

MOGENS WEGENER:

OM TID, MED MERE - IFØLGE BORGES, MED FLERE

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

J.L. Borges, 1946.

Borges er ikke blot en betydelig digter, men også en dybsindig tænker. Hans litterære produktion er et overflødighedshorn af subtile raffineringer og intellektuel sofistikation. Filosof i ordets akademiske forstand er han ikke - men han har et formidabelt kendskab til hele den filosofiske tradition, og i sine fortællinger lader han sig gerne inspirere af de særeste metafysiske og teologiske ideer. Ofte drejes tankegangen i en uventet retning, hvorved gamle griller belyses på en ny og spændende måde eller fortærskede forestillinger får en overraskende pointe. Hans kunst viser sig i hans enestående evne til at rive læseren ud af de tilvante rammer og føre ham op i et svæv så svimlende, at kun et ørneblik stadig formår at skelne tilværelsens fastere konturer.

I det følgende vil jeg henlede opmærksomheden på Borges' tanker omkring tiden. Spekulationer over tidsbegrebet samt tidens væsen og egenskaber indtager en fremtrædende plads i hans mange noveller og essays.

Den filosoferende digter indrømmer virkelighedens temporale dimension en grundlæggende betydning for den menneskelige eksistens; samtidig fascineres han af tidens mangel på sanselighed og hele dens efemeriske karakter. I en nyligt udgiven Borges-antologi (Sjakalen 1983) er der optaget to tekster, som omhandler tiden. På antitetisk vise kaster de lys over hinanden, idet den første tilsyneladende gendriver, hvad den anden tilsyneladende godkender: tidens realitet. Fællesnævneren består imidlertid i anerkendelsen af tidens problem som det afgørende hovedspørgsmål i filosofien. Pointen er, at spørgsmålet om tiden dybest set er identisk med spørgsmålet om selvet, menneskesjælen. Således udgør dette problem det egentlige kontaktpunkt mellem to af filosofiens centrale discipliner: kosmologi og antropologi.

Gnothi seauthón - kend dig selv - bød det delfiske orakel, og budet blev et kald for oldtidens største individualist. *In te, anime meus, tempora metior* - i dig, min sjæl, udmåler jeg tiden - lød det augustinske svar, udførlig bredt ud i *liber xi* af *confessiones*, men på sokratiske vis afsluttet med en bekendelse til *docta ignorantia* og *mysteriet*. Det filosoferende menneske kan i det højeste bestræbe sig på at nå til indsigt i sin uvidenhed - løsningen på *sfinæns* gåde kendes kun af Gud. Som Sokrates og Augustin brænder også Borges efter at komme til at skue sandheden om eget væsen, men det er, som om hans flamme er køligere end deres. Han kender nemlig svaret på forhånd, derfor har han opgivet at tro på det. Hans læser fornemmer nok åndens vingesus, men søger forgæves at blive klog på dens retning, hvorfra og hvorhen. Digteren Borges er utrættelig i sin stræben efter at føre os frem mod de højeste tinder - men før målet er nået, er han selv forsvundet og hans røst forvandlet til et skuffende ekko. Mest af alt ligner han "en gud, der først skaber *kosmos* og derefter *chaos*", som hin besynderlige Homer i fortællingen om "Den udødelige" fra samlingen *Alef*.

Vi skal således ikke forvente at finde færdige løsninger hos Borges - eller rettere: antallet af løsninger er *legio*, men ingen af dem er definitive i nogen anden forstand end som *ficciones*. Lad os f.ex. betragte forelæsningsen "El tiempo" fra 1980. Heri hævdes det til en begyndelse, at tiden - modsat rummet - ikke lader sig borttænke. Begrundelsen er toledet: den menneskelige bevidsthed udfolder sig i tid, men ikke i rum; og som

tænkende er den ude af stand til at borttænke sig selv (jvf. *cigito principet*). Som allerede påpeget af Descartes er tænkning og udstrækning så forskellige, at de kun kan have ét fælles, nemlig den rene varen, dvs. vedvaren eller varighed - med et andet ord: tid. Til illustration af muligheden for en rent temporal (i.e. non-spatial) verden fremhæver Borges musikken (i denne forbindelse er det nærliggende at mindes den stokdøve komponist Beethoven: hvilket indre liv, hvilken verden af tyste toner!). Ud fra denne betragtning er tiden primært et mentalt faktum - en realitet sideordnet med selvet, men overordnet til rummet.

