

Sune Liisberg

Schelling og Nietzsche som kritikere af Descartes - Introduktion til tekstudvalgets problemstilling

Ingen sætning har vel spillet en så stor, og for nogle irriterede rolle i den nyere tids filosofi som Descartes' *cogito ergo sum*. Måske fordi der vitterlig er noget om det, som flere har forfægtet, nemlig at den nyere tids filosofi – og dens problemer – med dette princip får anslået sin grundtone (se Schelling 2008) og bliver givet nøglen til en port, der åbner op til et endnu uopdaget og uudforsket, men helt fast land: Den kartesianske grund (se Husserl 1992, 63-64; 138-139). Spørgsmålet om, hvorvidt den nyere tids filosofi nu også begynder med Descartes (og parallelt med ham, Bacon, ifølge Schelling), er imidlertid omstridt. Man kunne eksempelvis fremhæve accentueringen af individet og den individuelle frihed allerede hos Cusanus og Pico, det vil sige, man kunne gribe tilbage til renaissance (se Sløk 1989, 122-123, 137). Og havde Descartes' princip haft en særlig praktisk-normativ implikation, kunne man i stedet ligeså vel have godtaget Nietzsches fortælling om den vestlig-kulturelle dekadences historie, som allerede begynder med Sokrates, der angiveligt satte (selv)erkendelsen højere end livet. Men den 'tryllebundethed af cogito-argumentet' og som følge heraf den 'kredsen om det subjektive', som Schelling taler om (se Schelling 2008), synes at komme af, at vi hos Descartes simpelthen bliver præsenteret for en sætning, der som resultat af en beslutning om at tvivle *metodiske* om alt, da tilsyneladende står som vort eneste urokkelige princip. Samtidig kan ethvert forstandigt væsen *frit* selv føre sig frem til dette 'jeg tænker, altså er jeg', eller 'jeg har bevidsthed, altså eksisterer jeg', hvilket måske er et bedre udtryk, da Descartes forstår 'cogito'/tænkning bredt som omfattende alt bevidsthedsmæssigt.

Sætningen *cogito ergo sum* findes imidlertid ikke i Descartes' egne, offentliggjorte skrifter i nøjagtigt denne form (se fx Brands 1982, 9). Men det er nu engang i den latinske udgave, at overleveringen har besejlet Descartes'

oprindeligt fransksprogede udsagn, der fx findes i hans lille 'metode-bog' fra 1637, hvor det i sin mest kendte formulering netop lyder: ”*je pense, donc je suis*” (Descartes 1992a, 54). I Descartes' *Metafysiske meditationer*, der ganske vist i udgangspunktet blev forfattet på latin i 1641/42, og siden (i 1647) kom på fransk (se Beyssade & Beyssade 1992, 8), finder vi en anden variant: ”denne sætning: *Jeg er, jeg eksisterer* [*Ego sum, ego existo*, SL], er nødvendigvis sand, hver eneste gang jeg udtaler den eller danner den i min ånd” (Descartes 1992b, 72/73).

Cogito-argumentet har faktisk et ganske slående fortilfælde hos Augustin: Bliver jeg spurgt, om jeg er til, og er jeg da bange for at fejle i forhold til at besvare dette spørgsmål, så må jeg dog indse, at jeg slet ikke ville kunne tage fejl, hvis jeg ikke var til; der er således 'noget, der står helt fast', nemlig at jeg er til, at jeg lever, og at jeg *forstår*, at det forholder sig sådan (se Augustin 2002, 2. bog, 3.7). Men dette 'noget, der står helt fast' skal hovedsageligt tjene til, at Augustin og hans dialogpartner meningsfuldt kan fortsætte deres samtale om Gud og den frie vilje; der drages ikke den konsekvens, at vi her kunne have at gøre med filosofiens førsteprincip. Der skulle beslutningen om en meto-disk tvivl til, og den beslutning tager først Descartes (se Schelling 2008). Om cogito-argumentets status og reception i filosofiens historie skriver Hartmut Brands imidlertid:

Nu er det ganske vist et faktum i filosofihistorieskrivningen, at man virkningshistorisk lader filosofien om subjektiviteten qua selvbevidsthed starte med Descartes' CA [= cogito-argument, SL]. Dette er imidlertid med hensyn til den aldrig opnåede afklaring af dets mening muligvis selv bare et indicium derpå, at man, som Schopenhauer siger, i den blotte følelse af dets vigtighed har snakket det efter, uden at have en tydelig forståelse af dets mening. (Brands 1982, 243).

