392 (*Brev til Mersenne*, juli 1641) og til dels bare betegnelsen ”fantaisie”/”phantasiâ” (se f eks X.426, VII. 165 og 181, linje 13, VI.55 (*Discours*).) Men skal det være noe poeng for Descartes å tale om ”legemlig innbilning”, må han også mene – skulle man anta – at man kan tale om en ”ikke-legemlig innbilning”. For så vidt som Gud sies å ha en innbilningsevne (jfr.: ”Eâdem ratione, si facultatem recordandi vel imaginandi, vel quaslibet alias examinationem, nullam plane invenio, quam non in me tenuem & circumscriptam, in Deo immensam, esse intelligam”, VII.57), opererer Descartes utvilsomt med et begrep om ikke-legemlig innbilning. Og trolig er det et slikt begrep han har i tankene når han lar jeget i *Meditasjoner* uttrykke i *Andre meditasjon*: ”For sjøl om det kan hende, som jeg har antyda, at ingen av innbilningas gjenstander er virkelige, så er sjølve innbilningskrafta noe som eksisterer, og som utgjør en del av tenkninga mi” (VII. 29).

<sup>36</sup> Se f eks pr. 10 i *Prinsipp* og *La Recherche de la Verite par la lumiere naturelle (Recherche)*, X.423 og nedenfor kap. 2 s. 64.

<sup>37</sup> Jfr. her Kants begrep om ”gjenkjennelsestetens i begrepet” [die Synthesis der Recognition im Begriffe, *KRV*, A103]. Denne syntesen er ”uatskillelig forbundet” med de to andre nemnte syntesene. Det dreier seg om én syntese som har tre aspekt – en ”trefoldig syntese” (A 97), som ifølge Kant be-

Men siden hukommelsen vår ikke er ufeilbarlig, er – kunne man mene – også all vår tenkning fallibel. Til dette kunne man replisere at det er (transcendental-)logisk umulig at vi alltid husker feil.<sup>39</sup> Men om dette argumentet (som lett kan omskrives til et ”sinnkritisch” argument – det gir ingen mening å si at vi alltid husker galt) skulle være riktig –, gjør det oss ikke i stand til å fastslå at vi husker riktig i ett bestemt tilfelle.<sup>40</sup>

### 1.3.4 OPPSUMMERENDE KLARGJØRING

Oppsummerende og klargjørende skulle vi kunne si: I *Regler* skiller Descartes mellom intuisjon og deduksjon ved hjelp av skillet mellom det som gripes på ett og samme tidspunkt og det som gripes suksessivt og hviler på hukommelse. Det er ikke lett å forstå hvordan den senere Descartes kan holde fast ved dette skillet. I alle fall kan det han sier i *Samtale med Burman*, neppe medføre noe annet enn at all intuisjon er i tid, noe som på sin side medfører at det å intuere også er en suksessiv aktivitet. Dette betyr igjen at den som intuerer noe, må gjøre bruk av visse former for hukommelse. Om Descartes’ oppfatning også i *Regler* er at all intuering er i tid, har jeg ikke tatt stilling til. I fall han skulle ha vært av den formening, vil det beskrevne skillet indirekte være undergrava allerede i *Regler*.<sup>41</sup> Men for så vidt som Descartes i dette verket også tenderer sterkt mot å anse intuisjon og deduksjon som to sider ved en og samme operasjon, er det liten tvil om at denne distinksjonen nedtones sterkt også i *Regler*: Om

---

tinger bevissthetens enhet og bevisstheten om denne enheten: ”*Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können, ---” (B 131). En ikke helt ulik tanke uttrykkes av Descartes: ”--- il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n’ayons en mesme temps l’idée de nostre Ame, comme vne chose capable de penser à tout ce que nous pensons” (III.394, *Brev til Mersenne* i juli 1641).

<sup>38</sup> Jfr. det følgende utsagnet fra J. Cottingham (1993.120) om Descartes’ forståelse av den intellektuelle hukommelsens rolle: ”--- the use of what might be called 'conceptual' memory seems necessary if any cognition at all is to be possible”.

<sup>39</sup> Se N. Malcolm (1963.195ff) og S. Shoemaker (1963.229ff.)

<sup>40</sup> Jfr. hva G. Keil (1999.221) sier om ”sinnkritische” argument: [E]s ist für sinnkritische Argumente kennzeichnend, daß sie keine Schlüsse auf Einzelfälle zulassen. Daraus, daß ”es keinen Sinn hat zu sagen, ein Spiel sei immer falsch gespielt geworden” [Wittgenstein i *Über Gewißheit*, § 496 (ES)], folgt nicht daß es gerade jetzt richtig gespielt wird.”

<sup>41</sup> Det jeg ikke har tatt stilling til, er m.a.o. om uttrykket ”simul” – slik det anvendes i en bestemt sammenheng i *Regler* – er synonymt med uttrykket ”in instanti” slik dette forstås i *Samtale med Burman*.



noe gripes litt etter litt eller på ett og samme tidspunkt, blir uvesentlig. Det vesentlige er at det gripes klart og tydelig.

## 1.4 INTUISJON OG METODE

Vender vi tilbake til hva Descartes sier om intuisjon og deduksjon i regel 3, skiller han der ikke bare mellom tre typer sikre dommer, men i det minste indirekte mellom tre typer intuisjonsobjekt. Det som intuieres, kan være (i) første prinsipp, (ii) ledda eller skritt i ei slutning og (iii) proposisjoner som følger umiddelbart av første prinsipp. Man kunne kanskje mene at det her er tale om tre ulike begrep om intuisjon, men det kan neppe være tilfelle: Vi har trolig med å gjøre med bare ett begrep om intuisjon.<sup>42</sup> For å få fram hva som ligger i dette, vil jeg kort trekke fram noen betraktninger som Hösle gjør seg omkring termen ”intuisjon”.

Han skiller mellom tre forskjellige begrep om intuisjon, hvorav jeg skal gå inn på to. Vi har det som jeg vil kalle intuisjon<sub>a</sub>, dvs. intuisjon som en erkjennelsesevne som gjør oss i stand til å erkjenne ”ikke-empiriske første prinsipp uten noen argumentativ formidling” (Hösle, 1990.148). Dette begrepet om intuisjon må ifølge Hösle skilles fra det vi har å gjøre med når vi taler om intuisjon som den prosessen som finner sted når man innser noe. Dette vil jeg kalle intuisjon<sub>b</sub>. Intuisjon<sub>b</sub> spiller ifølge Hösle ”en nødvendig rolle ved enhver erkjennelse” (ibid)<sup>43</sup>, og han legger til:

Auch bei einer mathematischen Deduktion muß mir *einleuchten*, wie jeder Schritt aus dem anderen folgt; und gibt es so etwas wie eine Letztbegründung, bei denen die ersten Prinzipien in welcher Weise auch immer *begründet* werden, dann muß mir diese Art der Begründung ebenfalls irgendwie einleuchten (ibid).

Umiddelbart etter dette utsagnet klargjør han distinksjonen mellom de to begrepa om intuisjon på følgende måte:

---

<sup>42</sup> At Descartes opererer med flere begrep om (definisjoner av) intuisjon i *Regler*, er blitt dokumentert ovenfor. Dette mener jeg ikke gå tilbake på, men jeg ønsker å få fram at han ikke skiller mellom ulike begrep om intuisjon med grunnlag i ulike typer intuisjonsobjekt.

<sup>43</sup> Intuisjon<sub>b</sub> synes å ha mye til felles med det W. Stegmüller (1969) kaller ”evidens” eller ”innsikt”. Han skriver bl.a.: ”[Evidenz oder Einsicht] wird immer dort beansprucht, wo Urteile gefällt werden, die ein Wissen ausdrücken” (1969.163).

Aber die Intuition in jenem ersten Sinne [intuisjon<sub>a</sub> (ES)] meint mehr. Denn dort ist das Einleuchten nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung für ein Wahrheitserlebnis, ja für die Wahrheit eines Satzes selbst. Die Intuition ist dort eine besondere und ausgezeichnete Form der Erkenntnis, während sie hier nur die subjektive, geltungstheoretisch vielleicht sogar neutrale Seite jedes Erkenntnisprozesses darstellt. Hier ist Intuition mit Methode kompatibel, dort ist sie die Negation jedes methodisch kontrollierten Vorgehens, eben weil Methode Vermittlung impliziert, jene Intuition aber reine Unmittelbarkeit ist (ibid).

Etter det jeg kan forstå, ville Descartes ha forkasta skillet mellom intuisjon<sub>a</sub> og intuisjon<sub>b</sub>. For når han taler om at noe innfrir ”intuisjonens visshet og evidens” og dvs. at det er klart og tydelig begrepet, dreier det seg både om noe som er meg innlysende (jfr. intuisjon<sub>b</sub>), og om at denne evidensen (innlysendeheten) tilkjennes en gyldighetsteoretisk rolle (jfr. intuisjon<sub>a</sub>).<sup>44</sup> Og, som jeg skal argumentere for her i 1.4, mener Descartes at all klar og tydelig intuisjon (oppfattelse) inkludert intuisjonen av første prinsipp er kompatibel med metode (jfr. intuisjon<sub>b</sub>). Ja, han synes å mene at første prinsipp bare lar seg erkjenne som sikre hvis de er argumentativt formidla: Uten metode kan vi ikke skille mellom det evidente og det skinnevidente.

#### **1.4.1 INTUISJON OG DEDUKSJON SOM UFEILBARLIGE, REGEL-UAVHENGIGE OG IKKE-LEGITIMERBARE OPERASJONER**

Descartes formulerer seg ofte slik i *Regler* at man kan få inntrykk av at han anser intuisjon og deduksjon som ufeilbarlige operasjoner, og at de som sådanne ikke er underlagt regler. Når jeg nå i første omgang vil trekke fram uttalelser som peker i denne retningen, vil jeg ta utgangspunkt i kritikken hans av bruken av syllogistiske argument.

Mens Descartes omtaler deduksjon i positive ordelag, uttrykker han seg ofte, som kjent, negativt om bruken av syllogistiske resonnement. Mens deduksjon, som påpekt, sies å gjøre oss i stand til å oppnå sikker viten, hjelper syllogistiske argument oss derimot ikke til å erkjenne ting, kan det virke som Descartes mener. Han sier f eks i regel 14: ”Men, som vi har bemerkta flere ganger, er ikke de syllogistiske formene til

noen hjelp i begripelsen av tings sannhet”.<sup>45</sup> Med en viss rett kan vi si at denne tesen hovedsakelig begrunnes på tre måter i *Regler*<sup>46</sup>:

(7) Ved syllogistisk argumentasjon forutsettes hva som skal bevises.

(8) Gjennom syllogistiske argument kan vi ikke lære eller oppdage noe nytt.<sup>47</sup>

(9) Syllogistiske regler utgjør et hinder for fornuftens rene og klare syn.<sup>48</sup>

(Det sier seg sjøl at ifølge Descartes kan vi ikke rette en lignende kritikk mot deduksjon.) Av disse tre begrunnelsene vil jeg nå ta tak i (9).

Descartes sier av og til at bruken av syllogismer lett fører oss på avveie. Kritikken synes nærmere bestemt å være retta mot misbruk av syllogistiske resonnement samtidig som den påpeker at slik misbruk er vanskelig, om enn ikke umulig, å unngå. Slik er det i det minste ikke urimelig å tolke en passasje fra regel 10, der vi også finner en begrunnelse for hvorfor det er vanskelig å unngå å misbruke syllogistiske resonne-

<sup>44</sup> Sett fra Hösles perspektiv blander Descartes sammen begrepa intuisjon<sub>a</sub> og intuisjon<sub>b</sub> (jfr. Hösle, 1990.148).

<sup>45</sup> ”Sed quia, vt sæpe jam monuimus, syllogismorum formæ nihil iuvant ad rerum veritatem percipiendam, ---” (X.439-440).

<sup>46</sup> Se f eks Gaukroger (1989.11ff, 18ff, 26ff).

<sup>47</sup> Jfr. den siste passasjen i regel 10: ”Men for å gjøre det enda klarere at den nemnte argumentasjonsformen ikke bidrar med noe overhodet til erkjennelsen av sannheten, skal vi merke oss at dialektikerne er ute av i stand til å formulere en syllogisme med en sann konklusjon med mindre de allerede kjenner dens innhold, dvs. med mindre de på forhånd har erkjent sjølve den sannheten som blir dedusert i syllogismen. Derav er det åpenbart at de sjøl ikke kan lære noe nytt gjennom slike argumentasjonsformer, og altså at den vanlige dialektikken er fullstendig verdiløs for den som ønsker å undersøke tings sannhet. Den kan bare noen ganger tjene til å forklare for andre på en lettere måte argument som allerede er erkjent, og av den grunn bør den overføres fra filosofien til retorikken.” (”Atqui vt adhuc evidentiùs appareat, illam differendi artem nihil omnino conferre ad cognitionem veritatis, advertendum est, nulum posse Dialecticos syllogismum arte formare, qui verum concludat, nisi priùs ejusdem materiam habuerint, id est, nisi eamdem veritatem, quæ in illo deducitur, jam antè cog-noverint. Vnde patet illos ipsos ex tali formâ nihil novi percipere, ideoque vulgarem Dialecticam omnino esse inutilem rerum veritatem investigare cupientibus, sed prodesse tantummodo interdum posse ad rationes jam cognitâs faciliùs alijs exponendas, ac proinde illam ex Philosophiâ ad Rhetoricam esse transferendam”, X.406.) Sjøl om (8), som vi ser, ifølge Descartes følger av (7) dreier det seg om to forskjellige teser (jfr. Gaukroger, 1989.11ff).

<sup>48</sup> Jfr.: ”Når det gjelder andre mentale operasjoner, som dialektikken mener rettleder ved hjelp av de første [dvs. intuisjon og deduksjon (ES)], er de nyttige her [dvs. til oppnå sikker kunnskap (ES)] eller bør snarere medregnes blant hindringene; for intet kan tilføyes fornuftens rene lys, som ikke formørker det på en eller annen måte.” (”Aliæ autem mentis operationes, quas harum priorum auxilio dirigere contendit Dialectica; hîc sunt inutiles, vel potiùs inter impedimenta numerandæ, quia nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret”, X.372-3, regel 4)

ment: Benytter vi oss av syllogistiske regler, er det så enkelt å slutte fra premisser til konklusjon at vi ikke trenger å tenke på hva vi gjør: Vi bruker en mekanisk prosedyre som gjør det mulig for oss å trekke den riktige konklusjonen sjøl om det ikke er evidert for oss at den følger av premissene, og vi kommer fram til konklusjonen sjøl om fornuften vår tar ferie. Og tar fornuften ferie, slutter vi å være oppmerksomme, og da kan vi ikke være sikre på at vi ikke begår feil.<sup>49</sup>

Denne noe besynderlige kritikken av bruken av syllogistiske former er sjølv sagt ikke retta mot muligheten av å oppnå erkjennelse ved hjelp av slike former, men er heller å betrakte som ei påpekning av et løsbart problem ved bruken av disse formene. For er vi oppmerksomme når vi gjør bruk av dem, skulle vi unngå å begå feil: Hvis syllogistiske resonnement understøttes av intuisjon, dvs. av klarhet og tydelighet, skulle de være akseptable. Men siden også deduktive slutninger, som vi har sett, må understøttes av intuisjonens klarhet og tydelighet dersom de skal være sikre, synes forskjellen mellom deduktiv og syllogistisk argumentasjon å gå i oppløsning.

Nå ville Descartes her kunne legge til at ei deduktiv slutning i motsetning til ei som gjør bruk av syllogistiske regler, pr. def. er understøtta av klarhet og tydelighet. Vi kan ikke – sier han flere ganger i *Regler* – begå feil når vi deduserer en ting fra en annen. Riktignok kan vi mislykkes i å se at en ting følger deduktivt fra en annen, men

---

<sup>49</sup> Jfr.: ”Enkelte er kanskje overraska over at vi her, hvor vi søker å forbedre evnen vår til å dedusere en sannhet ut fra en annen, har utelatt de forskrifter med hvilke dialektikerne mener å kunne styre fornuften. De foreskriver den visse argumentasjonsformer der konklusjonen følger med en slik nødvendighet at dersom fornuften fester sin lit til dem, så kan den komme fram til en sikker konklusjon i kraft av argumentets form alene sjøl om den på en eller annen måte tar ferie fra å betrakte sjølve slutninga på en evidert og oppmerksom måte. Men, som vi har bemerka, sannheten slipper ofte forbi disse båndene, mens de som bruker dem, blir fanga av dem. Andre blir ikke så ofte fanga, og som vi har erfart, narrer sjøl de mest subtile sofismene nesten aldri den som bruker sin enkle og rene fornuft. Tvert imot er det heller sofistene sjøl som blir ført på avveie. Siden vi her særlig er opptatt av å gardere oss mot at fornuften tar ferie mens vi søker etter sannheten på et eller annet område, så avviser vi disse argumentasjonsformene som noe som er ugunstig for formålet vårt.” (”Mirabuntur autem fortasse nonnulli, quòd hoc in loco, vbi quâ ratione aptiores reddamur ad veritates vnas ab alijs deducendas, inquirimus, omittamus omnia Dialecticorum præcepta, quibus rationem humanam regere se putant, dum quasdam formas differendi præscribunt, quæ tam necessariò concludunt, vt illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti & attentâ consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formæ concludere: quippe advertimus elabi sæpe veritatem ex istis vinculis, dum interim illi ipsi, qui vsi sunt, in ijsdem manent irretiti. Quod alijs non tam frequenter accidit; atque experimur, acutissima quæque sophismata neminem fere vnquam, purâ ratione vtentem, sed ipsos Sophistas, fallere consuevisse. Quamobrem hîc nos præcipuè caventes ne ratio nostra ferietur, dum alicujus rei veritatem examinamus, rejicimus istas formas vt adversantes nostro instituto, ---”, X. 405-6).

da utfører vi ingen deduksjon.<sup>50</sup> For å parafasere ei formulering av J. Brunswig: Enten ser man at en ting følger fra en annen, og man foretar ei deduktiv slutning; eller så ser man det ikke, og da utfører man ingen deduksjon.<sup>51</sup> Dette skulle medføre at man kan tro at man slutter deduktivt fra en ting til en annen ting uten at man virkelig utfører en deduksjon. Det kan m.a.o. se ut som om det i praksis ikke vil være noen avgjørende forskjell mellom det å utføre en undersøkelse ved hjelp av syllogistiske argument og det å utføre den ved hjelp av antatte deduktive slutninger for så vidt som ingen av framgangsmåtene er ufeilbarlige. Ja, man kunne være frista til å mene at det ikke består noen prinsipiell forskjell mellom syllogistiske argument og deduktive slutninger (med hensyn til tesen om at syllogistiske argument i motsetning til deduksjon står i veien for fornuftens rene og klare lys): Forskjellen består bare i hva som pr. def. krever hhv. ikke krever full oppmerksomhet, og dvs. at forskjellen er av rent psykologisk art. Uoppmerksomhet er i realiteten det som står i veien for lyset.

Men man kan argumentere for at denne konklusjonen er forhasta. For bl.a. skriver Descartes i en ofte sitert passasje fra regel 4:

Metoden kan ikke gå så langt som til å lære oss hvordan vi skal utøve disse to operasjonene [dvs. intuisjon og deduksjon (ES)] siden de er de enkleste og mest fundamentale av alle. Hvis ikke intellektet vårt allerede var i stand til å utøve dem, ville vi ikke kunne forstå noen av metodens forskrifter, hvor enkle de enn måtte være.<sup>52</sup>

Dette kunne bl.a. bety:

---

<sup>50</sup> Jfr. bl.a.: ”Vi må dessuten merke oss at mens erfaringene våre av ting ofte er feilaktige, kan aldri deduksjonen, dvs. den rene slutninga til en ting fra en annen ting, utføres feilaktig av et intellekt som i ringe grad er rasjonelt, skjønt vi kan la være å utføre slutninga hvis vi ikke ser den.” (”Notandum insuper, experientias rerum sæpe esse fallaces, deductionem verò, sive illationem puram vnus ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam malè fieri ab intellectu vel minimum rationali”, X. 365). Se også X.368: Deduksjon er noe som et menneske ikke kan utføre galt [quam tamen etiam ab homine malè fieri non posse]”.

<sup>51</sup> Se Brunswig (1988.83).

<sup>52</sup> ”Neque enim etiam illa extendi potest ad docendum quomodo hæ ipsæ operationes faciendæ sint, quia sunt omnium simplicissimæ & primæ, adeò vt, nisi illis vti jam antè posset intellectus noster, nulla ipsius methodi præcepta quantumcumque facilia comprehenderet” (X.372).

- (10) Intuisjon og deduksjon er i motsetning til syllogistiske argument ufeilbarlige operasjoner.<sup>53</sup>
- (11) Den viktigste begrunnelse for at syllogistiske resonnement står i veien for fornuftens lys, er at i slike resonnement gjøres det bruk av regler.
- (12) Metodens forskrifter legitimeres med basis i intuisjon og deduksjon, og ikke omvendt, og dvs. at vi ikke kan begrunne at sikker viten etableres gjennom intuisjon og deduksjon ved hjelp av metoden.<sup>54</sup>
- Men etter mi mening må alle disse tre tesene modifieres. La oss først se på (10).

#### 1.4.2 INTUISJON OG DEDUKSJON SOM FEILBARLIGE OPERASJONER

Hvis det er slik at metoden ikke kan lære oss på en eller annen måte hvordan vi skal anvende operasjonene intuisjon og deduksjon, må man spørre hvilken rolle reglene for rettledninga av ånden er tiltenkt.<sup>55</sup> Når intuisjon og deduksjon er de to operasjonene som fornuften eller ånden kan gjøre bruk av for å oppnå viten, må ikke da disse reglene være regler for bruk av intuisjon og deduksjon? Man kunne svare at vi må skille mellom sjølve det å intuiere noe og det å dedusere noe på den ene sida og det å bruke disse operasjonene på en fruktbar måte på den andre sida. Det sistnemnte – den kreative bruken av intuisjon og deduksjon – betinger gode regler. Derimot kan ikke sjølve det å intuiere og å dedusere noe være underlagt regler, og det er dette Descartes har i tankene når han sier at metodene ikke kan lære oss hvordan vi skal utøve disse to

---

<sup>53</sup> Jfr. Gaukroger (1989.49). "Descartes does think of deduction as being something that requires no regulation." Jfr. Lockes syn: "If we will observe the actings of our own minds, we shall find that we reason best and clearest, when we only observe the connexion of the proof, without reducing our thoughts to any rule of syllogism.---. To infer, is nothing but by virtue of one proposition laid down as true, i.e. to see or suppose such a connexion of the two ideas of the inferred proposition" (*Essay*, IV.xvii.4; den siste setningen finnes først i fjerdeutgaven).

<sup>54</sup> Jfr. Beck (1952.48): "They [dvs. intuisjon og deduksjon] are the expressions of the very nature of human intellect and no abstract theory of method can teach the intellect to perform them. They are presupposed in all knowledge and a theory of method can do no more that facilitate the right exercise of them."

<sup>55</sup> Like etter Descartes' død ble det i Stockholm laga en inventarliste over manuskriptene hans. Der er Regler opplista som *Neuf cahiers, reliez ensemble, contenant partie d'un Traité des Regles utiles &*

operasjonene. For hvorfor skulle vi trenge regler for å utføre de operasjoner som vi mennesker ikke kan utføre galt?

Et spørsmål som her melder seg, er: Kan Descartes i fullt alvor mene at vi mennesker er utstyrt med intellektuelle evner eller operasjoner som er ufeilbarlige? Denne tesen synes jo å stride mot all erfaring. Går vi til den senere Descartes skriver han i *Brev til Mersenne* (16/10-1639) at den riktige sannhetsregelen er det naturlige lyset. Imidlertid tilføyer han at dette lyset kan brukes galt. Ja, nesten ingen kan benytte det på riktig måte, og av den grunn kan det hende at alle mennesker deler samme feilaktige oppfatning.<sup>56</sup>

Vender vi tilbake til *Regler*, så kan det se ut som om Descartes også der opererer med et lignende syn: Intuisjon og deduksjon er ikke i alle henseende ufeilbarlige operasjoner. F eks skriver han i regel 7: ”For alltid når vi har dedusert en ting umiddelbart fra en annen, har slutninga – forutsatt at den er evident – allerede blitt redusert til ekte intuisjon.”<sup>57</sup> Ikke alle deduksjoner fra første prinsipp er altså evidente. Dermed forstås deduksjon som en operasjon som vi kan bruke galt. Denne oppfatninga av deduksjon gjenfinner vi hos den senere Descartes. Betrakter vi *Forordet i (den franske versjonen av) Prinsipp*, som er den eneste av de tekster som ble publisert av Descartes sjøl der ordet ”deduksjon” opptrer ofte, understrekes det gang på gang at bare slutninger som er dedusert på en evident måte, er akseptable. Det underforstås m.a.o. at vi kan dedusere en ting fra en annen på en ikke-evident måte.<sup>58</sup> I så måte synes det ikke å bestå en forskjell mellom deduksjon og syllogistiske argument.<sup>59</sup>

*claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la verité* (se f eks X.351), og det er dette som har gitt grunnlag for verkets tittel, som neppe stammer fra Descartes sjøl.

<sup>56</sup> Jfr.: ”L’auteur [dvs. Herbert de Cherbury] prend pour regle de ses veritez le consentement vniuersel, pour moy; ie n’ay pour regle que la lumiere naturelle, ---; --- il n’y a presque personne qui se serue bien de cete lumiere, d’ou vient que plusieurs (par exemple tous ce que nous connoissons) peuuent consentir a vne mesme erreur,---” (II.597-8).

<sup>57</sup> ”Nam quæcumque vna ex alijs immediatè deduximus, si illatio fuerit evidens, illa ad verum intuitum jam sunt reducta” (X.389).

<sup>58</sup> Jfr.: ”Or toutes les conclusions qu’on deduit d’un Principe qui n’est pas évident ne peuuent aussi estre évidentes, encore qu’elles en seroient déduites évidemment:---” (IX.B.8). (Her sies det også indirekte at vi kan tale om deduksjon der vi slutter fra noe som ikke er erkjent med sikkerhet: Qua deduksjon trenger ikke en deduksjon å ta utgangspunkt i noe som er sikkert.) Se også *ibid*, 10, 12 og 20.

<sup>59</sup> Dette innser nok ikke Gaukroger helt og fullt når han (1989.56) skriver: ”His argument is that we cannot be taught what an inference is; we cannot be taught to reason. Descartes, of course, offers his own 'rules for direction of the mind' and 'discourse on the method of rightly conducting reason', but

Om man fortsatt ikke skulle være overbevist om at deduksjon ifølge Descartes er feilbarlig, vil jeg henlede oppmerksomheten mot en passasje i regel 12. Der sies det først at deduksjon er behefta med flere svakheter eller feil. Deretter påpekes det at vi har gjøre med en slik feil når vi deduserer noe generelt og nødvendig fra noe partikulært og kontingent. En slik deduksjon, dvs. en bestemt form for induksjon, er nettopp kjennetegna ved fraværet av intuisjonens klarhet og tydelighet.<sup>60 61</sup>

Vender vi oss mot intuisjon, kan vi først trekke fram at Descartes i regel 4 sier at ”metoden forklarer på en riktig måte hvordan mental intuisjon skal brukes for ikke å gli inn i den motsatte feilen”, og det vil trolig si: for å unngå å forkaste det som er sant på et sviktende grunnlag.<sup>62</sup> Sies det ikke her noe mer og annet enn at metoden forklarer oss hvordan intuisjon skal brukes for å oppdage nye viten? Sies det ikke også at metoden forklarer hvordan intuisjon skal brukes for at man skal kunne skille det sanne fra det usanne? Er ikke tanken at bruken av metoden skal gjøre oss i stand til ”å intuiere

---

these presuppose not only that one can reason but that one never in fact makes mistakes of inference, ---, and hence to tend to be negative, often consisting of little more than trivial hints about how to avoid various errors due to inattentiveness, unnecessary complexity, and so on. Unlike the Ramist and Jesuit theories, they are not designed to instruct one how to think.” Her synes Gaukroger å komme svært nær en motsigelse: Ifølge Descartes kan vi faktisk aldri ”make mistakes of inference”, og ifølge Descartes begår vi faktisk slike feil. Det Gaukroger ikke innser, er – for å foregripe noe – grovt sagt at vi ifølge Descartes både i en viss forstand kan lære oss å bruke fornuften, og at vi i en annen forstand ikke kan lære oss dette. Overser man det, så får man ikke – tror jeg – tak på kanskje det grunnleggende aspektet ved Descartes’ metode i *Regler*.

<sup>60</sup> Jfr.: ”Superest igitur sola deductio, per quam res ita componere possimus, vt certi simus de illarum veritate; in quâ tamen etiam plurimi defectus esse possunt: vt si, ex eo, quod in hoc spatio aëris pleno nihil, nec visu, nec tactu, nec vlllo alio sensu percipimus, concludamus illud esse inane, male conjungentes naturam vacui cum illâ hujus spatij; atque ita fit, quoties ex re particulari vel contingenti aliquid generale & necessarium deduci posse judicamus. Sed hunc errorem vitare in nostrâ potestate situm est, nempe, si nulla vnquam inter se conjungamus, nisi vnus cum altero conjunctionem omnino necessariam esse intueamur; ---” (X.424-5).

<sup>61</sup> Men, som påpekt ovenfor (s. 27, n. 22), mener Descartes at visse induktive slutninger er sikre, og det er de når de er evidente (klare og tydelige). Se nedenfor, s. 51, s. 81 og ss. 93-4, n. 92.

<sup>62</sup> Descartes trekker i den aktuelle sammenhengen fram to feil som ligger til grunn for at vi hittil ikke har oppnådd viten om ting som vi er i stand til å erkjenne. Den ene feilen består i at ”vi aldri har funnet en vei som kan føre oss til slik [dvs. sikker (ES)] erkjennelse”. Den andre feilen blir bare beskrevet som ”den motsatte feilen”. Det synes ikke urimelig å anta at den består i antagelsen om at det er umulig å oppnå sikker viten. Uttrykket ”den motsatte feilen” henspeler altså her på en uberettiga skeptisisme. Jfr. *CMS*, I.16, n. 2. Den relevante passasjen lyder i sin helhet: ”Quoniam, si quid ignoramus ex ijs omnibus quæ possumus scire, id fit tantum, vel quia nunquam advertimus viam vllam, quæ nos duceret ad talem cognitionem, vel quia in errorem contrarium lapsi sumus. At si methodus rectè explicet quomodo mentis intuitu sit vtendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, & quomodo deductiones inveniendæ sint, vt ad omnium cognitionem perveniamus: nihil aliud requiri mihi videtur, vt si completa, ---” (X.372).



[noe (ES)] tilstrekkelig bra”?<sup>63</sup> Betrakter vi regel 9, synes den nettopp å være mynta på å oppøve evnen til å intuiere ting nøyaktig, dvs. til å intuiere hver enkelt ting på en tydelig og klar måte.<sup>64</sup> (I regel 10 gjøres det rede for hvordan evnen til å dedusere kan kultiveres).

Vi synes dermed å stå overfor følgende dilemma: Vi kan både lære oss og ikke lære oss å intuiere. Hvordan lar dette dilemmaet seg løse? I forsøket på å svare på dette spørsmålet kan vi ta utgangspunkt i det følgende utsagnet: ”Visselig skal vi lære oss hvordan mental intuisjon er å bruke ved å sammenligne med hvordan vi bruker synet.”<sup>65</sup> Nå synes det temmelig opplagt at verken den seende eller den blinde i en bestemt forstand kan lære seg å se. Enten er man i besittelse av en synsevne som fungerer, eller så er man det ikke. Men er man først seende, kan man åpenbart oppøve evnen til å skjelne ting fra hverandre. Det analoge gjelder for fornuftens eller åndens syn, og dvs. for det ”synet” som er gitt oss gjennom operasjonene intuisjon og deduksjon: Det er bare i kraft av å være i besittelse av dette synet at vi kan skjerpe det. Mer eller mindre i tråd med dette skriver Descartes i regel 8:

Denne metoden ligner faktisk på den i de mekaniske håndverkene, som ikke har behov for andre metoder enn sine egne, men som sjøl foreskriver hvordan man skal lage sine egne redskaper. For hvis noen ønska å praktisere ett av dem, som f eks smedens og hadde vært helt uten redskap, så ville han i begynnelsen bli tvunget til å benytte en hard stein eller en uforma jernklump som ambolt, til å bruke en flintstein som hammer, til å la trestykker tjene som tenger og til å skaffe seg andre redskap etter behov: Slik utstyrt ville han ikke straks prøve på å smi sverd, hjelmer eller andre ting av jern til bruk for andre, men aller først ville han lage

---

<sup>63</sup> Formuleringa ”å intuiere [noe] tilstrekkelig bra” er henta fra sjølve regel 8 hvis innhold kan parafraseres slik: Hvis vi i undersøkelsene våre kommer over noe ”som intellektet vårt ikke er i stand til å intuiere tilstrekkelig bra” [quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, X.392], så skal vi avslutte undersøkelsen. Hva som enn måtte være den beste oversettelsen av den siterte formuleringa, kan det ikke være tvil om at det er meget misvisende å oversette den – som Beck (1952.85) gjør i si bok om *Regler* – med ”which our understanding cannot grasp intuitively”. Denne oversettelsen ser jo fullstendig bort fra uttrykket ”satis bene”, dvs. fra et uttrykk som i den aktuelle setningen indikerer at vi kan intuiere noe på en mer eller mindre god måte. Når det er sagt, bør det også nemnes at Beck (1952.56-7) ikke underslår at intuisjon og deduksjon kan brukes galt.

<sup>64</sup> Jfr. sjølve regel 9: ”Man bør vende åndens blick helt og holdent mot de ubetydeligste og enkleste ting og dvelle så lenge ved betraktning av dem at man venner seg til å intuiere sannheten klart og tydelig.” (”Oportet ingenij aciem ad res minimas & maximè faciles totam convertere, atque in illis diutiùs immorari, donec assuescamus veritatem distinctè & perspicuè intueri”, X.400).

<sup>65</sup> ”Et quidem, quomodo mentis intuitu sit vtendum, vel ex ipsâ oculorum comparatione cognoscimus” (X.400).

hammer, en ambolt, tenger og andre redskap til eget bruk. Dette eksemplet lærer oss – siden vi i begynnelsen bare har vært i stand til å oppdage noen løselige forskrifter som snarere synes å være medfødt i vår ånd enn kunstprodukt – at vi ikke straks skal forsøke å bilegge filosofiske stridigheter eller å løse matematiske problem ved hjelp av disse forskriftene. Men vi skal først bruke dem med største omhu for å finne alt annet som er enda mer nødvendig for undersøkelsen av sannheten – særlig ettersom det ikke finnes noen grunn til å mene at slike ting er vanskeligere å oppdage enn noen av løsningene på problem som man vanligvis reiser i geometri, i fysikk eller i andre disipliner.<sup>66</sup>

### 1.4.3 INTUISJON SOM LEGITIMERBAR OPERASJON. INTELLEKTETS SJØLKORRIGERING OG SJØLBEGRUNNELSE

Ved nærmere ettersyn bryter imidlertid analogien mellom vårt vanlige og åndens syn sammen på ett viktig punkt. For: Søker vi å oppdage ”alt som er nødvendig for undersøkelsen av sannheten”, vil vi ifølge Descartes aller først måtte undersøke vår egen mulighet til å oppnå erkjennelse. Som han skriver i umiddelbar forlengelse av den nettopp siterte uttalelsen:

Nå finnes det intet nyttigere enn å søke å bestemme den menneskelige erkjennelsens natur og rekkevidde. Det er derfor vi nå behandler dette unike spørsmålet, som vi mener er det aller første spørsmålet som burde bli undersøkt ved hjelp av de reglene som vi allerede har presentert. Denne undersøkelsen burde enhver som elsker sannheten det aller minste, utføre minst én gang i livet siden kunnskapens sanne instrument og hele metoden er inneholdt i den.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> ”Hæc methodus siquidem illas ex mechanicis artibus imitatur, quæ non aliarum ope indigent, sed tradunt ipsæmet quomodo sua instrumenta faciendæ sint. Si quis enim vnam ex illis, ex. gr., fabrilem vellet exercere, omnibusque instrumentis esset destitutus, initio quidem vti cogeretur duro lapide, vel rudi aliquâ ferri massâ pro incude, saxum mallei loco sumere, ligna in forcipes aptare, aliaque ejusmodi pro necessitate colligere: quibus deinde paratis, non statim enses aut cassides, neque quidquam eorum quæ fiunt ex ferro, in vsus aliorum cudere conaretur; sed ante omnia malleos, incudem, forcipes, & reliqua sibi ipsi vtilia fabricaret. Quo exemplo docemur, cùm in his initijs nonnisi incondita quædam præcepta, & quæ videntur potiùs mentibus nostris ingenita, quàm arte parata, poterimus invenire, non statim Philosophorum lites dirimere, vel solvere Mathematicorum nodos, illorum ope esse tentandum: sed ijdsem priùs vtendum ad alia, quæcumque ad veritatis examen magis necessaria sunt, summo studio perquirenda; cùm præcipuè nulla ratio sit, quare difficilior videatur hæc eadem invenire, quàm vllas quæstiones ex ijs quæ in Geometriâ vel Physicâ alijsque disciplinis solent proponi” (X. 397).

<sup>67</sup> ”At verò nihil hîc vtilius quæri potest, quàm quid sit humana cognitio & quousque extendatur. Ideoque nunc hoc ipsum vnicâ quæstione complectimur, quam omnium primam per regulas jam antè traditas examinandam esse censemus; idque semel in vitâ ab vnoquoque ex ijs, qui tantillùm amant veritatem, esse faciendum, quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi & tota methodus continentur” (X.397-8).

Men er metoden inneholdt i undersøkelsen av menneskets erkjennelsesevne, skulle man også kunne etablere metoden ved hjelp av denne undersøkelsen. Samtidig synes det som om vi må benytte oss av metoden i undersøkelsen hvis den skal gi oss sikker viten. Det er f eks ved hjelp av metoden at vi er i stand til å oppdage den første erkjennelsen, nemlig at ”intet erkjennes før intellektet siden erkjennelsen av alt annet hviler på intellektet, og ikke omvendt”.<sup>68</sup> <sup>69</sup> Derfra er ikke skrittet langt til å hevde at ”sannhet eller usannhet i streng forstand bare kan finnes i intellektet”<sup>70</sup>: Det er bare gjennom intellektet – en rent åndelig evne – at vi kan oppnå ekte kunnskap. Intellektet trenger riktignok assistanse av synet – som av de andre sansene pluss hukommelsen og innbilningskrafta – hvis vi ikke skal neglisjere noe av det som tilhører området for mulig kunnskap. Men om synet kan være til hjelp for intellektet, kan det også være til hinder.<sup>71</sup> At synet både kan være til hjelp og til hinder for intellektet, er imidlertid bare noe vi kan innse gjennom intellektets operasjoner. Det er også ved hjelp av intellektet, og ikke synet, at vi kan fastslå om synet er til hjelp eller til hinder eller både til hjelp og til hinder for løsninga av et bestemt problem. Skal vi videre beriktige det vi mener å

---

<sup>68</sup> Jfr.: ”Hvis noen setter seg som oppgave å undersøke alle de sannhetene som den menneskelige fornuften er i stand til å erkjenne (---), så vil han visselig oppdage ved hjelp av de anførte reglene at intet erkjennes før intellektet, og ikke omvendt”. (”Si quis pro quæstione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (---), ille profectò per regulas datas inveniet nihil priùs cognosci posse quàm intellectum, cùm ab hoc cæterorum omnium cognitio dependeat, & non contrà” (X.395).

<sup>69</sup> I den siste delen av regel 8 (X.395-40) og i den første delen av regel 12 (X.411-7) trer termene ”intuisjon” og ”deduksjon” i bakgrunnen til fordel for ”intellekt”, ”innbilningskraft”, ”hukommelse” og ”sansning”. Det er plutselig ikke lenger ved hjelp av intuisjon og deduksjon at vi erkjenner sannheten, men først og fremst ved hjelp av intellektet (se nedenfor). Kanskje er det riktig – som det er blitt hevda av J.-P. Weber (1964) (og andre, for eksempel Gaukroger, 1995.111-2) – at visse deler av *Regler* – nærmere bestemt reglene 1-11 med unntak av den siste delen av regel 8 – ble skrevet i 1619-20, mens resten av *Regler* ble skrevet i 1626-28. Enten dette er riktig eller ikke, er det vanskelig å komme bort fra at det bringes inn noe nytt i den siste delen av regel 8. I de første reglene kan det synes som om matematikken stilles opp som et forbilde for alle vitenskaper: Ved å analysere dette forbildet kan man vise at intuisjon og deduksjon er de sikre erkjennelsesoperasjonene (se f eks. X.364-5). I den siste delen av regel 8 og i deler av regel 12 kan det derimot synes som om Descartes innser at matematikkens gyldighet ikke kan tas for gitt. Mer grunnleggende enn matematikken er undersøkelsen av den menneskelige erkjennelsens kilder og rekkevidde.

<sup>70</sup> ”---, vidensque veritatem propriè vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse, ---” (X.396).

<sup>71</sup> Jfr.: ”I oss sjøl legger vi merke til at mens det bare er intellektet som er i stand til å erkjenne, kan det bli hjulpet eller hindra av tre andre evner, nemlig innbilningskrafta, sansene og hukommelsen”. (”Et quidem in nobis advertimus, solum intellectum esse scientiæ capacem; sed à tribus alijs facultatibus hunc juvari posse vel impediri, nempe ab imaginatione, sensu & memoriâ”, X.398). Se også X.411 og 425.

se, må vi også i siste instans benytte oss av intellektet.<sup>72</sup> Skal vi derimot beriktige bruken vår av intellektets operasjoner, kan vi ikke ty til noe annet enn sjølve disse operasjonene.<sup>73</sup> Tilsvarende har vi å gjøre med en type sjølbegrunnelse: Skal vi undersøke intellektets kunnskapsteoretiske rolle, kan vi ikke ty til noe annet enn intellektets egne operasjoner. Med hensyn til intuisjon og deduksjon uttrykker Descartes denne sjølbegrunnelsestanken slik:

Fra alt dette kan vi --- slutte at vi har forklart på en tydelig måte, og etter mi mening, ved hjelp av ei tilstrekkelig oppregning det som vi i utgangspunktet bare var i stand til å vise på en uklar og summarisk måte: at det finnes ingen til sikker erkjennelse for mennesker unntatt gjennom evident intuisjon og nødvendig deduksjon, ---.<sup>74</sup>

Men – kunne man innvende – i dette sitatet sies det intet som skulle indikere at Descartes gjør seg til talsmann for tesen om intuisjonens (og deduksjonens) sjølbegrunnelse. Tvert imot kan det synes som om intuisjon og deduksjon legitimeres med grunnlag i oppregning. Til denne innvendinga er det for det første å si at oppregning, som vi har sett (s. 27), blir betrakta som en type deduksjon. For det andre hevder Descartes, som også nemnt (s. 27), at intuisjon og deduksjon, forstått som ”oppregning eller induksjon”, støtter og komplementerer hverandre slik at de synes å utgjøre to aspekt ved en og samme operasjon. Oppregning skulle m.a.o. kunne anses som en form for intuisjon, og dvs, som en operasjon som gjør oss i stand til å gripe noe klart og tydelig.<sup>75</sup> Her kan det tilføyes at oppregning i alle fall av og til bestemmes som en velordna oversikt over alle betingelser som skal til for å løse et gitt problem.<sup>76</sup> Å skaffe til veie

---

<sup>72</sup> Ifølge den senere Descartes er det f eks misvisende å si at vi ser med øynene: ”--- c'est l'ame qui voie, & non pas l'œil, ---” (VI.141). Alt vi ser, er nemlig basert på dommer (se f eks VII.32).

<sup>73</sup> Jfr. P. Dalsgård-Hansen (1998.20).

<sup>74</sup> ”Ex quibus omnibus colligitur primò, distinctè, atque vt opinor, per sufficientem enumerationem nos exposuisse id quod initio tantùm confusè & rudi Minervâ potueramus ostendere: nempe nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis, præter evidentem intuitum, & necessariam deductionem, ---” (X.425).

<sup>75</sup> Se neste note.

<sup>76</sup> Jfr.: ”Est igitur hæc enumeratio, sive inductio, eorum omnium quæ ad propositam aliquam quæstionem spectant, tam diligens & accurata perquisitio, vt ex illâ certò evidenterque concludamus, nihil à nobis perperàm fuisse prætermissum: ---” (X.388). For Descartes' syn på oppregning, se først og fremst regel 7 (X.387-92). Beck (1952.143) hevder at termen ”oppregning” brukes i følgende betydninger i *Regler*: ”--- enumeration or induction is considered by Descartes sometimes as a preliminary survey or setting out the grounds of a demonstration. Sometimes it is considered as a verifica-

denne oversikten er – synes Descartes å mene – den grunnleggende oppgaven i løsninga av problemet.<sup>77</sup> For i så fall skulle problemet være beskrevet på en fullkommen måte, og er det beskrevet på en fullkommen måte, gjenstår det bare å trekke konklusjonen. Konklusjonen er implisitt inneholdt i beskrivelsen av problemet. Eller: Det som vi søker, det ukjente, er entydig bestemt av beskrivelsen, av det gitte, av det kjente.<sup>78</sup> For det tredje kan det ikke herske noen tvil om at Descartes i den siterte teksten eksplisitt benekter at metodereglene bare skal lette den riktige bruken av intuisjon og deduksjon. Han *hevder* i det minste å ha begrunna tesen om at vi bare kan benytte oss av disse operasjonene hvis vi skal oppnå sikker kunnskap, og denne tesen kan sjøl bare begrunnes gjennom disse operasjonene hvis den skal betraktes som et eksempel på sikker viten.

---

tion of the logical steps already traversed in the deductive process. Sometimes it is considered as a form of deduction based on the enumeration of all possible alternatives or analogous instances and akin to the actual deduction itself when the implicatory sequence is grounded on a complex and disjointed set of data.”

<sup>77</sup> For dette og det følgende, se særlig E. Cassirer (1974.449-52). Se også Hintikka (1993.131-3).

<sup>78</sup> Jeg gjør her bruk av hva Descartes sier om ”problem som er fullkomment forstått”. ”Det må bemerkes” – skriver han – ”at et problem bare er å anse som fullkomment forstått hvis vi tydelig persiperer tre ting: nemlig, hvilke kjennetegn som gjør oss i stand til å identifisere det vi søker etter når dette viser seg; hva det presise grunnlaget som vi bør dedusere det fra, er; hvordan det kan bevises at det mellom disse [grunnlaget og konklusjon (ES)] består en gjensidig avhengighet som er slik at det ene ikke kan endres hvis det andre ikke endres. Så nå når vi besitter alle premisser, gjenstår det bare å vise hvordan man oppdager konklusjonen, ---”. (”Notandum est, inter quæstiones quæ perfectè intelliguntur, nos illas tantùm ponere, in quibus tria distinctè percipimus: nempe, quibus signis id quod quæritur possit agnosci, cùm occurret; quid sit præcisè, ex quo illud deducere debeamus; & quomodo probandum sit, illa ab invicem ita pendere, vt vnum nullâ ratione possit mutari, alio immutato. Adeò vt habeamus omnes præmissas, nec aliud supersit docendum, quàm quomodo conclusio inveniatur, ---”, X.429). Nå hevdes det av og til at problem av denne typen ifølge Descartes i all hovedsak er begrensa til matematikken (jfr f eks CMS, I.7). Men sjøl om matematiske ligninger kan sies å utgjøre paradigmeeksempler på slike problem, *kan* i det minste også filosofiske problemstillinger ifølge Descartes være av en slik art. F eks klassifiserer han uttrykkelig den sokratiske uvitenheten eller tvilen som et problem (i den tekniske betydninga som han gir av denne termen): Når Sokrates ble seg bevisst sin tvil, spurte han seg om at det var sant at han tvilte på alt, noe han svarte bekreftende på. (Jfr.: ”Neque enim illas petitiones tantùm, quæ ab alijs fiunt, inter quæstiones numeramus; sed de ipsâ etiam ignorantia, sive potiùs dubitatione Socratis quæstio fuit, cùm primùm ad illam conversus Socrates cæpit inquirere, an verum esset se de omnibus dubitare, atque hoc ipsum asseruit”, X.432). Nå sier riktignok ikke Descartes uttrykkelig at dette sokratiske problemet er fullkomment forstått. Men det må ifølge Descartes i det minste kunne føres tilbake til et fullkomment forstått problem siden han hevder at alle ufullkomne forståtte problem, dvs. problem der det beskrevne (det gitte, det kjente) ikke entydig bestemmer det ukjente (det man søker å erkjenne, konklusjonen), lar seg redusere til den fullkomne typen. (Jfr.: ”Ex quibus facillè percipitur, quomodo omnes quæstiones imperfectæ ad perfectas reduci possint, ---” (X.431). Og forsøker ikke Descartes nettopp å bestemme det nemnte problemet på en fullkommen forstått måte i verker som *Discours* og *Meditasjoner*?

Vender vi nå tilbake til (10), (11) og (12) (se s. 39), synes det som om vi skulle kunne si: (10) – at intuisjon og deduksjon i motsetning til syllogistiske argument ikke krever regler – er misvisende. For; for det første prøver Descartes å vise at enhver intuisjon og deduksjon må være utført i henhold til regler hvis vi skal være sikre på at det som gripes, sant (se 1.4.2) For det andre hevder han, som nettopp påpekt, å gi en begrunnelse for at det er bare gjennom intuisjon og deduksjon vi kan oppnå sikker kunnskap. Sjøl om denne begrunnelsen, som jeg straks skal komme tilbake til, er høyst problematisk, synes dermed (12) – at metodens forskrifter ifølge Descartes legitimeres med grunnlag i intuisjon og deduksjon, og ikke omvendt – heller ikke å være helt treffende. Hvis dette er riktig, kan det også synes som om (11) – at Descartes viktigste begrunnelse for at syllogistiske argument står i veien for fornuftens rene og klare lys, er at i slike argument gjøres det bruk av regler – ikke er riktig.

#### 1.4.4 SIRKELARGUMENTASJON OG KRITERIEPROBLEMET

Er imidlertid den framlagte tolkninga korrekt, kan det synes som Descartes' forsøk på å legitimere intuisjonens (intellektets) rolle hviler på to sirkelargument, hvis kritikk kan formuleres slik:

- (13) ”Når man prøver å begrunne intellektets gyldighet gjennom dets egne operasjoner, forutsetter man hva som skal bevises.”
- (14) ”Hvis de metodereglene som jeg foreslår, skal være akseptable, må de gripes gjennom intellektets operasjoner (intuisjon), og hvis jeg skal begrunne at jeg oppnår sikker erkjennelse gjennom intellektets operasjoner (intuisjon), må jeg i det minste anvende noen av de foreslåtte reglene.”<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Man kunne mene at (13) og (14) er uforenlige. For hvordan kan vi tale om intellektets hhv. intuisjonens sjølbegrunnelse når intellektets hhv. intuisjonens gyldighet ifølge (14) sies å hvile på metodens regler? Man kunne svare at vi har å gjøre med intellektets hhv. intuisjonens klar- og tydeliggjø-

Man kunne tilføye at (13) og (14) bare er to versjoner av kriterieproblemet<sup>80</sup> som vi her kan formulere slik:

- (15) ”Skal vi kunne fastslå om noe er sant, trenger vi et kriterium, x, og skal vi kunne avgjøre om x er holdbart kriterium, må vi allerede ha erkjent noe som sant.”

Det kan m.a.o. se ut som om Descartes' begrunnelsesstrategi for å vise at det er gjennom intellektet (hhv. intuisjon og deduksjon) vi kan oppnå sikker viten, i bunn og grunn rammes av den kritikken som han sjøl reiser mot syllogistiske argument: at ved syllogistisk begrunnelse forutsettes hva som skal bevises (jfr. (7) s. 36).

Man kunne innvende: ”Det er galt å tale om en sirkel i forbindelse med intellektets eller fornuftens sjølbegrunnelse. For forutsetter vi ikke fornuftens gyldighet, kan vi ikke filosofere, og dette betyr bare at

- (16) ”enhver filosofisk posisjon inneholder et ikke-filosofisk element”,

og ikke at enhver filosofisk posisjon er sirkulær.”<sup>81</sup> Men om man skulle godta (16), er ikke kriterieproblemet dermed løst. For, dette problemet lar seg også formulere slik:

- (17) ”Skal vi kunne fastslå om r er sann, må r innfri et eller annet kriterium, x. Men skal vi kunne avgjøre om x er et holdbart kriterium, trenger vi et annet kriterium, y. Således vil forsøket på å vise at r er sann, (i) ende opp i en uendelig regress, hvis vi ikke (ii) forutsetter det som skal bevises, eller (iii) avbryter begrunnelsesprosedyren på et vilkårlig punkt.”

Og fremmer man (16), så tyr man til (iii).

---

ring av seg sjøl gjennom de metodereglene som det hhv. den sjøl skaffer til veie, og derfor er (13) og (14) forenlige.

<sup>80</sup> Se ovenfor ss. 9-11.

<sup>81</sup> Schouls (1972.319) gjør seg til talsmann for et slikt syn.

Til dette kunne man replisere: ”Den som fremmer (16), mener sjølvsagt ikke at han avbryter begrunnelsen på et vilkårlig punkt. Tvert imot er jo poenget hans at regressen blir avbrutt på et punkt som ikke er vilkårlig.” Men sjøl om dette i og for seg er riktig, er ikke kriterieproblemet løst. For sett fra skeptikerens side vil (16) likevel være å anse som et vilkårlig brudd i begrunnelsesprosedyren: Bruddet er vilkårlig for så vidt som filosofien hhv. fornuften sies å være tufta på noe ikke-filosofisk hhv. ikke-fornuftig.

Man kunne mene at på den andre sida vil også ethvert forsøk på å begrunne fornuftens ugyldighet måtte forutsette fornuftens gyldighet. Fornuftsskeptikeren kommer i så fall ikke noe bedre ut enn fornuftsbegrunneren. Førstnemnte hamner i en sjølmotsigelse, og den sistnemnte forutsetter hva som skal bevises. Således består det ei likevekt mellom fornuftsbegrunner og fornuftsskeptiker. M.a.o. skulle vi kunne si:

(18) ”Kampen mellom fornuftsbegrunner og skeptiker ender uavgjort siden ingen av dem er i stand til å bevise sin egen eller motbevise den andres posisjon.”

Men verken fornuftsbegrunner eller fornuftsskeptiker vil akseptere (18). Førstnemnte vil kunne hevde: ”Jeg vinner ettersom du kan gjendrikes ved hjelp av et indirekte argument. For ved et slikt argument er det du som er ansvarlig for beviset.<sup>82</sup> Gjennom å gjendrive deg sjøl, ender du opp som en ufrivillig fornuftsbegrunner.” Skeptikeren vil på sin side kunne innvende mot (18): ”Kampen ender bare uavgjort hvis vi antar at jeg prøver å bevise mitt eget syn og å motbevise ditt. Men jeg søker verken å bevise posisjonen min eller å motbevise posisjonen din. Jeg er – om man vil – en pyrrhoniker, og så lenge som målet mitt bare er å begrunne på en ikke-ende gyldig måte at du ikke kan gi en endegyldig begrunnelse av posisjonen din, og så lenge som jeg lykkes i dette, har jeg vunnet.” Han kan tilføye: ”Når du som fornuftsbegrunner viser til at jeg blir gjendrevet av indirekte argument, så innebærer det ingen løsning av kriterieproblemet siden det ikke er vist at man kan bruke indirekte argument til å begrunne fornuftens gyldighet. Spørsmålet som jeg reiser, kan formuleres slik: Hvordan



kan du påvise at indirekte argument – dvs. et generelt prinsipp – er egna til det omtalte formålet uten å ty til en nytt kriterium, og dvs. til et nytt generelt prinsipp?”

Den senere Descartes' svar på dette spørsmålet består, grovt sagt, i tesen om at vi erkjenner det generelle med grunnlag i det partikulære.<sup>83</sup> Denne tesen kommer også til uttrykk i *Regler*, og den utgjør på mange måter et nøkkelpunkt for å forstå hvordan han kan mene at man forutsetter hva som skal bevises hvis man benytter seg av syllogistiske argument for å bevise noe, mens man unngår dette problemet hvis man bruker deduksjon.

Betrakter vi Descartes' begrunnelse for at syllogistiske bevis er sirkulære, synes den i grove trekk å lyde slik: Skal man gjennom et syllogistisk argument bevise at x, dvs. konklusjonen, er sann, må man allerede vite at x er sann.<sup>84</sup> Denne begrunnelsen er trolig å betrakte som ei sammenfatning av en type argumentasjon som vi finner hos Sextus Empiricus, og som Descartes antas å være kjent med<sup>85</sup>. Sextus' argument går – med et eksempel – i korthet slik: (A) Alle mennesker er dyr. (B) Sokrates er et menneske. (C) Altså er Sokrates et dyr. – Skal konklusjonen være bevist, må premissene være sanne. Men (A) må ifølge Sextus være erkjent gjennom induksjon, og det krever bl.a. erkjennelsen av (C). Dermed vil forsøket på å bevise (C) ved hjelp av (A) være sirkulært.<sup>86</sup> – Gjengir denne argumentasjonen også Descartes' syn, blir det rimelig å anta at i alle fall visse former for deduksjon ifølge Descartes ikke rammes av den: Sjøl om også (evidente) deduktive slutninger er slutninger der konklusjonen utvinnes fra sikre premisser, erkjenner vi premissene i alle i visse typer deduksjon uten å måtte ty til konklusjonen. Og trolig mener han at slutninger som ”jeg eksisterer, altså eksisterer

---

<sup>82</sup> Jfr. Aristoteles, *Metafysikken*, 1006a12-28. For ei mer utførlig framstilling av indirekte argument, se kap. 4, ss. 158ff.

<sup>83</sup> Det er i det minste visse viktige element i filosofien hans, som underbygger ei slik tolkning.

<sup>84</sup> Se s. 36, note 47.

<sup>85</sup> Sextus' skrifter ble gjenoppdaga på 1500-tallet, og pyrrhonisk skeptisisme ble forsvart av bl.a. Michel de Montaigne (i *Les Essais*). Det kan også være på sin plass å nemne at Mersenne mente at den pyrrhoniske skeptisismen ikke lot seg tilbakevise rent teoretisk sjøl om vi ifølge ham kan oppnå en type kunnskap som er sikker: Vi kan ikke oppnå sikker kunnskap om tingenes virkelige natur. Derimot kan vi oppnå slik kunnskap om tings framtredelesformer. Man kaller av og til Mersennes posisjon for ”dempa [”mitigated”] skeptisisme”. (Jeg støtter meg her på R. H. Popkin (1979), C. H. Larmore (1998) og M. Ayers (1998a.1008-11).)

<sup>86</sup> Se *Pyrrhoniske utkast* (II.195-6), jfr. E. M. Curley (1978.27-8).

Gud” (“sum, ergo Deus est”) og ”jeg forstår, altså har jeg en ånd som er atskilt fra legemet mitt” (“intelligo, ergo mentem habeo à corpore distinctam”) (X.421-2), hører til disse. Eller for å ta et eksempel som synes å være mer relevant både for kritikken av syllogismer og for kriterieproblemet, om enn ikke uproblematisk. Dersom jeg skal bevise at sirkelens areal er større enn noen annen figur med samme omkrets<sup>87</sup>, behøver jeg bare – sier Descartes i regel 7 – å bevise det om visse enkelttilfeller, for deretter pr. induksjon å slutte at det samme gjelder for alle tilfeller.<sup>88</sup> Denne slutninga er induktiv for så vidt som det slutes fra noen tilfeller til alle tilfeller, mens den er deduktiv – vil Descartes mene – siden det slutes med nødvendighet til noe fra noe som er erkjent med sikkerhet. Ja, det som det slutes fra, uttrykker også trolig ifølge Descartes et nødvendig forhold. Det dreier seg i så fall ikke om ei induktiv slutning fra noe partikulært og kontingent til noe allment og kontingent eller til noe allment og nødvendig, men om ei slutning fra noe partikulært og nødvendig til noe allment og nødvendig. Men hvordan dette enn måtte forholde seg, så mener Descartes i motsetning til Sextus at visse slutninger fra det partikulære til det allmenne er sikre.

Betrakter vi (8) – gjennom syllogistisk argumentasjon kan vi ikke lære eller oppdage noe nytt – i lys av dette, synes det lite rimelig å finne Descartes’ begrunnelse for (8) i tesen om at i en syllogisme er konklusjonen inneholdt i premissene. Dette vil også gjelde for alle cartesianske deduksjoner for så vidt ”det slutes med nødvendighet til visse ting fra andre ting som er erkjent med sikkerhet”: Når vi utleder ei innsikt fra ei annen innsikt, kan vi oppdage og lære noe nytt forutsatt at det som vi mener å utlede, ikke må erkjennes for å ha viten om det som vi utleder fra.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Dette er et eksempel på det som kalles det isoperimetriske problem – ”å bestemme den kurven blant alle kurver med samme lengde, som oppfyller et bestemt ekstremalkrav” (*Store norske leksikon*). Etter mine opplysninger – og dvs. en e-post fra professor H. Waadeland (NTNU), som er formidla av ei av mine søstre – ble det første strenge beviset for at sirkelens areal er større enn alle andre figurer med samme omkrets, publisert i 1882 av en viss F. Edler.

<sup>88</sup> Jfr.: ”Si denique per enumerationem velim ostendere, circuli aream esse majorem omnibus areis aliarum figurarum, quarum periphæria sit æqualis, non opus est omnes figuras recensere, sed sufficit de quibusdam in particulari hoc demonstrare, vt per inductionem idem etiam de alijs omnibus concludatur” (X.390).

### 1.4.5 STÅR SYLLOGISTISKE REGLER I VEIEN FOR FORNUFTENS LYS?

La oss vende tilbake til det uavklarte problemet om hvorfor bruken av syllogistiske regler, i motsetning til Descartes' egne regler, står i veien for fornuftens lys. Gaukroger har foreslått følgende løsning: De reglene som Descartes gir i *Regler* til rettleiding for fornuftens bruk, er interne. Syllogistiske regler er derimot eksterne, og nettopp derfor står de i veien for fornuftens klare lys. I tråd med dette skriver Gaukroger:

What then do 'the rules for the direction of our native intelligence' do that is different from what the old rules of dialectic did? In fact, the difference seems to lie not so much in what the rules do as what they rely on. Syllogistic relies on rules imposed from outside, in Descartes' view, whereas his rules are designed to capture an internal process which operates with a criterion of truth and falsity that is beyond question. This is that we accept as true all and only that of which we have 'a clear and distinct' perception (1995.117).

Denne tolkninga er neppe uproblematisk. For det første, om klarhet og tydelighet utgjør kriteriet for Descartes' egne regler, så utgjør dette også kriteriet for syllogistiske regler. Syllogistiske regler lar seg bare anse som mer påtvungne fra utsida enn Descartes' egne regler hvis man bruker de førstnemnte uten å undersøke gyldigheten av dem. For det andre, betrakter vi (3) " $2 + 2 = 4$ ", er det vanskelig å se at erkjennelsen av den betinger interne regler i en forstand som f eks

(19) "alle A er B, og alle B er C, derfor er alle A C"<sup>90</sup>

ikke skulle betinge; dvs. jeg er ikke i stand til å innse hvordan man skulle gi en plausibel definisjon av "interne regler" slik at erkjennelsen av (3) i motsetning til erkjennelsen av (19) skulle være betinget av slike regler. Skulle vi f eks med "interne regler" mene regler som er nødvendige for enhver form for erkjennelse – for enhver klar og tydelig oppfattelse –, ville neppe de reglene som erkjennelsen av (3) gjør bruk av,

---

<sup>89</sup> Et slikt syn målbærer i det minste den senere Descartes. Jfr. f eks hans eksplisitte tilslutning til en form for erindringsteori i forbindelse med begripelsen av "uendelige enkeltheter ved form, tall, bevægelse og andre lignende ting" (jfr. *Femte meditasjon*, VII.63-4/IX.A50-1).

<sup>90</sup> Dette eksemplet på en syllogistisk regel har jeg henta fra *Regler* (X.439).

hamne på den interne sida, mens de reglene som erkjennelsen av (19) gjør bruk av, hamner på den eksterne. Eller: Skulle vi definere ”interne regler” som regler som fornuften spinner ut av seg sjøl, er det ikke lett å forstå at de reglene som begripelsen vår av (19) gjør bruk av, er mindre interne enn de som gjelder for begripelsen av (3).

Av og til blir det sagt at logikken ifølge Descartes er innholdsmessig og aldri formal.<sup>91</sup> Gitt dette, kunne vi si at Descartes’ kritikk av den tradisjonelle syllogistikken, som altså skal stå i veien for fornuftens klare lys, går ut på at den er formal. Men igjen er det vanskelig å se at dette skulle representere en prinsipiell kritikk av bruken av syllogistiske argument. For, for så vidt som logikken i siste instans er innholdsmessig, vil også syllogistiske argument sjølvsagt være innholdsmessig i siste instans.

I det hele er jeg ikke i stand til å se at Descartes på en tilfredsstillende måte kan begrunne at syllogistiske regler er til hinder for fornuften. Trolig kommer han sjøl også etter hvert fram til et slikt syn. For i *Svar til innvendinger (til Meditasjoner)* påpeker han flere ganger at han alltid har brukt syllogismer i sine skrifter når dette har vært påkrevet.<sup>92</sup>

## 1.5 INTUISJON (KLARHET OG TYDELIGHET) OG FORMAL LOGIKK

Som nettopp nemnt, er det blitt hevda at logikken ifølge Descartes er innholdsmessig og aldri formal. Denne tolkninga er trolig ikke riktig hvis tanken er at Descartes ville ha vært uenig med f eks Leibniz når sistnemnte påstår at et argument er gyldig hvis det er i samsvar med ei av de former som blir foreskrevet i logikken.<sup>93</sup> Descartes

---

<sup>91</sup> Se f eks O. Gundersen (1995.44-59).

<sup>92</sup> Jfr.: ”Men dette [dvs. at jeg ikke aksepterer bruken av syllogistiske argument (ES)] er usant, noe som klart framgår av skriftene mine, der jeg aldri har avslått å bruke syllogismer når situasjonen krever det.” (”Hoc autem falsum esse satis patet ex meis scriptis, in quibus nunquam non usus sum syllogismis, cùm locus id postulavit”, VII.522). Jfr. VII.544 og også Descartes’ bruk av syllogistiske argument i bevisa av Guds eksistens (VII.115-9, 149-52, 166-9).

<sup>93</sup> For Leibniz’ syn, se f eks *Meditations de cognitione, veritate et ideis (Meditasjoner over erkjennelse, sannhet og idéer)*, Gerhardt IV.425-6, Suhrkamp I.42: ”---, firma autem demonstratio est, quae praescriptam a Logica formam servat, non quasi semper ordinatis Scholarum more Syllogismis opus

ville imidlertid, for det første, ha tilføyd at vi bare kan fastslå hvilke former som er gyldige ved å ty til intuisjon (klarhet og tydelighet). For det andre ville han ha ment at vi bare kan avgjøre hva som kjennetegner logiske gyldige resonnement ved å bruke intuisjon.<sup>94</sup> – La oss kort prøve å vurdere Descartes' syn.

Stiller vi spørsmålet om hva det vil si at et resonnement er logisk gyldig, har det ikke vært uvanlig å gi det følgende svaret:

At premissene logisk impliserer konklusjonen vil si at hvis premissene er sanne så må konklusjonen også være sann. Det er umulig at premissene er sanne og konklusjonen usann (I. Gullvåg, 1990.71).

Det interessante spørsmålet i sammenhengen vår blir nå: Hvordan kan vi avgjøre om den siterte bestemmelsen er riktig? Svaret kunne lyde: Vi undersøker om bestemmelsen fanger inn intuisjonene våre, dvs. vi forsøker å finne ut om det finnes resonnement som innfrir bestemmelsen, men som vi likevel ikke vil betrakte som logisk gyldige. Gjennom en slik undersøkelse kan vi f.eks. komme fram til at

(20) ”et resonnement er logisk gyldig hvis det er umulig at premissene er sanne og konklusjonen er usann”,

er en uholdbar definisjon (sjøl om den i første omgang synes å være i samsvar med intuisjonene våre). For ved enhver slutning der enten premissen(e) er nødvendig usann(e) eller konklusjonen nødvendig sann, er det umulig at premissen(e) er sann(e) og konklusjonen usann. Ifølge (20) skulle dermed både

---

sit (---), sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae ---.” Jfr. f.eks. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV.xvii.4.

Når det gjelder Descartes, så bestrider ikke han at f.eks. (19) uttrykker en gyldig syllogistisk form (se X.439). Det er videre å rimelig å betrakte (3) som formal. (Det er f.eks. ikke tale om at to epler pluss to epler er det samme som tre epler pluss ett eple.)

<sup>94</sup> For så vidt som Leibniz både mener at logiske slutninger bevises ved hjelp av grunnsetningene om identitet – dvs. det bekreftende prinsippet om identitet ( $A = A$ ) og kontradiksjonsprinsippet (det benektende prinsippet om identitet) – og at disse grunnsetningene på sin side gripes gjennom intuisjon (*Nouveaux Essais*, IV.ii.#1), benekter han ikke at logikkens gyldighet i siste instans hviler på intuisjonens visshet.

(21) ”Per er snill, og Per er ikke snill. Altså er Nils slem”,

og

(22) ”Nils er slem. Altså er Per snill, eller så er Per ikke snill”

være logisk gyldige. Men nå vil i alle fall enkelte hevde at verken (21) eller (22) er logisk gyldige. Begrunnelsen kunne lyde: Den første setningen i sitatet fra Gullvåg,

(23) ”at premissene logisk impliserer konklusjonen vil si at hvis premissene er sanne, så må konklusjonen også være sann”,

er – under forutsetning av at ”hvis-så”-formuleringa leses slik at det kreves ”positive” tilfeller, og ikke som ren utelukkelse – den riktige definisjonen av logisk gyldighet. Og gitt dette, kan ikke (21) være logisk gyldig siden premissen ikke kan være sann. Ei heller kan (22) være logisk gyldig siden konklusjonen må være sann, sjøl om premissen er usann. Verken konklusjonen i (21) eller den i (22) følger logisk av sine respektive premisser.<sup>95</sup>

Den anvendte argumentasjonsstrukturen skulle noe forenkla kunne formuleres slik: (i) (20) er kanskje en holdbar bestemmelse av logisk gyldighet siden den synes å fange inn (i det minste ett aspekt ved) intuisjonene våre om logiske forhold. (ii) (20) har imidlertid konsekvenser som er i strid med andre intuisjoner om logiske forhold. (iii) Altså må tesen om at (20) er en korrekt definisjon av logisk gyldighet, forkastes. Det dreier seg m.a.o. om et *reductio ad absurdum* argument, der det i siste instans appelleres til intuisjonene våre.

Er det rett at det dreier seg om et argument der vi i siste instans appellerer til intuisjonene våre, er det fristende å si at man bare kan så tvil om konklusjons riktighet – at (20) ikke utgjør en adekvat definisjon av logisk gyldighet – gjennom å begrunne at også forkastelsen av (20) vil ha konsekvenser som er i strid med noen av intuisjonene våre. En slik begrunnelse er da også blitt lansert. Hovedstrukturen i dette argumentet er: (i) Forkaster man (20), så er ikke (21) logisk gyldig. (ii) Men er (21) logisk

---

<sup>95</sup> Jfr. S. Read (1995.35-63, særlig 55-7).

ugyldig, må man forkaste visse logiske prinsipp som intuitivt synes å være gyldig. (iii) Det finnes dermed gode grunner for å anse (21) som logisk gyldig. (iv) Altså er det ikke uproblematisk å betrakte (20) som uriktig.<sup>96</sup> (Også her har vi sjølvsagt å gjøre med et *reductio ad absurdum* argument.)

Om man skulle godta at vi siste instans må ty til intuisjon både for å avgjøre hva som kjennetegner gyldige slutninger og for å fastslå om en bestemt slutningsform er gyldig, kunne man mene at det ikke er tale om intuisjon i Descartes' forstand. For den skisserte metoden for begrunnelse av logisk gyldighet minner mer om en ufullstendig presentasjon av metoden om reflektert likevekt, som i grove trekk kan beskrives slik<sup>97</sup>: Regler, prinsipp, teorier, etc. blir legitimert gjennom at de samsvarer (kohererer) med enkeltintuisjoner, dvs. gjennom at det oppstår en likevekt mellom enkeltintuisjoner og prinsipp. Utgangspunktet for legitimeringa av prinsippa er bestemte enkeltintuisjoner. Med grunnlag i disse intuisjonene formulerer vi tentative prinsipp. Deretter undersøker vi om disse prinsippa virkelig artikulere de intuisjonene som vi tok utgangspunkt i eller/og om de samsvarer med andre enkeltintuisjoner. Foreligger det intet samsvar, vil vi i neste omgang enten måtte reformulere prinsippa eller enkelt-

---

<sup>96</sup> Argumentet som er ment å vise at det å hevde at (21) er logisk ugyldig strider mot visse av intuisjonene våre, framstilles slik av G. E. Hughes og M. J. Cresswell (1996.204): "Now the following principles seem intuitively to be valid:

- A. Any conjunction entails each of its conjuncts.
  - B. Any proposition,  $p$ , entails  $(p \vee q)$ , no matter what  $q$  may be.
  - C. The premises  $(p \vee q)$  and  $\neg p$  together entail the conclusion  $q$  (the principle of the disjunctive syllogism).
  - D. Whenever  $p$  entails  $q$  and  $q$  entails  $r$ , then  $p$  entails  $r$  (the principle of the transitivity of entailment).
- C. I. Lewis has shown that by using these principles we can always derive any arbitrary proposition,  $q$ , from any proposition of the form  $(p \& \neg p)$  in the following way:

- |                            |       |               |
|----------------------------|-------|---------------|
|                            | (i)   | $p \& \neg p$ |
| From (i), by A:            | (ii)  | $p$           |
| From (ii), by B:           | (iii) | $p \vee q$    |
| From (i), by A:            | (iv)  | $\neg p$      |
| From (iii) and (iv), by C: | (v)   | $q$           |

By D we then have the result that  $(p \& \neg p)$  entails  $q$ . This derivation shows that the price which has to be paid for denying that  $(p \& \neg p)$  entails  $q$  is the abandonment of at least one of A-D." (Ifølge Hughes og Cresswell forkastes C i det som kalles relevanselogikk.)

<sup>97</sup> Det hevdes ofte at N. Goodman (1965.62-4) er opphavsmannen til denne metoden og at den er blitt videreutvikla av J. Rawls (1971.20-1 og 48-51). Se også D. Føllesdal (1988), som hevder at metoden kan brukes på en rekke områder, f eks i empiriske vitenskaper, matematikk, logikk og etikk.

intuisjonene våre. Denne prosessen kan foregå i flere omganger helt til vi oppnår en relativt stabil likevekt mellom prinsippa og enkeltintuisjonene. At likevekten bare er relativt stabil, vil si at vi ikke har noen garanti for at den oppnådde likevekten vil vare til evig tid. Dette betyr – vil enkelte si – at tilhengerne av metoden om reflektert likevekt er universelle fallibilister (falsifikasjonister).<sup>98</sup>

Til dette vil jeg kort bemerke fire ting. (i) Jeg vil ikke hevde at vi finner klare spor av metoden om reflektert likevekt i *Regler*. (ii) Er det riktig at tilhengerne av metoden om reflektert likevekt må være universelle fallibilister, vil også denne metoden være uforenlig med Descartes' prosjekt i *Regler*. For sjøl om jeg har søkt å vise at Descartes ikke vil benekte at vi kan begå feil når vi gjør bruk av operasjonen intuisjon, kan det knapt herske tvil om at han i *Regler* forfekter en form for erkjennelsesteoretisk fundamentalisme. (iii) Nå kunne man imidlertid hevde at metoden om reflektert likevekt ikke er internt forbundet med universell fallibilisme. F eks kunne man hevde at i det minste visse enkeltintuisjoner bare blir reformulert, og ikke falsifisert, i den prosessen som fører fram til et (eventuelt) samsvar mellom enkeltintuisjoner og generelle prinsipp. Eller man kunne mene at hvis metoden om reflektert likevekt er å betrakte som en universell metode for begrunnelse, så kan den bare "falsifiseres" ved hjelp seg sjøl, og at forsøket på å falsifisere den dermed bekrefter den. Vi møter her sjølv sagt det generelle spørsmålet om universell fallibilisme er en konsistent posisjon, som vi skal ta opp til diskusjon i kap. 5. (iv) I alle fall lar metoden om reflektert likevekt seg forstå som en metode til bl.a. å klargjøre intuisjonene våre, og dette aspektet har den, som vi har sett, til felles med den metoden Descartes forfekter i *Regler*. Ikke minst har vi sett erkjennelsen av tesen om at kunnskap bare kan nås gjennom intuisjon og deduksjon, er en tese som ifølge Descartes er uklar i begynnelsen av *Regler*, mens den klar- og tydeliggjøres etter hvert i verket og blir dermed begrunna.

Men, som vi også har sett, denne begrunnelsen er meget problematisk. Skal Descartes lykkes i forsøket sitt på å vise at det er mulig å oppnå sikker kunnskap, må han starte på nytt.

---

<sup>98</sup> Jfr. Føllesdal (1988.117): "Adherents of reflective equilibrium are fallibilists not only with respect to some or most statements, but with respect to all." Og her vil fallibilisme si at ingen påstander er immune mot revidering (jfr. *ibid*).





## KAP. 2

# DEN CARTESISKE TVILENS MEST RADIKALE SKRITT

### 2.1 INNLEDNING

Et nytt forsøk gjør Descartes, som kjent, i *Discours, Meditasjoner og Prinsipp*. I disse verka prøver han å tilbakevise den radikale skeptikeren ved å vise at han undergraver sitt eget syn.<sup>1</sup> Universell tvil slår beina under seg sjøl. Som Descartes skriver i *Brev til Pollot* (i april eller mai 1638): ”Bien que les Pyrrhoniens n’ayent rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce n’est pas à dire qu’on ne le puisse” (II.38). Dermed skulle de to første skritt i den modne Descartes’ metode være antyda: (i) tvil på alt, og (ii) vis at en altomfattende tvil betinger visshet. Det dreier seg m.a.o. om et indirekte, transcendentalt argument. Dessuten tar argumentet utgangspunkt i en uklar tese – at alt lar seg betvile –, som ikke bare blir falsifisert, men også klargjort, og denne klargjøringa er av en slik art at utgangspunktet som utgangspunkt betrakta ikke blir falsifisert, men tvert imot verifisert:<sup>2</sup> Skal problemet om det er mulig å oppnå sikker kunnskap (den ukjente  $x$ ) forstås fullkomment, må det (den) beskrives og bestemmes på en entydig måte.<sup>3</sup> Den entydige bestemmelsen, det gitte, det kjente er i dette tilfellet den universelle tvilen. Den inneholder løsninga på problemet, og dvs. at  $x$  bare er ukjent for så vidt som det ikke er klargjort hva den universelle tvilen innebærer.

Nå er den skisserte tolkninga av den cartesiske tvilen og dens opphevelse omstridt.<sup>4</sup> Oppgaven i dette og i det neste kapitlet vil delvis bestå i å utvikle og forsvare

---

<sup>1</sup> Curley (1978) er en av dem som sterkest har betont at Descartes forsøker å gjendrive skeptikeren ”med skeptikerens egne våpen” (ibid ix).

<sup>2</sup> Jfr. Curley (1993.163).

<sup>3</sup> Jfr. ovenfor, ss. 46-7, og se igjen Cassirer (1974.449-52)

<sup>4</sup> Senest har S. Menn (1998) argumentert for at den senere Descartes ikke er ute etter å gjendrive den radikale skeptikeren (pyrrhonikeren). Ifølge Menn (1998.39) søker Descartes bare å tilbakevise ”the sceptical humanism of [Descartes’ (ES)] time”. Denne skeptisismen, hvis fremste representanter ifølge Menn var Montaigne og P. Charron (1541-1603), er – hevder Menn – ”largely Ciceronian: it is not a worked-out philosophical position, but a rhetorical weapon directed against the claims of dogmatic philosophy, especially scholastic Aristotelian philosophy, to teach wisdom. The humanists do not seriously doubt that the philosophers have achieved knowledge of many things, but they think that the philosophers have achieved knowledge, to the extent that it is genuine, is concerned with morally un-

denne tolkninga og delvis vil den bestå i å vurdere om Descartes lykkes i å vise at tvil betinger visshet. I dette kapitlet vil jeg først og fremst fokusere på den cartesiske tvilen, nærmere bestemt på dens mest radikale skritt, mens jeg i det neste kapitlet konsentrerer meg om hvordan tvilen oppheves. Legger vi *Meditasjoner* til grunn, betyr det at *Første meditasjon* vil være i fokus i dette kapitlet og *Andre* og til dels *Tredje Meditasjon* i det neste kapitlet. Men siden den cartesiske tvilen og dens opphevelse er to sider av samme sak, vil jeg, for det første, også måtte trekke inn visse utsagn fra bl.a. *Andre* og *Tredje meditasjon* i dette kapitlet. For det andre vil jeg i kapitel 3 ta opp tema som influerer på forståelsen av den cartesiske tvilen. Kapitla 2 og 3 utgjør m.a.o. en enhet.

Jeg presenterer her først to dilemmaer. Descartes synes å hevde (i) at erkjennelsen av ens egen eksistens både forutsetter og ikke forutsetter erkjennelsen av Guds eksistens og (ii) at erkjennelsen av ens egen eksistens både forutsetter og ikke forutsetter erkjennelsen av logiske prinsipp som f eks ”for å tenke, må man eksistere”. Begge disse to dilemmaene er relevante for hvordan den cartesiske tvilen egentlig er å forstå siden man skulle anta at det som utgjør en betingelse for det som synes å oppheve tvilen – erkjennelsen av ens egen eksistens –, ikke kan rammes av denne tvilen (2.2). Jeg tar i første omgang tak i det sistnemnte dilemmaet og reiser følgende spørsmål: Hvis det er slik at logiske prinsipp ikke rammes av tvilen, hvilket kriterium (hvilken grunnsetning) legges da til grunn? Gjennom å se på en rekke mer eller mindre plausible kandidater håper jeg å vise at logiske prinsipp blir ramma av tvilens mest radikale skritt (2.3). Denne tolkninga søker jeg deretter å underbygge ved å argumentere for at erkjennelsen av ens egen eksistens – cogitoprinsippet – tilkjennes forrang i forhold til logiske prinsipp (2.4). Men da kan det se ut som om Descartes hamner i en håpløs posisjon. For rammes de mest grunnleggende logiske prinsippa – f eks kontradiksjonsprinsippet – av tvilen, synes også ords betydning å bli ramma av tvilen. Det hevdes da også uttrykkelig av det jeget som vi møter i *Meditasjoner*, at betydninga av visse ord

---

interesting trivialities, and makes no contribution on wisdom. As we will see, it is this sceptically tinged humanism, rather than any serious philosophical scepticism, against which Descartes sought to measure his philosophical achievement” (ibid 21).

som det bruker både når det søker å uttrykke tvilen sin og når det formulerer den første erkjennelsen, erkjennes først etter at det slår fast at det er noe tenkende (*res cogitans*) (2.5). Dette synes, som sagt, å bety at Descartes – eller i alle fall det mediterende jeget – hamner i en håpløs situasjon: Tvilen blir meningsløs. Den har ført oss til et punkt der ingen veier fører videre (2.6). Descartes vil sjølvsagt ikke være enig i dette. Synet hans er at den universelle tvilens meningsløshet, er det som gjør den meningsfull og fruktbar. Det han prøver å vise, er, som annonsert, at en universell tvil slår beina under seg sjøl: Forsøket på å betvile alt strander på startstreken. Den som mener å tvile på alt, forutsetter ifølge Descartes bl.a. at Gud eksisterer og grunnleggende logiske prinsipp. Dette trenger imidlertid ikke å bety at erkjennelsen av logiske prinsipp og av Guds eksistens går forut for erkjennelsen av cogitoprinsippet i enhver betydning. Descartes synes å operere med to epistemologiske forutsetningsordener. I den ene er cogitoprinsippet primært i forhold til erkjennelsen av Guds eksistens og erkjennelsen av f eks det logiske prinsippet ”for å tenke, må man eksistere”, mens det er omvendt i den andre (2.7). Derigjennom er det antyda et løsningsforslag med hensyn til de omtalte dilemmaene. Sjøl om jeg først i neste kapittel går dette løsningsforslaget nærmere etter i sømmene, skal jeg likevel til slutt i dette kapitlet klargjøre hvordan den cartesiske tvil-eren er å forstå (2.8).

## **2. 2 TO DILEMMAER**

### **2.2.1 ALLE METAFYSISKE PRINSIPP INKLUDERT GUDS EKSISTENS DEDUSERES FRA COGITOPRINSIPPET, MEN ERKJENNELSEN AV GUDS EKSISTENS GÅR LIKEVEL FORUT FOR ERKJENNELSEN AV COGITO-PRINSIPPET**

I alle verk som Descartes sjøl publiserte og som omhandler erkjennelsens grunnlagsproblem – og dvs. i *Discours*, *Meditasjoner* og *Prinsipp* – synes den universelle tvilen og dens opphevelse gjennom etableringa av cogitoprinsippet (CP) å utgjøre de to første hovedskritta. Og i alle disse verka karakteriseres CP på en slik måte at man får inntrykk av at det skal dreie seg om et prinsipp som i det minste all metafysisk viten skal utledes av. I *Discours* (1637) blir CP – i form av det som må sies å være den

klassiske formuleringa av dette prinsippet, “jeg tenker, altså er jeg”, – opphøyd til å være ”filosofiens første prinsipp” (VI.32). I *Meditasjoner* (1641) – der formuleringa er endra til “jeg er, jeg eksisterer er nødvendigvis sant hver gang jeg uttaler det eller begriper det i min ånd” (VII.25) – synes det som om CP tilkjennes rollen som det faste og ubevegelige, det sikre og urokkelige arkimediske punktet (jfr. VII.24). I *Prinsipp* (1644) – der igjen den klassiske formuleringa brukes – tales det om den “erkjennelsen --- som er den første og sikreste som melder seg for den som filosoferer etter orden” (pr. 7).<sup>5</sup> Når Descartes i tillegg hevder i *Forordet i (den franske utgaven av) Prinsipp* – også kalt *Brevet til Picot* – at alle metafysiske prinsipp er dedusert fra denne første erkjennelsen (IX.B.9-10)<sup>6</sup>, synes det ikke urimelig å betrakte CP som et absolutt forutsetningsløst grunnlag for all metafysisk erkjennelse.