Selv om Borges ikke regner med, at der nogensinde vil findes en løsning på tidens problem, anser han det dog for umagen værd at overveje de løsningsforsøg, som er gjort i løbet af filosofiens historie. Det ældste af forslagene, og samtidig det smukkeste, er det, som blev udtænkt af Platon og senere genoptaget og videreudviklet af Plotin og Augustin. Ifølge Platon skal tiden forstås som et bevægeligt billede af - eller sindbillede på - evigheden. Evigheden - "denne skønne opfindelse" - ønskede at se sig selv afspejlet i det værendes uendelige mangfoldighed. Dette kunne ikke ske på én gang, men kun fra øjeblik til øjeblik dvs. i tid; derfor blev tiden skabt sammen med verden. Tiden er "evighedens gave" (Blake), fordi den gør det muligt for os at leve én dag ad gangen. Stykkevis kan vi få del i alt, men evigheden selv er for meget for et menneske, umulig at bære. Den, som skuer guddommen ansigt til ansigt, bliver overvældet, sønderknust, tilintetgjort. Mystikeren Borges vil dog ikke opfattes religiøst.

Hvad er da evigheden? Som tidsbundne væsner er vi nødt til at tænke den sammenstykket af al nutid, al fortid og al fremtid. Men i virkeligheden er disse tre bøjninger af tiden alle sammen nutid og fremtrædelser af det umiddelbare, hævder Borges. Mens fremtiden er den tilstundende nutid og fortiden den hensvindende nutid, er nutiden selv alene den nærværende tid. Dog, som varighed er nutiden aldrig helt og fuldt nærværende, idet enhver varighed jo både har en begyndelse og en afslutning; thi mens afslutningen endnu er tilstundende, er begyndelsen allerede hensvindende. Men hvis nuet derimod bliver tænkt som det pludselige og varighedsløse, har det slet ingen del i tiden. Argumenterne er lånt hos den antike skeptiker, Sextus Empiricus. Hermed er tidens realitet forvandlet til en illusion, fremhæver Bor-

ges i "Nueva refutación del tiempo" fra 1952. Men hans afgørende trumf er et selvopfundet bevis, som bygger på en konsekvent videretænkning af idealismen hos filosoferne Berkeley og Hume. For idealisten består virkeligheden af flygtige sanseindtryk, hvis eneste sammenhæng betinges af deres rækkefølge i tid. Hvorfor, og med hvilken ret, antager vi, at tiden selv er sammenhængende og udgør et lineært kontinuum?

Måske uden at vide det drager Borges omtrent de samme konsekvenser som Russell og med nogenlunde samme resultat. Russell kaldte sin tænkning 'neutral monisme' eller 'logisk atomisme'. Ifølge denne filosofi er verden en labyrint af neutrale oplevelser eller sansedata, hverken subjektiv eller objektiv, uden nogen form for substantialitet, og blottet for immanente strukturer i henseende til rum og tid. Den vigtigste forskel synes at være den, at mens Russell føler sig forpligtet på den moderne fysik (nærmere bestemt: det relativistiske dogme om et 4-dimensionalt rum-tid amalgam) er Borges mindre hæmmet af "videnskabens landevindinger" og kan derfor bedre give frit løb for sin digteriske fantasi. Følgelig overskrider Borges ikke blot det newtoniske tidsbegreb, han går endog videre med det einsteinske. Med idealistiske argumenter afviser han idealismens vældige tidsrække. Hvis tiden er en mental proces, hvordan kan den da deles af tusinder af mennesker, endsige blot af to? Hvert øjeblik, vi oplever, findes og er virkeligt - men ikke tidens indbildte helhed. Er ikke gentagelsen af et eneste element nok til at opløse tiden som lineær serie? Ethvert nu, hvor der sker noget, udgør selv en tidsfølge, og tiden er slet ikke til udover det nærværende øjeblik. I det øjeblik Chuang Tzu drømmer, at han er en sommerfugl, som flyver frit i luften uden at kende noget til Chuang Tzu, så er dette hans virkelighed. "Jeg har hørt, at nuet, psykologernes *specious present*, varer mellem nogle få sekunder og en lille brøkdelen af et sekund. Så længe varer også hele universets historie." - For Berkeley var Gud den alnærværende betragter, hvis betydning er at gøre verden sammenhængende. Borges synes at foretrække buddhismen, som lader verden tilintetgøre og genopstår 6.500.000.000 gange på én dag.