Dette burde være grund nok til fortsat at beskæftige sig med tekster, der tager Descartes' cogito-argument (og metafysik) op til kritisk overvejelse, det vil sige: Som hverken bare snakker det efter, eller blankt afviser det, i begge tilfælde i den tro, at man jo så udmærket ved, hvad der menes.

Ifølge Schelling – der ligesom Schopenhauer og Nietzsche havde blik for, at cogito-argumentet og dets problemer har med dets sprogbundethed at gøre – er ytringsdimensionen nu helt afgørende for cogito-argumentets meningsfuldhed, da allerede ”den blotte tanke 'Jeg er' kan forstås som en *indre* ytring og forudsætter et talende jeg” (Brands 1982, 150). I forlængelse heraf skriver Brands videre om Nietzsches kritik af cogito-argumentet: ”Da Descartes formulerer CA'et [cogito-argumentet, SL] sprogligt, kan det ikke være nogen umiddelbar, første erkendelse” (Brands 1982, 249). Nietzsche antager nemlig, at Descartes selv fejlagtigt betragtede cogito-argumentet som en *umiddelbar*

visbed – altså strengt taget ikke som et argument. Og Schelling peger – i overensstemmelse med Descartes' egen udlægning, men med større emfase – på, at cogito-argumentet da heller ikke kan have været ment som en syllogistisk slutning, for så ville argumentet som sådan ikke kunne fungere som filosofiens førsteprincip (se Schelling 2008; Brands 1982, 134). Schelling mener, at cogito-argumentet af Descartes må have været ment som et udtryk for den umiddelbare identitet mellem tænkningen og (selvbevidsthedens) væren, idet 'sum' ligesom skulle være indbefattet i 'cogito' (se Schelling 2008).

Hegel lokaliserede Descartes' modernitet deri, at Descartes gjorde tænkningen som sådan til princip for filosofien, men i en ny form, hvor evidensen af *min tænkningens faktum* åbnede mulighederne for filosofiens indtræden i det, som Schelling på sin side kalder filosofien "anden barndom, en slags umyndighed, som den græske filosofi næsten allerede med sine første skridt var hinsides" (Schelling 2008). Mens Thales af Milet havde spurgt efter det første i naturen, spurgte Descartes nu kun: 'Hvad er det første *for mig*' - og svaret var: 'Det er jeg selv'. Cogito-argumentet, der som nævnt implicerer en forudgående beslutning om at drage *alt* i tvivl,¹ manifesterer således en historisk enestående "frigørelse fra al autoritet" (Schelling 2008).

Idéhistorisk kan Descartes' indvirkning på tiden, der fulgte, næppe forestilles vid nok i sin udbredelse, fastslår Hegel, der af samme grund opfatter Descartes som en historisk "Hero, der endnu engang startede sagen helt forfra og konstituerede filosofien på ny" (Hegel 1996a, 123). Schelling er for så vidt enig, men også mere kritisk: "Jeg tvivler, jeg tænker, altså er jeg! / [...] Descartes' berømte Cogito ergo sum [...] har virket som en magisk formular" (Schelling 2008).

Tænkere som Schelling og Nietzsche, og i det 20. århundrede fx Jean-Paul Sartre, Dieter Henrich, Paul Ricœur og Manfred Frank, udlægger og problematiserer nu cogito-argumentet som en model for *refleksivitet* eller – mere generelt formuleret – som en *middelbar erkendelse* snarere end som en umiddelbar vished.² Som nævnt vinder cogito-argumentet først sin betydning og sandhed, når det forstås som en sproglig ytring, hvilket i sagens natur forudsætter et sprogbrugende subjekt. Derfor bør også Maurice Merleau-Ponty nævnes som en af de tænkere, der i det 20. århundrede bidrog med en væsentlig udlægning af 'cogitoet'. I et forsøg på at genvinde muligheden for at operere med en umiddelbar dimension ved bevidstheden, og derved at befri et aspekt af den fra "ordenes snare" (Nietzsche 2008), introducerer Merleau-Ponty nemlig i *Perceptionens fænomenologi* et skel mellem på den ene side 'det stiltiende cogito' (*le cogito tacite*) – der som Sartres prærefleksive cogito er betingelsen for det kartesianske cogito og karakteriseret som et ikke-kognitivt, umiddelbart selvforhold (se Merleau-Ponty 2003, 462; Sartre 2007, 16) – og på den anden side