Nå skriver imidlertid Descartes i et av de siste avsnitta i *Femte meditasjon* at “jeg legger merke til at alle de andre tings visshet er så fullstendig avhengig av” den visse erkjennelsen av Guds eksistens “at uten denne erkjennelsen kan man aldri oppnå fullkommen viten [perfecte sciri/sçauoir parfaitement] om noe” (VII.69/IX.A.55). Denne tesen gjentas i det aller siste avsnittet i samme meditasjon, der Descartes skriver: “[J]eg innser meget klart [plane video/reconnois tres-clairement] at vissheten og sannheten i all viten [scientiae] utelukkende avhenger av erkjennelsen [cognitione/connoissance] av den sanne Gud; og det på en slik måte at før jeg erkjente ham, kunne jeg ikke ha fullkommen viten om noe annet” (VII.71/IX.A.56). All erkjennelse inkludert erkjennelsen av cogitoprinsippet synes ifølge disse sitata å hvile på erkjennelsen av Guds eksistens.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Claude Picot oversatte *Prinsipp* til fransk (1647).

<sup>6</sup> “[J]’ay pris l’estre ou l’existence de cette pensée [dvs. nostre pensée (ES)] pour le premier Principe, duquel j’ai deduit tres-clairement les suiivans: à sçauoir qu’il y a vn Dieu, qui est auther de tout ce qui est au monde, & qui, estant la source de toute verité, n’a point créé nostre entendement de telle nature qu’il se puisse tromper au jugement qu’il fait des choses dont il a vne perception fort claire & distincte. Ce sont là tous les Principes dont je me sers touchant les choses immaterielles ou Metaphysiques, ---” (IX.B.10).

<sup>7</sup> Jfr. den cartesiske sirkelen slik den uttrykkes av Mersenne eller J. B. Morin i *Andre innvending*: Du kan ikke – innvendes det til Descartes – ha en klar og tydelig erkjennelse av deg sjøl som tenkende ting (i *Andre meditasjon*) siden du ikke kan stole på det du innser klart og tydelig før du innser klart og tydelig at Gud eksisterer (VII.124-5). – Tradisjonelt har Mersenne blitt ansett som den som har skrevet det meste av *Andre innvending* (se f eks CMS, II.64). Men nylig har Garber (1995) argumentert for at Morin er forfatteren.

Nå taler Descartes her uttrykkelig om at "vitenskapelig viten" (jfr. science/scientiae, sçauoir/sciri) forutsetter erkjennelsen av Guds eksistens. I denne typen viten inngår ikke – sier han og henviser til den skolastiske tradisjonen – erkjennelsen av første prinsipp.<sup>8</sup> Blant annet av den grunn kan Descartes avvise at cogitoprinsippet er av de erkjennelser som forutsetter erkjennelsen av den sanne Gud.

Hvor sterk denne innvendinga – samt andre innvendinger som her ikke er nemnt – måtte være, er det imidlertid uomtvistelig at persepsjonen av eller begrepet om Gud i *Tredje meditasjon* hevdes å være i meg før persepsjonen av eller begrepet om meg sjøl.<sup>9</sup> Er dette riktig, kan det knapt bare være tale om å tilkjenne Gud ontologisk forrang: Også innenfor "ordo cognoscendi" er Guds eksistens, og ikke eksistensen min "på en eller annen måte" først.<sup>10</sup> I så fall kan vel ikke "cogito-argumentet" – som Hellesnes (1999.122 og 1999a.162) hevder – være "uavhengig av teologiens støttepunkt".

Et åpenbart problem ved denne konklusjonen er at Guds eksistens – i motsetning til ens egen eksistens – rammes av den cartesiske tvilen: Om "vi lett kan anta at det ikke finnes noen Gud, noen himmel, noen legemer og at vi sjøl verken har hender eller føtter eller til og med intet legeme i det hele, kan vi likevel ikke anta at vi som har slike tanker, er intet".<sup>11</sup> Men siden det som rammes av denne tvilen, ikke synes å kunne være en epistemologisk betingelse for det som ikke rammes av tvilen, er det ikke lett å se hvordan – eller i hvilken forstand – erkjennelsen av Gud er forut for erkjennelsen av meg sjøl.

---

<sup>8</sup> "[L]a connoissance des premiers principes ou axiomes [principiorum enim notitia] n'a pas accoustumé d'estre apellée science par les Dialecticiens" (IX.A.110/VII.140).

<sup>9</sup> "[I]'ay en quelque façon premierement [priorem quodammodo] en moy la notion [perceptionem] de l'infiny, que de finy, c'est à dire de Dieu, que de moy-mesme" (IX.A.36/VII.45).

<sup>10</sup> Jfr. f.eks. J. -M. Beyssade (1979), som med henvisning til sitatet i forrige note, skriver: "Il ne s'agit pas ici du rapport ontologique de l'infini au fini, mais bien du rapport entre nos deux notions, dans l'ordre de la connaissance" (274 n. 4).

<sup>11</sup> Pr. 7 i *Prinsipp* sitert etter den latinske versjonen (VIII.A.7). I den franske versjonen lyder hele den første delen av pr. 7 slik: "Pendant que nous rejettons en cette forte tout ce dont nous pouuons douter, & que nous feignons mesmes qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ny de ciel, ny de terre, ---, & que nous n'auons point de corps; mais nous ne sçaurions supposer de mesme, que nous ne sommes point, pendant que nous doutons de la verité de toutes ces choses: ---" (IX.B.27). Jfr. *Meditasjoner*, VII.22 og 25.

Oppsummerende kan vi formulere problemet gjennom tre spørsmål: Hvordan kan cogitoprinsippet utgjøre et absolutt forutsetningsløst grunnlag for all metafysisk erkjennelse hvis erkjennelsen av det forutsetter erkjennelsen av Guds eksistens? Hvordan kan det som rammes av tvilen, erkjennes forut for det som opphever tvilen? Hvordan er den cartesiske tvilen egentlig å forstå?

### 2.2.2 LOGISKE PRINSIPP SYNES BÅDE Å BLI RAMMA OG IKKE BLI RAMMA AV TVILEN

Ser vi på det sistnemnte spørsmålet, finnes det – som vi etter hvert skal se – tekstbelegg for å tolke den cartesiske tvilen slik at absolutt alt, også alle klare og tydelige persepsjoner eller intuisjoner som f eks den klare og tydelige begripelsen av de mest elementære logiske prinsipp som bl.a. kontradiksjonsprinsippet, blir utsatt for tvilen. Kritikerne av denne tolkninga, som er blitt kalt det ekstreme synet på den cartesiske tvilen<sup>12</sup>, framfører to hovedargument. For det første ville det cartesiske prosjektet ha blitt fullstendig meningsløst dersom f eks kontradiksjonsprinsippet hadde blitt ramma av tvilen. For det andre henviser de til noen tekststeder der Descartes uomtvistelig skriver at erkjennelsen av cogitoprinsippet forutsetter visse logiske prinsipp eller evige sannheter – også kalt felles begrep – som f eks ”for å tenke, må man eksistere”.<sup>13</sup> Kanskje uttrykkes denne tanken klarest i pr. 10 i *Prinsipp*, der Descartes skriver:

[L]ors j’ay dit que cette proposition: *Je pense, donc je suis*, est la premiere & la plus certaine qui se presente à celuy qui conduit ses pensées par ordre, je n’ay pas pour cela nié qu’il ne fallut sçavoir auparavant ce que c’est que pensée, certitude, existence, & que pour penser il faut estre, & autres choses semblables; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d’elles-mesmes elles ne nous font auoir la connoissance d’aucune chose qui existe, je n’ay pas jugé qu’elles deussent estre mise icy en compte.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Se Cottingham (1986.68).

<sup>13</sup> Ifølge *Prinsipp* er felles begrep [communes notions/notions communes] – eller "aksiom" og "evige sannheter" (pr. 49) – sannheter "som ikke har noen eksistens utenfor vår tanke" (pr. 48) eller sannheter "som har sitt sete i vår ånd" (pr. 49). Andre eksempler på slike begrep, som ikke er begrep i streng forstand, men (domsbaserte) proposisjoner, er "intet kommer fra intet", "hva som er gjort, kan ikke omgjøres" og "det er umulig at den samme tingen både kan være og ikke være" (pr. 49).

<sup>14</sup> Se ellers *Svar på sjette innvending*, VII.422; *Svar på Gassendis motinnvendinger* (Descartes' *Svar på femte innvending*), IX.A.204-6; *Recherche*, X.522-5; *Samtale med Burman*, V.147.

Sett i lys av dette sitatet virker det ikke urimelig å anta at det er flere evige sannheter enn "for å tenke, må man eksistere"<sup>15</sup>, som utgjør betingelser for "jeg tenker, altså er jeg". Ikke minst synes det naturlig å anta at kontradiksjonsprinsippet inkluderes; noe som Descartes kanskje kan sies å bekrefte i pr. 7 i *Prinsipp*, der han skriver at erkjennelsen "jeg tenker, altså er jeg" er sann fordi "det består en motsigelse i å anta at det som tenker, ikke eksisterer på samme tid som det tenker".

Cogitoprinsippet synes dermed ifølge Descartes sjøl ikke å kunne betraktes som det absolutte eller ytterste epistemologiske prinsippet. Det kan (i beste fall) bare tilkjennes rollen som den første og ytterste eksistenssannheten.<sup>16</sup> Og dersom det logiske prinsippet "for å tenke, må man eksistere" erkjennes før man erkjenner sin egen eksistens, kan heller ikke dette prinsippet rammes av tvilen. Slik ser det i alle fall ut: For det som erkjennes "før" – og som er en betingelse for – det som motstår tvilstesten, må vel sjøl også motstå denne testen?<sup>17</sup> – Men, som hevda – om enn ikke dokumentert –, finnes det formuleringer i Descartes' skrifter som skulle tyde på at et aksiom som "for å tenke, må man eksistere" tross alt blir ramma av tvilen. F eks sier han flere steder at den generelle setningen "alt som tenker, må eksistere" bare kan erkjennes med basis i erkjennelsen av den partikulære dommen "jeg tenker, altså er jeg".<sup>18</sup> Spørsmålet blir igjen: Hvordan er den cartesiske tvilen å forstå?

---

<sup>15</sup> Aksiomet "for å tenke, må man eksistere" opptrer under ulike formuleringer (se nedenfor s. 82, n. 63).

<sup>16</sup> Jfr.: Cottingham (1986.41): "The cogito is only 'the first step' of Descartes' system in the sense that it is the first existential truth he arrives at". Eksempler på andre som slutter seg til ei slik tolkning: R. Kennington (1971), J. Morris (1973 og 1980), B. Williams (1978.90-2).

<sup>17</sup> Alle de som er nemnt i note 16, mener at "for å tenke, må man eksistere" ikke rammes av tvilen. Kennington og Cottingham er for øvrig blant dem som også mener at enkle matematiske dommer ikke rammes av tvilen – gitt en bestemt forståelse av slike dommer (se nedenfor s. 78, n. 53).

<sup>18</sup> Se f eks. VII.140-1 og IX.A.205-6. Se nedenfor s. 81.



## 2.3 HVILKET KRITERIUM KAN DEN MEDITERENDE BETJENE SEG AV NÅR HAN UNDRAR FELLES BEGREP FRA TVILEN?

Jeg skal først se på det mindre omfattende spørsmålet om logikkens elementære prinsipp – de evige sannhetene – rammes eller ikke rammes av tvilens mest radikale skritt. Jeg tar da utgangspunkt i at det ifølge Descartes er prinsippa eller grunnsetningene for ens (inntil da) meninger, og ikke alle mulige enkeltoppfatninger, som skal utsettes for tvilstesten (se VII.18). Hvis det er slik at aksiomet som ”for å tenke, må man eksistere” ikke rammes av tvilen, skulle man dermed forvente at det må finnes et ytterligere og mer generelt prinsipp eller kriterium som består testen. Hvilket kriterium dreier det seg så eventuelt om?

Jeg skal i det følgende skal ta for meg en del mulige kandidater til et slikt kriterium og avvise alle etter tur. La meg understreke at det jeg er ute etter å vise, er bare at ”kandidatene”, som f eks klar og tydelig begripelse, rammes av tvilen, dvs. ikke er til å stole på *før* gudsbeviset i *Tredje meditasjon*, og *ikke* at de ikke kan være å stole på etter beviset av Guds eksistens.

### 2.3.1 DET VI IKKE KAN HA FORDOMMER OM

En mulighet kunne være at det som vi ikke kan ha fordommer om, ikke treffes av den cartesiske tvilens mest radikale skritt ettersom Descartes i *Meditasjoner*, som såvel i *Discours* og i *Prinsipp*, påpeker at ett av de viktigste poenga ved forsøket på å tvile på alle ting, er å kvitte seg med alle fordommer.<sup>19</sup> Dessuten synes det som Descartes i *Svaret på Gassendis i motinnvendinger*, også kalt *Brevet til Clersier* (12/1-1646), og som ble offentliggjort i den franske oversettelsen av *Meditasjoner*, legger opp til for det første at termen "fordom" strengt tatt ikke kan brukes i forbindelse med aksiomet "for å tenke, må man eksistere", og for det andre at dette aksiomet av den grunn er ubetvilelig.

---

<sup>19</sup> Se f.eks.: Fra *Meditasjoner*, VII.12 (første avsnitt i *Synopsis*); fra *Discours*, VI.13-22 (del 2); fra *Prinsipp* pr. 1.

I dette svaret drøfter Descartes først de innvendingene som Gassendi reiser mot *Første meditasjon*. Den første av disse innvendingene, som utgjør en versjon av tesen om at det cartesiske prosjektet er umulig fordi alt rammes av tvilen, lyder – slik den gjengis av Descartes: "Que ie demande vne chose impossible, en voulant qu'on quite toute sorte de préjugez (IX.A203). Descartes' svar lyder:

La premiere desquelles [dvs. av innvendingene] est fondée sur ce que l'Auteur [dvs. Gassendi] --- n'a pas consideré que le mot de préjugé ne s'entend point à toutes les notions qui sont en nostre esprit, desquelles i'auouè qu'il est impossible de se defaire, mais seulement à toutes les opinions que les iugements que nous auons faits auparauant ont laissées en nostre creance. Et pource que c'est vne action de la volonté que de iuger ou ne pas iuger, ainsi que i'ay expliqué en son lieu, il est évident qu'elle est en nostre pouuoir: ---" (IX.A.204).

Ordet "fordom" – synes Descartes her å si – lar seg bare bruke om dommer, noe som unektelig ikke høres urimelig. Bare i dommene må jeg – hevdes det som kjent i *Tredje meditasjon* – vokte meg for feiltagelse.<sup>20</sup> For – som Descartes hevder blant annet i den siterte passasjen – det å dømme er ei viljeshandling, og som han forklarer i *Fjerde meditasjon*, skyldes feiltagelse at viljens anvendelse ikke blir begrensa til det jeg forstår.<sup>21</sup>

Likevel er det noe som skurrer her siden denne teorien om forholdet mellom begrepa "fordom", "dom", "feiltagelse" og "vilje" først utvikles i *Tredje* og særlig i *Fjerde meditasjon* (som er "det rette stedet" som Descartes henviser til i sitatet ovenfor). Det dreier seg altså om en teori som den mediterende ikke kan forutsette som gyldig idet han gjennomfører den metodiske tvilen. Hele teorien, innbefatta sjølvsgt begrepet om fordom som han henviser til i svaret til Gassendi, må betraktes om en potensiell fordom for den mediterende i *Første meditasjon*.

---

<sup>20</sup> "Ainsi il ne reste plus que les seuls iugements, dans lesquels ie dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper" (IX.A.29/VII.37).

<sup>21</sup> "D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à sçauoir, de cela seul que, la volonté estant beaucoup plus ample & plus étenduë que l'entendement [intellectus], ie ne la contiens pas dans les mesmes limites, mais que ie l'estens aussi aux choses que ie n'entens pas [non intelligo]; ---" (IX.A.46/VII.58). Feiltagelse er således for Descartes – med Cassirers (1995a.33) ord – "ikke bare en logisk, men også en etisk mangel". Å bringe "til veie noe fast og varig i vitenskapene" (VII.17) blir dermed ikke bare å betrakte som et metodologisk, men også som et etisk imperativ. I den forstand kan vi tale om den praktiske fornuftens primat hos Descartes (jfr. Cassirer, 1995a.31-4). (Se også nedenfor, s. 93).

### 2.3.2 BARE DET SOM KAN BEKREFTES ELLER BENEKTES

Indirekte i det minste må vel Descartes sies å innrømme dette siden eksistensen av Gud (som ikke-bedrager) inngår som en viktig komponent i forklaringa av muligheten av feiltagelse. At jeg begår feil kan, for det første, ikke skyldes viljen alene for den har jeg fått fra Gud og er i sin art meget fullkommen. For det andre kan den heller ikke skyldes forstanden (intellektet) siden den (det) også er gitt meg av Gud<sup>22</sup>.

Er det imidlertid slik at tilliten til (den riktige bruken) av forstanden hviler på erkjennelsen av Guds eksistens, dvs. på "at det er umulig at han noen gang kan bedra meg" (VII.53/IX.A.42-3), er det ikke lett å innse hvordan forstandsytelser kan være immune mot tvilen: Ikke bare dommer, men også f.eks. intellektuelle persepsjoner av idéer eller begrep som inngår i slike dommer, rammes av den.

Annerledes poengtert: Også skillet mellom forstanden som en evne som gjør meg i stand til å persipere idéer uten å bekrefte eller benekte noe<sup>23</sup>, og domsevnen som nettopp den evnen som gjør meg i stand til å bekrefte eller benekte, er noe som den mediterende ikke kan ta for gitt i *Første meditasjon*.

I henhold til dette kan heller ikke Descartes' tilbakevisning av Gassendis andre (mot)innvending til *Andre meditasjon* godtas. "Den andre innvendinga", skriver Descartes, "er":

Que, pour sçavoir qu'on pense, il faut sçavoir ce que c'est que pensée; ce que ie ne sçay point, disent-ils, à cause que i'ay tout nié. Mais ie n'ay nié que les préjugez, & non point les notions, comme celle-cy, qui se connoissent sans aucune affirmation ny negation (IX.A. 206).

<sup>22</sup> "De tout cecy ie reconnois que ny la puissance de vouloir, laquelle i'ay receuë de Dieu, n'est point d'elle-mesme la cause de mes erreurs, car elle est tres-ample & tres-parfaite en son espece; ny aussi la puissance d'entendre [vim intelligendi] ou de concevoir [intelligo]: car ne conceuant rien que par la moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute que toute ce que ie conçoÿ, ie le conçoÿ comme il faut, & il n'est pas possible qu'en cela ie trompe (IX.A.46/VII.58).

<sup>23</sup> "Car, par l'entendement seul ie n'assure ny ne nie aucune chose, mais ie conçoÿ seulement les idées des choses, que ie puis assurer ou nier" (IX.A.45). Denne setningen er en meget fri gjengivelse av: "Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum, ---" (VII.56).

Men, for å gjenta, under den metodiske tvilen mest radikale skritt kan ikke den mediterende vite at det finnes visse "begrep" som lar seg erkjenne uten noen form for bekreftelse eller benektelse siden han ennå ikke har etablert den interne forbindelsen mellom dommer og bekreftelse/benektelse: Skal Descartes begrunne på en tilfredsstillende måte at den mediterende i *Første meditasjon* ikke på en eller annen måte drar i tvil hva tenkning er, må han ty til et annet kriterium enn hva som lar seg erkjenne uten bekreftelse eller benektelse.

### 2.3.3 DET SOM JEG IKKE KAN DRA I TVIL, NÅR JEG UNDERSØKER DET NØYE

La oss godta for den videre argumentasjonens skyld (i 2.3.3-4) at bare fordommer kan rammes av den cartesiske tvilen. Kan i så fall den filosoferende (i *Første meditasjon*) med rette unndra det logiske prinsippet "for å tenke, må man eksistere" fra tvilen, mens realprinsippet "Gud eksisterer" ikke unndras?

Igjen kan vi vende oss mot Descartes' svar til Gassendis motinnvendinger. Sistnemtes første innvending til *Andre meditasjon* lyder i Descartes' gjengivelse:

[L]'Auteur des Instances veut que ie suppose cette maieure: *celuy qui pense, est & ainsi que i'aye desia épousé vn préjugé* ( IX.A.205).

Descartes svarer:

En quoy il abuse derechef du mot de *préjugé*: car, bien qu'on en puisse donner le nom á cette proposition, lorsqu'on la profere sans attention & qu'on croit seulement qu'elle est vraye á cause qu'on se souvient de l'auoir ainsi iugé auparauant, on ne peut pas dire toutesfois qu'elles soit vn préjugé, lorsqu'on l'examine, á cause qu'elle paroist si évidente á l'entendement, qu'il ne se sçauroit empescher de la croire, encore que ce soit peut-estre la premiere fois de sa vie qu'il y pense, & que par consequent il n'en ait aucun préjugé (IX.A.205).<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Både her og i den på side 67 siterte uttalelsen kan det se ut som om Descartes ikke bare ønsker å bruke ordet "fordom" om dommer, men det skal også dreie seg om oppfatninger som man tidligere har fremma eller vedkjent seg. Hva man enn måtte mene om denne tesen, kan den åpenbart ikke tjene som et nødvendig og tilstrekkelig kriterium til å identifisere hva som ikke rammes av tvilen. For hva som unndras tvilen, kan vel ikke avhenge av hva den mediterende mer eller mindre tilfeldig tidligere har fremma eller vedkjent seg?

For så vidt som det generelle utsagnet "den som tenker, er", er domsbasert, skulle den kunne knyttes til fordomsbegrepet. Som vi ser, hevder Descartes også at ordet "fordom" kan brukes om dette aksiomet. Men denne bruken representerer tydeligvis bare en form for misbruk. Den kan – synes Descartes å si – bare være en potensiell fordom for den som ikke betrakter den oppmerksomt.<sup>25</sup> Det kinkige ved denne tesen i sammenhengen vår er at også dommen "Gud eksisterer" sies å være ubetvilelig for den som gransker den nøye: Ja, dette er et krav som alle filosofiens første grunner eller realprinsipp må innfri.<sup>26</sup>

### 2.3.4. SJØLINNLYSENDE FOR DEN FORDOMSFRIE

Det hjelper heller ikke å henvise til at aksiomet "for å tenke, må man eksistere" er "per se nota", som jeg oversetter med "sjølevident" og "sjølinnlysende".<sup>27</sup> For også dommen "Gud eksisterer" hevdes eksplisitt å være sjølevident (VII.163-4). Nå sier riktignok Descartes at Guds eksistens bare "er sjølevident" – eller som det sies i den franske versjonen, "kan bli erkjent uten bevis" – "av dem som er fri for fordømmer" (VII. 167/IX.A.129). Men også setningen "den som tenker, er" er – synes Descartes å legge opp til – bare sjølevident for den fordomsfrie.<sup>28</sup> Er dette riktig, kan vi ikke skille mellom proposisjonene "Gud eksisterer" og "den som tenker, er" med grunnlag i hva som er og ikke er sjølevident for den som er fri for fordømmer.

<sup>25</sup> Se også pr. 49 i *Prinsipp* der Descartes – etter å ha gitt "for å tenke, må man eksistere" som eksempel på felles begrep – påpeker at det ikke er lett å liste opp alle slike begrep, før han fortsetter: "Mais aussi n'est-il pas nécessaire, pour ce que nous ne saurions manquer de les savoir, lors que l'occasion se presente de penser à elles, & que nous n'auons point de prejugez qui nous aueuglent [nullis præjudiciis excæcamur] (IX.B.46/VIII.A.24; uth. endra av ES). Se også *Svar på andre innvending* (VII.135-6).

<sup>26</sup> Filosofiens første grunner eller prinsipp, skriver Descartes i *Forordet i Prinsipp*, må tilfredsstillende to fordringer hvorav den første er "qu'ils soient si clairs & si évidens que l'esprit humain ne puisse douter de leur verité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considerer: ---" (IX.B.2). For den andre fordringa, se nedenfor, kap. 3, s. 102, n. 1.

<sup>27</sup> Indirekte i det minste sies "for å tenke, må man eksistere" å være sjølinnlysende i pr. 10 i *Prinsipp* (jfr. første del av tittelen på prinsipp 10: "Det som er meget enkelt og sjølinnlysende, ---"). To andre viktige felles begrep, kontradiksjonsprinsippet og årsaksprinsippet, hevdes å være sjølinnlysende i *Svar på andre innvending* (VII.162-3).

### 2.3.5 SJØLINNLYSENDE FOR ALLE

Nå kan det imidlertid se ut som om Descartes mener at visse felles begrep eller evige sannheter er sjølevidente for alle: For tittelen på pr. 50 i *Prinsipp* lyder: "[Evige sannheter] blir klart persipert, men ikke alle slike sannheter blir klart persipert av alle, på grunn av fordommer".<sup>29</sup> Ikke alle, men *noen*, aksiom blir klart grepet av alle, synes ikke å være ei urimelig tolkning av dette utsagnet. Slike aksiom skulle vel heller ikke kunne rammes av tvilen?<sup>30</sup>

Til dette er det, for det første, å si at tittelen på pr. 50 i den franske versjonen knapt lar seg tolke på samme måte. Den lyder: "At alle disse evige sannhetene kan bli klart grepet, men ikke av alle, på grunn av fordommer".<sup>31</sup> Intet i denne setningen skulle tilsi at visse aksiom eller evige sannheter lar seg erkjenne klart og tydelig av alle.

Sett i lys av denne forskjellen mellom titlene på hhv. den latinske og den franske versjonen, er det påfallende hvordan også den første setningen i dette prinsippet gjengis i den franske oversettelsen. I den latinske versjonen sies det: Det er ingen tvil om at felles begrep "er i stand til å bli klart og tydelig persipert, for ellers hadde de ikke fortjent å bli kalt "felles""<sup>32</sup>. I den franske utgaven er "er i stand til å bli klart og tydelig persipert" erstatta med "kan bli erkjent meget klart og meget tydelig av flere", og der "av flere" (samt "meget") er utheva.<sup>33</sup> Intet antydes her (i den franske utgaven) om at visse felles begrep lar seg erkjenne klart og tydelig av alle.

---

<sup>28</sup> Jfr. sitatet på ss. 69-70. Se også neste side.

<sup>29</sup> "Eas clarè percipi, sed non omnes ab omnibus, propter præjudicia" (VIII.A.24). Jfr. oversettelsen i *CMS*, I.209

<sup>30</sup> Kenny (1968.179), f.eks., hevder om enn ikke med grunnlag i pr. 50: "There are, however, some axioms that no one can doubt at any stage of his life."

<sup>31</sup> "Que toutes ces veritez peuvent estre clairement aperceuës, mais non pas de tous, à cause des prejugez" (IX.B.46). Jfr. her i oversettelsen i *HR* I. 239.

<sup>32</sup> "Et quidem, quantum ad has communes notiones, non dubium est quin clarè ac distinctè percipi possint, alioqui enim communes notiones non essent dicendæ:---" (VIII.A.24).

<sup>33</sup> "Pour ce qui est des veritez qu'on nomme des notions communes, il est certain qu'elles peuvent estre connuës de plusieurs tres-clairement & tres-distinctement, car autrement elles ne meritoient pas d'auoir ce nom; ---" (IX.B.46; uth. som i originalen).

Oversettelsen eller endringa av den påfølgende setningen peker i samme retning. I den latinske versjonen sies det: Visse av de felles begrepa har ikke i samme grad (som andre felles begrep) rett til å kalles "felles" av alle ettersom de ikke i samme grad persiperes av alle.<sup>34</sup> I den franske utgaven er dette endra til: Men det er også sant at visse av de felles begrepa som fortjener å kalles "felles" av enkelte personer, ikke fortjener en slik betegnelse av andre mennesker på grunn av at de ikke er tilstrekkelig evidente for dem.<sup>35</sup>

Mens hovedbudskapet i den latinske utgaven av pr. 50 i *Prinsipp*, er at visse aksiom, felles begrep eller evige sannheter gripes klart og tydelig av alle, synes budskapet i den franske utgaven å være: De såkalte felles begrepa er mer eller mindre "felles" for så vidt som enkelte av disse begrepa erkjennes klart og tydelig av mange personer, mens andre erkjennes på denne måten av langt færre personer. I den franske utgaven av pr. 50 finnes det således intet som skulle tilsi at visse aksiom er sjølinnlysende for alle.

Gir oversettelsen med de påviste endringer i den franske utgaven uttrykk for at Descartes ikke ønsker å bli tatt til inntekt for et syn der visse aksiom er sjølinnlysende for alle? Eller representerer den franske teksten (i pr. 50) bare et utslag av en unøyaktighet fra oversetterens side?

Det kan i det minste gis ett godt argument for å svare bekreftende på det første og benektende på det siste spørsmålet. For den franske, men ikke den latinske, versjonen av pr. 50 synes å gå i hop med den første setningen i pr. 45. Der hevdes det nemlig at det finnes personer som ikke en eneste gang i sitt liv persiperer noe så bra eller korrekt at det gjør dem i stand til å felle en sikker dom om det.<sup>36</sup>

Men sjøl om Descartes likevel skulle mene at det finnes visse aksiom som er sjølinnlysende for alle, er det ikke lett å forstå hvorfor disse ikke skulle bli ramma av

---

<sup>34</sup> "[U]t etiam revera quædam ex ipsis non æquè apud omnes isto nomine dignæ sunt, quia non æquè ab omnibus percipiuntur" (VIII.A.24).

<sup>35</sup> "[M]ais il est vray aussi qu'il y en a qui le meritent au regard de quelques personnes, qui ne le meritent point au regard des autres, à cause qu'elles ne leur sont pas assez évidentes" (IX.B.46).

<sup>36</sup> "Quin & permulti homines nihil planè in totâ vitâ percipiunt satis rectè, ad certum de eo judicium ferendum" (VIII.A.21-2). "Il y a mesmes des personnes qui, en toute leur vie, n'apperçoient rien comme il faut pour en bien juger" (IX.B.44). Jfr. VII.511.

tvilen. For det første er det ikke i Descartes' ånd å gjøre universell enighet til verken et sannhetskriterium eller til et kriterium for hva som ikke lar seg ramme av tvilen.<sup>37</sup> For det andre er jo (andre) menneskers eksistens ramma av tvilen. Dermed kan heller ikke den mediterende under tvilens mest radikale skritt vite hva som er "per se nota" for alle, og hva som bare er "per se nota" for "opplyste" personer.<sup>38</sup> Hva som er sjølinnlysende for alle, kan m.a.o. ikke utgjøre kriteriet for hva som ikke rammes av tvilen.

### 2.3.6 DET NATURLIGE LYSET ELLER FORNUFTENS LYS

Ikke universell enighet, men det naturlige lyset er det kriteriet som jeg benytter meg av, sier Descartes, som nemnt i note 37, i et *brev til Mersenne*. Er så det naturlige lyset en evne som ikke rammes av den cartesiske tvilen? Er det videre slik at man ved hjelp av denne evnen er i stand til å erkjenne felles begrep, men ikke Guds eksistens?

Gir ikke Descartes et bekræftende svar på det førstnemnte spørsmålet når han i *Tredje meditasjon* skriver:

[C]ar ie sçauois rien reuoquer en doute de ce que la lumiere naturelle me fait voir estre vray, ainsi qu'elle m'a tantost fait voir que, de ce que ie doutois, ie pouuois conclure que i'estois [i den latinske versjonen er "& similia" tilføyd]. Et ie n'ay en moy aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vray du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumiere me monstre comme vray ne l'est pas, & à qui ie me puisse tant fier qu'elle [quia nulla alia

---

<sup>37</sup> Jfr. f.eks. Descartes' kritikk av Herbert de Cherbury; "L'auteur prend pour regle de ses veritez le consentement vniuersiel; pour moy, ie n'ay pour regle que la lumiere naturelle, ---" (*Brev til Mersenne*, 16/10-1639, II.597).

<sup>38</sup> Descartes kommer riktignok med et noe overraskende utsagn i *Forordet i Prinsipp*: Som tidligere nemnt hevder han at filosofiens første grunner er ubetvilelige for den som betrakter dem nøye (IX.B. 2). Noen sider senere gir han to grunner eller "bevis" for at de prinsippa som han sjøl opererer med, er ubetvilelige (i den nemnte forstanden). Den andre av disse grunnene er at de er blitt erkjent som sanne og ubetvilelige *av alle til alle tider*: "L'autre raison qui prouue la clarté des Principes est qu'ils ont esté connus de tout temps, & mesme receus pour vrays & indubitables par tous les hommes, ---" eller "--- de tout le monde" (IX.B.10). Guds eksistens sies imidlertid å utgjøre et unntak (ibid), noe som Menn (1998.44) overser. (Descartes tilføyer at hans egen nyvinning består i å ha innsett at disse prinsippa ikke bare er sanne, men at de også er ekte prinsipp, og dvs. at de er av en slik art at alt lar seg dedusere fra dem (IX.B.10-1)).

Når Descartes i denne sammenhengen (flere ganger) bruker termen "bevise" (prouuer) (se også IX.B.9), kan det ikke dreie seg om bevis i streng forstand (siden eksistensen av mennesker først lar seg bevise med grunnlag i filosofiens første grunner eller metafysiske prinsipp). Det er ikke usannsynlig at det snarere er tale om bekræftelse i en temmelig løs forstand: At alle har innsett at prinsippa er sanne og ubetvilelige, er snarere å anse som et tegn på eller utslag av at de er sanne enn å anse som ei verifisering. Videre må man her ikke tolke formuleringene "til alle tider" og "alle mennesker" for strengt.



facultas esse potest, cui æque fidam ac lumini isti, quæque illa non vera esse possit docere]  
(IX.A.30/VII.38-9).<sup>39</sup>

Kan dette bety noe annet enn – som Morris hevder<sup>40</sup> – at det naturlige lyset er en evne som motstår den metafysiske tvilen? - "Ja, det kan bety noe annet", er her trolig riktig svar. For det første innser vi med basis i dette lyset sannheter som åpenbart rammes av tvilen. F.eks. hevder Descartes i *Prinsipp* at prinsipp som angår materielle ting, også er erkjent gjennom det naturlige lyset; ja ikke bare er de innsett med grunnlag i dette lyset, men denne erkjennelsen er også slik at den ikke gir rom for å dra disse prinsippas sannhet i tvil.<sup>41</sup> Men – vil Morris innvende – det er bare i *Meditasjoner* at termen "det naturlige lyset" er å forstå som en evne som ikke rammes av tvilen.<sup>42</sup> Dette er imidlertid problematisk siden denne termen også i *Meditasjoner* synes å bli gitt ei videre betydning enn den Morris opererer med. Betrakt f.eks. Descartes' *Svar på tredje innvending* (punkt 13), fra Thomas Hobbes som hevder at uttrykket "et stort lys i forstanden min" [magna lux in intellectu] er metaforisk og ikke besitter noen argumentasjonskraft (VII.191): "For enhver vet" – svarer Descartes – "at med intellektets lys menes erkjennelsens gjennomskuende klarsyn" (VII.192). At erkjennelsens gjennomskuende klarsyn bare skulle innbefatte erkjennelsen av ords betydning, logiske prinsipp pluss cogitoprinsippet, høres ikke rimelig ut. Mer naturlig er det å anta at dette

---

<sup>39</sup> Den siste delen av den latinske versjonen av sitatet kan oversettes slik: "--- siden det ikke kan finnes noen annen evne som jeg kan ha slik tillit til som det naturlige lyset, og som er i stand til å vise meg at slike ting ikke er sanne".

<sup>40</sup> Morris (1973) skriver f.eks.: "The natural light, then, is a faculty of the pure understanding which cannot be called into doubt, because it is the very basis upon which doubt must be justified, if it is to be justified at all" (175). "In the *Meditations*, the natural light becomes a faculty which is exempt from the machinations of the evil genius" (178).

<sup>41</sup> Jfr.: "Inventis jam quibusdam principiis rerum materialium, quæ non à præjudiciis sensuum, sed à lumine rationis ita petita sunt, ut de ipsorum veritate dubitare nequeamus, ---" (Del tre, pr.1, VIII.A.80). (Denne passasjen er noe omskrevet og forlenga i den franske oversettelsen. Den i vår sammenheng viktigste endringa er at formuleringa "sed à lumine rationis", "fra fornuftens lys", er erstatta med "que la raison toute pure --- nous a forny assez de lumiere", "at den fullstendige rene fornuften har gitt oss tilstrekkelig lys" (IX.B.103). Også andre steder i *Prinsipp* er fornuftens lys eller det naturlige lyset oversatt på en noe fri måte. F.eks. er "lumen naturale, quod nobis indidit", "det naturlige lyset som han [dvs. Gud (ES)] har gitt oss", i pr. 28 oversatt med "la faculté de raisonner qu'il a mise en nous" (hhv. VIII.A.16 og IX.B.37; jfr. også pr. 76, VIII.A.39/IX.B.62).

<sup>42</sup> Jfr. f.eks. følgende utsagn: "Descartes gives a clear, but seriously misleading, definition of the term 'natural light' in the *Principles*" (Morris, 1973.172).

klarsynet, og dermed forstandens, fornuftens eller naturens lys, knyttes til hva som er sant; dvs. til det som kan innses klart og tydelig.<sup>43</sup> Er man svært nøyaktig, kunne man innvende at Descartes her ikke bruker termen "naturens lys" [lumen naturale], men "lys i forstanden" [lux in intellectu], og med dette som utgangspunkt søke å vise at disse to termene gis forskjellig betydningsinnhold. Men siden Descartes – i sitt *Synopsis av Meditasjoner*, nærmere bestemt i framstillinga si av hovedpoenget i *Fjerde meditasjon* – bruker termen "lumen naturale" uttrykkelig om den evnen som gjør oss i stand til å erkjenne spekulative sannheter<sup>44</sup>, er det ikke nødvendig i sammenhengen vår å utføre det foreslåtte forsøket.

For det andre innrømmer Descartes eksplisitt i det nettopp nemnte *Brevet til Mersenne* at det naturlige lyset kan brukes galt.<sup>45</sup> Men hvis en evne kan brukes galt, burde den da ikke rammes av tvilen? Her kunne man innvende: (i) "slutninga fra 'en evne som kan brukes galt' til at 'denne evnen brukes alltid galt', er ugyldig". Om enn (i) i seg sjøl er riktig, kan jeg ikke se hvordan (i) her skal tilkjennes noen betydning siden det som står til diskusjon, er om logiske prinsipp inkludert (i), treffes eller ikke treffes av den cartesiske tvilstesten.

For det tredje er det uomtvistelig at tilliten til det naturlige lyset hviler på erkjennelsen av Guds eksistens. Dette hevdes eksplisitt i *Prinsipp*, der Descartes skriver (i pr. 30):

D'où il suit que la faculté de connoistre qu'il nous a donné, que nous appellons lumiere naturelle [lumen naturæ, sive cognoscendi facultatem à Deo nobis datam], n'apperçoit jamais aucun objet qui ne soit vray en ce qu'elle l'apperçoit, c'est à dire en ce qu'elle connoit clairement & distinctement, pource que nous aurions sujet de croire que Dieu seroit trompeur, s'il nous l'auoit donnée --- telle que nous prissions le faux pour le vray, lors que nous en vsions bien (IX.B.38/VIII.A.16).

<sup>43</sup> Jfr. VII.147-8 (*Svar på andre innvending*).

<sup>44</sup> I *Fjerde meditasjon* – påpeker han først – er det blitt bevist at alt som vi griper som klart og tydelig, er sant, samtidig som det er vist hva feiltagelse skyldes. Deretter tilføyes i en parentes (i den latinske versjonen), som er skrevet etter at han har lest *Fjerde innvending* (se III.334-5), at han (i *Fjerde meditasjon*) bare har behandla spekulative sannheter som utelukkende er erkjent gjennom det naturlige lyset, og ikke trossannheter eller ting som angår livsførsel. "[I]e n'entens point y parler des choses qui appartiennent à la foy, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les veritez speculatiues & connuës par l'ayde de la seule lumiere naturelle" (IX.A.11/VII.15).

<sup>45</sup> Se ovenfor, kap.1 s. 40, n. 56.

Om Gud hadde vært en bedrager, kunne vi altså – hevdes det eksplisitt i den franske versjonen og implisitt i den latinske originalversjonen av *Prinsipp*<sup>46</sup> –, ikke en gang stolt på den *riktige* bruken av det naturlige lyset.<sup>47</sup> Om ikke eksplisitt, hevdes dette også implisitt i *Meditasjoner* for så vidt som naturens lys også her sies å være gitt meg av Gud. I tillegg synes det naturlige lyset her å bli identifisert med forstanden og, som vi har sett (2.3.2), består denne evnen trolig ikke tvilstesten.<sup>48</sup>

Intet synes – så langt i alle fall – å tale for at vi skal se annerledes på tesen om at 'det som jeg erkjenner gjennom naturens lys, er på ingen måte betvilbart' enn tesen om at 'filosofiens første grunner er så klare og evidente at den menneskelige ånd ikke kan betvile deres sannhet når den betrakter dem nøye'.

### 2.3.7 NÅR ELLER SÅ LENGE JEG PERSIPERER NOE SOM KLART OG TYDELIG

Fortsetter vi å lete etter et kriterium som den mediterende kan benytte seg av for å begrense tvilen, gir kanskje den følgende setningen oss en kandidat: "Så lenge som

---

<sup>46</sup> Setningen "når vi bruker den riktig" er tilføyd i den franske versjonen, i *CMS* lyder oversettelsen: "even when we were using it properly" (*CMS.I.203*). Denne oversettelsen er etter mi mening misvisende; nærmere bestemt burde "even" vært sløyfa (jfr. *HR.231*). For når uttrykket "even when" brukes her, blir man sittende med et inntrykk av at Gud hadde fortjent å bli kalt en bedrager om vi også hadde mistatt det usanne for sant når vi bruker naturens lys galt. Siden naturens lys, som påpekt, kan brukes galt og faktisk blir brukt galt av mange mennesker ifølge Descartes, vil dette måtte innebære at Gud er en bedrager. Gud ville m.a.o. ha blitt holdt ansvarlig for at vi fremmer falske dommer, noe som opplagt ikke er Descartes' syn. Poenget med tilføyelsen i den franske versjonen er således ikke å understreke at også tilliten til den riktige bruken av naturens lys hviler på erkjennelsen av Gud, men nettopp å understreke at Gud ikke er å anse som en bedrager sjøl om vi kan bruke dette lyset uriktig.

<sup>47</sup> Jfr. Kenny (1968.184): "While in doubt --- about the author of my nature, I do not know whether the light of nature is a true or a false light". Se også f.eks. Curley (1978.93). – Ifølge Morris, som ikke overser den siterte passasjen fra pr. 30, er det intet i *Meditasjoner* som skulle tilsi at Descartes der lar gyldigheten av naturens lys hvile på erkjennelsen av at Gud som ikke-bedrager eksisterer. Han antyder videre at utsagnet i pr. 30 er en glipp i fra Descartes' side: "Descartes may simply have made a serious blunder that he might later have recognized and corrected" (1973.173).

<sup>48</sup> Jfr.: "Heller ikke har jeg noen grunn til å beklage meg over at Gud ikke har gitt meg en større forstandskraft eller et sterkere naturens lys [non majorem vim intelligendi, sive non majus lumen naturale/vne intelligence plus capable, ou vne lumiere naturelle plus grande] enn han har gjort" (VII.60/IX.A.48).

vi betrakter en sannhet som vi persiperer meget klart, kan vi ikke betvile den".<sup>49</sup> Kanskje ligger løsninga i uttrykket "så lenge". *Så lenge, mens, hver gang*, jeg griper noe klart og tydelig, er dette ubetvilelig. *Nær- og nåværende* persepsjoner lar seg ikke ramme av tvilen.<sup>50</sup> Vitner ikke også etableringa av cogitoprinsippet i *Meditasjoner* om dette? - Så lenge jeg tenker at jeg er noe, kan sjøl et allmektig og bedragerisk vesen ikke gjøre at jeg er intet. "Jeg er", "jeg eksisterer" er nødvendig sant hver gang jeg uttaler det eller begriper det i min ånd (VII.25).

Betrakter vi denne tolkninga nærmere, synes det som Descartes i det minste et par steder understreker at sannheten av nå-/nåværende persepsjoner ikke trenger Guds garanti. F.eks. skriver han i *Femte meditasjon*:

[I]'ay desia amplement démontré cy-dessus que toutes les choses que ie connois clairement & distinctement [omnia quæ clare cognosco] sont vrayes. Et quoy que ie ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que ie ne me sçaurions empescher de les estimer vrayes, pendant que ie les conçooy clairement & distinctement [quamdiu ea clare percipio] (IX.A.51-2/VII.65; jfr. pr. 43 *Prinsipp*).

Som påpekt forekommer dette utsagnet i *Femte meditasjon*. Det i seg sjøl gjør at man skal være varsom med å lese det aktuelle utsagnet inn i *Første meditasjon*, som man indirekte gjør hvis man bruker det til å begrunne at den cartesiske tvilen ikke treffer nå-/nåværende klare og tydelige persepsjoner.

Man bør videre legge merke til at Descartes her (i den siterte passasjen) bruker uttrykket "la nature de mon esprit" [natura mentis meae]. Men den mediterende i *Første meditasjon* kan neppe vite at min ånds natur er slik at den ikke kan la være å betrakte noe som sant, mens den griper noe klart og tydelig. Strengt tatt kan han i det hele tatt ikke vite hva "ånd" er: For, for det første, er ordet "ånd" ett ord hvis betydning – sier Descartes i *Andre meditasjon* – var meg ukjent forut for erkjennelsen av meg sjøl

<sup>49</sup> "[Q]uandiu attendimus ad aliquam veritatem, quam valde clare percipimus, non possimus quidem de ipsâ dubitare; ---" (VII.460; *Svar på sjuende innvending*). For lignende formuleringer, se fra *Meditasjoner*, VII.65 og 69/IX.A.52 og 55, fra *Prinsipp*, pr. 43 og i *Brev til Regius* (24/5-1640), III.64.

<sup>50</sup> Denne tolkninga er ikke uvanlig. Jfr. A. K. Stout (1968.171): Descartes "holds that what I perceive is self-evident and while I am perceiving it I cannot doubt it". W. Doney (1955.325-6): "Present clear and distinct perceptions were never subject to doubt. Anything so perceived did not depend on God as guarantor of its truth". Se også f.eks Cottingham (1986.69), jfr. n. 53.

som tenkende ting.<sup>51</sup> Om det finnes noe slikt som ånd dras også i tvil i begynnelsen av samme meditasjon (VII.27/IX.A.21), noe som, for det andre, begrunnes i *Svar til sjunde innvending* ved at åndens natur på dette stadiet ikke ble persipert klart.<sup>52</sup>

Dersom nå-/nærværende klare og tydelige persepsjoner ikke rammes av tvilen, synes det dessuten som ikke bare logiske prinsipp (og visse ords betydning) må inkluderes, men også mange andre typer persepsjoner.<sup>53</sup> Blant annet synes det som visse bevis må inkluderes, for i slutten av *Femte meditasjon* skriver Descartes:

Comme, par exemple, lorsque ie considere la nature du triangle, ie connois euidemment, moy qui suis vn peu versé dans la Geometrie [utpote Geometriæ principiis imbuto], que ses trois angles sont égaux à deux droits, & il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que i'applique ma pensée à sa demonstration; ---" (IX.A. 55/VII.69-70).

Om vinkelsummen i en trekant er lik to rette vinkler, er ubetvilelig for den som betrakter beviset for dette, oppmerksomt, kan dette beviset likevel ikke være immunt mot den cartesiske tvilen. Bl.a. er jo det, som det framgår av sitatet, bare umulig å betvile det for meg som er noe bevandra i eller fortrolig med geometriens prinsipp. Hvor godt skolert i matematikk og geometri den mediterende enn måtte være, så kan han ikke benytte seg av det han måtte ha lært gjennom denne skoleringa i slutten av *Første meditasjon*. For den viten som man har erverva seg gjennom skolering inkludert matematikkens enkleste prinsipp, kan i alle fall ikke betraktes som immun mot tvilen. I tråd med dette hevder Descartes, for det første, at en ateist ikke kan ha ekte viten om at vinkelsummen i en trekant er lik to rette.<sup>54</sup> For det andre skriver han i pr. 5 i *Prinsipp* at ikke bare matematikkens bevis gjøres gjenstand for tvil, men dette gjelder også for (dens (?)) "prinsipp, som vi hittil har betrakta som sjølinnlysende"<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> "[J]eg er altså strengt talt bare noe tenkende, dvs. ei ånd, eller en sjel, eller en forstand, eller en fornuft, ord hvis betydning var meg tidligere ukjent" (VII.27).

<sup>52</sup> "[Q]uòd initio, cùm supponerem mentis naturam nondum mihi esse satis perspectam, illam inter res dubias enumerarim" (VII.473).

<sup>53</sup> Cottingham, f.eks., inkluderer – som nemnt (s. 65, n. 17) – enkle matematiske proposisjoner: "I conclude that the doubt raised --- about the possibility of a deceiving God --- does not impugn my knowledge of a proposition like 'two plus three is five', at the time when I am perceiving it" (Cottingham, 1986.69).

<sup>54</sup> Se *Svar på andre innvending*, VII.141; jfr. VII.428 og *Brev til Regius* (24/5-1640), III.64-5.

<sup>55</sup> I den latinske versjonen står det: "Dubitabimus etiam de reliquis, quæ antea pro maximè certis habuimus; etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quæ hactenus putavimus

Her er det imidlertid, kunne man innvende, ingen henvisning til nå-/nærværende persepsjoner. Men ei slik henvisning finnes i *Første meditasjon* når Descartes legger opp til at et allmektig vesen kunne gjøre det slik at

[I] [dvs. en ond og allmektig gud] se peut faire qu'il ait voulu que ie me trompe toutes les fois que ie fais l'addition de deux & de trois, ou que ie nombre les costez d'un quarré, ou que ie iuge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela] (IX.A.16/VII.21)<sup>56</sup>.

Kan dette bety noe annet enn at nå/nærværende persepsjoner er ment å bli ramma av tvilen?<sup>57</sup>

Vender vi tilbake til pr. 5 (i *Prinsipp*), argumenterer Descartes der for at "vi ikke vet" – eller som det mer korrekt står skrevet i den franske versjonen – at "vi ikke ennå [encore] vet om Gud har ønska å skape oss slik at vi alltid [semper/tous-jours] kan ta feil". Samme tese hevdes også i forlengelsen av det nettopp gitte sitatet fra *Første meditasjon*:

[O]m det er uforenlig med hans godhet å ha skapt meg slik at jeg alltid kan ta feil, så skulle det ikke synes noe mindre forenlig med hans vesen å tillate at jeg tar feil av og til, og det kan jeg dog ikke tvile på at han tillater (IX.A.16).<sup>58</sup>

Men åpnes det for at vi alltid kan ta feil, åpnes det også for at vi kan ta feil hver gang vi ser noe klart og tydelig.

---

esse per se nota: ---" (VIII.A.6). Oversettelsen lyder: "Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois tres-certaines, mesme des demonstrations de Mathematique & de ses principes, encore que d'eux-mesmes ils soient assez manifestes; ---" (IX.B.26). En ordrett oversettelse av "iis principiis" skulle imidlertid gi "de ces principes". Hvis "de ces" henviser til matematikken, vil det ikke dreie seg om noen betydningsforskjell (se utgiverens merknad, IX.B.356). Men det er vel også mulig å lese den latinske versjonen som om "iis" ikke henviser til matematikken, men til "andre ting" som vi tidligere har betrakta som mest sikre (jfr. oversettelsen i *CMS*, I.194).

<sup>56</sup> I den latinske versjonen er den siterte setningen forma som et spørsmål. Men av sammenhengen framgår det etter mi mening ganske klart at det mediterende jeget mener å åpne opp for muligheten av at det kan ta feil hver gang jeg legger sammen to og tre, etc..

<sup>57</sup> Jfr. Gouhier (1987.294), som sier med basis i det siterte utsagnet: "On ne saurait être plus clair: le doute métaphysique de la *Première Méditation* porte sur des évidences actuelles ---."

<sup>58</sup> Den siste (ledd-)setningen er oversatt fra den franske teksten, men samme tanke uttrykkes også i den latinske versjonen (jfr. "quod ultimum tamen non potest dici", VII.21).

## 2.4 COGITOPRINSIPPETS FORRANG I FORHOLD TIL LOGISKE PRINSIPP

### 2.4.1 ALT FORSØKES BETVILT

Når jeg kan ta feil sjøl vedrørende det enkleste som jeg kan forestille meg, er det ikke lett å unngå å trekke den konklusjon at tvilen er ment å være universell. Når Descartes dessuten flere steder understreker at *alt* forsøkes betvilt og at tvilen er *universell*<sup>59</sup>, er det vanskelig å ikke ta dette på alvor. Men dermed må vel også aksioma "for å tenke, må man eksistere" og "det er umulig for den samme tingen å være og ikke være på samme tid" rammes av tvilen?<sup>60</sup>

### 2.4.2 DEN GENERELLE SETNINGEN "ALT SOM TENKER, EKSISTERER" ERKJENNES MED GRUNNLAG I COGITOPRINSIPPET

Finner vi ikke også en klar bekreftelse på at så er tilfelle i *Svar på andre innvending*? Der hevdes den generelle proposisjonen "alt som tenker, eksisterer", om enn ikke kontradiksjonsprinsippet, å være basert på "cogito, ergo sum" i forbindelse med at Descartes avviser syllogismetolkninga – dvs. den tolkninga der "alt som tenker, eksisterer" utgjør det ene premisset og der "cogito" er det andre premisset – med følgende begrunnelse: Hvis man skulle dedusere eksistens fra tenkning ved hjelp av en syllogisme, måtte man først ha erkjent "alt som tenker, eksisterer eller er". Descartes fortsetter:

Mais, au contraire, elle lui est enseignée [discit] de ce qu'il sent [experiatur] en luy-mesme qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de nostre esprit, de

<sup>59</sup> Jfr. f.eks.: Fra *Meditasjoner (Svar på andre innvending)*: "C'est pourqoy, ---, on s'acoustume à douter de tout (rebus omnibus) & principalement des choses corporelles, ---" (IX.A.103/VII.130; se også første setning i *Synopsis*, IX.A.9/VII.12. Fra *Forordet i Prinsipp*: "Ainsi, en considerant que celuy qui veut douter de tout, ---" (IX.B.9; jfr. pr. 1). Fra *Recherche*: "Hac enim universali ex dubitatione, ---" (X.515).

<sup>60</sup> Jfr. f.eks. H. Frankfurt (1970.166): "Descartes --- asserts without any qualification --- that so long as he is ignorant of God's existence he must fear a proposition is false even though he perceives it quite clearly and distinctly". Samme syn uttrykkes av blant andre A. J. Ayer (1968.45), Gouhier (1987.279), Schmitt (1992.41-2).

former les propositions generales de la connoissance des particulieres (IX.A.110-1/VII.140-1).

Nøyaktig samme tanke hevdes i *Svaret på Gassendis motinnvendinger*. Når Gassendi beskylder Descartes for å forutsette oversetningen "celuy qui pense, est" ved etableringa av "ie pense, donc ie suis", begår han – skriver Descartes – to feil. Den ene har vi behandla tidligere: Gassendi misbruker begrepet "fordom" (s. 67). Den andre og alvorligste feilen er imidlertid antagelsen om at "la connoissance des propositions particulieres doit tousiours estre deduite des vniuerselles, suiuant l'ordre des syllogismes de la Dialectique: ---" (IX.A.205). For, som vi også har sett tegn på at Descartes allerede mener i *Regler*, "on doit toujours commencer par les notions particulieres, pour venir après aux generales, ---" (IX.A.206). Descartes gjør seg dermed til talsmann for en partikularisme som synes å innebære at intet generelt prinsipp eller kriterium kan være immun mot tvilen: Den mest grunnleggende erkjennelsen må være partikulær.

### **2.4.3 AKSIOMET "FOR Å TENKE, MÅ MAN EKSISTERE" VS. DEN GENERELLE PROPOSISJONEN "ALT SOM TENKER, EKSISTERER"**

Erkjennelsen av den generelle setningen "den/alt som tenker, eksisterer", og dermed også av aksiomet "for å tenke, må man eksistere", synes altså å hvile på erkjennelsen av "jeg tenker, altså er jeg".

Nå kan det imidlertid reises ei innvending mot det å assimilere aksiomet "for å tenke, må man eksistere" til den generelle proposisjonen "alt som tenker, eksisterer". I alle fall skiller Gueroult og B. Williams skarpt mellom dem. Bare den sistnemnte involverer – sier Williams – "an existential claim" (1978.91). Gueroult mener trolig det samme.<sup>61</sup> Gjennom denne distinksjonen blir det mulig for dem å forklare hvordan Descartes på den ene sida kan hevde at aksiomet "for å tenke, må man eksistere" utgjør ei forutsetning for cogitoprinsippet (pr. 10), mens han på den andre sida avviser syllogismetolkninga (VII.140). Tanken er kort sagt at "for å tenke, må man eksistere" er –

---

<sup>61</sup> Jfr.: "La proposition "pour penser il faut être" n'a --- rien de commun avec la majeure "tout ce qui pense est", car elle ne contient aucune existence ---" (Gueroult, 1968.II.310 (Appendiks 1)).



med Williams ord – "a bare statement of necessity", som er "all right as a presupposition of the *cogito*, ---" (1978.91). Men siden den tilsvarende generelle proposisjonen involverer en eksistenspåstand, er ikke den "all right" som forutsetning for *cogito* (se *ibid*, 91-2).

Imidlertid hevder Descartes i *Samtale med Burman* ikke bare at oversetningen "enhver som tenker, eksisterer" [illa major: *quicquid cogitat, est*] utgjør ei forutsetning for erkjennelsen CP, men han innrømmer også at dette er tanken som søkes uttrykt i pr. 10 i *Prinsipp* (V.147). Ett spørsmål er om man kan avfeie utsagnet i *Samtale med Burman* på den måten Williams gjør: "Perhaps Burman --- made a mistake, or, very probable, Descartes did not always use these verbal forms to mark the distinction" (1978.92).<sup>62 63</sup>

Jeg ser ikke noe poeng i å se på de nærmere detaljene ved Gueroults og Williams forsøk på å vise at Descartes virkelig trekker et slikt skille. For det avgjørende spørsmålet må igjen bli: Kan den mediterende under tvilens mest radikale skritt ha sikker kunnskap om denne distinksjonen?<sup>64</sup> Nepp; for hvordan kan f.eks. den som både betviler noe så enkelt som " $2 + 2 = 4$ " og at noe i det hele tatt eksisterer, vite – før han erkjenner sin egen eksistens – at "for å tenke, må man eksistere", men ikke "alt som tenker, eksisterer", er en betingelse for erkjennelsen av sin egen eksistens?

---

<sup>62</sup> Med "these verbal forms" tenker Williams med all sannsynlighet på hhv. "everything that thinks, exists" og "it is impossible to think without existing"/"in order to think, it is necessary to exist" (se 1978.90).

<sup>63</sup> Kanskje lar formuleringsmåtene seg inndele i tre hovedgrupper (se Gouhier, 1987.278, n.75, som riktignok – og med rette etter mi mening – ikke synes å tillegge de forskjellige formuleringsmåtene noen fortolkningsmessig viktig rolle). For det første brukes den upersonlige betegnelsen "pour penser il faut estre" to steder (hhv. *Discours*, VI.33 og pr. 10 i (den franske versjonen av ) *Prinsipp*). Denne formuleringa har jeg oversatt til "for å tenke, må man eksistere". En annen mulig oversettelse er "for å tenke, er det nødvendig å være". For det andre brukes (forskjellige) versjoner av pronomenet "den som" (*celuy qui/id quod*). Se foruten IX.A. 205; pr. 49 i (den franske versjonen av) *Prinsipp* ("celuy qui pense ne peut manquer d'estre ou d'exister pendant qu'il pense"). For det tredje brukes altså formuleringa "alt som tenker, er eller eksisterer" (VII.140/ IX.A.110). Her hører vel også "*quicquid cogitat, est*" (V.147). Gouhier plasserer også uttrykksmåten i pr. 10 (i den latinske versjonen) av *Prinsipp* "*quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat*" her. Jeg ville heller ha inkludert i gruppe to.

<sup>64</sup> Ett av argumenta som Williams benytter seg av i si tolkning, lyder: At den syllogistiske premissen "enhver som tenker, eksisterer" involverer "an existential claim would be entirely in line with the traditional logic of the syllogism, since that logic does ordinarily presuppose that general propositions of the form 'All A's are B's' should refer to A's that actually exist" (1978.91).

Det er videre i det hele høyst tvilsomt om det mediterende jeget i *Første meditasjon* kan vite hvilke proposisjoner som "alene ikke gir oss noen erkjennelse om noe eksisterende" (pr. 10) og hvilke som alene kan gi oss en slik erkjennelse. Her må man også ha i mente at enkelte innenfor den skolastiske tradisjonen som Descartes forsøker å overvinne, nettopp mente at ett av de felles begrepa som Descartes opererer med, nemlig kontradiksjonsprinsippet, ikke er et sterilt eller tomt prinsipp, men derimot et prinsipp som all kunnskap kan føres tilbake til<sup>65</sup>; noe som Descartes visste godt<sup>66</sup>. Hva ville være mer dogmatisk og bedragerisk enn å gjennomføre en tvil som hevdes å være altomfattende, hvis man unndrar visse prinsipp fra denne tvilen samtidig som det tas for gitt at disse prinsippa er tomme i en forstand, som deler av den filosofiske tradisjonen som man søker å bekjempe, ville vært dypt uenige i.

#### 2.4.4 ANALYTISK KONTRA SYNTETISK BEVISMETODE

At felles begrep ifølge Descartes bør rammes av tvilen, skulle også være i tråd med hans metodiske refleksjoner. I *Meditasjoner* finner vi disse refleksjonene først og fremst i en passasje i *Svar på andre innvending* i forbindelse med at Descartes er blitt spurt om hvorfor han ikke har anvendt den geometriske metoden [more geometrico/la methode des Geometres]. I svaret sitt (VII.155-7/IX.A.121-3) skriver han først at han ved den geometriske skrivemåten skiller mellom orden og bevismetode.<sup>67</sup> Deretter gjør han rede for hva han mener med orden:

L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premieres doivent estre connuës sans l'aide des suivantes [quòd ea, quæ prima proponuntur, absque ullâ sequentium ope debeant cognosci] & que les suivantes doivent après estre disposées de telle

<sup>65</sup> Ifølge C. H. Lohr (1988.616) prøvde Francisco Suárez, som er en av de få skolastikerne som Descartes innrømmer å ha lest noe av (se VII.235), "to ground all knowledge in the law of contradiction"

<sup>66</sup> Som nemnt, hevder Descartes i *Brev til Clersier* (juni eller juli 1646) at man ikke kan fordre av et første prinsipp at alle andre proposisjoner lar seg redusere til dette. Et element ved begrunnelsen for denne tesen lyder: "Car il se peut faire qu'il n'y ait point au monde aucun principe auquel seul toutes les choses se puissent reduire; & la façon dont on réduit les autres propositions à celle-cy: *impossible est idem simul esse & non esse*, est superfluë & de nul vsage" (IV.445).

<sup>67</sup> Jfr.: "Duas res in modo scribendi geometrico distinguo, ordinem scilicet, & rationem demonstrandi" (VII.155).

façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les precedent [ut ex præcedentibus solis demonstrantur] (IX.A.121/VII.155, jfr. IX.A.9/VII.13).

Når Descartes med ”orden” tydeligvis mener begrunnelsesorden, kan man spørre om hvorfor han skiller mellom orden og bevismetode. Svaret ligger kort og godt i at bevismetoden er ”dobbel” [duplex, *ibid*]. Den ene foregår ved analyse, den andre ved syntese. Den sistnemnte metoden karakteriseres slik av Descartes:

La synthese, ---, démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, & se sert d'une longue suite de definitions, de demandes, d'axiomes, de theoremes & de problemes, afin que, si on luy nie quelque consequences, elle face voir comment elles sont contenuës dans les antecedens, & qu'elle arrache le consentement du lecteur, tant obstiné & opinastre qu'il puisse estre; ---” (IX.A.122/VII.156).

Det dreier seg altså om det som i dag gjerne kalles for den aksiomatiske metoden, og dvs. en metode der bruken av syllogistiske (formallogiske) argument inngår som en vesentlig bestanddel. Ovenfor har vi sett på Descartes' kritikk i *Regler* av bruken av syllogistiske argument. Om han ikke på alle punkt gjentar denne kritikken i *Svar på andre innvending*, peker han bl.a. på at den syntetiske metoden ikke er egna til ”å lære hvordan tingen oppdages [invental]” (*ibid*). Den kan imidlertid brukes med utbytte etter analysen i geometri (*ibid*)<sup>68</sup> – og trolig også i metafysikk.<sup>69</sup>

Descartes hevder at han ikke bare har prøvd å følge den analytiske metoden (VII. 155)<sup>70</sup>, men at det også utelukkende er denne metoden som er anvendt i *Meditasjoner*.<sup>71</sup> Analysen viser – sier Descartes –

la vray voye par laquelle vne chose a esté methodiquement inuentée, & fait voir comment les effets dépendent des causes [per quam res methodice & tanquam a priori inventa est]; en sorte que, si le lecteur la veut suiure, & jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, & ne la rendra pas

<sup>68</sup> Den aksiomatiske metoden er m.a.o. ikke en gang grunnleggende i geometri. Jfr.: ”Les anciens Geometres auoient coutume de se seruir seulement de cette synthese dans leurs écrits, non qu'ils ignorassent entierement l'analyse, mais, à mon auis, parce qu'ils en faisoient tant d'état, qu'ils la reseruoient pour eux seuls, comme vn secret d'importance” (IX.A.122/VII.156, jfr. også Descartes' bemerkninger om Pappus og Diophant i *Regler* (X.376-7)).

<sup>69</sup> Se nedenfor n. 75.

<sup>70</sup> Se f eks Gewirth (1941, særlig ss. 386-95).

<sup>71</sup> Jfr.: ”Pour moy, i'ay suiuy seulement la voye analytique dans mes Meditations, ---” (IX.A.122/VII. 156).

moins sienne, que si luy-mesme l'auoit inuentée. Mais cette sorte de demonstration n'est pas propre à conuaincre les les lectuers opiniastres ou peu attentifs: car si on laisse échaper, sans y prendre garde, la moindre des choses qu'elle propose, la nécessité de ces conclusions ne paroistra point; & on n'a pas coûtume d'y exprimer fort amplement les choses [sæpeque multa vix attingit] qui sont assez claires de soy-mesmes, bien que ce soit ordinairement celles ausquelles il faut le plus prendre garde (IX.A.121/VII.155-6).

Han tilføyer at det er analysen som egner seg best til opplæring [docendum, VII.156], og at analysen er den som må brukes, hvis vi skal persipere grunnbegrepa (i metafysikk) klart og tydelig (VII.157).

Om denne beskrivelsen av den analytiske bevismetoden åpner opp for minst like mange spørsmål som den gir svar på<sup>72</sup>, skulle det følgende være klart: For det første skal det dreie seg om den sanne oppdagelsesmetoden, som ikke må forveksles med "historien til våre oppdagelser" i Leibniz' forstand, dvs. om en "historie" som er forskjellig fra person til person, og dvs. om noe som ikke utgjør en begrunnelsesorden.<sup>73</sup> Analysen er sjølv sagt heller ikke å anse som "sannhetens naturlige orden"<sup>74</sup> hvis man med det tenker på det værendes orden (ratio essendi).<sup>75</sup> For det andre skal det

---

<sup>72</sup> Hva Descartes egentlig forstår med analytisk bevismetode, er et omstridt spørsmål. For noen tolkninger, se Cassirer (1974.449-52), Gueroult (1968.I.22-8, 357-60), Gouhier (1987.104-112), Hintikka (1993), Garber og Cohen (1993), Curley (1993), S. Tweyman (1993a). – Ett fortolkningsproblem er forbundet med at den syntetiske metoden ifølge Descartes er – hvis vi skal stole på Burmans nedtegnelser (V.153) – anvendt i *Prinsipp*. Men det er så mange likhetspunkt mellom argumentasjonsgangen i *Meditasjoner* og *Prinsipp* at det neppe kan være korrekt at de to verka er skrevet etter to forskjellige bevismetoder. (I begge er f eks den eksplisitte gangen i grove trekk slik: (i) universell tvil (pr. 1-5 i *Prinsipp*), (ii) erkjennelsen av "sum" (pr. 7), (iii) erkjennelsen av at sjela går forut for, og er sikrere og mer evident enn erkjennelsen av legemet (pr. 8 og 11), (iv) erkjennelsen av Guds eksistens (pr. 14-22)). Ei heller er den første av de fire delene – den metafysiske delen – av *Prinsipp* full av syllogistiske argument. Derimot finner vi en hel del formelle definisjoner i *Prinsipp* (se f eks pr. 9 ("tanke"), pr. 45 ("klare og tydelige persepsjoner"), pr. 51 ("substans"), pr. 56 ("attributt" m.m.), pr. 57 ("varighet" og "tid")). Men man må merke seg at definisjonene gis etter at begrepa allerede er anvendt på en overveia måte. (F eks. gis definisjonen av ordet "tanke" etter at jeget har fastslått sannheten av "jeg tenker, altså er jeg".) Nå er det videre slik at rekkefølgen av gudsbevisa er en annen i *Prinsipp* enn i *Meditasjoner* (og i *Discours*), og skal vi igjen stole på Burmans nedtegnelser, skyldes dette ifølge Descartes at de to verka er skrevet ifølge ulike bevismetoder (V.153). – Kanskje er det mest riktig å si med f eks Gouhier (1987.109) at i *Prinsipp* finner vi element av begge metodene.

<sup>73</sup> Jfr.: det følgende berømte utsagnet fra Leibniz: "[I]l ne s'agit pas icy de l'histoire de nos decouvertes, qui est differente en differens hommes, mais de la liaison et de l'ordre naturel des verités, qui est tousjours le même" (*Nouveaux Essais*, IV.vii.§7, Suhrkamp, II.368-70).

<sup>74</sup> Se forrige note.

<sup>75</sup> Ifølge Gueroult (1968.I.26) er syntesen "l'ordre de la ratio essendi". Men, som Garber og Cohen (1993.145-6, n. 5) har pekt på, er det vanskelig å tolke det Descartes skriver i *Svar på andre innvenning* på en slik måte. For, for det første sier han i den latinske versjonen at analysen går liksom apriorisk fram [tanquam a priori], mens syntesen går liksom aposteriorisk fram [tanquam a posteriori]. Men nå bruker Descartes i tråd med tradisjonen betegnelsen "aprioriske argument" om argument som går

dreie seg om en metode der man – i motsetning til den syntetiske – ikke tar utgangspunkt i aksiom, postulat, definisjoner og – kunne vi legge til – generelle prinsipper (kriterier). Men i så fall kan man vel heller ikke – når man undersøker om vi mennesker kan oppnå sikker viten – ta utgangspunkt i aksiomet ”for å tenke, må man eksistere”: Også dette aksiomet bør vel da rammes av tvilen.

## 2.5 RAMMES OGSÅ ORDS BETYDNING AV TVILEN?

### 2.5.1 DEN SOM ER FORBLINDA AV FORDOMMER, KAN FINNE PÅ MENE AT HAN IKKE VET HVA ORD SOM ”TENKNING” OG ”EKSISTENS” BETYR

Om den mediterende ikke med rette kan unndra aksiom, felles begrep eller evige sannheter fra den metodiske tvilen mest radikale skritt, kan vel ikke det samme gjelde for ords betydning. For i så fall kan det synes vanskelig å unngå å mene at Descartes hamner i den håpløse posisjon som forfatterne av *Sjette innvending* tilskriver ham: Ikke vil han være i stand til å fastslå om han eksisterer eller ikke siden han ver-

---

fra årsak til virkning, og betegnelsen ”aposterioriske argument” om slike som går den omvendte veien (jfr. I.250-1, I.476, I, 563, II.433, II.422, IV.689, VII.167). I samsvar med dette er også ”tanquam a priori ” og ”tanquam a posteriori” i den franske versjonen oversatt med hhv. ”faut voir comment les effets dépendent des causes” og ”comme en examinant les causes par leurs effets”. Nå går imidlertid årsaken forut for virkningene i ”ordo essendi”. Altså skulle det være analysen, og ikke syntesen, som er å anse som ”ordo essendi”. Men siden dette opplagt ikke kan være riktig, er det fristende å si at Descartes her ikke bruker termene ”a priori” og ”a posteriori” i den tradisjonelle forstanden (jfr. *CMS*, II.110, n. 2 og 111, n. 1), og dvs. at den franske oversettelsen er misvisende. Mindre forvirrende blir det ikke når Descartes – etter å ha sagt at syntesen er den aposterioriske veien – for det andre tilføyer at beviset ofte er mer apriorisk i syntesen enn i analysen. (”Synthesis è contra per viam oppositam & tanquam a posteriori quæsitam (etsi sæpe ipsa probatio sit in hac magis a priori quàm in illâ) --- (VII.156)). ”La synthèse, au contraire, par une voye toute autre, & comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu’elle contient soit souvent aussi des effets par les causes), --- ” (IX.A.122)). Dette kunne tyde på at skillet mellom analyse og syntese verken er særlig tett forbundet med skillet (i) mellom apriorisk og aposteriorisk argumentasjon eller det (ii) mellom ratio cognoscendi og ratio essendi. Ad (i): Aksepterer vi at *Meditasjoner* utelukkende er skrevet i tråd med den analytiske bevismetoden, synes det nærliggende å betrakte visse deler av argumentasjonen som aposteriorisk (det mest entydige eksemplet er sjølv sagt det aposterioriske gudsbeviset) og andre deler som apriorisk (f.eks. erkjennelsen av sannhetskriteriet og den ytre verdens eksistens). Ad (ii): Det er ikke lett å forstå hvordan en begrunnelsesmetode helt nøyaktig kan gjengi det værendes orden i ett og alt rett og slett fordi man må begrunne at noe – enten det er Gud eller noe annet – er først i det værendes orden, og dvs. dersom vi har den syntetiske metoden i tankene, – at erkjennelsen av dette første er et teorem.

ken vet eller forstår *hva* han sier eller tenker, ja han vet ikke engang *at* han sier eller tenker noe.<sup>76</sup> ”Det er meget sikkert” [vne chose tres-assurée] eller ”det er sant” [verum quidem est] – svarer Descartes – ”at ingen kan være sikker på at han tenker eller at han eksisterer hvis han ikke først vet hva tenkning og hva eksistens er” (IX.A.225/VII.422, jfr. pr.10 i *Prinsipp* (sitert ovenfor s. 64)). Altså kan det synes som om betydninga av orda ”tenkning”, ”eksistens” og ”sikkerhet” (se pr. 10) ikke rammes av tvilen.

Imidlertid peker Descartes’ utdyping av det siterte svaret ikke entydig i samme retning. Han hevder først at erkjennelsen av hva tenkning og eksistens er, verken fordrer reflektert viten eller den type viten som erverves gjennom bevis. Det er tilstrekkelig at man vet det gjennom den indre erkjennelsen som alltid går forut for reflektert viten.<sup>77</sup> Deretter tilføyer han at denne indre erkjennelsen er

si naturelle [innata] à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée & l’existence, que, bien que peut-estre estant aueuglez par quelques prejugez [fortè præjudiciis obruti], & plus attentifs au son des paroles qu’a leur veritable signification, nous puissions feindre que nous ne l’auons point, il est neantmoins impossible qu’en effect nous ne l’ayons (IX.A.225/VII.422).

Sier ikke Descartes her i realiteten at den som er forblinda av fordommer, ikke bare kan finne på å mene at Gud ikke eksisterer og at aksiomet ”for å tenke, må man eksistere” ikke er sant, men at en slik person også kan finne på å dra i tvil hva ord som ”tenkning” og ”eksistens” betyr? Og spørsmålet som etter hvert synes å reise seg, er om ikke den mediterende i *Første Meditasjon* er en slik ”person”?

## 2.5.2 INNSES BETYDNINGA AV SENTRALE ORD ETTER ETABLERINGA AV COGITOPRINSIPPET?

---

(Jfr. f eks Descartes’ egne bevis av Guds eksistens, som framstilt etter en i det minste tilnærmedesvis syntetisk metode (VII.160-9).) Dette er for så vidt intet annet enn en versjon av kriterieproblemet.

<sup>76</sup> "Car, pour estre certain que vous pensez, vous devez auparavant sçavoir quelle est la nature de la pensée & de l'existence; & dans l'ignorance où vous estes de ces deux choses, comment pouuez-vous sçavoir que vous pensez, ou que vous estes? Puis donc qu'en disant: *ie pense*, vous ne sçavez pas ce que vous dites; & qu'en adioustant: *donc ie suis*, vous ne vous entendez pas non plus; que mesme vous ne sçavez pas si vous dites ou si vous pensez quelque chose, ---" (IX.A.218/VII.413).

Det finnes også andre betraktninger som kunne peke mot at ords betydning ikke er immune mot tvilstesten. F eks, etter å ha fastslått "ego sum, ego existo" i begynnelsen av *Andre meditasjon*, stiller den mediterende seg følgende spørsmål: Hva er dette egoet? Etter en refleksjon over hva han på det nåværende stadiet i meditasjonene kan erkjenne som ikke-atskilbart fra seg, fastslår han at han ikke er noe annet enn en tenkende ting, og dvs., som allerede nemnt, en sjel, en ånd, en fornuft, en forstand. Men, som også nemnt, er dette "ord hvis betydning [significationis/signification] var meg tidligere ukjent". Dette kunne tolkes slik at visse sentrale ords betydning ikke tas for gitt som forutsetninger for erkjennelsen av cogitoprinsippet, men at de snarere utvinnes fra dette prinsippet.

Ei slik tolkning er imidlertid ikke uproblematisk. For hvordan kan det mediterende jeget unngå å forutsette betydninga av et ord som "ånd" [mens/esprit] når det ikke bare bruker dette ordet i gjennomførelsen av tvilsprosessen (VII.21), men når det også betviler at det finnes åndsvesen (VII.25)? Betydninga av termen "ånd" kan rett og slett ikke ha vært fullstendig ukjent for meg tidligere. Det jeget mener – kunne man anta – er at det tidligere ikke hadde noe klart begrep om hva ånd er<sup>78</sup>. Det er således ikke betydninga av ordet "ånd", av dets "Sinn", men heller forståelsen av dets "Bedeutung" (referanse) som tidligere var jeget ukjent. Jamfør hva jeget sier umiddelbart etter at det har fastslått at det eksisterer, dvs. etter å ha tenkt "jeg er, jeg eksisterer, ---": "Men ennå forstår [erkjenner] jeg ikke tilstrekkelig klart hva dette jeget er, som nå eksisterer med nødvendighet [jeg som er sikker, på at jeg er]"<sup>79</sup>. Ennå forstår det m.a.o. ikke den hele og fulle betydninga av hva det innebærer å si at "jeg er, jeg eksisterer, er nødvendigvis sant hver gang jeg uttaler det eller begriper det i min ånd".

### **2.5.3 RAMMES KONTRADIKSJONSPRINSIPPET AV TVILEN, RAMMES OGSÅ ORDS BETYDNING AV DEN**

---

<sup>77</sup> "Non que pour cela il soit besoin d'une science reflexie [scientia reflexa], ou acquise par vne démonstration, ---; mais il suffit qu'il sçache cela par cette forte de connoissance interiuere [cognitione illâ internâ] qui precede tousiours l'acquise [reflexam], ---" (IX.A.225/VII.422).

<sup>78</sup> Jfr. Curley (1993.166).

<sup>79</sup> Det som står i hakeparentesene, er oversettelse av den franske versjonen.

Sjøl om dette forsøket på å redde jeget fra å betvile sentrale ords betydning kan synes å ha noe for seg, er det etter mi mening ikke uproblematisk. For hvis kontradiksjonsprinsippets gyldighet ikke motstår tvilstesten, kan strengt tatt heller ikke ords betydning motstå denne testen. Hvorfor ikke? Er det ikke heller slik at kontradiksjonsprinsippet forutsetter ords betydning?

La oss ta utgangspunkt i hva Johann Gottlieb Fichte skriver om dette prinsippet i *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*:

Was sagt denn dieser so fürchterliche logische Satz des Widerspruches aus ---? So viel mir bekannt ist, nichts weiter, als: *wenn* ein Begriff schon durch ein gewisses Merkmal bestimmt sey, müsse derselbe nicht durch ein anderes, dem ersteren entgegengesetztes, bestimmt werden. Durch *welches* Merkmal aber ein Begriff ursprünglich zu bestimmen sey, sagt er nicht aus, noch kann er es, seiner Natur nach, aussagen; denn er setzt die ursprüngliche Bestimmung schon als geschehen voraus, --- (SW.I.496).

I samme baner synes f.eks. Apel å tenke:

[D]ie inhaltliche Bedeutung des Identitätsprinzips ( $A=A$ ) und somit auch des Widerspruchsprinzips ( $A \neq$  nicht- $A$ ) hängt jederzeit von der vorausgehenden Definition von  $A$  ab, sie ist also hinsichtlich ihres eigenen Informationsgehalts leer (Apel, 1995.29).

Betraktes kontradiksjonsprinsippet utelukkende som et *gyldighetskriterium*, er det synet som Fichte og Apel målbærer, så vidt jeg kan forstå, riktig. Men trolig må dette prinsippet også omfatte et annet aspekt. Som Hans Wagner hevder i *Philosophie und Reflexion*: "Es gibt nicht nur den verbotenen (weil vernichtenden) Widerspruch, sondern auch den geforderten (weil unerläßlichen) Widerspruch". (Han tilføyer: "Auch als geforderter Widerspruch kann der Widerspruch nichts anderes sein denn wechselseitiger Ausschluß von Gliedern", 1980.103). Tanken er: Skal  $A$  kunne defineres, skal  $A$  ha ei bestemt betydning, må  $A$  avgrensnes fra det som ikke er  $A$ . Eller for igjen å sitere Wagner:

Das von  $a$  Ausgeschlossene, von ihm Unterschiedene, ihm Widersprechende ist gleichzeitig unerläßliche Bedingung von seiner Bestimmtheit nach. Seiner Bestimmtheit nach ist  $a$  ohne non- $a$  nichts (ibid).



Forstått som en uomgjengelig *betydningsbetingelse*, forstått som en komponent som inngår i alle begrep, kan det således ikke være riktig å anse kontradiksjonsprinsippets innholdsmessige betydning som avhengig av en *forutgående* definisjon eller bestemmelse av A. Er et begrep allerede bestemt av et visst kjennetegn, er det allerede gjort bruk av kontradiksjonsprinsippet. Dermed er det sjølvsagt ikke sagt at dette prinsippet forstått som en nødvendig betydningsbetingelse er en positiv betingelse for bestemmelsen av ords betydning. Således kan man gjerne si at kontradiksjonsprinsippets betydning forutsetter bestemmelsen av A. Det jeg vil ha fram, er bare at det omvendte også er tilfelle.

## 2.6 TVILENS ABSURDITET

Treffes ords betydning og kontradiksjonsprinsippet av den cartesiske tvilen, synes den, som vi har sett at forfatterne av *Sjette innvending* antyder, å være absurd. Ikke minst forfatteren av *Sjuende innvending*, Bourdin, framhever at denne tvilen er dødfødt og meningsløs. En søken etter sannhet som starter med en tvil på absolutt alt, er ifølge

Bourdin sjølmordersk.<sup>80</sup> En rekke andre av Descartes samtidige argumenterte på lignende måte.<sup>81</sup> Senere trakk f eks D. Hume samme konklusjon:

The Cartesian doubt, ---, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject (*An Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII (116)).

---

<sup>80</sup> Jfr. "En igitur summa capita, quibus ipsa sibi Methodus nervos succidit, omnemque plane spem ad veritatis lucem præcludit" (VII.529), som i *HR* er oversatt til; "Here then are the chief heads of the suicidal procedure of the Method, of the way in which it cuts itself off from all hope of attaining to the light of truth" (II.319). For den omtalte sida ved Bourdins kritikk, se særlig, VII.468-72, 498-509, 527-35.

<sup>81</sup> Se R. H. Popkin, (1979, kap. X).

I våre dager forbindes gjerne denne typen kritikk med C. S. Peirce, "We cannot begin with complete doubt. We must begin with all the prejudices which we actually have when we enter upon the study of philosophy" (*Some Consequences of Four Incapacities*, 212) – eller med L. Wittgenstein, "Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus" (*Über Gewißheit*, §115).

## 2.7 NOEN AV TVILENS FORUTSETNINGER

Hvor treffende visse element ved denne kritikken, kan synes å være (se ovenfor 2.3-5 og ikke minst nedenfor 3.5.3.2-4), er det likevel noe besynderlig over den. For er ikke Descartes' poeng nettopp at en altomfattende tvil slår beina under seg sjøl? Det er riktig – vil Descartes si – at det er absurd å tvile på alt, men nettopp av den grunn er tvilen fruktbar; den universelle tvilens absurditet er paradoksalt nok det som gir den mening; tvilen er sjølmordersk, men nettopp derfor fører den oss over i visshet: Tvil forutsetter m.a.o. visshet<sup>82</sup>.

Nå er det ikke bare slik ifølge Descartes at tvilen min betinger (erkjennelsen av) at jeg eksisterer.<sup>83</sup> Også erkjennelsen av mange andre "ting" forutsettes, f.eks., erkjennelsen av Guds eksistens: For å kunne forstå eller erkjenne at jeg tviler, må jeg forstå eller erkjenne at jeg er ufullkommen, som igjen betinger at jeg har en idé om det fullkomne, dvs. om Gud.<sup>84</sup> Dette betinger på si side at Gud eksisterer: "[J]eg innser at det ikke ville vært mulig for meg --- å ha idéen om Gud hvis ikke Gud virkelig hadde eksistert".<sup>85</sup> Derigjennom er det riktignok strengt tatt bare sagt at Guds eksistens, og ikke at erkjennelsen av dette, er en nødvendig betingelse for tvilen. Men i *Samtale med*

---

<sup>82</sup> Dermed er det ikke sagt at Wittgenstein og Descartes legger det samme i begrepet "visshet".

<sup>83</sup> Denne tankegangen framheves flere steder, som f.eks. *Discours*, VI.32; *Meditasjoner*, VI.25, 33 og 58; *Prinsipp*, pr. 7. At det dreier seg om ei riktig tolkning, blir begrunna i kap. 3.

<sup>84</sup> Jfr. "Car comment seroit-il possible que ie puisse connoistre [intelligerem] que ie doute & que ie desire, c'est à dire qu'il me manque quelque chose & que ie ne suis pas tout parfait, si ie n'auois en moy aucune idée d'vn estre plus parfait que le mien, par la comparaison duquel ie connoistrois les défauts de ma nature?" (IX.A.36/VII.45-6).