Panta rhei - alting flyder - kunne Borges godt have sagt. Som Heraklit anser han det ikke for muligt at bade to gange i samme flod. Ikke blot er floden en anden, mennesket er også en anden. Eller, sagt på en an-

den måde: det er ikke bare tiden, men også sjælen, hvis væsen kan lignedes ved en uophørlig strøm. Borges elsker at henvise til billedet af den strømmende flod - og han elsker at fordybe sig i tolkningens paradoxer. Anvendt på tiden bliver billedet tvetydigt, da strømretningen synes at gå begge veje. Det beror nemlig på iagttagers valg, om han foretrækker at sige, at det er bevidstheden, der føres fra fortiden over nutiden mod fremtiden, eller det er begivenheden, der føres fra fremtiden over nutiden mod fortiden; begge udlægninger er mulige. Med henvisningen til Huckleberry Finn, der i et kort, drømmeagtigt øjeblik oplever sin vuggende tømmerflåde i det ubestemmelige tusmørke, som indhyller Mississippi, synes imidlertid enhver retningsbestemmelse af svinde bort; desorienteringen virker total, resignationen tilsvarende flegmatisk. Men end ikke oplevelsens engangspræg tør man stole på - thi et enkelt bad i "udødelighedens flod" vil være nok til at gendrive Heraklit. Med uendelig tid til rådighed ville ethvert menneske opleve alt mere end én gang, ja uendelig mange gange. Tiden ville være forvandlet til et møllehjul, hvis malen udlignede enhver forskel mellem godt og ondt, og enhver værdi ville miste sin betydning i uendelighedens spejlkabinet. Kun troglodyterne ville overleve.

Borges dyrker med flid rædselens særlige humor; f. ex. i den fantastiske betetning om "Tlön, Ukbar og Orbis Tertius" fra samlingen *Fiktioner*, der skildrer en ukendt planets historie. Befolkningen her er født idealister, og fortællingen kan opfattes som en parodi på den virkelighedsopfattelse, han selv er så fascineret af og åbenbart har svært ved at slippe. Det hemmelige selskab til udbredelse af fiktionen om det fremmede univers tæller blandt sine medlemmer både alkymisten Johann Valentin Andreae og metafysikeren George Berkeley, men - forunderligt nok - ikke mystikeren Emanuel Swedenborg. Idealismen hos planetens beboere går så vidt, at den er slået igennem i deres sprog, hvis urform ikke kender til substantiver, men kun til modifikationer af verber. Da materielle objekter i dette univers ikke er primitive, men derivede størrelser, kan Borges fingere at de mangedobler sig i form af såkaldte "hrönir". Grundet objekternes prekäre identitet er det muligt for tilstrækkeligt opfindsomme individer at lave om på fortiden, der herigennem antager samme plastiske karakter som fremtiden. Læserens tålmodighed lønnes med en uhyggelig fornemmelse af myrekryb ved oplysningen om, at

sammensværgelsens flittige dværge stadig arbejder - at hele den kendte virkelighed er ved at bryde sammen, og at verden langsomt, men sikkert, forvandles til Tlön.

Beretningen om Ts'ui Pen's labyrint - "haven med stier, der deler sig" - der lige som den forrige fortælling er hentet fra samlingen *Fiktioner*, forekommer umiddelbart langt mere uhyggelig: "Jeg forudser, at for hver dag der går vil menneskene give sig i kast med stedse mere frygtelige opgaver, og snart vil der kun være soldater og banditer tilbage". Men jeg vil her se bort fra rammefortællingen om spionen Yu Tsun; pudlens kerne er historien om hans lærde oldefader Ts'ui Pen, der ville bygge en labyrint, men i stedet skrev en forrykt roman, fyldt med sære selvmodsigelser. Forklaringen viser sig at være den, at romanen skal fingere en verden, hvor bogstavelig talt alting skér, fordi alle muligheder virkeliggøres på én gang. Labyrinten er et tænkt univers, og stierne i den forunderlige have forestiller et netværk af indbyrdes modstridende begivenhedsforløb, hvorved de bliver sindbillede på en verdenstid, som forgrener sig i det uendelige. For at fatte pointen med denne utrolige fiktion er det en fordel med lidt kendskab til den leibnizske forestilling om mulige verdener, samt forestillingens betydning for moderne tempo-modal logik. Som bekendt forsvarede Leibniz sig imod determinismens mareridt ved at indføre en modal distinktion baseret på begrebet om et totalt verdensforløb, et univers, defineret som en maximal mængde af indbyrdes konsistente udsagn (nemlig udsagn om de størrelser, som er inddraget i verdensforløbet, de såkaldte monader). Han skelnede således mellem de uendeligt mange mulige verdener, forstået som indholdet af Guds alvisdom, og den ene virkelige, forstået som frembringelsen af den guddommelige almagt, hvorefter foreneligheden af forsyn og frihed forklaredes med en henvisning til guddomskærligheden som den første og oprindelige bevæggrund. Denne forestilling om mulige verdener, bestemt som maksimalt konsistente udsagnsmængder, har i vore dage vundet indpas, først i den modale, siden i den temporale, logik. Det fascinerende ved fortællingen om "haven med stier, der deler sig" er, at den på slående vis illustrerer begrebet mulighed som indbegrebet af alle tænkelige verdener; og det på en tid, hvor den såkaldte mulig-verden semantik endnu ikke var modnet historisk. Dens karakter af fiktion viser sig deri, at den i ordets egentligste forstand