'det (ud)talte cogito' (*le cogito parl *). Sprog forudsætter således stiltiende, pr refleksiv selvbevidsthed, mens det omvendte ikke er tilfælde. Men som det hedder hos Merleau-Ponty, s  er dette "stiltiende *Cogito* kun *Cogito*, når det har udtrykt sig selv"; det stiltiende cogito er som betingelse for sproget ikke andet end som "et barn ved sit første åndedræt" (Merleau-Ponty 2003, 463).

Tager vi nu Sartres værk, s  er det tydeligt, at refleksiviteten forstået som bevidsthedens tilbageb jning mod sig selv, ved nærmere eftersyn ikke kan begrunde bevidsthedens væren – endsige da virkelighedens væren (se Sartre 2007, 14 ff., 21 ff.). Af førstnævnte grund (refleksionen kan ikke begrunde bevidsthedens væren) er det interessant, at allerede danskeren Jens Baggesen den 8. december 1793 indleder en taknemmelig hilsen, som han skriver i J. G. Fichtes gæstebog, med følgende, tilsyneladende banale omvendning af Descartes' sætning, som da lyder: 'sum – ergo cogito' (se Brands 1982, 11). Omtrent 80 år senere finder vi hos Nietzsche en strukturelt set lignende pointe, men med emfase på den kartesianske sætnings sprogbundethed:

[...] vi lider af ordenes sygdom og er uden tillid til hin egen fornemmelse, som endnu ikke er påstemplet med ord: som en sådan livløs og alligevel uhyggeligt virksom begrebs- og ord-fabrik har jeg måske endnu retten til om mig selv at sige cogito, ergo sum, men derimod ikke vivo, ergo cogito. (Nietzsche 1999a, 329).

'Jeg lever, altså tænker jeg'. Det er altså egentlig livet, der burde betinge læringen efter Nietzsches opfattelse, og i dette ligger også, at det ikke mindst er i forhold til det fysiske legemes unægtelige eksistens, at Descartes beg r en fejl, for tænkningen forudsætter netop livet (kroppen), og det er jo en lignende prioritet, som Baggesen antyder med sit mere tørre 'jeg er – altså tænker jeg'. Men med hvilken ret udsiges egentlig dette 'ergo' i disse omskrivninger? Hvis jeg bare er, hvad adskiller mig så fra en sten? Hvis jeg endog lever, hvad adskiller mig da fra koen på marken? Det afgørende er altså stadig, at jeg har bevidsthed og *udtrykker*, at jeg forstår, at jeg er og tilmed lever (jf. Augustin ovenfor).

Nu er det ikke længere tid siden end 1994, at neurologen Antonio Damasio publicerede en bog med titlen *Descartes' Error*. Ifølge det sidste kapitel i denne bog bestod Descartes' fejltagelse i den antagelse, at "selv hvis kroppen ikke var til, ville sjælen ikke ophøre med at være" (Damasio 2005, 249). Og selv om Damasio tilstår princippet 'jeg tænker, altså er jeg' en logisk funktion i funderingen af Descartes' *prima philosophia*, s  fastholder han, at sætningen taget bogstaveligt netop illustrerer det modsatte af, hvad Damasio selv mener er sandt, som han formulerer det: "Vi er, og så tænker vi, og vi tænker kun for så vidt, at vi er, eftersom tænkningen virkelig er forårsaget af v rens strukturer og operationer" (Damasio 2005, 248).

Damasios argumenter vedrørende Descartes' fejltagelse blev altså præsenteret for verden – og præsenteret som en *nybed*, formoder jeg – så sent som i 1994. Men alt, hvad der i dag hedder noget med 'embodied mind', 'embodied social cognition', osv. forekommer mig at kunne føres tilbage til Nietzsches omformulering af Descartes' 'magiske formular'. Ligeledes er det en gammel pointe, at tænkningen forudsætter væren. Dette var Descartes faktisk allerede selv opmærksom på, men det sker ligesom i skyndingen:

Og idet jeg gjorde opmærksom på, at der overhovedet intet er i dette: *jeg tænker, altså er jeg* – som forsikrer mig om, at jeg siger sandheden – hvis ikke jeg meget klart ser, at *for at tænke er det nødvendigt at være*: da vurderede jeg, at jeg kunne tage det som en generel regel, at de ting, som vi opfatter i skarp klarhed og med skarp tydelighed, er aldeles sande [...]. (Descartes 1992a, 55; anden fremhævelse er min, SL).