<sup>85</sup> Se nedenfor ss. 128-9.

*Burman* hevder Descartes at "erkjennelsen av Gud og hans fullkommenhet må implisitt alltid gå forut for erkjennelsen av oss sjøl og våre ufullkommenheter".<sup>86</sup> (I en bestemt forstand skulle således ikke Descartes være å anse som en metodologisk solip-sist.<sup>87</sup>)

Gud kan m.a.o. ikke bare være først etter "ordo essendi", men må også være først etter "ordo cognoscendi" – vel og merke hvis man med "ordo cognoscendi" ikke mener "opdagelsesorden" i Leibniz' betydning. Eller: Innenfor én form for epistemologisk forutsetningsorden er erkjennelsen av Guds eksistens først, mens cogitoprinsippet er først innenfor en annen type epistemologisk forutsetningsorden.<sup>88</sup>

Det å tvile forutsetter videre, som mer eller mindre kjent, viljens frihet: Bevissheten bruker sin egen frihet – sier f.eks. Descartes i *Synopsis i Meditasjoner* – når den tviler på at noe i det hele eksisterer.<sup>89</sup> Det er vår frie vilje, understreker han i pr. 6 (i *Prinsipp*), som gjør oss i stand til å holde tilbake vår tilslutning til ting som er betvilbare.<sup>90</sup> Å tvile er – som å benekte eller bekrefte – bare en modus ved å ville.<sup>91</sup>

At vi har en fri vilje, er heller ikke noe som bare er en eksistensforutsetning for tvilen, men den er også noe som vi er i stand til å erfare når vi tviler. I pr. 6 i *Prinsipp* skriver Descartes i tråd med dette:

---

<sup>86</sup> "[S]ed tamen implicite semper præcedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quàm nostri et nostrarum imperfectionum" (V.153). Jfr. A. Aarnes: "Gudsbevisene skal gjøre eksplisitt forutsetninger for erkjennelse som har fungert i det skjulte" (1980a.113).

<sup>87</sup> Jfr. f eks Cassirer (1995b.59).

<sup>88</sup> Vanligvis skiller man, som antyda (s. 86, n. 75), hos Descartes mellom to typer "orden", "ordo cognoscendi" og "ordo essendi", som er, som vi har sett, blitt identifisert med hhv. "l'ordre de l'invention" eller "l'ordre analytique" og "l'ordre de l'existence reelle" eller "l'ordre synthétique" (jfr. Gueroult, 1968.I.22-7). Hvor godt belegg ei slik todeling enn har (jfr. VII.8 og 155-9, se dessuten *Regler*, X.418-9 (ovenfor kap. 1, n. 17, ss. 25-6), kan jeg ikke forstå annet enn at den er utilstrekkelig for å fange inn Descartes' syn. For én ting er å hevde at eksistensen min betinger at Gud eksisterer, dvs. at Gud er ontologisk primær. En annen ting er å si at erkjennelsen av meg sjøl implisitt betinger erkjennelsen av Guds eksistens. En tredje ting er å si at den eksplisitte erkjennelsen av meg sjøl går forut for erkjennelsen av Gud (jfr: "Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quàm Dei perfectionem" (V.153) eller at det er nyttig å overbevise seg om Guds eksistens gjennom refleksjon [par la consideration] over ens egen eksistens, IV.445).

<sup>89</sup> "Dans la seconde, l'esprit, qui vsant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, ---" (IX.A.9/VII.12).

<sup>90</sup> "Que nous auons vn libre arbitre qui fait que nous pouuons nous abstenir de croire les choses douteuses, ---" (IX.B.27/VIII.A.6).

<sup>91</sup> "[D]esirer, auoir de l'auersion, assurer, nier, douter, sont de façons differentes de vouloir" (pr. 32, IX.B.39/VIII.A.17).

hvem som nå enn viser seg å ha skapt meg, og hvor mektig og hvor bedragersk han enn måtte være, erfarer [experimur] vi ikke desto mindre i oss en frihet som alltid gjør oss i stand til å unnlate å tro på ting som ikke er helt sikre eller nøye undersøkt.

Dette begrunner – synes Descartes å mene i pr. 39 – ikke bare at viljens frihet er sjølevident [per se notam] eller, som det står i den franske versjonen, lar seg erkjenne uten bevis [se connoist sans preuue], men at den er "blant de første og mest felles begrepa [primas & maximè communes notiones] som finnes medfødt i oss" (VIII.19/IX.B.41).

Den som søker å tvile på alt, er altså i det minste implisitt klar over at både han sjøl og Gud eksisterer samt at han er i besittelse av en fri vilje. På tilsvarende måte må vi også trolig forstå tesen om at "jeg tenker, altså er jeg" forutsetter det felles begrepet "for å tenke, må man eksistere". I hvert fall hevder Descartes i *Samtale med Burman* at oversetningen "enhver som tenker, eksisterer" kommer først [præcedere] "fordi den implisitt alltid er forutsatt og primær" [quia scilicet implicite semper præsupponitur et præcedit] (V.147).<sup>92</sup>

Det hele skulle tyde på at ethvert forsøk på å tvile på alt ifølge Descartes i en bestemt forstand strander på startstreken. Nettopp dette lar han da også Poliander uttrykke (i den ufullførte dialogen) *Recherche de la Verité*: "Således kan jeg si med visshet at så snart som jeg begynte å tvile, tok jeg også til å ha sikker erkjennelse".<sup>93</sup> Riktignok tenker ikke Poliander her på noen av de nemnte betingelsene, men på erkjennelse av hva tvil og tenkning er.<sup>94</sup> (Det dreier seg om en viten som synes å gå utover det å kjenne til ordas betydning). Imidlertid makter ikke Poliander å innse uten

---

<sup>92</sup> Han tilføyer: "Som jeg har forklart før, skiller vi ikke ut disse generelle proposisjonene fra de singulære; det er heller slik at det er i de sistnemte vi blir var de førstnemte." ("---; nam, ut ante monitum, non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus; ---" (V.147). Her kan det synes som om Descartes gjør seg til talsmann for en form for aristotelisk induksjon. (Jeg legger til grunn Aristoteles' bestemmelse av "induksjon" i *Den senere analytikken* 71a8-9, der Aristoteles skriver i J. Warringtons oversettelse: "induction exhibiting the universal as implicit in the clearly known particular". Jeg bruker uttrykket "en form for aristotelisk induksjon" siden det hos Descartes i motsetning til hos Aristoteles ikke er tale om induksjon fra sanseerfaring.)

<sup>93</sup> "[I]ta ut possim adfirmare, simulac dubitare sum adgressus, etiam cum certitudine me cognoscere occepisse" (X.525).

<sup>94</sup> Poliander sier: "Jeg kan si for sikkert at jeg har aldri tvilt på hva tvil er – skjønt jeg begynte først å erkjenne det, eller snarere å tenke på det, da Epistemon ønska å dra det i tvil, ---. For å lære [edoceamur] hva tvil og tenkning er, trengs det bare at vi sjøl tviler og tenker [ut ipsimet dubitemus & cogitemus tantum opus est]" (X.524-5).

hjelp at en altomfattende tvil betinger erkjennelse av hva tenkning, tvil og eksistens er. Såvel dette som det at hans egen tvil betinger at han eksisterer, er noe som Eudoxus, Descartes' talerør, først må forklare ham (se X.514-5 og 522-5). Også her er det m.a.o. tale om en erkjennelse som tvileren ikke nødvendigvis er seg bevisst.

For å fastslå at "cogito, ergo sum" er sann og ubetvilelig, må jeg altså i en bestemt forstand vite hva tenkning, sikkerhet og eksistens er. Men må ikke det samme gjelde for sannhet? Kan man med rette fastslå at noe er sant uten å vite hva sannhet er? – I *Brev til Mersenne* (16/10) synes Descartes å gi et entydig svar på det sistnemnte spørsmålet. Der skriver han i en passasje der han omtaler de Cherburys bok *De Veritate* (1617), som utkom i fransk oversettelse i 1639:

Il [de Cherbury (ES)] examine ce que c'est que la Verité; & pout moy, ie n'en ay iamais douté, me semblant que c'est vne notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effect, on a bien des moyens pour examiner vne balance auant que de s'en seruir, mais on n'auroit point pour apprendre ce que c'est que la verité, si on ne la connoissoit de nature. Car quelle raison aurions nous de consentir a ce qui nous l'apprendroit, si nous ne sçauions qu'il fust vray, c'est à dire, si nous ne connoissons la verité? (II.596-7).<sup>95</sup>

Som tenkende er vi nødvendigvis innenfor "sannhetens sirkel", og derfor kan vi aldri verken tre inn eller ut av den: Det er, som vi har sett Descartes uttrykkelig hevder (s. 67), umulig å bli kvitt alle sine fordommer hvis man betrakter alle (ubevisste og bevisste) oppfatninger som fordommer. Men ved å forsøke å kvitte seg med alle sine fordommer, kan man identifisere hvilke av dem som er uomgjengelige.

Oppsummerende skulle vi kunne si: For det første er verken den altomfattende tvilen eller cogitoprinsippet å anse som et i alle henseende forutsetningsløst punkt. For det andre er dommer eller prinsipp som f eks "Gud eksisterer" og "for å tenke, må man eksistere" i prinsippet ubetvilbare hvis man med "prinsipielt ubetvilbart" tenker på det som man ikke kan betvile uten at man begår en mer eller mindre skjult sjølmotsigelse.

---

<sup>95</sup> Når man leser dette, tenker man uunngåelig på Hegels kritikk av Kant (i *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*): "Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instrumentes erkennen. ---. Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres;---. Die Forderung ist also diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt, es ist dasselbe wie mit dem Schwimmen wollen, ehe man ins Wasser geht" (Werke, 20.334).

Den cartesiske tviler er m.a.o., for det tredje, en som ikke bare kan sies å overstrekke tvilen for så vidt som han betviler ting som viser seg å være sanne, men også for så vidt som han uttrykkelig tviler på det som det er "logisk" umulig å tvile på. Dette betyr, for det fjerde, at "cogito-" eller "dubito, ergo sum" (X.523) ikke kan tilskrives rollen som det første prinsippet utelukkende fordi tvilen eller tenkninga mi betinger (erkjennelsen) av at jeg eksisterer.

## 2.8 DEN CARTESISKE TVILER. HVORDAN DET ER MULIG Å TVILE PÅ ALT

Hvordan enn den cartesiske tvilen er å forstå, kan den altså ikke forstås slik at det som betviles, er det som er prinsipielt betvilbart. Hvordan skal den så forstås? – Vanligvis, og ikke uten grunn, betegnes denne tvilen som *metodisk*.<sup>96</sup> Men den har trolig flere aspekt enn det metodiske, og sjøl ikke det metodiske aspektet lar seg betrakte under bare ett perspektiv.

I *Samtale med Burman* sier Descartes at tvileren i *Første meditasjon* er å anse som en som trår sine *første og ustøe filosofiske skritt*.<sup>97</sup> Poliander ("Enhver") er en slik person for så vidt som han aldri har studert (X.499). Ser vi noe nærmere på samtalen mellom Poliander, Epistemon, som har detaljert kunnskap om alt som man underviser om i skolene, og Eudoxus, gjør sistnemnte det flere ganger klart at poenget med tvilen er å oppnå sikker erkjennelse (X.509-15), noe som sjølvsagt Poliander forstår. Men det som skjer, er at Poliander aksepterer de grunnene som Eudoxus framfører for å begrunne tvilen. For Poliander går m.a.o. den opprinnelige universelle, men metodiske, tvilen over i en universell og *reell* tvil: "[J]eg" – lar Descartes ham si – "finner meg tvunget til å innrømme at jeg ikke vet noe med sikkerhet, men at jeg tviler på alt og er ikke sikker på noe [in nullâ re certum esse]" (X.514-5).

---

<sup>96</sup> Se f.eks. VI.13-5 og 31-2, VII.17-8, VIII.A.5.

Og har han noe valg? Hvis det er slik at man ønsker å foreta en *oppriktig* [seriøs/seriuesement, VII.18/IX.A.13] rasing av sine tidligere meninger for å komme fram til noe som er absolutt sikkert, og hvis denne rasinga etter hvert uttrykkelig hevdes å omfatte alt, er det vanskelig å se hvorfor tvilen ikke skulle få en reell karakter. I det minste for en kortere periode tvinges den filosofiske nybegynneren når han tar steget over i den universelle tvilen, til å bli en "avansert" filosof, nemlig en *skeptiker*<sup>98</sup>: Men derigjennom tar han også ifølge Descartes for fullt steget over i inkonsistent eller uklar tenkning. "Skeptikerne" – sier Descartes i *Svar på sjuende innvending* –

har aldri – som skeptikere – persipert noe klart. For hadde de persipert noe klart, hadde de nettopp av den grunn slutta å betvile det, og dermed slutta å være skeptikere [Ex hoc enim ipso quòd aliquid clare percepissent, de eo dubitare ac Sceptici esse desiissent] (VII.476-7).<sup>99</sup>

Nå ligger ikke uklar tenkning for Descartes. Altså skulle også en universell og reell tvil, ja også i en viss forstand en universell og metodisk tvil, være fjern for ham. Således kan han skrive i *Bemerkninger til et bestemt program*: "[J]eg har aldri påstått [docuisse] --- at alt må betviles [de omnibus esse dubitandum]" (VIII.B.366-7).

Dette kunne tyde på at jeget i *Første meditasjon* verken må eller kan anses som et talerør for Descartes. Til dette er det, for det første, å bemerke at det "jeget" som vi møter i åpningsfasen av *Første meditasjon*, opplagt kan betraktes som en talsmann for Descartes for så vidt som det søker å gjennomføre en metodisk tvil. For det andre kan også det jeget som avslutter *Første meditasjon*, sies å være Descartes' talerør for så vidt som tvilens mest radikale skritt blir muliggjort ved at *jeg bedrar meg sjøl*: "[I]'employe tous mes soins à me tromper moy-mesme [me ipsum fallam], ---" (IX.A.

<sup>97</sup> "Considerat hîc auctor hominem qui primo philosophari incipit, ---" (V.146). Jfr. f.eks. Gouhier (1987.270). Se også H. Frankfurt (1970.4, 14 og 37-9) og G. Dicker (1993.23). De to sistnemnte mener riktignok at det dreier seg om en nybegynner som (bare) tror at all matematisk viten er empirisk.

<sup>98</sup> Jfr. følgende utsagn som Descartes lar Epistemon uttrykke i *Recherche*: "Ces doutes si generaus nous meneroient tout droit dans l'ignorance de Socrate, ou dans l'incertitude des Pirroniens; ---" (X.512).

<sup>99</sup> Se *Brev til Hyperaspistes* (august 1641) der Descartes hevder at skeptikerne bare i namnet, ja kanskje bare i intensjon og forsett, holder fast på den kjetterske tanken om at alt lar seg betvile. Jfr.: "[N]isi nomine tenus & forte etiam voluntate ac institutio, in suâ illâ de omnibus dubitandi hæresi permanere" (III.434).

17/VII.22).<sup>100</sup> Men derigjennom signaliserer Descartes allerede i *Første meditasjon* at det jeg et som gjennomfører tvilsprosessen, ikke utelukkende framfører argument som han sjøl står inne for.<sup>101</sup> De "sterke og vel overveide grunnene" (VII.21/IX.A.17) som dette jeg et sies å benytte seg av, er ikke bare til dels uholdbare<sup>102</sup>, men minst én av dem er også kontradiktorisk, nemlig antagelsen om ei ond og allmektig ånd<sup>103</sup>. Ja, ikke er den bare kontradiktorisk, men eksistensen av ei ond og allmektig ånd som bedrar meg i alt og ett, ville, som vi har sett, umuliggjøre tvilen min.

Om ikke uttrykket "jeg bedrar meg sjøl" brukes i *Discours*, der antagelsen om en mulig eksisterende allmektig og ond ånd er fraværende, sies det der at jeg fant det nødvendig å "forkaste som absolutt falsk alt det jeg kunne innbille [imaginer] meg den minste tvil om" (VI.31). Den altomfattende tvilens mulighetsgrunn synes dermed å være innbilningsevnen og ikke fornuften eller den rene forstanden.<sup>104</sup> Argumenta som framføres for å underbygge tvilen, er først og fremst ment – lar Descartes Eudoxus si til Epistemon – å treffe "innbilningskrafta di, og det på en slik måte at du frykter dem."<sup>105</sup>

Et anna uttrykk som brukes noen ganger både i *Discours* og i *Meditasjoner*, er "å late som om". "Man kan kanskje late som om [fingi possit/puisse feindre] et slikt vesen", dvs. Gud, "ikke eksisterer", sies det i *Tredje meditasjon* (VII.46/IX.A.36). Og i *Sjette meditasjon* skriver Descartes: "Den andre grunnen [for tvilen (ES)] var at siden jeg ennå ikke kjente – eller snarere lot som jeg ikke kjente [ignorare me fingerem/ feignant de ne pas connoistre] – opphavet til min væren, så jeg" osv (VII.77/IX.A.61).

<sup>100</sup> Jfr. Gouhier (1987.301): "[C]ette universalition du doute a été obtenue dans la *Première Méditation* par la substitution de: je suis trompé à: je me trompe."

<sup>101</sup> Se igjen Gouhier, som taler om simulering (1987.35).

<sup>102</sup> Jfr. Descartes' krasse svar til Hobbes som tilsynelatende anerkjenner riktigheten av *Første meditasjon*: "De argumentene som filosofen her aksepterer som gyldige [veræ/vrayes], er slike som jeg presenterte som bare sannsynlige [verisimiles/vray-semblables] (VII.171/IX.A.133).

<sup>103</sup> "Hva forfatteren her [VII.22/IX.A.17] sier, er kontradiktorisk siden ondskap ikke er forenlig med allmakt" ("Loquitur hîc auctor contradictoria, quia cum summâ potentiâ malignitas consistere non potest", V.147).

<sup>104</sup> I *Meditasjoner* finner vi den fullstendige redegjørelsen for skillet mellom innbilningskrafta og den rene forstanden i *Sjette meditasjon* (VII.72-9; jfr.VII.15).

<sup>105</sup> Jfr.: "[Q]uand vous ne voudriés plus considerer les raisons que i'ay dittes, elles ont desja, en leur principlal effect, fait ce que ie desirois, si elles ont assés touché vostre imagination, pour faire que vous les craigniés" (X.513). Igjen framheves, som vi ser, tvilens reelle aspekt.



I *Discours* anvendes dette uttrykket allerede i formuleringa av tvilen. Ett sted står det f.eks.: "[I]l pouvois feindre que ie n'auois aucun corps, & qu'il n'y auoit monde, ny aucun lieu ou ie fusse; ---" (VI.32). Og ikke mange linjene ovenfor skriver Descartes: "[I]e me *resolu* de feindre que toutes les choses qui m'estoient iamais entrées en l'ésprit, n'estoient non plus vrayes que les illusions de me songes" (VI.32, uth. ES). Antyder ikke jeget derigjennom at det distanserer seg fra muligheten av å tuftte tvilens mest radikale skritt på et fornuftsgrunnlag?

Utvilsomt er det noe forvirrende for leseren av f.eks. *Meditasjoner* at det mediterende jeget ikke alltid argumenterer på en måte som Descartes står inne for. (Ikke minst skaper det et problem for leseren når "jeget" i *Svar på innvendinger* alltid synes å målbære Descartes' egen posisjon – også når det svarer på innvendinger vedrørende *Første meditasjon* (jfr. f.eks. *Svar på Gassendis motinnvendinger*.) Men denne argumentasjonsmåten er kanskje et utslag av at det er den analytiske bevismetoden som er anvendt. For, som Descartes skriver i *Svar på fjerde innvending*.

[L]a maniere d'écrire analytique que i'y suiue permet de faire quelquesfois des suppositions, lorsqu'on n'a pas encore assez soigneusement examiné les choses, comme il a paru dans la premiere Meditation, où i'auois supposé beaucoup de choses que i'ay depuis refutées dans les suivantes (IX.A.192/VII.249).

Denne uttalelsen har Curley (1993.163-4) tatt som en bekreftelse på at Descartes gjør bruk av det førstnemnte kaller for "dialektisk metode", og som han karakteriserer på følgende måte:

By a dialectical method I mean the essentially Platonic procedure of beginning with a conjecture, considering what can be said against the conjecture, and then revising the conjecture in whatever ways the objections suggest. The initial conjecture may be (typically, will be) a false start, in the sense that it will ultimately be rejected in the form in which it is first proposed. But typically it will also be a proposition which recommends itself to commonsense. The process of conjecture, refutation, and revision may be repeated indefinitely until the inquirer reaches a result to which s/he can find no further objection. If the initial conjecture was not a totally false start (and normally it will not have been), something of what it asserted will survive in the final result (Curley, 1993.163).

Den framgangsmåten som her beskrives, og som opplagt har trekk til felles med metoden om reflektert likevekt, finner vi, som vi har sett, spor av også i *Regler* og i et

sent verk som *Meditasjoner*. Riktignok er ikke den opprinnelige antagelsen i *Regler* verken å forstå som en "falsk start" eller en som appellerer til vår "common sense". Men, som vi så i kap. 1, tas det utgangspunkt i en antagelse som ikke er klar og tydelig – at intuisjon og deduksjon er de to eneste operasjonene som gir oss sikker erkjennelse –, og denne antagelsen blir etter hvert om ikke tilbakevist, så i alle fall presisert, justert, modifisert og klar- og tydeliggjort. I *Meditasjoner* skulle vi derimot kunne tale om en falsk start. Denne starten er likevel ikke mer falsk enn at den – i motsetning til metoden om reflektert likvekt slik denne vanligvis forstås (jfr. ovenfor s. 57) – trolig er ment å inneholde den definitive løsningen på problemet.

\*

La meg nå til slutt forsøke å oppsummere hvordan tvilens mest radikale skritt er å forstå: Om det jeg et som vi møter i *Første meditasjon*, er litt vanskelig å få tak på siden dets tvilsprosjekt lar seg forstå på flere måter, dreier det seg i hvert fall om et jeg som etter hvert tenker – eller later som det tenker – uklart og til og med sjølmotsigende. Uten en slik "type" tenkning, ville ikke jeg et kunne gjennomføre en tvil som pretenderer å være altomfattende. Og siden dette jeg et tenker uklart og inkonsistent, skulle det ikke være noe i veien for at det som uttrykkelig sies å bli ramma av tvilen (Guds eksistens), kan utgjøre en epistemologisk betingelse for det som uttrykkelig hevdes å oppheve tvilen (cogitoprinsippet), og heller ikke for at det som sies å utgjøre ei forutsetning for det som hevdes å oppheve tvilen, implisitt rammes av denne tvilen (f.eks. "for å tenke, må man eksistere").

## **KAP. 3**

### **COGITO, ERGO SUM**

#### **3.1 INNLEDNING**

I dette kapitlet søker jeg å problematisere, presisere og utdype noen av de konklusjonene som jeg kom fram til i forrige kapittel, og som alle berører på et eller annet vis forståelsen av cogitoprinsippet. Jeg begynner med noen refleksjoner over at jeget i *Discours* – umiddelbart etter å fastslått at setningen ”jeg tenker, altså er jeg” er sikker – hevder at denne setningen utgjør filosofiens første prinsipp (3.2). Med utgangspunkt i disse refleksjonene argumenterer jeg kort for at det mediterende jeget ikke er kvitt alle sine filosofiske nybegynnertrekk idet det etablerer cogitoprinsippet (3.3). Deretter undersøker jeg strukturen ved cogitoprinsippet eller cogitoargumentet, og dvs. at jeg tar for meg forholdet mellom erkjennelsen av ”cogito” (tenkningsvissheten) og erkjennelsen av ”sum” (jegvissheten) innbefatta forholdet mellom disse to erkjennelsene (visshetene) (3.4). Til slutt ser jeg på forholdet mellom erkjennelsen av ”cogito” og ”sum” på den ene sida og erkjennelsen av Gud på den andre sida. Heri er inkludert ei drøfting av den cartesiske sirkelen (3.5).

#### **3.2 AT COGITOPRINSIPPET TILSKRIVES ROLLEN SOM FILOSOFIENS FØRSTE PRINSIPP, KAN IKKE ALENE SKYLDES AT DET OPPEVER TVILEN**

Ut i fra hva som sies *Discours*, kan det se ut som om det at tvilen oppheves av setningen ”jeg tenker, altså er jeg” er tilstrekkelig for å tilkjenne denne setningen rollen som filosofiens første prinsipp. Descartes skriver der umiddelbart etter å ha fastslått at det er nødvendig at jeg søkte å betrakte alt som falsk, var noe:

Et remarquant que cete verité: *ie pense, donc ie suis*, estoit si ferme & si assurées, que toutes les plus extrauagantes suppositions des Sceptiques n'estoient pas capables de l'ésbransler, ie iugay que ie pouuois la receuoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que ie cherchois (VI.32).

Men kan jeget som søker – og på en måte lykkes i å tvile på alt – med rette tilskrive ”jeg tenker, altså er jeg” rollen som filosofiens første prinsipp idet det innser at det dreier seg om en setning som sjøl skeptikernes mest ytterliggående antagelser ikke kan rokke ved? Har man ikke kommet lenger enn å fastslå med sikkerhet at én bestemt setning er sann, virker det noe forhasta å betrakte den som filosofiens første prinsipp. For; skal noe være et første prinsipp – skriver Descartes i *Brev til Clersier* – må det bl.a. ”kunne tjene til å finne flere” setninger (IV.444). Men om dette kravet lar seg innfri, kan ikke jeget være sikker på når det for første gang erkjenner proposisjonen ”jeg tenker, altså er jeg”. At denne setningen er å anse som et ekte første prinsipp, kan bare fastslås gjennom ytterligere refleksjoner. Bare resultatet av undersøkelsen kan gi oss svar på om det antatte første prinsippet egentlig er et slikt prinsipp.<sup>1</sup>

Er dette Descartes' veloverveide syn, dreier det seg om ei innsikt han lar jeget i *Discours* overse. I så måte behandler han jeget i *Meditasjoner* bedre. For her proklameres det ikke i *Andre meditasjon* at ”ego sum, ego existo” er å anse som filosofiens første prinsipp. Ja, i dette verket kalles aldri cogitoprinsippet for et første prinsipp. Riktignok er det ikke urimelig å tolke Descartes slik at han lar det mediterende jeget allerede tidlig i *Andre meditasjon* indirekte hevde at cogitoprinsippet er et sikkert og urokkelig arkimedisk punkt.<sup>2</sup> Men Descartes lar ikke jeget påstå at andre sannheter lar

<sup>1</sup> Jfr. *Forordet i Prinsipp*. Der tales det riktignok stort sett om flere første grunner [premieres causes] eller prinsipp [Principes] (IX.B.2). Slike prinsipp må tilfredsstille to betingelser: De må være ubetvillbare (jfr. ovenfor kap. 2, s. 70, n. 26), og alle ting må kunne deduseres fra dem (se IX.B.2 og 9).

Jfr. også Fichtes betraktninger i *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*. Der hevder han at all kunnskap må utgjøre ett system eller ”ein einiges zusammenhängendes Gebäude” (SW.I.53). Dette krever imidlertid ifølge Fichte – som her følger K. L. Reinhold – at all viten må kunne tilbakeføres til én aller første eller absolutt grunnsetning (ibid 54 og 52), hvis sannhet må være sjølevident [gewiss in sich selbst] eller sjølbegrunna [bloss durch sich selbst begründet] (ibid 48 og 53). Om det finnes et slikt kunnskapssystem, og dvs. om det finnes en aller første grunnsetning, kan vi ikke – understreker Fichte – si noe sikkert om før undersøkelsen er gjennomført (ibid 54). Før et eventuelt positivt resultat av en slik undersøkelse, kan vi bare tale om en grunnsetning i en hypotetisk forstand (samme hvor ubetvillig den enn måtte være). Se også Edmund Husserls refleksjoner i *Cartesiansiche Meditationen*, §3.

<sup>2</sup> Så vidt jeg vet, finnes det ingen passasje i Descartes' skrifter der cogitoprinsippet uttrykkelig sies å utgjøre et fast og ubevegelig punkt. Derimot hevdes den universelle tvilen uttrykkelig å være et slikt punkt i *Recherche*: ”Hac enim universalis ex dubitatione, veluti è fixo immobilique puncto, ---” (X. 515).

seg erkjenne eller oppdage med grunnlag i et slikt punkt, men bare at det kan stilles store forhåpninger til et eventuelt fast og urokkelig punkt. Hele passasjen, som finnes i slutten av første avsnittet i *Andre meditasjon*, lyder (i den franske oversettelsen):

Archimedes, pour tirer le Globe terrestre de sa place & le transporter en vn autre lieu, ne demandoit rien qu'un point qui fust fixe & assuré. Ainsy i'auray droit de concevoir de hautes esperances, si ie suis assez heureux pour trouuer seulement vne chose qui soit certaine & indubitable" (IX.A.19).

Men er det ikke for sterkt å hevde at jeg har *rett* til å stille store forhåpninger hvis jeg finner noe som er sikkert og ubetvilelig? Kan det mediterende jeget egentlig ha rett til å håpe på at noe som helst følger av en sann og ubetvilelig setning før det har oppdaga eller erkjent en eneste slik setning og vist at andre setninger på en eller annen måte lar seg utvinne fra den? – Svaret kan, så vidt jeg er i stand til å forstå, ikke være noe annet enn benektende. Muligens er det mediterende jeget (i *Meditasjoner*) av samme oppfatning siden formuleringa "Altså har jeg rett til ---" er fraværende i den latinske originalversjonen.<sup>3</sup>

### **3.3 AT JEGET ETABLERER COGITOPRINSIPPET, BETYR IKKE AT DET ER KVITT ALLE FILOSOFISKE NYBEGYNNERTREKK**

At jeget i *Discours* opphøyer cogitoprinsippet til filosofiens første prinsipp før det har vist at dette prinsippet innfrir ett av de krava som ifølge Descartes må stilles til et første prinsipp, har jeg her tatt som et tegn på at sjøl etter opphevelsen av den universelle tvilen lar Descartes jeget komme med utsagn som han sjøl distanserer seg fra: Jeget kvitter seg ikke med alle filosofiske barnesykdommer når det erkjenner "jeg tenker, altså er jeg".

Denne tolkninga er sjølvsagt ikke uangripelig. Man kunne f.eks. innvende: At jeget i *Meditasjoner* i motsetning til jeget i *Discours* ikke kaller cogitoprinsippet for filosofiens første prinsipp idet det innser at "jeg eksisterer" ikke lar seg betvile, bør heller tas som et tegn på at *Meditasjoner* representerer et framskritt med hensyn til

---

<sup>3</sup> Den første delen av den siste av de to siterte setningene lyder i originalversjonen: "magna quoque speranda sunt" (VII.24,) som i *CMS* (II.16) er oversatt med "so I too can hope for great things".

Descartes' ega tenkning eller i det minste med henblikk på framstillinga hans av si ega tenkning. Å motbevise ei slik tolkning er ikke mulig. Det man imidlertid kan vise, er at den førstnemnte tolkninga framkommer av en slags "sakslogisk" tvang.

Går vi ut i fra at det jeget som gjennomfører tvilsprosjektet – jeget i *Første meditasjon* – er en filosofisk novise, er det ingen grunn til å tro at dette jeget ikke fortsatt bærer preg av dette når det mener å bli sikker på at det eksisterer når det tenker. Også idet det sier "jeg tenker, altså er jeg" og i den første fasen av de påfølgende refleksjonene, må vi forvente at det i større eller mindre grad bærer preg av å være en filosofisk nybegynner. En illustrasjon av dette finner vi i *Recherche*: Når Poliander – like etter at han mener å ha blitt klar over at han ikke kan betvile sin egen eksistens – blir stilt spørsmålet om hva han er, svarer han "jeg er et menneske" (X. 515). En annen illustrasjon finner vi i *Andre meditasjon*, der det sies at "min ånd --- ennå ikke tåler å holde seg innenfor sannhetens grenser" (VII.29). Jamfør også det sjuende avsnittet i *Tredje meditasjon*, der jeget først sier at det synes som om enkelte idéer er medfødte, at andre kommer utenfra og at andre igjen er oppdikta av meg sjøl. Deretter lar Descartes jeget bl.a. uttrykke at det ennå ikke er i besittelse av den kunnskapen som trengs for å gjennomskue idéenes sanne opprinnelse (VII.37-8). Her kan det dessuten legges til at den nemnte tredelinga gir et misvisende bilde av Descartes' eget syn for så vidt som han av og til hevder at alle idéer i en viss forstand er medfødte.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Jfr. f eks: "Et enfin, ie tiens que toutes celles [dvs. idéer] qui n'enuelopent aucune affirmation ny negation, nous sont *innatae*; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réuielle en nous à leur occasion, & ainsi cette idée a dû estre nous auparauant (*Brev til Mersenne*, 22/7-1641, III.418). For Descartes' syn på medfødte idéer, se særlig *Notæ in Programma quoddam* (*Bemerkninger til et bestemt program*) (1648, VIII.B.357-60 og 366). Der uttrykker Descartes seg slik at det synes rimelig å tilskrive ham to forskjellige begrep om medfødte idéer. Alle idéer er medfødte for så vidt som de forutsetter åndens sjølvstendige og medfødte aktivitet. Eller mer presist: Betrakta som meningsbærende innhold er alle idéer medfødte. F eks mottar vi ikke idéer om ytre ting gjennom sanseorganene. Det vi mottar, er ikke annet enn stimuli, og disse stimuliene gir ånden vår anledning til å danne bestemte idéer ved hjelp av en medfødt evne. Derfor er bl.a. idéene om bevegelse og figur, ja også de om smerte, farger og lyder er medfødte (se VIII.B.358-9). Dermed er det sagt at ikke alle idéer eller tanker kommer "alene fra tenkeevnen som er i meg" (VIII.B.358). Bare noen idéer er medfødte i den forstand at de er danna gjennom åndens "refleksjon over seg sjøl og sine egne operasjoner" (M. Ayers, 1998a.1074). For Descartes, syn på medfødte idéer, se også f eks Cassirer (1974.461-2) og F. P. Van De Pitte (1991a).

### 3.4 TENKNINGS- OG JEGVISSHETEN

La oss nå vende blikket mot strukturen ved cogitoprinsippet eller cogitoargumentet. I forrige kapitel la jeg opp til at man finner en slags transcendentale begrunnelse for erkjennelsen av "sum", for jegvissheten, i Descartes' skrifter: Tvilen min be-tinger eksistensen min. Det jeg nå vil gjøre, er for det første å presisere og utdype denne tolkninga, som innebærer at begripelsen av "cogito" – tenkningsvissheten – går forut for begripelsen av "sum". For det andre vil jeg forsøke å fastslå hvordan tenkningsvissheten etableres. Jeg starter med det førstnemnte temaet.

#### 3.4.1 JEGVISSHETEN

##### 3.4.1.1 "SUM" UTGJØRKONKLUSJONEN I EI SLUTNING

Et utall Descartes-kommentatorer har påpekt at cogitoprinsippet formuleres på en annen måte i *Meditasjoner* enn på andre steder i Descartes' verk, og mange av dem tar dette som et tegn på at cogitoprinsippet forstås på en annen måte i *Meditasjoner* enn i de andre skriftene. Jeg vil her ta utgangspunkt i ei slik tolkning. Det dreier seg om ei tolkning som er blitt lagt fram av Johan Fredrik Bjelke. Ifølge Bjelke er jegvissheten i *Meditasjoner* til forskjell fra f.eks. den i *Discours* "førlogisk" (Bjelke, 1982.82); "ego sum [dvs. "jeg er, jeg eksisterer, er sant hver gang jeg uttaler det eller begriper det i min ånd"]" (ES)]" er – hevder han videre – "en visshet som overvelder meg, ---" (ibid, 83).<sup>5</sup> Jegvissheten (i *Meditasjoner*) er m.a.o. ifølge Bjelkes tolkning å anse som ubegrunna.

Skal vi vurdere denne tolkninga, kan det først være på sin plass å se på hvordan overgangen fra den altomfattende tvilen til "jeg tenker, altså er jeg" blir formulert i *Discours*. Der sies det:

[I]e me resolu de feindre que toutes les choses qui m'estoient iamais entrées en l'esprit, n'estoient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitost après, ie pris garde que, pendant que ie voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit

<sup>5</sup> Se Bjelke (1971.28-9 og 1982.79-85). Bjelke (1982.79) sier seg influert av F. Alquiés tolkning. For sistnemntes syn, se Alquié (1991.180-200).

necessairement que moy, qui le pensois, fusse quelque chose. Et remarquant que cete verité: *ie pense, donc ie suis*, --- (VI.32).

Her finner vi opplagt en begrunnelse for hvorfor jeg ikke kan tvile på min egen eksistens, og denne begrunnelsen er av transcendental art.<sup>6</sup> At jegvissheten blir begrunna, og at den kan kalles transcendental, blir ikke mindre klart dersom man går til *Recherche*. Der lar Descartes Poliander oppheve den universelle tvilen gjennom den følgende formuleringa: "[F]or, hvis jeg ikke eksisterte, kunne jeg ikke tvile."<sup>7</sup>

Denne tolkninga er, som vi straks skal se, i all hovedtrekk i overensstemmelse med Bjelkes, men, som påpekt, mener Bjelke at forholdet er et annet i *Meditasjoner*. Han skriver (idet han gjør bruk av et par begrep som han har henta fra W. Rød (1964. 87-8))

at vi i "ego sum ---" har å gjøre med en "eksistensvisshet", mens vi i "cogito ---" har en "relasjonsvisshet" ("Bezugsgewissheit") (---). Eksistensvissheten er en opplevelsesvisshet, knyttet til tankens fullbyrdelse, en Vollzugsgewissheit. Relasjonsvissheten derimot er – som ordet antyder – knyttet til slutningsrekker eller umiddelbart overskubare sammenligninger. Men eksistensvissheten er "hinsides" enhver logikk, er relasjonsvissheten en logisk begrunnet visshet" (1982.82)

I *Discours* er det nærmere bestemt slik at Descartes ifølge Bjelke slutter fra "jeg tenker", og dvs. fra "jeg utøver visse bevisshetsvirksomheter", tilbake til dettes nødvendige betingelse, og dvs. til at "jeg er" (se *ibid* 83-4). "Jeg-eksistensen blir" – legger han til –

i og for seg ikke intuitiv her, men låner sin evidens fra bevisstheten, fra vissheten om å "tenke".---. I *Medit.* er dette helt annerledes. Her er det jeg-eksistensen som er det helt sentrale objekt for intuisjonen, for evidensen, det nakne "jeg er". Riktignok kan man tale om et visst logisk element også her, det dukker opp et "altså", et *igitur*. Men det refererer seg til den rene selvbevissthetens kretsen om seg selv: "jeg" blir bedratt, altså er jeg. Det er ingen slutning verken i den ene eller i den andre retning (*ibid* 84).<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Jfr. f eks R. G. Collingwood (1995.156): "In Kantian language, the principle *cogito, ergo sum* is in this passage transcendently deduced, that is, shown to be the condition on which experience as it actually exists, in the this case the experience of systematic doubt, is alone possible."

<sup>7</sup> "Assentior hîc equidem tibi, quia, si non essem, non possem dubitare" (X.515).

<sup>8</sup> Rød kritiseres av Bjelke (1982.83) fordi han "søker å tolke den [dvs. "Vollzugsgewissheit" (ES)] slik at den blir en bekræftelse på tenkningens eller tvilens primat i forhold til jeg-vissheten."



Som vi ser, må Bjelke medgi at det er et logisk aspekt også i *Meditasjoner*. Han synes imidlertid å mene at det ikke dreier seg om det vi kan kalle et logisk slutningselement. Men det kan knapt sies å være innlysende at

(1) ”jeg tenker, altså er jeg”,

men ikke

(2) ”’jeg’ blir bedratt, altså er jeg”,

er å anse som ei slutning. På den andre sida er det en forskjell mellom (1) og (2) for så vidt som bare (1) inneholder et verb som uttrykker en bevissthetsvirksomhet. Derav følger – synes Bjelke å mene – at i (2) er ikke jegvissheten fundert på tvils- eller tenkningsvissheten (se *ibid*, 81-3). Til dette kunne man innvende at (2) – eller mer nøyaktig

(3) ”hvis han [dvs. den onde demonen (ES)] bedrar meg, er jeg”<sup>9</sup> –

bare kan betraktes som holdbar ifølge Descartes hvis antecedentens ”dypstruktur” inneholder et verb som uttrykker en bevissthetsvirksomhet. (3) skulle således ikke være sikrere enn ”ie respire, donc ie suis”, ”ego ambulo, ergo sum” og ”ego video, ergo sum”, som alle mer eller mindre eksplisitt fraskrives ”metafysisk sikkerhet” (VII.352) eller ”absolutt sikkerhet” (pr. 9 i *Prinsipp*) med mindre ”respire”, ”ambulo” og ”video” betegner bevisstheten om at jeg puster, går, ser.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Jfr. ”Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit” (VII.25).

<sup>10</sup> A. Pollot er muligens den første som hevder at (1) ikke er sikrere enn f eks ”jeg puster altså er jeg” og ”enhver akt [action] forutsetter eksistens” (I.514; februar (?) 1638). Descartes’ svar (i mars eller april samme år) lyder: ”Lors qu’on dit: *Je respire, donc ie suis*, si l’on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut estre sans elle, on ne conclud rien, à cause qu’il faudroit auparavant auoir prouué qu’il est vray qu’on respire, & cela est impossible, si ce n’est pas qu’on ait aussi prouué qu’on existe. Mais si l’on veut conclure son existence du sentiment ou de l’opinion qu’on a qu’on respire, en sorte qu’encore mesme que cette opinion ne fust pas vraye, on iuge toutesfois qu’il est impossible qu’on l’eust, si on n’existoit, on conclud fort bien; à cause que cette pensée de respirer se presente alors à nostre esprit auant celle de nostre existence, & que nous ne pouuons douter que nous ne l’ayons pendant que nous l’auons. Et ce n’est autre chose à dire en ce sens-là: *Je respire, donc ie suis*, sinon *Je pense, donc ie suis*. Et si l’on y prende garde, on trouuera que toutes les autres propositions desquelles nous pouuons ainsi conclure nostre existence, reuiennent à cela mesme” (II.37-8).

Nå kan det se ut som om denne argumentasjonen ikke treffer Bjelkes tolkning. For han hevder at

tanken er --- den at hvis den logiske bevissthet retter seg mot noe som er fattet i den førlogiske visshet, da må den omformulere dette i overensstemmelse med sine krav. På denne måte er cogito, ergo sum den måten tanken kan tilrettelegge seg ego sum på (Bjelke, 1982.82).

Eller som han uttrykker det i boka *Intuisjon og natur*:

For det som oppleves i den grunnleggende – intuitive – visshet, vil av det tilbakeskuende, fornuftige resonnement naturlig reformuleres i en sluttende form (Bjelke, 1971.28).

Sjøl om jeg mener at Bjelke her berører et viktig forhold som ofte overses – nemlig at vi ikke kan rekonstruere etableringa av jegvissheten ved å ty til teser som fastslås etter denne etableringa –<sup>11</sup>, så kan det etter mi mening argumenteres for at formuleringa ”ego sum, ---” (i *Meditasjoner*) sjøl ikke bare lar seg anse som et resultat av et tilbakeskuende og fornuftig resonnement, men også som en av flere måter som tanken kan tilrettelegge seg (en versjon av) ”cogito, ergo sum” på.

La oss se på overgangen fra den altomfattende tvilen til dens opphevelse og den videre veien fram til ”ego sum, ego existo”. Først reises et spørsmål som skulle tilfredsstille Bjelkes krav til å være logisk begrunna:

Mais ie me suis persuadé [mihi persuasi] qu’il n’y auoit rien du tout dans le monde, qu’il n’y auoit aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ny aucuns corps; ne me suis-je donc aussi persuadé que ie n’estois point [nonne igitur etiam me non esse]? (IX A.19/VII.25).

Og svaret er slik at man kan tale om at det sluttet fra utøvelsen min av en viss bevisshetsvirksomhet til dens nødvendige betingelse:

Non certes; i’estois sans doute, si ie me persuadé, ou seulement si i’ay pensé quelque chose [Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi] (ibid).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Se nedenfor ss. 112 ff.

<sup>12</sup> I *HR* (I.150) er det latinske ”si” oversatt med ”since”. Etersom formuleringa ”jeg har overbevist meg ---” brukes i den forangående perioden, kan det synes som om denne oversettelsen er bedre enn ”if” (*CMS*, II.17) eller ”dersom” (Aarnes, 1980.29).

Tar man dette svaret i betraktning, vil det ikke være urimelig å anta at det er dette betingelsesforholdet som i neste omgang konfronteres eller testes mot hypotesen om eksistensen av en allmektig og allbedragerisk ånd:

Mais il y a vn ie ne sçay quel trompeur tres-puissant [summe potens] & tres-rusé, qui employe toute son industrie à me tromper tousiours (ibid).

I så fall er det heller ikke urimelig å forstå den påfølgende perioden som (bl.a.) uttrykk for at sjøl eksistensen av en slik ånd ikke kan rokke ved at tenkninga mi betinger eksistensen min:

Il n'y a donc point de doute que ie suis, s'il me trompe; & qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne sçauroit iamais faire que ie ne sois rien, tant que ie penseray estre quelque chose. [Haud dubie igitur<sup>13</sup> ego etiam sum, si me fallit; fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo] (ibid).

Her etableres jegvissheten i det minste implisitt for så vidt som den avgjørende grunnen for en eventuell tvil på min egen eksistens ryddes – ifølge jeget – av veien, og vissheten etableres med grunnlag i et ”altså”. Det som gjenstår, er bare å formulere konklusjonen uttrykkelig, og dvs. å reformulere en allerede etablert visshet:

De forte qu'apres y auoir bien pensé, & auoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, & tenir pour constant que cette proposition [Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum]: *Ie suis, i'existe*, est necessairement vraye, toutes les fois que ie la prononce, ou que ie la conçoÿ en mon esprit (ibid).<sup>14</sup>

Vender vi tilbake til Bjelke, beskriver han gangen fram til ”jeg er, jeg eksisterer, ---” på følgende måte:

Tankegangen er her (Med II) rent logisk, diskursiv, fremadskridende fra forutsetninger til følger o.s.v.. Da, med ett, kommer den til en avgjørende fullbyrdelse. Men det skjer ikke ved at en og siste slutning føyes til de tidligere. Det skjer tvert imot et brudd, slutningsrekken brytes av; den sluttende tanke stopper opp liksom et øyeblikk, besinner seg og så

<sup>13</sup> Dette er det ”igitur” som Bjelke omtaler i sitat på s. 106.

<sup>14</sup> Utgjør ikke også ”jeg tenker, altså er jeg” i *Discours* ei reformulering av en allerede etablert sannhet? Jfr.: ”Mais, aussitost après, ie pris garde que, pendant que ie voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moy, qui le pensois, fusse quelque chose. Et remarquant que cete verité: *ie pense, donc ie suis, ---*” (VI.32).

slår dette nye ned i en: ”Jeg er, jeg eksisterer, så lenge jeg uttaler den ---” (Bjelke, 1971.28).

Bjelke kan nok ha rett i at formuleringa ”jeg er, ---” er å betrakte som en fullbyrdelse. Men fullbyrdelsen skjer ikke plutselig (”da, med ett”). Det dreier seg ikke om et avgjørende brudd, ja ikke om et brudd i det hele tatt. Derimot dreier det seg om å uttrykke konklusjonen i et resonnement.

Nå har jeg imidlertid foreløpig oversett ett punkt ved Bjelkes argumentasjon. I *Meditasjoner* går det utvetydig fram at jegvissheten er temporalt bestemt: ”Jeg er, jeg eksisterer, er nødvendig sant hver gang [quoties] – eller ”så lenge som [quamdiu]” – ”jeg uttaler det eller begriper det i min ånd”. Det skal således ikke ”dreie seg om en logisk, tankenødvendig slutning: for en slik gjelder selvfølgelig ikke bare temporalt” (Bjelke, 1971.28, jfr. Bjelke 1982.84-5). Problemet med dette argumentet i sammenhengen vår er at jegvissheten – i motsetning til hva Bjelke (1982.80-5) synes å mene – også må sies å være temporalt bestemt i *Discours*. For det første kunne man mene at jegvisshetens temporale art blir underforstått i sjølve formuleringa ”jeg tenker, altså er jeg”. For det andre framheves jegvisshetens temporale art i den perioden som umiddelbart går forut for den som inneholder ”jeg tenker, altså er jeg”.<sup>15</sup> For det tredje blir den temporale karakteren til jegvissheten også framheva noen linjer lenger ut i *Discours*: [S]i i’usse seulement cessé de penser, ---, ie n’auois aucune raison de croire que i’usse esté” (VI.32-3).

Jeg tror at vi skulle kunne konkludere med: Både jeget i *Discours* og jeget i *Meditasjoner* begrunner jegvissheten allerede idet denne vissheten uttrykkes for første gang, og i begge begrunnelse spilles det på at den bevissthetsvirksomheten som jeget utfører i det aktuelle øyeblikket, betinger jegeksistensen. I så måte er jegvissheten å betrakte som transcendentalløst.

Av to grunner kan det være et poeng å sammenligne den framlagte tolkninga med Jaakko Hintikkas (1968 [1962] og 1963) såkalte performative analyse av cogitoprinsippet. For det første slutter ikke bare Apel seg til (ei tolkning av) Hintikkas

---

<sup>15</sup> Jfr. bruken av ordet ”pendant” i sitatet som ble gitt i forrige note.

analyse, men den utgjør også for Apel paradigmeeksemplet på hvordan vi kan sistebegrunne noe.<sup>16</sup> For det andre gir det meg en mulighet til å presisere mi ega tolkning.

Kjernen i Hintikkas analyse, som er blitt mye diskutert og kritisert<sup>17</sup>, kan framstilles slik: (ia) Descartes innså – om enn ikke helt klart (ibid, 121 og 132) – at setningen eller tanken ”jeg eksisterer ikke” er ”eksistensielt inkonsistent” eller sjølfalsifiserende. (En sjølfalsifiserende setning er, grovt sagt, en setning som ikke er en logisk usannhet, men som må være usann hvis den ytres<sup>18</sup>.) (ib) Dermed innså han også at dens negasjon, dvs. ”jeg eksisterer”, er ”eksistensielt sjølverifiserende” (ibid, 119-21, 132).<sup>19</sup> (ii) Ordet ”cogito” tjener til ”å uttrykke den performative karakteren til Descartes’ innsikt” (ibid, 123, jfr. 132), dvs. den refererer til den tankeakta ”gjennom hvilken setningen ”jeg eksisterer” kan sies å verifisere seg sjøl” (ibid, jfr. 122). (iii) Forholdet mellom ”cogito” (tankeakta) og ”sum” lar seg ikke forstå som ei slutning der ”cogito” utgjør premissen og ”sum” konklusjonen. Det er snarere tale om en relasjon som er å sammenligne med den mellom en prosess og et produkt (se ibid 122 og 132). Således er ordet ”ergo ”i cogito, ergo sum” misvisende, og dette er da også utelatt i *Meditasjoner*. Der er akta eller prosessen uttrykt ved hjelp av formuleringa ”hver gang jeg uttaler eller begriper det i min ånd”, mens produktet uttrykkes gjennom orda ”jeg er, jeg eksisterer, er nødvendigvis sant”. (iv) Nå presiserer Hintikka (1963.489) tolkninga si på et viktig punkt. Det består – hevder han –

no incompatibility between saying that *cogito ergo sum* is a performance and that it is an inference” [---,] provided that the sole basis of this inference [dvs. den fra ”cogito” til ”sum”] is the fact that the denial of the corresponding implication ‘if I think, I exist’ – namely ‘I think, but I do not exist’ – is existentially inconsistent (self-defeating).

Mens implikasjonen ”hvis jeg tenker, eksisterer jeg” ifølge Hintikka er, som vi ser, sekundær i forhold til det sjølfalsifiserende utsagnet ”jeg tenker, men jeg eksisterer ikke”, er jeg tilbøyelig til å mene at det er mest rimelig å tolke Descartes slik at det heller er omvendt (gitt at vi aksepterer – som jeg ikke finner urimelig – at han mer el-

<sup>16</sup> Se Apel (1976.73-5 og 1987a.188-9/1998a.180-1), jfr. Hellesnes (1999.95-106 og 1999b.90-6)

<sup>17</sup> Se f eks Frankfurt (1991[1966]), Kenny (1968.40-62, særlig 42-5, 54 og 61), F. Feldmann (1973), B. Williams (1978.72-101, særlig 75-6 og 92), M. D Wilson (1986.50-99, særlig 62-71).

<sup>18</sup> Se nedenfor kap. 4 ss. 169 ff.

<sup>19</sup> Tesen om at utsagnet ”jeg eksisterer” er sjølverifiserende, går muligens tilbake til A. J. Ayer (1968) [1956]. Se også f eks J. Passmore (1961.58-80) og B. Williams (1978.73-80).

ler mindre klart innså at ”jeg eksisterer ikke” er sjølfalsifiserende<sup>20</sup>). I alle fall har jeg argumentert for at dommen ”jeg er, jeg eksisterer, ---” lar seg forstå som konklusjonen i et resonnement der det gjøres bruk av en implikasjon som kan uttrykkes som ”hvis jeg tenker, eksisterer jeg”.<sup>21</sup> Jeg vil legge til at hvis vi skal avgjøre om dommen ”jeg eksisterer ikke” er eksistensiell inkonsistent, må vi også etter mi mening benytte oss av ei slutning. Vi kan, som jeg vil argumentere for i kap. 4, ikke unngå å måtte si: ”Denne dommen er inkonsistent fordi ---”. Og sjøl om jeg ikke skulle ha rett i dette, kunne man mene at dersom vi kommer fram til at ”jeg eksisterer” er sjølverifiserende gjennom å innse at ”jeg ikke eksisterer” er sjølfalsifiserende, har vi allerede på dette punktet å gjøre med ei slutning. Som Hintikka (1978.121) sjøl skriver: ”Descartes realized -- the existential inconsistency of the sentence ”I don’t exist” and *therefore* the existential self-verifiability of ”I exist”” (uth. ES).

### 3.4.1.2. INTUISJONENS ROLLE

Sjøl om jegvissheten etableres gjennom en begrunnelse, er det ikke dermed sagt at det ikke finnes ubegrunna element ved begrunnelsen. Man kunne f eks mene at tenkningsvissheten utgjør et slikt ubegrunna element. Man kunne dessuten hevde at tesen om at et ”jeg tenker” betinger et ”jeg eksisterer”, er ubegrunna. Gitt dette, kan det se ut som om den skisserte tolkninga er en versjon av det P. Markie har kalt ”the self-evident intuition/immediate inference interpretation”, og som han har karakterisert på følgende måte:

Descartes intuits the self-evident proposition that he thinks and simultaneously immediately infers that he exists. His knowledge that he thinks is intuitive in the primary sense of being self-evident and entirely noninferential: his knowledge that he exists is intuitive in the extended sense of being immediately inferred from the simultaneously intuited premise that he thinks (Markie, 1992.145-6).<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Formuleringer som ligner på ”jeg tenker (tviler), men jeg eksisterer ikke”, er en mangelvare i Descartes’ skrifter, men formuleringa (han (det) kan ikke gjøre(s) at ”jeg er intet så lenge jeg tenker at jeg er noe” (VII.25 og VII.36), kan man med en viss velvilje tolke som negasjonen av ”jeg er, jeg eksisterer er nødvendigvis sant så lenge jeg begriper det ---”.

<sup>21</sup> Jfr. Feldmann (1973.361-2) og Wilson (1986.70)

<sup>22</sup> Beyssade (1979.237-43) gjør seg til talsmann for denne tolkninga.

Denne tolkninga, som i en modifisert versjon forsvares av Markie (1992.155-60), spiller – som man forstår – på Descartes' redegjørelse for begrepet om intuisjon i regel 3 i *Regler*. Som vi har sett (ss. 25-6), hevder han der at første prinsipp gripes utelukkende gjennom intuisjon, mens proposisjoner som er umiddelbart slutta fra første prinsipp, i én forstand kan erkjennes gjennom intuisjon og i en annen forstand gjennom deduksjon. Tanken bak sjølevident intuisjon/umiddelbar slutning tolkninga er m.a.o. at ”jeg tenker” er et første prinsipp (i den forklarte betydninga), mens ”jeg eksisterer” er en proposisjon som er umiddelbart slutta fra et første prinsipp.

Mot denne tolkninga kan man bl.a. innvende: For det første kan jeget av minst to grunner ikke påkalle intuisjonens klarhet og tydelighet før det erkjenner at det tenker. Som jeg har prøvd å vise i kapittel 2, (i) rammes klarhets- og tydelighetskriteriet av den universelle tvilen. (ii) Hevder man med Descartes at generelle proposisjoner dannes med basis i partikulære dommer, kan man ikke legitimere den partikulære dommen ”jeg vet at jeg tenker” med grunnlag i det generelle prinsippet ”alt som jeg intuierer med klarhet og tydelighet, er sant”. Jeget kan, for det andre, ikke vise til intuisjon i en vid forstand når det slutter fra ”jeg tenker” til ”jeg eksisterer”. For (i) også intuisjon i den vide betydninga må være ramma av tvilen, og (ii) også dette begrepet om intuisjon – også dette prinsippet – må begrunnes med grunnlag i partikulære dommer. Når Descartes, for det tredje, i regel 3 i *Regler* taler om proposisjoner som umiddelbart lar seg slutte fra første prinsipp, har han et mye videre begrep om deduksjon i tankene enn det som eksemplifiseres gjennom den transcendentale slutninga fra ”jeg tenker” til dens nødvendige betingelse ”jeg eksisterer”. For det fjerde er det, som jeg skal komme tilbake til, et spørsmål om ikke også tenkningsvissheten gis en slags begrunnelse.

Derigjennom er det ikke sagt at ”jeg tenker, altså er jeg” og ”jeg er, jeg eksisterer, ---” ikke er dommer som Descartes mener å gripe klart og tydelig. Tvert imot dreier det seg nettopp om slike dommer: Dommene – eller mer presist et ganske omfattende begrunnelsesforhold – er ledsaga av klarhet og tydelighet<sup>23</sup>, noe som jeget etter hvert blir klar over. Denne klarheten og tydeligheten legges imidlertid ikke til grunn

når jeget blir seg bevisst sannheten av de to nemnte dommene. Den utgjør intet premiss i ei slutning der ”sum” er konklusjonen. Når man imidlertid først har bevist at klarhet og tydelighet er et holdbart sannhetskriterium, kan det ifølge Descartes brukes som et premiss i ei slutning (se f eks *Svar til første innvending*, VII.115-6).<sup>24</sup>

### 3.4.1.3 JEGET KAN IKKE HENVISE TIL ET KRITERIUM ELLER EN METODE I BEGRUNNELSEN AV JEGVISSHETEN

Som nettopp påpekt, kan ikke den partikulære dommen ”jeg vet at jeg tenker” begrunnes (idet den gripes første gang) ved å henvise til det generelle prinsippet ”alt som jeg intuierer klart og tydelig, er sant”. Mer generelt kan ikke tenkningsvissheten med rette begrunnes med grunnlag i et kriterium i det hele tatt. For, som påpekt, mener Descartes at generelle utsagn – og et kriterium uttrykkes ved hjelp av et generelt utsagn – dannes med basis i partikulære utsagn. Således kan ikke jegvissheten med rette begrunnes ved f eks å påkalle det generelle kriteriet ”det som tvilen min betinger, er sikkert og sant”. Dette kriteriet kan bare begrunnes gjennom ei partikulær slutning, og det vil sjølv sagt si for Descartes slutninga fra ”jeg tenker” eller ”jeg tviler” til ”jeg eksisterer”. Og når jeget tester denne slutninga mot antagelsen om eksistensen av ei allmektig og ond ånd, tyr det heller ikke til et kriterium – forsøksvis formulert som ”den tanken som sjøl eksistensen av en allmektig og allbedragerisk ånd ikke kan gjøre betvilbart, er absolutt sikker” eller formulert som ”negasjonen av en sjølfalsifiserende dom, er absolutt sikker”. Det tenker bare at et slikt vesen ikke ”kan gjøre at jeg er intet så lenge som jeg tenker at jeg er noe”.

Derigjennom er det ikke sagt at jeget i en viss forstand ikke gjør bruk av generelle kriterier når det etablerer jegvissheten. Vi har jo sett at erkjennelsen av cogitoprinsippet ifølge Descartes i en eller annen forstand forutsetter erkjennelsen av den

---

<sup>23</sup> Jfr. utsagnet i *Svar på andre innvending* om at ”cogito, ergo sum” gripes ”som noe sjølevident gjennom åndens enkle intuisjon” [tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, VII.140].

<sup>24</sup> Descartes ville således ikke ha slutta seg uforbeholdent til Stegmüller (1969.168) når han skriver: ”All unser Argumentieren, Ableiten, Widerlegen, Überprüfen ist ein ununterbrochener Appell an Evidenzen, wobei nach dem eben Gesagten das ”Appell an ---” nicht so mißzuverstehen ist, als würde die Evidenz jeweils den Gegenstand der Rechtfertigung darstellen. Sie ist das ”Wie” und nicht das ”Worüber” des Urteilens”.



evige sannheten ”for å tenke, må man eksistere”. Men denne erkjennelsen utvinnes gjennom en refleksjon over ”jeg tenker, altså er jeg”. Jeget appellerer like lite til denne evige sannheten som til klarhets- og tydelighetskriteriet når det mener å erkjenne at det eksisterer når det tenker. Eller formulert med henblikk på begrepet om metode: Metoden utvinnes gjennom jegets refleksjon over hvordan det faktisk har argumentert, og derfor appellerer det ikke – og kan ikke appellere – til denne metoden for å begrunne gyldigheten av sin argumentasjon.<sup>25</sup>

#### 3.4.1.4 APODIKTISK, MEN IKKE ADEKVAT EVIDENS

For å klargjøre hvilken type argumentasjon som vi har å gjøre med, skal jeg gjøre bruk av Husserls begrep om apodiktisk og adekvat evidens: Når jeget erkjenner sin egen eksistens med sikkerhet (i begynnelsen av *Andre meditasjon*) har det apodiktisk, men ikke adekvat evidens. Apodiktisk evidens som ifølge Husserl ”ikke må gå hånd i hånd”<sup>26</sup> med adekvat evidens, har jeget for så vidt som det er absolutt ubetvil-

---

<sup>25</sup> Hvis den framlagte tolkninga av begrunnelsen for jevnissheten er riktig, vil ethvert forsøk på å rekonstruere argumentasjonen fra ”cogito” til ”sum” med teser som fastslås av jeget etter etableringa av ”sum”, være å anse som en misforståelse. Et klart eksempel på dette er etter mi mening Markies modifiserte versjon av sjølevident intuisjon/umiddelbar slutning tolkninga. Den består av to ledd. Det første er at Descartes mener at ”his beliefs in his thoughts and existence are very reasonable” fordi de er sjølevidente (klare og tydelige) (se Markie, 1992.155-6). At de er meget fornuftige, vil imidlertid ikke si at de er sikre (ibid, 154-5). Om klarhet og tydelig ikke er et ufeilbarlig kriterium, er det likevel – synes Markie å mene – et kriterium som legges til grunn i etableringa av cogitoprinsippet. Det andre leddet er at skal slike tanker være sikre, må Descartes i tillegg ikke ha noen grunn til å tvile på dem. Og denne grunnen skaffes til veien gjennom hypotesen om den allmektige og allbedrageriske ånden siden denne hypotesen bare lar seg uttrykke hvis jeg tenker og eksisterer (ibid, 156). Jfr. Markies oppsummering av si ega tolkning: ”We have retained the view, that according to Descartes, he clearly and distinctly perceives the self-evident proposition that he thinks and immediately infers that he exists. Yet, we have retained this as Descartes’ explanation of why his beliefs in his thought and existence are *very reasonable* for him. We have appealed to Descartes’ statements about how reasons for doubt affirm his thought and existence to develop an explanation of why his beliefs are so reasonable as to be *certain*.” – Et annet eksempel er en rekonstruksjon av G. Dicker: De sentrale argumentasjonsskritt i rekonstruksjonen hans er: ”A thing is composed, of its properties or characteristics plus an underlying substance to which they belong. ---. (2) If there is a property or characteristic, then there must be substance to which it belongs. ---. (3) A thought is a property. --- (4) If there is a thought, then there is a substance to which it belongs. ---. (5) There is a thought. ---. (6) There is a substance to which this thought belongs: ”I” (1993.54-6). Om Dicker kan ha rett i at denne rekonstruksjonen viser oss ”hvordan cogitoet relateres til metafysiske prinsipp som Descartes aksepterte” (ibid 56), er det vanskelig å anse den som en rekonstruksjon av etableringa av cogitoprinsippet, som Descartes ville ha slutta seg til.

<sup>26</sup> Se *Cartesianische Meditationen (CM)* §9, 62.

bart, og dvs. absolutt utenkbart, at det ikke skulle eksistere.<sup>27</sup> Inadekvat er denne evidensen for så vidt som erkjennelsen av ens egen eksistens involverer og forutsetter erkjennelsen av mange forhold, som jeget ennå ikke har erkjent.<sup>28</sup>

Som støtte for ei slik tolkning, kan man f.eks. henvise til at Descartes lar jeget si – umiddelbart etter å ha fastslått ”jeg er, jeg eksisterer, ---” – at ”jeg ennå ikke rettelig forstår” (VII.25) hva dette jeget er. Stort klarere kan man knapt si at dommen ”jeg er, jeg eksisterer, ---” inneholder uklare element. Her kan det legges til at i *Svar på andre innvending* uttrykker Descartes seg slik at man får inntrykk av at vi aldri kan vite om vi har oppnådd fullstendig kunnskap om en ting.<sup>29</sup> Således kunne han kanskje ha underskrevet på Husserls tese om at adekvat evidens ”ligger i det uendelige”<sup>30</sup>.

Hva som enn måtte være Descartes’ syn på muligheten av å oppnå fullkommen evidens, kan det ikke herske noen særlig tvil om at jegets begrunnelse av jegvissheten slik den framkommer før og idet det fastslår med sikkerhet at det eksisterer, inneholder uklare element: Det kan ikke gi den hele og fulle begrunnelsen for hvorfor dets eksistens er ubetvilelig før det har gjort seg bevisst en hel rekke ting, som bl.a. forholdet mellom ”jeg tenker, altså er jeg” og aksiomet ”for å tenke, må man eksistere”. Når jeget makter å eksplisere dette forholdet for seg sjøl, blir ikke jegvissheten sikrere, men utfylt. Og er det ikke dette vi finner klart uttrykt i *Discours*? Først erkjenner jeget at ikke en gang skeptikernes ytterliggående antagelser kan rokke ved at ved at ”jeg tenker, altså er jeg” er sikker. Deretter blir det seg bevisst at det som gjør den erkjennel-

<sup>27</sup> Husserl definerer apodiktisk evidens slik i *CM*: ”Eine apodiktische Evidenz aber hat die ausgezeichnete Eigenheit, daß sie nicht bloß überhaupt Seinsgewißheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt; daß sie also im voraus jeden vorstellbaren Zweifel als gegenstandslos ausschließt” (§6, 56).

<sup>28</sup> Inadekvat evidens – sier Husserl – ”besagt dabei in der Regel Unvollständigkeit, Einseitigkeit, relative Unklarheit, Undeutlichkeit in der Selbstgegebenheit der Sachen oder Sachverhalte, also Behaftung der Erfahrung mit *Komponenten unerfüllter Vormeinungen und Mitmeinungen*” (ibid §6, 55). Adekvat evidens har vi å gjøre med når alle slike ufullkomne moment er fraværende. Når det gjelder ”den transcendentale sjølerfaringa” er det bare en kjerne ved den som er adekvat: ”Nämlich die lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes *ego cogito* ausdrückt, während darüber hinaus nur ein unbestimmt allgemeiner, präsumptiver Horizont reicht, ein Horizont von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem” (ibid §9, 62).

<sup>29</sup> Jfr.: ”---; car qui a jamais tellement connu aucune chose, qu’il sceust n’y auoir rien en elle que cela mesme qu’il connoissoit? Mais nous pensons d’autant mieux connoistre vne chose, qu’il y plus de particularitez en elle que nous connoissons; ---” (IX.A.102/VII.129). Se også VII.220.

<sup>30</sup> *CM*, §6, 55.

sen sikker, er at det innser meget klart og tydelig at for å tenke, må man eksistere.<sup>31</sup> Her har vi neppe å gjøre med ei økning i visshet, men heller ei klargjøring av hva vissheten hviler på, dvs. det dreier seg om en argumentasjon der jeget først erkjenner noe som sikkert, for deretter å påvise denne visshetens nødvendige betingelser. Cogitoprinsippet kommer således først i forhold til aksiomet ”for å tenke, må man eksistere” i det som kunne kalles for visshetens orden.<sup>32</sup>

Denne samme argumentasjonsmåten synes vi å finne i *Meditasjoner* for så vidt som jeget flere ganger søker å presisere, å reformulere og å klargjøre hva som er medment og involvert i setningen ”jeg er, jeg eksisterer, ---”. La meg trekke fram tre eksempler og kort gjøre rede for hvilken sammenheng de inngår i. – I det femtende avsnittet i *Andre meditasjon* sier jeget at det er utelukka at jeg ikke er til når jeg ser, eller – som går for det samme – når jeg tenker at jeg ser.<sup>33</sup> Dette kan forstås som et ledd i å begrunne tesen om at det er irrelevant hvilken tankeaktivitet som danner utgangspunktet for erkjennelsen av ens egen eksistens. Men den kan også forstås som et ledd i å begrunne tesen om at erkjennelsen av ytre ting hviler på erkjennelsen av ens egen eksistens, men ikke omvendt, og dvs. som et ledd i å begrunne at ånden erkjennes

---

<sup>31</sup> I *Discours* lyder den relevante passasjen: ”Après cela, ie consideray en general ce qui est requis a vne proposition pour estre vraye & certaine; car, puisque ie venois d’en trouuer vne qui ie sçauois estre telle, ie pensay que ie deouis aussy sçauoir en quoy consiste cete certitude. Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en cecy: *ie pense, donc ie suis*, qui m’assure que ie dis la verité, sinon que ie voy tres clairement que, pour penser, il faut estre: ie iugay que ie pouuois prendre pour reigle generale, que les choses que nous conceuons fort clairement & fort distinctement sont toutes vrayes, ---” (VI.33). Etter hvert påpeker imidlertid jeget, som kjent, at denne regelen bare er sikker fordi Gud eksisterer: ”Car, premierement, cela mesme que i’ay tantost pris pour vne reigle, a sçauoir que les choses que nous conceuons tres clairement & tres distinctement, sont toutes vrayes, n’est assuré qu’a cause que Dieu est ou existe, & qu’il est vne estre parfait, & que tout ce qui est en nous vient de lui” (VI.38, jfr. VII.12, 15 og 35-6).

<sup>32</sup> Hvis man – som f eks Gueroult – mener at aksiomet ”for å tenke, må man eksistere” ikke rammes av tvilens mest radikale skritt, vil man naturlig nok komme til motsatt konklusjon. Aksiomet vil være å anse som nødvendig for fastsettelsen av den nødvendigheten som cogitoprinsippet uttrykker – ”jeg er, jeg eksisterer, er nødvendigvis sant ---”. Jfr. følgende sitat fra Gueroult: ”[L]a notion ”pour penser, il faut être” --- conditionne --- dans le Cogito, la nécessité du lien entre l’existence et la pensée une fois données” (1968.II.312). ”Supprimons cette condition préalable et donnons-nous le Cogito, il n’y aurait plus liaison nécessaire, mais constatation d’une coïncidence actuelle entre ma pensée et mon être (ibid 310). ”[L]e fait du Cogito conditionne par l’intermédiaire de cette conscience [dvs. ”la conscience de la liaison nécessaire de Cogito avec Sum” (ES)], la conscience expresse de la notion qui la rend possible” (ibid 311).

<sup>33</sup> Jfr.: ”[M]ais il ne se peut pas faire que, lorsque ie voy, ou (ce que ie ne distingue plus) lorsque ie pense voir, que moy qui pense ne sois quelque chose” (IX.A.26/VII.33). Jeget har på dette stadiet allerede fastslått at det å synes å se, å høre, å føle varme, med rette kan kalles å sanse, og at dette – rett forstått – ikke er noe annet enn å tenke (IX.A.23/VII.29).

lettere enn ytre legemer.<sup>34</sup> – I det niende avsnittet i *Tredje meditasjon* bringes begrepet ”det naturlige lyset” inn. I den forbindelse sier jeget bl.a.:

[C]ar ie ne sçauois rien reuouer en doute de ce que la lumiere naturelle me fait voir estre vray, ainsi qu’elle m’a tantost fait voir que, de ce que ie doutois, ie pouuois conclure que i’estois [ut quòd ex eo quòd dubitem, sequatur me esse, & similia] (IX.A.30/VII.38).<sup>35</sup>

At jeg ikke kan tvile på at jeg eksisterer når jeg tviler, blir her – som man ser – be-  
grunna gjennom å vise til at dette er noe som jeg griper ved hjelp av det naturlige ly-  
set.<sup>36</sup> Og dette lyset er en pålitelig evne – legger jeget til – siden det ikke kan finnes  
noen annen evne som gjør meg i stand til å korrigere det.<sup>37</sup> – I *Fjerde meditasjon* gjør  
jeget (i forbindelse med forklaringa av hva feiltagelse skyldes) rede for begrepet om  
dom. Tatt i betraktning at en dom krever, som vi har sett (s. 67), både vilje og intellekt,  
og at ”jeg er, jeg eksisterer, ---” er en dom, ville det kanskje være å sin plass å gi en  
beskrivelse av intellektets og viljens rolle ved den erkjennelsen som denne dommen  
uttrykker. I alle fall gir jeget en slik beskrivelse når det sier:

Par exemple, examinant ces iours passez si quelque chose existoit dans le monde, &  
connoissant que, de cela seul que i’examinois cette question, il suiuoit tres-euidemment  
que i’existois moy-mesme, ie ne pouuois pas m’empescher de iuger qu’vne chose que ie  
conceuois si clairement estoit vraye, non que ie m’y trouuasse forcé par aucune cause  
exterieure, mais seulement, parce que d’vne grande clarté qui estoit en mon entendement  
[magnâ luce in intellectu], a suiuy vne grande inclination en ma volonté; --- (IX.A.46-7/  
VII.58-9).

<sup>34</sup> Utsagnet om at det er utelukka at jeg ikke kan eksistere når jeg ser, kommer i forbindelse med den berømte analysen av voksstykket (VII.30-3). Og ett poeng med denne analysen er å begrunne at intet erkjennes lettere enn min ånd (se VII.34).

<sup>35</sup> Utsagnet kommer i forbindelse med at jeget søker å klargjøre hva det mener med uttrykket ”naturen lærer meg”. Når naturen lærer meg noe, mener jeg – sies det – bare ”vne certaine inclination [spontaneo quodam impetu] qui me porte à croire cette chose, & non pas vne lumiere naturelle qui me face connoistre qu’elle est vraye” (IX.A.30/VII.38).

<sup>36</sup> Således er det naturlige lyset blant de forutsetninger for erkjennelsen av ens egen eksistens og også for tvilen, som rammes av den universelle tvilen.

<sup>37</sup> Jfr.: ”Et ie n’ay en moy aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vray du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumiere me monstre comme vray ne l’est pas, & à qui ie me puisse tant fier qu’à elle” (IX.A.30). (Formuleringa ”ou puissance, pour distinguer le vray du faux” er tilføyd i den franske oversettelsen.) Denne begrunnelsen for at det naturlige lyset er en pålitelig evne er analog til den begrunnelsen Descartes i *Regler* gir for at intuisjon og deduksjon (intellektet) er de operasjoner (evnen) som gjør oss i stand til å oppnå sikker erkjennelse, og dermed er den sirkulær (ss. 45ff).

### 3.4.1.5 PROGRESSIV ARGUMENTASJON

Det kan synes som vi har å gjøre med en argumentasjon der man først erkjenner noe, p, som sikkert, for så å påvise at begripelsen av r, s, etc. er nødvendige betingelser for erkjennelsen av p. Gitt dette, skulle vi kunne si at r og s i en viss logisk forstand erkjennes før p sjøl om vissheten av r og s hviler på p.

Om denne formen for argumentasjon ved første øyekast, kan minne om det Kant kaller for regressiv eller analytisk metode, foreligger det en viktig forskjell. For med regressiv metode synes Kant å mene en argumentasjonsmetode der man tar utgangspunkt i en antatt, men ikke sikker, erkjennelse, p, og der man deretter søker å påvise p's nødvendige betingelser.<sup>38</sup> Den regressive metoden kontrasterer Kant til den progressive eller syntetiske metoden. Hva Kant forstår med syntetisk metode er omstridt<sup>39</sup>, men her vil jeg med dette mene en argumentasjonsmåte der man tar utgangs-

---

<sup>38</sup> Den regressive metoden går ut på – skriver Kant i *Prolegomena* – ”daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich” (Ak. IV.276n). Siden Kant bruker formuleringa ”als ob es gegeben sei”, er det ikke urimelig å tolke ham dithen at et regressivt argument tar utgangspunkt i noe hvis gyldighet eller sannhet ikke er etablert, men som bare underforstås eller tas for gitt. Ei slik tolkning samsvarer i det minste godt med Kants bruk av den analytiske metoden i *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*. Som kjent begynner han der med å analysere den allminnelige moralske fornufterkjennelsen for så å bestemme dens prinsipp (Ak. IV.392). Om dette prinsippet, dvs. viljens autonomi, er gyldig eller ikke, kan ikke en slik analyse gi svar på fordi den tar for gitt, og verken hevder eller beviser riktigheten av det anvendte begrepet om moral (se Ak., IV.444-5): Det ytterste gyldighetsspørsmålet lar seg ikke besvare dersom man (utelukkende) benytter seg av den regressive argumentasjonsmetoden.

<sup>39</sup> I *Prolegomena* beskrives progressiv metode slik: ”In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage [dvs. spørsmålet om metafysikk er mulig] synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht” (Ak. IV.274). Det er langt fra opplagt hvordan det som her sies om den progressive metoden, er å forstå. Så mye synes imidlertid klart at når denne metoden anvendes, så tas det utgangspunkt i fornuften alene. Legger man vekt på dette, kunne man være frista til å hevde at Kants skille mellom regressiv og progressiv metode bunner i at de har ulik ”forutsetningsstruktur” (jfr. M. Niquet, 1990.153 og 191ff.).

punkt i en erkjennelse som anses som sikkert, for så å oppspore dennes nødvendige forutsetninger.<sup>40</sup>

Gitt denne begrepsbestemmelsen, går den foreslåtte tolkninga ut på at Descartes lar jeget anvende et progressivt argument når det f eks i *Discours* påviser at erkjennelsen av ”jeg tenker, altså er jeg” betinger erkjennelsen av aksiomet ”for å tenke, må man eksistere”. Et slikt argument synes også å bli brukt når jeget etablerer jegvissheten med basis i tenkningsvissheten. Når jeg sier at et slikt argument ”blir brukt”, må dette i tråd med det som er sagt ovenfor sjølvsagt ikke forstås dithen at jeget påkaller – eller kan påkalle – denne argumentasjonsstrukturen i begrunnelsen av jegvissheten.

### 3.4.2 TENKNINGSVISSHETEN

Er det riktig at tenkningsvissheten- eller tvilsvisheten ifølge Descartes er den første vissheten, så kan ikke tenkningsvissheten sjøl være etablert gjennom progressive argument siden like lite som alt kan bevises formallogisk, kan alt bevises gjennom progressive argument. Spørsmålet blir dermed hvordan tenkningsvissheten etableres.

Verken i *Discours*, i *Meditasjoner* eller i *Prinsipp* gis det en eksplisitt begrunnelse av tenkningsvissheten før jegvissheten etableres. I den forstand kunne man kanskje si at jegvissheten hviler på en ubegrunna visshet. På den andre sida bringes ikke

---

<sup>40</sup> Kanskje er Fichte den første som bringer denne argumentasjonsformen klart på begrep. Som nemnt, s. 102, n. 1), hevder han at all viten må kunne tilbakeføres til én sjølevident eller sjølbegrunna aller første grunnsetning. Ifølge Fichte kan det bare finnes én setning som er sjølevident og sjølbegrunna. (Jfr.: ”Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewissheit haben; ---” (SW.I.48). Også her følger han Reinhold. Jfr.: ”Der Satz des Bewusstseyns”, som han kaller sin absolutt første grunnsetning, ”ist ein --- durch sich selbst durchgängig bestimmter Satz, und zwar der einzig mögliche” (*Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, 354.) Legger vi utelukkende vekt på den første grunnsetningens visshet, er den ifølge Fichte absolutt ubetinga. Men for så vidt som filosofiens oppgave består i å utvinne de nødvendige betingelsene for den aller første grunnsetningen, er den ikke absolutt ubetinga. Dette metodesynet uttrykkes f eks slik i *Erste Einleitung in der Wissenschaftslehre* (1797): Idealismen, dvs. den eneste riktige formen for filosofi, viser ”dass das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewusstseyn nachgewiesene nicht möglich ist, ohne dass zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne dass zugleich etwas drittes geschehe; so lange, bis die Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung” (SW.I. 446). For Fichte vil dette si å utvinne betingelsen for at ”jeg setter meg sjøl”: ”Es ist zu erweisen [,] daß das Ich sich nicht sezen könne, ohne noch manches andere zu sezen.” (*Wissenschaftslehre nova methodo* (WNM, 21) (1798-9)). At disse betingelsene (delvis) er av epistemologisk art, uttrykker Fichte på flere måter, som f eks.: ”Das Be-

”jeg tenker” inn på en uformidla måte når jeget fastslår at det eksisterer ettersom det bl.a. bruker formuleringer som ”jeg ville tenke” (VI.32) og ”jeg vil tenke” (VII.22/ IX. A.17)<sup>41</sup> når det uttrykker tvilens mest radikale skritt. I den forstand kan man med en viss rett hevde at tenkningsvissheten gis en implisitt begrunnelse forut for etableringa av jegvissheten: Med J. Passmores (1961.61) ord: ”[T]hat he can think has been written into the whole logic of his preceding argument, ---.”

Denne implisitte begrunnelsen er av indirekte, av regressiv, av transcendental og av intuitiv art. Den er transcendental for så vidt som det at jeg tviler, lar seg betrakte som en nødvendig betingelse for tvilen min på alt. Den transcendentale begrunnelsen er regressiv, og ikke progressiv, for så vidt som det tas utgangspunkt i noe som jeget ikke vet om er sant – at alt er usikkert. Den er indirekte (i) for så vidt som det tas utgangspunkt i en tese som hviler på ei forutsetning som undergraver den sjøl. Begrunnelsen kan også kalles indirekte (ii) for så vidt som den er implisitt og (iii) for så vidt som jeget ikke påkaller gyldigheten av noen argumentasjonstype (noe kriterium). (iii) betyr at begrunnelsen gripes intuitivt i den omtalte betydninga. (Jeget kan ikke påkalle intuisjonens klarhet og tydelighet for å begrunne at det er sant at det tenker, men begrunnelsen er ledsaga av klarhet og tydelighet.)

Jeget har altså en viss rett til å tenke at ”jeg tenker, altså er jeg” og at en ond og allmektig ånd ”ikke kan gjøre at jeg er intet så lenge at jeg tenker at jeg er noe”. Men det har ingen rett til å tenke ”jeg puster, altså er jeg”. Ei heller har det på dette stadiet i meditasjonsprosessen noen slags rett til å tenke ”jeg synes å se, altså er jeg”. For, for det første, anvendes ikke denne bevisshetsakta i formuleringa av den universelle tvilen, og det har, for det andre, som vi har sett (s. 117), ennå ikke erkjent at å synes å se rett forstått er det samme som å tenke.

De færreste vil sjølvsagt la seg overbevise av jegets begrunnelse. Man vil f eks kunne innvende at det strengt tatt ikke er tale om en begrunnelse, men heller om en førførelse. Jeget forleder seg sjøl, forfatteren og leseren til å tro at det vet at det tenker, og ikke bare antar at det tenker når det mener å anvende orda ”jeg tenker”. Så lenge det ikke gir en eksplisitt begrunnelse for at det med sikkerhet vet at det tenker når det

---

wusstsein des Ich ist nicht ohne Bewusstsein des Nichtich, ---.” ”Man denkt nichts deutlich, und kann nichts deutlich denken, ohne sein Gegenteil zugleich mitzudenken” (WMM, hhv. 38 og 36).

mener å anvende disse orda, hviler den antatte tenkningsvissheten på en dogmatisk antagelse. I *Recherche* kan det se ut som om Descartes prøver å takle dette problemet for så vidt som han lar Eudoxus begrunne tenkningsvissheten – eller mer presist tvilsvisheten – før jegvissheten etableres. Eudoxus sier (idet han henvender seg til Poliander):

Men siden du ikke kan nekte for at du tviler, og at det tvert imot er sikkert at du tviler, og så sikkert det er at du ikke kan tvile på at du tviler, er det også sant at du som tviler, eksisterer, ---.<sup>42</sup>

Betrakter vi dette utsagnet isolert, lyder begrunnelsen for tvilsvisheten: Du kan ikke tvile på at du tviler fordi du ikke kan benekte at du tviler.<sup>43</sup> I så fall kommer Eudoxus her svært nær å hevde at dommen ”jeg tviler ikke” er sjølfalsifiserende. Men om man i det minste kan argumentere godt for at utsagn som ”jeg eksisterer ikke” og også ”jeg tenker ikke” er sjølfalsifiserende<sup>44</sup>, er det langt verre å argumentere for at dette gjelder ”jeg tviler ikke”. Jeg kan nekte for at jeg tviler uten å begå en sjølmotsigelse. Det er intet absurd med dommen ”jeg tviler ikke”<sup>45</sup>.

Nå kunne man imidlertid forstå formuleringa ”Men siden du ikke kan nekte for at du tviler” slik at den ikke utgjør en begrunnelse for tvilsvisheten, men heller som ei påpekning av en allerede etablert sannhet. For Eudoxus har før han kommer med det siterte utsagnet, stilt det følgende retoriske spørsmålet: ” ---, men du kan da vel ikke tvile på tvilen din og være i tvil om du tviler eller ikke?”<sup>46</sup>. Gjennom dette spørsmålet etableres trolig tvilsvisheten i *Recherche*.

Få vil sjølvsagt la seg overbevise av dette, og spør vi om hvordan Descartes kan tenkes å begrunne at jeg ikke kan tvile på at jeg tviler, er det vanskelig å ikke trekke inn hans berømte definisjon av tanke: ”Par le nom de *pensée*, ie comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connoissans” (IX.A.124/VII.160, jfr. pr. 9 i *Prinsipp*). Men sjølvsagt kan ikke jeget appellere til denne defini-

<sup>41</sup> I den latinske versjonen av *Meditasjoner* brukes riktignok termen ”pubato” på det angitte stedet.