ser bort fra den virkelige verden og dermed forbliver urealistisk.

Lad os dvæle lidt endnu ved begrebet "mulig verden" for at gøre det en smule mere anskueligt. Ifølge den leibnizske metafysik, den såkaldte monadologi, er enhver monade - som f.ex. en menneskesjæl - et mikrokosmos, der efter sin idé afspejler hele makrokosmos. Denne afspejling gengiver den universelle totalitet således, som den tager sig ud i et individuelt perspektiv. Omvendt kan universet identificeres med den totale mængde af perspektiviske centre, som er lig summen af de indeholdte partikler (monaderne). Heraf følger for det første, at ethvert perspektiv omfatter eller repræsenterer samtlige andre perspektiver, som indgår i selvsamme totalitet eller univers; for det andet, at dette univers aldrig kan begribes i sig selv, uafhængig af ethvert perspektiv, men at det udelukkende er til i og for et perspektiv. Monadologien er altså den konsekvente perspektivisme. I og med, at sjælen ubevidst og på ulegemlig måde sanser alt, som sker i verden, er dens indre tid ikke noget abstrakt forløb, men en konkret, omend utydelig og dunkel, repræsentation af hele universets historie. Dette svarer til, at monaden begrebsmæssigt er identisk med den række af begivenheder, som konstituerer dens indhold. Enhver monade kan således identificeres ved sit logiske program, eller ved sin idé. Monadens begreb, dens idé, er logisk sét det samme som dens værens historie, vurderet *sub specie aeternitatis*. Den vage forestilling om menneskets sjæl kan dermed tydeliggøres som begrebet om en bestemt livsskæbne. Vi kan f.ex. tænke på Cæsar i den stund, hvor han ytrede de så berømte ord: *Iacta est alea*. Hans livs måske mest afgørende beslutning var altså, ifølge hans egen selvforståelse, nøjagtig så tilfældig som et terningskast. Dersom sandheden om det, der skér, er uforanderlig og tidløs, må det ikke desto mindre have været fastlagt af evighed, eller i det mindste fra tidernes morgen, at han i sit livs afgørende øjeblik var dén, der ville gå over Rubicon. Hvoraf kan vi vide det? Jo, for ellers ville han ikke være den Cæsar, vi kender, men en anden Cæsar. Det er altså konstituerende for personens identitet, at han ville gøre det, han gjorde. Men hvis slutningen vurderes ud fra vor viden, er den selvklart *ex post facto*. Såfremt man nu nærer betæneligheder ved at tolke dette skæbnebegreb i retning ad fremtiden med alt, hvad den måtte

medføre, kan man indføre restriktioner, som udlægger begrebet om den personlige identitet mere provisorisk. Med sådanne forbehold synes det mest nærliggende at definere en persons identitet i et givet øjeblik under henvisning til alle de hændelser og handlinger, som er indtruffet eller udvirket i tiden op til det pågældende øjeblik. Men fordi disse begivenheder principielt vil involvere personens omgivelser, bliver definitionen afhængig af et begreb om universel samtidighed. Imidlertid er gyldigheden af det klassiske samtidighedsbegreb netop blevet problematiseret af den moderne fysik. En definitiv løsning på spørgsmålet om den personlige identitet synes derfor at fortone sig i det uvisse, med mindre man da gør kort proces og sluger hele monadologien. Til trøst for dem, der måtte finde et sådant måltid ufordøjeligt, vil jeg henvise til den såkaldt egocentriske logik, som er konstrueret af Arthur Prior (Prior & Fine 1977).