Måske ydes Descartes ikke helt, hvad der tilkommer ham i forhold til at nuancere bestemmelsen af bevidsthedens *væren*; man siger blot, at den er en 'res cogitans' (se Fahrenbach 1966, 88). Men i en af de mest udbredte kilder til cogito-argumentet – *Om metoden*, som citatet ovenfor stammer fra – siger Descartes med rene ord, at han i forlængelse af opdagelsen af sit nye princip 'erkendte, at han var en substans, hvis hele essens eller natur ikke er andet end at tænke' (se Descartes 1992a, 54). Ifølge Brands var det da heller ikke dette, at jeg er, der interesserede Descartes i første række – det kunne jo anses for at være en trivialitet – men spørgsmålet om, *hvad* jeg er (se Brands 1982, 76). Imidlertid mener Schelling end ikke, at Descartes begriber og beviser sin eksistens som et ubetvivleligt faktum; i realiteten angiver han blot en *værensmåde* blandt andre mulige:

Dette Sum cogitans kan nu ikke ydermere have en sådan betydning, som var jeg *intet andet* end tænkende, som var jeg kun tilstede i tænkningen, eller som var tænkning min værens substans. For Descartes udtaler selv kun hint: Jeg tænker, *idet* han tænker eller tvivler, i sin tvivls aktualitet. Tænkningen er altså kun en værensbestemmelse eller en værensmåde, ja dette cogitans har sågar kun betydningen: jeg er i tænkningens *tilstand*. Den egentlige tænkningens tilstand er som bekendt for de fleste mennesker en højst sjælden, midlertidig, ja unaturlig tilstand, som de sædvanligvis søger at træde ud af så hurtigt som muligt. Bekendt er det schillerske: Ofte var jeg dog bare og har sandelig ikke tænkt på noget som helst. (Schelling 2008).

Jeg kan altså i princippet godt være uden at tænke, men jeg kan ikke tænke

uden at være. Hos Schelling er skellet mellem *hvad*-hed og *at*-hed – *quidditas* og *quodditas* – yderst operativt. Og når hele Descartes' system i sidste ende afhænger af Gud som garant for sandfærdigheden af ethvert tænkende jugs forestillinger, så må først Guds faktiske eksistens – dette *at* Gud er – bevises. Ifølge Schelling lykkes det for Descartes imidlertid kun at bevise, *hvad* Gud er som det væsen, hvis *varensmåde* er nødvendighedens; det lykkes ham aldrig at bevise, *at* Gud er, og at Gud i så fald måtte være *et mere* i forhold til den rene nødvendighedsbestemmelse. Det er derfor ikke mindst i forhold til Descartes' såkaldte ontologiske argument, at Schelling bruger sit kritiske krudt i det længere uddrag fra *Om den nyere filosofis historie* (1827), der er oversat i det følgende, mens Nietzsche i det ligeledes oversatte, lille fragmentuddrag fra 1885 arbejder ud fra sin kendte tese om, at vi nok ikke slipper af med Gud, så længe vi tror på grammatikken (se Nietzsche 1999b, 78).³ Troen på grammatikken har nemlig også den mere horisontale konsekvens, at der, så længe man hænger i 'ordenes snare', ikke gives nogen umiddelbare visheder – heller ikke for René Descartes.

Noter

¹ Hartmut Brands bemærker et sted i sit habilitationsarbejde, »*Cogito ergo sum*«, at jeg ikke alene ud fra det faktum, at jeg tænker, kan slutte, at jeg tvivler; men hvis jeg tvivler, så er det gyldigt at slutte, at jeg tænker, fordi tvivlen (*dubitare*) ifølge Descartes er en modus ved tænkningen (*cogitare*), mens tænkning som sådan ikke nødvendigvis implicerer tvivl (se Brands 1982, 60).