<sup>42</sup> ”Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, & è contrario certum est te dubitare, & quidem adeò certum, ut de eo dubitare non possis: verum etiam est te, qui dubitas, esse, ---” (X.515).

<sup>43</sup> Jfr. Kenny (1968.49).

<sup>44</sup> Jfr. B. Williams (1978.73ff)

<sup>45</sup> Jfr. Kenny (1968.48)



sjonen i etableringa av tenkningsvissheten. For, for det første uttrykker definisjoner noe allment.<sup>47</sup> For det andre gjør definisjoner oss ifølge Descartes ikke i stand til å erkjenne tings natur.<sup>48</sup> Det vi således må spørre om, er hvordan Descartes' beste begrunnelse for den tesen som uttrykkes i den siterte definisjonen, lyder og dvs. hvordan hans beste begrunnelse for at vi ikke kan tenke (tvile) uten at vi vet at vi tenker (tviler), lyder. Da må vi etter mi mening vende oss mot *Regler*, der han skriver: "F eks hvis Sokrates sier at han tviler på alt, følger det nødvendigvis at han i det minste begriper at han tviler, ---".<sup>49</sup> Uttrykt i første person: Skal jeg tvile, må jeg begripe, og dvs. vite, at jeg tviler. Eller uttrykt med moderne begrep: Skal jeg tvile, må tvilen min være ledsaga av en handlingsviten. Nettopp dette betingelsesforholdet – tror jeg vi kan si – er innskrevet i logikken til jegets argumentasjon for den universelle tvilen, og innses av jeget idet det etablerer tenkningsvissheten.

Det må tilføyes at sjøl om man kan argumentere godt for at alle ens handlinger er ledsaga av handlingskunnskap, lar denne tesen seg, som jeg vil forsøke å vise i kap. 5 (ss. 223 ff.) ikke begrunne på en tvingende måte. Således anser jeg Descartes' forsøk på å vise at vi ikke kan tvile (tenke) uten at vi vet at vi tviler (tenker) som mislykka.

### 3.5. FORHOLDET MELLOM JEGVISSHETEN OG GUDSVISSHETEN

Jeg skal nå gå over til å se på forholdet mellom tenknings- og jegvissheten på den ene sida og gudsvisssheten på den andre sida. I forrige kapittel la jeg opp til at erkjennelsen av min egen eksistens er primær i forhold til erkjennelsen av Guds eksistens gitt en epistemologisk forutsetningsorden, mens rangordninga er omvendt gitt en

---

<sup>46</sup> "---; sed de tuâ dubitatione numquid dubitare, & an dubites, necne, dubius hærere potes?" (X.514).

<sup>47</sup> Jfr. IV.249 (*Brev til Regius*, juli 1645).

<sup>48</sup> Descartes kritiserer flere steder den skolastiske bruken av definisjoner. Se f eks X.426 (regel 12 i *Regler*), X.524 (*Recherche*), pr. 10 i *Prinsipp*, og ikke minst II.597 (*Brev til Mersenne*, 16/10-1639). På sistnemte sted skriver han: "Ainsy on peut bien expliquer *quid nominis* a ceux qui n'entendent pas la langue, & leur dire que ce mot *verité*, en sa propre signification, denote la confirmeté de la pensée avec l'obiet, mais que, lors qu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets a des pensées veritables, soit aux nostres, soit a celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune definition de Logique qui ayde a connoistre sa nature". Om Descartes her taler om definisjon av et spesielt ord, "sannhet", så skulle det han sier gjelde for definisjoner generelt. Jfr. også Descartes' kritikk av den syntetiske metoden (se ovenfor ss. 84-5).

<sup>49</sup> "---; ex. gr., si Sokrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessariò sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quòd dubitat; ---" (X.421).

annen epistemologisk forutsetningsorden. Dette tolkningsforslaget skal vi nå i spørsmålsform kunne formulere slik: Lar erkjennelsen av Guds eksistens seg forstå som et resultat av et progressivt argument?

Jeg vil først argumentere for et bekreftende svar på dette spørsmålet. Deretter vil jeg problematisere ei slik tolkning. La meg tilføye at når jeg nå tar fatt på Descartes' gudsbevis, så ser jeg bort fra en del av de tekniske begrepa som han bruker i den forbindelse. Dessuten er jeg ikke ute etter å gi en detaljert rekonstruksjon av alle skrittene i gudsbevisa.

### **3.5.1 LAR GUDSBEVISA SEG FORSTÅ SOM PROGRESSIVE ARGUMENT?**

#### **3.5.1.2 DET ANDRE KAUSALE GUDSBEVISET**

Legger vi vekt på Descartes' uttalelse i *Samtale med Burman* om at erkjennelsen av Gud alltid implisitt må gå forut for erkjennelsen av meg sjøl<sup>50</sup>, kan det se ut som om erkjennelsen av Guds eksistens etableres gjennom et progressivt argument. Legger vi derimot vekt på at Descartes lar det mediterende jeget si at "vissheten og sannheten utelukkende avhenger av erkjennelsen av den sanne Gud" og at "alle de andre tings visshet er --- fullstendig avhengig "erkjennelsen av Guds eksistens", kan det synes som ikke eksistensen av Guds eksistens begrunnes gjennom et slikt argument.<sup>51</sup> Også tenkningsvissheten og jegvissheten skulle dermed avhenge av erkjennelsen av den sanne Gud. Men nå søkte jeg i kapittel 2 å vise at denne konklusjonen ikke er tvingende. For det kan synes som det i den aktuelle sammenhengen tales om vitenskapelig kunnskap, og denne typen kunnskap innbefatter ikke ifølge Descartes erkjennelsen av første prinsipp. Dessuten: Hvis det ikke skulle dreie seg om vitenskapelig kunnskap i kontrast til erkjennelsen av første prinsipp, finnes det minste én god grunn for ikke å inkludere tenknings- og jegvissheten i "alle tings visshet" eller "vissheten av all viten". For; ser vi på den sammenhengen de nettopp siterte passasjene inngår i, blir det klart at budskapet ikke rett og slett er at all visshet avhenger av erkjennelsen av Gud, men derimot at vi ikke kan ha fullkommen eller fullstendig viten

---

<sup>50</sup> Se ovenfor kap 2, s. 92

<sup>51</sup> Hhv. VII.71 og 69, se ovenfor kap. 2 ss. 62-4.

[perfecte scire] om noe annet hvis vi ikke vet at Gud eksisterer. Men hva er så fullkommen viten? Descartes' svar slik det lyder i pr. 24 i *Prinsipp*, er: Det er "viten om virkninger gjennom deres årsaker"<sup>52</sup>. Denne typen kunnskap har ikke det mediterende jeget idet det blir seg bevisst at det eksisterer, og dvs. når det mener å fastslå med sikkerhet at det eksisterer når det tenker. Fullkommen viten om at det eksisterer oppnår det først når det lykkes å bevise at det sjøl ikke kan eksistere dersom Gud ikke eksisterer, dvs. jeget oppnår først en systematisk innsikt i hvordan det kan eksistere så lenge det tenker, og dvs. igjen hvordan det kan eksistere i tid ettersom all tankeaktivitet foregår i tid<sup>53</sup>, når det har gjennomført det såkalte andre kausale eller aposterioriske<sup>54</sup> gudsbeviset<sup>55</sup>, dvs. det gudsbeviset som tar utgangspunkt i min (jegets) egen eksistens og gjør bruk av årsaksidéen.<sup>56</sup> Det ser således ut som det ikke er tilstrekkelig å henviser

---

<sup>52</sup> Se nedenfor n. 56.

<sup>53</sup> Jfr. ovenfor kap. 1, ss. 28-9.

<sup>54</sup> Descartes bruker, som nemnt (ovenfor kap. 2, s. 86, n. 75), termen "aposteriori" (VII.169) i den aktuelle forbindelsen i den førleibnizianske betydninga, og dvs. med "et aposteriorisk argument" mener han et argument "fra virkning til årsak", og ikke et argument som er basert på erfaring (jfr. den franske oversettelsen, IX.A.129).

<sup>55</sup> For dette gudsbeviset, se VI.37, VII.48-52, 106-9, 168-9, VIII.A.13 (pr. 21 i *Prinsipp*). Spørsmålet som jeget stiller seg, er nærmere bestemt hva årsaken til at jeg opprettholder eksistensen min i tid, og ikke hva som opprinnelig har frambrakt meg (se VII.48-50 og ikke minst VII.107). Om dette beviset betraktes som forskjellig fra eller som ei forklaring av det første gudsbeviset (i *Meditasjoner*), dvs. det som tar utgangspunkt i idéen min om Gud, spiller liten rolle, sier Descartes i *Brev til Mesland* (2/5-1644, IV.112, se også VII.106). Men han legger til at det synes for ham som om de kan reduseres til ett bevis. Vi skulle kunne si at det dreier seg to versjoner av ett og samme bevis for så vidt som (i) i begge versjonene tas det utgangspunkt i noe som viser seg å være en virkning av Gud, (ii) at disse virkningene ikke tilhører den utstrakte verden, men min tenkende verden, (iii) at begge versjonene gjør bruk av idéen min om Gud – (iv) en idé som i en viss forstand både går forut for idéen om meg sjøl og idéen min om tvil, og (v) en idé som gjør at jeg ikke trenger å benytte meg av den problematiske tesen om at ei årsaksrekke ikke kan være uendelig (jfr. IV.112 og VII.106-7) – og (vii) i begge versjonene gjøres det bruk av årsaksidéen.

<sup>56</sup> Når sant skal sies – hevder Descartes – i pr. 24 i *Prinsipp* at den beste måten å filosofere på, er å starte med erkjennelsen som vi har om Gud, for deretter å dedusere oss fram til forklaringer av de ting som han har skapt. Den beste metoden er m.a.o. den som går fra en tings årsak til den virkning, dvs. det som man i middelalderen kalte den aprioriske metoden. Dermed er det naturlig nok denne metoden som ifølge Descartes gjør oss i stand til å oppnå fullkommen viten om noe. Således kan det se ut som om det er tilsnikelse fra mi si side når jeg hevder at jeget ifølge Descartes har fullkommen viten om sin egen eksistens når det erkjenner at det ikke kunne eksistere hvis Gud ikke kunne eksisterte. På den andre sida er det ikke å komme bort fra at Descartes (i pr. 24) bestemmer fullkommen viten som viten om virkninger gjennom deres årsaker, og, som sagt, må jeget sies å ha en slik viten om sin egen eksistens ifølge Descartes når det andre kausale gudsbeviset er gjennomført. Den relevante passasjen fra pr. 24 lyder: "Jam verò, quia Deus solus omnium quæ sunt aut esse possunt vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quæ est effectuum per causas [c'est à dire que nous connoissions les effets par leurs causes], acquiramus" (VIII.A.14/IX.B.35).

til formuleringer som ”vissheten av alt avhenger av erkjennelsen av Gud” for å tilbakevise at erkjennelsen av Guds eksistens lar seg anse som noe som kan rekonstrueres som et progressivt argument.

Det finnes imidlertid andre innvendinger mot å rekonstruere det kausale gudsbeviset på den antyda måten. Bl.a. hviler jo, som allerede nemnt, dette gudsbeviset på gyldigheten av årsaksidéen. Nærmere bestemt er årsaksprinsippet – ved siden av tesen om at (a) ”idéen om Gud er i meg før idéen om meg sjøl”<sup>57</sup> – den fundamentale tanken som det gjøres bruk av i det kausale gudsbeviset. Uten (a) kan ikke jeg legitimere at det har en idé om Gud, og uten (b) årsaksprinsippet – som bl.a. formuleres som ”det må i det minste være like mye realitet i den virkende og totale årsaken som i dens virkning”<sup>58</sup> – kan det ikke begrunne at bare Gud kan være årsaken til idéen min om Gud.<sup>59</sup> Dette årsaksprinsippet, som i *Svar på andre innvending* sies å ikke være forskjellig [non differt, VII.35] fra tesen ved om at ”intet kommer av intet”, er – hevder jeg i *Tredje meditasjon* – ”åpenbart [manifestum] det naturlige lyset”<sup>60</sup>. Deretter gir det – gjennom bl.a. to retoriske spørsmål<sup>61</sup> – en begrunnelse for hvorfor dette er åpenbart.<sup>62</sup> Men intet av det som skrives i den aktuelle sammenhengen, gjør det plausibelt å tale om at årsaksidéen blir begrunna gjennom et progressivt argument.

<sup>57</sup> Idéen om Gud – dvs. i korthet idéen om et fullkomment vesen, eller mer presist idéen om ”en substans som er uendelig, evig, uforanderlig, uavhengig, allvitende, allmektig og som har skapt meg samt alle andre ting som eksisterer (hvis det er sant at slike ting eksisterer)” (IX.A.35-6/VII.44) – spiller sjølvsagt en sentral rolle i alle gudsbevisa.

<sup>58</sup> ”[I]l doit y auoir pour le moins autant de la realité dans la cause efficiente & totale que dans son effect” (IX.A.32/VII.40). At Descartes opererer med et slikt årsaksbegrep, vitner om at han ikke har frigjort seg fra det antikke og middelalderske synet om at det finnes virkelighetsgrader.

<sup>59</sup> Man kunne her innvende at bevismålet ikke kan nås uten at det trekkes inn ytterligere premisser. Sjøl om jeg ikke er uenig i dette (jfr. f eks Dicker, 1993.83-146), kunne man kanskje argumentere for at de manglende premissene ifølge Descartes kan anses som utdypninger av (a) og (b). La meg antyde hva jeg mener: At idéen om Gud er i meg før idéen om meg sjøl, vil si at idéen om ”all tenkelig fullkommenhet” [omnis perfectio cogitabilis, VII.105], dvs. idéen om et vesen hvis intet verken kan overgå eller være likeverdig med hensyn til fullkommenhet (jfr. VII.48), er i meg før idéen om meg sjøl. Dette betyr at ingen idé kan måle seg med idéen om Gud med hensyn til representativ realitet, dvs. med hensyn til hva Descartes sjøl kaller for ”objektiv realitet”. Gitt dette, og gitt Descartes’ årsaksprinsipp, kan intet annet enn Gud være årsaken til idéen min om Gud. Se særlig VII.105, 107-8.

<sup>60</sup> Sitatet stammer fra *Meditasjoner* (VII.40). Om ikke samme formulering brukes i *Prinsipp* (pr. 18), så uttrykkes den samme tanken der. Se også VII.135, III.274 (*Brev til Mersenne*, 31/12-1640).

<sup>61</sup> ”For hvorfra – spør jeg – skulle virkningen få sin realitet fra, om ikke fra årsaken? Og hvordan skulle årsaken kunne overføre denne realiteten til virkningen dersom den sjøl ikke var i besittelse av den?” (VII.40).

<sup>62</sup> Ifølge Menn (1998.278, n. 25) dreier det seg snarere om et forsøk på å reformulere den siterte formuleringa av årsaksprinsippet enn et forsøk på å begrunne det. Han peker videre på at ingen av de ulike formuleringene som Descartes gir av årsaksprinsippet, blir ansett av Descartes sjøl som mer

Går vi derimot til *Svar på andre innvending*, finner vi noen formuleringer som kan tolkes på en annen måte. I det femte ”aksiomet eller felles begrepet” i avsnittet *Argument som beviser Guds eksistens og distinksjonen mellom sjela og legemet, oppstilt etter den geometriske måten* (VII.160-70) skriver Descartes:

Et il faut remarquer que cét Axiome [dvs. årsaksidéen] doit si necessairement estre admis, que de luy seul dépend la connoissance de toutes les choses [omnium rerum], tant sensibles qu’insensibles (IX.A.128/VII.165).

Her sies det ikke bare at all erkjennelse av ting utenfor vår ånd hviler på årsaksidéen, men det hevdes også at grunnen vår for å akseptere dette prinsippet, er at erkjennelsen vår om alle ting hviler på det.<sup>63</sup> Og forstår vi termen ”alle ting” som inkluderende ikke bare min egen eksistens, men også mi ega tenkning, åpnes det opp for å begrunne årsaksidéen ved hjelp av et progressivt argument der det tas utgangspunkt i ”jeg tenker”. Grovstrukturen i et slikt argument kunne lyde: (i) Jeg tenker, og dvs. jeg tenker i tid. (ii) At jeg tenker i tid, betinger at jeg eksisterer i tid. (iii) At jeg eksisterer i tid, betinger at det finnes en årsak som opprettholder eksistensen min.<sup>64</sup>

La meg kort betrakte to innvendinger mot dette argumentet. For det første er det ufullstendig siden (iii) ikke utgjør ei formulering av Descartes’ årsaksprinsipp. For det andre forutsettes det som skal bevises. For hvis noe kunne komme fra intet, hvis ikke alt har en årsak, vil (iii) sjølvsagt ikke være korrekt.<sup>65</sup> Sjøl om jeg mener at denne inn-

---

grunnleggende enn de andre. Man kan imidlertid spørre om ikke ei reformulering r av en tese p som i utgangspunktet ikke er åpenbar sann, kan gjøre tesen åpenbar uten at dette betyr at r er et mer grunnleggende prinsipp enn p. F eks kan tesen om (a) ”et legeme har utstrekning” er en nødvendig sannhet, gjøres åpenbar – og i den forstand begrunnes – ved at den reformuleres som (b) ”det utstrakte har utstrekning” (jfr. *Regler*, X.443-5) uten at dette skulle bety at (b) uttrykker et mer fundamentalt prinsipp enn (a). Dermed er det sjølvsagt ikke sagt at Descartes på en tilfredsstillende måte begrunner at ”intet kommer av intet” og ”det kan ikke finnes mer virkelighet i virkningen enn i årsaken” er ekvivalente prinsipp. Det er heller ikke lett å se hvordan en overbevisende begrunnelse av en slik ekvivalens skulle lyde (jfr. f eks. Cottingham, 1993.24).

<sup>63</sup> Således skulle vi kunne si med Menn (1998.278) at ifølge Descartes forutsetter vi implisitt alltid årsaksprinsippet.

<sup>64</sup> Denne tesen hviler igjen på tesen om at tiden består av atskilte og uavhengige deler. Jfr.: ”[P]arce que ie voy que les parties du temps peuvent estre separées les vnes d’avec les autres, & qu’ainsi, de ce que ie suis maintenant, il ne s’ensuit pas que ie doiue estre encore après, si, pour ainsi parler, ie ne suis crée de nouveau à chaque moment par quelque chose, ---” (IX.A.86/VII.109). Se også VII.48-9, VII.110, VII.369-70 og VIII.A.13.

<sup>65</sup> Man kunne dessuten bl.a. innvende at argumentet hviler på teser som ikke begrunnes gjennom progressive argument. F eks synes Descartes å begrunne tesen om at tiden består av atskilte og uavhengige deler (se forrige note) ved å vise til den er evident ved det naturlige lyset (se VII.49). Nå

vendinga er holdbar, kan det være vel verdt å merke seg at samme type innvending kunne rettes mot (ii) sett i forhold til aksiomet ”for å tenke, må man eksistere”: Skal dette aksiomet begrunnes med grunnlag i (ii), den partikulære slutninga fra ”jeg tenker” til dens nødvendige betingelse ”jeg eksisterer”, så forutsetter man hva som skal bevises. For hvis aksiomet ”for å tenke, må man eksistere” ikke er en nødvendig sannhet, er heller slutninga ikke fra ”jeg tenker” til ”jeg eksisterer” nødvendig. Men, som vi har sett, synes Descartes å mene at vissheten av ”jeg tenker, altså er jeg” ikke hviler på erkjennelsen av gyldigheten av aksiomet ”for å tenke, må man eksistere”. Vissheten av aksiomet utvinnes derimot gjennom en refleksjon over ”jeg tenker, altså er jeg”. Poenget mitt er nå bare det at Descartes også kunne tenkes å argumentere på en analog måte når det gjelder (iii) sett i forhold til årsaksprinsippet: Vissheten av (iii) står fast forut for etableringa av årsaksprinsippet siden erkjennelsen av det sistnemnte (som et generelt prinsipp) utvinnes gjennom en refleksjon over (iii), dvs. over ei partikulær slutning. Gitt en slik argumentasjon, skulle også den første innvendinga – at argumentet ikke er fullstendig for så vidt som (iii) ikke er ei formulering av Descartes’ årsaksprinsipp – være besvart.<sup>66</sup>

Oppsummerende skulle vi kunne si at det andre kausale gudsbeviset lar seg rekonstruere som et progressivt argument for så vidt som det finnes belegg i Descartes’ tekster for å betrakte min egen eksistens, idéen om Gud og også – med en viss porsjon velvilje – årsaksidéen, som begrunna gjennom progressive argument. Riktignok lar ikke alle ledd i argumentasjonen seg forstå som etablert gjennom progressive argument. Men hvordan det enn forholder seg med begrunnelsen av de enkelte ledda i det andre kausale gudsbeviset, skulle man med en viss rett kunne si at hele bevisets kraft hviler på at det sluttes fra en visshet til dens nødvendige betingelse. Som jeget sier i det nest siste avsnittet i *Tredje meditasjon*:

---

har vi imidlertid sett (s. 118) at Descartes gir en slags transcendentalfilosofisk begrunnelse for påliteligheten av denne evnen: Jeg kan ikke la være å stole på det naturlige lyset siden den det ikke finnes noen annen evne som gjør meg i stand til å korrigere dette lyset. Dette argumentet er sjølvsagt ikke progressivt i den definerte forstanden.

<sup>66</sup> Dette betyr sjølvsagt ikke at den rekonstruerte argumentasjonen er å anse som fullstendig i ethvert henseende. Som sagt, dreier det seg om grovstrukturen til et argument.

Et toute la force de l'argument dont i'ay icy vsé pour prouuer l'existence de Dieu, consiste en ce que ie reconnois qu'il ne seroit possible que ma nature fust telle qu'elle est, c'est à dire que i'eusse en moy l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existoit veritablement; ---" (IX.A.41/VII.51-2, jfr. VII.47-8 og 105-6).

### 3.5.1.2 DET APRIORISKE GUDSBEVISET

Også det aprioriske eller det ontologiske gudsbeviset<sup>67</sup> skulle la seg anse som et progressivt argument. For den sentrale tanken synes her å være at idéen om det mest fullkomne vesen (dvs. om Gud) ikke kan tenkes uten at det fullkomne (Gud) eksisterer.<sup>68</sup> Grovstrukturen i argumentet skulle kunne framstilles slik: (i) Jeg har en idé om meg sjøl, dvs. av noe ufullkomment. (ii) Denne idéen betinger idéen om det fullkomne (Gud). (iii) Idéen min om Gud betinger at Gud eksisterer.

Man kunne hevde at (i), og dermed også (ii), ikke inngår i det aprioriske gudsbeviset: Dette gudsbeviset består bare i slutningen fra gudsbegrepet til Guds eksistens. Dessuten kunne man med Gueroult (1968.I.334-346) mene at det aprioriske gudsbeviset hviler på det kausale gudsbeviset, og dvs. at det aprioriske beviset ikke er et sjølvstendig bevis. Det sentrale i Gueroults argumentasjon synes å være: Det ontologiske beviset gjør bruk av og forutsetter gyldigheten av sannhetskriteriet, dvs. at alle klare og tydelige persepsjoner er sanne.<sup>69</sup> Men dette kriteriets gyldighet etableres med grunnlag i det kausale gudsbeviset (se Gueroult, 1968.I.334-9). Altså forutsetter det aprioriske gudsbeviset det kausale beviset. Kort sagt må "la preuve par effets --- être considérée comme la preuve principale et même unique de l'existence de Dieu" (ibid, 339).

<sup>67</sup> Descartes bruker ikke sjøl termen "ontologisk gudsbevis". Den stammer som kjent fra Kant. Uttrykket "apriorisk gudsbevis" brukes i *Samtele med Burman* (V.153). For dette beviset se ellers VI.36; VII.65-9, 114-20, 149-52, 163-4, 166-7, 382-4; VIII.A.10; VIII.B.361-3.

<sup>68</sup> Jfr.: "Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est à dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheual sans aisles ou avec des aisles" (IX.A.53/VII.67). Eksistens er altså å betrakte som en fullkommenhet (VII. 67), som en egenskap [proprietas] – forutsatt at termen "egenskap" står for ethvert attributt som kan tilskrives en ting (VII.382-3). Dette benekta, som kjent, Kant: "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst" (*KRV*, A598/B626). Om Descartes eller Kant har rett på dette punktet, synes fortsatt å være et åpent spørsmål. Se f eks J. Bennett (1974.226-32), Cottingham (1986.59-60), Dicker (1993.160-8), R. Scruton (1997.135-7).

Mot dette kunne man med f eks Copleston (1963.122)<sup>70</sup> forsøksvis innvende at i *Prinsipp* kommer det aprioriske gudsbeviset (pr. 14) før de kausale gudsbevisa (pr. 18 og pr. 20-1).<sup>71</sup> (Og sannhetskriteriet etableres først i pr. 43). Det førstnemnte beviset må således forstås som et sjølvstendig bevis. Forstår man imidlertid et ontologisk gudsbevis i tråd med Kant som et ”som abstraherer fra all erfaring og argumenterer [schließen] utelukkende apriorisk fra blotte begrep”(KRV, A591/B618), tror jeg det er riktig å si at Descartes betrakter et slikt bevis som ufullstendig. For det synes ikke urimelig å forstå Descartes dithen at hvis det aprioriske beviset skal ta av, må man først legitimere idéen om Gud. I *Meditasjoner* gjøres dette, som vi har sett, gjennom argumentasjonsskrittet fra (i) til (ii) som framstilles i *Tredje meditasjon*, og dvs. i forbindelse med presentasjonen av det kausale gudsbeviset. Men dette betyr ikke at det aprioriske gudsbeviset nødvendigvis forutsetter gyldigheten av ett av de kausale bevisa. Det betyr bare at det aprioriske gudsbeviset forstått som et fullstendig bevis<sup>72</sup> strengt tatt ikke er ontologisk i Kants forstand.

Vi skulle kunne konkludere med at det finnes sterke belegg for at det aprioriske argumentet for Guds eksistens lar seg anse som et sjølvstendig bevis ifølge Descartes. Og dette argumentet synes også med litt velvilje å kunne forstås som ett som tar utgangspunkt i noe som betraktes som sikkert, for så å påvise dettes nødvendige betingelse.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Dette gjelder trolig for *Meditasjoner* (jfr. VII.65 og 68, 115-6), men ikke for *Discours* der sannhetskriteriet etableres etter presentasjonen av det aprioriske gudsbeviset (hhv. VII.38 og 36). Ei heller gjelder det for *Prinsipp* (se nedenfor).

<sup>70</sup> For det aprioriske gudsbevisets rolle, se ellers f eks Gouhier (1987.143-77), G. J. D. Moyal (1993. 185-99) og Cottingham, (1986.63-4).

<sup>71</sup> Gueroult (1968.I.340ff) overser sjølvvsagt ikke dette.

<sup>72</sup> Descartes hevder eksplisitt at det aprioriske argumentet er ”vne preuue demonstratiue de l’existence de Dieu” (IX.A.52). Jfr. VII.383-4 og ikke minst VII.166-7/IX.A.129 der det ontologiske elementet ved det aprioriske gudsbeviset framstilles om en syllogisme. På den andre sida hevder Descartes der at ”konklusjonen”, dvs. at Guds eksisterer, er ”per se nota” (VII.167) eller, som det står i den franske oversettelsen, lar seg erkjenne ”sans preuue” (IX.A.129) for den som er fri fordommer (jfr. IX.A.126-7/VII.163-4). At dommen ”Guds eksisterer” lar seg erkjenne ”uten bevis”, betyr imidlertid ikke at den lar seg erkjenne (som sikker) uten enhver form for argumentasjon. ”Uten bevis” må her trolig forstås som uten syllogistisk (formallogisk) argumentasjon (se Gouhier, 1987.159). Og at noe er ”per se nota” (sjølevident), betyr, som har sett med hensyn til f eks jegvissheten, ikke ifølge Descartes at det kan erkjennes som sikkert uten argumentasjon, og dvs. uten bevis (i Descartes’ forstand).

<sup>73</sup> Samme grunntanke uttrykkes også av Copleston (1963.123): ”But if, as seems to be the case, he looked on the proofs contained in the third *Meditation* as a prolongation and deepening of the original intuition expressed in the *Cogito, ergo sum*, it may be that he regarded the ontological argument in the same light”.



### 3.5.2 ER DESCARTES' OVERVEIDE SYN AT VI IKKE KAN NÅ SIKKER VITEN?

#### 3.5.2.1 BETVILES COGITOPRINSIPPET I FJERDE AVSNITT I *TREDJE MEDITASJON*?

Spørsmålet er imidlertid om ikke forsøket på å tolke gudsbevisa som progressive argument likevel mislykkes. For bl.a. kan det se ut som om også cogitoprinsippet rammes av tvilen i fjerde avsnittet i *Tredje meditasjon*. I dette avsnittet lar Descartes jeget si (med tilføyelser av nummereringer i hakeparenteser av meg):

[1] Mais lorsque ie considerois quelque chose de fort simple & de fort facile touchant l'Arithmetique & la Geometrie, par exemple que deux & trois ioints ensemble produisent le nombre de cinq, & autres choses semblables, ne les conceuois-je [intuebar] pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles estoient vrayes? [2] Certes si i'ay iugé depuis qu'on pouuoit douter de ces choses, ce n'a point esté pour autre raison, que parce qu'il me venoit en l'esprit, que peut-estre quelque Dieu auoit pû me donner vne telle nature, que ie me trompasse mesme touchant les choses qui me semblent les plus manifestes. Mais toutes les fois que cette opinion cy-devant conceuë de la souueraine puissance d'un Dieu se presente à ma pensée, ie suis contraint d'auoüer qu'il luy est facile, s'il le veut, de faire en sorte que ie m'abuse, mesme dans les choses que ie croy connoistre avec vne evidence tres-grande [me puto mentis oculis quàm evidentissime intueri]. [3] Et au contraire toutes les fois que ie me tourne vers les choses que ie pense concevoir fort clairement, ie suis tellement persuadé par elles, que de moy-mesmes ie me laisse emporter [erumpam] à ces paroles: Me trompe qui, poura, si est-ce qu'il ne sçauroit iamais faire que ie ne sois rien, tandis que ie penseray estre quelque chose [fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo]; ou [vel] que quelque iour il soit vray que ie n'aye iamais esté, estant vray maintenant que ie suis; ou bien [vel forte etiam] que deux & trois iointes ensemble fassent plus ny moins que cinq, ou choses semblables, que ie voy clairement ne pouuoir estre d'autres façon que ie les conçoÿ. [4] Et certes, puisque ie n'ay aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, & mesme que ie n'ay pas encore considéré celles qui prouent qu'il a vn Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien legere, & pour ainsi dire Metaphysique [Metaphysica dubitandi ratio]. Mais afin de la pouuoir tout à fait oster, ie dois examiner s'il a vn Dieu, si-tost que l'occasion s'en presentera; & si ie trouue qu'il y vn ait vn, ie dois aussi examiner s'il peut estre trompeur: car sans la connoissance de ces deux veritez, ie ne voy pas que ie puisse iamais estre certaine d'aucune chose [hac enim re ignoratâ, non videor de ullâ aliâ plane certus esse unquam posse] (IX.A.28-9/VII.35-6).

Blant dem som hevder at cogitoprinsippet betviles her, er Gewirth (1941) som i grove trekk argumenterer slik: I den siterte passasjen finner vi vekslinger fra og til tvilens metodologiske (jfr. [1] og [3]) og metafysiske moment (jfr. [2] og [4]) (Gewirth, 1941. 384-5). Gitt dette, er det, for det første, slik at "the cogito" og " $2 + 3 = 5$ " blir jamstilt i

[3]. For det andre rammes ingen av dem av tvilens metodologiske moment siden begge er ”psykologiske” sikre, dvs. for så vidt som de begge er klare og tydelige (jfr. *ibid*, 378). For det tredje treffes begge av tvilens metafysiske moment ([jfr. [4]) for så vidt som ikke noen av dem trenger å være sanne sjøl om de innses klart og tydelig, dvs. for så vidt som ”there can be clearness and distinctness, without truth” (*ibid*, 373). Dermed behøver, for det fjerde, også cogitoprinsippets nødvendige sannhet å bli garantert av den sanne og gode Gud (jfr. *ibid*, 381).<sup>74</sup>

Mot dette kunne man, for det første, innvende at det som her rammes av tvilen, ikke er ”jeg tenker, altså er jeg”, men aksiomet ”for å tenke, må man eksistere”, noe som vil være, som vi har sett, i samsvar med hva Descartes skriver andre steder.<sup>75</sup> Denne tolkninga synes imidlertid ikke å være i tråd med hva som sies i sitatet: Det er tanken

(4) ”jeg er intet så lenge som jeg tenker at jeg er noe”,

og dvs. noe som med en viss rimelighet skulle kunne betraktes som en negasjon av tanker som ”jeg tenker, altså er jeg” og ”jeg er, jeg eksisterer er nødvendigvis sant hver gang jeg uttaler det eller begriper det i min ånd”<sup>76</sup>, og ikke tanker som ”for å tenke, må man ikke eksistere”, som (eventuelt) jamstilles med

(5) ”2 + 3 er mer eller mindre enn 5”.

I alle fall er den anvendte formuleringa – med et par ubetydelige unntak – ordrett lik den som brukes i *Andre meditasjon* i forbindelse med tvilens opphevelse – eller som vi nå kanskje må si – tvilens tilsynelatende opphevelse.<sup>77</sup> Således er det lang fra urimelig

<sup>74</sup> Jfr. også Gueroult (1968. I.155-9) og Curley (1978.93-5, 123-4 og 1993.21).

<sup>75</sup> Dette hevder Kenny (1968.185). På tross av dette mener han at cogitoprinsippet indirekte dras i tvil. Kenny forsvarer nemlig syllogismetolkninga av ”jeg tenker, altså er jeg”, der det nemnte aksiomet utgjør den ene premissen (se *ibid*, 40-62, særlig 51 og 185).

<sup>76</sup> Jfr. ovenfor s. 112, n. 20.

<sup>77</sup> Unntaka er at ”fallat quantum [så mye som] potest” (VII.25) er endra til ”fallat me quisquis [samme hvem som] potest” og at ”quamdiu” (VI.25) blir skrevet med ”n”.

å mene at det er cogitoprinsippet som synes å bli jamstilt med enkle matematiske dommer i [3].

Men man kunne, for det andre, med Gouhier (1987.317-9) innvende at utsagna (4) og (5) i realiteten ikke blir jamstilt i den siterte passasjen. Gouhier legger, for det første, vekt på bruken av ordet ”erumpam” [jeg utbryter]: Utbrudd er – sier Gouhier – ikke ”un état d’âme de philosophe” (ibid, 318). Når jeg utbryter noe, gir jeg m.a.o. uttrykk for ei oppfatning som er ikke-filosofisk, dvs. for noe som ikke er velfundert. Og det er fra et slikt ikke-velfundert perspektiv at jeget jamstiller (4) og (5). Gouhier betoner, for det andre, bruken av uttrykket ”vel forte etiam” [eller kan hende også], som ikke blir nøyaktig oversatt med ”ou bien” (ibid, 317), og som markerer at jeget faktisk nøler med jamstille (4) med (5). Det nøler siden dets filosofiske ånd ikke har forlatt det fullstendig.<sup>78</sup> Det hele er et uttrykk for – synes Gouhier å legge opp til – at jeget ikke er blitt kvitt alle filosofiske nybegynnertrekk (i begynnelsen av *Tredje meditasjon*). For det tredje legger han vekt på at jeget sier i den latinske originalversjonen i slutten av den siterte passasjen – når det har gjenvunnet sin filosofiske ånd – at så lenge som jeg ikke vet om en god gud eksisterer, synes det som om jeg ikke kan være sikker på ”noe annet heller” [de ulla alia [re]], og dvs. ifølge Gouhier alt unntatt eksistensen av den gode Gud og, ”ipso facto” (ibid, 319), min egen eksistens.

Som vi forstår, er Gouhiers tolkning av den siterte passasjen naturlig nok prega av en bestemt helhetsforståelse av *Meditasjoner* og av hele Descartes’ filosofiske prosjekt. I så fall skulle det være relevant å trekke inn følgende fire moment: (i) Intet annet sted uttrykker Descartes seg på en slik måte at det synes rimelig å tolke ham dithen at cogitoprinsippet er ment å bli ramma av tvilen. Tvert imot er det omvendt.<sup>79</sup> (ii) Fjerde avsnitt i *Tredje meditasjon* er omkransa av passasjer der Descartes lar jeget uttrykke at det har sikker viten om visse forhold. La meg gi to eksempler. I det andre avsnittet i samme meditasjon sier det at det er sikker på at det er en tenkende ting.<sup>80</sup> I det sjette avsnittet hevder jeget at idéer ikke kan være usanne hvis de betraktes uteluk-

<sup>78</sup> Jfr.: ”vel forte etiam marquent l’im perceptible hésitation de la pensée à l’instant où elle échappe à l’exigence critique” (Gouhier, 1987.318).

<sup>79</sup> Her kan det spesielt nemnes at i *Brev til Voetius* (mai 1643) avviser Descartes eksplisitt at man bare kan slutte at ”jeg synes å eksistere” fra ”jeg tenker” (se VIII.B.165-6).

<sup>80</sup> ”Sum certus me esse rem cogitantem” (VII.35).

kende i seg sjøl.<sup>81</sup> (iii) Stiller vi spørsmålet om Descartes burde la jeget jamstille cogitoprinsippet med matematiske prinsipp, er svaret benektende i alle for så vidt som vi ved cogitoprinsippet, og ikke ved enkle matematiske dommer, har å gjøre med ei slutning fra en bevissthetsvirksomhet til dens (antatte) nødvendige betingelse. I det fjerde avsnittet i *Tredje meditasjon* nemnes i det hele tatt ikke den i *Andre meditasjon* gitte begrunnelsen for cogitoprinsippets nødvendige sannhet. Vi finner m.a.o. ingen kritikk (i *Tredje meditasjon*) av det resonnementet som førte fram til etableringa av cogitoprinsippet. (iv) Hva er det så vi finner en kritikk av? Jo, det som utsettes for kritikk, er den i det andre avsnittet i *Tredje meditasjon* foreslåtte hypotesen om at klarhet og tydelig utgjør et generelt sannhetskriterium, dvs. jeg kan ikke begrunne at dommer er sanne med grunnlag i at de er klare og tydelige før jeg har erkjent at Gud eksisterer. Dette gjelder også for cogitoprinsippet, men dette betyr ikke at jegvissheten er ment å bli etablert etter at erkjennelsen av Guds eksistens siden jeget, som vi har sett, ikke appellerer til sannhetskriteriet idet det etablerer jegeksistensen. – Mangt taler således for cogitoprinsippet ikke er ment å bli ramma av tvilen i det fjerde avsnittet i *Tredje meditasjon*.

### 3.5.2.2 DET FULLKOMMENT VISSE KAN VÆRE USANT ETTER EN ABSOLUTT MÅLESTOKK (SVAR PÅ ANDRE INNVENDING)

Imidlertid taler ikke alt for en ei slik tolkning. F eks sier Descartes i *Svar på andre innvending* at han for andre (enda en) gang vil gjøre rede for det som ifølge ham synes å utgjøre fundamentet for all all menneskelig sikkerhet.<sup>82</sup> Den første delen av denne redegjørelsen lyder:

Premierement, aussitost que nous pensons concevoir clairement quelque verité, nous sommes naturellement portez à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions iamais auoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher dauantage: nous auons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. Car que nous importe, si peut-estre quelqu'vn feint que cela

<sup>81</sup> "Jam quod ad ideas attinet, si solæ in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsæ proprie esse non possunt; ---" (VII.37).

<sup>82</sup> Jfr.: "---, exponam hîc iterum [”derechef” brukes i den franske oversettelsen] fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur" (VII.144)

mesme, de la verité duquel nous sommes si fortement persuadez, paroist faux aux yeux de Dieu ou des Anges, & que partant, absolument parlant, il est faux? Qu'auons nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absoluë, puisque nous ne la croyons point du tout, & que nous n'en auons pas mesme le moindre soupçon? Car nous suposons vne croyance ou vne persuasion si ferme, qu'elle ne puisse estre ostée; laquelle par consequent est en tout la mesme chose qu'vne tres-parfaite certitude [perfectissima certitudo] (IX.A.113-4/ VII.144-5).

At noe er fullkomment sikkert (for oss), er – synes Descartes her å si – forenlig med at det kan være usant for Gud og for en engel, dvs. at det kan være absolutt usant. Det fullkomment sikre (for oss) skulle dermed ikke være absolutt eller metafysisk sikkert – hvis man med ”metafysisk” og ”absolutt” sikkerhet forstår en visshet som er så sikker at den ikke kan være usann etter en absolutt målestokk.<sup>83</sup>

Nå er det blitt hevdet av Frankfurt at dette er et tegn på at Descartes i det hele tatt ikke er opptatt av erkjenne noe som sant etter absolutte målestokker.<sup>84</sup> Denne tolkninga, som er blitt kritisert av flere<sup>85</sup>, kan synes lite plausibel tatt i betraktning alle de stedene der Descartes understreker at han søker etter sannhet.<sup>86</sup> Den samme kritikken kan rettes mot ei tolkning som er lagt fram av Curley. Curley (1978 og 1993) – som er sterkt influert av, men som likevel stiller seg kritisk til element ved Frankfurts tolkning – hevder at ”Descartes is implicitly redefining the concept of proof” (Curley, 1978. 118) på en slik måte at han vil godta et argument som bevis hvis,

---

<sup>83</sup> Descartes skiller mellom moralsk og metafysisk eller absolutt sikkerhet. Den mest fullstendige redegjørelsen som han gir av dette skillet, er å finne i den franske versjonen av *Prinsipp* (del 4, pr. 205-6) der han skriver: Den første typen sikkerhet ”est apelée morale, c'est à dire suffisante pour regler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'auons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sçachions qu'il se peut faire, *absolument parlant*, qu'elles soient fausses” (IX.B.323, uth. endra av ES). ”L'autre sorte de certitude est lors que nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que que nous la jugeons” (IX.B.324). Han tilføyer at denne absolute formen for sikkerhet har et metafysisk fundament, nemlig at Gud er allgod. Jfr. VI.37-8. – Man kunne være frista til å hevde at Descartes opererer med to begrep om absolutt eller metafysisk sikkerhet. (i) Noe er absolutt sikkert hvis vi vet at det ikke kan være usant for Gud (jfr. ”absolument parlant”). (ii) Noe er absolutt sikkert hvis det ikke kan være usant etter den målestokken som Gud har forordna (jfr. tesen om at det absolute visse har et metafysisk fundament). Når jeg bruker begrepet ”absolutt sikkerhet”, er det i betydning (i).

<sup>84</sup> Se Frankfurt (1970.25-6, 179-80 og 1977.51-3). Han skriver bl.a.: ”The inquiry to which Descartes devotes his *Meditations* is an exploration by reason of its own limits or necessities. Its goals is, and can only be, to determine what is reasonable for us to believe – that is, what it would be irrational for us to doubt – and not what is true in the eyes of God or of the angels” (Frankfurt, 1977.52-3).

<sup>85</sup> F eks B. Williams (1978.35-6, 198-200) og Cottingham (1986.69, 76-7).

as he is going through it, it compels his assent<sup>87</sup>, and, if at the end of the argument, he finds that he has no valid ground for doubting the conclusion (ibid, 115-6, se ibid 119ff).  
 I og for seg kunne denne definisjonen vært akseptabel. Det problematiske er imidlertid at definisjonen slik den forstås av Curley innebærer et ”subjektivistisk begrep om bevis” (ibid, 115). For, skriver han,

Descartes is working with a concept of proof for which it does not hold that if there is a proof of p, then p is true. He admits that indubitability is compatible with falsity (ibid, 118).

Å bevise noe er altså ifølge denne tolkninga forenlig med at det kan være usant ifølge Descartes. Men er dette den Descartes som ”utelukkende ønska å vie seg til søken etter sannheten” (VI.31) eller som søkte å nå ”sikker og evident erkjennelse om sannheten” [certam & evidentem cognitionem veritatis, VII.10]? Kan den siterte teksten fra *Svar på andre innvending* egentlig være å forstå slik at Descartes åpner opp for at det fullkomment visse, kan være usant etter en absolutt målestokk? ”Nei”, kunne man svare, fordi Descartes i den aktuelle konteksten hevder at alt som vi innser klart og tydelig, ”må innrømmes som sant og sikkert” (IX.A.113/VII.144) (siden vi har erkjent at Gud som ikke-bedrager eksisterer).<sup>88</sup> Hvor riktig dette enn måtte være, står det likevel fast at Descartes i temmelig klare ordelag sier at det fullkomment visse, kan være usant for Gud eller for en engel, og dvs. at det kan være usant i absolutt forstand. Vi trenger riktignok ifølge Descartes å bekymre oss om dette siden vi likevel ikke tror på det, men dermed kommer han svært nær å hevde at vi ikke trenger å bry oss om hypotesen om eksistensen av et allmechtig og bedragerisk vesen siden vi ikke tror på den. Troen blir så å si visshetens fundament.

Man kunne kanskje innvende med B. Williams (1978.200) at Descartes’ henvisning til begrepet ”absolutt usant”, ikke kan tas alvorlig. For tanken om at det som vi innser meget klart og tydelig, kan være usant for Gud, finnes det ikke plass for innenfor Descartes’ system. Nå kan det være tvilsomt, som vi skal se, om Williams har full-

---

<sup>86</sup> Jeg nøyer meg med å henvise til fire sentrale tekststeder: VI.31 (første avsnitt i fjerde del av *Discours*), VII.10 (Fortalen i *Meditasjoner*), VIII.A5 (1 pr. i *Prinsipp*), X.495 (den fulle tittelen på *Recherche*). Se neste side.

<sup>87</sup> At et utsagn er ”assent-compelling”, vil si at det er klart og tydelig (se Curley, 1978.119).

<sup>88</sup> For den framlagte kritikken av Curley, se Cottingham (1986.76-7).

stendig rett i dette. Men sjøl om han skulle ha rett, er det irrelevant i den aktuelle sammenhengen. For spørsmålet her er om Descartes kan begrunne på en tilfredsstillende måte at det som vi har mange gode grunner til å anse som sant, likevel kan være usant etter en absolutt målestokk: Spørsmålet er om Descartes kan begrunne at et allmektig og allbedragersk vesen ikke kan eksistere. Og dette spørsmålet har tatt i betraktning av f eks *Første meditasjon* åpenbart en plass i Descartes' filosofi, og det er ikke besvart på en tilfredsstillende måte i den omtalte passasjen.

Dette synes da Descartes også å innrømme sjøl siden han i den umiddelbare forlengelsen av den reiser den følgende innvendinga: "Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque persuasion ferme & immuable" (IX.A. 114/VII.145). Nå søker han å tilbakevise denne innvendinga, og det gjøres i to skritt. Det første består i å påpeke at hvis det finnes fullkommen visshet, så er den å finne i intellektets klare persepsjoner, og intet annet sted. Det andre består i begrunne at visse av disse persepsjonene ikke kan betviles. Han skriver:

Or, entre ces choses [Ex his autem quædam], il y en a de si claires & tout ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elles, que nous ne les croyons estre vrayes: par exemple, que i'existe lorsque ie pense, que les choses qui ont vne fois esté faites ne peuuent pas n'auoir point esté faites, & autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a vne parfaite certitude. Car nous ne pouuons pas douter de ces choses-là sans penser à elles; mais nous n'y pouuons iamais penser, sans croire qu'elles sont vrayes, comme ie viens de dire; doncques, nous n'en pouuons douter, que nous le croyons estre vrayes, c'est à dire que nous n'en pouuons iamais douter. ---. Il ne sert de rien --- que quelqu'un feigne que ces choses semblent faussent à Dieu ou aux Anges, parce que l'euidence de nostre perception ne permettra pas que nous écoutions celuy qui l'aura feint & nous le voudra persuader (IX.A.114/VII.145-6).

Om Descartes her uttrykkelig hevder at jeg ikke kan tvile på at jeg eksisterer så lenge jeg tenker, gjentar han etter mi mening tesen om at jeg ikke kan utelukke at det som er evident, dvs. noe som jeg har mange gode grunner til å holde som sant, kan være usant for Gud. Og kan jeg ikke utelukke dette, kan jeg heller ikke utelukke at det kan finnes et allmektig og allbedragersk vesen.

I så fall kan jeg vel heller ikke utelukke at det er usant at jeg eksisterer når jeg tenker? Til dette kunne man replisere at Descartes lar, som vi har sett, jeget i begynnelsen av *Andre meditasjon* si at en mektig og listig bedrager ikke kan gjøre at jeg er intet så lenge jeg tenker at jeg er noe, og dvs. at sjøl om jeg ikke kan utelukke at en

slik bedrager eksisterer, så vet jeg med sikkerhet at jeg eksisterer når jeg tenker. Men denne tesen virker lite overbevisende når det åpnes opp for at jeg ikke kan vite om noe er sant etter en absolutt målestokk.

Mot dette kunne man innvende: ”(i) I den gitte argumentasjonen (3.5.2.2) overser du, det som du har argumentert for ovenfor, nemlig at Descartes er partikularist, at jegvissheten etableres uten å påkalle et kriterium. (ii) Dessuten er partikularismen en riktig posisjon.” Til dette vil jeg svare: ”Det jeg, for det første, i realiteten har argumentert ovenfor – og som jeg vil argumentere ytterligere for i 3.5.2.3-4 – er, at et partikulastisk standpunkt ikke løser kriterieproblemet (jfr. særlig formulering A av dette problemet (s. 9)). For det andre har jeg tolka de her i 3.5.2.2 siterte passasjene fra *Svar på andre innvending* slik at også Descartes innser at den partikularistiske veien ikke fører fram til absolutt sikkerhet.”

### 3.5.2.3 GUDS FRIVILLIGE SKAPELSE AV DE EVIGE SANNHETENE

Nå kunne man kanskje hevde at Descartes egentlig ikke mener at det som vi betrakter som sant, kan være usant for Gud eller for en engel. For det er intet annet ved posisjonen hans som skulle tilsi at han står inne for et slikt syn. Som påpekt, poengterer jo han gang på gang at han er ute etter å oppnå sikker og sann erkjennelse. Så enkelt er det imidlertid ikke. For Descartes' berømte tese om Guds skapelse av de såkalte evige sannhetene, synes å innebære at det som vi f.eks. betrakter som inkonsistent, kunne ha vært sant.

Tesen om Guds skapelse av de evige sannhetene uttrykkes – så vidt man kan belegge – av Descartes for første gang i 1630 og for siste gang i 1649.<sup>89</sup> I *Svar på sjette innvending* formuleres den bl.a. slik:

---

<sup>89</sup> Tesen uttrykkes i tre *Brev til Mersenne* i april og mai 1630 (I.144-6, 149-53), i *Brev til Mersenne*, 27/5-1638 (II.138), i *Brev til Mesland*, 2/5-1644 (IV.118-9), i *Brev til Arnauld*, 29/7-1648 (V.223-4), i *Brev til More*, 5/2-1649 (V.272-4) og i *Svar til sjette innvending* (VII.431-3, 435-6). Hvordan tesen er å forstå, er omstridt. Se for eksempel H. Heimsoeth (1987.228-9), Gueroult (1968.II.26-39), Gouhier (1987.233-64), P. T. Geach (1973), Frankfurt (1977), Beyssade (1979.113-22 og 315-7), Marion (1991), Wilson (1986.120-31), Curley (1984), Dicker (1993.135-7), M. J. Osler (1994.118-52), Gaukroger (1995.203-10 og 316-8), T. Lennon (1998).



[I] ne faut pas penser que les veritez eternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses, mais seulement de la volonte de Dieu [a solo Deo], qui, comme vn souuerain legistateur, les a ordonnées & establies de tout eternité (IX.A.236/ VII.436).

(Siden Gud kunne ha latt være å skape de evige sannhetene<sup>90</sup>, er de således med ett unntak – Guds egen eksistens – ikke evige i ethvert henseende<sup>91</sup>). Når ”enhver orden, enhver lov, enhver godhets eller sannhets grunn” (IX.A.235/VII.435)<sup>92</sup> avhenger av Guds likegyldige (indifferente) vilje, når ”Guds makt ikke kan ha noen grenser [bornes]” (IV.118), skulle Gud i en eller annen forstand ikke være bundet av disse sannhetene og lovene. Som Descartes tilføyer på det sistnemnte tekststedet:

Dieu ne peut auoir esté déterminé à faire qu'il fust vray, que les contradictoires ne peuuent estre ensemble, & que, par consequent, il a pû faire le contraire (IV.118).

Eller som han hevder et annet sted: Jeg tør ikke påstå at Gud f eks ikke hadde kunnet gjøre det slik at 1 pluss 2 ikke er 3. Jeg kan bare si at en slik ting involverer en kontradiksjon for meg.<sup>93</sup> (På tross av dette synes Descartes å mene at Gud ikke vil – og dermed ikke kan – endre på det han har skapt<sup>94</sup>. Benytter man seg av begrepsparet ”Guds absolutte makt” (*potentia absoluta*) og ”Guds ordinerte makt” (*potentia ordinata*), kan det se ut som om Descartes er intellektualist med henblikk på Guds ordinerte makt og voluntarist med henblikk på Guds absolutte makt.<sup>95</sup>)

Kan vi imidlertid ikke være absolutt sikre på om Gud er i stand til å skape det logiske umulige, er det, for det første, sjølvsagt ikke utelukka at det kontradiktoriske

<sup>90</sup> Jfr.: ”Vous [dvs. Mersenne] demandez aussi qui a necessité Dieu à creer ces veritez; et ie dis qu'il a esté aussi libre de faire qu'il ne fust pas vray que toutes les lignes tirées du centre à la circonference fussent égales, comme de ne pas creer le monde” (I.152).

<sup>91</sup> Jfr.: ”[L]’existence de Dieu est la premiere & la plus eternelle de toutes les veritez qui peuuent estre, & la seule d’où procedent toutes les autres” (I.150).

<sup>92</sup> Oversettelse ved Aarnes (1982.126-79).

<sup>93</sup> Jfr.: ”Mihi autem non videtur de vllâ vnquam re esse dicendum, ipsam à Deo fieri non posse; cùm enim omnis ratio veri & boni ab eius omnipotentiâ dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse vt mons sit sine valle, vel vt vnum & duo non sint tria; sed tantùm dico illum talem mentem mihi indidisse, vt à me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex vno & duobus quòd non sint tria, & c., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu” (V.223-4, jfr. V.272).

<sup>94</sup> Jfr. ”On vous dira que si Dieu auoit establi ces verités, il les pourroit changer comme vn Roy fait ses lois; a quoy il faut respondre qu’ouy, si sa volonte peut changer. – Mais ie les comprens comme eternelle & immuables. – Et moy ie iuge le mesme de Dieu” (I.145-6, jfr. VII.380). Hadde Gud endra på det han hadde skapt, hadde Guds vilje endra seg, hadde også intellektet hans ha forandra seg siden intellekt og vilje er ett hos Gud, ifølge Descartes (se I.149 og IV.119). I så fall ville han ikke ha vært fullkommen (se Osler, 1994.131).

<sup>95</sup> Se Osler (1994.123-35).

kan være sant etter en absolutt målestokk. Eller: Det som er nødvendig for oss, de logiske nødvendigheter som Gud har skapt, er – som enkelte har uttrykt det – ikke ”nødvendigvis nødvendig”.<sup>96</sup> For det andre er det ikke lett å se hvordan vi skulle kunne bevise at et allmechtig og ondskapsfullt vesen ikke eksisterer. For i alle våre bevis gjør vi bruk av tesen om at det kontradiktoriske og det sjølmotsigende er å anse som usant. Her er det sjølvsagt heller intet poeng å vise til at tanken om et allmechtig og ondskapsfullt vesen ifølge Descartes er inkonsistent (se ovenfor s. 97). For det hypotesen om eksistensen av et slikt vesen åpner opp for, er at det som vi betrakter som inkonsistent, ikke trenger å være inkonsistent etter en absolutt målestokk. Derfor vil man forutsette hva som skal bevises hvis man forkaster muligheten av eksistensen av et allmechtig og allbedragerisk vesen ved å henvise til begrepet om et slikt vesen er sjølmotsigende: Hevder jeg at det som for oss framstår som inkonsistent eller sjølmotsigende, kan være sant for f eks Gud, kan jeg ikke uten *petitio principii* gjendrive gjennom en eventuell påvisning av at posisjonen min er inkonsistent etter målestokkene våre.<sup>97</sup> Hvis jeg ikke kan være absolutt sikker på at det sjølmotsigende er usant, kan jeg, for det tredje, heller ikke være absolutt sikker på at jeg eksisterer når jeg tenker. Det hjelper lite å si her at et utsagn som

(6) ”jeg eksisterer ikke nødvendigvis når jeg tenker”

ikke innebærer en formallogisk motsigelse, men en form for pragmatisk sjølmotsigelse. For kan vi ikke vite om det som for oss er formallogisk inkonsistent kan være sant, kan vi heller ikke vite om det som for oss er pragmatisk sjølmotsigende kan være sant. For kan jeg ikke vite om det som betraktes som formallogisk inkonsistent kan være sant, så kan jeg f eks ikke vite om ”jeg tenker” og ”jeg tenker ikke” kan være sanne samtidige, og kan jeg ikke være sikker på dette, kan jeg ikke avgjøre om (6) er pragmatisk sjølmotsigende. Dermed er det, for det fjerde, også sagt at jeg ikke være absolutt sikker på at jeg tenker.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Geach (1973.10) og Curley (1984.581).

<sup>97</sup> Jfr. f eks Frankfurt (1977.52).

<sup>98</sup> I kap. 5 argumenterer jeg for at man ikke kan sistebegrunne at dette synet er meningsløst.

Merk at den uttrykte posisjonen ikke er inkonsistent etter våre målestokker. For det er ikke inkonsistent å hevde

(7) ”jeg påstår som sant etter våre målestokker at vi ikke kan vite om noe er sant etter en absolutt målestokk”.<sup>99</sup>

### 3.5.3.4 IDÉENE VÅRE KOMMER FRA GUD

Descartes' teori om Guds skapelse av de evige sannhetene er, som flere har påpekt, ikke nødvendig for å generere den radikale tvilen.<sup>100</sup> Descartes kunne – foruten å henvise til kriterieproblemet – ha hevda at sjøl om de evige sannhetene ikke er skapt av Gud, er Gud i stand til å bedra meg med hensyn til disse prinsippa. Gud kunne f.eks. ha skapt bevisstheten min slik at det som synes å være nødvendig sant og ubetvilbart for meg, likevel ikke er nødvendig og ubetvilbart.<sup>101</sup> Heller ikke denne hypotesen lar seg gjendrive (uten å forutsette hva som skal bevises). Jeg kan ikke være sikker på at jeg tenker, jeg kan ikke være sikker på hva tenkning og visshet er, med mindre jeg er skapt av en allgod Gud, og jeg kan ikke bevise at jeg er skapt av en allgod Gud uten å vite at jeg tenker og uten å vite hva tenkning og visshet er.<sup>102</sup> Og når Descartes hevder at ”idéene og begrepa våre kommer fra Gud” og ”alt som er i oss, kommer fra ham”

<sup>99</sup> I det minste søker jeg å begrunne at (7) ikke er inkonsistent i kap. 5

<sup>100</sup> Jeget kan sjølvsagt ikke påkalle gyldigheten av tesen om Guds skapelse av de evige sannhetene, som det kan påkalle gyldigheten av tese for å begrunne tvilen sin. Det er tilstrekkelig å betrakte den som en hypotese. (Jfr. bruken av hypotesen om eksistensen av ei allmechtig og allbedragerisk ånd).

<sup>101</sup> Se f.eks. Wilson (1986.33-4) og Dicker (1993.136-7).

<sup>102</sup> Forsøka på å vise at Descartes' argumentasjon ikke er sirkulær, er nærmest utallige. Noen av de mest omtalte forslaga finnes hos Gewirth (1941) og (1970), W. Doney (1955), Kenny (1968.172-99) og (1970), Frankfurt (1970), Van Cleve (1979), B. Williams (1978.189-204), Cottingham (1986.66-70). For ei framstilling og kritikk av forslaga til de nemnte, se Dicker (1993.119-41). Dicker lanserer ei ega løsningsmetode hvis sentrale tese lyder slik: ”[O]nce we grant the legitimacy of the use of reason required to infer the possibility of our going wrong about the simplest things from the possibility that there is an omnipotent God, there is no reason in principle to deny the legitimacy of the use of reason that leads to the conclusion that the omnipotent God who actually exists is a perfect being who, while still fully *able* to deceive his creatures, would not *wish* to do so. Indeed, consistency requires that if we allow the former use of reason to be legitimate, then we must also allow the latter to be legitimate” (Dicker, 1993.139-40). Problemet er bare at skrittet fra (a) ”det kan eksistere et allmechtig vesen” til (b) ”det kan eksistere et allmechtig vesen som gjør at jeg tar feil sjøl med hensyn til det jeg oppfatter som klart og tydelig” – i motsetning til de skrittene som skal føre fram til (c) ”Gud eksisterer” – ikke er å forstå som et bevis. ((b) er jo inkonsistent ifølge Descartes.) Argumentet som fører fram til (b),

(VI.38, jfr.VII.53-4), kommer han svært nær å innrømme at ethvert gudsbevis må forutsette hva som skal bevises. Som han sier i *Discours*:

Mais si nous ne sçauions point que tout ce qui est en nous de reel & de vray, vient d'un estre parfait & infini, pour claires & distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurast, qu'elle eussent la perfection d'estre vrayes (VI.39).

Når Descartes i *Samtale med Burman* skal redegjøre for dette utsagnet, hevder han: Med tesen om at vi ikke kan vite om våre idéer hvor klare de enn måtte være, er sanne med mindre vi vet om Gud eksisterer, mener jeg sjølvsagt at så er tilfelle når vi ikke betrakter dem med oppmerksomhet.<sup>103</sup> Hvis så ikke hadde vært tilfelle, hadde vi ikke kunne bevise Guds eksistens.<sup>104</sup> Dette er sjølvsagt en av de uttalelsene fra Descartes, som kan tas til inntekt for at det som betraktes med oppmerksomhet, ikke rammes av tvilen. Men, som jeg har søkt å vise i kapittel 2, er denne tolkninga ikke uproblematisk: Visse utsagn i Descartes' skrifter må tas som et tegn på at klare og tydelige persepsjoner – hvor oppmerksomt de enn måtte bli betrakta – rammes av tvilen.

### 3.6 AVSLUTTENDE KLARGJØRING

La oss i lys av avsnitta 3.5.3.2-4 vende tilbake til spørsmålet om Descartes lar det mediterende jeget betvile cogitoprinsippet i det fjerde avsnittet i *Tredje meditasjon*. Det vi har kommet fram til, er at visse utsagn fra hans side tilsier at han burde la cogitoprinsippet rammes av tvilen. I den forstand burde han ha jamstilt cogitoprinsippet og matematiske dommer. Derfor er det også for enkelt, men ikke galt, å si, som jeg har gjort ovenfor (ss. 133-4), at Descartes ikke burde jamstille cogitoprinsippet og matematiske dommer for så vidt som det er bare ved det førstnemnte at det dreier seg om ei

---

betingelser – i motsetning til argumentet som fører fram til (c) – ikke at fornuften vår er gyldig i en absolutt forstand.

<sup>103</sup> Man kunne spørre om idéer kan være klare og tydelige ifølge Descartes hvis vi ikke betrakter dem oppmerksomt. Vil ikke begrepet "klar og tydelig persipert, men ikke persipert med oppmerksomhet" være sjølmotsigende for Descartes?

<sup>104</sup> Jfr.: "Si enim ignoraremus veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam claræ essent ideæ nostræ, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli, scilicet cùm ad eas non adverteremus, et quando solùm recordaremur nos illas clare et distincte percepisse. Aliàs enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare; nam aliàs non possemus demonstrare Deum esse" (V.178).

slutning fra en bevissthetsvirksomhet til dens nødvendige betingelse. Men på tross av dette tror jeg at Descartes ikke mener å la jeget betvile cogitoprinsippet i den omtalte passasjen. Som argumentert for ovenfor (s. 134), er det trolig hypotesen om at klarhet og tydelighet utgjør et generelt sannhetskriterium som rammes av tvilen, og dermed også dommen ”jeg eksisterer så lenge som jeg tenker noe” *hvis* man begrunner den ved å henvise til at jeg innser det som hevdes, meget klart og tydelig. Tross alt tror jeg at Descartes i sjølv *Meditasjoner*, dvs. *Meditasjoner* uten innvendinger og svar til innvendingene, er opptatt av å nå absolutt sikker viten. Men etter hvert – eller skal vi heller si av og til – innrømmer han meget motvillig og meget indirekte at prosjektet om å nå absolutt sikker viten, er dømt til å mislykkes.

Skulle det imidlertid være riktig at Descartes lar jeget betvile cogitoprinsippet, så kunne dette bety at han ikke tar sikte på å nå absolutt sikker viten i *Meditasjoner* (ettersom man i alle fall kunne hevde at man ikke kan bevise noe sikkert med basis i noe som er usikkert). Argumentasjonen fra jeg tenker til jeg eksisterer og videre til Gud eksisterer, vil ikke være ment å være progressiv, men snarere regressiv. Det tas utgangspunkt i en begrunna, men likevel betvilbar visshet, for så avdekke noen av denne visshetens nødvendige betingelser. Merk at ei slik tolkning ikke forrykker forholdet mellom tenknings- og jegvissheten på den ene sida og gudsvissheten på den andre sida: Det som er sagt i 3.5.1 (og 2.7) om forholdet mellom tenknings- og jegvissheten i forhold til vissheten om Gud eksistens, er riktig med unntak av det ikke dreier seg om absolutte vissheter. Det vil si: Den ikke helt sikre vissheten om Guds eksistens vil være erkjent med utgangspunkt og grunnlag i den ikke helt sikre tenknings- og jegvissheten. I den forstand vil den ikke-absolutt sikre Gudsvissheten være sekundær i forhold til den ikke-absolutt sikre tenknings- og jegvissheten. På den andre sida vil den ikke-absolutt sikre Gudsvissheten være primær for så vidt som den vil angi den fundamentale betingelsen for den ikke helt sikre tenknings- og jegvissheten.

Imidlertid kunne det være slik at Descartes mener at vi kan oppnå absolutt sikker viten sjøl om han mener å la cogitoprinsippet rammes av tvilen i begynnelsen av *Tredje meditasjon*. For man kunne med f eks Gewirth (1941.386-95) hevde at det er bare når man bruker den syntetiske metoden at det er utelukka at man kan bevise noe sikkert med basis i et usikkert utgangspunkt. Jeg har da også argumentert for at det

ikke er utenkelig at Descartes lar jeget begrunne tenkningsvissheten nettopp på en slik måte, og dvs. nærmere bestemt gjennom et indirekte, regressivt og transcendentalt argument. Men er det slik at Descartes mener å la cogitoprinsippet bli truffet av tvilen, må overgangen fra det ikke helt sikre til det absolutt sikre skje ved et anna punkt i meditasjonsprosessen, og i så fall kan man argumentere godt for at dette punktet ikke kan være noe annet enn erkjennelsen av Guds eksistens. I så fall må bl.a. utsagna i slutten av *Femte meditasjon* om at vissheten og sannheten i all viten avhenger utelukkende av erkjennelsen av den sanne Gud, tolkes slik at det må dreie seg i strengeste forstand om *all* viten. I motsetning til hva Descartes skriver i *Svar på andre innvending* (VII.140) må også erkjennelsen av første prinsipp være inkludert. Erkjennelsen av Gud må i enhver forstand være epistemologisk primær i forhold til f eks erkjennelsen av ens egen eksistens. Cogitoprinsippet kan bare gå forut for erkjennelsens av Gud eksistens i ”historien til våre oppdagelser”.

Nå betrakter jeg, som man forstår, ikke denne tolkninga som den mest rimelige. Men sjøl om vi skulle anta at den er riktig, er etter mi mening, som man også forstår, intet vunnet med hensyn til å oppnå sikker erkjennelse: Som jeg har argumentert for ovenfor, og som jeg vil argumentere for på en mer detaljert måte for nedenfor, kan vi ikke begrunne på en tilfredsstillende måte at vi har sikker viten ved å ta utgangspunkt i noe usikkert sjøl om vi gjør bruk av en ikke-syntetisk metode.<sup>105</sup> Det cartesiske prosjektet synes dermed å ende opp den pyrrhonismen som Descartes ønska å bekjempe, og hvis konsekvenser han beskriver på følgende fargerike måte i *Svaret til Gassendis motinnvendinger*: ”--- il faut entierement fermer la porte à la raison, & se contenter d'estre Singe, ou Perroquet, & non plus Homme, pour meriter d'estre mis au rang de ces excellens esprits (IX.A.212).<sup>106</sup> At porten til fornuften er åpen, tas for gitt – eller begrunnes i alle fall ikke på en tilfredsstillende måte – i f eks *Meditasjoner*. Eller: Hypotesen om at det kan eksistere et allmechtig og allbedragersk vesen, tas ikke alvorlig nok av jeget hvis det er slik at det søker å oppnå absolutt sikker viten i sjølve *Medita-*

---

<sup>105</sup> Dette ser ikke Gewirth. Argumentet hans går i korthet slik: En universell tvil er ifølge Descartes logisk umulig. At så er tilfelle, er imidlertid ikke sjølevident. Derfor må det bevises at Gud som ikke-bedrager eksisterer. Men, som påpekt ovenfor, er for det første ikke en universell tvil logisk umulig, og, for det andre, om en slik tvil hadde vært logisk umulig, så betyr ikke det at det logiske umulige (for oss) ikke kan være sant etter en absolutt målestokk.

<sup>106</sup> Jfr. Popkin (1979.206).

*sjoner*. Jeget som etter hvert mener å komme fram til at det overstrekker tvilen, kommer fram til dette resultatet fordi det ikke tviler radikalt nok.

## DEL 2

# MODERNE SISTEBEGRUNNELSESFILOSOFI

## KAP. 4

### STRIKT REFLEKSIV SISTEBEGRUNNELSE

#### 4.1 INNLEDNING

I dette kapitlet vil jeg søke å klarlegge hva Apel og Kuhlmann mener med strikt refleksiv sistebegrunnelse og å undersøke om denne argumentasjonsmåten er egna til å identifisere og å begrunne sistebegrunna og transcendentalnødvendige setninger. Siden det transcendentalpragmatiske forsøket på å vise at sistebegrunnelse er mulig tar utgangspunkt i en kritikk av Münchhausentrilemmaet<sup>1</sup>, begynner jeg med ei framstilling av dette trilemmaet og sammenligner det med kriterieproblemet. Forstått på en bestemt måte kan Münchhausentrilemmaet betraktes som identisk med kriterieproblemet (4.2). Deretter starter jeg med å se på hvordan transcendentalpragmatikerne mener å løse Münchhausentrilemmaet. Først prøver jeg å finne ut hva som skiller refleksiv sistebegrunnelse fra såkalte sjølinnlysende sannheter grepet gjennom intuisjon (4.3). Så ser jeg på forholdet mellom strikt refleksiv argumentasjon og noen andre typer refleksiv argumentasjon, og i den forbindelse vil det som synes å utgjøre transcendentalpragmatikernes sistebegrunnelseskriterium, bli innført, nemlig ”das Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs” (PS-testen) (4.4). I neste omgang tar jeg for meg visse sider ved spørsmålet på om bruken av PS-testen gjør oss i stand til å identifisere de riktige setningene, dvs. om den gjør oss i stand til å oppspore setninger som det synes rimelig å betrakte som transcendentalnødvendige. Det kommer fram at transcendentalpragmatikerne må skille og skiller mellom åpenbare og ikke-åpenbare performative sjølmotsigelser (4.5). Et spørsmål som på denne bakgrunn oppstår, er hvor-

---

<sup>1</sup> Jfr. f eks Apel (1976a.55ff) og Kuhlmann (1985.62ff). Også Hösle (1990.152ff) tar utgangspunkt i Münchhausentrilemmaet.



dan man kan vise at ikke-åpenbare performative sjølmotsigelser virkelig er performative sjølmotsigelser. Drøftinga av dette spørsmålet fører oss til Kuhlmanns begrep om maieutiske dialoger. Slike dialoger utgjør ifølge Kuhlmann et middel til å oppspore en viss type transcendentale forutsetninger (4.6). I forlengelsen av framstillinga av Kuhlmanns syn på maieutiske dialoger forsøker jeg å presisere hva som menes med PS-testen, samt å drøfte om den i det hele tatt egner seg til å sistebegrunne noe. Det viser seg at det kanskje er refleksiv evidens, og ikke "das Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs", som er transcendentalpragmatikernes egentlige sistebegrunningskriterium. Men hva kriteriet enn måtte være, kan jeg ikke se at Apel og Kuhlmann lykkes i vise at sistebegrunnelse er mulig (4.7).

## 4.2. MÜNCHHAUSENTRILEMMAET OG KRITERIEPROBLEMET

I *Traktat über kritische Vernunft*, hvis første utgave utkom i 1968, skriver Albert at ethvert forsøk på å sistebegrunne noe vil ende opp i at man må velge mellom ett av de tre følgende alternativ:

1. einem *infiniten Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht zu durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage liefert;
2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der, weil logisch fehlerhaft, ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich:
3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde (Albert, 1980.13<sup>2</sup>).

Forsøket på å sistebegrunne noe ender altså opp i et trilemma som Albert har kalt for Münchhausentrilemmaet. Som kjent falt baron Münchhausen med hest ned i ei myr, og for å få både seg sjøl og hesten opp fra myra trakk han seg opp etter sin egen hårpisk. Albert mener sjølv sagt at sistebegrunneren også er en som "løser" problemet sitt med å dra seg opp etter håret.

---

<sup>2</sup> Jeg siterer fra 4. utgaven.

Om vi står overfor de tre samme alternativene også ved kriterieproblemet, er det blitt hevdet av Hösle at kriterieproblemet og Münchhausentrilemmaet likevel ikke er identisk. Han skriver:

Das Münchhausentrilemma bezieht sich auf die Begründung der *Axiome*, das Kriteriumproblem auf die der *Ableitungsregeln*, und in der Tat sind beide erforderlich, um einen Beweis zustande zu bringen (Hösle, 1997a.277).

Til dette vil jeg bemerke to ting. For det første, hvis det er slik at Münchhausentrilemmaet treffer begrunnelsen av aksiom og kriterieproblemet treffer begrunnelsen av avledningsregler, synes det ikke urimelig å betrakte Münchhausentrilemmaet som et spesialtilfelle av kriterieproblemet siden aksiom ikke lar seg begrunne uten at det benyttes avledningsregler. For det andre vil Albert trolig mene at Münchhausentrilemmaet slik det er blitt forstått av ham i bunn og grunn er identisk med kriterieproblemet. F eks skriver han et sted:

Meine Argumentation beschränkt sich nicht einmal auf den Fall, in dem Begründungen unter *Verwendung* deduktiven Verfahrensweisen angestrebt werden, sondern sie ist, wie ich ausdrücklich festgestellt habe, auf *alle* Fälle anwendbar, in denen innerhalb von Begründungen *irgendwelche* Ableitungsverfahren eine Rolle spielen (Albert, 1975.103).<sup>3</sup>

Trilemmaet er dermed også ment å treffe all transcendentale deduksjon (argumentasjon) (Albert, 1980.15). Tar vi høyde for dette, kunne vi formulere den sentrale tanken bak Alberts formulering av Münchhausentrilemmaet slik: Ethvert forsøk på å sistebegrunne noe ender enten i en uendelig regress eller i en ondarta (formallogisk eller transcendentalllogisk) sirkel eller i et vilkårlig (ikke sistebegrunna) avbrudd i begrunnelsesprosedyren. I lys av dette vil det være misvisende hvis man – som Apel (1976a.57-8), Kuhlmann (1985.63-4) og Hösle (1990.154) synes å gjøre – tolker Albert slik at trilemmaet bare er trilemmatisk (et problem) for deduktiv begrunnelse. En annen sak er at Apel, Kuhlmann og Hösle mener at trilemmaet nettopp ikke er trilemmatisk for (korrekt) transcendentale argumentasjon. Som påpekt i innledningen (ss. 11-2), mener de, grovt sagt, at transcendentale sistebegrunnelse er en form for sirkelbegrunnelse, men at det dreier seg om en godarta sirkel.

<sup>3</sup> Dette uttrykkes klart allerede i *Traktat über kritische Vernunft* (se Albert, 1980.15).

Vender vi tilbake til Münchhausentrilemmaet, så er ifølge Kuhlmann (1985a.65, n. 21) horna i dette trilemmaet i en viss forstand ikke like viktige. Det sentrale er det førstnemnte siden de to sistnemnte anses som feilaktige forsøk på å unngå at det oppstår en uendelig regress – forutsatt at det er tale om en formallogisk og ikke en transcendentallogisk sirkel ved horn nr. 2. Det avgjørende spørsmålet for sistebegrunneren skulle således bli: Hvordan skal man unngå begrunnelsesregressproblemet? Nå har vi nettopp nemnt at sistebegrunneren mener å løse dette problemet gjennom en god sirkelbegrunnelse, gjennom sjølbegrunnelsessirkelen. Når jeg nå etter hvert skal prøve å gjøre rede for hva som nærmere bestemt ligger i dette, starter jeg med å se på en tradisjonell løsning av begrunnelsesregressproblemet.

### **4.3 NOEN BETRAKTNINGER OM HVA SOM SKILLER INTUISJON/SJØLINNLYSENDE UTSAGN FRA REFLEKSIV SISTEBEGRUNNELSE/SISTEBEGRUNNNA SETNINGER**

Den tradisjonelle løsninga på dette problemet er – hevdes det ofte – å henvise til at det finnes visse grunnleggende prinsipp som gripes intuitivt og som er sjølevidente. At Apel og Kuhlmann ikke aksepterer denne løsninga, trenger knapt å nemnes. For dem dreier det sjølvsagt om et feilaktig avbrudd i begrunnelsesprosessen. Likevel synes det som sistebegrunna setninger slik de beskrives av Apel og Kuhlmann har noe til felles med sjølevidente setninger slik disse tradisjonelt er blitt forstått. La oss prøve å få fram noen likheter og forskjeller.

Tar vi først kort for oss Aristoteles, så hevder han, som kjent, i *Den senere analytikken* at de første utgangspunkta for erkjennelse – de første prinsippa – gripes gjennom den intuitive fornuftsevnen ("nous"). Nærmere bestemt synes Aristoteles å mene at disse utgangspunkta har to vesenskjenntegn i tillegg til at de er nødvendig sanne. De er formallogisk umiddelbare, dvs. ubevisbare i den forstand at de ikke kan utgjøre konklusjonen i en syllogisme (jfr. R. Schmücker, 1941.30-2).<sup>4</sup> Gjennom dette logiske kjennetegnet er første prinsipp ifølge Schmücker (ibid, 32-6) også implisitt karakteri-

---

<sup>4</sup> Jfr. *Den senere analytikken*: "But we say that neither is all understanding demonstrative, but in the case of the immediates it is non-demonstrable" (72b19-21 i J. Barnes' oversettelse; jfr. 71b25-33).

sert ved at de erkjennes ved og gjennom seg sjøl. De er sjølevidente, umiddelbart innlysende og sjølbegrunna.<sup>5</sup> Dette kjennetegnet er – mener Schmücker – av erkjennelsesteoretisk art. Det kunne derfor kalles ”epistemologisk umiddelbarhet”. Schmücker mener også at første prinsipp – eller mer presist de prinsippa som utgjør forutsetninger for all viten, dvs. de mest allmenne, i motsetning til de prinsippa som bare utgjør ikkebevisbare forutsetninger for bestemte enkeltvitenskaper – tilkjennes en tredje bestemmelse av Aristoteles, nemlig at de er lett å erkjenne. Denne bestemmelsen, som hevdes å være et psykologisk hjelpemiddel, utgjør naturlig nok ifølge Aristoteles intet vesenskjenntegn for første prinsipp (se Schmücker, 1941.36-42).<sup>6</sup> Derfor kan vi i alle fall i første omgang se bort fra denne bestemmelsen.

Vender vi oss nå mot Apel, er sistebegrunna setninger ifølge ham både formallogisk og epistemologisk umiddelbare. For slike setninger er – skriver han i *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung (Fallibilismus)* –

Sätze, die keiner *Begründung aus etwas anderem* bedürfen, weil man sie nicht verstehen kann, ohne zu wissen daß sie wahr sind --- (Apel, 1987a.185/1998a.164).

Strengt tatt følger det bare av dette utsagnet at sistebegrunna setninger ikke trenger å begrunnes (av noe annet), og ikke at de ikke *kan* begrunnes med basis i noe annet. Det kan imidlertid ikke herske noen tvil om at Apel mener at sistebegrunna setninger er ubevisbare i den forstand at de ikke lar seg bevise deduktivt uten *petitio principii*.<sup>7</sup>

Det sier seg sjøl at om sistebegrunna setninger (i Apels forstand) synes å ha noe til felles med sjølinnlysende sannheter (i en tradisjonell forstand), må det ifølge tran-

<sup>5</sup> Jfr. *Topikken*: ”Things are true and primitive which are convincing on the strength not of anything else but of themselves ---” (100a30-1; oversettelse av W. A. Pickard, som revidert av J. Barnes).

<sup>6</sup> Schmücker henviser til *Den senere analytikken*, 72a.14-8: ”An immediate deductive principle I call a posit if one cannot prove it but it is not necessary for anyone who is to learn anything to grasp it; and one which it is necessary for anyone who is going to learn anything whatever to grasp, I call an axiom, ---” (Barnes’ oversettelse). Sett i sammenheng med andre tekststeder (f eks 76b27-34) mener Schmücker å kunne tolke dette utsagnet som uttrykk bl.a. for at de allmenne prinsippa – i motsetning til partikulære prinsipp for enkeltvitenskaper – er slik at en lærer ikke behøver å hjelpe sine elever med å erkjenne dem. (For en kortversjon av den gitte tolkninga av Aristoteles’ syn på de første prinsippa, se A. Huning, 1989.262.) – Man kunne mene at når Aristoteles begrunner forskjellen mellom ”an axiom” og ”a posit” på slike måter, bunner i det minste forskjellen mellom dem ikke i et psykologisk kriterium.

<sup>7</sup> Se f eks Apel (1976a.72 og 1995.31) og Kuhlmann (1985.23). Se også nedenfor ss. 165ff.

scendentalpragmatikerne foreligge minst én vesentlig forskjell. Nå har vi sett ovenfor (ss. 34-5) at Hösle mener at intuisjon (i den her relevante betydninga) er en evne som gjør oss i stand til å erkjenne første prinsipp uten noen form for argumentativ formidling. Derimot etableres sistebegrunna setninger ifølge Hösle gjennom argument: Slike setninger innfrir i motsetning til de som hevdes å være grepet gjennom intuisjon, bestemte metodiske krav. Ovenfor har jeg argumentert for at det ikke er urimelig å forstå Descartes dithen at det som gripes intuitivt, er og må være argumentativt formidla. Således synes det misvisende å skille mellom intuisjon og sistebegrunnelsesargumentasjon med basis i hva som ikke er og hva som er kompatibelt med metode. Nå kan det imidlertid ikke herske noen tvil om at Hösle legger noe annet i metode enn Descartes. For førstnemnte er det tale om en formal metode. Sistebegrunna setninger skal innfri et formalt kriterium: Gitt dette, kunne man hevde at skillet mellom det som hevdes å bli grepet gjennom intuisjon og det som erkjennes gjennom sistebegrunnelsesargumentasjon, er at det førstnemnte i motsetning til det sistnemnte ikke er formidla gjennom et formalt kriterium.

Det er imidlertid et åpent spørsmål om det er treffende å beskrive distinksjonen mellom sjølevidente sannheter grepet gjennom intuisjon og sistebegrunna setninger på denne måten. Man kunne f eks argumentere for at logisk og epistemologisk umiddelbarhet utgjør formale kriterier ifølge Aristoteles. Eller for å ta et annet og klarere eksempel: Aquinas synes å mene at en ”propositio per se nota” er et utsagn der (i) ”predikatet er inkludert i subjektet” og som (ii) ”erkjennes for så vidt som dens termer erkjennes”.<sup>8 9</sup> Om utsagn som ”helheten er større enn hver av delene” og ”Gud eksiste-

---

<sup>8</sup> Jfr.: ”[N]am principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti” (*Summa Theologiæ*, 1.a17,4; jfr. Ia.2,1). Dette sitatet kunne tyde på (i) er det viktigste kjennetegnet og at (ii) nærmest blir en konsekvens av (i) (jfr. ”ex eo” – ”fordi”, ”siden”). Schmücker (1941.80, 119 og 138) gjør seg til talsmann for ei slik tolkning. (i) og (ii) er ifølge Schmücker (1941.42ff) og Huning (1989.262) to skolastiske ”Leitsätze” for ”propositiones per se notae”. (i) ble godtatt av skolastiske tenkere fram til Duns Scotus (Schmücker, 1941.43). Videre mener Schmücker at hvis (i) i det hele tatt utgjør et kjennetegn ved prinsipp, kan det ikke dreie seg om noe annet enn logisk umiddelbarhet (ibid). Det kan også nemnes at (i) med urette ble ført tilbake til Aristoteles (*Den senere analytikken*, bok I, kap. 4). Der hevder imidlertid Aristoteles at alle nødvendige sanne setninger innfrir (i) (jfr. Schmücker, 1941.44-7), og deri har vel han et poeng: Er det slik at (i) utgjør et kjennetegn ved ”propositiones per se notae”, er enhver nødvendig sann proposisjon – ethvert analytisk sant utsagn – ”per se nota”. Dermed er det også sagt at sjøl om (i) er å anse som et logisk kriterium, kan det ikke sies å fange inn tanken om at intuitivt fatta sannheter skal være logisk umiddelbare. (ii), som ifølge Schmücker (1941.48) er å betrakte som en utvidelse av det aristoteliske kravet om epistemologisk umiddelbarhet, synes de fleste skolastikere å ha akseptert. Riktignok herska

rer” er ”per se notae” eller ikke, avgjøres ikke med grunnlag i en ikke-rasjonell, ikke-kritiserbar subjektiv følelse, men derimot gjennom en i det minste i prinsippet mulig metodisk kontrollbar framgangsmåte.