Men hvor i alverden kommer nu friheden ind i billedet? Ifølge Leibniz har vi et princip, som udtrykker det faktiske uigenkaldelighed, og det lyder sådan: *Unumquodque, quando est, oportet esse* - det gælder om alting, at når det først er givet, så måtte det være således. Forbeholdet 'quando est' udtrykker en definitiv præsens, som i kraft af sin afsluttedhed egentlig allerede er fortidig. Læst på denne måde bliver princippet ækvivalent med den berømte diodoræiske grundsætning. Allerede i oldtiden formulerede logikeren Diodoros Kronos det postulat, at: "det fortidige er det nødvendige"; og for at bevise, at fremtiden er lige så urokelig som fortiden, udviklede han sit berømte mesterargument. Diodoros var altså determinist, lige som senere Spinoza. Leibniz, der var indeterminist, forsøgte at gendrive Spinoza ved at videreudvikle den såkaldte "middelalderløsning" på problemet om forholdet mellem guddommeligt forsyn og menneskelig frihed, som var udformet af skolastikerne. Mange har i tidens løb kritiseret Leibniz - men på dette punkt er han blevet effektivt rehabiliteret af den moderne tempo-modale logik (se f.ex. Øhrstrøm 1984). Ifølge det leibnizske system er fremtiden åben, og hvert øjeblik frembyder nye valgmuligheder, hvis følgevirkninger er uendelige. Ved selve valget tilintetgøres alle muligheder pånær en enkelt, nemlig den, som nu virkeliggøres. Enhver af disse afviste eller forspildte muligheder repræsenterer i form af en såkaldt kontrafaktisk antagelse et tænkt alternativ til den realiserede verden med

dens serie af begivenheder - altså en anden verdenstid, et muligt univers. Mængden af mulige verdener i et givet øjeblik kan derfor beskrives som et bundt linjer, der er sammenfaldende i retning af fortiden, men som forgrener sig fra nuet i retning af fremtiden. Det følger heraf, at den samlede mængde af mulige verdener for en tidløs betragtning må udgøre en art fordoblet uendelighed - en transfinit mængde i anden potens, at matematikeren Cantor kaldet (*alef nul*), idet Hver enkelt verdenstid udgør et selvstændigt lineært forløb, evt. et kontinuum. Alle disse verdener ligner den virkelige deri, at de har en eller anden fortid fælles og iøvrigt er underkastet de samme love (en opgivelse af det sidstnævnte krav ville føre os direkte over i *science fiction*). Man kan således billedligt tale om et mulighedernes spektrum, idet man lader den vinkel, som den enkelte forgrening danner i forhold til grundstammen i bundtet, være udtryk for graden af determination i det pågældende univers. Kun hvis samtlige vinkler overalt er nul, er universet perfekt deterministisk. Men er determinismen sandsynlig? Er det mon overhovedet muligt at forudsige en persons handling på en sådan måde, at en oplysning om forudsigelsen til den pågældende ikke uundgåeligt vil forandre vilkåret for dens opfyldelse på uforudsigelig vis? Og hvordan kan man betragte et univers som deterministisk, hvis det heri er principielt umuligt at kommunikere en forudsigelse til den person, den angår? Ret besét forekommer determinismen så fornuftstridig, at bevisbyrden må siges at påhvile proponenten.

Det sidste tema, jeg vil behandle i denne gennemgang af tidsbegrebet hos Borges, er selve historiens problem, således som det rejses iden sære fortælling om "Den anden død" fra samlingen *Alef*. Inspireret af *canto xxi* hos Dante (iøvrigt en af de mest humoristiske i den ellers så alvorlige *Commedia*), har Borges studeret en teologisk afhandling: *De Divina Omnipotentia*, forfattet af Piter Damiani (som af Danta placeres i Uranus, stedet for hellige eremiter). Sandsynligvis har han moret sig godt; for samme Petrus viste sig som en sanddru dyrker af den hellige enfoldighed - *sancta simplicitas* - ved at forsvare den opfattelse, at dersom en falden kvinde blot angrer, vil Gud i kraft af sin almagt være i stand til at give hende tegnet på den tabte jomfruelighed tilbage; og det uanset hvor mange gange, hun synder. Det principielle i denne fornøjelige sag angår imidlertid almag-

tens mulighed for at modificere fortiden.' I fortællingen skildrer Borges følgelig en mestiz ved navn Pedro Damián som, efter at have angret sin krysteragtige adfærd under et bestemt slag, på sit dødsleje får lov at genopleve slaget så livagtigt, at han efter en heltemodig indsats kan opgive ånden, truffet af en kugle midt i brystet. Og således døde da Pedro Damián i 1946 i et slag, der blev udkæmpet i året 1904, idet ethvert minde om hans tidligere skam herefter var tilintetgjort. Skét er skét og står ikke til at ændre, plejer vi at sige. Men måske står dette alligevel ikke til troende? Er Gud mon i stand til at pille ved fortidens præg af uigenkaldelig evighed? Kan han tænkes at korrigere skaberværket så radikalt, at skét gøres uskét - altså ikke bare som om og på skrømt, men i virkeligheden? Dette spørgsmål er - ret forstået - yderst vidtrækkende.