² Se fx Henrich 1966, 192; Ricœur 1970, 87-89; Frank, 1986, 31.

³ Heri ligger der desuden fra Nietzsches side en slet skjult hentydning til – og et opgør med – Hegels *Wissenschaft der Logik*, som Hegel selv præsenterer som en 'beskrivelse af Guds evige væsen'; denne beskrivelse sammenligner han nu med, hvad der alene bliver tilgængeligt for den, der kan sin grammatik og dermed har sproget i sin magt (se Hegel 1996b, 44, 53). Hegels 'negative filosofi', der tager udgangspunkt i *tænkningen* af den umiddelbare væren, havde imidlertid allerede været udsat for et opgør fra (den sene) Schellings side (vi kunne også nævne Schopenhauer og siden Kierkegaard m.fl.). Dette opgør lå Schelling meget på sinde (se fx Peetz 1998, XVIII), og som modstykke introducerer han sin 'positive filosofi', som han bygger op på en grundsten kaldet 'das unvordenkliche Sein' – altså den væren, der *ikke kan tænkes forud* for sin væren.

Litteratur

- Augustin, Aurelius: ([387-] 2002) *Den frie vilje*, in: *Augustins filosofiske dialoger*, bd. 3, oversat af T. Damsholt, Frederiksberg.
- Beysade, M. & Beysade, J.-M.: (1992) "Introduction", in: René Descartes, *Méditations métaphysiques*, latin-fransk, Paris, 5-28.
- Brands, Hartmut: (1982) »*Cogito ergo sum*«. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Freiburg/München.
- Damasio, Antonio: ([1994] 2005) *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, London.
- Descartes, René: ([1637] 1992a) *Discours de la méthode*, Paris.
- Descartes, René: ([1641/42 ; 1647] 1992b) *Méditations métaphysiques*, latin-fransk, Paris.
- Frank, Manfred: (1986) *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer >postmodernen< Toterklärung*, Frankfurt am Main.
- Fahrenbach, Helmuth: (1966) "Endlichkeit des Bewußtseins und absolute Gewissheit bei Descartes", in: *Metaphysik und Subjektivität*, FS für Wolfgang Cramer, Frankfurt am Main, 64-91.
- Hegel, G.W.F.: (1996a) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke*, bd. 20, (udg.) E. Moldendauer & K. M. Michel, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F.: ([1812] 1996b) *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke*, bd. 5, (udg.) E. Moldendauer & K. M. Michel, Frankfurt am Main.,
- Henrich, Dieter: (1966) "Fichtes ursprüngliche Einsicht", in: *Metaphysik und Subjektivität*, FS für Wolfgang Cramer, Frankfurt am Main, 188-232.
- Husserl, Edmund: ([1923/24] 1992) *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, bd. 6, (udg.) E. Ströker, Hamburg.
- Merleau-Ponty, Maurice: ([1945] 2003) *Phénoménologie de la perception*, Paris.
- Nietzsche, Friedrich: ([1874] 1999a) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: *Kritische Studienausgabe*, bd. 1, (udg.) G. Colli og M. Montinari, München.
- Nietzsche, Friedrich: ([1889] 1999b) *Götzen-Dämmerung*, in: *Kritische Studienausgabe*, bd. 6, (udg.) G. Colli og M. Montinari, München.
- Nietzsche, Friedrich: ([1885] 2008) "Cogito, ergo og sum" (fragmenter), oversat af S. Liisberg, in: *Slagmark*, nr. 52, Århus, 173-175.
- Peetz, Siegbert: (1998) "Einleitung", in: F.W.J. Schelling, *System der Weltalter*, Frankfurt am Main, IX-XXXVIII.
- Ricœur, Paul: ([1969] 1970) *Spragfilosofi*, oversat af P. Kemp og G. K. Sørensen, København.
- Sartre, Jean-Paul: ([1943] 2007) *Væren og intet. Et essay om fenomenologisk ontologi*, oversat af M. Chrom Jacobsen, Århus.
- Schelling, F.W.J.: ([1827] 2008) *Om den nyere filosofis historie* (uddrag), oversat af S. Liisberg, in: *Slagmark* nr. 52, Århus, 149-170.
- Sløk, Johannes: (1989) *Da mennesket tog magten*, Viby J.