Men er dette riktig, synes det som om verken sjølevidente setninger (i tradisjonell forstand) eller sistebegrunna setninger kan anses som metodisk umiddelbare, og dermed heller ikke som epistemologisk umiddelbare: Verken sjølevidente eller sistebegrunna setninger synes m.a.o. å være erkjent i og gjennom seg sjøl. Hvordan skal dette problemet takles? Hos Höhle skimter vi i det minste ei mulig løsning av dette problemet (for sistebegrunna setningers vedkommende) når han sier:

Kennzeichnend für Letztbegründung ist, daß sie Vermittlung und Unmittelbarkeit gleichermaßen hinter sich läßt – der infinite Begründungsregreß wird überwunden und somit etwas Unbedingtes (und damit in gewissem Sinne Unmittelbares) erreicht, aber dieses Unbedingte ist *in sich selbst* vermittelt (Höhle, 1990.148, n. 7).

Dette utsagnet kunne tolkes slik: For så vidt som sistebegrunna setninger etableres som sistebegrunna med grunnlag i visse metodiske krav, er de middelbare. (I den forstand kunne vi tale om en metodisme). Men for så vidt som disse krava ikke er å finne utenfor setningene sjøl, er de umiddelbare. (I den forstand dreier det seg om en partikularisme.) Det dreier seg således om setninger som er sjølbegrunna (jfr. Höhle, 1990.168).

---

det en viss uenighet om hvordan (ii) skulle forstås (se Schmücker, 1941.47-53). (Også (ii) førte man ifølge Schmücker med urette tilbake til Aristoteles. Feilen bestod, grovt sagt, i at ordet ”*ἄπορ*” ble oversatt med ”begrep” (”terminos”) og ikke med ”definisjon” i 72b24, og dvs. at ”*ἄπορ*” ble betrakta som et setningselement.) Et sentralt aspekt ved denne ledetråden er ifølge Schmücker (1941.48-52) at forståelsen av termene utgjør målestokken for erkjennelsen av prinsippa.

<sup>9</sup>Aquinas skiller mellom det som er ”per se nota” *i seg sjøl*, og det som er ”per se nota” *for oss*. (Jfr.: ”Dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo secundum se et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos” (*Summa Theologiae*, Ia, 2, I, svar)). F eks er ”Gud eksisterer” ”per se nota” i seg sjøl, men ikke for oss siden det ikke er ”per se nota” for oss hva det vil si å være Gud. (Jfr.: ”Dico ergo quod haec propositio Deus est, quantum in se est per nota est, quia praedicatum est idem subjecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed, quia nos non scimus de Deo quid est non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari ---” (ibid).) Det som er ”per se nota i seg sjøl”, innfrir det logiske kriteriet (i), mens det som er ”per se nota” for oss, innfrir i tillegg en slags versjon av (ii). Eller mer presist: En proposisjon som er ”per se nota” for oss, er strengt tatt ikke slik at den erkjennes i kraft av at dens termer erkjennes, men det er slik at den erkjennes i kraft av at dens termer erkjennes av oss. Vi må skille mellom en proposisjon som erkjennes for så vidt som dens termer erkjennes av et intellekt overhode, og dvs. (ii), og om den erkjennes på en slik måte av (a) Gud og av (b) oss mennesker. Ja, vi må også skille mellom om den erkjennes slik (b1) av *de lærde* (”sapientes”) eller (b2) av *alle* (se ibid). Skillene mellom (a), (b1) og (b2) kan sies å være basert på hvor lett termene i proposisjonene er å erkjenne, og dvs. at det dreier seg om skiller som ifølge mange er av psykologisk art. (Jfr. Schmücker, 1941.69ff).

(Det handler dermed om en posisjon som er ment å innebære at partikularismen og metodismen oppheves.)

Men er sistebegrunna setninger kjennetegnet ved dette? Er det noen prinsipiell grunn til at man ikke kan si det samme om sjølevidente setninger? Er, som Duns Scotus synes å mene, f eks en ”propositio per se nota”, primært karakterisert ved at den erkjennes for så vidt som dens termer forstås<sup>10</sup>, så er målestokken, som Scotus påpeker, inkorporert i slike proposisjoner<sup>11</sup>. Også her skulle man kunne tale om en umiddelbarhet som er formidla i seg sjøl. Også her er det tale om en sjølbegrunnelse.

Men om målestokkene i begge tilfellene kan hevdes å være inkorporert i de aktuelle setningene, synes det å bestå en vesentlig forskjell med henblikk på den status som målestokkene har. For Hösle – i det minste – er det et avgjørende poeng at sistebegrunnelseskriteriet, sjøl er sistebegrunna. (For ellers synes man jo ikke å kunne unngå begrunnelsesregressproblemet.<sup>12</sup>) Men man kan neppe med rette hevde at dette gjelder på en analog måte for noen av de nemnte kriteriene på sjølevidente setninger. F eks virker det lite rimelig å hevde at (ii) ”prinsipp erkjennes for så vidt og i kraft av at deres termer erkjennes” sjøl erkjennes som sann i kraft av at dens termer erkjennes. Derigjennom er imidlertid ikke det avgjørende spørsmålet besvart: Er det noe prinsipielt i veien for at sjølevidente setninger grepet gjennom intuisjon metodisk sett er grunna på et kriterium som sjøl innfrir det kriteriet eller den målestokken som det angir? Er det noe i veien for at kriteriet på en intuitivt grepet sannhet, eksemplifiserer seg sjøl?

I forsøket på å finne et svar på dette spørsmålet, kan vi vende oss mot et aspekt ved Leibniz’ kritikk av Lockes (cartesianske og partikularistiske tese) tese om at partikulære sjølevidente proposisjoner som ”rødt er ikke blått” og ”et menneske er ikke en hest” erkjennes før, og er dermed epistemologisk mer grunnleggende enn den generel-

<sup>10</sup> Mens Aristoteles og Aquinas betrakter epistemologisk umiddelbarhet som en følge av logisk umiddelbarhet, snus dette ifølge Schmücker på hodet av Duns Scotus.

<sup>11</sup> Jfr.: ”Wenn man von einem durch sich bekannten Satze spricht, wird durch das 'durch sich' nicht jedwede Ursache ausgeschlossen, weil nicht die Termini des Satzes ausgeschlossen werden; ---.---- Man nennt --- einen solchen Satz durch sich bekannt, der durch nichts anderes außer den eigenen Termini, die etwas von ihm sind, einleuchtende Wahrheit besitzt.” (*Ordinatio*, I, d.2, q.2, n.15 i H. L. Fähs oversettelse, 1961.350).

<sup>12</sup> Som vi etter hvert skal se, hevder derimot Kuhlmann uttrykkelig at sistebegrunnelseskriteriet ikke trenger å være sistebegrunna.

le sjølevidente proposisjonen ”det er umulig for den samme tingen både å være og ikke å være” (se *Essay*, I.ii og IV.vii).<sup>13</sup> Leibniz imøtegår Lockes standpunkt ved bl.a. ved å vise til at man begår en feil hvis man betrakter et aksiom, og det vil i dette tilfellet si kontradiksjonsprinsippet, og dets eksemplifiseringer som om det skulle dreie seg om to forskjellige sannheter. Vi må heller anse – sier han, som den generalist (methodist) han i siste instans er, – ”l’axiome comme incorporé dans l’exemple et rendant l’exemple veritable” (*Nouveaux Essais*, IV.vii.§10). Men hvis dette er riktig, har vi ikke da å gjøre med et kriterium som sjøl innfrir de krav som det angir? Representerer ikke setningen ”det er mulig for den samme ting både å være og ikke å være” et brudd på kontradiksjonsprinsippet?

Antar vi at svara på disse spørsmåla er bekreftende, skulle neste spørsmål bli: Kunne man tenke seg muligheten av at kontradiksjonsprinsippet utgjør kriteriet for sjølevidente, intuitivt fatta, setninger? Når Aquinas kunne mene at det viktigste kjennetegnet ved ”propositiones per se notae” er ”predikatet er inkludert i subjektet” (se n. 8), skulle man i det minste kunne forestille seg at noen kunne foreslå kontradiksjonsprinsippet som kriterium for sjølevidente sannheter. (Man kunne jo mene at om man definerer et sjølinnlysende utsagn som et der ”predikatet er inkludert i subjektet” eller

---

<sup>13</sup> Det er aspekt ved Lockes syn på sjølevidente proposisjoner, som ikke er helt klare. På den ene sida hevder han at slike proposisjoner er ”fullstendig uavhengig --- av hverandre” (IV.vii.§10) På den andre sida finnes det åpenbart ei rangordning mellom ulike typer sjølevidente proposisjoner. For det første forutsetter, som sagt, generelle sjølevidente proposisjoner partikulære sjølevidente proposisjoner. I den forbindelsen skriver han (i andreutgaven av *Essay*) bl.a. at de generelle proposisjonene (maksimene) kontradiksjonsprinsippet og ”det som er, er” ”are truths known in more particular instances, as well as in those general maxims; and known also in their particular instances, before these general maxims are ever thought on, and draw all their force from the discernment of the mind employed about particular ideas” (IV.vii.§4). Dermed kan man spørre om det virkelig er slik at generelle sjølevidente proposisjoner i alle henseende er fullstendig uavhengige av de partikulære. For det andre synes Locke å mene at noen partikulære sjølevidente proposisjoner er mer grunnleggende enn andre. Han bestemmer, som mer eller mindre kjent, kunnskap som ”the Perception of the Agreement or Disagreement of two ideas” (IV.i.§2). (Mentale proposisjoner, og ikke idéer, er ifølge Locke ”the unit of knowledge and assent” (A. C. Fraser, II.168)) En slik overensstemmelse eller mangel på overensstemmelse kan være av fire typer: Identitet/ikke-identitet, relasjon, koeksistens eller nødvendig forbindelse og eksistens (se IV.i.§3). Av disse er den førstnemnte, som utelukkende hevdes å kunne uttrykkes gjennom sjølevidente proposisjoner (IV.vii.§4), mest fundamental: ”It is the first act of mind, when it has any sentiments or ideas at all, to perceive its ideas; and so far as it perceives them, to know each what it is, and thereby also to perceive their difference, and that one is not another. This is so absolutely necessary, that without it there could be no knowledge, no reasoning, no imagination, no distinct thoughts at all” (IV.i.§4). – Det hele tyder på at vi ifølge Locke må skille mellom det epistemologisk primære og det sjølevidente. Epistemologisk primær er erkjennelsen av de proposisjoner som består av den typen idéer som først er i bevisstheten. Sjølevident er den proposisjon hvis sannhet gir seg fra dens termer uavhengig av om termene kommer til bevisstheten før eller senere (jfr. *Essay*, IV.vii.§4).



som et ”som ikke kan benektes uten å bryte kontradiksjonsprinsippet” går ut på ett og det samme.<sup>14</sup>) Nå er, som kjent, ikke Leibniz av disse siden han, grovt sagt, mener at kontradiksjonsprinsippet er kriteriet for alle fornuftssannheter.<sup>15</sup> Leibniz synes i mer eller mindre tråd med tradisjonen å betrakte en intuitivt grepet sannhet som en som er erkjent som sann ved og gjennom at dens termer er erkjent.<sup>16</sup> Hume kan derimot muligens betraktes en som hevder at kontradiksjonsprinsippet utgjør kriteriet for intuitivt fatta sannheter.<sup>17</sup>

Mot det å betrakte kontradiksjonsprinsippet som et kriterium for intuitivt fatta sannheter, kunne man sjølvsagt innvende at dette ville bety at ikke bare grunnsetninger, men også setninger som avledes fra grunnsetningene, gripes intuitivt.<sup>18</sup> Til dette vil jeg foreløpig bare bemerke to ting. For det første kunne man forsøke å unngå dette problemet med å trekke inn i et tilleggskriterium, nemlig at intuitivt fatta sannheter er logisk umiddelbare. Men i så fall oppstår et problem med henblikk på om dette kriteriet kan sies å eksemplifisere seg sjøl, dvs. om det kan sies å være sjølbegrunna. Imidlertid kan det se ut som om et i det minste lignende problem oppstår for Apel. For, som vi har sett, synes han å mene at sistebegrunna setninger må være logisk umiddelbare.<sup>19</sup> For det andre åpner Hösle opp for at i klassen av sistebegrunna setninger inkluderes setninger som er formallogisk avleda av andre sistebegrunna setninger<sup>20</sup>, og dermed åpner han opp for at logisk umiddelbarhet ikke er et nødvendig kjennetegn for slike setninger. I så måte vil det altså bestå en likhet mellom intuitivt fatta sannheter (hvis

<sup>14</sup> Kant definerer jo, som kjent, et analytisk utsagn som et der ”predikatet tilhører subjektet” (*KRV*, B10) samtidig som han hevder at kontradiksjonsprinsippet er ”det allmenne og fullstendig tilstrekkelige kriteriet for all analytisk erkjennelse” (*KRV*, A151/B191).

<sup>15</sup> Se ovenfor kap. 1 s. 54, n. 94.

<sup>16</sup> Jfr.: ”--- on peut dire que cette proposition: *je suis*, est un axiome, et en tout cas on peut assurer que c'est une *vérité primitive* ou bien *unum ex primis cognitio inter terminos complexos*, ---” (*Nouveaux Essais*, IV.vii.§7). De ”primitive” sannhetene er de som gripes gjennom intuisjon (se *ibid*, IV.ii.§1).

<sup>17</sup> Jfr. hva han sier om årsaksforestillinga (”det som begynner å eksistere, må ha en årsak til sin eksistens”): ”It is supposed to be founded on intuition, and to be one of those maxims which, though they may be denied with the lips, it is impossible for men in their hearts really to doubt of” (*Treatise*, Bok I, del III, sect. III). Mener ikke Hume at det som vi ikke kan tvile på i hjertet vårt, er det som er ikke kan betviles uten å bryte kontradiksjonsprinsippet?

<sup>18</sup> Se s. 151, n. 9.

<sup>19</sup> Se også nedenfor ss. 165ff.

<sup>20</sup> Jfr.: ”In der Tat ist nicht auszuschließen, daß, wenn es mehrere letztbegründete Sätze gibt, einige dieser Sätze aus anderen Sätzen dieser Gruppe ohne *petitio principii* abgeleitet werden können, auch wenn sich diese Sätze wechselseitig auf performativer Ebene voraussetzen” (Hösle, 1990.163; jfr. Hösle, 1987a.263).

kontradiksjonsprinsippet utgjør kriteriet for slike sannheter) og sistebegrunna setninger.

Så langt konkluderer jeg med at det ikke er vist at det består en forskjell mellom sjølevidente setninger grepet gjennom intuisjon og sistebegrunna setninger. Sjøl om man ikke skulle godta alle momenta i argumentasjonen min, burde man i det minste innrømme at det ikke er uproblematisk å skille mellom disse to typene setninger med basis i hva som er metodisk ubegrunna hhv. metodisk begrunna. Men hva man enn måtte mene om dette, kan sistebegrunningsfilosofene hevde at det som i alle fall skiller sistebegrunna setninger fra sjølevidente setninger, er at bare de førstnemnte begrunnes gjennom *refleksiv* argumentasjon.<sup>21</sup>

#### 4.4 ULIKE TYPER REFLEKSIVE ANTISKEPTIKER-ARGUMENT

Sistebegrunna setninger lar seg bare oppspore og begrunne ved hjelp av det Kuhlmann kaller for refleksive anti-skeptikerargument. Slike argument har – sier han i artikkelen *Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?* – følgende struktur:

Wenn nicht x, dann auch nicht das extrem wichtige, unverzichtbare, sinnvoll gar nicht bezweifelbare y (Kuhlmann, 1987a.105).

Hadde imidlertid transcendentalpragmatikerne i sine forsøk på å sistebegrunna noe rett og slett anvendt den beskrevne argumentasjonstypen, ville den transcendentalpragmatiske metoden ikke vært noe annet enn en ren reproduksjon av velkjente og eldgamle anti-skeptikerargument, som f eks tenkere som Platon, Aristoteles, Augustin, Descartes, Kant, Frege og Popper har benytta seg av – alt ifølge Kuhlmann.<sup>22</sup>

På hvilken måte skiller så refleksive argument i den transcendentalpragmatiske betydninga seg fra den skisserte formen for refleksive argument? Svaret på dette spørsmålet kan man nærme seg ved å se på et skille Kuhlmann trekker mellom to ho-

<sup>21</sup> Om Descartes kan sies å gi en refleksiv grunnleggelse for at det som innses klart og tydelig, er sant, mener han ikke dermed at alle dommer som vi innses klart og tydelig, begrunnes gjennom refleksive argument.

<sup>22</sup> Se først og fremst Kuhlmann (1985.254-329).

vedvarianter av refleksive anti-skeptikerargument. Vi har, for det første, en ”svak” variant som beskrives slik:

Wenn nicht x, dann auch nicht das sehr schwer bestreitbare y (wobei ”schwer bestreitbar” heißen soll: ”Außerhalb des philosophischen Seminars wird das keiner bestreiten”) (Kuhlmann, 1987a.105).

Denne formen for argumentasjon, som Kuhlmann også kaller for regressive argument<sup>23</sup>, og som Platon og de andre nemnte filosofene i større eller mindre grad ikke har lyktes i å frigjøre seg fra<sup>24</sup>, kan ikke gjøre oss i stand til å bringe skeptikerne til en evigvarende taushet: For ”y” betegner her, som vi ser, bare noe som er svært vanskelig å bestride. Vi har å gjøre med noe som lar seg meningsfullt bestride, og dermed er ikke begrunnelsesregressproblemet løst.

I så måte er ”den sterke, den strikt refleksive formen” (ibid), og dvs. den transcendentalepragmatiske typen, mye bedre rusta. Den sterke karakteriseres slik:

Wenn nicht x, dann auch nicht das von Dir qua Skeptiker aktuell und notwendig immer schon in Anspruch genommene (für die Skepsis also unverzichtbare) y (ibid).

Her er x å betrakte som en nødvendig betingelse for meningsfull kommunikasjon og argumentasjon. Vi har tilsynelatende forlatt området for det som er svært vanskelig å bestride til fordel for det som i prinsippet ikke lar seg betvile på en meningsfull måte. Som Kuhlmann sier:

Was man als Argumentierender nicht sinnvoll bestreiten kann, das kann man eben *überhaupt nicht* sinnvoll bestreiten (Kuhlmann, 1988.208).

#### 4.4.1 SVAKE TRANSCENDENTALE ARGUMENT (I): DIREKTE BEVIS

De gitte bestemmelsene av både den svake og den sterke formen for transcendentale argument, som jeg kaller for hhv. (A) og (B), synes imidlertid å lide av visse

<sup>23</sup> Strengt tatt bruker Kuhlmann bare termen ”regressiv argument” eksplisitt om den kantiske versjonen av den svake typen transcendentale argument. Men et kjennetegn ved regressive argument – slik også Kuhlmann bruker dette begrepet – er at de hviler på noe som bare ”blott faktisk” er blitt godtatt. (Se Kuhlmann, 1988.203). Og som sådant er et regressivt argument et som hviler på noe som er mer eller mindre vanskelig å bestride.

<sup>24</sup> Se igjen Kuhlmann (1985.254-329).

mangler: Det dreier jo seg om vilkårssetninger, og slike setninger kan ikke alene utgjøre komplette argument. Når det gjelder den førstnemnte typen, lar mangelen seg opprette hvis vilkårssetningen inngår i ei modus tollens slutning, og dvs. at den fullstendige strukturen til i det minste en versjon av den svake typen transcendentale argument består av et modus tollens – eventuelt et modus ponens – resonnement. I samsvar med dette framstiller Kuhlmann den kantiske konkretiseringa av den svake typen argument på følgende måte:

Der Kern der transzendentalen Beweisführung --- ist ein Schluß im modus ponens: Wenn nicht x (die objektive Gültigkeit der Kategorien), dann auch nicht y (die schwer bestreitbare Möglichkeit von Erfahrung), bzw.: Wenn y, dann x. Nun y (die Möglichkeit von Erfahrung), also x (die objektive Gültigkeit der Kategorien) (Kuhlmann, 1987a.91)<sup>25</sup>.

(For så vidt som dette argumentet ifølge Kuhlmann er knytta til en sistebegrunnelsesintensjon (se *ibid*, 89), må det vel også ifølge ham forstås som et argument som er ment å løse begrunnelsesregressproblemet.)

Om denne måten å framstille Kants transcendentale argumentasjon på er riktig, trenger vi ikke bry oss om her.<sup>26</sup> Det sentrale i sammenhengen vår er å få fram at den kantiske versjonen av den svake typen argument har flere svakheter enn at ”y” bare betegner noe som er svært vanskelig å bestride. For:

Gegen dies Argument [dvs. det nettopp siterte] kann unmittelbar folgendes vorgebracht werden: Es geht hier um die Basis von zuverlässiger Erkenntnis, von sicherer Geltung überhaupt. Daher reichen die Hinweise darauf, daß die an sich nicht unplausiblen Voraussetzungen dieses Arguments, nämlich (a) die Unterstellung von der Geltung der dabei in Anspruch genommenen logischen Gesetze, (b) die These, daß tatsächlich Erfahrung möglich sei, (c) die These, daß ohne x y nicht möglich sei, durchaus sinnvoll bestritten werden können, daß Begründung für sie erforderlich sei, daß aber damit sich in verschiedenen Richtungen das Problem des Regresses auftue (Kuhlmann, 1987a.91).

For å parafrasere er problema ved den kantiske versjonen av transcendentale argument: Det tas utgangspunkt i noe som ikke er heva over enhver tvil (jfr. (b)); det gjøres

<sup>25</sup> Andre kandidater for x kunne være gyldigheten av anskuelsesformene eller av grunnsetningene og for y den transcendentale sjølbvisstheten (se Kuhlmann, 1987a.89 og 1988.201-2).

<sup>26</sup> R. C. S. Walker (1978.10) og L. Stevenson (1982.5ff) mener at Kant transcendentale argument på modus ponens-formen. For ei drøfting av denne tolkninga av Kants argumentasjon, se M. Niquet (1991.54ff.).

bruk av logiske regler – f eks modus ponens – hvis gyldighet lar seg betvile (jfr. (a))<sup>27</sup>, og den relasjonen som vilkårsutsagnet uttrykker, er heller ikke immun mot kritikk (jfr. (c)).

Kuhlmanns innvendinger mot (a) er sjølvsagt et uttrykk for at sistebegrunna setninger ifølge ham må være logisk umiddelbare. Intet kan sistebegrunnes (ifølge transcendentalpragmatikerne) ved hjelp av et formallogisk argument.<sup>28</sup> Dermed er intet vunnet for sistebegrunningsfilosofen om (A) erstattes med (B) hvis (B) innlemmes i ei modus ponens slutning. I motsetning til (A) som *kan*, som vi har sett, inngå som et premiss i ei slik slutning, er altså ikke (B) ment å inngå i denne typen resonnement. Hvor ubetvilelig enn det som blir betegna av *y* måtte være – ja, om dette skulle være sistebegrunna –, kan ikke *x* sistebegrunnes gjennom slutninga ”hvis *y*, så *x*. Nå *y*, altså *x*”.<sup>29</sup>

#### 4.4.2. SVAKE TRANSCENDENTALE ARGUMENT (II): INDIREKTE FORMALLOGISKE BEVIS

Hvis (B) – dvs. ”hvis ikke *x*, så heller ikke *y* som du som skeptiker her og nå med nødvendighet allerede gjør bruk” – på noen måte skal utgjøre formen til den strikte typen transcendental argumentasjon, må den altså ifølge transcendentalpragmatikerne forstås på en annen måte enn som et premiss i ei formallogisk slutning. Man kunne tenke seg at dette løses ved at (B) omformuleres til et indirekte bevis. Spørsmålet skulle m.a.o. bli: Etableres sistebegrunna setninger gjennom indirekte bevis? At svaret på dette spørsmålet er bekreftende gitt en bestemt forståelsesmåte av indirekte bevis, har

<sup>27</sup> Kuhlmann (1988.215) benekter riktignok ikke at det er mulig å sistebegrunne modus ponens slutninga.

<sup>28</sup> Jfr. Apel (1987a.186/1998a.165): ”Der transzendentalpragmatische Begründungs-Begriff ist prinzipiell verschieden von dem traditionellen --- Begriff der Begründung als *Ableitung aus etwas anderem* (---).” Jfr. f eks neste note.

<sup>29</sup> Er ikke – spør Kuhlmann et sted – sistebegrunningsargumentes form slik? ”Wenn eine bestimmte Aussage *p* zu dem gehört, was vom sinnvoll Argumentierenden oder Bestreitenden unterstellt werden muß, dann ist sie vor jedem Zweifel sicher. Nun gehört *p* zu dem, was der sinnvoll Argumentierende unterstellen muß. Also folgt: *p* ist vor jedem Zweifel sicher.” – Han besvarer spørsmålet slik: ”Wenn jedoch das der Kern des Arguments sei, dann ergäbe sich, daß das Letztbegründungsargument, anders als beansprucht, doch im wesentlichen aus einer *Ableitung aus Prämissen* (---) und daß es aus einer *Ableitung aus problematischen*, jederzeit ohne weiteres bestreitbaren Prämissen bestehe” (Kuhlmann, 1984.587).

jeg – som leseren vil huske – allerede påpekt i innledninga. Men la oss nå late et øyeblikk som vi ikke vet dette, og la oss ta utgangspunkt i det følgende sitatet fra Hösle:

Auffällig ist zunächst, daß der Beweis für die Notwendigkeit von Letztbegründung ein negativer Beweis [dvs. et indirekte eller et apagogisk bevis] ist (Hösle, 1990.159, jfr. *ibid* 159-68 og 1987a.250-9).

Av og til kan det virke som transcendentalpragmatikerne er enig med Hösle på dette punktet. F eks knytter Apels elev, Dietrich Böhler, flere steder refleksiv sistebegrunnelse til indirekte bevis og elenktisk argumentasjon (se f eks Böhler, 1982.85-92, 1984 328-9 og 351). Det samme synes Kuhlmann gjøre når han (i boka) *Reflexive Letztbegründung* (1985.267-8) skriver: "Bei Aristoteles findet sich einer der *locus classici* für das reflexive Letztbegründungsargument." Han tenker sjølv sagt på Aristoteles' indirekte bevis (bevis gjennom gjendrivelse) av kontradiksjonsprinsippet og av det utelukkede tredje (se *Metafysikken* bok 4, kap. 4).

Sett i lys av dette kunne man kanskje bli overraska når Apel i førsteversjonen av *Fallibilismus* skriver (etter bl.a. å ha avgrensa refleksiv sistebegrunnelsesargumentasjon fra deduksjon og induksjon):

Schwerer zu sehen scheint das folgende: Es handelt sich bei der transzendentalpragmatischen Letztbegründung auch nicht einfach um eine Reproduktion des sokratisch-platonischen "Elenchos" bzw. "indirekten Beweises" im Sinne des Aristoteles, obwohl hier ein interessanter Zusammenhang besteht (Apel, 1987a.186).

Hvordan skal denne uttalelsen forstås? Representerer den en kritikk av Kuhlmanns og Böhlers utlegning av den transcendentalpragmatiske metoden?

Som et ledd i forsøket på å skaffe til veie et svar på disse spørsmåla, kan vi se på Apels begrunnelse for å avvise tanken om at transcendentalpragmatisk sistebegrunnelse bare skulle være en reproduksjon av det sokratiske-platonske elenkos og det aristoteliske indirekte bevis. Han skriver (i førsteversjonen av *Fallibilismus*):

Der *indirekte Beweis* vermittels der *reductio ad absurdum der gegenteiligen Behauptung* ist bereits aus der Perspektive der *abstraktiven Objektivierung* von Argumentationsstrukturen in der *apodeiktischen Logik* gedacht: Hier setzt der Schluß auf das Gegenteil des Behaupteten bereits *zwei Prinzipien als Axiome* voraus: *das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch* und *das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten*. Insofern kann der "Elen-

chos" nicht als Letztbegründungsargument fungieren; oder, anders gesagt: wenn man das transzendentalpragmatische Letztbegründungsargument nach dem Muster des apodeiktischen Elenchos versteht, dann wird man mit Recht auch noch eine Letztbegründung der beiden vorausgesetzten Axiome fordern, und die wäre dann wieder als Letztbegründung im Sinne der *Herleitung aus etwas anderem* gedacht, die --- unmöglich ist (Apel, 1987a.186-7. I andreversjonen av *Fallibilismus* (Apel, 1998a.177) er det gjort visse endringer: Den første perioden i sitatet er utelatt, og i den andre perioden er ordet „Hier“ erstatta med „Denn in diesem Rahmen“.)

Elenktisk argumentasjon og indirekte bevis oppfattes, som vi ser, som en form for reductio-ad-absurdum argument. Et slikt argument synes å bli definert av logikerne på to måter. Det har enten forma

(1) ”hvis  $\neg p$ , så  $(q \ \& \ \neg q)$ , altså  $p$ ”,

eller

(2) ”hvis  $\neg p$ , så  $p$ ; altså  $p$ ”.<sup>30</sup>

Sett i forhold til et direkte bevis, har et indirekte bevis (enten det forstås som (1) eller som (2)) det fortrinnet at man ikke trenger å bevise noen premisser. Men likevel egner verken (1) eller (2) seg til å etablere sistebegrunna setninger ifølge Apel siden det dreier seg om formallogiske argument som forutsetter, som han påpeker, gyldigheten av kontradiksjonsprinsippet og tertium non datur.

#### 4.4.3 SVAKE TRANSCENDENTALE ARGUMENT (III): INDIREKTE BEVIS I ARISTOTELES' FORSTAND

Imidlertid er det ikke uproblematisk å hevde at Aristoteles i sin begrunnelse av f eks kontradiksjonsprinsippets gyldighet benytter seg av det Apel i *Fallibilismus* kaller ”indirekte argument i Aristoteles' forstand”. For i så fall ville Aristoteles ha søkt å begrunne kontradiksjonsprinsippets gyldighet ved hjelp av et bevis som forutsetter dette

<sup>30</sup> A. Church (1977.266) og G. A. Graham (1995.679) betegner både (1) og (2) som reductio-ad-absurdum argument, mens bare (2) også kan kalles for indirekte bevis. Ifølge Gullvåg (1990.173) er (1) forma til et reductio-ad-absurdum argument, mens (2) angir forma til et indirekte bevis. Elenkos brukes av og til som synonymt med indirekte bevis, og det er vel det Apel gjør i første versjonen av *Fallibilismus*. Andre synes å forstå elenkos i en videre og løsere forstand. Om det sier seg sjøl, kan det likevel nemnes at det ikke består noen unison enighet om hvordan det sokratiske elenkos er å forstå (jfr. f eks. T. Penner, 1992.131-47 og G. Fine 1992.204-13).

prinsippet, og dette forsøker han, som kjent, å unngå, og dette unngås ifølge ham siden den som bestrider prinsippets gyldighet, er den som er ansvarlig for beviset.<sup>31</sup> Aristoteles påpeker videre at utgangspunktet for et bevis ved gjendrivelse er at skeptikeren (den som man prøver å gjendrive), sier et eller annet som betyr noe. Utgangspunktet er ikke at vedkommende bestrider den tesen som man ønsker å begrunne ved en slik gjendrivelse.<sup>32</sup> Gitt i det minste Aristoteles' intensjoner, kan det ikke dreie seg om et indirekte bevis i den omtalte betydninga. Dette er sjølvsagt Apel klar over (jfr. f eks Apel, 1976a.77, n. 1 til kap. II), og i *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen (Rationalitätskriterien)* skiller han mellom to forståelsesmåter av det sokratiske-platoniske elenkos. Den ene typen er indirekte bevis i den beskrevne formallogiske forstanden, mens den andre varianten karakteriseres slik:

Der Elenchos der sokratisch-platonischen Dialektik läßt sich jedoch auch im emphatischen Sinne als Widerlegung durch Selbstwiderspruch auffassen; d.h. durch Nachweis eines Widerspruchs, der nicht als propositionaler (z.B. A und non-A) aufgrund der Definition von A im Sinne der Beweislogik objektiv hergeleitet werden kann, sondern *sich zeigt* wenn im Dialog (argumentativen Diskurs) der Proponent einer Proposition zur Reflexion auf die Präsuppositionen seines aktuellen Argumentationsaktes bewegt werden kann (Apel, 1995.30).

Siden Apel tilføyer at Aristoteles sannsynligvis hadde et slikt bevis i tankene når han søkte å begrunne kontradiksjonsprinsippet, slutter han seg i realiteten til Kuhlmanns utsagn om at vi hos Aristoteles finner et klassisk sted for refleksiv sistebegrunnelsesargument (se også Apel, 1998a.176). Og når Böhler knytter transcendent-pragmatisk sistebegrunnelse til indirekte bevis, legger han opplagt til grunn den sistnemnte forståelsesmåten.<sup>33</sup> Om det finnes terminologiske forskjeller mellom Apel, Kuhlmann og

---

<sup>31</sup> Jfr.: "Med "bevise ved gjendrivelse" mener jeg noe forskjellig fra det å bevise for vil man bevise dette prinsipp, ser det gjerne ut som om man forutsetter det; hvis det derimot er annen som er ansvarlig for det, så får vi gjendrivelse, og ikke bevis. ---. Men ansvarlig for beviset er ikke den som beviser, men den som går med på det, for idet man avviser et utsagn, går man inn på det" (*Metafysikken*, 1006a16-9 og a25-8; oversettelse ved A. Stigen).

<sup>32</sup> Jfr.: "Utgangspunktet for alle slike argumenter er ikke å forlange at man skal si at noe enten er eller ikke er (for dette vil kanskje bli oppfattet dithen at man forutsetter prinsippet), men at man skal si noe som betyr noe både for en selv og den andre; dette er nemlig nødvendig, såfremt man mener noe." (*Metafysikken*, 1006a.19-23).

<sup>33</sup> Jfr.: "Der élenchos einer diskursiven Sinnkritik ist der Aufweis des pragmatischen Widerspruchs einer Behauptung als Argumentationshandlung" (Böhler, 1984.351).



Böhler<sup>34</sup>, skulle de m.a.o. være enige i at refleksive sistebegrunningsargument ikke er å anse som indirekte bevis i en formallogisk forstand, men som indirekte bevis i en pragmatisk forstand. – Når det gjelder den objektive idealisten Höhle, finner vi formuleringer som kunne tyde på at også han slutter seg til ei slik oppfatning.<sup>35</sup>

Et spørsmål som nå melder seg, er om den sterke, den strikte, den transcendent-pragmatiske typen transcendentale argument er identisk med den Aristoteles benytter seg av i sin argumentasjon for kontradiksjonsprinsippet. Svaret er benektende ifølge transcendentalpragmatikerne, og minst to begrunnelser for dette svaret kan leses ut av skriftene deres.

For det første uttrykkes det følgende synet av Kuhlmann i *Reflexive Letztbegründung*: Hos den modne Aristoteles finnes i grunnen alle vesentlige element ved strikt reflektiv sistebegrunningsargumentasjon klart uttrykt, men hans konkrete gjennomføring av sjølve beviset holder ikke strikt reflektiv standard: Aristoteles' faktiske argumentasjon er ikke frigjort fra den formallogiske begrunnesmodellen eller fra hva Kuhlmann kaller teoretisk refleksjon eller innstilling (se Kuhlmann, 1985.274-6, jfr. Apel, 1998a.176).<sup>36</sup>

Dette kunne tyde på at den transcendent-pragmatiske sistebegrunningsmetoden i bunn og grunn er identisk med den metoden som framkommer av Aristoteles' programmatisk utlegninger om det å bevise kontradiksjonsprinsippet gjennom gjendrivelse. Men samtidig mener Apel, Kuhlmann og Böhler tydeligvis at det pragmatiske elementet ikke kommer helt til sin rett sjøl i Aristoteles' programmatisk utsagn, siden de hevder at den sokratiske og aristoteliske elenktiske argumentasjon (i den ikke-

<sup>34</sup> F eks synes det som om Apel ikke vil bruke uttrykket "indirekte bevis" om elenktisk argumentasjon forstått som gjendrivelse ved sjølmotsigelse (se Apel, 1995.29-30, 1998a.176).

<sup>35</sup> Jfr.: "Klar ist allerdings, daß der apagogische Beweis in der Philosophie von demjenigen in der Mathematik spezifisch unterschieden ist. Denn in der Mathematik bleibt auch der negative Beweis --- an die axiomatisch-deduktive Form gebunden, setzt also bestimmte im Rahmen der Theorie unbeweisbare Axiome voraus; ---" (Höhle, 1990.159). Som nemnt mener han riktignok at sistebegrunna setninger kan utledes formallogisk av andre sistebegrunna setninger, men de første sistebegrunna setningene må bevises gjennom indirekte argument som ikke er formallogisk i samme forstand som et indirekte bevis i matematikken.

<sup>36</sup> Som kjent er Aristoteles' begrunnelse for kontradiksjonsprinsippet svært komplisert. Én ting er at det finnes flere argument – sju ifølge David Ross (se Kuhlmann, 1985.275). En annen ting er at argumenta synes å hvile på Aristoteles' teori om substans. Et tredje forhold, som henger sammen med det andre, er at Aristoteles' mål ikke er å bevise kontradiksjonsprinsippet, men ifølge J. Lear (1988.264) å vise hvordan "the structure of reality constrains the structure of our thought".

deduktive betydninga) trenger å rekonstrueres. F eks taler Apel (1995.30-1) om "einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Elenchos als der diskursbezogenen Widerlegung durch Selbstwiderspruch". Spørsmålet skulle således bli: Hva er det egentlig ved Aristoteles' metodologiske betraktninger overlegninger som ifølge Apel og elevene hans ikke holder strikt refleksiv standard? Hva er det som egentlig kjenner tegner strikt refleksiv sistebegrunnelse?

#### **4.4.4 TRANSCENDENTALPRAGMATISK SISTEBEGRUNNELSE: STERKE TRANSCENDENTALE ARGUMENT**

##### **4.4.4.1 STRIKT REFLEKSJON VS. TEORETISK REFLEKSJON**

Hva som legges i strikt transcendental argumentasjon, lar seg kanskje klargjøre hvis vi tar for oss Kuhlmanns distinksjon mellom teoretisk og strikt refleksjon eller innstilling. – Skal noe være sistebegrunna ifølge transcendentalpragmatikerne, må det, som sagt, dreie seg om noe som skeptikeren alltid og med nødvendighet må gjøre gjeldende for å kunne opptre som skeptiker. Det skeptikeren må gjøre bruk av for å være skeptiker, er kort sagt en nødvendig og universell – om enn som oftest implisitt – *handlingsviten*. Nå kan denne handlingskunnskapen betraktes – eller bringes fram i lyset – på to høyst forskjellige måter, enten gjennom teoretisk refleksjon eller gjennom strikt refleksjon.

Den førstnemnte typen beskrives slik i *Reflexive Letztbegründung*:

Mit "theoretischer Einstellung" meinen wir vor allem dies, daß wir gewöhnlich an theoretische Gegenstände aus der Position und Perspektive des außenstehenden, distanzierten Betrachters herangehen, daß für uns qua Theoretiker nur das da ist, was zur distanzierten Betrachtung *vor* uns liegt bzw. *vor* uns gebracht werden kann, und daß für uns als theoretische Betrachter nicht da ist, was nicht vor uns in die Position des theoretischen Gegenstandes gebracht werden kann (Kuhlmann, 1985.78).

Legges denne innstillinga til grunn, kan den argumenterendes handlingsviten, som antyda, ekspliseres:

Gewiß ist uns dies Handlungswissen, auch wenn wir in theoretischer Einstellung verharren, nicht ganz unzugänglich. Wir können uns nachträglich dessen versichern, was wir per Handlungswissen von unseren Handlungen wissen (ibid, 79).

Ei slik eksplisering vil imidlertid være fallibel siden det er ei kløft mellom det tematiserte, dvs. handlingsviten som gjenstand for teoretisk undersøkelse, og det tematiseringa gjør bruk av, dvs. den handlingskunnskapen som vi som argumenterende ikke kan fri oss fra. Teoretisk refleksjon er jo uttrykk for at vi objektiverer handlingskunnskapen vår. Som Kuhlmann sier:

Grund der Schwierigkeit ist die für die theoretische Einstellung konstitutive Selbstvergesenheit des Erkennenden, sein Abgeblendetsein von der eigenen subjektiven Praxis (ibid, 80).

Benytter vi oss av teoretisk refleksjon når vi søker å etablere allmenne og nødvendige argumentasjonsforutsetninger, bringes m.a.o. ikke subjekt og objekt på samme nivå. Mot forsøket på å sistebegrunne erkjennelse med grunnlag i teoretisk innstilling, kan skeptikeren innvende:

Ich kann die Aussage p nicht sinnvoll bestreiten, würde mir nämlich beim Versuch, sie zu bestreiten, widersprechen, *wenn* deine Theorie der Argumentation, nach der p eine notwendige Voraussetzung sinnvoller Argumentation ist, wahr ist. Von Argumentationspräsuppositionen wissen wir nur durch fallible Theorien. *Ob* deine Theorie wahr ist, weiß ich nicht. Aber ich habe ja schon gewonnen, wenn ich nachweisen kann, daß dein Argument abhängig bleibt von falliblen Theorien (Kuhlmann, 1992.IIb.276).

Skal denne innvending ryddes av veien, må kort sagt, subjekt og objekt bringes på samme nivå. Med Kuhlmanns ord:

Das strikt reflexive Argument besteht nun darin, daß man versucht, bestimmte Argumentationsregeln oder Präsuppositionen zu bestreiten, dabei die negative Behauptung mit dem konfrontiert, was man bei diesem Versuch in Anspruch nehmen muß, und dies, *ohne die Situation des aktuell Argumentierenden zu verlassen*. Man vollzieht das Argument also in einer besonderen Haltung, Position, oder Einstellung. Man bringt auf diese Weise zusammen, was normalerweise – weil auf verschiedenen Ebenen liegend – getrennt bleibt, und man bringt es *als solches* zusammen, das auf verschiedenen Ebenen liegt und dort seine Rolle spielt: das vor uns liegende thematisch Verhandelte auf der einen Ebene und das, was von uns von unseren Argumentationshandlungen begleitend unthematisch mitgewußt wird, auf der anderen: Spielregeln, Existenzpräsuppositionen etc. (ibid, 277).

De siterte karakteriseringene av teoretisk og strikt refleksjon er i høy grad prega av metaforer. At strikt refleksjon krever ei bestemt innstilling – å tematisere argumentasjonsforutsetninger uten å forlate situasjonen som aktuelt argumenterende –, kan neppe

sies å gi oss et klart og tydelig kriterium – hvis det skulle være det Kuhlmann vil etablere – som kan tjene til å identifisere og sistebegrunne visse setninger. Man kunne også betvile at det ved bruk av slike talemåter i det hele er mulig å angi et metodologisk kriterium. Dreier det seg ikke heller om et psykologisk krav? Hvorfor skulle strikt refleksjon ellers bare la seg realisere med en viss anstrengelse?<sup>37</sup>

Kuhlmann vil sjølvsagt avvise at den innstillinga som kreves ved utførelsen av strikt refleksiv argumentasjon, er av psykologisk, og ikke av metodologisk, art: At den argumenterendes medvetne, men ikke-tematiserte handlingsviten skal tematiseres som en slik viten; at denne ikke-tematiserte kunnskapen skal gjøres til tema uten at handlingsnivået forlates, er å forstå som ei metodologisk fordring. Men hva innebærer egentlig denne fordringa?

#### **4.4.4.2 DAS PRINZIP DES ZU VERMEIDENDEN PERFORMATIVEN SELBSTWIDERSPRUCHS (PS-TESTEN).**

Eller hvordan kan man reformulere (B) – ”hvis ikke x, så ikke det du qua skeptiker aktuelt og nødvendig allerede gjør bruk av” – slik at den utgjør formen til den strikte eller sterke typen transcendentale argument? I Apels artikkel *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik (Das Problem)* finner vi det følgende svaret:

Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische petitio principii deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll. Man kann daher diese transzendentalpragmatische Argumentationsweise auch die sinnkritische Form der Letztbegründung nennen (Apel, 1976a.72-3).<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Jfr.: ”Ein --- strikt reflexives Argumentieren ist, weil es gegen alle Gewohnheiten geht, nur mit einiger Anstrengung zu realisieren, allzu leicht verhält man wieder in die gewohnte Haltung. Aber es ist möglich” (Kuhlmann, 1985.80-1).

<sup>38</sup> Apels sistebegrunnelsesformel utgjør ei omformulering og ikke minst ei omtolkning av det som kunne kalles for Stegmüllers (1969.168-9) anti-sistebegrunnelsesformel (av evidens), og som lyder: ”--- alle Argumente für Evidenz stellen einen circulus vitiosus dar und alle Argumente gegen sie einen Selbstwiderspruch.” At vi ikke kan argumentere uten å forutsette at det finnes evidens (innsikt), innebærer altså ikke ifølge Stegmüller en tvingende begrunnelse for at evidens finnes siden det som søkes begrunna, forutsettes. Apel (1976a.71-3) innvender at forlater man den formallogiske begrunnelses-

Denne bestemmelsen, som jeg vil kalle ”sistebegrunningsformelen av 76”, kunne tyde på at vi har å gjøre med to kriterier<sup>39</sup>, nemlig (i) at  $x$  ikke kan bestrides uten sjølmotsigelse og (ii) at den ikke kan bevises formallogisk uten *petitio principii*, og dvs. at den ikke kan bevises formallogisk uten at den sjøl (i en eller annen framtoning) utgjør et premiss.

Nå synes det klart ifølge Kuhlmann at (ia) ”det som man ikke kan bestride uten å begå en sjølmotsigelse” også kan legges til grunn ved teoretisk refleksjon.<sup>40</sup> Det eneste som skiller (i) fra (ia), er at ordet ”aktuelt” inngår i (i), men ikke i (ia). Dermed skulle man med en viss rett kunne hevde at vi ikke har kommet noe lenger med å klargjøre hva som legges i strikt refleksjon. For spørsmålet som ble stilt i slutten av forrige avsnitt (4.4.4.1), går jo bl.a. ut på hva Kuhlmann nærmere bestemt mener med ordet ”aktuelt” i f eks et uttrykk som ”uten å forlate situasjonen som aktuelt argumenterende”.

Vender vi oss mot (ii) utsier det, som nemnt ovenfor, at sistebegrunna setninger må være formallogiske umiddelbare. Men kan (ii) egentlig utgjøre et eget og sjølvstendig kriterium for å identifisere sistebegrunna setninger? For (ii) synes jo å angi en test som bare lar seg utføre dersom man benytter seg av formallogiske slutninger. Man må vise at  $x$  ikke lar seg bevise formallogisk uten *petitio principii*. Dette skulle bety at identifisering av noe som en nødvendig og universell betingelse for tenkning og argu-

---

modellen og i stedet inntar et transcendentalpragmatisk perspektiv, vil man innse at Stegmüllers formel heller er å betrakte som en tvingende begrunnelse for at evidens finnes.

<sup>39</sup> Jfr. A. Berlich (1982.257).

<sup>40</sup> Jfr.: ”Mit diesem Zug wird (a) die zentrale Idee der kantischen Transzendentalphilosophie, die Idee der transzendentalen Deduktion, entscheidend verschärft und – wie ich glaube – auf ihren eigentlichen und haltbaren Kern gebracht: Aus einem Argument, in dem synthetische Urteile a priori dadurch begründet werden, daß sie als notwendige Voraussetzung zu etwas sehr schwer Bestreitbarem, der Möglichkeit von Erfahrung, erwiesen werden, einem Argument, das genaugenommen nur zu hypothetischen Geltung dieser Urteile führt, wird ein Argument, in dem synthetische Urteile a priori dadurch begründet werden, daß sie als notwendige Voraussetzungen bzw. Bestandteile von etwas überhaupt nicht sinnvoll, nämlich *ohne Selbstwiderspruch*, Bestreitbarem erwiesen werden” (Kuhlmann, 1992. IIb.275-6, uth. ES). Om dette sitatet isolert sett kunne tyde på at den her beskrevne transformasjonen av den kantiske transcendentale deduksjonen – skritt (a) –, gir oss noe som er sistebegrunna, går det klart fram fra fortsettelsen at man ennå – i skritt (a) – beveger seg innenfor en formallogisk begrunnelsesmodell, og dvs. at man henger fast i en teoretisk refleksjon. M.a.o. gjenstår det avgjørende skrittet, nemlig det å transformere teoretisk refleksjon til strikt refleksjon.

mentasjon betinger at man (også) tenker ut i fra det abstraktivt-logiske objektiveringsperspektivet.

Er innvendingene mot (i) og (ii) holdbare, representerer Apels formulering av sistebegrunnelsesformelen i *Rationalitätskriterien* et framskritt i forhold til sistebegrunnelsesformelen av 76. Der uttrykker han formelen slik:

Als letztbegründet können diejenigen (Existential- und Regel-) Präsuppositionen der Argumentation gelten, die ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestritten und (eben deshalb) ohne petitio principii nicht deduktiv begründet werden können (Apel, 1995.31, jfr. Apel, 1987a.186, 1987b.6, 1989.63)

Her er, som vi ser, (i) transformert og presisert til (ib) ”det som ikke kan bestrides uten performativ sjølmotsigelse”. Samtidig blir (ii) ansett som en konsekvens av (ib). Dermed er (ii), dvs. logisk umiddelbarhet, intet sjølvstendig kriterium. At dette er ei riktig tolkning, bekrefte i andreversjonen av *Fallibilismus*.<sup>41</sup> <sup>42</sup> Således skulle (ib) utgjøre det egentlige sistebegrunnelseskriteriet, noe som Apel synes å bekrefte siden han kaller ”das Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs” (Apel, 1987a.188ff/1998a.179ff) eller ”der Test der Nichtbestreitbarkeit ohne performativen Selbstwiderspruch ”(PS-testen) (Apel, 1995.31) for seleksjonskriteriet for sistebegrunna setninger. I tråd med dette sier også Kuhlmann (1987a.109) at ”syntetiske setninger a priori er de syntetiske setningene som ikke lar seg bestride uten performativ sjølmotsigelse”. La meg understreke at jeg tolker Apel og Kuhlmann slik at PS-testen er ment å utgjøre et nødvendig og tilstrekkelig kriterium for identifiseringa av syntetiske setninger a priori.

At sistebegrunna setninger er setninger som man ikke kan forstå uten å vite at de er sanne (se ovenfor, s. 149), og dvs. at de er ”refleksivt evidente” eller ”performativt evidente” (hhv. Apel, 1987a.191ff/1998a.183ff og 1986b.11-2), skulle vel dermed også anses som en følge av at de består PS-testen. En sistebegrunna setning er reflek-

<sup>41</sup> Jfr.: ”Gemeint war nicht etwa, daß die petitio principii in der deduktiven Begründung eine (positive) Bedingung der transzendentalpragmatischen Letztbegründung sei ---” (Apel, 1998a.166).

<sup>42</sup> Et slikt syn er imidlertid ikke uproblematisk. For hvis ikke logisk umiddelbarhet utgjør et sjølvstendig kriterium for sistebegrunna setninger, synes det som om visse sistebegrunna setninger kan utledes logisk fra andre sistebegrunna setninger. F eks er det ikke urimelig å tilskrive Apel det synet at både utsagnet ”jeg eksisterer” og utsagnet ”noe eksisterer” er sistebegrunna. Men det sistnemnte skulle

sivt evident fordi man ikke kan bestride den uten å begå en performativ sjølmotsigelse.<sup>43</sup> Dette synes å måtte bety at det epistemologisk umiddelbare – at vi ikke kan forstå en setning uten å vite at den er sann – er en følge av et transcendentallogisk kriterium, PS-testen. Vi skulle videre ha gode grunner til å anta (a) at det som vi har sett Kuhlmann (1987a.105) kalle den strikt refleksive versjonen av transcendentale argument – dvs. ”wenn nicht x, dann auch nicht das von Dir qua Skeptiker aktuell und notwendig immer schon in Anspruch genommene (für die Skepsis also unverzichtbare) y” (se ovenfor s. 156) – er sekundær i forhold til PS-testen, og dvs. at vi fastslår hva vi allerede må anerkjenne, ved å benytte oss av PS-testen, og ikke omvendt<sup>44</sup>, og (b) at vi fastslår hva som ikke lar seg bestride på en meningsfull måte (se ovenfor s. 156), ved å benytte oss av PS-testen, og ikke omvendt.<sup>45</sup> Både (a) og (b) kommer da også til uttrykk i sistebegrunnelsesformelen av 76.

---

kunne avledes logisk fra det førstnemnte uten *petitio principii* (forutsatt at f eks et utsagn som ”x er ikke fargeløs” kan utledes uten *petitio principii* av utsagnet ”x er rød”).

<sup>43</sup> Jfr. Apel (1987a.192/1998a.185): ”--- es --- geht --- um einen Satz, den man nicht verstehen kann, ohne zu wissen, daß es wahr ist, weil man ihn bei Strafe des performativen Selbstwiderpruchs nicht bestreiten kann, ---.” Og Apel (1976a.71): ”Als *philosophische Letztbegründung auf nichtdeduktivem Wege* erweist sich die transzendentalpragmatische Freilegung dieses ”Systems” der Argumentation insofern, als seine *paradigmatischen Evidenzen* genau diejenigen sind, die *weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können.*”

<sup>44</sup> Av og til uttrykker Apel og Kuhlmann seg riktignok som om forholdet skulle være omvendt. Jfr. f eks Apel (1987a.188/1998a.179): ”Als ernsthaft Argumentierender hat er alle als notwendig nachweisbaren *Präsuppositionen* des ernsthaften Argumentierens, vor allem zunächst einmal: *das Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs*, schon anerkannt.” Dette utsagnet kan tolkes slik at ”das Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs” begrunnes her ved å henvise til at det allerede er anerkjent. Jfr. neste note. For formuleringer fra Kuhlmanns side som peker i en slik retning, se – foruten den nettopp siterte formuleringa av strikte refleksive typen transcendentale argument – nedenfor ss. 190-1.

Man kunne innvende at PS-testen og f eks ”hva vi allerede må anerkjenne” bare er alternative formuleringer, og at forsøket på å skape rekkefølge er forsert. Til dette vil jeg svare: Riktignok er det slik at det som består PS-testen, ifølge transcendentalpragmatikerne skal være sammenfallende med det vi allerede må anerkjenne. Men nå vil f eks Hösle hevde at det ikke er PS-testen, men DS-testen, som gjør oss i stand til å identifisere det som vi allerede må anerkjenne. Eller mer generelt: Transcendentalpragmatikerne kan jo ikke i utgangspunktet ta det for gitt at det som består PS-testen og det som vi allerede må anerkjenne, er sammenfallende (jfr. nedenfor ss. 171ff).

<sup>45</sup> Heller ikke på dette punktet er transcendentalpragmatikerne krystallklare. F eks skriver Apel i en parentes som umiddelbart etterfølger sitatet i forrige note: ”Daß er zumindest dies letztere Prinzip anerkennt, zeigt er dadurch, daß er weiß und darauf insistiert, daß er performativ eine Frage stellt und sie nicht etwa nicht stellt. Dies noch zu bestreiten oder zu bezweifeln würde alles sinnvolle Bestreiten oder Bezweifeln a limine unmöglich machen.” Jeg forstår dette slik: Etter å ha lagt opp til at ”das Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs” begrunnes ved å henvise til at vi allerede anerkjenner det, så ser Apel seg tvunget til å begrunne hvorfor det virkelig er slik at vi allerede anerkjenner det. Denne begrunnelsen ender opp i tesen om at vi ikke kan betvile noe som helst på

Ettersom performative eller pragmatiske<sup>46</sup> sjølmotsigelser synes å spille den avgjørende rollen i oppsporinga av sistebegrunna setninger, vil det være viktig å klargjøre hva Apel mener med slike motsigelser. La meg ta utgangspunkt i den følgende bestemmelsen av pragmatisk motsigelse, som Gullvåg gir et sted, og som jeg heretter kaller den grove definisjonen (av pragmatisk inkonsistens):

En pragmatisk inkonsistent ytring er, grovt sagt, en hvor det som sies, strider mot hva som forutsettes i og med ytringen av det (Gullvåg, 1991.137).

Denne definisjonen egner seg imidlertid ikke – vil Apel, som vi etter hvert skal se, mene – til å identifisere sistebegrunna setninger. Det samme gjelder den følgende bestemmelsen som kan leses ut av B. Williams (1978.306) definisjon av et sjølverifiserende utsagn:

P er pragmatisk sjølfalsifiserende: P er ikke en nødvendig usannhet, men hvis P blir hevdet, er P usann.

En svakhet ved begge de to gitte definisjonene sett med henblikk på identifiseringa av sistebegrunna og transcendentalnødvendige setninger er – vil Apel trolig hevde – at de ikke knytter an til Habermas' tese om talens dobbelstruktur. Et vesentlig punkt ved denne tesen, som Apel gjør bruk av i bestemmelsen sin av begrepet ”performativ sjølmotsigelse”, er at enhver ytring består av ei illokutiv akt, som i sin eksplisitte form uttrykkes gjennom en performativ setning, og et proposisjonalt innhold (se Habermas, 1971.104-6 og 1976.217-8).<sup>47</sup>

Om en performativ sjølmotsigelse ifølge Apel er en som består mellom ei yttings akt og dens proposisjonale innhold, er det ikke like lett å få tak på Apels presise

en meningsfull, hvis ikke det omtalte prinsippet allerede er anerkjent. Gitt dette, kunne man mene at det egentlige sistebegrunningskriteriet ifølge Apel, er ”det som vi overhodet ikke kan bestride uten å hamne i en uunngåelig pragmatisk meningsløshet”.

<sup>46</sup> Fram til ca. midten på 80-tallet brukte Apel termer som ”pragmatisk sjølmotsigelse” og ”pragmatisk inkonsistent setninger”, men han siden har heller har brukt termen ”performativ sjølmotsigelse”. (Sammenlign f eks Apel, 1984.23-4 med Apel, 1987a.181-2, jfr. også neste note).

<sup>47</sup> Jfr. det følgende utsagnet fra Apel (1995.30-1): ”Ich selbst habe nun – gewissermaßen auf der Linie einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Elenchos als der diskursbezogenen Widerlegung durch Selbstwiderspruch – vom pragmatischen Selbstwiderspruch bzw. später (im Interesse der



og nøyaktige forståelse av dette begrepet.<sup>48</sup> Men den følgende bestemmelsen er i det minste i tråd med visse av Apels utsagn:

En performativ sjølmotsigelse er en motsigelse mellom hva jeg hevder og hva den illokutive akta mi impliserer med hensyn til handlingskunnskap.

Reflekterer man over denne motsigelsen eller dette ”sammenstøtet”, skulle man kunne lykkes i å oppspore og sistebegrunne transcendentalnødvendige setninger.<sup>49</sup> I så fall skulle man anta at denne formen for refleksjon er det Kuhlmann og Apel, kaller for strikt refleksjon.<sup>50</sup>

Gitt dette skulle vi kunne si at

(3n) ”jeg eksisterer ikke”

er performativ inkonsistent siden den er å analysere som

(3na) ”jeg påstår at jeg ikke eksisterer”,

noe som åpenbarer at det består en motsigelse mellom det jeg hevder (det proposisjonale innholdet ”at jeg ikke eksisterer”) og den handlingskunnskapen påstandsakta mi impliserer performativt (at jeg eksisterer).<sup>51</sup> Dette skulle bety at negasjonen av (3n), dvs. (3) ”jeg eksisterer”, er både sistebegrunna og transcendentalnødvendig.

Genauigkeit und im Anschluß an Habermas' Rede von der performativ-propositionalen Dobbeltstruktur der Sprechakte) vom performativen Selbstwiderspruch gesprochen.”

<sup>48</sup> M. Kettner (1993.187), som ikke er av de som har minst til overs for transcendentalpragmatikken, skriver f eks: ”[W]as dieser eigenwillige *terminus technicus* [dvs. ”performativ sjølmotsigelse”] eigentlich meint, ist nicht so klar, wie dies für einen theoretischen Schlüsselbegriff wünschenswert wäre – innerhalb der Transzendentalpragmatik nicht, außerhalb von ihr ohnehin nicht. Die Redeweisen vom ”performativen Selbstwiderspruch”, die sich im Werk von Apel finden, sind meines Erachtens gedanklich nicht einheitlich.”

<sup>49</sup> Jfr. Apel (1987a.190/1998a.182): ”Das Schema des performativen Selbstwiderspruchs --- gewinnt seinen Sinn nur in dem reflexiv realisierbaren ”clash” zwischen dem was ich behaupte, und dem, was meine Behauptung performativ im Sinne des Handlungswissens impliziert: ---.”

<sup>50</sup> Hvis ikke strikt refleksjon lar seg bestemme med grunnlag i PS-testen, er det ikke lett å forstå hvordan PS-testen kan være (det eneste) seleksjonskriteriet for sistebegrunna og transcendentalnødvendige setninger.

<sup>51</sup> For Apels analyse av yndlingseksemplet sitt på en performativ sjølmotsigelse, dvs. (3n), se Apel (1976a.73-5, 1987a188-94/1998a.180-6, 1995.31 og 46-7).

#### 4.5 GJØR PS-TESTEN OSS I STAND TIL Å IDENTIFISERE DE ”RIKTIGE” SETNINGENE?

I denne og i den neste paragrafen (4.5-6) vil jeg, for det første, forutsette at (3) ”jeg eksisterer” består PS-testen, og dvs. at (3n) ”jeg eksisterer ikke” ikke kan hevdes uten å begå en performativ sjølmotsigelse. (Med formuleringa ”p består (innfrir) PS-testen” vil jeg mene det samme som ”ikke-p (hevda) innebærer en performativ sjølmotsigelse (i Apels forstand)”. Og med formuleringa ”p består (innfrir) ikke PS-testen” vil jeg mene ”ikke-p (hevda) innebærer ikke en performativ sjølmotsigelse (i Apels forstand)”). For det andre vil jeg forutsette at (3) angir en nødvendig betingelse for tenkning og argumentasjon, men uten å anta at (3) er en slik betingelse fordi den innfrir PS-testen. For jeg vil ikke gå ut i fra at PS-testen gjør oss i stand til å oppspore sistebegrunna setninger og transcendentalnødvendige betingelser for tenkning og argumentasjon. Tvert imot er det nettopp noen sider ved det sistnemnte som jeg ønsker å diskutere.

Jeg vil ta utgangspunkt i og forholde meg til noen, men ikke alle, innvendinger som er blitt reist av Hösle mot den apelske sistebegrunnelsesformelen. Hösle (1990. 176) skriver:

Nicht alle Sätze, die mit seiner [Apels (ES)] Formel letztbegründet werden können, sind philosophisch interessant; vielmehr können durchaus kontingente Zustände dazu gehören.

Ikke alle setninger som består PS-testen, er m.a.o. ifølge Hösle transcendentalnødvendige. Noen er også empiriske. Hösles poeng skulle også kunne uttrykkes slik: Klassen av performative sjølmotsigelser (i Apels forstand) omfatter både empiriske sjølmotsigelser og sjølmotsigelser hvis negasjoner transcendentalnødvendige.

#### 4.5.1 FINNES DET SETNINGER SOM BESTÅR PS-TESTEN, MEN SOM IFØLGE APEL IKKE ER Å ANSE SOM TRANSCENDENTALNØDVENDIGE?

##### 4.5.1.1 PRAGMATISKE MOTSIGELSER SOM ER FORBUNDET TIL SPESIELLE UTTRYKSMÅTER.

Mer eller mindre i tråd med Passmore skiller Hösle mellom tre typer eller tre ”forskjellige nivå” (1990.176) av pragmatiske motsigelser.<sup>52</sup> Den første av disse type- ne karakteriseres slik i *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie (Die Krise)*:

Erstens gibt es pragmatische Widersprüche, die an bestimmte Ausdrucksformen gebunden sind und die ich selbst vermeiden kann, indem ich etwa --- die Sprache wechsele” (Hösle, 1990.176).

Som eksempel (i fornorska versjon) på en slik motsigelse gir han i *Begründungsfragen der objektiven Idealismus (Begründungsfragen)* (1987a.259-60)

(4n) ”jeg kan ikke snakke norsk”.

Ytrer jeg (4n), begår jeg en pragmatisk sjølmotsigelse som jeg kan unngå ved f eks å ytre ”ich spreche nicht norwegisch”.

Utvilsomt angir ikke negasjonen av (4n) – (4) ”jeg kan snakke norsk” – en transcendentalnødvendig betingelse for tenkning.<sup>53</sup> Det kan heller neppe herske tvil om at (4) ifølge Hösle (1987a.260, linjene 2-7) består den apelske PS-testen. Men det er tvil- somt om han har rett i dette. Riktignok kunne man kanskje hevde med rette at (4n) er

<sup>52</sup> Jfr.: ”Ich folge in manchem J. Passmore (1961.55-80), der drei Typen von ”self-refutation” unterscheidet – pragmatische, ad hominem und absolute. Mit den beiden ersten meint er Selbstwidersprüche, die von einer bestimmten Situation abhängen (z.B. wenn jemand sagt ”Ich bin nicht jetzt hier”); für philosophisch bedeutsam hält er zu Recht nur Sätze des dritten Typus (z.B. ”Es gibt keine Wahrheit”) (Hösle, 1990.177, n. 37). Hösle følger imidlertid ikke Passmore på det for Hösle viktigste punktet: Ifølge Hösle, men ikke ifølge Passmore, er negasjonen av ”absolutte sjølmotsigelser” ontologisk nødvendige. (Se nedenfor, kap 6.)

<sup>53</sup> G. Skirbekk tenderer riktignok til å betrakte negasjonen av utsagn av en i alle fall lignende type, eksemplifisert med ”I cannot speak”, som uttrykkende transcendentale betingelser. Men begrepet hans om ”transcendentale vilkår” er så vidt at det synes å omfatte – hva han også sjøl vil kalle – ikke-nødvendige og ikke-universelle betingelser. Se Skirbekk (1993a (særlig ss. 54ff) og 1993c).

pragmatisk inkonsistent gitt den grove definisjonen av dette begrepet – en pragmatisk inkonsistent ytring er en der det består en motsigelse mellom hva som hevdes, og hva som forutsettes idet det hevdes –, og gitt at den f.eks. uttrykkes av meg, Erling Skjei. For skulle jeg ytre (4n), så gjør jeg bruk av – og i den forstand forutsetter jeg – norskkunnskapene mine, som er så bra at det ikke er urimelig å hevde at jeg kan snakke norsk. Men (4) og (4n) kan uttrykkes av et jeg som bare er i stand til å utsi noen få ord og setninger på norsk, og et slikt jeg innfrir ikke de krava som stilles til det å kunne tale norsk. (4) uttrykt av visse personer kan m.a.o. være usann, mens (4n) kan være sann.

I *Die Krise* (1990.176-7) erstatter Höhle (derfor?) (4n) (i fornorska versjon) med

(5n) ”jeg kan ikke snakke et eneste ord norsk”

som eksempel på den ”første” typen pragmatisk sjølmotsigelse. Men også (5n) synes å kunne bli ytra av et jeg uten at den nødvendigvis er usann. F.eks. kan man argumentere for at (5n) er sann hvis den uttales slik at knapt noen nordmann forstår hva som sies, og hvis vedkommende heller ikke kan uttale andre norske ord på en forholdsvis brukbar måte. Om den som ytrer (5n) eller (4n), uttrykker en usann påstand, skulle i så fall bare kunne avgjøres gjennom en empirisk undersøkelse.<sup>54</sup>

Her kan det kanskje være et poeng å trekke inn Williams syn på et pragmatisk sjølfalsifiserende utsagn. Som nemnt lyder definisjonen hans: ”Et utsagn p er sjølfalsifiserende hvis p ikke er en nødvendig usannhet, men hvis p hevdes, er p usann”. Nå står ”p” for ”proposition”, og en ”proposition” – et påstandsinnhold – er ikke knytta opp til et bestemt språk eller til en bestemt ordlyd.<sup>55</sup> Sjøl om f.eks. formuleringa ”jeg kan ikke snakke norsk” er norsk, er altså ikke påstandsinnholdet ”at jeg ikke kan snakke norsk” norsk. Siden påstandsinnholda som (4n) og (5n) uttrykker, ikke er norske, og ettersom de kan uttrykkes på andre språk uten at noen sjølmotsigelse oppstår, innfrir de ikke Williams krav til sjølfalsifiserende påstander.

<sup>54</sup> Jfr. Passmores (1961.62-3) analyse av ytringer som ”I cannot speak” og ”I cannot pronounce 'breakfast’”.

<sup>55</sup> Se Williams (1978.305).

Tilsvarende argumentasjon skulle kunne brukes til å så tvil om at (4n) og (5n) er pragmatisk sjølmotsigende i Apels betydning. Å analysere (4n) som

(4na) ”jeg påstår her med at jeg ikke kan snakke norsk”

er, om ikke direkte galt, misvisende ettersom det er like korrekt å analysere det (4n) uttrykker som

(4nb) ”ich behaupte hiermit, daß ich nicht norwegisch spreche”.

#### **4.5.1.2 PRAGMATISKE MOTSIGELSER SOM *JEG IKKE KAN BESTRIDE UTEN PRAGMATISK MOTSIGELSE***

Men om Hösle neppe kan ha rett i at (4) og (5) består PS-testen, kan det sjølv-sagt finnes andre setninger som består denne testen, men som ifølge Apel ikke er å klassifisere som transcendentalnødvendig. Mulige eksempler er kanskje å finne blant det Hösle kaller den andre typen pragmatisk motsigelse, og hvis bestemmelse synes å ligge tett opp til den tolkninga av den apelske PS-testen, som jeg har framlagt ovenfor. Hösle skriver i *Die Krise*:

Zweitens gibt es Sätze, die *ich selbst* nicht bestreiten kann, ohne mich in einen pragmatischen Widerspruch zu verwickeln, und deren Geltung ich bei jedem Beweis, den ich versuche, präsupponieren muß – die aber trotzdem nicht die geringste ontologische Notwendigkeit haben (1990.177).

Hösles egne eksempler på denne typen pragmatisk sjølvmotsigelser er

(6n) ”jeg er ikke levende”

og

(7n) ”jeg er ikke våken”,

men utvilsomt vil han også inkludere (3n) ”jeg eksisterer ikke”. Trolig hører også

(8n) ”jeg er ikke her”

til i denne gruppen.<sup>56</sup>

Betrakter vi først (7n), kan den etter mi mening være sann. Den er sann hvis den blir ytra eller tenkt i søvne. Når det gjelder (6n), synes det ikke urimelig å mene at dens negasjon, (6) ”jeg lever” angir en transcendentalnødvendig sannhet for så vidt som man i det minste kan argumentere for at man ikke kan leve uten å ha et legeme, og for så vidt som det å ha et legeme sies av Apel å utgjøre ei nødvendig forutsetning for argumentasjon.<sup>57</sup>

Vi står tilbake med (8n). Man kunne i det minste argumentere for at den er sjølfalsifiserende gitt Williams definisjon. Ikke er den en logisk usannhet<sup>58</sup>, men hvis den hevdes, er den usann av (8n). Men det er kanskje ikke like klart at (8n) er performativ sjølmotsigende i Apels forstand. Er (8n) å analysere som

(8na) ”jeg påstår hermed at jeg ikke er her”,

gjøres det ikke evident at det her dreier seg om en motsigelse mellom en performativ setning (illokutiv akt) og et proposisjonalt innhold.

Men representerer (8na) den nøyaktige analysen av (8n)? I forsøket på å finne svaret på dette, vil jeg vende tilbake til den habermaske tesen om talens dobbelstruktur eller mer generelt til språkteorien hans. Et sentralt punkt ved denne teorien – universal- eller formalpragmatikken – er at den talende fremmer fire gyldighetspretensjoner ved enhver kommunikativ talehandling; nemlig forståelighet, sannhet og normativ riktighet og oppriktighet. Disse gyldighetspretensjonene – sier Habermas i *Der philosophische Diskurs der Moderne* – har et janusansikt for så vidt som de fremmes her og nå, i en faktisk, konkret situasjon, men samtidig sprenger de enhver lokal kontekst for så vidt som det taleren fremmer pretensjoner for, skal gjelde ubetinga og allment (Habermas,

<sup>56</sup> Jfr.: ”So kann ich nicht konsistent bestreiten (und auch nicht, ohne es zu präsupponieren, beweisen), daß ich lebe, wache usw.; ---” (Hösle, 1987a.259, jfr. Hösle, 1990.177). For (8n) se ovenfor s. 172, n. 52; for (3n) se nedenfor kap. 6.

<sup>57</sup> Se nedenfor, 180, n. 61.

<sup>58</sup> (8n) er ingen logisk usannhet hvis man med et ”logisk usant utsagn” mener et utsagn ”som umulig kan være sant; det må nødvendigvis være usant under alle omstendigheter” (Gullvåg, 1990.442).

1985.375, jfr. Habermas, 1987.55). Dette skulle bety at ei ytrings illokutive akt i dypstrukturen sin er knytta opp til et ”her og nå”. I så fall skulle man kunne analysere (8n) som

(8nb) ”jeg påstår her og nå med allmenn gyldighet at jeg ikke er her”;

noe som skulle gjøre det klart at det består en motsigelse mellom ytringas illokutive akt og dens proposisjonale innhold.

Dersom Apel godtar denne analysen, skulle det ikke bare være riktig – som Hösle hevder – at negasjonen av (8n), (8) ”jeg er her”, består den apelske PS-testen, men det skulle også være uproblematisk for Apel at (8) består denne testen. At gyldighetspretensjoner fremmes her og nå, utgjør en nødvendig forutsetning for muligheten av tenkning og argumentasjon.

I dette avsnittet (4.5.1) har jeg argumentert for at de omtalte setningene ((4n)-(8n)) neppe skaper uløselige problem for Apel. Noen av setningene er ikke performative sjølmotsigelser (i Apels forstand). De andre er performative sjølmotsigelser i den apelske betydninga, men Apel skulle kunne anse negasjonen av dem som transcendentalnødvendige. Det er dermed sjølv sagt ikke vist at det ikke kan finnes en eller annen setning som består testen, men som Apel ikke vil mene angir en nødvendig og universell betingelse for tenkning og argumentasjon.

#### **4.5.2 FINNES DET SETNINGER SOM IKKE BESTÅR PS-TESTEN, MEN SOM IFØLGE APEL ER TRANSCENDENTALNØDVENDIGE?**

Nå er imidlertid det gitte forsvaret av Apel noe lettvint, som vi etter hvert skal se. La meg ta utgangspunkt i Apels tese om at man skal kunne vise at eksistensen av andre vesen og av en ytre verden utgjør nødvendige betingelser for argumentasjon, ved å bruke PS-testen. I *Rationalitätskriterien* skriver han f eks:

Auch diese Präsuppositionen [dvs. ”gewisse Existentialpräsuppositionen”] – z.B. Existenz des Argumentierenden, einer Sprach- und Kommunikationsgemeinschaft und einer realen Welt (---) – können durch den PS-Test als unbestreitbar erwiesen werden und ge-

hören insofern zu den Bedingungen der Selbsteinstimmigkeit der Vernunft (Apel, 1995. 45; jfr. ibid s. 44 og Apel, 1987a.194/1998a.186-7).

Dermed skulle

(10n) ”det finnes intet reelt kommunikasjonsfellesskap”,

og

(12n) ”det finnes ingen ytre verden”,

være performativ sjølmotsigende ifølge Apel. Det samme gjelder også for

(9n) ”du eksisterer ikke”,

og

(11n) ”jeg har intet legeme”.

Man kan imidlertid argumentere for at det ikke er åpenbart at disse fire setningene – i motsetning til f eks (3n) – er performativt sjølmotsigende.<sup>59</sup>

#### 4.5.2.1 KOMMENTAR TIL APELS ANALYSE AV ”DU EKSISTERER IKKE”

La oss i første omgang se nærmere på (9n). I *Rationalitätskriterien* hevder Apel at det består en analogi mellom (9n) hhv. (9) ”du eksisterer” og (3n) ”jeg eksisterer ikke” hhv. (3) ”jeg eksisterer”. Nærmere bestemt sier han:

Denn analog zum kartesischen cogito, ergo sum, gilt auch (vorausgesetzt, daß wir die Sprache richtig verwenden): ”Du argumentierst, also existierst Du”, und sogar ”Er/sie argumentiert, also existiert er/sie”. Dies erweist sich wiederum in dem entsprechenden PS-Test, nämlich: ”Ich behaupte hiermit, daß Du nicht existierst” und ”Ich behaupte hiermit, daß er/sie nicht existiert” (Apel, 1995.47, jfr. Apel, 1976.a74,1987a.181-2 og 194/1998a. 160 og 186-7).

Til dette kunne man replisere at (9) hhv. (9n) opplagt ikke er sjølverifiserende hhv. sjølfalsifiserende – gitt Williams definisjoner (jfr. s. 169). Man kan i det minste

---

<sup>59</sup> Ifølge Hösle (1990.190-6) er verken (9n), (10n), (11n) eller (12n) dialektiske inkonsistente.



argumentere for at ved (9) i motsetning til (3) er referansemistak mulig. F eks kan (9) ytres av meg, som et svar på spørsmålet ”eksisterer du?”, og der det antatte ”du” viser seg å være en innbilt person (eller gjenstand). Men dermed synes man å kunne trekke den konklusjonen at det uten sjølmotsigelse kan tenkes situasjoner der (9) er usann og (9n) er sann. I så fall består heller ikke (9) PS-testen siden denne testen bl.a. skal gjøre oss i stand til å identifisere som refleksiv sistebegrunna de setninger som man ikke kan forstå uten å vite at de er sanne.

Nå påpeker imidlertid Apel i det nettopp gitte sitatet at den omtalte analogien bare består under forutsetning av at språket brukes riktig. Hva dette betyr, får vi kanskje svar på hvis vi betrakter en passasje fra *Das Problem*:

Wer nämlich --- eine derartige Anrede [dvs. ”Du existierst nicht”] etwa einer Gespenstererscheinung gegenüber als Beschwörung verwenden würde, der würde in Wahrheit nicht einem Gegenstand in einem Prädikationsakt die Existenz absprechen, sondern er würde die Du-Anrede zurücknehmen, u.d.h. seinen Kommunikations-Akt reflexiv als gescheitert bezeichnen (Apel, 1976a.74).

Dette kunne vi forstå slik: (p) ”(9) og (9n) er meningsløse som kommunikasjonsakter, dvs. de er pragmatisk meningsløse, når de blir anvendt i en situasjon der vi har å gjøre med referansemistak.” Om dette i og for seg ikke høres urimelig ut, kan det neppe brukes til å vise at (9) består PS-testen. For gitt (p), ville (9) ha vært en setning som viser seg å være pragmatisk meningsløs når den talende makter å bringe på det rene om han virkelig taler til et ”du”: Om den som ytrer (9), skal trekke tilbake ”du-tiltalen”, kan ikke avgjøres apriori. Skulle man være uenig i dette, vil man likevel neppe mene at vi i det gitte sitatet (fra *Das Problem*) finner en tvingende begrunnelse for at (9) er transcendentalnødvendig.

Men Apel har kanskje andre argument på lager: Vender vi oss mot *Fallibilismus*, ekspliserer Apel der (9n) som

(9na) ”jeg påstår overfor deg at du eksisterer ikke”

(Apel, 1987a.182/1998a.160). (9na) er åpenbart performativt inkonsistent – gitt den apelske bestemmelsen av dette begrepet. Vi har å gjøre med en motsigelse mellom ei

talehandlings performative akt og dens proposisjonale innhold. Denne ekspliseringen løser imidlertid ikke problemet siden det som står til diskusjon, er – kunne man si – om (9n) må analyseres som (9na), og dvs. om (9n) må analyseres på en slik måte at ordet ”deg” opptrer i den ekspliserte performative setningen. På dette punktet kan Apel (igjen) støtte seg til at Habermas’ tese om at enhver eksplisitt performativ akt inneholder et ”deg”.<sup>60</sup> Men dette synes ikke å være noe annet enn ei parafrasering av tesen om at språket ”i sitt vesen” har en kommunikativ funksjon; at språkets iboende telos er ”Verständigung”, dvs. forståelse og enighet (Habermas, 1981.I.387); at språket, og dermed fornuften, ”fra sin begynnelse har en sosial dimensjon” (Kuhlmann, 1992.IIa.13). Dermed løser heller ikke tesen om at et ”deg” opptrer i den illokutive bestanddels normalform det spørsmålet som vi er ute etter å få svar på: Er fornuften sosial? Er det slik at eksistensen av andre fornuftige vesen utgjør en transcendentalnødvendig betingelse for tenkning og argumentasjon?

Så langt jeg har framstilt Apels analyse av (9) og (9n) er det et åpent spørsmål om (9) består PS-testen. Det samme kunne vi også si om f eks (8) ”jeg er her”. Når jeg ovenfor (s. 176) analyserte (8n) som (8nb) ”jeg påstår her og nå med allmenn gyldighet at jeg ikke er her”, aksepterte jeg uten videre at dypstrukturen i ei illokutiv akt inneholder et ”her og nå”. Likevel synes det å bestå en interessant forskjell mellom (8n) og (9n) for så vidt som bare den førstnemnte er pragmatisk sjølfalsifiserende i Williams forstand.

#### **4.5.2.2 KOMMENTAR TIL SETNINGER SOM ”DET FINNES INTET REELT KOMMUNIKASJONSFELLESSKAP” OG ”DET FINNES INGEN YTRE VERDEN”**

(9n) lar seg tydeligvis ikke uten videre betrakte som pragmatisk inkonsistent (i den ønskede forstanden). Bedre stilt er neppe (10n) ”det finnes intet reelt kommunika-

---

<sup>60</sup> Jfr.: ”Der illokutionäre Bestandteil wird in der Normalform durch einen übergeordneten performativen Satz repräsentiert, der mit der 1. Person Präsens (als Subjektausdruck) mit Hilfe eines performativen Verbs (in prädikativer Funktion) und mit einem Personalpronomen der zweiten Person (als Objekt) gebildet wird” (Habermas, 1981.II.98).

sjonsfellesskap”. For det første synes det klart at Apel – på tross av visse formuleringer som kunne tyde på det motsatte (jfr. sitat ovenfor s. 176) – ikke mener at

(10) ”det finnes et reelt kommunikasjonsfellesskap”

lar seg etablere som sistebegrunna gjennom PS-testen. For av og til påpeker han at (10) må leses som

(10a) ”det eksisterer hhv. det har eksistert et reelt kommunikasjonsfellesskap”

hvis den skal være å anse som transcendentalnødvendig siden det kan tenkes at ”jeg” er det eneste gjenlevende medlemmet av et reelt kommunikasjonsfellesskap (se Apel, 1987a.194 og 221, n. 96/1998a.186-7, n. 114). Men er, for det andre, negasjonen av (10a) performativ inkonsistent (i Apels forstand)? Kan det ikke tenkes et endelig fornuftsvesen eller for den saks skyld et uendelig fornuftsvesen som ikke har behov for å være hhv. ha vært medlem av et reelt kommunikasjonsfellesskap? Hva svaret på dette spørsmålet enn måtte lyde, kan det opplagt ikke leses ut av (10a): Det er langt fra åpenbart at (10a) ikke lar seg benekte av noe tenkbart vesen uten at det begår en performativ sjølmotsigelse.

Gjelder ikke det samme for

(11) ”jeg har et legeme”<sup>61</sup>,

og

(12) ”det finnes en ytre verden”?

(11n) og (12n) er utvilsom pragmatisk sjølmotsigende gitt at de ytres av et menneske. Men dette gir oss intet svar på spørsmålet om det å ha et legeme og om det at det finnes en ytre verden, er nødvendige betingelser for tenkning og argumentasjon.

---

<sup>61</sup> Når jeg tillegger transcendentalpragmatikerne det synet at (11) er sistebegrunna og transcendentalnødvendig, legger jeg til grunn utsagn som: ”Es muß vielmehr heute zugegeben werden, daß auch dergleichen wie Sprache, Leib --- etc. zu den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit und Gül-

### 4.5.3. ÅPENBARE OG IKKE-ÅPENBARE PERFORMATIVE SJØLMOTSIGELSER

Det kan se ut som transcendentalpragmatikerne må trekke et skille mellom åpenbare og ikke-åpenbare performative sjølmotsigelser. De trekker da også etter det jeg kan forstå et slikt skille. F eks taler Kuhlmann (1993.236) om performative sjølmotsigelser som ikke lar seg innse umiddelbart. Nå har vi sett ovenfor at Aristoteles og Thomas Aquinas opererer med en analog distinksjon for så vidt som de kan sies å skille mellom åpenbare og ikke-åpenbare sjølevidente prinsipp. Jeg tenker på Aristoteles' skille mellom de første prinsippa som er lett å erkjenne og de som ikke er lett å erkjenne, og på Aquinas' skiller mellom det som i seg sjøl er per se nota vs. det som er per se nota for oss og det som er per se nota for alle (av oss mennesker) vs. det som er per se nota for de lærde.<sup>62</sup> Som påpekt, er det er blitt hevda at disse skillene hos Aristoteles og Aquinas er av psykologisk art. Om dette er ei riktig eller uriktig tolkning av Aristoteles og Aquinas sine syn, vil jeg ikke ta stilling til (se imidlertid s. 149, n. 6). Derimot skal jeg etter hvert drøfte om transcendentalpragmatikerne kan hevde at skillet mellom åpenbare og ikke-åpenbare performative sjølmotsigelser er av ren psykologisk karakter. Men skal dette problemet diskuteres, bør man først se på følgende spørsmål: Hvordan kan man vise at de ikke-åpenbare performative sjølmotsigelsene virkelige er performative sjølmotsigelser?

## 4.6 MAIEUTISKE DIALOGER

### 4.6.1 "DET CARTESISKE PROBLEMET"

Dette spørsmålet får vi muligens et svar på hvis vi ser på hvordan Kuhlmann mener å kunne løse det han i *Reflexive Letztbegründung* (1985.106 og 143-4) kaller "det cartesiske problemet", og som han i *Bemerkungen* formulerer slik:

---

tighet von Erkenntnis gehört" (Kuhlmann, 1992.IIb.274), og Apels tese om kroppspriori" (se f eks Apel, 1973.I.25 og 1987d.2).

<sup>62</sup> Se ovenfor s. 151, n. 9.

Wie kommt man über die bekannten Beispiele für reflexive Argumente hinaus zu hinreichend viel letztbegründetem materialen Gehalt, hinreichend nämlich, um eine ganze philosophische Theorie zu stützen? (Kuhlmann, 1993.224).