Kierkegaard stiller nøjagtig det samme spørgsmål i sine "Philosophiske Smuler", nærmere bestemt i det berømte "Mellemspil": "Er det forbigangne mere nødvendigt end det tilkommende?" eller "Er det mulige ved at være blevet virkeligt derved blevet nødvendigt end det var?"; og hans svar er et klart nej. Den direkte anledning til disse overvejelser var som bekendt Hegel, der i sin historiefilosofi havde udkastet den provokerende tanke om en historien iboende nødvendighed, som i kraft af "fornuftens list" griber styrende ind i forløbet af begivenheder. I sit angreb på Hegel synes Kierkegaard at være på linje med Damianus og altså uenig i det førnævnte diodoræisk-leibnizske princip. Jeg vil gerne i en senere artikel behandle tidsbegrebet hos Kierkegaard mere udførligt; her må jeg nøjes med at konstatere affiniteten mellem de omtalte problematiker. Også hos Damianus, der viser sig at være lige så snu, som han er enfoldig, viser spørgsmålet sig i sidste instans at tage sigte på historien, idet hans eksempel er grundlæggelsen af byen Rom. Som bekendt regnede de gamle romere kalenderen *ab urbe condita*; det er altså hele den historiske kronologi, som står på spil. Om Gud hævder han, at han er samévig med sin egen almagt, og at hans alvisdom omfatter alle tider; således kan han intet nye erfare, ej heller miste sin viden ved glemsel. Af den kendsgerning, at Gud skabte en verden, hvori han udvirkede grundlæggelsen af Rom, slutter vi under forudsætning af hans frie vilje, at han lige så godt kunne have skabt en verden uden Rom. Men under henvisning til, at almagten er evig, påstår Damianus nu videre, at 'kunne' er

ensbetydende med 'kan', når det udlægges i almagts eget sprog, som dette finder udtryk i skaberordet. Ergo er dette tidsløst sandt: Gud kán udvirke, at byen Rom, som blev grundlagt i oldtiden, alligevel ikke blev grundlagt i oldtiden.

For at gennemskue dette *hokus-pokus* (oprindelig en folkelig forvanskning af de katolske nadverord: *hoc est corpus*) er det vigtigt at erindre, at enhver tænkt ændring af begivenhedernes faktiske forløb - altså enhver kontrafaktisk antagelse - indebærer antecedenser og konsekvenser, som når ud i det uendelige, eller i hvert fald så langt, som tiden selv rækker. Antagelsen supponerer dermed en alternativ verdenstid, dvs. et andet muligt univers. Og påstanden om, at Gud kan skabe en ny verden, som er forskellig fra denne, er logisk betragtet knap så opsigtsvækkende som påstanden om, at han kan gøre det skéte uskét. Derfor må jeg konkludere, at der gives gode grund til at anse det diodoræisk-leibnizske princip for en afgørende konstituent ved selve verdensbegrebet. Hvis min formodning holder stik, giver det ingen mening at benytte en mulig-verden semantik til forklaring af et logisk system, med mindre dette ud fra sin aksiomatiske basis er i stand til at legitimere en tese, som semantisk betragtet er ækvivalent med det omtalte princip; f.ex. følgende tese: "Det fortidige er det nødvendige", eller mere præcist: "Alt, som er sandt angående fortiden, er nødvendigvis sandt, dvs. sandt i al fremtid". Denne tese er beviselig ud fra nogle få, enkle antagelser (se f.ex. Wegener 1982). Dens plausibilitet er, at verdensbegrebet i mangel af denne forudsætning eller disse antagelser bliver løst og usammenhængende - snarere et begreb om *cháos* end om *kósmos*. Den eneste omstændighed, som kan tænkes at gøre den ugyldig, vil være en "begivenhed", som gør fortiden til fremtid og fremtiden til fortid - som med andre ord vender om på tidens retning og får den til at gå "baglæns" i forhold til, hvad den gjorde "før". En sådan hændelse forekommer mildt sagt fantastisk og ville i påkommende tilfælde antagelig bedst kunne diagnosticeres under rubriken 'psykisk anomali' (med mindre man betragter det som udtryk for noget almenmenneskeligt at ønske at flygte fra tilværelsen og at udslette erindringen ved at "gå i sin mor" igen). I hvert fald forekommer Borges' hypotese i den omtalte novelle utilstrækkelig, idet dens status hverken er ontologisk eller kronologisk, men derimod psykologisk. Jeg véd godt, at tanken om "bag-