Legger vi til grunn ei vid tolkning av det cartesiske problemet, kan vi si at Höhle er blant dem som hevder at transcendentalpragmatikerne ikke er i stand til å løse det. Sistnemnte kritiserer i det minste Apel for (i beste fall) bare å makte å etablere punktuelle innsikter, og ikke et system av filosofisk, og dvs. sistebegrunna, erkjennelse (se Höhle, 1990.222ff). Sett fra Apel og Kuhlmanns perspektiv er kritikken fra Höhle på dette punktet forfeila siden transcendentalpragmatikerne ikke har til hensikt å skape et filosofisk system av sistebegrunna erkjennelser. For et slikt system er umulig gitt det transcendentalpragmatiske begrepet om sistebegrunnelse, som ikke åpner opp for at erkjennelse som kan avledes formallogisk fra sistebegrunna setninger, sjøl er sistebegrunna. Kuhlmann skriver f eks et sted:

Wer das Letztbegründungsargument strikt reflexiv durchführen will, der *kann nicht* zu so etwas wie einem System letztbegründeter Gehalte kommen, ---. Das Eigentümliche an den strikt reflexiven Letztbegründungsargumenten, daß sie nämlich nur zur Begründung von punktuellen Resultaten führen, verdankt sich keinem unerfreulichen Zufall, sondern ist Kehrseite ihrer Stärke (Kuhlmann, 1992.IIb.281-2).

Dette forhindrer likevel ikke ifølge Kuhlmann at det er mulig å sistebegrunne ”en hel filosofisk teori”.<sup>63</sup> Men hvordan kan det være mulig å sistebegrunne en filosofisk teori når sistebegrunnelse fordrer, som vi har sett, strikt og ikke teoretisk refleksjon? Må vi ikke ty til teoretisk refleksjon hvis vi skal være i stand til å stable sammen en filosofisk teori? Kuhlmann svar på disse spørsmåla lyder i kortform: Det lar seg gjøre å etablere en filosofisk teori ved hjelp av strikt refleksive argument hvis man benytter seg av maieutiske dialoger.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> ”Trotzdem ist soviel klar: Der Ansatz der Transzendentalpragmatik kann – so scheint es – auf dem einen Bein der punktuellen strikten Reflexion allein nicht stehen. Er braucht als zweites die philosophische Theorie der Argumentation” (Kuhlmann, 1985.109).

<sup>64</sup> For Kuhlmanns forsøk på å løse det cartesiske problemet gjennom maieutiske dialoger, se særlig Kuhlmann (1985.125ff og 1993.224-37). Se også Kuhlmann (1988.214-7 og 1992.IIb.279-81.) Termen ”maieutisk dialog” brukes riktignok ikke i *Reflexive Letztbegründung* (1985). Men om termen er fraværende, er ikke begrepet fraværende. Vi finner flere eksempler på maieutiske dialoger (se f eks 140-1), og han bruker uttrykk som ”maieutisk-hermeneutisk anstrengelse” (126).

#### 4.6.2 TRE FORSKJELLIGE FORUTSETNINGSNIVÅ

Tar vi for oss Kuhlmanns løsning av det cartesiske problemet – slik den blir framstilt i *Bemerkungen* –, går den første delen av den i korthet slik: Først påpeker han at problemet bare lar seg løse gjennom strikt refleksive argument. Deretter minner han om at det materielle eller konkrete innholdet må stamme fra den argumenterendes handlingsviten (se Kuhlmann, 1993.227). Så langt er alt velkjent, men i neste omgang trekker han fram noe som jeg hittil ikke har berørt. Det dreier seg om en handlingskunnskap som er ”meget kompleks og rik” (ibid), og som det ifølge Kuhlmann kan være hensiktsmessig å inndele i tre nivå. Han skriver:

Nun reicht dieses Handlungswissen von der Oberfläche des leicht und sicher zu verbalisierenden Wissens, das in performativen Sätzen repräsentiert werden kann, über eine mittlere Schicht von Argumentationsregeln und –präsuppositionen, die mit einer gewissen Anstrengung, aber am Ende doch befriedigend zu artikulieren sind, bis hin zu tiefliegenden semantisch-pragmatischen Regeln, die noch kein Mensch je ausdrücklich machen konnte. Soll dies ganze verschieden tief liegende Handlungswissen zu Letztbegründungszwecken herangezogen werden? Nein, offenbar eignet sich nicht alles dafür. Die tiefliegenden Schichten sind überhaupt nicht in reflexiven Argumenten nutzbar. Sie können nur per fallible theoretische Forschung (rekonstruktive Forschung) ans Licht gezogen werden. – Die oberste Schicht jedoch sowie eine mittlere Schicht von Regeln und Präsuppositionen können in solchen Argumenten verwendet werden. (---) Es ist nun wichtig zu sehen, 1. daß zur obersten Schicht des Handlungswissens die Fähigkeit, es adäquat auszudrücken, selbst hinzugehört. Auf der Ebene der performativen Sätze gibt es keine mäeutischen Probleme. Hier ist das Wissen sowohl selbstgarantierend wie auch garantiert adäquat artikuliert. Wichtig ist 2., daß es keine feste Grenze gibt zwischen dieser Schicht und der nächst tieferen. Es besteht ein Kontinuum und daher die plausible Hoffnung, daß man auch die mittlere Schicht zu Letztbegründungszwecken verwenden kann, ohne daß die mäeutischen Probleme zu groß werden, daß man es anbinden kann an solches, das ganz unproblematisch in reflexiven Argumenten verwendet werden kann, und daß es sich so stabilisieren läßt (Kuhlmann, 1993.228-9).

Som vi ser, lar ikke meget dyptliggende forutsetninger seg etablere ved bruk av PS-testen. (Dette skulle bety – antar jeg – at ifølge Kuhlmann finnes det transcendentale nødvendige betingelser for tenkning og argumentasjon, som ikke er å anse som sistebegrunna.) Bedre stilt er vi ved det midlere sjiktet av forutsetninger, for disse forutsetningene lar seg etablere som sistebegrunna gjennom strikt refleksive argument, og her lar det Kuhlmann kaller maieutiske problem, seg løse ved hjelp av maieutisk klokskap eller dyktighet (se ibid 232-3). Best stilt er vi ved overflatesjiktet av presupposisjoner, der vi ikke har maieutiske problem i det hele tatt.

Skal vi bli noe klokere av dette, må det sies noe mer om hva som kjennetegner de tre nivåene. Overflatenivået karakteriseres og eksemplifiseres slik av Kuhlmann i artikkelen *Systemaspekte der Transzendentalpragmatik*:

[Das ist Handlungswissen], das vor aller Wissenschaft, vor allem Einsatz rekonstruktiver Bemühungen, schon in Know-that transformiert ist (Wissen z.B. von den Handlungstypen, die man als Argumentierende ins Spiel bringt, also Behauptungen, Kritik, Fragen, ferner Wissen von dem was man erreichen will, von den Zielen: daß man z.B. etwas widerlegen, stützen, prüfen will, etc.) (Kuhlmann, 1992.IIb.280).

På dette nivået finner vi også argumentasjonen for at sistebegrunnelse er mulig.<sup>65</sup> Det midlere sjiktet, som i denne omgang er av størst interesse for oss, beskrives og eksemplifiseres slik:

Das ist Handlungswissen, das mit mehr oder weniger Aufwand durchaus auch an vorwissenschaftlicher mäeutischer Geschicklichkeit in Know-that transformiert werden kann, was dann zu den Wiedererinnerungseffekten führt. Beispiele für dieses Wissen sind etwa das Wissen vom Widerspruchsprinzip oder von der Unterstellung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft im Diskurs (ibid).

Ved det dypeste sjiktet handler det om slik viten som

nur über aufwendige wissenschaftliche Veranstaltungen explizit gemacht, in Know-that transformiert werden kann und bei dem die Transformation keine Wiedererinnerungs- oder Anamnesiseffekte provoziert (Beispiel: Wissen von tiefliegenden grammatischen Regeln à la Chomsky) (ibid).

#### **4.6.3 KAN MAIEUTISKE DIALOGER BARE VÆRE ET RENT PSYKOLOGISK HJELPEMIDDEL TIL Å OPPSPORE SISTEBEGRUNNA SETNINGER?**

Det midlere sjiktet av forutsetninger er trolig i det store og hele ment å omfatte ikke-åpenbare sistebegrunna setninger, mens overflatesjiktet svarer til åpenbare siste-

---

<sup>65</sup> Jfr.: "Für die Frage, ob Letztbegründung überhaupt möglich ist, kann man sich erst einmal an die Argumente halten, bei denen das mäeutische Moment keine Rolle spielt" (Kuhlmann, 1993.218). Her kan det tilføyes at i *Reflexive Letzbegründung* gjennomføres det Kuhlmann kaller sistebegrunnelseargumentet i kap. 2, mens det cartesiske problemet tas opp til behandling i kap. 3.

begrunna setninger.<sup>66</sup> I fall dette er ei riktig, kan spørsmålet om åpenbare og ikke-åpenbare sistebegrunna setninger er å forstå som et rent psykologisk skille (se s. 181), formuleres slik: Er skillet mellom de to øverste forutsetningsnivåa av rent psykologisk art?

Når maieutiske dialoger hevdes å være en *metode* til å sistebegrunne et visst sjikt av transcendentale forutsetninger, er det fristende å svare benektende på dette spørsmålet. Det dreier seg riktignok om en metode som ikke skal være noe annet enn en spesiell versjon av strikt refleksiv argumentasjon. Likevel skulle man anta at en maieutisk dialog må være mer enn et rent psykologisk hjelpemiddel til å sistebegrunne visse forutsetninger. For det dreier seg tydeligvis om et nødvendig hjelpemiddel, og hviler identifiseringa av visse sistebegrunna setninger på et hjelpemiddel eller en metode som er av rent psykologisk art, er det vanskelig å unngå å trekke den konklusjonen at enkelte sistebegrunna setninger er å betrakte som sistebegrunna takket være at de innfrir et bestemt psykologisk krav. Men i så fall kan de kan knapt kalles sistebegrunna.

#### 4.6.4 INGEN FORMAL TRANSCENDENTALITETSTEST

Betrakter vi Kuhlmanns karakterisering av maieutiske dialoger nærmere, så kunne man likevel mene at en slik dialog i bunn og grunn bare er et psykologisk hjelpemiddel til å identifisere en viss type sistebegrunna setninger. La meg først trekke fram den følgende karakteristikken av maieutiske dialoger:

Ich glaube, folgendermaßen: B muß den skeptischen Opponenten A, der die Geltung der Argumentationspräsupposition r bestreitet, *in einen Dialog auf der Ebene der Metakommunikation verwickeln*, "meta" zu der Kommunikation über die eigentlich thematische Sache. Der Hauptzug von B in diesem Dialog ist dann der Hinweis darauf, daß der Ver-

<sup>66</sup> I *Bemerkungen* konstruerer Kuhlmann riktignok en dialog mellom en skeptiker og en sistebegrunningsfilosof, der han lar sistnemnte si at den førstnemnte vikler seg "åpenbart" inn i en sjølmotsigelse når han bestrider gyldigheten av kontradiksjonsprinsippet (1993.234, jfr. *ibid* 232). Et eksempel på en ikke-åpenbar performativ sjølmotsigelse er hvis man benekter at det å hevde noe, ja å mene noe, har grunnleggende moralske implikasjoner (jfr. *ibid* 236). Det er videre gode grunner til å mene at den som bestrider tesen om at det reelle kommunikasjonsfellesskapet er en nødvendig betingelse for argumentasjon, begår en ikke-åpenbar performativ sjølmotsigelse ifølge Kuhlmann. I det minste sier han i sine innledende kommentarer i *Reflexive Letztbegründung* (1985.168) til (den antatte) påvisninga av kommunikasjonsfellesskapet nødvendighet, og dvs. til hans forsøk på å vise at et privatspråk (i en bestemt forstand) ikke er mulig, at man ikke kan forvente "en meget tett forbindelse" mellom talehandlinger og kommunikasjonsfellesskapet.



dacht bestehe, daß A sich mit seiner These (daß non-r) selbst widerspreche, weil er ja als argumentierend Behauptender r – nach Ansicht von B – voraussetzen müsse. Mit diesem Hinweis versucht B, den A in ein Dilemma zu führen, nämlich daß entweder seine These non-r falsch ist oder daß seine Äußerung nicht als das zählen und eine Rolle spielen kann, als was sie es nach Ansicht von A soll, weil ja eine wesentliche Voraussetzung r für die Geltung der Äußerung als Behauptung fehlt (Kuhlmann, 1993.229).

Det som her beskrives, er – som forventet – intet annet enn en dialogisk anvendelse av strikt reflektive argument. Vi skal imidlertid merke oss at gjennom slike dialoger kan vi bare påvise forutsetninger som ”i normale – ikke-eksotiske – kontekster (ibid 229) gir klare handlingsrelevante forskjeller.<sup>67</sup> For sistebegrunningsfilosofen vil dermed et vesentlig moment ved dialogen bestå i å vise sin skeptiske opponent at bestridelsen av den og den forutsetninga fører til den og den handlingsrelevante konsekvensen. (Paradigmeeksemplet på en slik konsekvens er vel Aristoteles’ forsøk på vise at den som bestrider kontradiksjonsprinsippets gyldighet, ikke sier noe bestemt.<sup>68</sup>) Skal sistebegrunningsfilosofen lykkes i dette, må han oppvise – som i det minste antyde ovenfor – *maieutisk klokskap*, og maieutisk klokskap består i stor grad av å ha og ikke minst utøve evnen til å stille fruktbare spørsmål (jfr. ibid 232-3).

Når Kuhlmann legger stor vekt på utøvelsen av klokskap i forbindelse med påvisninga av (et bestemt nivå av) nødvendige presupposisjoner for tenkning og argumentasjon, er det et uttrykk for at en maieutisk dialog *ikke* er en ”*formal transcendentalitetstest*” (ibid 232). Det er ikke tale om en ”spesielt eksakt” (Kuhlmann, 1988. 215) prosedyre der det bare er å regne ut hva som består testen. Tvert imot dreier det seg om ”*et relativt åpent dialogskjema*” (Kuhlmann, 1993.233).

Men hvis en maieutisk dialog ikke er en formal test, og hvis det man kommer fram til gjennom en maieutisk dialog, er basert på (maieutisk) klokskap eller dyktighet, kan man da *sistebegrunne* noe gjennom en slik dialog? Vil ikke dette føre til at transcendentalitetstesten og sistebegrunningstesten blir et vagt kriterium, og at avgjørelsen om en bestemt setning er sistebegrunna og transcendentalnødvendig, blir basert på skjønn?

---

<sup>67</sup> Jfr.: ”Es kommen ohnehin nur die Präsuppositionen in Frage, deren Vorhandensein für den Adressaten eines Arguments in Normalsituationen *klare handlungsrelevante* Unterschiede machen kann” (Kuhlmann, 1993.232). Jeg må innrømme at jeg synes at uttrykk som ”klare handlingsrelevante forskjeller” og ”ikke-eksotiske kontekster” er vel vage i den aktuelle konteksten.

<sup>68</sup> Jfr. Kuhlmann (1993.236).

Forsøket på å besvare disse problema vil føre oss tilbake til spørsmålet om hvordan PS-testen er å forstå, noe som jeg straks skal komme tilbake til. Først vil jeg ganske kort drøfte om Kuhlmanns argument for å vise at et reelt kommunikasjonsfellesskap, og dvs. om Kuhlmanns privatspråksargument, har en form av en maieutisk dialog.

#### 4.6.5. LAR KUHLMANNNS PRIVATSPRÅKSARGUMENT SEG FORSTÅ SOM ET SISTEBEGRUNNELSESARGUMENT?

Vi spør nå altså om Kuhlmanns faktiske begrunnelse av setninger som (9) ”du eksisterer” og (10) ”det finnes et reelt kommunikasjonsfellesskap” skjer ved hjelp av maieutiske dialoger, og dvs. om denne begrunnelsen lar seg betrakte som et sistebegrunnelsesargument. Nå mener Kuhlmann å begrunne at det reelle kommunikasjonsfellesskapet er en nødvendig betingelse for tenkning og argumentasjon gjennom å begrunne at et privatspråk ikke er mulig.<sup>69</sup> (Så vidt jeg har vært i stand til å finne ut, er Kuhlmanns privatspråksargument det eneste forsøket fra transcendentalpragmatikernes side på å gi en ”tvingende” (Kuhlmann, 1985.145) begrunnelse av at det reelle kommunikasjonsfellesskapet er en nødvendig betingelse for tenkning og erkjennelse.<sup>70</sup>)

Med privatspråk kan man mene et språk som ingen annen enn den ene som taler det, er i stand til å forstå.<sup>71</sup> Med privatspråk kan man også mene et språk som tales av et vesen som ikke har vært medlem av et reelt kommunikasjonsfellesskap. Kuhlmann (1985.150-67) forsøker først å vise at et privatspråk i den første betydninga ikke er mulig: Den som mener at et slikt språk er mulig, begår en sjølmotsigelse (se *ibid*, 159-60 og 166-7). Argumentasjonsresultatet formulerer han på følgende måte:

[E]in x ist nur dann eine sprachliche Äußerung, wenn es entweder einer öffentlichen Sprache angehört oder in eine öffentliche Sprache übersetzbar ist (*ibid*, 167).

<sup>69</sup> Argumentet er framstilt i Kuhlmann (1982), hvis tittel lyder *Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation*. En lett forandra versjon finnes i kap. 4 i *Reflexive Letztbegründung*.

<sup>70</sup> Øfsti har behandla privatspråksproblemet i flere artikler, men han har ikke gjort noe forsøk på å gi en tvingende begrunnelse for at et privatspråk er umulig. Se f eks Øfsti (1988, 1997, 1999).

<sup>71</sup> Jfr. Wittgenstein: ”Ein anderer kann diese Sprache also nicht verstehen” (*Philosophische Untersuchungen*, §243).

Denne tesen, som vi kan kalle A1, utgjør så utgangspunktet og grunnlaget for å vise at

(13) ”kommunikasjonsfellesskapet sjøl er [en] nødvendig betingelse for at noe (x) er ei språklig ytring” (ibid 168).

La meg nå bare se på en utvalgt del av den argumentasjonen som er ment å føre fra A1 til (13). I et første skritt søker Kuhlmann å vise at A1 innebærer

A2: ”hvis x er ei språklig ytring, så må kommunikasjonsfellesskapets kooperasjon være mulig” (se ibid 170).

Den videre argumentasjonen fram til (13) sammenfatter Kuhlmann på følgende måte:

x kann nur dann als sprachliche Äußerung/Fall von Regelfolgen gelten, wenn die Kooperation der Kommunikationsgemeinschaft möglich ist. Diese Kooperation ist nur möglich, wenn x dazu paßt, d.h. wenn die Kommunikationsgemeinschaft x als Kooperationsangebot auffassen kann. Dies kann die Kommunikationsgemeinschaft aber nur dann zu Recht tun, wenn x von P [den talende] eigens so gemeint ist. Es folgt: x kann nur dann eine sprachliche Äußerung/Fall von Regelfolgen sein, und als solche(r) verstanden werden, wenn P x eigens mit Bezug auf die möglichen Reaktionen (= Kooperation) der Kommunikationsgemeinschaft produziert hat. Daß die Kommunikationsgemeinschaft involviert ist, ist daher eine notwendige Bedingung dafür, daß x als sprachliche Äußerung, als Fall von Regelfolgen gelten kann (ibid 175).

Vi synes å ha å gjøre med et argument som kan rekonstrueres gjennom vilkårsresonnement – ”hvis a, så b; hvis b, så c; hvis c, så d; altså (jfr. uttrykka 'es folgt' og 'daher') d. Vi skulle dermed ha å gjøre med en argumentasjon som synes å ha viktige trekk til felles med den formallogiske begrunnelsesstruktur som Kuhlmann tilskriver Kant (se ovenfor ss. 156-8).<sup>72</sup> M.a.o. er det ikke lett å forstå hvordan dette resonnementet skal kunne utgjøre et ledd i et transcendentalpragmatisk sistebegrunnelsesargument.

---

<sup>72</sup> Det må imidlertid understrekes at det gjengitte argumentet bare utgjør (en del av) ei av to argumentasjonsrekker som med utgangspunkt og grunnlag i A2 er ment å føre fram til (13). Men dette endrer ikke sakens kjerne. Også den andre argumentasjonsrekke består av et vilkårsresonnement (jfr. ibid 175-6). Dette gjelder for øvrig også for det argumentet som er ment å føre oss fra A1 til A2 (jfr. ibid. 170).

Men kanskje er det ikke ment å dreie seg om et sistebegrunningsargument? Kuhlmann sier aldri eksplisitt i kap. 4 i *Reflexive Letztbegründung* at (13), som uttrykker det vi kunne kalle transcendentalpragmatikkens innholdsmessige grunnsetning<sup>73</sup>, skal sistebegrunnes eller er sistebegrunna. Vi kan likevel merke oss at eksistensen av det reelle kommunikasjonsfellesskapet er blant de tesene som ifølge Kuhlmann lar seg sistebegrunne (se kap. 1 i *Reflexive Letztbegründung*, 23), og at han er ute etter å gi en ”tvingende” begrunnelse av (en omformulert versjon av) (13) (se *ibid* 145).

## **4.7. ET NYTT BLIKK PÅ OG VURDERING AV PS-TESTEN**

### **4.7.1 PS-TESTEN ER EN OPPDAGELSE- OG BEGRUNNELSESMETODE, MEN INGEN GYLDIGHETSGRUNN**

La oss vende oss mot spørsmålet om vi kan sistebegrunne noe gjennom en maieutisk dialog når en slik dialog ikke er formal test, men et relativt åpent dialog-skjema (se ovenfor s. 186). Kuhlmann vil trolig svare at dette spørsmålet er uttrykk for at man ikke har forstått hva en maieutisk dialog – og mer generelt hva PS-testen – er. For sjøl om en maieutisk dialog er et middel til å oppspore og begrunne nødvendige forutsetninger for tenkning og argumentasjon, er det verken slik at alle de setninger som man måtte benytte seg av i en bestemt dialog, sistebegrunnes gjennom denne dialogen eller at de må sistebegrunnes gjennom andre maieutiske dialoger. Hvilke typer setninger som inngår i en maieutisk dialog, er fullstendig irrelevant.

Men hvordan kan man sistebegrunne noe ved hjelp av ikke-sistebegrunna setninger? Dette spørsmålet – vil Kuhlmann mene – er formulert på en gal måte. For formuleringa kunne tyde på at de ikke-sistebegrunna setningene som inngår i en maieutisk dialog, er ment å utgjøre gyldighetsgrunnlaget for den aktuelle setningen eller forutsetninga som transcendentalpragmatikeren er ute etter å sistebegrunne. Hadde imidlertid én eller flere av de setningene som måtte inngå i en maieutisk dialog blitt til-

---

<sup>73</sup> ”For oppbygginga [Aufbau] av transcendentalpragmatikken henger praktisk alt” – sier Kuhlmann (1985.145) – av tesen om at kommunikasjonsfellesskapet utgjør en nødvendig betingelse for meningsfull argumentasjon. Av den grunn kan denne tesen betraktes som transcendentalpragmatikkens innholdsmessige grunnsetning, mens PS-testen kan anses som dens metodiske grunnsetning.

skrevet en slik funksjon, ville forsøket på å sistebegrunne setninger ved hjelp av slike dialoger ha forfalt til en form for formallogisk begrunnelse.

I hvilken forstand er så en maieutisk dialog et redskap til å påvise sistebegrunna setninger? Jo, en slik dialog utgjør et redskap til å oppdage, til å bringe ut i lyset, til å erindre den aktuelle handlingskunnskapen. Det dreier seg m.a.o. om å gjøre dialogpartneren bevisst på hva han nødvendigvis må underforstå når han benekter muligheten av å oppnå sann kunnskap.

Det som her er sagt om maieutiske dialoger, synes også i all hovedsak å gjelde for strikt reflektiv argumentasjon (PS-testen) generelt, og med det mener jeg: PS-testen (sistebegrunningskriteriet) kan ikke (ifølge Kuhlmann) utgjøre gyldighetsgrunnen for en sistebegrunna setning. ("Det som ikke kan bestrides uten en performativ sjølmotsigelse, er sistebegrunna" kan f.eks. ikke utgjøre gyldighetsgrunnen for sistebegrunnelsen av "jeg eksisterer".) For i så fall vil vi ha å gjøre med en formallogisk begrunnelse. Også ved påvisninga av negasjonen av *åpenbare* performative sjølmotsigelser er PS-testen å betrakte som et middel til å bringe ut i lyset, til å erindre det som vi allerede anerkjenner. I tråd med dette påpeker Kuhlmann at ikke en gang sistebegrunningskriteriet trenger å være sistebegrunna for at det skal brukes som et middel til å oppdage sistebegrunna setninger.<sup>74</sup> (En annen sak er at Kuhlmann mener at sistebegrunningskriteriet lar seg sistebegrunne.<sup>75</sup>) – Det er i alle fall slik jeg forstår den følgende passasjen fra *Reflexive Letztbegründung* (siden han taler om strikt reflektiv sistebegrunnelse generelt og ikke spesielt om maieutiske dialoger):

Die wesentliche Pointe der Begründung durch Ableitung liegt darin, daß der Begründende dem Opponenten demonstriert, daß x tatsächlich eine Konsequenz von etwas ist, das der Opponent bereits anerkannt hat (der zugestandenem Prämissen, aus denen x folgt). Die Pointe der damit konkurrierenden Konzeption von Begründung als Aufdeckung, als Anamnese, liegt darin, daß der Begründende dem Opponenten zeigt, daß x *selbst* vom Opponenten (immer) schon anerkannt ist. Wenn aber Begründung nicht eo ipso als Ableitung verstanden werden muß, sondern manchmal auch --- als Aufdeckung, als Anamnese, dann ergibt sich als *erste* Konsequenz<sup>76</sup> für den Einwand<sup>77</sup>, daß die bei dem Einwand

<sup>74</sup> Muligens er Apel ikke enig i dette. I alle fall uttrykker han seg av og til slik at det ikke er urimelig å forstå ham dithen at sistebegrunningskriteriet må sistebegrunnes (se nedenfor, s. 210, n. 24).

<sup>75</sup> Jfr. Kuhlmann, 1985.94ff..

<sup>76</sup> Den andre konsekvensen er at det ikke er riktig at PS-testen ikke lar seg sistebegrunne (se Kuhlmann, 1985.94).

<sup>77</sup> Den innvendinga det her er tale om, består i all hovedsak i at PS-testen sjøl ikke kan sistebegrunnes: Forsøket på å sistebegrunne noe ender opp i en uendelig regress (jfr. Kuhlmann, 1985.91-2).

offenbar leitende Unterstellung, bei einer Letztbegründung könne verlangt werden, daß *alles* was als Mittel bei der Letztbegründung involviert ist, seinerseits letztbegründet wird, nicht mehr selbstverständlich ist. Besteht die Begründung in der Erinnerung, daß x immer schon anerkannt ist<sup>78</sup>, dann ist durchaus nicht einzusehen, daß x in jedem Falle sicherer, die Begründung von x zwingender wird dadurch, daß die Mittel, die beim Aufdecken oder Erinnern von x in Anspruch genommen wurden, nun auch noch begründet werden. Die Mittel des Aufdeckens fungieren hier ja nicht als Quellen der Geltung von x (als *rationes essendi* oder *validitatis*), sondern als *rationes cognoscendi*. Es muß zwischen ihnen und dem Aufzudeckenden nicht einmal ein wahrheitsfunktionales Verhältnis unterstellt und für die Letztbegründungsargumentation in Anspruch genommen werden. Man kann z.B. jemanden durch eine provozierende Bemerkung zur Einsicht oder Erinnerung bringen, daß er (immer) schon eine bestimmte Meinung geteilt hat, ohne daß die provozierende Bemerkung (wahrheitsfunktional) als Grund der Geltung dieser Meinung fungieren müßte. Da nun die Regeln A und B<sup>79</sup> nicht als Prämissen einer Ableitung im Letztbegründungsargument figurieren, sondern als Mittel der Aufdeckung der immer schon anerkannten Argumentationsregeln, ist das Recht der Forderung nach Letztbegründungsargument dieser Regeln (*als* Hilfsmittel beim Aufdecken) durchaus nicht selbstverständlich (Kuhlmann, 1985.93-4, se også Kuhlmann, 1988.217).

At PS-testen (sistebegrunnelseskriteriet) ikke er å anse som en gyldighetsgrunn, men som et oppdagelsesmiddel, kan ikke bety at testen eller kriteriet bare har en oppdagelsesfunksjon. Det må også dreie seg om en *begrunnelses- og gyldighetsmetode*. For det første kan det ikke herske noen tvil om at transcendentalpragmatikerne er opp tatt av gyldighetsspørsmålet (*quid juris*). For det andre hevder de uttrykkelig at PS-testen utgjør et gyldighetskriterium.<sup>80</sup> For det tredje skal jo sistebegrunna setninger, som namnet indikerer, være *begrunna*. For det fjerde hevder Kuhlmann (også) i den nettopp siterte passasjen at vi har å gjøre med en *type* begrunnelse.

#### 4.7.2 FORDI-KUNNSKAP

Men om det er klart at PS-testen tilkjennes en begrunnelsesfunksjon, er det foreløpig uavklart hvordan denne funksjonen er å forstå. Vi vet riktignok hva det *ikke* skal dreie seg om, nemlig ei avledning fra PS-testen (sistebegrunnelseskriteriet) til den

<sup>78</sup> Det Kuhlmann her sier, kunne tyde på at den egentlige sistebegrunnelsestesten er "hva vi allerede må anerkjenne".

<sup>79</sup> "Reglene det her er tale om, er: Ei innsikt er sistebegrunna "hvis den ikke kan negeres uten sjølmotsigelse" (= A), og "hvis den ikke kan begrunnes uten sirkel" (= B) (se Kuhlmann, 1985.92). Hos Kuhlmann er B formulert som "hvis den ikke kan negeres uten sirkel", men jeg antar at vi har å gjøre med en trykkfeil.

<sup>80</sup> Jfr. f eks Apel (1987a.181/1998a.159): "Das Geltungskriterium für das Vorliegen einer Regel-Verletzung liefert in diesem Falle vielmehr das *transzendentalpragmatische Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs*."

sistebegrunna erkjennelsen  $x$ . Det som er uavklart, er hvilken positiv forbindelse som gjelder mellom kriteriet og  $x$ .

Nå hevder Kuhlmann, som det framgår av bl.a. sitata på forrige side, at alternativet til begrunnelse som avledning er begrunnelse som anamnesis (erindring). Begrunnelsen består nærmere bestemt i ”erindringa av at  $x$  alltid allerede er anerkjent”. Hvis dette hadde vært den hele og fulle begrunnelsen, så blir det forståelig hvordan Kuhlmann kan si at midla som benyttes for å frambringe erindringa, ikke trenger å være sistebegrunna, og at det er tilstrekkelig med ei provoserende bemerkning. For midla – innbefatta eventuelle maieutiske dialoger med eller uten provoserende bemerkninger – ville jo ikke utgjøre en del av begrunnelsen. Imidlertid er det tvilsomt om den hele og fulle begrunnelsen kan bestå i ”erindringa av at  $x$  alltid allerede er anerkjent”. For spørsmål som melder seg, er: Hvordan vet vi at vi erindrer riktig? Dvs. hvordan vet vi at  $x$  virkelig er noe som vi alltid allerede anerkjenner? Og hvordan vet vi at det som vi alltid allerede anerkjenner, er sistebegrunna og transcendentalnødvendig? Transcendentalpragmatikernes svar synes i siste instans å måtte lyde omtrent slik: ”Vi vet at vi alltid allerede anerkjenner  $x$  *fordi*  $x$  består PS-testen, og vi vet at det som vi alltid allerede anerkjenner, er sistebegrunna og transcendentalnødvendig *fordi* det som vi alltid allerede anerkjenner, består PS-testen.” Er en setning sistebegrunna, dreier det seg – skriver Apel (1987a.192/1998a.185) – ”um einen Satz, den man nicht verstehen kann, ohne zu wissen, daß es wahr ist, *weil* man ihn bei Strafe des performativen Selbstwiderpruchs nicht bestreiten kann, ---” (uth. ES). Sistebegrunna kunnskap synes dermed å måtte være *fordi*-kunnskap.  $x$  er, kort sagt, sistebegrunna *fordi*  $x$  innfrir PS-testen. Men dermed synes vi å ha å gjøre med ei avledning fra noe (et kriterium) til noe annet ( $x$ ). Vi synes også å stå overfor et klart metodistisk standpunkt.

### 4.7.3 SJØLBEGRUNNELSE

Denne argumentasjonen – vil igjen transcendentalpragmatikerne kunne innvende – er basert på en misforståelse siden den ikke tar høyde for at all sistebegrunna erkjennelse skal være sjølbegrunna: Sistebegrunna setninger er, som nemnt (s. 149), set-

---

ninger ”die keiner *Begründung aus etwas anderem* bedürfen” (Apel, 1987a.185/1998a.164). Eller med Kuhlmanns ord:

Die Pointe des reflexiven Arguments besteht darin, daß wir *gar nichts anderes als (p)* [(p) = ”Die Regeln der Argumentation gelten für mich nicht”<sup>81</sup> (ES)] *selbst* in Anspruch zu nehmen brauchen, daß wir über (p) gar nicht hinausgehen (1985.85).

Skal vi prøve å fastslå hva dette egentlig vil si, må vi igjen se på begrepet ”sjølbegrunna setning”. I tråd med tradisjonen kunne man hevde at en setning er sjølbegrunna hvis vi ikke trenger å ty til noe annet enn forståelsen av den (dens termer) for å vite at den er sann (jfr. Apel, 1987a.185/1998a.164). Men siden dette ifølge mange – bl.a. Apel (se *ibid*) – vil inkludere analytiske setninger, må man i det minste stille mer presise krav til en i en strikt forstand sjølbegrunna setning. (i) Det kan synes som at vi ikke bare må vite at en sistebegrunna setning er sann, dvs. vite i en ikke sistebegrunna forstand, men også vite at den er transcendentalnødvendig sann, dvs. vite i en sistebegrunna forstand at den er sann. For hvis ikke forståelsen min av f eks (3) ”jeg eksisterer” innbefatter at jeg vet at den er sistebegrunna, må jeg gå utover forståelsen min av (3) for å sistebegrunne den. (ii) Man legger ved en analytisk setning forståelsen av setningens semantiske innhold til grunn, mens ved en sistebegrunna setning må vi også ta i betraktning forståelsen av setningens illokutive akt. Vi konfronterer f eks (p) – ”argumentasjonsreglene gjelder ikke for meg” – med den illokutive forståelsen som vi må besitte, når vi hevder (p). Dermed konfronterer vi sjølv sagt (p) med en del av (p) (jfr. Kuhlmann, 1985.89). (p) må forkastes siden den er uforenlig med forståelsen av p’s illokutive akt, og dvs. med hva vi må ha forstått, for å hevde (p).<sup>82</sup>

Mot (ii) kunne man forsøksvis innvende: ”Det (ii) uttrykker, er intet annet enn at (-p), 'argumentasjonsreglene gjelder for meg', består PS-testen. Men siden det neppe

<sup>81</sup> Se Kuhlmann (1985.83).

<sup>82</sup> Jamfør hva Kuhlmann skriver i den umiddelbare forlengelsen av det nettopp gitte sitatet: ”Unter den Abstraktionen der theoretischen Einstellung müssen wir gegen (p) etwas anderes aufbieten, mit dem (p) kollidieren kann. Dieses andere müssen wir begründen. Hier dagegen führen wir gegen (p) nur das ins Feld, was wir ohnehin verstanden haben müssen, damit wir in (p) überhaupt etwas haben, gegen das wir etwas ins Feld führen können, bzw. was wir verstanden haben müssen, damit (p) durch einen Widerspruch entwertet werden kann, nämlich, daß es sich bei (p) um ein Argument (bzw. Teil eines Arguments) handelt. Indem wir das Argument (p) mit dem Faktum, das es selbst darstellt, konfrontieren, gehen wir also über das Verständnis, das wir von (p) haben müssen, damit wir überhaupt das hier thematische Problem haben können, nicht hinaus” (Kuhlmann, 1985.85-6).



kan være slik at forståelsen av PS-testen sjøl utgjør et element i forståelsen av (p), så tyr vi til noe annet enn forståelsen av (p) når vi mener å sistebegrunne (-p)”. Denne innvendinga synes imidlertid ikke ta høyde for (i): For det (i) utsier, er (bl.a.) at forståelsen av (p) innbefatter at man vet at (-p) består PS-testen. Til dette vil kritikeren kunne replisere: ”Hvis (i) er riktig, så må ikke forståelsen av (p) bare innebære at vi vet at (-p) består PS-testen, men vi må også vite at PS-testen utgjør det riktige sistebegrunnelseskriteriet. Men dette sistnemnte er umulig siden forsøket på å avgjøre om det er sant, enten vil ende opp i en uendelig regress, eller at man forutsetter hva som skal begrunnes, eller at man avbryter begrunnelsesprosessen på et ikke-sistebegrunna punkt. Det skulle bety: Vi kan aldri vite om vi forstår (p) (hvis vi ikke kan forstå (p) uten å vite at den er transcendentalnødvendig usann).”

#### **4.7.4 BEGRUNNELSEN AV SISTEBEGRUNNELSESKRITERIET**

Til dette kunne man svare: ”Tanken er, som i det minste antyda ovenfor at PS-testen skal eksemplifisere seg sjøl, dvs. den skal innfri det kriteriet som den sjøl angir. M.a.o. skal også den være sjølbegrunna, og er den det, er begrunnelsesregressproblemet løst, og dvs. at partikularismen og metodismen (generalismen) er blitt oppheva.”

PS-testen lar seg imidlertid neppe begrunne ved hjelp av seg sjøl. For det første synes det som om vi må skille mellom PS-testens status som sistebegrunnelseskriterium og dens status som eksemplifisering (av seg sjøl). Om den utgjør et egna kriterium og om den eksemplifiserer seg sjøl, er to forskjellige spørsmål. Man kunne riktignok mene at hvis kriteriet ikke eksemplifiserer seg sjøl, er det ikke egna som sistebegrunnelseskriterium. Men om man skulle make å vise at PS-testen eksemplifiserer seg sjøl, har man likevel ikke sistebegrunna kriteriet (med mindre man forutsetter gyldigheten av en eller annen versjon av koherensteorien om sannhet, og da har man nettopp ikke sistebegrunna det). Dette skulle bety at vi ikke kan ty til PS-testen for å begrunne at PS-testen utgjør det riktige sistebegrunnelseskriteriet. PS-testen kan rett og slett ikke være sjølbegrunna. Den kan bare begrunnes gjennom et annet kriterium. Begrunnelsesregressproblemet er m.a.o. uløst.

Et spesialtilfelle av dette problemet er spørsmålet om hvordan avgjør vi om det rette sistebegrunningskriteriet eller den rette transcendentalitetstesten er den apelske PS-testen eller Hösleske DS-testen? Apel og Kuhlmann kan ikke henviser til PS-testen, dvs. de kan ikke henviser til at Hösles posisjon innebærer en uunngåelig performativ sjølmotsigelse, uten å forutsette hva som skal begrunnes. Av tilsvarende grunn kan sjølvstakt ikke Hösle vise til DS-testen. Skal striden bilegges mellom transcendentalpragmatikerne og Hösle, må man legge til grunn et tredje og nøytralt kriterium. Dermed har man tatt et første steg mot en uendelig regress.<sup>83</sup>

Skulle man innvende at jeg helt har glømt at sistebegrunningskriteriet ifølge Kuhlmann ikke trenger å bli sistebegrunna, svarer jeg: Det argumentasjonen i forrige avsnitt tydeliggjør, er at den som foreslår et eller annet sistebegrunningskriterium, x, må kunne tilbakevise den som hevder at y er det reelle sistebegrunningskriteriet. Er imidlertid ikke ei slik tilbakevisning sistebegrunna, vil det å kalle x sistebegrunningskriteriet etter mi mening bare være tomt snakk. Sagt m.a.o.: Å hevde at sistebegrunningskriteriet ikke trenger å bli sistebegrunna, er å oppgi sistebegrunningsstanken.<sup>84</sup>

#### 4.7.5 INDIREKTE ARGUMENT

Nå kunne man mene at alle argument som her i 4.7 er framført mot muligheten av å sistebegrunne noe, vitner om at jeg ikke har tatt på alvor to viktige kjennetegn ved de bestemmelsene av indirekte argument som er gitt ovenfor (ss. 160-1): Ved et indirekte argument blir, for det første, ikke en (sann) tese utleda fra en annen (sann) tese, men en tese blir begrunna gjennom å ta utgangspunkt i en annen tese som viser seg (gjennom det indirekte argumentet) å være usann. For det andre er det skeptikeren, og ikke kritikeren hans, som er ansvarlig for beviset. Dette betyr – kunne kanskje noe mene – at når et utsagn, x, begrunnes ved hjelp av et (indirekte) sistebegrunningsargument, så er ikke x å betrakte som fordi-kunnskap: Her kan vi ikke si ”x fordi y”.

---

<sup>83</sup> Jfr. her Mertens (1996.115-6).

<sup>84</sup> Forstår jeg Hösle rett, vil han være enig i dette. Se kap. 6.

Skeptikeren vil kunne svare: ”Ifølge deg som sistebegrunner blir jeg gjendrevet gjennom (en eller annen versjon) av indirekte argument. Nå argumenterer jeg mot at sistebegrunnelse er mulig ved å vise til kriterieproblemet. Dette skulle bety at så lenge du ikke har vist at indirekte argument egner seg som sistebegrunnelsesargument, er jeg ikke beseira. Siden jeg bestrider at indirekte argument egner seg som sistebegrunnelsesargument, kan jeg ikke gjendrive gjennom indirekte argument uten at det som skal begrunnes, må forutsettes. Derfor: Når spørsmålet er om indirekte argument (i en eller annen versjon) egner seg som sistebegrunnelsesargument, er det ikke jeg som skeptikere, men du som sistebegrunner, som er den som er ansvarlig for begrunnelsen (begrunnelsestypen). Eller: Skal du begrunne fornuftens gyldighet, kommer du ingen vei med å hevde at jeg som skeptiker må gjøre bruk av fornuften for å uttrykke posisjonen min ettersom uenigheten består i om det jeg må gjøre bruk av for å uttrykke synet mitt, er sistebegrunna. Eller: Skal du vise at x er sistebegrunna, er det intet poeng å vise til at jeg alltid allerede må forutsette x ettersom stridsspørsmålet er om det jeg alltid allerede må forutsette, er sistebegrunna. Hvis du – som Kuhlmann synes å gjøre – legger opp til at en uendelig regress unngås når vi erindrer at betingelsen for at begrunnelsesregressproblemet skal oppstå, er at vi alltid allerede anerkjenner x, så forutsetter du hva som skal vises.”<sup>85</sup>

Sistebegrunneren kan tenkes å rette følgende innvendinger mot denne argumentasjonen: ”(i) Det du stadig maser om, er at jeg må forutsette det jeg skal begrunne, og at jeg av den grunn er ute i stand til å sistebegrunne noe. Men dermed overser du gang på gang poenget mitt, nemlig at her er sirkularitet av det gode.” (ii) Du synes å godta at du ikke kan uttrykke posisjonen din uten å gjøre bruk av fornuften. Derigjennom innrømmer du at fornuften ikke er ”hintergebar”. For meg er dette tilstrekkelig. Sistebegrunnelse utover dette kan jeg gjerne gi avkall på. (iii) Du synes også å legge opp til at kontradiksjonsprinsippet ikke er gyldig. Ta nå og les din egen argumentasjon under forutsetning av dette prinsippet ikke er gyldig, og du vil måtte innse at du ikke sier noe

---

<sup>85</sup> For Kuhlmanns syn, jamfør: ”Zu diesem Regreß braucht es jedoch nicht zu kommen, wenn wir uns dessen erinnern, was wir schon anerkannt haben, bevor wir überhaupt in den Regreß geraten können, bevor wir irgendwelche bestreitbaren theoretischen Annahmen zu diesem Problem ins Feld führen können” (Kuhlmann, 1985.85).

bestemt.<sup>86</sup> Og er du ikke i stand til å innse at så er tilfelle, kan du få lov til å vegetere videre.”

Skeptikeren kan replisere: ”Ad (i): Det du ikke innser eller ikke vil innse, er at vi etter mi mening ikke har å gjøre med en god sirkel her, og når stridsspørsmålet mellom deg og meg består i om den omtalte sirkelen er god, blir ikke jeg gjendrevet gjennom at du hevder at den er god, eller – skal vi si – gjennom at du definerer den som god. Jeg er derfor i min gode rett når jeg krever at du må henvise til et annet kriterium enn 'hva vi alltid allerede anerkjenner', 'hva jeg alltid allerede må forutsette', eller indirekte argument når du skal vise at jeg tar feil. Av den grunn unngår du ikke å måtte ty til et i det minste implisitt 'x fordi y', og det betyr at begrunnelsesregressproblemet – eller mer generelt kriterieproblemet – ikke er løst av deg. Ad (ii): Ja, jeg innrømmer at jeg bare kan uttrykke synet mitt hvis jeg gjør bruk av fornuften, og dermed at fornuften er ”unhintergebar” for meg. Men når jeg her taler om fornuften, tenker jeg på fornuften min (vår). Men deri ligger ingen innrømmelse av at fornuften vår er den eneste mulige. At jeg (vi) må forutsette x for å tenke, betyr ikke i seg sjøl at ethvert fornuftsvesen må forutsette x for å tenke. Jeg åpner opp for at det kan finnes en annen type fornuft enn vår, og dermed kan jeg ikke vite om fornuften vår er ”unhintergebar”.<sup>87</sup> Ad (iii): Jeg er ingen akademisk skeptiker som hevder at kontradiksjonsprinsippet er ugyldig. Jeg hevder bare at vi ikke kan vite om (sistebegrunne at) ethvert fornuftsvesen er forplikta på dette prinsippet, noe som er fullt forenlig med at jeg sier noe bestemt.”

#### 4.7.6 REFLEKSIV EVIDENS

Igjen kunne man innvende at kritikken vitner om at jeg ikke har forstått hva Apel og Kuhlmann er ute etter. For – kunne man hevde – PS-testen utgjør bare et middel til å gjøre noe refleksivt evident, og her kan vi ikke tale om et fordi-forhold. Jeg kan ikke med rette si at jeg innser at x er refleksivt evident fordi x består PS-testen. Jeg kan bare si at jeg innser at x er refleksiv evident i lys av PS-testen. Som Apel skriver i

---

<sup>86</sup> Jfr. Kuhlmann (1993.234-6).

<sup>87</sup> Sistebegrunneren vil mene at denne tesen er meningsløs. Se neste kapittel.

forbindelsen med den av Hintikka inspirerte analysen og rekonstruksjonen av det cartesiske ”cogito, ergo sum”:

Jetzt kann ich, wie schon Descartes selbst angedeutet hat, die *Evidenz* der notwendigen Koinzidenz meines Denkens bzw. Argumentierens und meines Existieren *entdecken* – und zwar, sozusagen, im Lichte des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs ”Ich denke bzw. behaupte hiermit, daß ich nicht existiere” (Apel, 1987a.189/1998a.180).

Eller som Kuhlmann sier idet han kritiserer Peter Rohs (1987.369-70), som hevder at all erkjennelse hviler på en fallibel og ikke refleksivt begrunna evidens:

Was hier mobilisiert wird, ist also nicht einfach blanke Evidenz, wie Rohs meint, sondern eine Evidenz, die durch strikt reflexive Argumentation vermittelt ist, --- (Kuhlmann, 1993.231).

Er denne tolkninga rett, kan det synes som om refleksiv evidens, og ikke PS-testen, er det egentlige sistebegrunnelsekriteriet. Om ikke alt, som vi har sett, taler for ei slik tolkning, finner vi i det minste noen utsagn som klart støtter opp under den. F eks skriver Apel (1998a.173) (i den andre versjonen av *Fallibilismus*):

Die im Dialog (Diskurs) mögliche Verbindung zwischen dem *Elenchos* und dem *reflexiven (maieutischen) Evidenz-Test* (der feststellen soll, ob man eine pragmatische Präsuppositionen der Argumentation ohne performativen Selbstwiderspruch bestreiten kann oder nicht), geht verloren, und die im Evidenz-Test erst als unbestreitbar auszuweisende Präsuppositionen wird – trotz aller verbalen Beteuerungen, daß ein Unterschied zwischen Prämissen im formallogischen Argument und pragmatischen Präsuppositionen bestehe – wie eine Prämisse im ”indirekten Beweis” behandelt, wodurch dieser zu einem zirkulären Argument wird.

At man kan fastslå om x kan bestrides uten performativ sjølmotsigelse gjennom en refleksiv evidens-test, skulle innebære at refleksiv evidens er den virkelige sistebegrunnelsestesten.<sup>88 89</sup>

---

<sup>88</sup> Jfr. Berlich (1982.262ff) og Skjei (1999.329).

<sup>89</sup> Apel påpeker i det nettopp siterte utsagnet at evidens-testen ikke må forstås som et premiss i et indirekte argument. Men dette forhindrer ikke etter mi mening at vi bare kan fastslå at f eks (3) ”jeg eksisterer” er sistebegrunna ved å vise til en test (en argumentasjonsmåte) hvis gyldighet det må appelleres til. Således mener jeg at (den generelle) testen i en eller annen forstand må utgjøre et premiss (i et argument som er ment å vise at f eks (3) er sistebegrunna).

Appellen til det refleksivt evidente innebærer imidlertid i det store og hele de samme problema som appellen til PS-testen og som appellene til enhver form for indirekte gjendrivelse (jfr. 4.7.5). Igjen blir det sentrale spørsmålet om hvorfor vi skal akseptere det foreslåtte kriteriet, reflektiv evidens, som sistebegrunningskriterium. Skal sistebegrunning være å betrakte som sjølbegrunning, blir svaret at vi må appellere til det refleksivt evidente. Men siden skeptikeren ikke godtar at reflektiv evidens er et slikt kriterium, vil det ikke være urimelig å si at hele forsøket på å vise at sistebegrunning er mulig ender opp i en ikke-akseptabel sirkelargumentasjon. Men man kunne også si at appellen til det refleksivt evidente ender opp i et ikke-sistebegrunna avbrudd i begrunnelsesprosedyren.<sup>90</sup> Transcendentalpragmatikerne vil sjølvsagt ikke være enige i dette. F eks skriver Apel i den andre versjonen av *Fallibilismus*:

[D]ie Inanspruchnahme von *Evidenz* durch das transzendentalpragmatische Letztbegründungsargument unterscheidet sich von dem *dritten Horn* des Albertschen Trilemmas in einer Reihe von Hinsichten, vor allem aber dadurch, daß sie als *paradigmatische Evidenz des philosophischen Sprachspiels* (als nicht als sprachlich uninterpretierte private Evidenz) eine *pragmatische Präsupposition des Fallibilismus-Arguments* selbst betrifft (Apel, 1998a. 172).

Men om Apel (og Kuhlmann) kan ha rett i at fallibilismens argument krever reflektiv evidens, og dermed i at reflektiv evidens er noe annet enn ”bar evidens”, er det ikke vist at reflektiv evidens må være sikker i den ønskede forstanden (siden ingen fullgod begrunnelse for at reflektiv evidens er sistebegrunningskriteriet, foreligger).<sup>91</sup>

La meg tilføye at hvis det skulle være riktig å betrakte reflektiv evidens som det apelske sistebegrunningskriteriet, er det ikke etter mi mening riktig å anse det som et psykologisk kriterium. Det dreier seg riktignok ikke om et formalt kriterium, men et kriterium trenger ikke å være av psykologisk art sjøl om det ikke er formalt. Og når det dreier seg om en evidens som er, som Kuhlmann sier, formidla gjennom argumentasjon, synes det misvisende å betrakte den aktuelle evidensen som rent psykologisk el-

<sup>90</sup> Jfr. Skjei (1999.329).

<sup>91</sup> Etter mi mening er det ingen kritikk, men heller en upresis beskrivelse av sistebegrunningskritikere argumentasjon å si at han ter seg som skilpadda i Lewis Carrolls ”What the Tortoise said to Achilles” eller som barnet som uansett spør videre ”hvorfor det”: Sistebegrunningsfilosofens forsøk på å avbryte rekka av ”hvorfor det”-spørsmål (ved i motsetning til skilpadda og barnet å appellere til indirekte argumentasjon) er – sett fra et strengt begrunnelsesteoretisk ståsted – vilkårlig.

ler rent subjektivt sjøl om den ikke kan betraktes som sikker (i strengeste teoretiske forstand).

#### **4.7.7 FIRE KONSEKVENSER AV AT SISTEBEGRUNNELSE ER UMULIG**

Er det riktig å si at det ikke er mulig å sistebegrunne noe, skulle man kunne trekke bl.a. de følgende konsekvenser (jfr. ovenfor ss. 12-13): (i) Vi kan ikke sistebegrunne at universell skeptisisme og fallibilisme er sjølmotsigende og usann. (ii) At vi ikke kan sistebegrunne noe, er den universelle fallibilismens sentrale epistemologiske tese (jfr. ovenfor s. 2), og dermed skulle fallibilismen være en korrekt posisjon.<sup>92</sup> (iii) Når vi ikke kan sistebegrunne noe, kan vi heller ikke sistebegrunne at det ikke kan finnes en ond og allmektig ånd (i Descartes' forstand). Vi kan m.a.o., som vi har vært inne på, ikke sistebegrunne at vår menneskelige fornuft er den eneste som er mulig. (iv) Kan vi ikke sistebegrunne at fornuften vår er den eneste typen fornuft, går vi ut-over denne fornuftens grenser hvis vi forstår det å hevde noe som det å hevde det med absolutt, ubetinga og definitiv sannhet.

---

<sup>92</sup> At fallibilismen er en korrekt posisjon, er blitt begrunna, men sjølvsagt ikke sistebegrunna. For bl.a. hviler fallibilismen på forutsetninger som ikke er sistebegrunna.

## KAP. 5

# TRANSCENDENTALPRAGMATIKKENS MENINGSKRITIKK AV DEN UNIVERSELL FALLIBILISMEN

### 5.1 INNLEDNING

Det trengs knapt å sies at transcendentalpragmatikerne ikke vil la seg overbevise av argumentasjonen i forrige kapittel for at sistebegrunnelse er umulig. De vil påpeke at argumentasjonen har ført oss fram til en meningsløs posisjon. For ifølge dem er den universelle fallibilismen meningsløs.<sup>1</sup> Det er transcendentalpragmatikernes argumentasjon for denne tesen, som jeg skal vie oppmerksomhet i dette kapitlet.

La meg kort peke at det etter mi mening allerede er vist at transcendentalpragmatikernes begrunnelse for at den universelle fallibilismen er meningsløs, er dømt til mislykkes. For skal man vise at den universelle fallibilismen er meningsløs, må man sistebegrunne at den er meningsløs. Og skal man gjøre dette, må man enten vise til det omtalte sistebegrunnelsekriteriet (PS-testen eller refleksiv evidens<sup>2</sup>) eller til et annet sistebegrunnelsekriterium. Hva man enn velger<sup>3</sup>, vil kriterieproblemet ikke være løst.

---

<sup>1</sup> For Apels og Kuhlmanns "sinnkritische" argument mot fallibilismen, se særlig Apel (1976a.64ff, 1987a.172ff/1998a.146ff) og Kuhlmann (1985.52-71, 1985a.357-63, 1986a.227-9).

<sup>2</sup> I dette kapitlet velger jeg å anse "das Kriterium des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs" (PS-testen) og ikke refleksiv evidens som transcendentalpragmatikernes sistebegrunnelsekriterium.

<sup>3</sup> At fallibilismen er meningsløs, begrunnes av transcendentalpragmatikerne ved å henvise til PS-testen. Riktignok skiller Apel (1987a.184-5/1998a.163-4) i *Fallibilismus* mellom "das Kriterium des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs" og "das Kriterium der transzendentalen Differenz" (KTD). Det sistnemte kriteriet er – skriver Apel (ibid hhv. 185 og 163) – "der Grund für die unaufhebbare Differenz zwischen der Klasse der falliblen, hypothetischen Aussagen und dem universalen, selbstanwendbaren Fallibilismus-Prinzip und insofern für dessen Paradoxie; und damit begründet es die indirekte Widerlegung des uneingeschränkten Fallibilismus, die sich aus der Unmöglichkeit seiner sinnvollen Formulierung gibt." Det førstnemte begrunner derimot en "direkte gjendrivelse" av den universelle fallibilismen for så vidt som vi ved hjelp av det er i stand til "å identifisere ("auszuzeichnen") ubestridbare argumentasjonspresupposisjoner som refleksivt sistebegrunna" (ibid). Hva Apel mener med dette, er ikke helt klart for meg. Men han kunne forstås slik: (i) Hvis det virkelig er slik at vi lykkes i å sistebegrunne noe – f eks at jeg eksisterer – ved hjelp av PS-testen, er det også vist at den universelle fallibilismen er uholdbar: Det er tilstrekkelig å vise til én sistebegrunna setning for å begrunne at alt ikke lar seg betvile. Men kanskje er det heller det følgende han har i tankene: (ii) KTD



Ser vi kort på hvordan kapitlet er oppbygd, så starter jeg med å betrakte tre sentrale ”sinnkritische” (meningskritiske) argument som Kuhlmann (og Apel) har retta mot den universelle fallibilismen (5.2). Fallibilisten Habermas kan sies å ha svart med samme mynt for så vidt som han har retta meningskritiske argument mot muligheten av sistebegrunnelse. Etter å ha framstilt og drøfta Habermas’ syn (5.3), undersøker jeg Apel og Kuhlmanns tese om at handlingskunnskapen vår er infallibel (5.4). I 5.4 som i 5.2-3 argumenterer jeg for at flere av transcendentalpragmatikernes forsøk på å vise at den universelle fallibilismen er meningsløs hviler på et verifikasjonistisk standpunkt. Dette er det sjølvstøtt intet galt med gitt at verifikasjonismen lar seg sistebegrunne. Men den lar seg ikke sistebegrunne (5.5). Til sist søker jeg å begrunne at den universelle fallibilismen – forstått som en ikke-falsifikasjonistisk posisjon – ikke er meningsløs og sjølmotsigende (5.6).

## 5.2 TRE MENINGSKRITISKE ARGUMENT MOT DEN UNIVERSELLE FALLIBILISMEN

Den universelle fallibilismens grunntese uttrykkes ofte slik:

(1) ”intet utsagn er sikkert”.<sup>4</sup>

Skal den universelle fallibilismen virkelig være universell, må (1) ifølge så vel Apel og Kuhlmann som den universelle fallibilisten Albert anvendes på seg sjøl.<sup>5</sup> Men Apel og

---

gjør oss i stand til å vise at den universelle fallibilismen er meningsløs og paradoksal, men intet – ikke en gang setningen ”alt er ikke usikkert” – kan sistebegrunnes ved hjelp av dette kriteriet. (i) er problematisk som tolkning av Apel siden den synes å åpne opp for at vi kan sistebegrunne noe ved hjelp av et direkte argument: Gitt at vi har kommet fram til én sistebegrunna setning ved hjelp av PS-testen, kan vi ved hjelp av et direkte argument utlede at den universelle fallibilismen er ukorrekt. (ii) på sin side er problematisk siden det er langt fra åpenbart at kan vi gjendrive den universelle fallibilismen – dvs. utsagnet ”alt er usikkert” – uten at dens (dets) negasjon – ”alt er ikke usikkert” – blir sistebegrunna. Siden denne innvendinga i realiteten sier at en gjendrivelse av den universelle fallibilismen ifølge Apel og Kuhlmann må kreve at man begrunner at denne posisjonen involverer en uunngåelig performativ sjølmotsigelse, så innebærer innvendinga egentlig en kritikk av distinksjonen mellom KTD og PS-testen. Eller mer presist: Det kan ikke dreie seg om ulike tester. Det må heller være tale om et generelt kriterium (PS-testen) og anvendelsen av denne testen på én bestemt tese (KTD).

<sup>4</sup> Som påpekt i innledinga (ss. 2-3), forstår jeg (1) som en definatorisk konsekvens av (x) ”intet lar seg sistebegrunne”.

Kuhlmann mener at (1) ikke lar seg anvende meningsfullt på seg sjøl, noe som man ifølge Kuhlmann (1986a.227) kan vise på minst tre ulike måter. For det første kan man argumentere for at den som mener å hevde (1), ikke utfører en reell hevdingsakt fordi fallibilistens forsøk på å redegjøre for hva som egentlig menes med (1), ender opp i en uendelig regress. La meg kalle dette argumentet for ”uendelig regress-argumentet”. For det andre kan man vise at den fallibilistiske tesen medfører at alle utsagn er like usikre. Dette innebærer videre at ord som ”sikker” og ”usikker” mister betydninga si, og dermed har sjølv sagt heller ikke (1) noen betydning. Dette argumentet kaller jeg ”like usikre-argumentet”. For det tredje innebærer den fallibilistiske tesen at alle utsagn om de ytterste målestokkene er usikre, og er disse usikre, forstår vi heller ikke ord som ”sikker” og ”usikker”. Dette argumentet vil jeg kalle ”ytterste målestokk-argumentet”.

Alle disse tre argumenta lar seg betrakte som en transformasjon og radikalisering av meningskritiske argument, som vi finner hos Peirce og Wittgenstein: Tvil uten visshet er umulig.<sup>6</sup> Radikaliseringa består (bl.a.) i at den som hevder det proposisjonale innholdet i (1), fremmer en pretensjon om absolutt visshet. Eller mer presist: (1) er ifølge Apel og Kuhlmann et *filosofisk-universelt utsagn*. Slike utsagn må p.g.a. deres innhold, og dvs. av meningskritiske grunner, fremmes med en absolutt visshets- eller sikkerhetspretensjon, og ikke med et visshetsforbehold. (1) *må* altså fremmes med en absolutt visshetspretensjon samtidig som den *ikke kan* fremmes med en slik pretensjon, men derimot med et visshetsforbehold (en usikkerhetspretensjon).<sup>7</sup> Dette betyr at den som mener å hevde (1), ikke hevder noe bestemt.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Se f eks Kuhlmann (1985a.358), Apel (1987a.174/1998a.149) og Albert (1976.122f.).

<sup>6</sup> Se ovenfor kap. 2, s. 90.

<sup>7</sup> Ifølge Kuhlmann (og Apel) er m.a.o. (1) i motsetning til f eks utsagnet ”intet utsagn er sant” ikke inkonsistent fordi sjølanvendelsen av det strider mot forma til *ethvert* utsagn (”det er sant ---”), men fordi det strider mot et formelement som visse utsagn, de filosofisk-universelle, har (”det er absolutt sikkert ---”).

<sup>8</sup> Som belegg viser jeg til de følgende passasjene fra Kuhlmann (1985a.361-3): ”Unsere These ist: Der eigentliche Grund für die Schwierigkeiten des radikalen Fallibilismus liegt darin, daß der Fallibilist die Rolle des Gewißheitsanspruchs bei philosophischen Aussagen vom Typ (1) [dvs. ”Keine Aussage ist sicher” (se ibid 358)] falsch einschätzt. ---. Wo steckt in (1) so etwas wie ein absoluter Gewißheitsanspruch? Es kann sich weder um den Gewißheitsanspruch handeln, der zu (1) qua Behauptung überhaupt erhoben wird, noch um den Gewißheitsanspruch, der zu (1) qua philosophischer (nicht empirischer) Behauptung überhaupt erhoben wird, noch schließlich um den Gewißheitsanspruch, der zu (1) qua reflexiver Behauptung (als Behauptung über alle Behauptungen, einschließlich sich selbst) vorge-

### 5.2.1 UENDELIG REGRESS-ARGUMENTET

La meg først se på uendelig regress-argumentet, som i sin mest detaljerte versjon finnes i Kuhlmann (1985a). Der påpeker Kuhlmann først at hvis fallibilisten lar den fallibilistiske tesen anvendes på seg sjøl, oppstår det en uendelig regress som er av en slik art at fallibilisten begår to beslekta sjølmotsigelser: (i) Fallibilisten gjør seg immun mot kritikk, og dermed bryter han med sitt eget metodologiske krav om at alle utsagn er falsifiserbare. (Kuhlmann tar her ikke høyde for en ikke-falsifikasjonistisk fallibilisme, men, som vi skal komme tilbake til, lar også en slik posisjon seg tilbakevise gjennom meningskritikk ifølge transcendentalpragmatikerne.) (ii) Fallibilismens tese er – i motsetning til hva fallibilisten sjøl tror – uten innhold.<sup>9</sup> Mener man å hevde det proposisjonale innholdet i (1), hevder man i realiteten intet. (i) og (ii) er beslektet for så vidt som (i) er et ”spesialtilfelle” av (ii) (Kuhlmann, 1985.70). I sin begrunnelse for (i) og (ii) skisserer Kuhlmann (1985a) en dialog i to varianter. I den ene varianten lar han fallibilisten uttrykke sitt fallibilistiske forbehold på det proposisjonale planet, dvs. som

(2a) ”’intet utsagn er sikkert’ er usikkert’,<sup>10</sup>

---

bracht wird. In all diesen Fällen ist ein absoluter Gewißheitsanspruch nicht notwendig. ---. Anders verhält es sich dagegen – so unsere These – mit dem Typ von Aussagen, in dem philosophisch in erkenntnis- bzw. sprachkritischer Perspektive über Gewißheits- und Geltungsprobleme von Aussagen überhaupt geredet wird. Reflexive geltungstheoretische philosophische Aussagen können nicht sinnvoll als bloße Hypothesen, als etwas, dessen Geltung unsicher ist, vorgetragen werden. Zu ihnen muß aus sinnkritischen Gründen ein absoluter Gewißheitsanspruch erhoben werden. Weil (1) zu diesem Typ von Aussagen gehört, widerspricht (1) sich selbst. ---. Wir behaupten also: (1) widerspricht sich selbst, weil zu einer Aussage vom Typ (1) aus inhaltlichen Gründen der Anspruch erhoben werden muß, sie gelte absolut sicher: Kann dieser Anspruch nicht erhoben werden, dann wird (1) erstens als Zug im Spiel der Erkenntniskritik sinnlos und zweitens kann dann (1) keinen *bestimmten* performativen Satz bzw. keine *bestimmte* propositionale Bedeutung haben. Mit Hilfe von (1) wird für unmöglich erklärt, was zur Durchführung des Sprechaktes (1) erforderlich ist.“

<sup>9</sup> Jfr. Kuhlmann (1985a.358): ”Gegen diese Position [dvs. den konsekvente fallibilismen] hatte ich vorgebracht, sie verwickle sich in mindestens zwei gravierende Widersprüche (1. sie sei entgegen ihrem eigenen Anspruch gegen Falsifikationsversuche immun, 2. sie habe entgegen ihrem eigenen Anspruch keinen Gehalt, behaupte nichts), und diese Widersprüche könnten außerdem noch als Ausdruck eines allgemeineren Defekts dieser Position, einer veritablen Paradoxie, verstanden werden. Diese These halte ich --- in vollem Umfange aufrecht.” Se også Kuhlmann (1985.67, 1986a.227-8) og Apel (1987a.174ff/1998a.149ff).

<sup>10</sup> Denne formuleringa stammer – etter det jeg forstår – fra fallibilisten H. Keuth (1983).

mens forbeholdet i den andre varianten uttrykkes på det performative nivået, dvs. som

(2b) ”jeg påstår som hypotese (som usikkert) at alt er usikkert”.<sup>11</sup>

Enten fallibilisten forsøker å forklare (1) ved hjelp av (2a) eller (2b), så hamner han ifølge Kuhlmann i de to nemnte sjølmotsigelsene. La oss nå se nærmere på dialogene i Kuhlmann (1985a).

Utgangspunktet er at fallibilisten, F, utsier (1). Sistebegrunningsfilosofen, S, som ikke forstår (1)<sup>12</sup>, ber F gjøre rede for hva (1) egentlig betyr. F svarer: ”For en konsekvent fallibilist er (1) å forstå som (2a)”. Nå hevder S (Kuhlmann) tilsynelatende med rette at (2a) har ei anna betydning enn (1). Kuhlmann skriver:

Die Bedeutung von (2) [dvs. (2a)] ist aber offensichtlich ganz verschieden von der Bedeutung von (1). Das ist leicht direkt zu sehen, läßt sich aber auch indirekt nachweisen: Evidenzen für oder gegen (1) sehen ganz anders aus als Evidenzen für oder gegen (2) (358).<sup>13</sup>

Siden (1) ikke er ekvivalent med (2a), må F igjen prøve å gjøre rede for betydninga (1), og slik S ser det, har ikke F noe annet valg (i første omgang) enn å si at (1) er å forstå som

(3a) ””intet utsagn er sikkert” er usikkert”, er usikkert' (358).

Men (3a) har ei anna betydning enn (1) (og (2a)) ifølge S. F må igjen til pers, og hele forsøket på å klargjøre betydninga av (1) ender, som vi forstår, opp i en uendelig regress.<sup>14</sup>

Herav kan vi ifølge Kuhlmann slutte tre ting: (a) (1) har inga fast og identisk betydning.<sup>15</sup> (b) Fallibilisten immuniserer seg mot kritikk siden man ”ikke kan argu-

<sup>11</sup> Se Kuhlmann (1985a.358-60). Apel (1987a.178/1998a.153-4) slutter seg til denne strategien.

<sup>12</sup> Jfr. Kuhlmann (1985a.358): ”Sein Opponent [dvs. fallibilistens opponent] versteht nicht, was er damit [dvs. med (1)] meint – er hat, wie wir sehen werden, allen Grund dazu, denn der Fallibilist gibt die Möglichkeit der Selbstanwendung ja zu – ---.”

<sup>13</sup> Hvis intet annet sies, er alle henvisninger i dette avsnittet til Kuhlmann (1985a).

mentere meningsfullt mot et utsagn med ei ustabil betydning” (359) (jfr. (i) ovenfor). (c) Fallibilismens tese har ”intet innhold”<sup>16</sup> siden den ”verken forbyr eller utelukker noe” (359). Men har tesen intet innhold, kan den heller ikke hevdes: Fallibilistens posisjon er m.a.o. inkonsistent siden han mener å fremme en sannhetspretensjon, mens han i realiteten ikke fremmer noen slik pretensjon (jfr. (ii)).

Det kan være et poeng å klargjøre argumentasjonsgangen for tesen om at (1) ikke lar seg hevde (hvis den anvendes på seg sjøl). Utgangspunktet og grunnlaget for argumentet er at (1) og (2a) ikke har samme betydning, dvs. at de ikke er ekvivalente.<sup>17</sup> Forsøket på å gjøre rede for betydninga av (1) ender opp i en uendelig regress, og av den grunn har (1) intet påstandsinnhold<sup>18</sup>, og dette fører igjen til at det proposisjonale innholdet i (1) ikke kan hevdes. Slik forstått forutsetter ikke argumentet den følgende tesen: Hvis visshetspretensjonen ikke fremmes for (1), fremmes heller ikke sannhetspretensjonen for (1). Tvert imot er det dette uendelig regress-argumentet er ment å vise. Argumentasjonen er således ikke ment å være basert på at visshetspretensjonen settes lik sannhetspretensjonen eller at sannhet og visshet er det samme. Hadde argumentasjonen vært basert på dette, ville Kuhlmann sjølvsagt ha forutsatt hva han skulle begrunne siden fallibilismens tese nettopp er at det å fremme sannhetspretensjonen ikke involverer fremming av pretensjonen om sikkerhet.<sup>19 20</sup>

Som sagt hviler Kuhlmanns argumentasjon på at (1) og (2a) ikke er ekvivalente. Nå har imidlertid Hösle – etter mi mening med rette – argumentert for det motsatte synet, eller mer presist for at (1) og (2a) er ekvivalente gitt den konsekvente fallibi-

<sup>14</sup> Jfr.: ”Der Dialog, der nichts anderes ist, als der Versuch, die wirkliche Bedeutung von (1) gemeinsam herauszuarbeiten, führt über (3) (”Keine Aussage ist sicher” ist nicht sicher” ist nicht sicher) dann zu (4) usw.” (358).

<sup>15</sup> Jfr. f eks: ”(1) hat keine feste mit sich identische Bedeutung. Die Bedeutung von (1) hält wiederholter Nachfrage nicht stand” (359).

<sup>16</sup> Jfr. f eks: ”Der konsequente Fallibilist behauptet also gar nichts. Seine These hat in Wirklichkeit gar keinen Gehalt” (Kuhlmann, 1985.69-70).

<sup>17</sup> Jfr.: ”Daß zwischen (1) und (2) [altså (2a)] keine Äquivalenz ergibt, ist ja gerade der Hauptpunkt in meinem Argument” (361).

<sup>18</sup> Jfr.: ”Die wirkliche Bedeutung von (1) in der relevanten Hinsicht würde sich herausstellen, am faktisch unerreichbaren Ende dieses Dialogs” (359).

<sup>19</sup> For fallibilismens syn på forholdet mellom sannhet og visshet slik det er blitt framstilt av Albert, se f eks Albert (1982.63ff, 1987.421ff.).

<sup>20</sup> Berlich (1982.281, n. 33), som baserer seg på Kuhlmann (1981), og Grundmann (1994.332-3), som baserer seg på Kuhlmann (1985), synes å mene at Kuhlmanns argument for å vise at sjølanvendelsen

listens forståelse av (1). Hösle peker først på at (2a) ”intet utsagn er sikkert”, er usikkert' følger av (1) ”intet utsagn er sikkert” ettersom den konsekvente fallibilisten aksepterer at (1) må la seg anvende på seg sjøl (Hösle, 1990.171). Deretter legger han til at også det omvendte gjelder, dvs. at (2a) impliserer (1), noe som han begrunner slik:

Wenn (1) falsch ist, wenn es also auch nur eine einzige sichere Aussage gibt, dann ist auch (2) [dvs. (2a)] falsch, weil dann nämlich (1) nicht unsicher ist, sondern sicher falsch ist (ibid).

(Og – kan vi legge til – impliserer ikke-(1) ikke-(2a), så impliserer (2a) gjennom kontraposisjon (1).)

Men – kunne man kanskje innvende – (1) og (2a) kan ikke være ekvivalente siden (x) (2a) i motsetning til (1) er forenlig med (p) ”det kan finnes sikre utsagn”, og siden (y) (1) uttaler seg om alle utsagn, mens (2a) bare uttaler seg om ett. Imidlertid synes det som om den som fremmer (x), overser at (1) ifølge den konsekvente fallibilisten er forenlig med (p).<sup>21</sup> Nettopp dette ligger i tesen om at (1) må anvendes på seg sjøl: (1) er jo ikke å forstå som et vanlig allutsagn (som f eks. ”alle menn er gale”, som sjølv sagt er uforenlig med ”det kan finnes menn som ikke er gale”), men som et allutsagn som innbefatter sitt eget proposisjonale innhold. Formulert på enklest mulig måte er fallibilistens tese

(2a\*) ”alt er usikkert – innbefatta det at alt er usikkert”.

Siden (2a\*) er et allutsagn, og siden (2a\*) bare er å betrakte som ei omformulering av (2a) – dvs. som ei formulering av (2a), som åpenbarer at (2a) bare tilsynelatende er et utsagn som bare uttaler seg om ett utsagn –, skulle innvending (y) også være rydda av veien.

---

av (1) er inkonsistent, bygger på ei (feilaktig) sammenblanding mellom sannhets- og visshetspretensjonen.

<sup>21</sup> Som nemnt i innledninga (s. 3, n. 5 og s. 5, n. 12), må ikke fallibilistens tese om at (i) ”sistebe grunnelse er umulig” forstås som f eks (ii) ”det er nødvendig sant (sant i alle mulige verdener) at sistebe grunnelse ikke finnes”. Fallibilisten åpner således opp for at (iii) ”sistebe grunnelse er mulig” hvis man med (iii) forstår ”det er mulig (sant i en mulig verden) at sistebe grunnelse finnes”. Det fallibilisten bestrider, er at det er mulig for oss å sistebe grunnene noe. (Jfr. nedenfor kapittel 6, ss. 255f.)

Nå kunne man imidlertid mene at det oppstår en uendelig regress når man skal redegjøre for betydninga av (1), og at (1) dermed er uten reelt innhold sjøl om (1) og (2a) er ekvivalente. Et slikt standpunkt synes i det minste Hösle å målbære. Han skriver:

Da also (1) und (2) [dvs. (2a)] äquivalent sind (usw. ad infinitum), trifft jedes Argument gegen die sich in einem infiniten Regreß ständig zurücknehmende Behauptungsreihe (2), (3), usw. usf. auch (1), das daher aufgegeben werden sollte. ---. Denn da (1) in die unendliche Selbstrücknahme führt, muß man sagen, daß der radikale Fallibilist nichts zerstört, sondern gar nichts behauptet. Der radikale Fallibilismus ist eine so schwache, nichtssagende Theorie, daß man wohl urteilen muß, sie sei gar nicht falsch, sondern sinnlos – ganz im Sinne jener von Carnap völlig zu Recht als Paradigma für sinnlose Sätze angeführten Behauptung: "Einige Dinge sind babig, andere sind es nicht; aber unser jämmerlicher Verstand reicht nicht hin, zu erkennen, was babig und nicht-babig ist (Hösle, 1990.171-2).

Hösles tankegang er her muligens: Siden (1), (2a), (3a), osv. ad infinitum er ekvivalente, blir betydninga av (1) bestemt av den uendelige sjøltilbakevendninga. Av den grunn har (1) intet ekte påstandsinhold og kan således ikke hevdes. Mot dette kunne falliblisten etter mi mening med rette hevde: Er (1) og (2a) osv. ekvivalente, er betydninga av (2a) osv. bestemt av betydninga av (1), og denne betydninga skulle være klar nok, nemlig det som uttrykkes i (2a\*). Eller: Vet vi at (1) og (2a) er ekvivalente, så skulle vi ikke trenge å gjennomløpe en uendelig regress for å fastslå hva de betyr.

Man kunne også rette det følgende argumentet mot Hösles tankegang. Utgangspunktet for Hösles argumentasjon er: (1) (gitt en bestemt forståelsesmåte) og (2a) er ekvivalente. Konklusjonen er at verken (1) eller (2a) har et påstandsinhold. Har imidlertid (1) og (2a) intet påstandsinhold, kan de vel ikke sies å være ekvivalente. Altså må enten utgangspunktet eller "utledninga" fra utgangspunktet være feilaktig. (Som man forstår, heller jeg til at utgangspunktet er riktig.) Et analogt argument skulle kunne rettes mot Kuhlmanns syn: Utgangspunktet for Kuhlmanns argumentasjon er at (1) og (2a) ikke har samme betydning. Gitt dette, har heller ikke (2a) og (3a) samme betydning. Konklusjonen er at verken (1) (hvis den anvendes på seg sjøl) eller (2a) eller (3a) har ei betydning. Men er dette riktig, skulle vi ikke kunne avgjøre om (1) og (2a) har ulik betydning. Altså må utgangspunktet eller "utledninga" fra utgangspunktet være galt. (Det skulle nå si seg sjøl at jeg er tilbøyelig til å mene at her er det utgangspunktet som ikke er riktig).

Mot Kuhlmanns argumentasjon kan man kanskje også rette følgende innvending: ”Ifølge Kuhlmann immuniserer den konsekvente fallibilisten seg mot kritikk. Er imidlertid Kuhlmanns kritikk riktig, så er det vist at den konsekvente fallibilismen er inkonsistent. Dette skulle bety at man har vist, dvs. sistebegrunna, at fallibilismen ikke kan være sann. Men hvordan kan en posisjon som man mener å ha gjendrevet en gang for alltid, være immun mot kritikk?”<sup>22</sup> Man kunne replisere: ”Hvis det er slik at immuniteten stammer fra intetsigendeheten, foreligger det intet problem.” Men kan ikke fallibilisten her svare? ”Hvis posisjonen min er intetsigende, er den ifølge deg gjendrevet. Dermed kan den ikke være immun mot kritikk sjøl om den er intetsigende. Forsøket ditt på å vise at jeg (den konsekvente fallibilismen) immuniserer meg (seg) mot kritikk, ender således opp i et paradoks. Hvis du nå skulle mene at paradokset lar seg oppløse ved å hevde og kanskje også å begrunne at fallibilismen immuniserer seg mot kritikk i ett henseende og ikke immuniserer seg mot kritikk i et annet henseende, så innrømmer du sjølvsagt at fallibilismen ikke immuniserer seg mot kritikk i ethvert henseende, og mer trenger jeg ikke.”

Mot tesen om at fallibilismen immuniserer seg mot kritikk, er det også blitt innvendt at fallibilismen falsifiseres hvis en eller annen kan oppspore et eller annet sikkert utsagn.<sup>23</sup> Mot dette har Hösle (1990.171) replisert:

Unverständlich ist mir auch, was die an Albert erinnernde Aussage Keuths bedeutet (---), er werde seinen Fallibilismus aufgeben, wenn ihm eine infallible Erkenntnis gezeigt werde. Wie stellt sich Keuth eine solche Erkenntnis vor? Da man ihr Infallibilität nicht ansehen wird können, muß er, wenn seine Aussage mehr als ein Lippenbekenntnis sein soll, eine Methode angeben, die letztbegründete Erkenntnis auszeichnet; wenn er das nicht tut, könnte er bei jeder Erkenntnis sagen: ”Ich erkenne die Methode nicht an, die du benützt.” Ja, er könnte sagen: ”Auch wenn du die richtige Methode benützt, so hast du doch *möglicherweise* einen Fehler gemacht; also kann ich weiterhin bei meiner Position beharren.

<sup>22</sup> Dette er en versjon av ei standard innvending mot forsøket på å begrunne at fallibilisme og skeptisisme er meningsløse posisjoner. Jfr. f eks M. Williams (1996.xiv): ”The fact is that we seem to understand the sceptic very well, certainly well enough to understand how to argue against him or why so many popular antisceptical arguments fail. It is therefore difficult for us to convince ourselves that we do not understand the sceptic at all: so difficult in fact that the intuitive intelligibility of scepticism creates a severe problem for views about meaning that entails its incoherence.”

<sup>23</sup> Jfr. f eks Albert (1982.67) og Grundmann (1994.333).



Til dette vil jeg bemerke tre ting: (I) Å kreve av fallibilisten at han skal angi en metode som gjør oss i stand til å identifisere eventuelle ubetvilbare utsagn, er å kreve at fallibilisten oppgir posisjonen sin, dvs. å kreve av ham at han inntar ei inkonsistent holdning: For skal metoden gjøre oss i stand til å oppspore ubetvilbare utsagn, må metoden – som Apel påpeker – sjøl være ubetvilbar.<sup>24</sup> (II) Det er riktig at fallibilisten vil kunne si: ”Jeg aksepterer ikke den metoden som du anvender.” Men han vil tilføye: ”Jeg aksepterer den ikke så lenge den ikke er sistebegrunna.” (III) Jeg slutter meg ikke til den fallibilisten som sier: ”Sjøl om du som sistebegrunner har benytta riktig metode, så kan du muligens ha begått en feil. Altså har jeg likevel rett.” For spørsmålet om sistebegrunneren kan ha begått en feil, om han kan ha regna feil, er av empirisk (psykologisk), og ikke av begrunnelsesteoretisk (”logisk”) art. (For så vidt som Albert av og til synes i kritikken sin av sistebegrunningsidéen å legge avgjørende vekt på at det er menneskelig å feile, overser han dette (se nedenfor, n. 33, s. 215; jfr. Apel, 1987a.173/1998a.148 og Hösle, 1990.168).)

En ytterlige kommentar må gis til (I): Krever vi av fallibilisten at han skal angi en metode som gjør oss i stand til å identifisere eventuelle ikke-infallible (sistebegrunna) setninger, ber vi ham om å oppstille et kriterium som gjør oss i stand til å foreta en endegyldig falsifikasjon av synet hans. En slik falsifikasjon er imidlertid umulig ifølge den konsekvente fallibilisten. Men hvis fallibilismen ikke lar seg falsifisere definitivt, har ikke da Kuhlmann likevel rett i at fallibilismen immuniserer seg mot kritikk?

Den konsekvente fallibilisten hevder, som påpekt, flere ganger (1) ”intet utsagn er sikkert”. Hevder man (1), så hevder man ikke bare

(4) ”vi kan aldri endegyldig avgjøre om noe utsagn er sant”,

men også

---

<sup>24</sup> Slik forstår jeg i det minste det følgende utsagnet: ”Und insofern müßte der 'pankritische Rationalismus' [dvs. en variant av den universelle fallibilismen ] nicht nur den Kontrahenten die Beweislast der definitiven Widerlegung seines Wahrheits-Anspruchs zuschieben, sondern auch selber deutlich machen können, daß – bzw. unter welchen Bedingungen – es einen Fall der definitiven Widerlegung seines Wahrheitsanspruchs im Prinzip geben könnte. Dies aber kann das uneingeschränkte, selbstanwendbare Fallibilismusprinzip nicht; denn es verwandelt ja, durch den in den universalen Wahrheitsanspruch aufgenommenen Gewißheitsvorbehalt, jede denkbare definitive Widerlegung in eine Bestätigung. Insofern ist das Prinzip paradox“ (Apel, 1987a.176-7/1998a.151-2).

(5) ”vi kan aldri endegyldig avgjøre om noe utsagn er usant.”

For skal vi endegyldig falsifisere et utsagn, må vi – har jeg i realiteten argumentert for i forrige kapittel (4.7) – gjøre bruk av minst ett utsagn (kriterium) som er blitt endegyldig verifisert.<sup>25</sup> En fallibilist som oppstiller som metodologisk krav at alle utsagn skal kunne la seg endegyldig falsifisere, er altså inkonsistent. En konsekvent fallibilisme må m.a.o. være ikke-falsifikasjonistisk. Dette betyr imidlertid ikke at den konsekvente fallibilismen ikke åpner opp for kritikk: Som enhver teori hviler den på argument, og de aktuelle argumenta er ikke immune mot kritikk. Eller også: Som enhver teori hviler den på forutsetninger, og disse forutsetningene er ikke sistebegrunna.

Mot dette vil sistebegrunningsfilosofene hevde at både (4) og (5) er meningsløse siden et krav til at en påstand skal være meningsfull, er at man i prinsippet kan avgjøre om den er sann eller usann.<sup>26</sup> Om dette verifikasjonistiske synet<sup>27</sup>, er holdbart skal vi komme tilbake til i 5.5.

La oss nå se kort på hvordan Kuhlmann (og Apel) argumenterer for at det oppstår en uendelig regress hvis det fallibilistiske forbeholdet tas på det performative nivået. På spørsmål fra sistebegrunningsfilosofen, S, om hvordan (1) er å forstå, må fallibilisten, F, i første omgang svare noe sånt som (2b) ”jeg påstår som hypotese/som usikkert/som formodning at alt er usikkert”.<sup>28</sup> ”Men” – vil S her svare – ”vet du med sikkerhet at du hevder som hypotese, at alt er usikkert?” Skal F forsøke å være konsistent, må han svare benektende på dette spørsmålet. Denne benektelsen kan uttrykkes slik:

<sup>25</sup> Wellmer (1989.341) påpeker, at det er bare når man, som den tidlige Popper, forstår forholdet mellom verifikasjon og falsifikasjon som et logisk asymmetrisk forhold mellom universelle utsagn og singulære basisutsagn, at man kan tilkjenne falsifikasjon en erkjennelsesteoretisk forrang i forhold til verifikasjon.

<sup>26</sup> For belegg se nedenfor ss. 214 ff.

<sup>27</sup> Ifølge verifikasjonismen – slik den her forstås – er et deskriptivt utsagn bare meningsfullt hvis det i prinsippet lar seg verifisere eller falsifisere (jfr. f eks Stroud, 1992.518).

<sup>28</sup> Se Kuhlmann (1985a.359) og Apel (1987a.178/1998a.154). (For Alberts syn, jfr. f eks: ”Kuhlmann kann sich offenbar nicht damit abfinden, daß ich in der Tat etwas *behauptete*, aber nicht in Form eines *Dogmas*, sondern einer *Hypothese*, ---”, Albert, 1987.423).

(3b) ”formodentlig/som hypotese/som usikkert påstår jeg som hypotese/som usikkert/som formodning, at alt er usikkert”.<sup>29</sup>

Dette svaret er sjølvsagt ikke S fornøyd med. Han vil spørre om hva som menes med (3b), og, kort sagt, ender det hele opp i uendelig regress på det performative nivået med nøyaktige samme konsekvenser som i det tilfellet der visshetsforbeholdet tas på det proposisjonale innholdets nivå.<sup>30</sup>

Fallibilisten – med flere – vil imidlertid mene at betydninga av den performative setningen i (2b) og (3b) uttrykker (i det relevante henseendet) det samme. Er det sant at jeg er usikker på at jeg virkelig påstår noe, når jeg mener å ytre orda ”jeg påstår”, så vil det også være sant at jeg er usikker på at jeg er usikker på at jeg virkelig påstår noe, når jeg mener å ytre orda ”jeg påstår”, og omvendt. Dette skulle bety at man skulle kunne rette analoge innvendinger til de som ble reist mot Kuhlmanns argumentasjon i tilknytning til at det fallibilistiske forbeholdet tas på det proposisjonale innholdet, og disse innvendingene trenger vi ikke å repetere.

Jeg konkluderer med at det ikke er klart at de beskrevne argumenta fra transcendentalpragmatikernes (og Hösles) side viser at (1) ikke har ei klar betydning når den anvendes på seg sjøl (jfr. (a)); at den konsekvente fallibilisten gjør seg immun mot kritikk (jfr. (b) og (i)); og at fallibilismens tese ikke har noe innhold siden den verken forbyr eller utelukker noe (jfr. (c) og (ii)).

### 5.2.2 LIKE USIKRE-ARGUMENTET

<sup>29</sup> Jfr. Apel, (1987a.178/1998a.154): ”Nein, dies ist natürlich auch nicht sicher, daß ich als Hypothese behaupte, daß ---.”

<sup>30</sup> Jfr.: ”1. Ich habe gewisse Schwierigkeiten zu verstehen, wie jemand es anstellt, folgendes zu tun: Etwas nicht wirklich, sondern nur vermutlich als Hypothese vorbringen. 2. Wie steht es mit der illokutiven Bedeutung von (1), wenn (1) nicht wirklich, sondern nur vermutlich als Hypothese vorgebracht wird? 3. Mit dem Ausdruck ”vermutlich” versuchst du offenbar wieder denselben Unterschied zwischen bloßer Hypothese und wirklicher Gewißheit zu machen, über den du ja nichts weißt, sondern nur Vermutungen hast. Genaugenommen kommt es --- im performativen Satz zu einer Iteration des ”vermutlich” ganz analog zur Iteration des ”ist unsicher” in der Proposition beim vorigen Dialog und das mit ganz analogen Folgen. (---) Auch bei dieser Variante ergeben sich die drei Konsequenzen: 1. (1) hat *keine feste Bedeutung*. 2. (1) ist *immun* (wer sich nicht festlegt, kann nicht angegriffen werden). 3. (1) wird nicht mit dem Anspruch auf Wahrheit vorgebracht, (1) *schließt* daher *nichts aus*” (Kuhlmann, 1985a.360).

Argumentasjonsstrukturen ved like usikre-argumentet er i korthet slik: Hvis alle utsagn er usikre, så er alle utsagn like usikre, og hvis det er slik, mister uttrykket ”usikker” si opprinnelige betydning. Men mister ordet ”usikker” si opprinnelige betydning, vil all argumentasjon – innbefatta sjølv sagt argumentasjonen for fallibilismen – være uten noe poeng.

Et springende punkt er her tesen om at alle utsagn er like usikre, hvis alle er usikre. Kuhlmanns begrunnelse for denne tesen skulle la seg gjengi slik: Er alle utsagn usikre, finnes det ingen sikre utsagn om sikre og usikre utsagn, og finnes det ingen sikre utsagn om sikre og usikre utsagn, finnes det ikke sikre utsagn om hvilke kriterier som gjør oss i stand til å skille mellom ulike grader av relativ visshet, og er vi ikke i besittelse av slike kriterier, finnes det intet meningsfullt grunnlag for å hevde at et utsagn hhv. en type utsagn er sikrere enn et annet hhv. en annen type utsagn.<sup>31</sup>

Det sentrale punktet i dette argumentet er tesen om at vi må være i besittelse av sikre kriterier for å kunne begrunne at forskjellige utsagn har ulik sikkerhetsgrad. Denne tesen kan knapt sies å være sjølinnlysende, og i den aktuelle sammenengen blir den ikke begrunna. Sett i lys av dette blir det ikke uforståelig at Albert har kritisert ”like usikre argumentet” (slik det er framført i Kuhlmann (1985.60)) på følgende måte:

Die faktische Unmöglichkeit, einen Extremwert einer bestimmten Skala zu erreichen, ist kein Grund, eine solche Skala überhaupt zu verwerfen. Und die Feststellung bestimmter Werte auf einer solchen Skala – etwa bestimmter Wahrscheinlichkeiten von Hypothesen – muß keineswegs mit absoluter Gewißheit erfolgen, wie Kuhlmann behauptet (Albert, 1987.422).

Hvorfor skulle f eks ikke slutningsforma modus tollens være sikrere enn ett bestemt negativt test-resultat av en eller annen hypotese sjøl om vi ikke kan være absolutt sikker på noe som helst?

---

<sup>31</sup> Jfr. Kuhlmann (1986a.228): ”Aus ”Alle Aussagen sind unsicher (fallibel)” folgt: ”Alle Aussagen sind *gleich* unsicher”, und daraus folgt, daß man mit dem Ausdruck ”unsicher” nicht mehr den ursprünglichen Sinn verbinden kann. Wenn alle Aussagen unsicher wären, dann gäbe es nicht nur keine sicheren Aussagen über x, sondern auch keine sicheren Aussagen über die Frage des Sicherheit der Aussagen über x. Wenn es kein sicheres Wissen über Kriterien und Verfahren zur Beurteilung der relativen Vertrauenswürdigkeit (Sicherheit) von Aussagen untereinander gäbe, (---), dann könnte man nicht sinnvoll hoffen, jemals zu einer wie auch immer rational zu rechtfertigenden Differenzierung zwischen sicheren und unsicheren Aussagen bzw. auch nur zwischen sehr unsicheren und weniger unsicheren Aussagen zu kommen. Es folgte, daß der Ausdruck ”unsicher” nicht mehr zur Identifizierung von Problematischen in Opposition zu Unproblematischen verwendet werden könnte.---. Argu-

Forstår jeg Apel og Kuhlmann rett, vil de tilbakevise denne typen innvending ved hjelp at et annet meningskritisk argument. Tanken synes å være: Skal utsagnet

(6) "x er sikrere enn y"

være sant, må det – som ethvert sant utsagn – i prinsippet kunne verifiseres. Det er meningsløst å hevde at utsagn er sanne og at vi prinsipielt er ute av stand til å avgjøre om de er sanne. Dette vil med Apels egne ord nærmere bestemt si:

Ich gehe --- mit Charles Peirce von dem sinnkritischen Prinzip aus, daß die Begriffe der *Realität* und der *Wahrheit* (---) zwar unabhängig von der Unterstellung der *faktischen* Einlösung von Wahrheitsansprüchen durch Erkenntnis, nicht aber unabhängig vom Begriff der *möglichen* Einlösung von Wahrheitsansprüchen durch Erkenntnis gedacht werden können (Apel, 1987c.55).<sup>32</sup>

Godtar vi denne tesen, og godar vi også – som Albert (1982.63) synes å gjøre – at argumentasjon betinger visse kriterier, synes det ikke urimelig å hevde: Skal (6) være meningsfull, må de kriteriene som vi gjør bruk av for å avgjøre om (6) er sann, være absolutt sikre. (Skal (6) være meningsfull, må (6) i prinsippet kunne verifiseres. Skal

---

mentation – *das Mittel*, um von problematischen Aussagen zu unproblematischen zu gelangen – wäre witzlos und überflüssig geworden." Jfr. f eks Kuhlmann (1985.60 og 65).

<sup>32</sup> Jfr. også uttalelser som: "[E]s ist --- nicht *sinnvoll* zu sagen, propositionale Sätze könnten im allgemeinen auch dann wahr oder falsch sein, wenn es gar keine *menschliche Erkenntnis*, d.h. *Wahrheitsansprüche* und mögliche *Einlösung* dieser Ansprüche gäbe! (Dies konnte Thomas von *Aquin* nur deshalb behaupten, weil er immer schon den göttlichen Geist – "intellectus divinus" – als Subjekt der wahren Erkenntnis voraussetzte.)" (Apel, 1986a.72). Et annet sted tilføyer han: "In diesem Zusammenhang möchte ich freilich *Verifikation* in einem weiteren Sinne verstehen als der *Neopositivismus* dies tat: nämlich in einem so weitem Sinne von *Bewahrheitung durch Erkenntnis*, daß auch eine *Bewahrheitung* mathematischer Sätze und sogar philosophischer Sätze mit a priori universalem Gültigkeitsanspruch als denkbar unterstellt wird" (Apel, 1987c.55). Og: "Wenn gilt: "(x) ist unerkennbar" (2), dann ist die Aussage "x ist (dennoch) möglich" (3) entweder falsch oder sinnlos. "x ist möglich" (3) bedeutet: "x könnte wirklich sein" (4). Ob (3) falsch oder sinnlos ist, hängt von der Verwendungweise des Wortes "wirklich" in der erläuternden Aussage (4) ab. Wenn "wirklich" in (4) so verwendet wird, daß entschieden werden kann, ob etwas wirklich ist oder nicht, dann ist (3) falsch. Denn ob etwas wirklich ist, kann nur durch Anschauung, welcher Art und wie vermittelt auch immer, entschieden werden. Nun ist Anschauung von x unmöglich (nach (2)). Also fehlt notwendig eine notwendige Bedingung für die Wirklichkeit von x. Es folgt: Es ist unmöglich, daß x wirklich ist. Kurz: x ist unmöglich. (3) ist falsch, weil es (2) widerspricht. Wird das Wort "wirklich" dagegen so verwendet, daß nicht entschieden werden kann, ob ein x wirklich ist oder nicht, dann fällt zwar der Widerspruch zwischen (2) und (3) fort, aber die These (3), daß x möglich ist, ist sinnlos. Es gibt kein Kriterium der Verwendung für diesen Ausdruck." (Kuhlmann, 1985.154).

(6) i prinsippet kunne verifiseres, må man gjøre bruk av kriterier, og hvis disse kriteriene ikke absolutt sikre, er vi prinsipielt ute av stand til å avgjøre om (6) er sann.)

Som fallibilist kan imidlertid Albert ikke akseptere Apels verifikasjonisme, dvs. tesen om at et utsagn er meningsfullt hvis og bare hvis vi i prinsippet er i stand til å avgjøre om det er sant. Fallibilistens sentrale tese er, som sagt, at intet utsagn er sikkert: Vi er ifølge fallibilisten prinsipielt ute av stand til avgjøre om noe utsagn er sant.<sup>33</sup> Siden anti-verifikasjonismen altså er meningsfull ifølge fallibilisten, kan ikke Apel og Kuhlmann tilbakevise fallibilismen ved å vise til at den er meningsløs fordi den er anti-verifikasjonistisk, uten å forutsette hva som skal bevises.

Jeg skal komme tilbake til transcendentalpragmatikernes begrunnelse for det verifikasjonistiske synet. I denne omgangen var poenget bare å få fram (i) at hvis transcendentalpragmatikerne skal forsvare like usikre-argumentet mot en viss type innvendinger, må de ty til et verifikasjonistisk, meningskritisk argument og (ii) at fallibilisten så å si pr. def. ikke vil godta dette argumentet.

### 5.2.3 YTTERSTE MÅLESTOKK-ARGUMENTET

Gangen i det ytterste målestokk-argumentet er slik: Hvis alle utsagn er usikre, er også alle utsagn om de ytterste målestokkene for hva som er sikkert og usikkert, og for hva som består og ikke består en test, usikre. Men er de ytterste målestokkene usikre, forstår vi ikke begrep som ”usikker”, ”fallibel” og ”ikke bestå en test”, osv..<sup>34</sup> Dermed er sjølvsagt den konsekvente fallibilismen meningsløs.

<sup>33</sup> Jfr. f eks Albert (1982.67): ”Der konsequente Fallibilismus behauptet, daß der Mensch in allen seinen Versuchen, irgendwelche Probleme zu lösen, fehlbar ist, so daß ihm dabei Irrtümer unterlaufen können. Daher kann auch die Wahrheit keiner Aussage absolut sichergestellt werden, nicht einmal die Wahrheit dieser Aussage selbst. Der kritische Rationalismus zieht daraus die Konsequenz, daß jede Aussage prinzipiell als Hypothese zu behandeln ist, also als stets kritisierbare und revidierbare Behauptung.”

<sup>34</sup> Jfr. Kuhlmann (1985.60-1): ”Wenn es unmöglich ist, letzte Gewißheit zu haben oder zu gewinnen, dann können auch die letzten Maßstäbe für Erfolg und Mißerfolg von Theorien nicht als sicher gelten. Es muß unterstellt werden, daß auch sie scheitern können. Nun legen aber diese letzten Maßstäbe fest, was ”scheitern” (von Hypothesen), was ”unsicher” und was ”fallibel” bedeutet. Wenn wir --- mit ihrem ”Scheitern” rechnen, dann verwenden wir – und zwar von Anfang an – zugegebenermaßen einen Begriff von ”Scheitern”, ”Unsicherheit” und ”Fallibilität”, den wir gar nicht *verstehen* können.” I Kuhlmann (1986a.228-9) spilles det ikke eksplisitt på begrepet ”ytterste målestokker”. Der sies det at hvis alle utsagn skulle betraktes som fallible, så må også de ”overbevisningene som er forutsetninga for” (ibid 228) at man kan vite hva fallibilismen egentlig er, være fallible. (Derav følger at man ikke

Sammenligner vi kort dette argumentet med like usikre-argumentet, synes de å ha så mye til felles at man skulle kunne tale om to versjoner av ett og samme argument. For også i like usikre-argumentet, legges det avgjørende vekt på at umuligheten av sikre kriterier eller målestokker, fører til at uttrykk som "usikker" og fallibel er å betrakte som meningsløse.<sup>35</sup>

Men hvordan enn forholdet mellom de omtalte argumenta er å forstå, kunne man med bl.a. Albert innvende mot det ytterste målestokk-argumentet: Å bestride at de ytterste målestokkene er absolutt sikre, er neppe meningsløst. Man kan ikke utelukke at det finnes alternative målestokker til de som vi i dag betrakter som uomgjengelige (de ytterste målestokkene våre).<sup>36</sup> En variant av denne tesen er at vi ikke kan utelukke at det finnes en annen type fornuft enn vår.<sup>37</sup>

Når transcendentalpragmatikerne skal tilbakevise denne innvendinga, tyr de igjen til verifikasjonistiske teser: Skulle det gi mening å tale om en annen type fornuft

kan vite hva "fallibel" betyr.) Med uttrykket "de overbevisningene som er forutsetninga for" må etter det jeg kan forstå Kuhlmann tenke på de overbevisningene som angår de ytterste målestokkene (kriteriene) våre.

<sup>35</sup> For meg synes det som om Kuhlmann heller ikke alltid er like opptatt av å skille mellom disse to argumenta. Se f.eks. Kuhlmann (1985a.362). Jfr. også Apel (1987a.180/1998a.156-7).

<sup>36</sup> Jfr. f.eks. Albert (1982.63, 1987.422). Dette standardargumentet mot sistebegrunningsprosjekter er bl.a. framført av G. Schönrich (1981.188ff) og Habermas (1983a.105-6, 1991.194).

<sup>37</sup> G. Keil, som hevder en uinnskrenka fallibilisme og slik sett kritiserer ideen om sistebegrunning, argumenterer i et manuskript med tittelen "Eine andre mögliche Vernunft?", som er skrevet i anledning Apels 80-årsdag, for at hypotesen (x) "det kan finnes en annen type fornuft (målestokker) enn vår(e)", ikke kan brukes til å begrunne fallibilismen hhv. kritisere sistebegrunningstanken. (Jfr.: "Das Argument einer anderen möglichen Vernunft leidet meines Erachtens an einem bislang übersehenen Defekt. Mit dem Versuch, ihn herauszuarbeiten, möchte ich nicht den Infallibilismus der Transzendentalpragmatik verteidigen, der mir ein Selbstmißverständnis zu sein scheint. Es geht mir vielmehr um den Nachweis, daß die Phänomene des Bedeutungswandels und der Revision von Rationalitätsstandards die Wahrheit unserer Aussagen nicht tangieren und somit auch für den fallibilistischen Vorbehalt irrelevant ist" (Keil, MS, s. 3).) La meg før vi kort ser på Keils sentrale argument understreke at begrunnelsen min for (x) går slik: Siden vi ikke kan sistebegrunne noe, kan vi heller ikke sistebegrunne at fornuften vår er den eneste mulige. Jeg anser m.a.o. (x) som en konsekvens av at vi ikke er i stand til å sistebegrunne noe (se f.eks. ovenfor, ss. 12-3). – Kort og grovt framstilt synes Keils avgjørende tanke å være den følgende: (q) "Holder vi et utsagn 'p' som sant etter en viss målestokk A, kan 'p' – i motsetning til hva fallibilisten legger opp til – ikke være usant etter den med A sammenlignbare målestokken B. For skal vi kunne si at noe som vi har holdt som sant, likevel ikke er sant, må vi legge til grunn en og samme målestokk." (Jfr. Keil, MS, s. 20: "Die Behauptung, daß eine für richtig gehaltene Messung tatsächlich unrichtig ist, also bei korrekter Durchführung einen anderen Meßwert hätte ergeben müssen, setzt die Invarianz des Maßstabs voraus, so wie die Behauptung, daß eine für wahr gehaltene Aussage 'p' sich als falsch erwiesen hat, die Bedeutungsinvarianz von 'p' voraussetzt.") Keils argument vitner etter mi mening om at han ikke makter å være en konsekvent fallibilist. For den konsekvente fallibilisten må også betrakte (q) som fallibel, og er (q) fallibel, kan det være slik at det som er sant etter målestokken A, kan være usant etter målestokken B.

enn vår, så må man kunne tenke seg at vi skal kunne falsifisere fornuften vår ved hjelp av den ”andre” typen fornuft. Men i så fall kan det ikke være tale om en annen type fornuft. Tesen om at det finnes en annen type fornuft enn vår, er altså meningsløs fordi den i prinsippet ikke lar seg falsifisere, dvs. fordi vi i prinsippet ikke kan avgjøre om den er usann eller sann.<sup>38</sup> – Skal transcendentalpragmatikerne forsvare ytterste målestokk-argumentet mot en viss type innvending, må altså også dette argumentet underbygges av en begrunnelse for verifikasjonismen (hvis argumentasjonen min er riktig).

### 5.3 HABERMAS’ MENINGSKRITISKE ARGUMENTASJON MOT SISTEBEGRUNNELSESIDEEN

Transcendentalpragmatikerne søker, som vi har sett, å kritisere fallibilismen ved hjelp av meningskritiske argument. Habermas har prøvd å svare transcendentalpragmatikerne med samme mynt: Det er ikke den konsekvente fallibilismen, men sistebegrunnelsesfilosofien som kan gjendrives ved hjelp av meningskritiske argument. Det Habermas – i *Entgegnung* (1986.350-2) – nærmere bestemt ønsker å vise, er at ord som ”grunn” og ”begrunne” ikke har ei klar betydning når de inngår i forbindelser som ”ytterste grunner” og ”sistebegrunnelse”. Eller: Utrykka ”begrunnelse” og ”grunn” har en grammatisk rolle som gjør at det som i dag kan ansees som overbevisende, ”kan falle for kritikk i morgen” (Habermas, 1986.351). Eller også: Sjøl om det å holde noe

---

<sup>38</sup> Jfr. Apel (1987a.197/1998a.193): ”Man müßte – etwa im Sinne des *Relativismus-Historismus* der Kulturen oder im Sinne einer zukünftigen Veränderung des Menschen oder im Sinne einer kosmischen Relativierung unseres menschlichen Wissens – die Möglichkeit einer ”anderen Vernunft” ins Auge fassen. Dies gilt heute in der Tat bei vielen als Erfordernis der Vorsicht bzw. der philosophischen Bescheidenheit. Mir scheint jedoch der Gedanke einer – von uns doch zu denkenden! – ”anderen Vernunft” eher hybrid, auf jeden Fall aber unsinnig zu sein. Er hätte ja nur Sinn, wenn man *mit seiner Hilfe die mögliche Falsifikation der jetzt notwendigen Argumentations-Präsuppositionen wirklich denken* könnte. In diesem Falle aber könnte es sich gerade nicht um eine ”andere Vernunft” handeln. Es wäre doch auch seltsam, wenn wir in der Lage sein sollten, unsere Vernunft nicht vom Standpunkt ihrer selbst aus (also durch *transzendente Vernunftkritik*), sondern vom Standpunkt einer *anderen Vernunft* – oder vom Standpunkt des ”Anderen der Vernunft” aus – als etwas Kontingentes zu kritisieren. Das sollte man den *Post-Modernisten* überlassen.” Se også Apel (1989.61-2) og Kuhlmann (1993. 217-8).



for sant, er å holde det som definitivt sant, vil å vite noe si at det kan kritiseres (på en slik måte at viten er noe som i sitt vesen er fallibel<sup>39</sup>).<sup>40</sup>

Habermas' begrunnelse for synet tar utgangspunkt i en tese som Apel og Kuhlmann i og for seg kan slutte seg til. Tesen lyder:

Wir verstehen den Ausdruck "begründen", wenn wir die Regeln des Argumentationsspiels kennen, innerhalb dessen Geltungsansprüche diskursiv eingelöst werden können (Habermas, 1986.350).

Men nå synes det klart at Habermas forstår dette utsagnet på en måte som Apel og Kuhlmann ikke kan akseptere. For ifølge Habermas finnes det intet argumentasjonsspill der vi en gang for alltid kan fastslå hvilke regler det måtte dreie seg om, og dvs. at det ikke finnes et eget, autonomt og overordna filosofisk argumentasjonsspill (eller språkspill). Denne tanken uttrykker Habermas bl.a. slik:

Es gibt überhaupt keine Metadiskurse; denn jeder Diskurs ist sozusagen unmittelbar zu Gott.---. Für Begründungen gibt es immer nur ein und den selben Ort. Es gibt keine Metadiskurse in dem Sinne, daß ein höherer Diskurs einem untergeordneten Diskurs die Regeln vorschreiben könnte. Argumentationsspiele bilden keine Hierarchie (Habermas, 1986.343 og 350).

Denne tesen involverer ifølge Apel (1989.20-1, n. 7) en performativ sjølmotsigelse, og det kan det i det minste ved første blick se ut som om Habermas vikler seg inn en sjølmotsigelse når han i *Erläuterungen zur Diskursethik* begrunner at det ikke finnes metadiskurser på følgende måte:

Gleichzeitig ist die Philosophie innerhalb des Wissenschaftssystems nicht nur tatsächlich, sondern aus methodischen Gründen in vielseitige Kooperationen eingelassen. Ihren Platz als Richter und Platzanweiser hat sie schon deshalb eingebüßt, weil es eine hierarchische

<sup>39</sup> Apel (1987a.172-3/1998a.146-7) er enig i at all erkjennelse er kritiserbar, men han benekter at dette betyr at all erkjennelse er fallibel. Se nedenfor n. 64, ss. 227-8.

<sup>40</sup> Jfr. Habermas (1986.351-2): "Etwas für wahr halten heißt: etwas definitiv für wahr halten. Und etwas wissen heißt: daß es kritisiert werden kann. *Beides* gehört zusammen. Eins ohne das andere würde die Grammatik des Sprachspiels, in dem die Ausdrücke "wahr" und "wissen" ihren Platz haben, zerfallen lassen." Ved å forstå fallibilismen som en grammatisk tese mener Habermas tydeligvis å kunne fjerne seg fra fallibilisme i Poppers og Alberts forstand. Jfr.: "Es liegt mir fern, mich in den zwischen H. Albert und K. -O. Apel seit langem anhängigen Streit einzumischen, da ich unter "Fallibilismus" keineswegs diese oder jene Version einer anspruchsvollen Popperianischen Theorie verstehe, sondern nur einen einfachen grammatischen Sachverhalt" (Habermas, 1986.350). Men – som Apel (1989.19-20, n. 7) påpeker – dette lykkes Habermas neppe i så lenge han hevder at enhver begrunnelse kan falle for kritikk.

Aufstufung von Diskursen mit "geborenen" Metadiskursen nicht gibt. Zwischen den autonom gewordenen Disziplinen und Wissensgebieten wird der metatheoretische Zusammenhang theoretischer Ergebnisse nur noch durch Kohärenz gesichert, nicht durch "Fundierung" (Habermas, 1991.193).

Hevder ikke Habermas her, for det første, at vi kan sikre oss at teorier er konsistente med basis i metateoretiske undersøkelser? Vil han ikke, for det andre, også måtte mene at en slik metateoretisk undersøkelse er en metadiskurs? Apel og Kuhlmann kan, for det tredje, sies å ikke være ute etter noe annet i sine metafilosofiske analyser enn å sikre at teorier er konsistente: Å bestride en sistebegrunna setning er intet annet enn å bryte en bestemt type konsistenskrav. Apel og Kuhlmanns kritikk av f eks fallibilismen består jo i at den er inkonsistent. Således kan – kunne man mene – Habermas forsøk på å trekke et skille mellom metateoretiske undersøkelser som sikrer koherens og de som er ment å skaffe til veie et fundament, ikke anses som en kritikk av transcendentpragmatikken.

Habermas' korte og grove svar på disse spørsmål og innvendingene vil trolig gå i følgende retning: Filosofi – forstått som en disiplin – som bl.a. er ute etter å oppspore allmenne og uunngåelige forutsetninger for kommunikativ handling – har i en viss forstand en metateoretisk funksjon siden den nettopp skal gjøre oss i stand til å oppspore konsistensforutsetninger for all rasjonell aktivitet. Men siden metateoretiske undersøkelser av denne typen bl.a. ikke kan frigjøre seg fra ethvert mulig resultat fra andre vitenskapelige disipliner, kan resultatet av en metateoretisk undersøkelse aldri være sikker (jfr. Habermas, 1991.193 og 1982.239-40).

Eller: Habermas' poeng er at diskurser pr. natur er – som han sier i *Entgegnung* (1986.350) – "i prinsippet ("grundsätzlich") åpne". Med det mener han sjølvsagt ikke bare at vi ikke kan forutsi resultatet av en bestemt diskurs, men også at vi aldri kan forutsi om diskursens (foreløpige) resultat vil stå seg mot en framtidig kritikk. Dette sistnemnte betyr ikke bare at vi rent faktisk aldri kan oppnå et definitivt svar, men også at vi i prinsippet er ute av stand til å finne et endegyldig svar. Enhver innløsning av gyldighetspretensjoner har en foreløpig karakter over seg, og enhver antatt ytterste målestokk er i prinsippet fallibel. Dette betyr videre – etter det jeg kan forstå – at Habermas må åpne opp for det Wellmer (1986.81) i tråd med den apelske oppfatninga har kalt det problematiske begrepet om en i prinsippet uerkjennbar sannhet. Skal Habermas

være konsistent, så må han m.a.o. være villig til å gjøre seg til talsmann for en kantiansk "Ding an sich".<sup>41</sup> I så fall er han etter mi mening på den rette vei.

Gitt tesen om at diskurser er åpne i den beskrevne forstanden, og gitt at vi forstår betydninga av et ord som "begrunnelse" når vi kjenner reglene i de argumentasjonsspilla der gyldighetspretensjoner blir innløst, synes det langt fra urimelig å hevde at ordet "sistebegrunnelse" ikke har ei klar betydning.<sup>42</sup>

Slik jeg her har tolka Habermas, er tesen om at diskurser i prinsippet er åpne, i det store og hele sammenfallende med forkastelsen av verifikasjonismen. Dette er sjølvsagt lite overraskende siden en konsekvent fallibilist må mene at vi prinsipielt er ute av stand til å avgjøre om et utsagn er endegyldig sant, og dvs. at en konsekvent fallibilist må åpne opp for begrepet om en i prinsippet ikke erkjennbar sannhet. Således skulle vi kunne si at uenigheten mellom Habermas og Apel i synet på fallibilismen bunner i en uenighet vedrørende synet på sannhet. Ei slik tolkning er delvis forenlig med den følgende bemerkninga fra Habermas' side:

Vielleicht betrifft der Dissens zwischen Apel, Kuhlmann und mir gar nicht den Fallibilismus, sondern die Wahrheitstheorie (Habermas, 1986.352).

Eller kanskje rettere sagt: Uenigheten mellom Apel og Habermas angår fallibilismen, og derfor angår den også sannhetsteorien.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Siden Wellmer (1989.341-2) gjør seg til talsmann for fallibilismen, så gjelder sjølvsagt også dette for han. Forstår jeg ham imidlertid rett, mener han å unngå å operere med en kantiansk verden-i-seg sjøl ved å gi avkall på det absolutistiske begrep om sannhet, som ifølge Wellmer er meningsløst (se Wellmer, 1999.378). Men en konsekvent fallibilist kan sjølvsagt ikke utelukke at det absolutistiske begrepet om sannhet er meningsfullt.

<sup>42</sup> Belegg (utover det allerede gitte): "Kurzum, es gehört zur grammatischen Rolle des Ausdrucks "begründen", daß wir nicht ein für allemal Gründe, oder Sorten von Gründen, in eine Hierarchie bringen können, an deren Spitze "letzte" Gründe stünden. Solche Gründe hätten sich hinsichtlich ihrer letztinstanzlichen Überlegenheit gar keine klare Bedeutung, solange wir uns an die Grammatik des Wortes "begründen" halten. ---. Der fallibilistische Sinn des Argumentationsspiels trägt nur dem Umstand Rechnung, daß universale Geltungsansprüche faktisch, eben in unserem jeweiligen Kontext, der ja nicht still stehen bleibt und sich ändern wird, erhoben werden müssen. Ob sich die unvermeidlichen Kontextänderungen eines Tages auch auf eine hier und jetzt als hinreichend akzeptierte Begründung auswirken werden oder nicht, können wir nicht voraussehen. Wir müssen diese abstrakte Möglichkeit aber nicht leugnen, um den performativen Sinn des Akzeptierens von Begründungen zu bewahren: ---" (Habermas, 1986.350-1; for siste del av sitatet jfr. Habermas (1983.105-6, 1991.194).

<sup>43</sup> Når det gjelder Apels syn, jamfør følgende kommentar til Habermas' forslag om å anse allmenne og nødvendige kommunikasjonsforutsetninger som hypoteser. Apel (1987a.180/1998a.220) innvender: "Mir scheint dies kein *sinnvoller* Vorschlag zu sein – einfach deshalb nicht, weil man den Sinn solcher

La meg søke å klargjøre hva forskjellen består i: I *Tractatus* hevder Wittgenstein at vi forstår et utsagn når vi vet hva som gjør det sant.<sup>44</sup> Denne tesen mangler ifølge Apel et vesentlig element siden den ikke utelukker at vi kan forstå et utsagn sjøl om det ikke skulle være faktisk eller prinsipielt mulig å verifisere eller falsifisere det (se Apel, 1987c.53). Om Habermas også av og til uttrykker seg slik at man får inntrykk av at han slutter uforbeholdent opp om Wittgensteins tese<sup>45</sup>, trekker han – som Apel – en forbindelse mellom forståelsen av et (deskriptivt) utsagn og innløsinga av sannhetspretensjonen.<sup>46</sup> Men i motsetning til Apel mener Habermas, som påpekt, at enhver slik innløsning i prinsippet er fallibel. Sjøl om både Habermas og Apel gjør seg til talsmenn for (versjoner av) konsensusteorien om sannhet<sup>47</sup>, og sjøl om begge mener at antesipasjonen av en uendelig enighet har en reell, virksom kraft i diskurser – og dvs. sjøl om begge betrakter antesipasjonen av en uendelig enighet som en regulativ idé, og sjøl om begge synes å mene at en slik antesipasjon er konstitutiv for sannhetsbegrepet –, er det bare den ene – Apel – som hevder at den prinsipielle innløsinga er konstitutiv for sannhetsbegrepet.<sup>48</sup>

---

Begriffe wie *empirische Überprüfung, Bewährung, Falsifikation* usw. gar nicht verstehen kann, ohne das hier zu Überprüfende (die Präsuppositionen der vier Geltungsansprüche und ihrer prinzipiell möglichen Einlösung) schon vorauszusetzen.”

<sup>44</sup> Jfr.: ”Einen Satz verstehen heißt wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob es wahr ist.)” (*Tractatus*, 4.024). For Apels syn, se f eks Apel (1987c.52-4, 1989.39-40).

<sup>45</sup> Jfr. Habermas (1981.I.400): ”Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht.” (Habermas utvider Wittgensteins tese til å gjelde alle de fire gyldighetspretensjonene.)

<sup>46</sup> Jfr. Habermas (1985.227-8): ”Der Kern der Diskurstheorie der Wahrheit läßt sich mit Hilfe von drei Grundbegriffen formulieren: *Geltungsbedingungen* (---), *Geltungsansprüche* (---) und *Einlösung* eines Geltungsanspruchs (---). Diese Wahrheitstheorie leisten nur eine Bedeutungsexplikation, sie gibt kein Kriterium an; zugleich untergräbt sie freilich die klare Unterscheidung zwischen Bedeutung und Kriterium.” Jfr. f eks Habermas (1986.352).

<sup>47</sup> Apels mest detaljerte framstilling av versjonen sin finnes – så vidt jeg vet – i Apel (1987a/1998a) Habermas’ første – og kanskje mest detaljerte framstilling finnes i Habermas (1972). Der hevder han bl.a. at innløsinga av gyldighetspretensjoner utgjør et gyldighetskriterium, men på dette punktet har han altså endra syn.

<sup>48</sup> Etter mi mening er det ikke nødvendig å gå inn på de problematiske punkta ved konsensusteorien om sannhet for å tilbakevise transcendentpragmatikernes sistebegrunningsprosjekt, men jeg har lyst til å trekke fram ei innvending som er blitt reist av Wellmer. Han argumenterer for at ”der Konsens einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ein *Maß* absoluter Wahrheit definiert, das keinem endlichen Wesen als ein Maß seiner Urteile zur Verfügung steht; ---” (Wellmer, 1999.379). Det dreier seg altså om en målestokk som vi prinsipielt er ute av stand til å måle utsagna vår etter, dvs. en målestokk som kan sammenlignes med verden-i-seg sjøl, som i prinsippet er uerkjennbar for oss (se *ibid*). (Siden målestokken er prinsipielt uerkjennbar, åpnes det heller ikke for en prinsipiell innløsning forstått som bare en regulativ idé.) Har Wellmer rett i dette, vil Apels filosofi inneholde en alvorlig motsigelse:

Stiller vi nå spørsmålet om Habermas' syn involverer en performativ sjølmotsigelse, så er jeg tilbøyelig til å svare et betinga "ja". For: Ifølge Habermas er det ikke bare slik at det å holde noe som sant, er å holde det som definitivt sant, men det er også slik at når vi fremmer sannhetspretensjonen for et eller annet, så gjør vi det med krav om endegyldighet (definitivitet). På dette punktet er han krystallklar:

[W]ir können gar nicht umhin, mit jeder Behauptung "Mp" zum Ausdruck zu bringen, daß wir von der definitiven Wahrheit der als gültig akzeptierten Aussage "p" überzeugt sind. Diese beanspruchte End-Gültigkeit gehört zur grammatischen Rolle des Ausdrucks "wahr" --- (Habermas, 1986.351).

Men dermed synes posisjonen hans å ende opp i noe som vi kunne formulere slik:

(7) "jeg påstår som definitivt (endegyldig) sant at vi aldri kan oppnå definitiv (endegyldig) sann viten",

og det synes ikke urimelig betrakte (7) som en performativ sjølmotsigelse. Dermed er det sjølvsagt ikke sagt den konsekvente fallibilismen er sjølmotsigende. For denne posisjonen kan bl.a. formuleres slik:

(8) "jeg påstår som ikke-definitivt sant at vi aldri kan oppnå definitiv sann kunnskap",

og (8) synes ikke å innebære en performativ sjølmotsigelse (se nedenfor 5.6). Vi har i det minste ennå ikke behandla noe argument fra sistebegrunneren, som på en klar og tydelig måte viser at (8) er sjølmotsigende. Men kanskje er transcendentalpragmatikerne i stand til å begrunne at handlingskunnskapen vår er sikker (infallibel), og i så fall er fallibilismen sjølmotsigende.

---

Apels sannhetsteori vil være uforenlig med Apels verifikasjonisme. Eller også: I lys av verifikasjonismen vil sannhetsteorien være meningsløs.

## 5.4 ER HANDLINGSKUNNSKAPEN VÅR INFALLIBEL OG LAR DEN SEG REKONSTRUERE PÅ EN INFALLIBEL MÅTE?

I skriftene sine tilrettelegger Kuhlmann argumentasjonen sin for at deler av handlingskunnskapen vår er infallibel, på delvis ulike måter.<sup>49</sup> I det følgende vil jeg – om enn med visse unntak – følge den strukturen som argumentasjonen har i *Reflexive Letztbegründung*. Der trekker han fram to hovedinnvendinger som er blitt reist mot at handlingskunnskapen vår er infallibel.<sup>50</sup> Disse innvendingene kan formuleres slik: (i) Den såkalte handlingskunnskapen (vår argumentative know-how) er fallibel.<sup>51</sup> (ii) Sjøl om vår know-how skulle være infallibel, vil ethvert forsøk på å rekonstruere denne kunnskapen, dvs. å overføre den til know-that, være fallibelt<sup>52</sup>, og siden den viten som ikke er på form av know-that, ikke kan anses som sistebegrunna<sup>53</sup>, vil vi være ute av stand til å sistebegrunne noe som helst.

### 5.4.1 ER HANDLINGSKUNNSKAPEN VÅR INFALLIBEL?

La oss starte med ei innvending mot tesen om at handlingskunnskapen vår er infallibel, som Kuhlmann sjøl reiser. Innvendinga lyder: Utgjør den ledsagende handlingskunnskapen ved ei (tale-) handling virkelig viten, må performative setninger kunne uttrykke viten. Men dette kan de ikke siden de ikke kan tilskrives sannhetsverdier, og dvs. siden de ikke kan være sanne. Hadde denne ”berettiga innvendinga” (119, n. 5) vært holdbar, ville den ifølge Kuhlmann ha underminert ethvert forsøk på å siste-

<sup>49</sup> Se f eks Kuhlmann (1981.11-2, 1985.105-44 (kap. 3), 1985a.365-7, 1993.228-37).

<sup>50</sup> Er intet annet sagt, refererer sidetallene i dette avsnittet til *Reflexive Letztbegründung*. – Om Kuhlmann i kap. 3 i denne boka offisielt omhandler det cartesiske problemet, og ikke spørsmålet om det er mulig å sistebegrunne noe i det hele, som behandles i kap. 2, synes det klart at han også i kap. 3 tar opp innvendinger hvis riktighet ville være ødeleggende for muligheten av å sistebegrunne noe. Se nedenfor.

<sup>51</sup> Innvendinga er reist av bl.a. Berlich (1982.270-6).

<sup>52</sup> Denne innvendinga er reist av bl.a. Berlich (1982.270-6) og Habermas (1976.203-4, 1983a.106-7).

<sup>53</sup> Jfr. Kuhlmann (1985.133): ”Selbst wenn --- das Handlungswissen wirklich zum größten Teil Wissen sei, dann nütze das für unsere Zwecke nichts, weil wir es nicht in Form von Wissen ins Letztbegründungsargument einbringen könnten, sondern nur in Form von Meinungen über das Handlungswissen.” Sjøl om det er sistebegrunningsopponentens syn som Kuhlmann her formulerer, forstår jeg Kuhlmann slik at han er enig i at vi ikke kan sistebegrunne noe med mindre vår infallible know-that lar seg eksplisere som know-that.

begrunne noe.<sup>54</sup> Imidlertid er den sjølvsagt likevel ikke ved nærmere ettersyn berettiga ifølge ham. For: En performativ setning som f eks ”jeg påstår hermed ---” kan transformeres på en i prinsippet risikoløs måte til utsagn eller beskrivelser som ”jeg påstod ---”, og ”du påstod ---”. Hadde det ikke vært mulig å foreta en slik transformasjon, ville det verken vært mulig å argumentere eller å problematisere noe som helst (se 119-20, n. 15). Jeg antar at dette argumentet bare er ment å vise at performative setninger kan uttrykke viten: De kan uttrykke viten for så vidt som de kan omformes på en uproblematisk måte til beskrivelser (utsagn), og siden beskrivelser kan uttrykke viten (siden de kan være sanne eller usanne), er det heller intet prinsipielt i veien for at også performative setninger kan uttrykke viten. Slik forstått, er ikke poenget med argumentet å vise at vi må besitte handlingsviten for å kunne argumentere, og slik forstått vil jeg godta det.

#### 5.4.1.1 KONSTITUERINGS- OG SJØLGARANTERENDE-TESEN

Tar vi nå til med å se på hvordan Kuhlmann begrunner at (tale-) handlingskunnskapen vår er sikker, kan vi først konstatere at han skiller mellom to komponenter ved denne kunnskapen. Den ene er av invariant av art, og den kan vi uttrykke slik: Skal jeg utføre ei handling, må den kunne være ledsaga av et ”jeg gjør/handler”.<sup>55</sup> Men siden man alltid utfører ei handling av en bestemt type når man utfører ei handling (se 161-2), må også ei handling kunne være ledsaga av et handlingsspesifikt element, dvs. ei handling må kunne være ledsaga av et ”jeg gjør hermed det og det” (161). At ei handling må være ledsaga av handlingskunnskap, dvs. at handlingskunnskapen er konstitutiv for handlinger, skulle dermed kunne uttrykkes slik:

(9) ”Hvis jeg ikke vet – eller i det minste er i stand til å vite – at jeg utfører handling H, så utfører jeg heller ikke handling H.”<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Jfr. Kuhlmanns innledende bemerkning til denne innvendinga: ”Es ist ein Einwand möglich, der imstande zu sein scheint, --- den ganzen Ansatz strikt reflexiver Letztbegründung zu unterminieren” (119, n. 15).

<sup>55</sup> Kuhlmann bruker formuleringa ”ich tue überhaupt etwas” (163).

<sup>56</sup> Jfr.: ”In der Tat unterscheiden sich (Sprech-)Handlungen von anderen Gegenständen theoretischer Forschung dadurch, daß konstitutiv zu ihnen, ---, schon ein begleitendes Bewußtsein, Verständnis,

Nå er ikke bare denne kunnskapen konstitutiv for de aktuelle handlingene, men så fremt vi har å gjøre med talehandlinger, artikulere den dem også, som nemnt ovenfor (s. 183). Dette vil si at ei handlings ledsagende viten er sjølgaranterende og dermed infallibel.<sup>57</sup> Eksemplifisert: Den ledsagende handlingskunnskapen til ei påstandsakt utgjøres – kan vi si – av den performative setningen ”jeg påstår hermed ---”. Denne setningen både konstituerer påstandsakta og artikulere den på en adekvat måte (jfr. 119). Når jeg påstår noe, vet jeg altså med (absolutt) visshet at jeg utfører ei påstandsakt.

Tesen om at handlingskunnskapen vår er infallibel, kan, som jeg er blitt gjort oppmerksom på av Øfsti, bare gjelde med sterke begrensinger. For, som vi har sett, kritiserer Kuhlmann og Apel den konsekvente fallibilisten for ikke å lykkes i å hevde noe, der fallibilisten mener å hevde noe. Jeg kan m.a.o. ifølge Apel og Kuhlmann si ”jeg påstår hermed ---” uten at jeg utfører en påstand.<sup>58</sup>

Dessuten kan det se ut som om både konstituerings-tesen (tesen om at den ledsagende handlingskunnskapen konstituerer handlinga) og sjølgaranterende-tesen (tesen om at den ledsagende handlingskunnskapen er sjølgaranterende) favner for vidt siden den ledsagende handlingskunnskapen er konstitutiv – og sjølgaranterende ved – alle (typer) (tale-)handlinger. Men nå finnes det åpenbart mange typer talehandlinger og performative setninger, som man ikke må beherske for å argumentere. F eks skulle handlinga ”å ønske deg velkommen” ifølge Kuhlmann konstitueres gjennom den performative setningen

(10) ”jeg ønsker deg velkommen”.

---

Wissen von ihnen gehört: Ein x kann nur dann als Sprechhandlung H zählen, wenn der Sprecher sie wenigstens implizit (derart, daß es nachträglich sinnvoll rekonstruiert werden kann) als diese Handlung H versteht” (77 og Kuhlmann, 1981.11, se også f eks Kuhlmann, 1985.118-20, 160-3).

<sup>57</sup> Jfr.: ”Das Wissen konstituiert die Sachverhalte, die es zugleich ausdrückt, artikuliert. Man kann daher – freilich etwas verkürzt – sagen, es garantiere seine eigene Wahrheit” (119). Jfr. Kuhlmann (1981.11, 1985a.366, 1993.228).

<sup>58</sup> Øfsti har ifølge seg sjøl blitt gjort oppmerksom på dette poenget av Boris Rähme.



At jeg virkelig ønsker deg velkommen når jeg utsier (10), skulle dermed være sjølgaranterende (forutsatt slike forhold som at jeg er oppriktig og at det dreier seg om bindende tale). Men knapt noen vil betrakte ”det å ønske noen velkommen”, som en nødvendig betingelse for å tenke og å argumentere. Men dermed kan det virke som om ingen av de to tesene, gjør oss i stand til å oppspore det som eventuelt er transcendentalnødvendig. Fastholder vi at noe ikke kan være sistebegrunna hvis det ikke er transcendentalnødvendig, kan vi heller ikke ved hjelp av konstituerings-tesen og sjølgaranterende-tesen sistebegrunne noe. Fastholder vi i tillegg at noe bare er infallibelt dersom det er sistebegrunna, kan vi ikke begrunne at handlingskunnskapen vår er infallibel ved å vise til de to tesene. Eller også: PS-testen kan ikke brukes til å påvise riktigheten av de to omtalte tesen (siden den skal gjøre oss i stand til å påvise transcendentalnødvendig kunnskap).

Hvordan kan Kuhlmann tilbakevise disse innvendingene? – Et sentralt punkt ved Kuhlmanns strategi for å vise at handlingskunnskapen vår er infallibel, består i å trekke et skille mellom handlingskunnskapens kjerneområde og dens periferi (127-8): Den handlingskunnskapen som tilhører ”den harde kjernen” (128) – eksempelvis viten om standarder, målestokker, metoder, handlinger og handlingssammenhenger, som gjør oss i stand til å vurdere, å kritisere, å korrigere teser<sup>59</sup> – er i motsetning til den som tilhører det perifere området, infallibel.<sup>60</sup> Det avgjørende blir sjølvsagt nå hvordan Kuhlmann mener å begrunne at det finnes en hard, infallibel kjerne. I *Reflexive Letztbegründung* gir han to argument for denne tesen.

Den sentrale tanken i det ene argumentet, som vi kan kalle A, skulle kunne la seg formulere slik: ”Har vi ikke sikker viten om at det finnes standarder av nemnte art, kan vi verken oppnå viten eller f eks lære noe som helst.”<sup>61</sup> Argument A er neppe noe annet enn en versjon av ytterste målestokk-argumentet, og dvs. et argument som hviler på et verifikasjonistisk syn.

---

<sup>59</sup> Se nedenfor n. 61.

<sup>60</sup> Se 129-132, jfr. Kuhlmann (1985a.366 og 1993.228).

<sup>61</sup> Jfr. 129-30 og f eks det følgende sitatet fra Kuhlmann (1993.228): ”So müssen wir z.B. Wissen haben von Standards, Verfahren, von den Handlungen, die für Prüfung, Kritik, Korrektur von Vorschlägen notwendig sind, von der Organisation und Verknüpfung dieser Handlungen. Wenn wir hier kein Wissen hätten, dann könnten wir es nie erwerben. Wir könnten keine Probleme haben und nichts lernen.”

La oss ta det for gitt at argument A er holdbart, dvs. at det viser at en kjerne ved handlingskunnskapen vår er infallibel, og spørre om det tilintetgjør innvendingene som vi har reist mot tesen om at handlingskunnskapen vår kan sies å utgjøre virkelig viten. I en viss forstand er svaret opplagt ”ja”. For er en kjerne ved handlingskunnskapen vår infallibel, utgjør sjølvsagt ikke innvendingene en reell trussel mot sistebegrunnelsesprosjektet. På den andre sida kan argument A like opplagt ikke begrunne riktigheten av konstituerings-tesen og sjølgaranterende-tesen (siden de to sistnemte tesene har en videre rekkevidde enn argument A).

Det andre argumentet skulle kunne la seg rekonstruere slik: ”Tesen om at handlingskunnskapen vår er fallibel, impliserer med nødvendighet at den kan korrigeres. Den korrigeringa det her er tale om, må være en form for sjølkorrigering: Vi kan bare korrigere handlingskunnskapen vår ved hjelp av denne kunnskapen sjøl. Nå forutsetter korrigering, som vi nettopp har sett, at vi har viten om korrigeringsmålestokkene, og siden disse målestokkene bare kan hentes fra handlingskunnskapen vår, må denne kunnskapen bestå av element som er infallible.”<sup>62</sup> Dette argumentet – som jeg vil kalle sjølkorrigerings-argumentet – synes også å være en versjon av det ytterste målestokk-argumentet.<sup>63 64</sup> (Det er også en versjon av argument A.) Dessuten gjøres det uttrykke-

---

<sup>62</sup> Jfr.: ”Der Gedanke, daß das Handlungswissen vom Argumentieren fehlerhaft, fallibel sein könnte, impliziert notwendig den anderen Gedanken, daß die Fehlerhaftigkeit gegebenenfalls nachgewiesen und korrigiert werden könnte. Daß nun diese Idee einer möglichen Korrektur nur die Idee einer *Selbst*-korrektur sein kann, das unterscheidet unsere Theorie der Argumentation (das theoretische Handlungswissen vom Argumentieren) von allen anderen Theorien und ergibt zugleich eine starke Evidenz für unsere These.---. Wenn daher von Mangelhaftigkeit und Korrekturbedürftigkeit unseres Handlungswissens vom Argumentieren die Rede ist, dann implizit auch immer von einem offenbar wesentlichen Teil des Argumentationssystems und damit Handlungswissens, dem diese Korrektur zugetraut wird. Der harte Kern des Argumentationssystems und des entsprechenden Handlungswissens ist für den Argumentierenden absolut unhintergebar” (130 og 131-2).

<sup>63</sup> Når sant skal sies, gjør ikke Kuhlmann uttrykkelig bruk av tesen om at korrigering betinger erkjennelsen av bedømmelsesstandarder i sjølkorrigerings-argumentet. På den andre sida synes det opplagt at denne tesen eller eventuelt mer generelt tesen om at korrigering betinger (infallibel) viten, underforstås. Hvis ikke, vil den ikke-falsifikasjonistiske fallibilisten være enig i argumentasjonen. For på sin mest generelle form kan ett element ved sjølkorrigerings-tesen uttrykkes slik: Fornuften kan bare korrigeres av og ekspliseres gjennom fornuften sjøl (jfr. Apel, 1987a.196-7/1998a.192-3). Vi kan ikke velge å tre inn eller tre ut av fornuftens hermeneutiske sirkel, og dette vil den ikke-falsifikasjonistiske fallibilisten kunne slutte seg til – hvis det tilføyes at der er tale om fornuften vår. Han vil mene at begrunnelsen for hans egen posisjon nettopp kommer fram gjennom en eksplikasjon – eller skal vi si – en kritikk av fornuften vår.

<sup>64</sup> Jfr.: Apel (1987a.195-6/1998a.188-9): ”Die entscheidenden Gründe für die *Revision* von transzendentalen *Explikationshypothesen* --- können nur darin liegen, daß wir als *Philosophen immer schon und immer wieder unser infallibles Wissen a priori um die Argumentations-Präsuppositionen auch gegen die Resultate ihrer Explikation aufbieten können*. Wenn es also zu Revisionen von Explikations-

lig bruk av tesen om at 'hvis x er fallibel, så lar x seg korrigere', og denne tesen aksepteres ikke av den ikke-falsifikasjonistiske fallibilisten.

#### 5.4.1.2 ER DATA INFALLIBLE?

Nå mener Kuhlmann at konstituerings-tesen også lar seg begrunne slik:

Als Konstituens der Handlungsvoraussetzungen und –zusammenhänge ist dies Wissen (konstitutiver) Teil der Objekte, deren Beschreibung es zugleich liefert. Es ist sozusagen Teilen der Daten. Daten – auch Teile von Daten – aber können nicht falsifiziert werden, Daten können allenfalls falsch ausgesucht sein” (119, jfr. Kuhlmann, 1981.11).<sup>65</sup>

Det kan hende at Kuhlmann her er influert av Habermas som sier et sted:

Als falsch kann sich allenfalls die Wiedergabe einer Sprecherintuition erweisen, aber nicht diese Intuition selbst. Diese gehört zu den Daten, und Daten können erklärt, aber nicht kritisiert werden (Habermas, 1976.193).

Muligens holder Habermas (1983) fast ved denne tesen. Han sier: ”Gewiß, das intuitive Regelwissen, ---, ist in gewisser Weise nicht fallibel ---” (ibid, 107). Men dette utsagnet kunne tolkes slik at data også i en viss forstand er fallible, og det er dette synet Habermas – etter mi mening – må innta. For hevder man at vi ikke kan utelukke at de nødvendige og allmenne argumentasjonsforutsetningene våre kan endre seg, kan det

---

hypotesen in dem jetzt interessierenden Sinn kommt, dann kann es sich nur um *Selbskorrekturen* handeln, d.h. um Korrekturen, die gerade nicht möglich wären, wenn das zu Korrigierende nicht auch als schon *gewußt* dabei vorausgesetzt werden könnte.” - Det er mulig at det følgende utsagnet av S. Petrucciani (1997.370) er ment å uttrykke sjølkorrigerings-tesen: ”Somit kann man ihm [dvs. Apel] zufolge sagen, daß die transzendentalen Voraussetzungen des Diskutierens und Argumentierens bilden, unbestreitbar oder unwiderlegbar seien, die Philosophie hingegen; die diese Voraussetzungen aufdeckt, klärt und analysiert, ist bestreitbar und kritisierbar.” Til dette kan det, for det første, bemerkes at Apel skiller mellom det kritiserbare og det gjendrivable. All erkjennelse er ”språkimpregneret, og prinsipielt kritiserbar” (Apel, 1987a.172-3/1998a.146-7). – At all erkjennelse ”kan og må utsettes for kritikk”, betyr imidlertid ikke at all erkjennelse er ”prinsipielt fallibel” (ibid). For det andre synes det som Apel og Kuhlmann må mene at den filosofien som søker å identifisere nødvendige betingelser for argumentasjon, sjøl må inkludere infallible element. For sjøl om det er slik at transcendentalpragmatikken bare mener å bringe på begrep det vi allerede må gjøre bruk av når vi argumenterer, legger den til grunn visse kriterier – f eks PS-testen – hvis fallibilitet ville gjøre påstanden om at det finnes infallible forutsetninger for argumentasjon, til ikke-sistebegrunna snakk. Det er i alle fall det jeg har argumentert for i kap. 4.

ikke bare være rekonstruksjonen av disse forutsetningene som er fallibel (usikker), men også den intuitive regelbevisstheten vår må være fallibel (usikker).<sup>66</sup> Da må også de aktuelle dataene som utgjøres av denne regelbevisstheten, være fallible (usikre). Men for så vidt som disse dataene pr. def. betraktes som ikke-falsifiserbare for oss, kunne man også si at de i en viss forstand ikke er fallible. Skiller man imidlertid skarpt mellom det fallible (usikre) og det som i prinsippet kan falsifiseres endegyldig, er det mest korrekt å si at den intuitive regelbevisstheten ifølge visse element ved Habermas' teori må betraktes som fallibel.<sup>67</sup> Eller: En konsekvent fallibilist må mene at data er fallible.

Å hevde at data er fallible, er sjølvsagt meningsløst ifølge Kuhlmann. For hvis data ikke hadde vært infallible, så hadde vi måttet åpne opp for det problematiske begrepet om en uerkjennbar sannhet.

#### **5.4.1.3 MÅ SISTEBEGRUNNEREN SPILLE PÅ EN FALLIBEL FORSTÅELSE AV VISSE SENTRALE BEGREPS BETYDNING?**

Mot det transcendentalpragmatiske sistebegrunnelsesprosjektet er det også blitt innvendt at i den såkalte handlingskunnskapen vår inngår forståelsen av sentrale begrep som "gyldighet", "mening", "sannhet", "påstand", "visshet", "viten", osv.. Siden det til dags dato ikke er avklart hva disse begrepa egentlig betyr er<sup>68</sup>, må man være i stand til å utføre talehandlinger uten å vite hva viten, hva sannhet, osv. er. I så fall kan heller ikke handlingskunnskapen være adekvat artikulert, og dette skulle bety at denne kunnskapen ikke er sjølgaranterende.

---

<sup>65</sup> Den type data vi her har å gjøre med, er – hvis jeg forstår Kuhlmann rett – en form for viten. Dette skulle bety at data her ikke er betrakte som "fakta" forstått som noe som er, men som ikke dømmer om det som er. ( Jfr. Kant, *KRV*, B.350.)

<sup>66</sup> Ifølge Kuhlmann (1981.11 og 1985.78) kan ikke data falsifiseres av teorier. Tvert imot er det teorier som må rette seg etter data. Om man godtar denne tesen, som synes å medføre at data ikke er teoriimpregnerte, så følger det ikke at data er infallible.

<sup>67</sup> Hvis jeg forstår Wellmer (1989.341-2) rett, argumenterer han for at Habermas heller til en ikke-falsifikasjonistisk fallibilisme.

<sup>68</sup> Se Berlich (1982.272). En lignende tese uttrykkes av Stegmüller i det følgende forsvaret for det han kaller sannhetsskeptikeren: "Schließlich besteht --- die Möglichkeit, die These "es gibt keine Wahrheit" --- so zu interpretieren, daß sie besagt "der Begriff 'wahr' ist nicht explikabel und daher unbrauchbar". Ein solcher Standpunkt ist immer unanfechtbar ---" (Stegmüller, 1969.388).

Kuhlmanns kritikk av denne innvendinga skulle la seg framstille gjennom de følgende sju argumentasjonsledda: (i) Står vi overfor et filosofisk problem, må vi forutsette at vi er i stand til å argumentere meningsfullt. (ii) Å argumentere meningsfullt, betinger at vi er i stand til å bruke begrep som ”sannhet”, ”mening”, osv. på en fornuftig måte. (iii) Dette krever en viss forståelse av disse begrepa. (iv) Hadde evnen til å argumentere forutsatt den endegyldige eksplikasjonen av slike begrep, hadde vi ikke kunnet underforstå at vi er i stand til å argumentere meningsfullt. (v) I så fall kunne vi heller ikke hatt noen forhåpninger om å eksplisere disse begrepa på en bedre måte. (vi) Den som kritiserer sistebegrunnelsesfilosofien for å måtte benytte seg av begrep hvis endegyldige betydning ennå ikke er klarlagt, forutsetter muligheten av en bedre eller endegyldig eksplikasjon av disse begrepa. (vii) Forståelsen vår av begrep som ”sannhet” og ”mening” må dermed allerede i en viss forstand være i orden.<sup>69</sup>

Mot dette kan vi la fallibilisten innvende: ”Om det skulle være riktig at forståelsen vår av grunnbegrep som ”sannhet” og ”påstand” i en viss forstand allerede er i orden, betyr ikke det at jeg har infallibel viten om at jeg påstår noe som sant når jeg utfører ei påstandsakt.” Skal Kuhlmann tilbakevise denne innvendinga, må han utfylle det gjengitte argumentet på et par-tre punkt. Han kunne f.eks. si: ”(a) Den endegyldige eksplikasjonen av de omtalte grunnbegrepa tilhører handlingskunnskapens periferi.<sup>70</sup> (b) En slik eksplikasjon må være ei sjøleksplikasjon eller sjølkorrigering (siden argumentasjonen betinger at vi er i stand til å bruke disse begrepa på en fornuftig måte (jfr. (ii) og (iii)). (c) Nå må vi imidlertid forutsette at vi i prinsippet kan oppnå en endegyldig eksplikasjon av disse begrepa, dvs. vi må forutsette at vi kan oppnå en infallibel

<sup>69</sup> Jfr.: ”Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, daß wir, die wir gemeinsam an einem Problem arbeiten, von uns unterstellen müssen, daß wir sinnvoll zu argumentieren imstande sind. Tun wir das nicht, dann würde alles auf die erklärte Weise sinnlos. Nun schließt die Fähigkeit zu argumentieren offenbar die Fähigkeit zu vernünftigem Umgang mit Begriffen wie ”Wahrheit”, ”Geltung”, ”Sinn”, ”Sicherheit” etc. ein und diese Fähigkeit wiederum ein gewisses Verständnis dieser Begriffe. Wenn nun die Kompetenz zu argumentieren schon den Besitz der endgültigen Explikation dieser Begriffe voraussetzen würde, dann könnten wir nicht mehr unterstellen, wir seien in der Lage, sinnvoll zu argumentieren. Dann aber könnten wir auch nicht mehr hoffen, einer besseren oder gar endgültigen Explikation dieser Begriffe näherzukommen; die Vorstellung von einer möglichen besseren Explikation, welche dem Einwand zugrunde liegt, verlöre ihren Sinn ebenso wie der Einwand selbst. Wenn wir von uns unterstellen müssen, daß wir sinnvoll argumentieren können, dann auch, daß unser für diese Fähigkeit notwendiges Verständnis derartiger Begriffe wie ”Wahrheit”, ”Geltung”, ”Sinn”, etc. in gewissem Sinn schon in Ordnung ist. Daß diese Begriffe bei uns eine gewisse Vagheit haben, kann nicht als Einwand akzeptiert werden” (115-6).

<sup>70</sup> Denne tesen blir uttrykkelig hevda av Kuhlmann (se 129 inkludert n. 21).

viten om begreps betydning (jfr. ((vi)).<sup>71</sup> (d) Siden det her skal dreie seg om sjølkorrigerering, må også utgangspunktet for korrigeringa – den forståelsen av grunnbegrepa som vi gjør bruk av, når vi argumenter – i en viss forstand være infallibel(t).” Er dette riktig, hviler også argumentet som er ment å vise at forståelsen vår av begrep som ”sannhet” er infallible, på en verifikasjonistisk tanke.

Sjølv sagt kunne man formulere tankegangen bak dette argumentet, dvs. (a) – (d), på en annen måte. Én mulighet er: ”Vi har problemet om hva begrepet ”sannhet” betyr. Dette problemet er, som alle andre meningsfulle problem, i prinsippet løsbart. Men skal vi ha dette problemet, må vi allerede ha en viss forståelse, om ikke den definitive forståelsen, av sannhetsbegrepet. Den definitive eksplikasjonen av hva ”sannhet” betyr, kan bare ta utgangspunkt og forankres i den ikke-definitive, forutsatte forståelsen av dette begrepet, og den sistnemte forståelsen kan således ikke være fallibel.” Men hvordan enn argumentasjonen formuleres, kommer man neppe bort fra at argumentasjonsmålet bare lar seg etablere hvis man aksepterer at utsagnet ”x er uerkjennbar” er meningsløs.

#### **5.4.2 ER REKONSTRUKSJONEN AV HANDLINGSKUNNSKAPEN INFALLIBEL?**

Kuhlmann tar her utgangspunkt i den omtalte distinksjonen mellom tre sjikt ved handlingskunnskapen vår (135-8); et overflatenivå som inneholder kunnskap som lar seg sistebegrunne uten maieutiske dialoger; et midlere sjikt som består av viten som kan sistebegrunnes ved hjelp av maieutiske dialoger; og det dypeste sjiktet viten som ikke lar seg sistebegrunne (jfr. ovenfor, ss. 183-4). Forstår jeg Kuhlmann rett, er det overflatenivået som han konsentrerer seg om i den aktuelle sammenhengen (se 138, linjene 11ff og 139, linjene 23ff). Den sentrale tesen hans er i alle fall: Den som ikke evner å overføre en viss type know-how til know-that, er ikke i besittelse av den aktuelle know-how. Kan f eks ikke den som utførere ei påstandsakt, omsette den ledsagen-

---

<sup>71</sup> Man kunne bemerke at (c) er en sterkere tese enn (vi) ettersom (vi) er forenlig med at vi bare må forutsette at vi må kunne forbedre eksplikasjonen av begrep som ”sannhet”, osv.. Men, som påpekt, hevder Apel og Kuhlmann at utsagnet ”x er (i prinsippet) uerkjennbar” er meningsløst, og det må bety

de handlingskunnskapen til en proposisjonale viten uttrykt som f.eks. ”dette var en påstand”, kan han ikke sies å ha påstått noe.<sup>72</sup> Filosofens oppgave blir dermed ikke å transformere know-how til know-that, men derimot å eksplisere en type know-how som han – qua rasjonelt og argumenterende vesen – allerede har transformert til know-that.<sup>73</sup> Om resultatet av denne eksplikasjonen skriver Kuhlmann:

Die Resultate dieser vor aller expliziten wissenschaftlichen oder philosophischen Rekonstruktion immer schon stattgefunden habenden Selbsttransformation des Know-how in das Know-that können nun darum nicht sinnvoll als fallibel angesehen werden, weil 1) sie als Teile unseres Know-how vom Argumentieren zu etwas gehören, von dem wir unterstellen müssen, wir könnten uns darauf verlassen, sonst hat es für uns überhaupt keinen Sinn, irgendwelche Probleme, gleich welcher Art, aufzuwerfen und zu diskutieren, und weil sie 2) als Teile des zu rekonstruierenden Know-how zugleich auch zu den Daten der Rekonstruktion gehören, Daten aber überhaupt nicht sinnvoll fallibel genannt werden können (139).

Både argument 1) og 2) er nå velkjente og lar seg tilbakevise.

## 5.5 BEGRUNNELSEN FOR VERIFIKASJONISMEN

Spør vi om hvordan transcendentalpragmatikerne begrunner verifikasjonismen, så kan det bare finnes et svar hvis det er slik at PS-testen er å betrakte som sistebe-grunnelsestesten: Den som hevder at

(11) ”x er uerkjennbar”,

begår en performativ sjølmotsigelse. Denne strategien velger da også Kuhlmann i sitt forsøk i *Reflexive Letztbegründung* (1985.151-4) på å vise at (11) er meningsløs (hvis den forstås som ”x er uerkjennbar, men kan likevel være virkelig”).<sup>74</sup> Der forholder Kuhlmann seg til B. Strouds (1968) kritikk av transcendentale argument. Kort skissert

---

at også utsagnet ”vi kan i prinsippet ikke gi en endegyldig eksplikasjon av hva 'sannhet' betyr”, er meningsløs.

<sup>72</sup> Jamfør Kuhlmanns argumentasjon for at performative setninger kan uttrykke viten sjøl om de ikke kan tilskrives sannhetsverdier (se ovenfor ss. 223-4).

<sup>73</sup> Jfr. Kuhlmann (1981.12): ”Die Fähigkeit, das know how zumindest partiell in know that zu überführen, ist paradoxerweise Teil des know how. Der kompetente Sprecher muß zu dieser partiellen Transformation schon in der Lage sein, bevor er sich an einer rekonstruktiven Theorie versuchen kann.” Se også Kuhlmann (1985.138-9, 1993.228-9).

<sup>74</sup> Jfr. sitat i n. 32, s. 214.

er Strouds tankegang<sup>75</sup>: Et transcendentalt argument kan i seg sjøl bare etablere hva vi må tenke (hva vi må forutsette for å tenke), og ikke at dette er sant. Mellom begrep og virkelighet består det m.a.o. et gap som ikke kan tettes ved hjelp av transcendentale argument. Skal gapet tettes, må man benytte seg av et verifikasjonsprinsipp. Men et slikt prinsipp vil, for det første, gjøre transcendentale argument overflødige, for man kan ifølge Stroud greie seg med verifikasjonsprinsippet uten å benytte seg av transcendentale argument, og, for det andre, lar verifikasjonsprinsippet seg neppe begrunne på en tilfredsstillende måte. Dette skulle innebære at Strouds sentrale tese skulle kunne la seg formulere som

(12) ”om vi må forutsette y for å tenke, kan y likevel være usann.”

Kuhlmanns sentrale innvending mot (12) er, som i grunnen allerede sagt, at den involverer en performativ sjølmotsigelse. For den som hevder (12), legger nemlig til grunn at man kan betrakte forholdet mellom tenkning og verden fra utsida og tillater seg liksom en tilgang til verden ”direkte” – uten via tenkinga, han inntar perspektivet til en utenforstående betrakter; han underforstår at det er meningsfullt å operere med en ekstern relasjon mellom tenkning og verden. Men dermed gløkker han – mener Kuhlmann – at skillet mellom tenkning og verden er ett som trekkes i tenkinga. Eller mer presist: Han gløkker at det som vi må tenke og forutsette, også må gjelde for han sjøl, dvs. for den utenforstående betrakteren.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> For det følgende se særlig Stroud (1968.255). Foranledningen til Strouds kritikk av transcendentale argument var, som kjent, Strawsons bruk av slike argument i *Individuals*. Som også kjent, synes Strawson (1985.5-10, 21-2) å godta denne kritikken.

<sup>76</sup> Jfr.: ”Der Fehler in Strouds Argument --- liegt darin, daß der Standpunkt, von dem her das Argument vorgetragen wird, daß die Bedingungen, an die die Möglichkeit des Einwandes selbst gebunden ist, nicht zureichend reflektiert werden. Implizit wird unterstellt, man könne das Verhältnis zwischen unserem Denken der Welt und der Welt selbst von außen, quasi als unbeteiligter Betrachter, einsehen, so wie man etwa das Verhältnis zwischen der Welt, wie sie der Wissenschaft zugänglich ist, einerseits und der selektiven, stark restringierten Weltansicht irgendeines Insekts (---) andererseits von außen betrachten kann, und sei dann in der Lage, die Welt selbst mit dem zu konfrontieren, was uns unter bestimmten Restriktionen von ihr zugänglich ist. Dabei wird vergessen, daß dann, wenn es um Erkennbarkeit überhaupt bzw. um das, was wir uns denken *müssen*, um *notwendige* Präsuppositionen unseres Denkens überhaupt geht, daß dann auch das Denken und Erkennen dieses scheinbar unbeteiligten Betrachters betroffen ist” (153). – Denne typen kritikk av Strouds argument er ikke uvanlig (se f eks Grundmann, 1994.111-2). Om Gullvåg i *Scepticism and Absurdity* (1964.178-83) av åpenbare grunner ikke forholder seg til Strouds artikkel, reiser også han en lignende kritikk av den skeptikeren som prø-



Til dette kan vi la fallibilisten eller skeptikeren svare: ”For det første gløkker jeg nettopp ikke at det som jeg må forutsette for å tenke, også gjelder for meg når jeg tenker meg muligheten av at det jeg må forutsette for å tenke, er usant. Tvert imot er dette poenget mitt. Det som jeg må forutsette for å tenke, kan være usant (etter en absolutt målestokk).<sup>77</sup> Eller: At jeg må forutsette og ikke kan forlate et internt perspektiv, betyr ikke at det interne perspektivet er sant.<sup>78</sup> At jeg ikke kan forlate det interne perspektivet, betyr, for det andre, bare at jeg ikke er i stand til å erkjenne det eksterne perspektivet, og ikke at jeg ikke kan tenke meg muligheten av et eksternt perspektiv, av en absolutt målestokk, av Guds perspektiv. Sjølv sagt er det det interne perspektivet som gir meg muligheten til å legge an et tenkt, eksternt perspektiv. I den forstand er det eksterne perspektivet parasittært på det interne. Men dermed er det ikke sagt at det interne perspektivet er sant. Her hjelper det ikke å innvende at det eksterne perspektivet er tomt, at det ikke dreier seg om et relevant alternativ (til det interne perspektivet). ”For poenget mitt” – vil skeptikeren svare – ”er nettopp at alternativet er tomt, dvs. at det ikke kan beskrives på noen måte, og at det i den forstand ikke representerer et reelt

---

ver å komme bakpå de fundamentale forutsetningene for tenkning, samtale og argumentasjon ved å innta perspektivet til en utenforstående betrakter. Dette betyr riktignok ikke at Gullvåg i den nemnte artikkelen gir transcendentalfilosofen det siste ordet (se n. 78).

<sup>77</sup> Jfr. f eks: Stegmüller (1969.168): ”Wir haben nur gezeigt, daß --- wir ohne die Annahme einer Evidenz oder Einsicht nicht auskommen können. Daß wir nicht anders tun können als so, ist aber keine Rechtfertigung. Die Frage nach dem quid facti muß wieder der Frage nach dem quid iuris Platz machen.” Stegmüllers utsagn er ikke en kommentar til debatten i kjølvannet av Strouds artikkel siden utsagnet stammer fra en tekst som ble utgitt for første gang i 1954. Jfr. også Næss (1959.299): ”Av den ting at vi må sette eller forutsette noe for å begynne å samle kunnskap, følger ikke at de forutsetninger vi faktisk setter, er sanne.”

<sup>78</sup> Jfr. igjen Næss (1959). Jfr. også Gullvåg (1964): Etter å ha argumentert for at skeptikeren ikke kan unndra seg ”the basic presuppositions of any discourse” ved å innta ”the critical-reflective meta-attitude to beliefs and their presuppositions” (ibid 183 og 182), påpeker han at det derigjennom ikke er vist at disse forutsetningene er sanne. Det er i alle fall slik jeg forstår den følgende passasjen: ”Here we have all the time taken for granted that the doctrine of acts and presuppositions and basic preconditions of discourse is correct *as a whole*. But naturally it may be asked how one can maintain this whole doctrine, this *system* as a whole, as *knowledge*. As an argument against the scepticism this seems to beg the question” (ibid, 183). Jfr. også Habermas (1983.105-6, 1986.351, 1991.194). Habermas skriver f eks: ”Der Nachweis performativer Widersprüche eignet sich zur Identifizierung von Regeln, ohne die das Argumentationsspiel nicht funktioniert: wenn man überhaupt argumentieren will, gibt es für sie keine Äquivalente. Damit wird die *Alternativenlosigkeit* dieser Regeln für die Argumentationspraxis bewiesen, ohne daß diese selbst aber *begründet* würde. Gewiß – die Beteiligten müssen diese Regeln als ein Faktum der Vernunft allein dadurch, daß sie sich aufs Argumentieren verlegen, schon anerkannt haben” (1983.105, i den aktuelle sammenhengen henviser Habermas til Schönrich (1981.196ff). Se også Mertens (1996.76-87).

alternativ.”<sup>79</sup> For det tredje gløkker jeg verken at distinksjonen mellom tenkning og verden eller den mellom tenkning og sannhet trekkes i tenkninga. Men dette vil heller ikke si at det jeg må tenke, må være sant (etter en absolutt målestokk, osv.)”

Transcendentalpragmatikeren vil kunne replisere: ”Det som du hele tida overser eller ikke vil ta innover deg, er at standpunktet ditt innebærer en performativ sjølmot-sigelse. Eller: Du tar ikke begrepet om strikt refleksjon alvorlig.”<sup>80</sup> Mot dette vil skeptikeren kunne innvende, for å gjenta den sentrale innvendinga i forrige kapittel: ”Det du som sistebegrunner ikke har forstått eller ikke vil ta alvorlig, er at jeg som skeptiker ikke aksepterer at det performativt sjølmotsigende, må være usant.” – Dessuten kan han legge til: ”Jeg hamner ikke i en performativ sjølmotsigelse.”

## 5.6 ER DEN KONSEKVENTE FALLIBILISMEN SJØLMOTSIGENDE?

For som jeg har mer en antyda ovenfor, så er den konsekvente fallibilisten konsistent. Den eksplisitte taleakta

(13) ”jeg påstår som ikke definitivt sant at vi aldri kan oppnå definitiv kunnskap”

er ikke performativt sjølmotsigende. Eller for å spille på det sokratiske

(14) ”jeg vet at jeg ikke vet”.

Dette utsagnet involverer ingen sjølmotsigelse hvis ordet ”vet” forstås av meg på forskjellige måter i de to forekomstene av dette ordet i (14). Det jeg bestrider, er at vi kan oppnå sikker viten, og det jeg hevder å vite, er at denne kunnskapen er usikker. Eller: Nå jeg ytrer (14), så betyr den første forekomsten av ordet ”vet” i noe i retning av ”har

<sup>79</sup> Se her Bieri (1987a.299).

<sup>80</sup> Jfr. Apel (1989.63): ”Mir scheint, daß Schönrich – und viele andere Kritiker der Transzendentalpragmatik – den von Kuhlmann und mir immer wieder betonten Umstand, daß hier *der logisch-semantic* Begründungsbegriff der *Deduktion* (---) – und insofern auch der ”transzendentalen Deduktion” – durch den *pragmatischen* des reflexiven Rückgangs auf das in der Situation der philosophischen Argumentation Nichtintergehbare und insofern Begründungsbedürftige ersetzt wird, nicht wirklich ernst genommen wird.”

ei begrunna, om enn ikke sistebegrunna oppfatning av” eller har ”ei rasjonell mening om”.<sup>81</sup> (14) er m.a.o. å analysere som

(14a) ”jeg vet i en ikke-sistebegrunna forstand at jeg ikke kan ha sistebegrunna viten”.

Man kunne kanskje her innvende at fallibilisten må underforstå at (14) er meningsfull, og at han dermed hamner i en sjølmotsigelse, som kan uttrykkes slik:

(15) ”jeg påstår (underforstår) som meningsfullt at jeg ikke kan avgjøre om noe er meningsfullt”.

Fallibilisten vil imidlertid mene han ikke kan tilskrives (15), men

(16) ”jeg påstår som betinga meningsfullt at jeg ikke kan avgjøre om noe er ubetinga meningsfullt”.

Ei anna innvending kunne lyde i tråd med en tese som vi har møtt hos Habermas og som mange deler: ”Hevder du noe så hevder du det som definitivt sant, som ubetinga sant, som absolutt sant. Å mene noe annet, er å misforstå sentrale element ved språket vårt.” Fallibilisten vil igjen kunne hevde: ”Skal jeg gjendrive gjennom et indirekte argument, og dvs. gjennom en immanent kritikk, vil jeg ikke bli truffet av en kritikk som sier at jeg tar noe for gitt som du som kritiker ikke aksepterer.” Han kan dessuten legge til: ”Hvis jeg har rett i at vi i prinsippet er ute av stand til å avgjøre om noe er absolutt sant, så burde vi aldri fremme en sterkere pretensjon enn den som uttrykkes gjennom ”jeg påstår som betinga/ikke-endegyldig/ikke-absolutt sant”. Det å hevde noe som definitivt/ubetinga/absolutt sant, er å gløkke at vi er endelige vesen, og dvs. her vesen hvis tenkning hviler på ikke-sistebegrunna forutsetninger.

---

<sup>81</sup> Jfr. Stegmüller (1969.41-4) og Bieri (1987b.303-4).

## KAP. 6

# OM HÖSLES SISTEBEGRUNNELSESFILOSOFI

### 6.1 INNLEDNING

Transcendentalpragmatikerne og jeg synes å være enige om følgende tese: Kan vi ikke sistebegrunne at fornuften vår er den eneste mulige typen fornuft, kan vi ikke sistebegrunne noe. Å sistebegrunne at fornuften vår er den eneste, krever – har jeg lagt opp til – at man sistebegrunner at fornuften vår er guddommelig. På dette (sistnemnte) punktet følger jeg m.a.o. Hösle som f eks skriver:

Im Philosophen, der den Letztbegründungsbeweis denkt, ist das Absolute präsent, ---.---. [D]er Letztbegründungsbeweis --- kann --- selbst dem Absoluten nicht äußerlich sein; denn dann wäre das Absolute durch etwas vermittelt, was außerhalb seiner wäre, wäre also selbst nicht absolut ” (Hösle, 1990.178).

Men i motsetning til Hösle mener jeg ikke at en slik sistebegrunnelse er mulig.

Når jeg i dette kapitlet vil jeg framstille, drøfte og kritisere sentrale sider ved Hösles sistebegrunnelsesfilosofi, ser jeg først på begrepet ”dialektisk motsigelse” (6.2). Deretter tar jeg for meg Hösles sistebegrunnelsesbevis (6.3). La meg påpeke at gangen i Hösles ega framstilling av posisjonen sin er slik: Først presenterer han sistebegrunnelsesbeviset sitt (se Hösle, 1987a.245-50 og 1990.152-9). Deretter utvinner han à la Descartes den metoden som er anvendt i beviset ved å reflektere over gangen i beviset (Hösle, 1987a. 250-9 og 1990.159-68). Til sist blir bevisets ontologiske status klargjort (Hösle, 1987a. 259-62 og 1990-175-9, 187-8, 209-13).

### 6.2 BEGREPET ”DIALEKTISK MOTSIGELSE

Som nemnt i kap. 4, skiller Hösle mellom tre typer pragmatiske sjølmotsigelser. For det første finnes det pragmatiske motsigelser som er bundet til spesielle uttrykksmåter. (F eks ”jeg skriver ikke norsk nå”.) For det andre har vi den typen pragmatiske motsigelser som *jeg* ikke kan bestride uten å begå en motsigelse. (F eks ”jeg er ikke

her”.) Mens vi ovenfor har sett på disse to typene (ss. 172ff.), er det den tredje typen – kalt dialektiske motsigelser – vi nå skal rette oppmerksomheten mot.

### 6.2.1 DIALEKTISKE MOTSIGELSER FORSTÅTT SOM MOTSIGELSER SOM ER UAVHENGIG AV EN BESTEMT SITUASJON ELLER PERSON

Jeg tar utgangspunkt i en kort – og ufullstendig – karakteristikk som Hösle gir i *Die Krise* av negasjonen av dialektiske motsigelser. Hösle (1990.177) skriver:

Drittens gibt es --- Sätze, die qua Sätze, unabhängig von einer bestimmten Situation und einer bestimmten Person, unhintergebar sind. Beispiele sind Sätze wie "Es gibt etwas", "Es gibt wahre Sätze", "Es gibt letztbegründete Sätze", "Selbstwidersprüche sind zu vermeiden".

Bare setninger av denne typen er, som vi har sett<sup>1</sup>, ifølge Hösle filosofisk interessante, dvs. sistebegrunna, og, som tidligere nemnt, tilhører ikke

(1) "jeg eksisterer"

denne typen. (1n) "jeg eksisterer ikke" er i motsetning til f eks

(2n) "sannhet finnes ikke"

ikke en dialektisk motsigelse.<sup>2</sup>

Legger man avgjørende vekt på det nettopp gitte sitatet, kan det se ut som en dialektisk motsigelse er en hvis negasjon er "unhintergebar" "uavhengig av en bestemt

<sup>1</sup> Se kap. 4, ss. 171ff.

<sup>2</sup> Slik Hösles begrep om "dialektisk motsigelse" her framtrer, synes det å ligge tett opp til både hva Passmore betegner som "absolutte sjølgjendrivelsler" (se kap. 4, s. 172, n. 52) og hva Skirbekk i *Arguments from Absurdity* kaller "pure self-refutations" eller "self-referring inconsistencies", som eksemplifiseres med "denne påstanden er usann". En slik gjendrivelse – som kontrasteres til "contextual inconsistencies", eksemplifisert bl.a. med (1n) – defineres som en absurditet som bare er "dependent on what is said and independent of who says it" (Skirbekk, 1993a.55). Ifølge Skirbekk uttrykker både "jeg eksisterer" og "denne påstanden er sann" transcendentale vilkår. Dette har sammenheng med at Skirbekk argumenterer for det han kaller "a gradualist notion of absurdity", som medfører at "the group of transcendental conditions is --- heterogeneous". Se Skirbekk (1993a.54-6 og 65-6).

situasjon og uavhengig av en bestemt person”. I fall dette skulle være riktig, så kunne det se ut som om feilen med transcendentalpragmatikken ifølge Hösle er at den henfaller til å identifisere forutsetninger som er persons- og situasjonsavhengige, noe som følgende sitat fra *Begründungsfragen* tilsynelatende underbygger:

Als endliche Transzendentalphilosophie verweist die Transzendentalpragmatik mit Nachdruck auf den situationsgebundenen Aspekt pragmatischer Widersprüche; es wird darauf beharrt, daß es auf strikt reflexive Argumente ankäme, die auf das verwiesen, was gerade jetzt, im konkreten Dialog, präsupponiert werde (Hösle, 1987a.259).

Hadde Hösle (bare) bestemt dialektiske motsigelser på den omtalte måten, ville den følgende kritikken som Kuhlmann i *Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung* (1993.221) retter mot ham vært treffende – i det minste sett fra transcendentalpragmatikernes perspektiv:

Hösle verwechselt nun strikte Reflexion mit der Reflexion auf bloß kontingente (allenfalls psychologisch interessante) Unterstellungen oder Voraussetzungen, die man in der konkreten Situation vielleicht machen könnte.

For (1n)’s absurditet hviler ikke ifølge Apel og Kuhlmann på kontingente situasjonsfaktorer, men på en universell og nødvendig situasjonsfaktor: At enhver ytring eller tanke er ledsaga av ei illokutiv akt, og dvs. av noe som i sin eksplisitte form uttrykkes bl.a. gjennom et pronomen i 1. person presens og et performativt verb i presens (f eks ”jeg ytrer”).<sup>3</sup>

## 6.2.2 DIALEKTISKE MOTSIGELSER OG SISTEBEGRUNNA SETNINGER ER ”AN SICH” REFLEKSIVE

Hösle vil imidlertid ikke akseptere denne analysen, noe det følgende utsagnet åpenbarer.

[E]in dialektischer Widerspruch kommt --- Sätzen bzw. Begriffen an sich zu ---<sup>4</sup>. So ist der Satz ”Es gibt Wahrheit” an sich reflexiv; der Satz ”cogito, ergo sum” spricht hingegen

<sup>3</sup> Se f eks Habermas (1971.104), Kuhlmann (1982.171-2), Apel (1987d.19).