læns tid" fremføres af så betydelige tænkere som filosofen Platon og matematikeren Gödel. Men for det første tror jeg, at Platon ønskede denne myte opfattet humoristisk; og for det andet mener jeg, at det gödelske univers bedre kan betragtes som et *reductio ad absurdum* af en ukritisk anvendelse af generelt relativistiske metoder. Hertil kommer, at Gödel selvfølgelig ikke kunne forudse de senere års revolutionerende udvikling inden for emnet: temporal logik. *Summa summarum*: begrebet "baglæns tid" bør overlades til psykologien.

Denne konklusion - og hermed forlader jeg Borges helt - kan bruges til at kaste nyt lys over et af historiefilosofiens/historieteoriens grundlæggende problemer. I den forbindelse vil jeg citere nogle udsagn af P. Gardiner (1961): "Tanken om fortidige begivenheder har gerne givet filosoferne skrupler - skønt de som oftest har opført sig som kvaksalvere, hvis råd var værre end sygdommen. Bekymringerne har fået dem til at bestride gyldigheden af at omtale virkeligheden som fortidig overhovedet ... Den oprindelige vanskelighed kan gengives som følger: Når vi taler om fortidige hændelser er det *per definitionem* sandt, at det drejer sig om noget, vi ikke kan opfatte umiddelbart ... I hvilken forstand kan jeg siges at have kundskab om en begivenhed, som principielt ikke lader sig iagttage, idet den for stedse er forsvundet bag hin dunkle grænse, som skiller nutiden fra fortiden? Hvordan kan vi være sikre på, at der virkelig skete noget i fortiden - at beretningen herom ikke blot er en frembringelse, der er lige så upålidelig som en drøm eller en litterær fiktion" - (oversættelsen er ret fri). Det filosofiske problem består deri, at erfaringsvidenskabelig sandhed jo gerne defineres ved korrespondens mellem erkendelsen og dens genstand, mellem tanken og tingene, i samsvar med den skolastiske formel *adaequatio intellectus et rei*; men hvordan kan historikerens erkendelse siges at korrespondere med noget, som ikke længere er til, altså med en ikke eksisterende realitet? Hvorved adskiller en sådan realitet sig fra fiktionen om "det gyldne bjerg"?

Som Gardiner siger, har filosoferne ofte fremført de mest besynderlige "løsninger" på dette problem. Den mest extreme er måske den, som er formuleret af M. Oakeshott (jvf. Collingwood 1946): "Historien .. er en omskrivning af vor erfaring *sub specie praeteritorum*; og som sådan er den skildringen af en fortid, som ikke er fortidig, og en nutid, som ikke er nutidig". I sine lysere øje-

blikke udtrykker Oakeshott sig noget mere moderat: Fortiden er kun åben for erkendelsen for så vidt, som den giver sig til kende i vor nutidige erfaring; det klassiske udtryk "wie es eigentlich gewesen" (Ranke) bør følgelig erstattes af udtrykket "what the evidence obliges us to believe". Lignende anskuelser kan vi finde hos B. Croce og R.G. Collingwood. Ifølge Croce er historien altid "samtidig med os" i den forstand, at den "repræsenterer bevidstheden om vore nutidige aktiviteter". For Collingwood er historien ensbetydende med "genoplevelse af svunden erfaring" (re-enactment of past experience); kriteriet på den sandhed finder han i selve Historiens Idé, der øvrigt betegnes som "medfødt" eller *à priori*, nemlig "ideen om en indbildt fortid" (the idea of an imaginary picture of the past). Gardiner mener i alle disse autoritative udtalelser at kunne spore en irrational uvilje mod fortiden, blot fordi den ikke er nutid - og han henviser til brugen af visse rumlige metaforer, som f.ex. "fortiden lå udbredt for vort blik" el.lign., der let vildleder os til at begå, hvad han kalder: 'the time-machine fallacy'. Denne fejltagelse består i, at vi foregøgler os den idé, at alle fortidige hændelser og begivenheder - skønt non-existente - alligevel "subsisterer" som selvstændige "realiteter" i en eller anden mystik verden. Følgelig bilder man sig ind, at om man blot fik indblik i denne verden, så ville alt være i orden; men desværre er den slags åbenbaringer ikke særligt almindelige.