<sup>4</sup> Her har jeg utelatt en viktig bisetning som jeg skal komme tilbake til (se s. 244).

nicht über Sätze und ist insofern nicht eigentlich reflexiv: Reflexiv ist nur der *Sprechakt* (Hösle, 1987a.260).<sup>5</sup>

Her skiller ikke Hösle bare mellom to begrep om refleksivitet; han hevder også at den ene typen står i intern sammenheng med dialektiske motsigelser, mens han knytter den andre, grovt sagt, til performative sjølmotsigelser i Apels forstand. Dette er et tegn på at Hösle tar avstand fra den habermaske tesen om talens dobbelstruktur.

Et vesentlig trekk ved denne tesen er at taleren med nødvendighet forholder seg refleksivt til alle sine ytringer. Som Habermas (1976.226) sier: "Mit der Doppelstruktur der Rede hängt ein Grundzug der Sprache zusammen, nämlich die ihr innewohnende Reflexivität."<sup>6</sup> Denne tanken, som kan sees på som en transformasjon av Kants berømte utsagn om at et "jeg tenker må kunne ledsage alle mine forestillinger" (*KRV*, B131)<sup>7</sup>, uttrykker Habermas (1988.65) også slik: "Sprechhandlungen interpretieren sich selbst; sie haben nämlich eine selbstbezügliche Struktur." Å si, som Hösle gjør (om "cogito, ergo sum"), at her er bare taleakta refleksiv og at det derfor ikke dreier seg om refleksivitet i en filosofisk interessant forstand, synes altså å bryte med et vesentlig element i den habermaske tesen. Å hevde at bare enkelte *setninger* er refleksive i en ekte forstand, innebærer i det minste en kritikk av Habermas' forståelse av den illokutive aktas rolle for så vidt som denne i beste fall blir å anse som et kontingent eller privat aspekt ved alle ytringer:

Gerade wenn der Letztbegründungsbeweis einen objektiven Geltungsanspruch erhebt (---), kann er nicht von einem privaten Akt abhängen, von dem er vielmehr abstrahieren muß (Hösle, 1990.178).

<sup>5</sup> Også denne karakteristikken av dialektiske motsigelser, ligger tett opp til hva Skirbekk sier om "rene sjølgjendrivelse": Ved slike gjendrivelse oppstår "absurdity --- when the statement is taken to refer to itself" (Skirbekk, 1993a.55). Passmore synes derimot lite villig til å bestemme absolutte sjølgjendrivelse på en lignende måte: Et argument som skal vise at en proposisjon er absolutt sjølgjendrivende, må – sier han – "appeal to the formal requirements of discourse", og ikke til "the nature of the proposition itself" (Passmore, 1961.70-1). (Passmore synes således ikke å være villig til å betrakte proposisjonens "natur" som en del av "the formal requirements of discourse".)

<sup>6</sup> Kuhlmann (1985.26) uttrykker det bl.a. slik: "Doppelstruktur der Rede bedeutet u.a., daß in jedem Sprechakt der Sprecher sich (strikt) reflexiv auf seine eigenen aktuellen Sprechhandlungen und Äußerungen bezieht."

<sup>7</sup> Øfsti har i en rekke arbeider søkt å utbrodere denne tolkninga i mange versjoner. Se kanskje først og fremst Øfsti (1988), men jfr. også f eks Øfsti (1985, 1994, 1997, 1999, 2001).

At (1) ifølge Hösle ikke er sistebegrunna, skyldes altså ikke (bare) at den uttrykker et proposisjonalt innhold som er kontingent, men også at dens illokutive akt er kontingent.

Om Hösle ikke aksepterer Habermas' syn på talens dobbelstruktur, opererer også han likevel med et begrep om talens – eller bedre om tankens – dobbelstruktur. Av og til bruker han betegnelsene ”illokutiv akt” og ”proposisjonalt innhold” om de to ”delene” av en setning (jfr. Hösle, 1987a.260, 1990.163 og 177), men han foretrekker trolig uttrykk som ”setningsform” og ”setningsinnhold” (se f eks Hösle, 1990.160) hhv. ”hva en setning er” og ”hva en setning sier”. Ved hjelp disse begrepa bestemmer han i *Begründungsfragen* en dialektisk motsigelse slik:

Ein dialektischer Widerspruch --- ist ein Widerspruch zwischen dem, was der Satz *sagt*, und dem, was der Satz *ist*, zwischen seinem *Inhalt* und der von ihm qua Satz vorausgesetzten *Form* (Hösle, 1987a.253, jfr. 1990.160).

### 6.2.3 HVA ER EN SETNINGS FORM?

Hva som menes med dette, er jeg ikke helt sikker på siden jeg ikke makter å fastslå hva Hösle legger i begrepet ”setningsform”. Mener han f eks at alle setninger har samme form? Formuleringa ”setningens forutsatte form qua setning ” synes ikke å kunne tolkes på noen annen måte enn at Hösle vil svare bekreftende på dette spørsmålet. Også det følgende sitatet peker i samme retning:

[Es] handelt --- sich --- bei letztbegründeten Sätzen um Sätze, die von jedem Erkenntnisakt vorausgesetzt werden, eben weil sie nur das explizieren, was in der Form eines Satzes qua Satzes, einer Erkenntnis qua Erkenntnis schon impliziert ist (Hösle, 1987a. 257).

Forstår ikke Hösle her med uttrykket ”en setnings form qua setning” den forma som enhver setning har, og at det er denne felles formen som ekspliseres gjennom sistebegrunna setninger? Siden (2), dvs. ”det finnes sannhet”, er en sistebegrunna setning, skulle ett aspekt ved setningers form være at de inneholder en sannhetspretensjon. Negasjonen av (2), (2n) ”sannhet finnes ikke”, skulle i henhold til dette være en dialektisk motsigelse siden den lar seg eksplisere som



(2na) ”det er sant at det ikke finnes sannhet”.

En slik analyse, som ved første øyekast kan virke høyst rimelig, synes å bli bekrefta av Hösle når han i *Die Krise* (1990.163) skriver:

Wer zeigen will, daß es Wahrheit gibt, und zu diesem Behufe auf den pragmatischen Widerspruch in der Aussage ”Es gibt keine Wahrheit” verweist, die offenbar einen Wahrheitsanspruch erhebt, der setzt in der Tat bei diesem Argument selbst voraus, daß es Wahrheit gibt – ansonsten könnte er nicht argumentieren.

På tross av dette kan etter mi mening (i) Hösle egentlig ikke tillate seg å begrunne at (2n) er en dialektisk motsigelse gjennom å eksplisere den som (2na), og (ii) han kan heller ikke mene at ”det sant (at p)” utgjør forma til alle setninger.

Ad (i): Hvis formålet med det nettopp siterte argumentet er å vise at (2n) er dialektisk motsigende, er det ikke lett å se hvorfor ikke også (1n) er en slik motsigelse. For gitt sannheten av det som hevdes i sitatet, skulle det også være sant at den som ønsker å overbevise seg sjøl om at han eksisterer, og som i den forbindelsen henviser til (1n), forutsetter at han eksisterer – for ellers ville han ikke kunne argumentere.

Ad (ii): Alle setninger kan ikke ha samme form ifølge Hösle siden setningen

(3n) ”sistebegrunnelse er umulig”

tilskrives forma ”det er nødvendig/sistebegrunna (at p)” (se nedenfor),

og siden det ikke virker rimelig å tilskrive en setning som ”det regner nå” forma ”det er nødvendig/sistebegrunna (at p)”. De fleste setninger kan åpenbart ikke tilskrives en slik form.

Nå karakteriseres en setnings form av Hösle, som vi har sett, (også) som ”hva en setning er”. Utvilsomt er det ikke krystallklart hva dette vil si, men en sistebegrunna setning *er* i det minste både nødvendig og sistebegrunna. Spørsmåla blir dermed: Er forma til alle sistebegrunna setninger ”det er nødvendig/sistebegrunna (at p)”?

#### 6.2.4 TANKENØDVENDIGHETER ER ONTOLOGISKE NØDVENDIGHETER

Det er fristende å svare bekreftende på dette spørsmålet ettersom sistebegrunna setninger ifølge Hösle ikke bare angir epistemologiske forutsetninger for tenkning, men også uttrykker ontologiske nødvendigheter: "Denknotwendigkeiten" må være "ontologische Notwendigkeiten" (Hösle, 1990.187). Er (2) sistebegrunna, uttrykker den også en ontologisk nødvendighet. I så fall synes det rimelig å forstå (2) som

(2b) "det er nødvendig sant at sannhet finnes".<sup>8</sup>

Den fundamentale forskjellen mellom (1) "jeg eksisterer" og (2) synes dermed ikke å være at (2) i motsetning til (1) er "unhintergebar" uavhengig av en bestemt situasjon og uavhengig av en bestemt person, men at (2) i motsetning til (1) er ontologisk nødvendig.

Dette betyr dessuten at dialektiske motsigelser i Hösles forstand har lite å gjøre med absolutte sjølgjendrivelsler i Passmores betydning eller med rene sjølgjendrivelsler i Skirbekks forstand: Om Passmores og Skirbekks eksempler på slike sjølmotsigelser til dels sammenfaller med eksempler på hva Hösle klassifiserer som dialektiske motsigelser, er verken Passmore eller Skirbekk inne på tanken å betrakte negasjonene av slike gjendrivelsler som ontologisk nødvendige. Man kunne ta Passmores og Skirbekks syn på dette punktet som et tegn på det ikke er noe ved f eks (2) som i seg sjøl skulle tilsi at den er en ontologisk nødvendighet, at den er å analysere som (2b).

---

<sup>8</sup> Hvis (2), "sannhet finnes", ifølge Hösle i siste instans er å analysere som (2b), skulle kanskje (2n), "sannhet finnes ikke", i siste instans være å tolke som (2bn) "det er ikke nødvendig sant at sannhet finnes" (siden (2bn) er negasjonen av (2b)).

## 6.2.5 SISTEBEGRUNNA SETNINGER ER TANKER I ET ABSOLUTT FORNUFTSVESEN

Skal Hösle begrunne at (2) er sistebegrunna, kan det se ut som om argumentasjonen ikke kan ta utgangspunkt i en analyse av sjølve setningen. Hvor skal man da begynne? En mulighet kunne være den følgende: Hvis visse setninger uttrykke ontologiske nødvendigheter, så må det sjølvsagt være ontologisk nødvendig at noe i det hele tatt er. Og hvis visse setninger skal være sistebegrunna, må de, som vi har sett, være refleksive: Sistebegrunna setninger betinger refleksjon. I så fall kan det synes som om sistebegrunna setninger såvel som dialektiske motsigelser med nødvendighet forutsetter et rasjonelt vesen (som eksisterer med nødvendighet). Sistebegrunna setninger er, og må være, ”objektive tanker i en objektiv absolutt fornuft” (Hösle, 1987a.260). Eller som Hösle uttrykker det i *Die Krise*:

Ein Drittes jenseits von objektivierender Abstraktion und strikter Reflexion ist --- erforderlich – die Annahme, daß der Beweis zwar eine objektive, jeder endlichen Subjektivität und Intersubjektivität vorausgehende Struktur aufdeckt, daß er aber gleichzeitig selbst das Werk einer absoluten Reflexion ist. ---. Die dem Letztbegründungsbeweis zuzuordnende Struktur ist --- eine reflexive, sich selbst begründende, sich als sich selbst begründend begründende Struktur, die sich in dem, der sie denkt, selbst denkt (1990.178; jfr. f eks ibid 209).

I tråd med dette kan Hösle også si:

[E]in dialektischer Widerspruch kommt Sätzen an sich zu –<sup>9</sup>und zwar unabhängig davon, wer, ja ob sie überhaupt ein endliches Wesen ausspricht (Hösle, 1990.177, jfr. 1987a.260).

Å tufte sistebegrunnelsestanken på det ontologiske kontingente forholdet at det eksisterer endelige fornuftsvesen, er inkonsistent (jfr. Hösle, 1990.178). Dermed skulle også Hösles avgjørende grunn for ikke å anse (1) som sistebegrunna være angitt.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Den følgende bisetningen er utelatt i sitatet på s. 239.

<sup>10</sup> Man kunne imidlertid tilføye: Finnes det en absolutt fornuft, så skulle denne fornuften være i stand til ikke bare å tenke at den sjøl eksisterer, men også å uttrykke dette ved hjelp av (1) ”jeg eksisterer”. I så fall skulle (1) uttrykt eller tenkt av en slik fornuft være sistebegrunna.

Et spørsmål som melder seg nå, er sjølvsagt hvordan man skal lykkes i å begrunne eksistensen av en uendelig og absolutt fornuft. En mulighet kunne være å forsøke å begrunne at den som hevder

(4n) ”et absolutt og uendelig tenkende vesen eksisterer ikke”,

begår en dialektisk motsigelse. Nå kan det knapt herske noen tvil ut i fra den gitte framstillinga av Hösles posisjon om at negasjonen av (4n) er sistebegrunna. Han sier da også:

Als Inbegriff aller apriorischen Wahrheiten ist das Absolute das, was man nicht negieren kann, ohne es zugleich vorauszusetzen, dem man sich nicht entziehen kann, ohne von ihm eingeholt zu werden, ja immer schon eingeholt worden zu sein. Man kann aus dem Absoluten – der ontologisch gefaßten Vernunft – nicht heraustreten (Hösle, 1987a.262).

Å hevde at (4n) er dialektisk motsigende er lett. Å begrunne det er vanskeligere, men Hösle gjør et slags forsøk gjennom sitt såkalte sistebegrunningsbevis. Jeg sier et *slags* forsøk og et *såkalt* sistebegrunningsbevis, for når alt kommer til alt er det – som vi straks skal se – ikke Hösles oppfatning at det dreier seg om et tvingende sistebegrunningsbevis.

### **6.3. HÖSLES SISTEBEGRUNNELSESBEVIS**

#### **6.3.1 NOEN KRAV SOM HÖSLES STILLER TIL ET INDIREKTE SISTEBEGRUNNELSESBEVIS**

Som nemnt (s. 159), mener Hösle at et sistebegrunningsbevis må være et indirekte bevis. Som vi også har sett (s. 162, n. 35), hevder han at et indirekte sistebegrunningsbevis skiller seg fra den formen for indirekte bevis som brukes i matematikk og logikk siden indirekte bevis i disse vitenskapene forutsetter ubevisbare aksiom. Sett i lys av dette kan man bli noe overraska når Hösle uttrykkelig sier at det sistebegrunnel-

sesbeviset som han gir f eks i *Die Krise*, forutsetter visse formallogiske prinsipp.<sup>11</sup> Hvordan er dette å forstå?

For det første må transcendentalfilosofien i motsetning til vitenskaper som logikk og matematikk ifølge Hösle kunne sistebegrunne den formale logikkens fundamentale aksiom.<sup>12</sup> Ethvert skritt i et sistebegrunningsbevis er, for det andre, å anse som sistebegrunna.<sup>13</sup> Men siden Hösle ikke gjør noe forsøk på å sistebegrunne noen av logikkens mest fundamentale aksiom<sup>14</sup>, er ikke det førstnemnte kravet innfridd i praksis, og da skulle man også med en viss rett kunne tvile på om Hösle har lyktes i å vise at sistebegrunningsbeviset innfrir det sistnemnte kravet. Dermed skulle det være godtgjort at det Hösle kaller sistebegrunningsbeviset, ifølge ham sjøl strengt tatt ikke er å forstå som et slikt bevis.<sup>15</sup>

Å undersøke om det hösleske sistebegrunningsbeviset slik det blir framstilt i *Begründungsfragen* og i *Die Krise* tilfredsstillende alle de krava som ifølge Hösle må stilles til et sistebegrunningsbevis, skulle for så vidt være en overflødig oppgave. Derimot kan det være et poeng å vise hvilke moment som eventuelt ikke innfrir de nemnte krava og å diskutere om de aktuelle momenta virkelig kan sistebegrunnes. Vi ser først litt på den versjonen av sistebegrunningsbeviset som vi finner i *Begründungsfragen*.

### 6.3.2 NOEN BEMERKNINGER OM SISTEBEGRUNNELSESBEVISET I *BEGRÜNDUNGSFRAGEN*

<sup>11</sup> Jfr.: "[Es] ist zu sagen, daß es in der Tat so zu sein scheint, daß der Letztbegründungsbeweis einige Prinzipien der klassischen Logik voraussetzt – in der oben vorgeschlagenen Version [se nedenfor] neben dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch etwa das tertium non datur und einige weitere logische Axiome" (Hösle, 1990.164, jfr. 1987a.256).

<sup>12</sup> Jfr.: "Die formale Logik ist – wie die Mathematik und sämtliche Einzelwissenschaften – eine Hypothesiswissenschaft, die einerseits Axiome, andererseits Ableitungsregeln voraussetzt, und es ist an die transzendentalen, reflexiven Argumente die Forderung zu stellen, diese Axiome und Ableitungsregeln zu begründen – und keineswegs umgekehrt (Hösle, 1990.164).

<sup>13</sup> Jfr.: "Ja, jeder Schritt in dem Beweis muß als letztbegründete Wahrheit angesehen werden, so daß wir durchaus eine Reihe letztbegründeter Erkenntnisse haben" (Hösle, 1990.158-9).

<sup>14</sup> Se Hösle (1990.164ff).

I *Begründungsfragen* synes det som om Hösles sistebegrunningsbevis er identisk med beviset for det han – kanskje noe misvisende – betegner som den objektive idealismens grunntanke eller grunnutsagn. Han skriver:

Die Grundaussage des objektiven Idealismus, die es zu beweisen gilt, lautet: "Es gibt nicht-hypothetische (d.h. voraussetzungslose) (synthetisch-)apriorische Erkenntnis, und die Gesetze dieser apriorischen Erkenntnis sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit" (III). Dieser Satz ist die Konjunktion zweier Sätze, deren zweiter den ersten voraussetzt. Es empfiehlt sich, zunächst folgende zwei Teilsätze zu beweisen.

I.3 Es gibt nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis.

II.3 Wenn es nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gibt, dann sind deren Gesetze zugleich Gesetze der Wirklichkeit.

Aus ihnen folgt dann unmittelbar dank modus ponens

III Es gibt nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis, und deren Gesetze sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit (Hösle, 1987a.245).<sup>16</sup>

Ved første øyekast kan det virke overraskende at en som hevder å gjennomføre en immanent kritikk av Apels sistebegrunningsfilosofi, lanserer et sistebegrunningsbevis som har en modus ponens-struktur. Man kunne kanskje bestride at det siterte argumentet er ment å utgjøre (strukturen i) et sistebegrunningsargument, men etter mi mening uttrykker Hösle seg klart nok når han sier:

Indem wir nun die Beweise für III bzw. II.3 und I.3 analysieren, können wir die Methode angeben, die Beweisen für letztbegründete Erkenntnis zugrunde liegt (Hösle, 1987a.250, jfr. *ibid* 260-1).

Beviset ser således ut til å bli ramma av alle de innvendingene som vi har sett Kuhlmann retter mot transcendentale argument som er på modus-ponens formen.

---

<sup>15</sup> Se Hösle (1990.164, 1997a.276-8 og 1997b.112, n. 29).

<sup>16</sup> En ikke-hypotetisk apriorisk erkjennelse er en erkjennelse som er sistebegrunna. Se f eks Hösle (1987a.245ff, 1990.143 og 153ff). - Siden bl.a. syntetiske dommer a priori også sies å gjelde for virkeligheten ifølge transcendentalpragmatikerne, er det ikke helt treffende å si at III utgjør den objektive idealismens grunntanke (jfr. Kuhlmann, 1993.224). Riktigere er det å si at det sentrale ved den objektive idealismen er at den legger til grunn eksistensen av en uendelig og absolutt fornuft. Som Hösle (1987a.243) sjøl sier: "Als entscheidendes Charakteristikum des objektiven Idealismus gegenüber Realismus und subjektiver Idealismus ergibt sich --- die Anerkennung einer eigenen Sphäre gegenüber natürlichem Sein und Bewußtsein, die nicht auf diese beiden Seinsbereiche zurückführbar ist – eben der apriorischen Wahrheiten in einer absoluten Vernunft."

Til dette kunne Hösle, for det første, replisere at I.3 og II.3 er ment å bli bevist, og blir bevist, gjennom indirekte argument.<sup>17</sup> For det andre kunne han peke på et en refleksiv sistebegrunningsfilosofi må, som vi har sett, kunne begrunne logikkens mest fundamentale aksiom, og deri innbefatter han uttrykkelig modus ponens.<sup>18</sup> For det tredje kunne han understreke at gitt at vi har lyktes med å sistebegrunna de to premisene i et modus ponens-resonnement, og gitt at vi har lyktes med å sistebegrunne alle de formallogiske prinsippa som det gjøres bruk av i et modus ponens-resonnement, så er konklusjonen i et slikt resonnement sistebegrunna. For, som vi har påpekt flere ganger, kan en sistebegrunna setning ifølge Hösle utledes formallogisk av andre sistebegrunna setninger.<sup>19</sup>

Når Hösle åpner opp for at konklusjoner i deduktive slutninger kan være sistebegrunna, kan det imidlertid virke som om han har fjerna seg fra en av sine egne grunndeer, nemlig tesen om at en sistebegrunna setning må være forutsetningsløs i en gyldighetsteoretisk forstand.<sup>20</sup> For, hevder han,

Ein Satz ist dann voraussetzungslos wahr, wenn zu seiner Begründung keine weiteren Sätze erforderlich sind (Hösle, 1990.145).<sup>21</sup>

Sjøl om dette utsagnet kunne tyde på at en forutsetningsløs setning ikke kan være en som lar seg begrunne med grunnlag i andre setninger, kan dette likevel neppe representere Hösles veloverveide syn hvis han virkelig mener å sette likhetstegn mellom sistebegrunna og forutsetningsløse setninger. En forutsetningsløs erkjennelse må kunne være en erkjennelse hvis begrunnelse bare forutsetter nødvendig sanne, dvs. sistebegrunna, setninger (og regler).

<sup>17</sup> Jfr.: "Zunächst einmal fällt auf, daß der Beweis für I.3 und II.3 negativ ist" (Hösle, 1987a.251).

<sup>18</sup> Jfr.: "Zwar setzt durchaus --- der Beweis von III bestimmte Sätze logischer Natur (z.B. --- den modus ponens) voraus; es müßte aber möglich sein, derartige Sätze nach demselben Muster apagogisch letztzubegründen, ---" (Hösle, 1987a.252).

<sup>19</sup> Jfr.: Hösle (1987a.263): "Es ist allerdings, wenn einige letztbegründete Sätze vorliegen, durchaus möglich, aus ihnen auf deduktive Weise weiter Sätze abzuleiten, die dann ebenfalls den Stellenwert einer nicht-hypothetischen Erkenntnis beanspruchen können".

<sup>20</sup> Forutsetningsløs erkjennelse (i en gyldighetsteoretisk forstand) og sistebegrunna erkjennelse identifiseres av Hösle. Jfr. f eks Hösle (1990.145): "Aus dem Gesagten erhellt schon, daß es für den Vertreter des Gedankens der Letztbegründung, der voraussetzungslosen Erkenntnis nicht notwendig ist anzunehmen, daß alle Menschen diesen Gedanken anerkennen müssen."

<sup>21</sup> Jfr. ovenfor ss. 193-4.

Sett i lys av at visse sistebegrunna setninger tydeligvis ifølge Hösle kan bevises formallogisk<sup>22</sup>, synes det også som vi må presisere Hösles begrep om ”dialektisk motsigelse”. Jeg har lagt opp til at negasjonen av en dialektisk motsigelse er sistebegrunna, og det er utvilsomt ei tolkning som er lett å belegge siden Hösle f eks hevder:

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß ein Satz genau dann als nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gelten kann, wenn seine Negation dialektisch widersprüchlich ist, --- (Hösle, 1987a.257).

Gitt dette, er det ikke urimelig å forstå Hösle dithen at dialektiske motsigelser også omfatter de setninger hvis negasjon utelukkende forutsetter nødvendige sanne setninger. Og hvorfor skulle ikke det være riktig? En setning som III, som altså lar seg bevise deduktivt, angir jo ifølge Hösle ikke bare noe som vi må forutsette når vi argumenterer, det dreier seg også om en setning som er en objektiv tanke i et uendelig og absolutt vesen (se Hösle, 1987a.260).

Alle tolkningsproblem synes imidlertid ikke å være løst. For, som vi har sett, hevder Hösle at sistebegrunnelsesbeviset må være et indirekte bevis, men argumentet som fører fram til III er av typen modus ponens. Argumentet synes dermed i siste instans å være direkte, og ikke indirekte (sjøl om premissene er ment å bli erkjent gjennom indirekte argument). Til dette vil imidlertid Hösle kunne replisere: III blir bevist gjennom at den som bestrider I.3, ikke bare blir drevet til å godta I.3, men også til å godta II.3 og dermed også til å akseptere III (se Hösle, 1987a.246-50). Slik sett skulle beviset for III kunne kalles et indirekte bevis.

Enten man godtar dette eller ikke, er det vanskelig å se at beviset angir en løsning på kriterieproblemet.<sup>23</sup> For tatt i betraktning av at sistebegrunnelsesbeviset er det argumentet som skal godtgjøre at det finnes sistebegrunna erkjennelse, og dvs. at vi ikke har bevist at det finnes sistebegrunna erkjennelse før vi har bevist III, og dvs. i-

<sup>22</sup> Kanskje burde det hele heller vært framstilt slik: Siden tanken er at visse formallogiske regler kan sistebegrunnes, dvs. begrunnes transcendentallogisk, kan vi sistebegrunne setninger (med grunnlag i sistebegrunna premisser) ved hjelp av regler som ikke bare kan beskrives som formallogiske, men også som transcendentallogiske. Eller: Hvis vi kan sistebegrunne den såkalte formale logikkens mest grunnleggende regler, har vi egentlig å gjøre med en transcendentallogikk, dvs. en vitenskap som ikke lenger er å betrakte som en ”hypotesevitenskap” (jfr. s. 246, n. 12).

<sup>23</sup> Hösle (1997a.277-8) innrømmer uttrykkelig at han ikke har løst kriterieproblemet. Dette er grunnen til at sistebegrunnelsesbeviset egentlig ikke er et ekte sistebegrunnelsesbevis.



gjen at premissene I.3 og II.3 ikke er bevist (sistebegrunna) før etter at III er bevist (sistebegrunna), så hviler gyldigheten av de indirekte bevisa av premissene på sannheten av konklusjonen.<sup>24</sup> Sett fra skeptikerens side synes vi således å ha å gjøre med et godt gammelt sirkelargument.

### 6.3.3 SISTEBEGRUNNELSESBEVISET I *DIE KRISE*

Betrakter vi Hösles "Beweis der Letztbegründung" i *Die Krise* (1990.152-9), kan vi først merke oss at beviset sies å være en forbedra versjon av det sistebegrunnel- sesbeviset som er gitt i *Begündungsfragen* (se 152<sup>25</sup>). Skal dette forstås bokstavelig, er det I.3, og ikke III, som Hösle søker å sistebegrunne i *Begründungsfragen*, for det er I.3 – om enn i en omformulert versjon – som utgjør målet for sistebegrunnel- sesbeviset i *Die Krise*. Bevisets resultat lyder:

Es ist notwendig, daß es nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gibt: es ist letztbe- gründet, daß es Letztbegründung gibt (158).<sup>26</sup>

I det følgende skal jeg først forsøke å gi en rekonstruksjon av Hösles bevis. I den forbindelse kommenterer jeg i fotnoter et par argumentasjonsskritt som jeg finner mer eller mindre dunkle, eller også skritt som jeg langt fra er sikker på om jeg har forstått riktig. Deretter vil jeg kommentere og kritisere grunnleggende forutsetninger som beviset hviler på.

#### 6.3.3.1 ET FORSØK PÅ Å REKONSTRUERE BEVISET

Hovedtanken i beviset skulle kunne formuleres slik: Den som bestrider at (sn) "sistebegrunnelse er nødvendig", må enten hevde (su) "sistebegrunnelse er umulig" eller (sk) "sistebegrunnelse er kontingent". (sk) formuleres også på følgende måte- og

<sup>24</sup> Jfr. nedenfor s. 257.

<sup>25</sup> Hvis intet annet er sagt, vil alle sidehenvisningene i 6.3.3 være til *Die Krise*.

<sup>26</sup> Her kunne man innvende at det siterte bevisresultatet ikke kan være ekvivalent med I.3 siden I.3 lyder: "Det finnes ikke-hypotetisk apriorisk erkjennelse". Saken er imidlertid at det indirekte beviset for I.3 som Hösle utfører (i *Begündungsfragen*), ender opp med formuleringa "I.3 Es muß nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis geben" (1987a.248).

kalles  $q$  – av Hösle: ”Nur unter nicht notwendig wahren und nicht notwendig falschen Voraussetzungen gilt 'es gibt nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis' [dvs. 'sistebegrunnelse finnes'] (=  $p$ )“ (156). Nå er (su) ”an sich” inkonsistent, og også (sk) er i realiteten inkonsistent sjøl om den ikke er dette ”an sich” (156). Altså må sistebegrunnelse være nødvendig.

La oss nå se nærmere på argumentasjonen for at (su) er inkonsistent, som vi kan kalle skritt A:

- (i) Utgangspunktet er at den som mener å bestride sistebegrunnelsestanken ved å vise til Münchhausentrilemmaet, hevder (su).<sup>27</sup>
- (ii) Nå er (su) å forstå som  $\neg M(p)$  ”det er umulig at sistebegrunnelse finnes”, som er ekvivalent med  $N(\neg p)$  ”det er nødvendig at sistebegrunnelse ikke finnes”.
- (iii) Nå er nødvendighetspåstander sett fra et begrunnelsesteoretisk ståsted å betrakte som sistebegrunnelsespåstander. Altså er  $N(\neg p)$  ekvivalent med  $S(\neg p)$  ”det er sistebegrunna at sistebegrunnelse ikke finnes”.
- (iv) Men siden  $S(\neg p)$  åpenbart er dialektisk inkonsistent, er sjølvsagt også (su) dialektisk motsigende.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Merk at (su) ifølge Hösle også er ekvivalent med ”ikke-hypotetisk apriorisk erkjennelse kan ikke finnes”; med ”det kan ikke finnes noen syntetiske setninger apriori, dvs. setninger som det er nødvendig å akseptere”; med ”det kan ikke finnes forutsetningsløs erkjennelse”; med ”det kan bare finnes erkjennelse som forutsetter ikke-nødvendige sanne setninger; og med ”det kan ikke finnes ubetinga erkjennelse”. Belegg: ”Das Münchhausentrilemma behauptet, Letztbegründung sei unmöglich. Gemeint ist damit, daß es keine nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis, also keine notwendig zu akzeptierenden synthetischen Sätze a priori geben könne. (Ein Satz ist dann letztbegründet, wenn es ihm gegenüber nicht sinnvoll möglich ist, zu behaupten, wenn man bestimmte nicht notwendig falsche Voraussetzungen mache, könne man ihn zu Recht bezweifeln.) Bemerkenswert an dieser Aussage ist folgendes. Nach dem Münchhausentrilemma ist jede Erkenntnis nicht-empirischer Natur hypothetisch; es läßt sich also immer nur sagen, daß etwas unter der Voraussetzung von etwas anderem gelte (und zwar offensichtlich unter der Voraussetzung von etwas nicht notwendig Wahrem, denn notwendig wahre Voraussetzungen sind nicht das, was man Hypothesen nennt.) Alle apriorische Erkenntnis ist in dieser Perspektive bedingt, keine unbedingt (absolut). Daraus folgt, daß es keine Letztbegründung geben könne” (153). Jfr. Hösle (1987a.247).

<sup>28</sup> Jfr.: ”Offenbar ist der Satz ”Letztbegründung ist unmöglich” selbstwidersprüchlich. Denn er stellt eine Unmöglichkeitbehauptung dar, Unmöglichkeitbehauptungen sind aber in Notwendigkeitsbehauptungen überführbar (”Es ist unmöglich, daß  $a$ ” besagt soviel wie ”Es ist notwendig, daß  $\neg a$ ”). Notwendigkeitsbehauptungen aber können begründungstheoretisch als letztbegründete Aussagen verstanden werden; ”Es ist notwendig, daß  $a$ ” heißt ebensoviel ”Es ist letztbegründet, daß  $a$ ”. ”Letztbegründung ist unmöglich” heißt somit ”Es ist letztbegründet, daß es keine Letztbegründung gibt”, und dieser Satz ist offenkundig dialektisch widersprüchlich” (153-4). På dette punktet i framstillinga går Hösle over til å presentere et annet argument for at den som avviser muligheten av sistebegrunnelse ved å henvise til Münchhausentrilemmaet, må akseptere at sistebegrunnelse er mulig. Dette argumentet lyder (i *Die Krise*): ”Aus dem Münchhausentrilemma folgt vielmehr, daß es selbst eine geltungs-

- (v) Altså skulle negasjonen av (su) – (sm) ”sistebegrunnelse er mulig” (= -N(-p) det er ikke nødvendig at sistebegrunnelse ikke finnes” = -S(-p) ”det er ikke sistebegrunna at sistebegrunnelse ikke finnes”) – være sann.<sup>29</sup>

På dette punktet i argumentasjonen skriver Hösle:

Von geltungstheoretischem Interesse ist --- folgender Versuch, mit unserer Kritik an dem Satz ”Letztbegründung ist unmöglich” fertigzuwerden. Zwar sei zuzugeben, daß es unter bestimmten nicht notwendig falschen Voraussetzungen Letztbegründung gebe; aber diese Voraussetzungen seien eben auch nicht notwendig wahr, sondern hypothetisch, so daß Leugnung und Annahme von Letztbegründung zwei grundsätzlich gleichberechtigte Positionen seien. Die Zurückweisung von Letztbegründung sei dogmatisch und daher abzulehnen, aber dasselbe gelte von derjenigen Position, die Letztbegründung als notwendig statuiere. Die ”relativistische” sei zwar nicht der ”absolutistischen” Position überlegen; aber ebensowenig sei das Umgekehrte der Fall. Letztbegründung sei nur möglich, d.h. eigentlich kontingent (denn Kontingenz und Notwendigkeit schließen einander aus, während Notwendigkeit ein Sonderfall von Möglichkeit ist)” (155)

---

theoretische Voraussetzung macht, die nicht in irgendeinem starken Sinne des Wortes notwendig ist, eine Voraussetzung also, die man machen kann oder nicht machen kann. Was ist diese Voraussetzung? Nun, offensichtlich die, daß jede nicht-empirische Erkenntnis axiomatisch-deduktiv verfare, also von Axiomen ausgehe, die selbst nicht begründet werden können und die man in einem Akt distanzierender Reflexion als nicht notwendig wahr einsehen kann. (---.) *Unter dieser Voraussetzung* gibt es in der Tat keine Letztbegründung; das Trilemma besagt also, daß es unter der Voraussetzung, daß nur deduktive Erkenntnis und somit per definitionem keine Letztbegründung möglich sei, keine Letztbegründung gebe – eine in der Tat plausible Annahme, die sich auf die Tautologie ”a impliziert a” reduziert. Wenn es aber nur unter bestimmten Voraussetzungen so ist, daß es voraussetzungsloses Denken nicht gibt, so gibt es unter anderen Voraussetzungen voraussetzungslosen Denken“ (154, se også Hösle, 1987a. 247-8 og 1987b.18).

<sup>29</sup> Man kunne innvende at negasjonen av S(-p) ikke kan bli -S(-p) siden negasjonen av en dialektisk motsigelse er sistebegrunna, ifølge Hösle: Negasjonen av S(-p) må heller være S (-S(-p)), dvs. at ”det er sistebegrunna at det ikke er sistebegrunna at sistebegrunnelse ikke finnes”, og dvs. ”det er sistebegrunna at sistebegrunnelse er mulig”. Til denne innvendinga har jeg følgende kommenterer: (i) Siden S(-p) er ekvivalent med N(-p)), skulle også deres negasjoner være ekvivalente, og siden negasjonen av N(-p) (ut i fra modallogiske regler) er -N(-p) (=M(p)), skulle negasjonen av S(-p) bli -S(-p) (jfr. Graesser, 1995.452). (ii): Hadde vi (på det aktuelle stedet i argumentasjonen) vært berettiga til å betrakte negasjonen av S(-p) som S(-S(-p)), så hadde vi kunne slutte til N(p), dvs. S(p), uten å ty til den indirekte, inkonsistente setningen ”sistebegrunnelse er kontingent”. For i så fall hadde vi allerede hatt et eksempel på en sistebegrunna setning, og dvs. vi kunne ha konkludert med at (p) ”sistebegrunnelse finnes”, og p impliserer, som vi straks skal se, ifølge Hösle S(p). (iii) Er imidlertid først S(p) bevist, så skulle det også være sistebegrunna at sistebegrunnelse er mulig, for ifølge Hösle må jo bl.a., som nemnt, ethvert skritt i sistebegrunnelsesbeviset anses som sistebegrunna. I forbindelse med redegjørelsen for denne tesen, peker Hösle på at vi kan slutte umiddelbart fra gjendrivelsen av ”sistebegrunnelse er umulig” til ”sistebegrunnelse er nødvendig”. Denne innsikta er imidlertid – legger han til – en metainnsikt som først vinnes ved bevisets slutt, ”denn erst der Letztbegründungsbeweis klärt, was ein Beweis ist, während in einem formalen Beweis immer schon vorausgesetzt wird, was beweisen heißt, und bestimmte davon unterschiedene Dinge bewiesen werden” (159, n. 19).

Det neste skrittet, B, blir i tråd med dette å vise at  $(sk) = q$  er inkonsistent. Hösles argumentasjon for denne tesen kan sies å bestå av to hovedskritt, (i) og (ii): I det første begrunnes det at  $p$  er ekvivalent med  $N(p)$ , som Hösle kaller  $r$ , mens det i det andre vises at  $q$ , som også kunne formuleres som " $M(p) \& M(-p)$ "<sup>30</sup>, reduseres til  $(su) = -M(p)$ :

B (i):

(a)  $p$  impliserer  $r$ : (Jfr.: "Wenn  $p$  wahr ist, wenn es also letztbegründete Erkenntnis gibt, dann kann es nicht von nicht notwendig wahren Voraussetzungen abhängen, daß  $p$ : Aus der Wahrheit von  $p$  folgt also seine Notwendigkeit. (Evidenterweise gilt diese Beziehung nur für den besonderen Satz  $p$ , von dem wir reden – sie gilt sonst nicht ---)" (156)<sup>31</sup>.

(b) Men nå impliserer sjølvsagt også  $r$   $p$  (157).

(c) Altså er  $p$  og  $r$  ekvivalente (157).

B (ii):

(a) Av (ic) følger at  $p$  impliserer  $-q$  (157). (Ja, siden  $p$  er nødvendig sann (hvis den er sann), så impliserer  $p$  at  $q$  er nødvendig usann).

(b) (Jeg ville ha sagt:) Av (iia) følger gjennom kontraposisjon at  $q$  impliserer  $-p$ . Hösles formulering lyder: "Da  $p$   $r$  impliziert, impliziert non- $r$ , also  $q$ , non- $p$ . Aus dem Satz 'Es ist nicht letztbegründet, daß  $p$ ' folgt also die Falschheit von  $p$ , da  $p$  nicht mit ihm kompatibel ist" (157).<sup>32</sup>

(c) M.a.o. *vet* vi, dvs. vi kan kategorisk utelukke, at  $p$  ikke kan være sann (gitt at  $q$  er sann).

<sup>30</sup> Definisjonen av et kontingent utsagn er jo at det verken er nødvendig (logisk sant) eller umulig (logisk usant), dvs. at det er både mulig og ikke-nødvendig. Jfr. også Hösle (1987b.20).

<sup>31</sup> Han legger til: "Gibt es wirklich nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis, dann hat es keinen Sinn zu sagen, diese Erkenntnis gebe es nur, wenn wir bestimmte (nicht notwendig wahre) Voraussetzungen über das menschliche Denken usw. machten – denn dann wäre sie eben keine Voraussetzungslose Erkenntnis. Gibt es auch nur eine einzige letztbegründete Erkenntnis, dann ist der Satz, daß es letztbegründete Erkenntnis gibt, der unmittelbar aus jener Erkenntnis folgt, ebenso voraussetzungslos gültig, d.h. letztbegründet wie diese."

<sup>32</sup> Her kan det virke som om Hösle begår en feil. For han synes identifisere  $-r$  ( $= -N(p) = -S(p)$ ) med  $q$ , og i så fall begår han den feilen at han betrakter nødvendighet (logisk sannhet) og kontingens som kontradiktoriske motsetninger. Hvis det er slik at Hösle betrakter  $q$  som ekvivalent med  $-r = -N(p) = -S(p)$ , så skulle ikke bare  $q$  implisere  $-p$ , men  $q$  skulle være ekvivalent med  $-p$ . For hvis "det er nødvendig at sistebegrunnelse finnes" er ekvivalent med "sistebegrunnelse finnes", så skulle også deres kontradiktoriske motsetninger være ekvivalente. (Hvis  $N(p) = p$ , så  $-N(p) = -p$ ). Jfr. neste note.

- (d) Men har vi kategorisk utelukka at p ikke kan være sann, så har vi sistebegrunna -p.  
 (e) Av q følger altså den inkonsistente setningen S(-p) ”det er sistebegrunna at sistebegrunnelse ikke finnes”.<sup>33 34</sup>

C: Siden sistebegrunnelse verken kan være (jfr. A) umulig eller kontingent (jfr. B), må sistebegrunnelse være nødvendig.

---

<sup>33</sup> Belegg for (c)-(e): ”Dies [dvs. at p’s usannhet følger av r] ist nicht nur überraschend, sondern (bedenkt man, daß auch non-p nicht letztbegründet sein kann) geradezu beunruhigend - ---, da wir hier einen Satz haben, der zwar nicht letztbegründet ist, von dem wir aber trotzdem *wissen*, daß es wahr ist. Aber ist ein notwendig wahrer Satz nicht ein letztbegründeter Satz? Ist die Behauptung nicht eigenwillig, non-p sei zwar nicht letztbegründet, dennoch können wir die Wahrheit von p kategorisch ausschließen (denn dann wäre q notwendig falsch)? Reduziert sich dann nicht q auf den eingangs als selbstwidersprüchlich nachgewiesenen Satz, daß nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis unmöglich sei?” (157) (I den umiddelbare forlengelsen av dette sitatet presenterer Hösle en argumentasjon som jeg oppfatter som et nytt argument for at q er uholdbar. Se note 34.)

Det skulle her være irrelevant om q betraktes som ”-N(p) & -N(-p)” eller som -N(p). I førstnemnte tilfelle vil q bli å anse som ekvivalent med ”sistebegrunnelse er umulig”. I det sistnemnte tilfellet vil det være slik at q impliserer -p, som vil være å anse som ekvivalent med ”sistebegrunnelse er umulig”.

Jeg er ikke helt sikker på om jeg forstår det som sies i den siterte teksten, men jeg synes den gitte tolkninga ikke er urimelig: For Hösle sier uttrykkelig at -p er en setning som ikke lar seg sistebegrunne, men som vi likevel vet er sann. Vet vi at den er sann - synes han å underforstå -, så må den være nødvendig sann, og en nødvendig sann setning er ifølge Hösle en sistebegrunna setning. Dessuten betoner Hösle at vi kategorisk kan utelukke, og dvs. ifølge Hösle sistebegrunne (jfr. 153), at p er sann, siden hvis p hadde vært sann, så måtte q ha vært nødvendig usann. Dermed skulle vi ha sistebegrunna -p, og det kan neppe forstås på noen annen måte enn at vi har kommet fram til N(-p), som er, som vi har sett, ekvivalent med u (”sistebegrunnelse er umulig”).

<sup>34</sup> Hösle (158) argumenterer også for at q (”sistebegrunnelse er kontingent”) er uholdbar siden (hevdinga av) den innebærer en uendelig regress. Argumentasjonen går slik: (I) q er uforenlig med t ”det er sistebegrunna at sistebegrunnelse er kontingent”. (For: (a): Hvis q hadde vært sistebegrunna, så hadde også -p, som følger av q, vært sistebegrunna. (b): Hvis t hadde vært sistebegrunna, så ville p ha vært sistebegrunna, og p impliserer -q.) (II): Med det samme argumentet kan det vises at -t ikke kan være sistebegrunna. (III): Tesen om at sistebegrunnelse er kontingent, fører dermed til en uendelig regress. (Belegg for (II) og (III): ”Mit demselben Argument läßt sich natürlich zeigen, daß auch non-t nicht letztbegründet sein kann. Damit reduziert sich die Kontingenzbehauptung auf den infiniten Regreß sich ständig zurücknehmender Behauptungen ”Unter bestimmten nicht notwendig wahren Voraussetzungen gilt, daß man nicht letztbegründen kann, daß es keine letztbegründete Erkenntnis gibt; aber selbst diese Beziehung gilt nur unter bestimmten nicht notwendig wahren Voraussetzungen, usw. usf.” (158).) [Igjen synes Hösle å anse nødvendighet og kontingens som kontradiktoriske motsetninger: -t skulle kunne formuleres som ”det er ikke nødvendig at sistebegrunnelse er kontingent” (-N(q)).] Men vi kan bare forstå hva en uendelig regress er, hvis vi forutsetter en allmenn struktur, dvs. et fast og uforanderlig prinsipp (”Konstanzprinzip”). (IV): Å hevde at sistebegrunnelse er kontingent, er således dialektisk inkonsistent. ”non-p ist falsch (oder sinnlos); p ist wahr; r ist wahr: Es ist notwendig, daß es nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gibt; es ist letztbegründet, daß es Letztbegründung gibt” (158).)

### 6.3.3.2 KOMMENTAR TIL OG KRITIKK AV SENTRALE PUNKT I BEVISET

Som man har forstått, dreier det seg om et modallogisk bevis. (Og, som også forstår, kan formen til sistebegrunna setninger og dialektiske motsigelser uttrykkes ved hjelp av modallogiske operatører.) Dette betyr at beviset ikke bare forutsetter visse (klassisk-)logiske aksiom som kontradiksjonsprinsippet og tertium non datur, men også visse modallogiske aksiom eller skal vi si definisjoner, som f eks  $N(p) = \neg M(\neg p)$ . Beviset hviler altså på forutsetninger som Hösle ikke har vist, er sistebegrunna.

Det er også blitt hevda at beviset ikke er indirekte<sup>35</sup>, og det er klart at det ikke dreier seg om et indirekte bevis hvis man med et slikt bevis tenker på et bevis der en tese bevises ved (bare) å vise at dens negasjon er usann. Vi har jo å gjøre med et argument som er ment å vise at både konklusjonens kontradiktoriske og kontrære motsigelse er usanne. Bruker vi imidlertid "indirekte bevis" i den vide forstand som vi her har lagt opp til, og dvs. som "a form of cross-examination that refutes an opponent's thesis by drawing out contradictory or otherwise intolerable consequences from him",<sup>36</sup> kan Hösles bevis sies å være indirekte.

Av vesentlig mye viktigere art er at det kan virke som Hösle tillegger sistebegrunnelseeskritikeren teser som sistnemnte verken hevder eller må hevde. Denne kritikken kunne rettes mot flere ledd i argumentasjonen<sup>37</sup>, men det jeg nå skal fokusere på, er Hösles tese om at sistebegrunnelseeskritikeren tillegges påstanden "det er umulig at sistebegrunnelse finnes".<sup>38</sup> Innvendinga kan formuleres slik: Sjøl om vi aksepterer at den sistebegrunnelseeskritikeren som henviser til Münchhausentrilemmaet, tvinges til å hevde at "sistebegrunnelse er umulig", trenger han ikke å hevde at det er nødvendig usant at sistebegrunnelse finnes. Han kan nøye seg med å hevde at det er (kontingent) usant at sistebegrunnelse finnes.<sup>39</sup> (Han trenger m.a.o. ikke å fremme utsagnet "sistebegrunnelse er umulig" med en apodiktisk gyldighetspretensjon. Det er tilstrekkelig

<sup>35</sup> Se A. Graeser (1995.450-1).

<sup>36</sup> Se ovenfor innledninga s. 14.

<sup>37</sup> Dette gjelder, som vi i tidligere kapitler har påpekt, bruken av indirekte argument. Det gjelder også f eks for at argumentet hviler på modallogiske prinsipp og for at nødvendighetspåstander er å forstå som sistebegrunna utsagn. For det sistnemnte, se nedenfor.

<sup>38</sup> Jfr. Albert (1989.128) (som forholder seg til Hösle (1987a)), Grundmann (1994.334-6) og Graeser (1995.452).

<sup>39</sup> Se også ovenfor kap. 5, s. 207, n. 21.

med en assertorisk gyldighetspretensjon.<sup>40</sup>) Nå kan det synes som om Hösle, som han sjøl muligens mener (jfr. Hösle, 1997a.276), kan tilbakevise denne innvendinga siden han i sistebegrunnelsesbeviset sitt forsøker å vise at ”det er kontingent usant at sistebegrunnelse finnes” ikke er holdbar (jfr. B (ii)). Problema med denne motinnvendinga er: (i) Argumentet som er ment å vise at (su) ”sistebegrunnelse er umulig” er dialektisk inkonsistent, hviler på at (su) er å forstå som ”det er umulig at sistebegrunnelse finnes” (jfr. B (iii)). (ii) Argumentet som er ment å vise at ”sistebegrunnelse er kontingent” lar seg redusere til ”sistebegrunnelse er umulig”, forutsetter også at vi har å gjøre med ei fremming av et apodiktisk gyldighetskrav. For hvordan kan ellers Hösle hevde at hvis ”sistebegrunnelse er kontingent” er sann, så *vet* vi at -p ”sistebegrunnelse finnes ikke” er sann, og *vet* vi at vi (i Hösles forstand) *kategorisk* kan utelukke at p er sann, så har vi *sistebegrunna* -p (jfr. B (ii) (c)-(e)).

Et annet problematisk skritt i Hösles bevis er tesen om at nødvendighetspåstander er ekvivalente med sistebegrunna påstander, dvs. at forma ”det er nødvendig at ---” er ekvivalent med ”det er sistebegrunna at ---” (jfr. A (iii)).<sup>41</sup> Denne tesen er blitt kritisert av Kuhlmann og Graeser (1985.451-2). Ifølge Kuhlmann kan man på en meningsfull måte bestride at nødvendighetspåstander er å forstå som sistebegrunna utsagn. Begrunnelsen lyder:

Man könnte ja sonst nie ernsthaft die Wendung verwenden” --- *daher* ist x notwendig so ---”, was mir sehr unplausibel vorkommt (1993.222).

Siden Hösle, som vi har poengtert, åpner opp for at sistebegrunna utsagn kan bevises formallogisk synes ikke den siterte uttalelsen å være spesielt treffende. Som Hösle (1997a.270) sjøl sier:

Im übrigen unterliegt Kuhlmann einer Täuschung, wenn er behauptet, nach mir könnten begründete Sätze nicht notwendig (also letztbegründet) sein. Entscheidend ist doch, wodurch sie begründet werden: Folgt etwas aus einem letztbegründeten Satz, ist es selbst

<sup>40</sup> Grundmann (1994.334-5) hevder at Hösle sammenblander apodiktiske med assertoriske gyldighetspretensjoner.

<sup>41</sup> Når Hösle legger opp til at (i) ”sistebegrunnelse er umulig” er å forstå som ”det er nødvendig at sistebegrunnelse ikke finnes”, og at (ii) ”det er nødvendig at ---” er ekvivalent med ”det er sistebegrunna at ---”, synes han underforstå at sistebegrunnelseskritikeren gjør seg til talsmann for en form for akademisk skeptisisme. Jfr. innledninga, ss 2ff.

letztbegründet; notwendig ist hingegen das nicht, was nur aus einem Satz folgt, der bloß hypothetisch gilt.

På den andre sida bør vi forvente at tesen om at ”det er nødvendig at p” er ekvivalent med ”det er sistebegrunna at p” begrunnes. Ja, siden det dreier seg om et argumentasjonsledd som inngår i et bevis hvis poeng er å gjendrive den som kritiserer sistebegrunnelsesidéen ved å henvise til Münchhausentrilemmaet, burde vi forvente en begrunnelse som er slik at denne kritikeren må være tvunget til å godta ekvivalensen mellom nødvendighetspåstander og sistebegrunna utsagn<sup>42</sup>, dvs. vi burde forvente en sistebegrunnelse av den aktuelle tesen. Men da er det ikke tilstrekkelig å bare si, som Hösle synes å gjøre, at i en begrunnelsesteoretisk sammenheng kan ”nødvendig” forstås som ”sistebegrunna”: ”Im idealen Bereich kann m.E. ”notwendig” nur ”letztbegründet” bedeuten; ---”, og ”notwendig kann hier nicht anderes heißen als ”letztbegründet” (154, n. 16 og 153, n. 15). Dette er – kunne man mene – intet annet enn en definisjon av begrepet ”notwendig”. (Man kunne legge til at Hösles sistebegrunnelsesbevis hviler på en hel rekke (uformelle) definisjoner.) Til dette vil Hösle kunne tenkes å vise til (i) tesen om at ethvert skritt i sistebegrunnelsesbeviset er å anse som sistebegrunna (se ovenfor s. 246), og til (ii) at denne tesen først kan erkjennes etter at sistebegrunnelsesbeviset er fullendt. (ii) illustrerer imidlertid etter mi mening på en god måte kriterieproblemet: Hösles tanke er, som understreka, at først gis sistebegrunnelsesbeviset, og deretter kan vi ved å analysere beviset angi den metoden som er anvendt (159). Som Hösle (1987a.250) påpeker, minner denne framgangsmåten om den til Descartes. Kriterieproblemet søkes løst gjennom å innta et partikularistisk standpunkt.

Hösles framgangsmåte kan også minne om Fichtes posisjon i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-5). I forbindelsen med forsøket på å etablere erkjennelsens, dvs. transcendentallogikkens (hvis vi bruker den kantianske terminologien), første, og absolutt ubetinga grunnsetning, som lyder ”jeget setter opprinnelig og ubetinga (”ursprünglich und schlechthin”) sin egen væren” (SW.I.98), skriver Fichte:

Die Gesetze [dvs. logikkens regler], nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muss – oder welches das gleiche ist – die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig

<sup>42</sup> Jfr. Graeser (1995.451).



erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatz, dessen Aufstellung bloss unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Circel; aber es ist ein unvermeidlicher Circel. (---) Da er nun unvermeidlich, und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchstens Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen (SW.I.92).

Som vi ser, mener Fichte, som Hösle, at logikkens regler må hvile på den transcendentale logikken, og Fichte, som Hösle, innrømmer at hans eget forsøk på å påvise den i en begrunnelsesteoretisk forstand mest grunnleggende transcendentallogiske innsikta hviler på logikkens regler. Dessuten innrømmer Fichte, som Hösle, at deri ligger en sirkel, og Fichte, som Hösle, mener at dette problemet lar seg løse sjøl om sirkelen hevdes å være uunngåelig.<sup>43</sup> I motsetning til Fichte (i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) innrømmer riktignok Hösle at han ikke har løst problemet.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Det kan se ut som om Fichte finner en formildende omstendighet i at han innrømmer å begå en sirkel (jfr. sitatet). Men at sirkelen innrømmes, gjør den – som P. Baumanns (1990.63-4) har understreka – ikke mindre betenkelig.

<sup>44</sup> Etter å ha påpekt at sistebegrunnelsesbeviset hviler på visse logiske prinsipp, legger Hösle til: "Hierin liegt in der Tat ein Problem, dessen umfassende Lösung mir an dieser Stelle nicht möglich ist" (164).

## LITTERATURLISTE

Årstall i hakeparentes angir tidspunktet for førsteutgavene, mens årstall uten parentes angir sitert og/eller referert utgave:

Albert, Hans:

1980 [1968] *Traktat über kritische Vernunft* (J. C. B. Mohr, Tübingen)

1975 *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott* (Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg)

1982 *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* (Tübingen)

1987 "Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik" (i *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band, 41, 421-8)

1989 "Hösles Sprung in den objektiven Idealismus" (i *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 20, 124-31)

Alquié, Ferdinand:

1991 [1950] *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Presses Universitaires de France, Paris)

1988 (ed.) Se under Descartes

Apel, Karl-Otto:

1973 *Transformation der Philosophie* bd. 1 og 2 (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

1973.Ia "Einleitung: Transformation der Philosophie" (i Apel, 1973 bd. 1, 9-76).

1973.IIa "Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik" (i Apel, 1973 bd. 2, 157-77)

1973.IIb "Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus" (i Apel, 1973 bd. 2, 178-219)

1976 (hg.) *Sprachpragmatik und Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

1976a "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des 'Kritischen Rationalismus'" (i B. Kanitscheider (Hg.): *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 55-82; også trykt i Apel, 1998)

- Apel:  
1984 "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" (i H. Schnädelbach (hg.) *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 15-31)
- 1986a "Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie" (i H. -G. Bosshardt (hg.) *Perspektiven auf Sprache*, 45-87, Berlin)
- 1986b "Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz" (i *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 3-31)
- 1987a "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" (i Kuhlmann (hg.) 1987.116-211; en utvida versjon er trykt i Apel, 1998)
- 1987b "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" (i *Concordia* 11, 2-23)
- 1987c "Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik" (i *Archivio di Filosofia*, LV, 51-88)
- 1987d "Transcendentalsemiotisk begrunnelse av språkpragmatisk filosofi" (i *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 22, 1-28)
- 1989 "Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken" (i A. Honneth (hg.) 1989.15-65; også trykt i Apel, 1998)
- 1995 "Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft" (i A. Wüsthube (hg.): *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 29-63)
- 1996 (hg.) *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)
- 1996a "Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität" (i Apel (hg.) 1996.17-41)
- 1998 *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (Frankfurt a. M.)

Apel:

1998a "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" (utvida versjon av Apel (1987a), i Apel 1998.81-194)

Ariew, R. & Greene, M. (ed.):

1995 *Descartes and his Contemporaries* (The University of Chicago Press)

Aristoteles: *A New Aristotle Reader* (ed. J. L. Ackrill, Princeton University Press, 1987).

*Metafysikken* (utdrag, oversettelse av A. Stigen i Stigens (red.) *Filosofiske tekster* bd. 1, Pax 1968).

*Den senere analytikken* (i *Aristotle: Prior and Posterior Analytics* (ed. & trans. by J. Warrington, Everyman's Library, London) og (utdrag) i oversettelse av J. Barnes i *A New Aristotle Reader*)

*Topikken* (utdrag i oversettelse av W. A. Pickard, som revidert av J. Barnes, i *A New Aristotle Reader*)

Audi, Robert:

1995 (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge University Press)

Ayer, A. J.:

1968 [1956] "I think, therefore I am" (i Doney (ed.) 1968.80-7, opprinnelig i Ayer: *The Problem of Knowledge*, New York: St. Martin's Press)

Ayers, Michael:

1998a "Theories of knowledge and belief" (i Garber & Ayers (ed.) 1998.1003-1061)

1998b "Ideas and objective being" (i Garber & Ayers (ed.) 1998.1062-1107)

Baumanns, Peter:

(1990) *J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie* (Karl Albert, Freiburg/München)

Beck, L. J.:

1952 *The Method of Descartes. A Study of the Regulae* (Oxford).

Bennett, Jonathan:

1974 *Kant's Dialectic* (Cambridge University Press)

Beyssade, Jean-Marie:

1979 *La Philosophie première de Descartes* (Paris, Flammarion)

Bjelke, Johan Fredrik:

- 1971 *Intuisjon og natur. To avsnitt av erkjennelsesteoriens historie* (Oslo)
- 1982 "Descartes' Meditasjoner på norsk. En kritisk kommentar til oversettelse og "etterord" (Norsk filosofisk tidsskrift 1982.76-90))

Bieri, Peter

- 1997 [1987]  
(hg.) *Analytische Philosophie der Erkenntnis* (Beltz Athenäum, Weinheim)
- 1997a [1987] "Generelle Einführung" (i Bieri, 1987.9-72)
- 1997b [1987] "Einleitung" – Dritter Teil: Philosophischer Skeptizismus (i Bieri, 1987.293-308)

Blasche, Siegfried (med flere):

- 1988 (hg.) *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

Braedley, Raymond D:

- 1995 "contingent" i (Audi (ed.) 1995.158)

Brunswig, Jacques:

- (1988) Brunswigs kommentarer til *Regler* (i Alquié 1988 (éd.) bd. 1).

Bøe, S. (med flere):

- 1999 (red.) *I første, andre, tredje person. Festskrift til Audun Øfsti* (NTNU, Filosofisk institutts publikasjonsserie nr. 28)

Böhler, Dietrich:

- 1982 "Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft" (i Kuhlmann (hg.) 1982.251-87)
- 1984 Böhlers bidrag i *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik* (Beltz Verlag, Weinheim und Basel)

Carrol, Lewis:

- 1895 "What the Tortoise said to Achilles" (*Mind*)

Cassirer, Ernst:

1974 [1906] *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Erster Band) (Georg Olms Verlag, Hildesheim)

1995 [1939] *Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung* (Felix Meiner)

1995a [1937] "Descartes' Wahrheitsbegriff" (i Cassirer (1995.9-38); opprinnelig i *Theoria* (1937.62-89))

1995b [1939] "Die Idee der ‚Einheit der Wissenschaft‘ in der Philosophie Descartes" (i Cassirer, 1995.39-68; publisert i fransk oversettelse i 1937 (se Cassirer, 1995.LIII))

Chisholm, Roderick M.:

1989 [1966] *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, New Jersey)

Church, A:

1977 [1962] "Reductio ad absurdum" i *Dictionary of Philosophy* (ed . D. Runes, Littlefield, Adams & Co, Totowa)

Clarke, Desmond M.:

1993 [1977] "Descartes' use of "Demonstration" and "Deduction"" (i Tweyman (ed.) 1993, 105-117, opprinnelig i *Modern Schoolmen* 54)

1992 "Descartes' philosophy of science and the scientific revolution" (i Cottingham (ed.) 1992.258-85)

Collingwood, R. G.:

1995 [1933] *An Essay on Philosophical Method* (Thoemmes, Bristol)

Copleston, Frederick:

1963 *A History of Philosophy*, bd. 4 (Image book)

Cottingham, John:

1986 *Descartes* (Cambridge, Blackwell)

1992 (ed.) *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge U. Press)

1992 "The Cartesian Legacy" (i *The Aristotelian Society*, 1-21)

1993 *A Descartes Dictionary* (Blackwell, Oxford)

Curley, Edwin M.:

- 1978        *Descartes against the Sceptics* (Harvard University Press)
- 1984        "Descartes on the Creation of the Eternal Truths" (i *The Philosophical Review*, 4, 569-97, også trykt i Doney (ed.) 1987).
- 1993 [1986] "Analysis in the *Meditations*: The Quest for clear and distinct Ideas" (i Tweyman (ed.) 1993.159-84; opprinnelig i A. M. Rorty (ed.) Berkeley: University of California Press)

Dalsgaard-Hansen, Poul:

- 1998        Se under Descartes
- 1998a       "Innledning" (i Dalsgaard-Hansen, 1998.7-43).

Dear, Peter:

- 1998        "Method and the Study of Nature" (i Garber & Ayers (ed.) 1998.147-77)

Descartes, René:

Utgaver av Descartes' verk:

Adam & Tannery: *Oeuvres de Descartes* I-XI, J. Vrin, 1982-89 [1891-1912]

Alquié: *Oeuvres philosophiques de Descartes* (3 bind, Garnier)

Haldane & Ross (HR): *The Philosophical Works of Descartes*, (to bind) Cambridge University Press, 1972 & 1982 [1911]

Cottingham, Stoothoff, Murdoch (& Kenny): *The Philosophical Writings of Descartes* (CMS, tre bind; Cambridge University Press 1992, 1993, 1991 [1985, 1984, 1991])

Aarnes (1980): *Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster* (Aschehoug)

Aarnes (1982): *Debatten om Descartes. Innvendinger og svar* (Aschehoug)

Dalsgård-Hansen (1998): *De store tænkere – Descartes* (Munksgaard – Rosinante, København) (opprinnelig utgitt en gang mellom 1964-1971 i Berlingske Filosofi Bibliotek)

Dicker, George:

- 1993        *Descartes. An Analytical and Historical Introduction* (Oxford University Press)

Doney, Willis:

1955 "The Cartesian Circle" (*Journal of the History of Ideas*, 324-38, også trykt i Doney (ed.) 1987)

1968 (ed.) *Descartes. A Collection of Critical Essays* (London, Macmillan)

1987 (ed.) *Eternal Truths and the Cartesian Circle* (New York & London, Garland)

Dorschel, Andreas (med flere):

1993 (hg.) *Transzendentalpragmatik* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

Duns Scotus, Johannes:

Fra *Ordinatio* (I, d. 2, q.2 ): "Ist Gottes Dasein durch sich bekannt?" (i H. L. Fähs oversettelse, *Franziskanische Studien*, 1961.348-73)

Feldmann, Fred:

1973 "On the Performatory Interpretation of the Cogito" (i *The Philosophical Review*, LXXXII, 354-63)

Fichte, Johann G.:

*Fichtes Werke (SW)* (hg. vom Immanuel Hermann Fichte) (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971).

*Wissenschaftslehre nova methodo* (Felix Meiner Verlag, Hamburg)

Fine, Gail:

1992 "Inquiry in the *Meno*" (i Kraut (ed.) 1992.200-26).

Flew, Antony:

(ed.) *A Dictionary of Philosophy* (Pans Books, London, 1979)

Fraser, A. C.:

Frasers kommentarer til Lockes *Essay* (se under Locke)

Frankfurt, Harry, G.:

1970 *Demons, Dreamers and Madmen* (Bobbs-Merrill Company, New York)

1976 "Descartes on the Creation of the Eternal Truth" (i *The Philosophical Review*, 55-91; også trykt i Doney (ed.) 1987)

1991 (1966] "Descartes's Discussion of His Existence in the *Second Meditation*" (i *René Descartes: Critical Assessments*, ed. G. J. D. Moyal, vol. 2, ss. 185-206; opprinnelig i *The Philosophical Review* Vol. 75).

Føllesdal, Dagfinn:



1988 "Husserl on Evidence and Justification" (i R. Sokolowski (ed.) *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 107-29.)

Garber, Daniel:

1978 "Science and Certainty in Descartes" (i Hooker (ed.) 1978)

1995 "J.-B. Morin and the *Second Objections*" (i Ariew & Greene (ed.) 1995.63-82)

Garber, D. and Cohen, L.:

1993 [1982] "A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes' Principles" (i Twyman (ed.) 1993.135-47, opprinnelig i *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 64)

Garber, D. and Ayers, M. (ed.):

1998 *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge University Press)

Gaukroger, Stephen:

1989 *Cartesian Logic. An Essay on Descartes' Conception of Inference* (Oxford University Press)

1995 *Descartes. An Intellectual Biography* (Oxford University Press)

Geach, P. T.:

1973 "Omnipotence" (i *Philosophy*, 48, 17-20; også trykt i Doney (ed.) 1987).

Gewirth, Alan:

1941 "The Cartesian Circle" (i *The Philosophical Review*, 368-95, også trykt i Doney (ed.) 1987)

Graeser, A:

1994 "Ein Beweis für Letztbegründung" (i *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, 450-5).

Graham, G. A:

1995 "reductio ad absurdum" ( Audi (ed.) 1995.679)

Goodman, Nelson:

1965 [1955] *Fact, Fiction and Forecast* (Bobbs-Merill Company, New York)

Gouhier, Henri:

1987 [1962] *La Pensée métaphysique de Descartes* (Paris, Vrin)

Grundmann, Thomas:

1994 *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik* (Ferdinand Schöningh, Paderborn)

Gueroult, Martial:

1968 [1953] *Descartes selon l'ordre des raisons*, Vol. I og II (Paris, Aubier)

Gullvåg, Ingemund:

1961-1972 "Grunnstandpunkter og absolutisme" (i Gullvåg 1991.307-14)

1964 "Scepticism and Absurdity" (i *Inquiry*, V.163-90)

1990 *Rasjonalitet, forståelse og forklaring* (Tapir)

1991 *Forståelse og virkelighet* (Universitetsforlaget)

1995 "Arne Næss og Oslo-skolen i norsk filosofi" (i I. Bostad red.) *Filosofi på norsk I*, 99-133 (Pax, Oslo)

Gullvåg, I. & Wetlesen, J.:

1982 (ed.) *In Sceptical Wonder – Inquiries into the Philosophy of Arne Naess on the Occasion of his 70 th Birthday* (Universitetsforlaget, Oslo).

Gundersen, Olav:

1995 *Tenkingen som teknologi* (Dr. art avhandling, Universitetet i Trondheim)

Habermas, Jürgen:

1971 "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" (i Habermas & N. Luhmann (hg.) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 101-41)

1972 "Wahrheitstheorien" (H. Fahrenbach (hg.) *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 211-66).

1977 "Was heißt Universalpragmatik?" (i Apel (hg.) 1976)

1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, bd. 1 og 2 (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

1982 "A Reply to my Critics" (i Thompson & Held (ed.) *Habermas – Critical Debates*, The Macmillan Press, London)

## Habermas:

- 1983 "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm" i Habermas *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)
- 1985: *Die Neue Unübersichtlichkeit* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)
- 1986 "Entgegnung" (i Honneth/Joas (hg.) 1986.327-405)
- 1988 *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)
- 1991 *Erläuterungen zur Diskursethik*, (Suhrkamp Frankfurt a. M.)

## Hannay, Alastair:

- 1982 "Giving the sceptic a good name" (i Gullvåg og Wetlesen (ed.) 1982.155-81)

## Halper, Edward C.:

- 1995 "elenchus" i (Audi (ed.) 1995.220)

## Hegel, G. W. F.:

*Werke* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

## Heimsoeth, Heinz:

- 1987 [1965] *Die sechs grossen Themen der Abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt)

## Hellesnes, Jon:

- 1999 *René Descartes*, Oslo
- 1999a "Det kartesianske strevet etter eit sikkert grunnlag og anti-kartesianismen i vår tid" (i Bøe (ed.) 1999.157-69)
- 1999b "Cogito, ergo sum" (i *Norsk Filosofisk tidsskrift* 34, 87-102)

## Hintikka, Jaakko:

- 1968 [1962] "Cogito, ergo sum: Inference or Performance?" (i Doney (ed.) 1968.108-139, opprinnelig i *The Philosophical Review*, LXXI (1962), 3-32)
- 1963 "Cogito, ergo sum as an Inference and Performance" (i *The Philosophical Review*, LXXII (1963), 487-96)
- 1993 [1978] "A discourse on Descartes' method" (i Tweyman (ed.) 1993.118-34 (opprinnelig i Hooker (ed.) 1978)

- Hooker, Michael:  
1978 (ed.) *Descartes: Critical and Interpretative Essays* (Baltimore & London, John Hopkins University Press)
- Honneth, A. & Joas H.:  
1986 (hg.) *Kommunikatives Handeln* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)
- Honneth, A. (med flere):  
1989 (hg.) *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung* (Suhrkamp, Frankf. a. M.)
- Hossenfelder, Malte:  
1973 "Skepsis" (i *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. V. H. Krings (med flere), bd. 5, München, 1359-67)
- Hughes, G. E. & Cresswell, M. J.:  
1996 *A New Introduction to Modal Logic* (Routledge, London)
- Hume, David:  
*Enquires concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (Clarendon Press, Oxford. 3<sup>rd</sup> ed. ved P. H. Nidditch)
- Huning, A.:  
1989 "Per se notum" (i *Historisches Wörterbuch, Philosophie*, V.262-5)
- Husserl, Edmund:  
*Cartesianische Meditationen* (i *Gesammelte Werke* b. 1, M. Nijhoff, Haag, 1963)
- Hösle, Vittorio:  
1986 "Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität" (i *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 235-52)
- 1987a "Begründungsfragen des objektiven Idealismus" i Kuhlmann (1987).
- 1987b "Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie" (i C. Jermann (hg.): *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt)
- 1990 *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (Beck, München)
- 1997a "Nachwort zur zweiten Auflage" og "Nachworte zur Taschenbuchausgabe" (til *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*) (Beck, München)
- 1997b *Moral und Politik* (Beck, 1997).

Kant, Immanuel:

*Kritik der reinen Vernunft (KRV)* (Felix Meiner, Hamburg)

*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Felix Meiner, Hamburg)

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner, Hamburg)

*Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Bd. VI i *Immanuel Kant – Werkausgabe*, Suhrkamp)

Keil, Geert:

1999 "Gibt es infallibles Handlungswissen?" (i Bøe og andre (red.) 1999.211-22).

MS "Eine andere mögliche Vernunft?"

Kennington, Richard:

1971 "The Finitude of Descartes' Evil Genius" (*Journal of the History of Ideas*, 441-6, også trykt i Doney (ed.) 1987).

Kenny, Anthony:

1968 *Descartes. A Study of his Philosophy* (New York, Random House)

Kettner, Matthias:

1993 "Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche" (i Dorschel (hg.) 1993.187-211)

Keuth, H.:

1983 "Fallibilismus versus transzendentalpragmatische Letztbegründung" (i *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 14, 320-37)

Kuhlmann, Wolfgang:

1981 "Reflexive Letztbegründung" (i *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, 3-26)

1982 (hg.) *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

1982a "Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation" (i Kuhlmann (hg.) 1982.159-90).

Kuhlmann:

- 1984 Kuhlmanns bidrag i *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik* (Beltz Verlag, Weinheim und Basel)
- 1985 *Reflexive Letztbegründung* (Karl Alber, Freiburg/München).
- 1985a "Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus. Eine Replik" (i *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 16, 357-73)
- 1986 (hg.) *Moralität und Sittlichkeit* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)
- 1986a "Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft. Bemerkungen zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns" (i *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 224-34, også trykt i Kuhlmann, 1992.I)
- 1986b "Moralität und Sittlichkeit. Ist die Idee einer letztbegründeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll?" (i Kuhlmann, 1986 (hg.) 194-216)
- 1987 (hg.) *Philosophie und Begründung* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)
- 1987a "Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?" (i Kuhlmann, 1987.84-115, også trykt i Kuhlmann, 1992.I)
- 1988 "Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendente Deduktion und Reflexive Letztbegründung" (i Blasche, 1988 (hg.) 193-221, også trykt i Kuhlmann, 1992.I)
- 1992.I *Kant und die Transzendentalpragmatik* (Königshausen & Neumann, Würzburg)
- 1992.Ia "Transzendentalphilosophie nach dem linguistic turn" (i Kuhlmann, 1992.I.64-78)
- 1992.Ib "Zum Problem des Ding an sich. Kant, Peirce, transzendentalpragmatische Sinnkritik" (i Kuhlmann, 1992.I. 79-99)
- 1992.II *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik* (Königshausen & Neumann, Würzburg)
- 1992.IIa "Transzendentalpragmatische Sprachphilosophie" (i Kuhlmann, 1992.II.9-36)
- 1992.IIb "Systemaspekte der Transzendentalpragmatik" (i Kuhlmann, 1992.II.270-86)
- Kuhlmann:

1993 "Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung" (i Dorschel (hg.) 1993. 212-37)

Kraut, Richard:

1992 (ed.) *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge University Press)

Larmore, Charles:

1998 "Scepticism" (i Garber & Ayers (ed.) 1998.1145-1194)

Lear, Jonathan:

1989 *Aristotle: the desire to understand* (Cambridge University Press)

Leibniz, Gottfried:

*Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (i Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

*Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (i Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

Lennon, Thomas M.:

1998 "The cartesian dialectic of creation" (i Garber & Ayers (ed.) 1998.331-62)

Lohr, Charles H:

1988 "Metaphysics" (i *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Schmitt & Skinner, 537-638)

Locke, John:

*An Essay Concerning Human Understanding*, (bd. 1 og 2, collated and annotated by A. C. Fraser, Dover; New York)

Malcolm, Norman:

1963 *Knowledge and Certainty* (Englewood Cliffs, Prentice Hall).

Markie, Peter:

1992 "The Cogito and its importance" (i Cottingham (ed.) 1992.140-73)

Marion, Jean-Luc:

1991 [1981] *Sur la théologie blanche de Descartes* (Presses Universitaires de France)

1992 "Cartesians metaphysics and the role of the simple natures" (i Cottingham (ed.) 1992.115-39)

Menn, Stephen:

1998 *Descartes and Augustine* (Cambridge University Press)

Mertens, Karl:

- 1996 *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls* (Karl Alber, München)
- Morris, John M.:
- 1973 "Descartes' Natural Light" (Journal of the History of Philosophy, 169-87; også trykt i Doney (ed.) 1987)
- 1980 "What the Sceptic Cannot Doubt" (*The Philosophical Forum*, 363-88)
- Moyal, Georges J. D.:
- 1993 [1988] "The Ontological Proof within the order of Reasons" (i Tweyman (ed.) 1993.185-99; oversettelse av "La preuve ontologique dans l'ordre de raisons" (i *Revue de métaphysique et de morale*, 1988.246-58)
- Musgrave, Alan;
- 1993 *Common Sense, Science and Scepticism* (Cambridge University Press)
- Nagel, Thomas:
- 1985 *The View From Nowhere* (Oxford University Press)
- Niquet, Marcel:
- 1991 *Transzendente Argumente. Kant Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)
- Næss, Arne:
- 1959 "Refleksjoner om helhetssyn, sannhet og kunnskap" (i *Tradisjon og fornyelse, Festskrift til A. H. Winsnes*, 285-308, Aschehoug, Oslo)
- 1968 *Scepticism* (Universitetsforlaget, Oslo)
- 1982 "The unobstrusive zetic. Reply to Alastair Hannay" (i Gullvåg & Wetlesen (ed.) 1982.181- 4).
- Osler, Margaret J.:
- 1994 *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World* (Cambridge University Press)
- Passmore, John:
- 1961 *Philosophical Reasoning* (Duckworth & Co. Ltd., London)
- Paton, H. J.:
- 1976 [1936] *Kant's Metaphysic of Experience*, bd. 1 (Allen & Unwin Ltd, London)
- Peirce, Charles S.:
- Writings of C. H. Peirce* (Vol. 2, Indiana U. Press)



Penner, Terry:

1992 "Socrates and the early dialogues" (i Kraut (ed). 1992.51-89)

Petrucciani, Stefano:

1997 "Philosophie des Dialogs und Diskursethik. Ein Vergleich der Standpunkte von Guido Calogero und Karl-Otto Apel" (i *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1997.363-73)

Popking, Richard H:

1979 [1960] *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (University of California Press)

Rawls John:

1971 *A Theory of Justice* (Harvard University Press)

Read, Stephen:

1995 *Thinking about Logic* (Oxford University Press)

Reinhold, Karl L.:

*Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* (Felix Meiner Verlag, Hamburg)

Rohs, Peter:

1987 "Philosophie als Selbsterhellung von Vernunft" (i Kuhlmann (hg.), 1987.363-90)

Rorty, Amélie Oksenberg:

1986 (ed.) *Essays on Descartes' Meditations* (Berkeley, University of California Press)

Russell, Bertrand:

1980 [1912] *The Problems of Philosophy* (Oxford University Press)

Rød, Wolfgang:

1964 *Descartes* (München)

Schouls, Peter A.:

1972 "Descartes and the Autonomy of Reason" (i *Journal of the History of Philosophy*, 10, 307-22; også trykt i Doney (ed.) 1987.)

Schmitt, Frederick F.:

1986 "Why Was Descartes a Foundationalist?" (i Rorty (ed.) 1986)

1992 *Knowledge and Belief* (Routledge, London)

Schönrich, G.:

1981 *Kategorien und transzendente Argumentation* (Suhrkamp, Frankfurt a. M.)

Schmücker, Rainulf:

1941 *Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli*  
(Werl in Westfalen)

Scruton, R.:

1997 [1994] *Modern philosophy* (Arrow, London)

Sepper, Dennis L.:

1993 "Ingenium, Memory Art, and the Unity of Imaginative Knowing in the Early  
Descartes" (i Voss (ed.) 1993.142-61)

Sextus Empiricus:

*Outlines of Scepticism (Pyrrhoniske utkast)* (oversettelse av J. Annas & J. Barnes,  
Cambridge University Press 1994)

Shoemaker, Sydney:

1963 *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca: Cornell University Press)

Skirbekk, Gunnar:

1993 *Rationality and Modernity* (Scandinavian University Press, Oslo)

1993a [1972] "Arguments from Absurdity" (i Skirbekk, 1993.39-72)

1993b [1983] "Pragmatism and Pragmatics" (i Skirbekk, 1993.73-123)

1993c [1991] "Contextual and Universal Pragmatics" (i Skirbekk, 1993.151-168)

Skjei, Erling:

1989 "Kants manglende sistebegrunnelse. Den nødvendige uvitenhets kontingens" (i  
I. Gullvåg og S. Sløgedal (red.) *Festskrift til Magne Dybvig*, Filosofisk institutt  
publikasjonsserie nr. 16)

1995 "Et forsøk på å forstå den cartesianske tvilens mest radikale skritt" (i H.  
Høibraaten og S. Sløgedal (red.) *Festskrift til Ingemund Gullvåg*, Filosofisk in-  
stitutt publikasjonsserie nr.19, Trondheim, 4-36)

Skjei:

- 1997 "Hvordan kan vi avgjøre om ei ytring kan benektes uten at det begås en performativ sjølmotsigelse? Ei bemerkning til transcendentalpragmatikkens kriterium for oppsporing av nødvendige og allmenne betingelser for argumentasjon" (i A. Leirfall & T. Sandmel (red.) *Festskrift til Johan Arnt Myrstad*, Tapir, Trondheim, 381-9)
- 1999 "Sistebegrunnelse og kriterieproblemet" (i Bøe (red.) 1999.327-30)
- 2000 "Kan sistebegrunneren gjendrive skeptikeren?" (i M. Dybvig m. flere (red.) *I et filosofisk terreng. Festskrift til Sverre Sløgedal*, Filosofisk institutts publikasjonsserie nr. 34, Trondheim, 223-5)

Stegmüller, Wolfgang:

1969 [1954] *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft* (Springer –Verlag, Berlin)

Steup, Matthias:

1992 "problem of the criterion" ( i J. Dancy & E. Sosa, *A Companion to Epistemology* (Oxford, Blackwell))

Stevenson, Leslie:

1982 *The Metaphysics of Experience* (Oxford University Press)

Stout, A.K.:

1968 [1929] "The basis of knowledge in Descartes" (i Doney (ed) 1968, opprinnelig i *Mind* 38).

Strawson, P. F.:

1977 [1959] *Individuals* (London, Methuen,)

1985 *Skepticism and Naturalism* (London, Methuen,).

Stroud, Barry:

1968 "Transcendental Arguments" (i *Journal of Philosophy*, 65, 241-65)

1984 *The Significance of Philosophical Scepticism* (Clarendon Press, Oxford)

1992 "verificationism" (i J. Dancy & E. Sosa, *A Companion to Epistemology* (Oxford, Blackwell))

Thomas Aquinas:

*Summa Theologiæ*

Tweyman, Stanley:

1993 (ed.) *René Descartes: Meditations on First Philosophy in Focus* (London & New York, Routledge)

1993a "Professor Cottingham and Descartes' methods and Analysis and Synthesis" (i Tweyman (ed.) 1993.148-58)

Van Cleve, James:

1979 "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle" (i *The Philosophical Review*, 1, 55-91, også trykt i (Doney (ed.) 1987)

Van De Pitte, Frederick J.:

1985 "Descartes' Epistemological Revolution: A Modern Realist Transformation of the Doctrine of Forms" (i *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 59, 132-48).

1991 [1985] "Descartes' Innate Ideas" (i *René Descartes: Critical Assessments*, ed. G. J. D. Moyal, vol. 1, ss. 138-162; oprinnelig i *Kant-Studien* bd. 76 (1985).

Voss, Stephen:

1993 (ed.) *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes* (Oxford University Press)

Wagner, Hans:

1980 [1959] *Philosophie und Reflexion* (München, E. Reinhardt)

Walker, Ralph C.S.:

1978 *Kant* (Routledge, London)

Weber, Jean-Paul:

1964 *La constitution du texte des Regulae* (Paris, Sedes)

Wellmer, Albrecht:

1986 *Ethik und Dialog* (Suhrkamp, Frankfurt a.M.)

1990 "Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz "Wir verstehen eine Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht"" (i Honneth (hg.) 1989.318-70)

1999 Pragmatismus ohne regulative Ideen. Sieben Thesen zu Rorty und Apel (i Bøe og andre (red.), ss. 375-380).

Williams, Bernard:

1978 *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Penguin Books)

Williams, Michael:

- 1995           *Unnatural Doubts* (Princeton University Press)
- 1999           ”Skepticism” (i J. Greco & E. Sosa (ed.) *The Blackwell Guide to Epistemology*, 35-69, Blackwell))
- Wilson, Margaret D.  
1986 [1978]   *Descartes* (Routledge, London)
- Wittgenstein, L.:  
                  *Tractatus Logico-Philosophicus* (Routledge & Kegan Paul, 1961)  
                  *Philosophische Untersuchungen* (Blackwell, 1997).  
                  *Über Gewissheit* (Blackwell, 1979).
- Øfsti, Audun:  
1983:           ”Apel og Wittgenstein” (i *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 1983.1-42)
- 1985:           “Acts Performance and Descriptions: Some Comments on Objectivism in the Study of Language-Users“ (i Høibraaten og Gullvåg (eds.) *Essays in Pragmatic Philosophy* (Norwegian University Press, Oslo), 9-51.
- 1988:           *Das "Ich denke" und Kants transzendente Deduktion im Lichte der sprachphilosophischen (pragmatischen) Wende* (Tapir, Trondheim)
- 1994           “Das Metasprachenproblem und die Bedingungen einer welterschließenden, formal selbständigen Sprache“ i *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 42 (1994), 801-818.
- 1997           ”Das 'vertikale' deiktische System der Umgangssprache und das Privatsprachenproblem” i Lueken G. -L. (Hg.): *Kommunikationsversuche. Theorien der Kommunikation*, Leipzig), 153-181.
- 2000           ”Methodischer Solipismus. Metasprachen(problem) und Deixis. Einige Überlegungen zum Privatsprachenproblem” i Kesserwell, W./Peuker, Th. (Hg.) *Wittgensteins Spätphilosophie. Analysen und Probleme*, Würzburg (Königshausen & Neumann), 23-72.
- 2001           “Zwei Dimensionen des „Denkens“ der Gegenstände sinnlicher Anschauung. Überlegungen zu Kant und den deiktischen Systemen der Sprache“ i Kuhlmann, W. (Hg.) *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie*, Würzburg (Königshausen & Neumann), 79-99.
- Aarnes, Asbjørn:  
1980a           ”Descartes’ meditasjon” (i Aarnes 1980, se under Descartes).