Ingen af disse tænkere var tåber. Alligevel er der noget, der tyder på, at de i deres livtag med tilværelsens dybe spørgsmål har fremsat tolkninger, som let kan lede os af sporet. Hvordan undgår vi bedst alle forvirrede fejltagelser og billige tilbud? Arthur Lovejoy - den amerikanske idéhistories Grand Old Man - har et nøgternt forslag, som øjensynligt går på tværs af de ovenfor kritiserede. Han skriver (jvf. Meyerhoff 1959): "Jeg må således konkludere, at de slutninger, man undertiden har draget med hensyn til historien på baggrund af den "præcentricentriske" forlegenhed, er utilladelige. .. Forlegenheden omfatter al erkendelse, og hvis der overhovedet gives viden, kan den ikke være håbløs. Thi al vor viden, al teoretisk indsigt og al praktisk fornuft bygger på historien; de er dermed i sidste instans baseret på postulatet om de fortidige hændelsers realitet. .. Det følger heraf, at historikerens fornemste opgave

er at udforske 'et sæt hændelser, som uigenkaldelig tilhører fortiden' (a set of events irrevocably there in the past) med samt deres særpræg og indbyrdes forhold i samtiden." - Forslaget er i al sin enkelhed besnærende tilforladeligt; men løser det nu vore vanskeligheder? I stedet for at henvise os til nutiden, anerkender det fortiden i dens egen ret; og så vidt, så godt. Ulempen er imidlertid, at det yder fortiden for megen ære. Postulatet om de fortidige hændelsers realitet mistolkes uundgåelig ontologisk i retning af en overflødig, urimelig og ubegrundet *hypostase*. Vi er alligevel ikke sluppet fri af sprogets fælder, Lovejoy har kun begået 'the time machine fallacy' i en ny variant. Er det da helt umuligt at undgå skepticismen?

For mig at se ligger løsningen så snublende nær, at vi kun lader være at få øje på den, fordi vi hele tiden er ved at falde over den. Sandhedsspørgsmålet slipper vi ikke for - men vi har nok bare formuleret det galt. Alle problemerne opstår, fordi vi forsøger at bestemme sandheden ud fra virkeligheden, hvorfor vi hele tiden efterlyser en eller anden form for korrespondens mellem to samtidigt eksisterende størrelser, nemlig tanken og dens genstand. Når det gælder historien, må vi imidlertid vænne os til at se den kendsgerning i øjnene, at tanken aldrig bliver samtidig med sin genstand, virkeligheden, fordi denne kun er en fortidig, dvs. svunden, virkelighed. Det eneste, vor erkendelse kan både være og forblive samtidig med, er sandheden om den fortidige virkelighed. Og kendetegnet på denne sandhed er at finde i tankens overensstemmelse med de samtidige kilder, dvs. med de spor, fortiden har efterladt i nutiden. Dermed bliver virkeligheden - og jeg mener her den fortidige - noget, som fremstår i kraft af tankens tilegnelse af sandheden. Thi virkeligheden er flygtig, mens sandheden alene ér. Således er da 'sandhed' et dybere og mere omfattende begreb end 'virkelighed'.

Men hermed er tidens såkaldte "realisme" afsløret som den egentlige fiktion!

LITTERATUR:

- Borges, J. L.: diverse oversættelser.
 Prior, A. N.: *Formal Logic*, Oxford 1955.
 Hughes & Cresswell: *Modal Logic*, Methuen 1968.
 Rescher & Urquhart: *Temporal Logic*, Springer 1971.

- Prior, A. N.: *Past, Present & Future*, Oxford 1967.
Prior & Fine: *Worlds, Times & Selves*, Duckworth 1977.
Rescher, N.: *The Philosophy of Leibniz*, Prent.-Hall 1967.
Øhrstrøm, P.: *Erkenntnis* 21, 1984 (209)
Wegener, M.: *Philosophia* 1-4, 1982 (190)
MacKay, D.M.: *Brit.Jour.Phil.Sc.* 22, 1971.
Wippel & Wolter, eds.: *Medieval Philosophy*, Free Press 1969.
Gardiner, P.: *The Nature of Historical Explanation*, Oxford 1961.
Meyerhoff, ed.: *The Phil. of Hist. in our Time*, Doubleday 1959.
Collingwood, R. G.: *The Idea of History*, Oxford 1946.