

# Jubilæumsudgivelse

**TID***skrift* fejrer 10 års foreløbig eksistens

**#2**

## At gribe til tvivl

- En øvelse i at følge en filosofisk bevægelse

---

Anna Cornelia Ploug  
opr. udg. februar 2014



**TID***skrift*

*onlinemagasinet for filosofistuderende landet over*

Illustration v. Synnøve Thau-Moltsen

# Alment-redaktionelt forord

---

**TID**skrift har nu været undervejs i ti år, og det vil vi meget gerne markere! En stor tak skal først og fremmest lyde til ALLE, der har bidraget til foretagenet, i løbet af årene der er gået.

Igennem tiden er der blevet skrevet utrolig mange spændende filosofiske artikler til vores magasin (hvis vi selv skal sige det!).

Vores jubilæum skal selvfølgelig markeres ved at finde nogle af disse tekster frem fra arkivet. Så glæd jer til en masse filosofi i løbet af sommeren!

Gennem syv fredage vil vi, redaktionens nuværende medlemmer, lægge vores yndlingsartikler op på hjemmesiden.

Artiklerne er udelukkende valgt ud fra, at vi hver især synes de er virkelig gode. Vi udstyrer desuden alle artiklerne med et lille forord og et efterord. Forordet udtrykker redaktionens begejstring for artiklen, og med efterordet giver vi det sidste ord til forfatteren, der har fået mulighed for at genlæse egen artikel og reflektere over indholdet.

Rigtig god læselyst!

## Forord v. Hans Fabricius

I artiklen "At gribe til tvivl: En øvelse i at følge en filosofisk bevægelse" fra 2014, undersøger Anna Cornelia Ploug noget helt grundlæggende for al filosofi: Tvivl. Det er et fænomen der forårsager lige så mange problemer som løsninger for vor tids epistemologi, men det er måske lidt for sjældent, at der kigges nærmere på selve fænomenet tvivl – i stedet for hvad det bevirker. Med udgangspunkt i henholdsvis Montaignes og Descartes' tvivlsfigurer samt forståelser af tvivlens funktion, er det netop hvad Ploug sætter sig for i denne artikel. Jeg har valgt denne artikel fordi Ploug på interessant vis sammenligner de to franskmænds udgangspunkt for anskuelsen af tvivlens rolle og betydning og tydeliggør deres forskellige kontekster: groft sagt den historiske eller i hvert fald pragmatiske og den 'rent filosofiske' eller videnskabelige. Deres fælles ståsted og mål med tvivlen er jegets selverkendelse, men som artiklen så fremragende udlægger det, vil tankerne hos den ene af de to filosoffer historisk set forårsage store problemer for sådan et mål samt selve epistemologiens væsen.

## Efterord v. Anna Cornelia Ploug

Når man tænker på at det er over syv år siden jeg skrev artiklen, er det hvis ikke foruroligende så i hvert fald fascinerende, at jeg føler så stor nærhed til den, når jeg nu skimmer den igen (mere end at skimme kan jeg ikke – det er som at høre sin egen stemme på bånd). Med andre ord: jeg har ikke grundlæggende forandret min forståelse, eller det vil sige, det er faktisk det samme problem og den samme interesse, jeg har i dag. Det konstruktive ved tvivl, det produktive ved en angivet mangel. Det, der til gengæld har ændret sig, er at jeg er 'kommet længere' i filosofihistorien. Jeg startede ved Descartes, tog et skridt frem (Spinoza) og to tilbage (Plotin). Først efter mange år kom jeg over Kant og prøvede endda at læse helt nye ting (teori). Jeg tror det er typisk for mange filosofistuderende – men det står i kontrast til folk man møder fra litteratur og andre kulturteoretiske discipliner, der begynder med Deleuze, Žižek, Latour, Butler und so weiter, og så med tiden begynder at få på fornemmelsen at der er noget der ligger under dem...

Det var en succesoplevelse at få bragt en artikel i TIDskrift. Det føltes berusende pludseligt at arbejde med en tekst med henblik på at den skulle kunne sige noget til andre. Og at få en engageret redaktør som fødselshjælper. Min redaktør dengang var Andreas Mebus, som i dag er min kammerat og samarbejdspartner i redaktionen på et politisk webtidsskrift. Man skal ikke undervurdere vigtigheden af at skrive for at tilegne sig stof: For nylig stødte jeg på et rammende udsagn af den franske forfatter Pascal Quignard, der lyder: "études, c'est lire en écrivain," altså: at studere er at læse idet man skriver. Også for mig var det formativt at skrive (andet end opgaver), og arbejdet med artiklen betød, at jeg blev suget så meget ind i Descartes' tænkning, at jeg gav mig i kast med en oversættelse af hans forord til Principia Philosophiae fra 1647. Oversættelse er også en effektiv måde at studere på! Hermed en anbefaling.

I dag er jeg ph.d.-studerende i filosofi og jeg interesserer mig (stadig) for spørgsmål der angår erkendelse og metode. Jeg arbejder på et projekt om problemer og dialektisk tænkning. Det er nok i virkeligheden overdetermineret, men det virker som om, der går en lige linje fra dén artikel fra 2014 – der var baseret på en fri opgave fra mit bachelorstudie – og dét, jeg orienterer mig efter i dag. Med andre ord skal man passe på, hvad man kaster sig over, da det har det med bagefter at forfølge én. Hermed en advarsel. Heldigvis kan man ikke styre hvad man har trang til at undersøge. Det er tilstrækkeligt at stille sig selv Marie Kondos spørgsmål: does it spark joy?

---

## Abstract

Hvordan blev erkendelse til det problem vi kender i dag? Tvivl er et fuldstændigt fundamentalt foretagende i filosofien: skepsis overfor menneskets mulighed for at opnå viden har gennem historien taget mange former og er blevet brugt i grundlæggende forskellige projekter. Men hvad mener vi egentligt med 'at tvivle'? Hvordan motiveres tvivlen og hvornår bidrager den til at stille spørgsmålet om erkendelsens mulighed? Jeg vil her undersøge tvivlens figur og funktion hos Montaigne og Descartes (I), vise hvordan disse leder til hhv. en livspraksis og et metodisk greb i søgen efter sikkerhed (II), og endelig fremhæve elementer af den kartesiske tænkning forhold til traditionen (III). En sådan tankebevægelse er central at gøre sig for at kunne forstå den dominerende dyrkelse af fornuften der sidenhen har udspillet sig.

---

## Tekstbaggrund

I denne artikel vil jeg undersøge det filosofiske grundbegreb *tvivl* med udgangspunkt i en sammenstilling af Montaignes position i *Forsvar for Raymond Sebond*<sup>1</sup> (1580) og Descartes' projekt som det kommer til udtryk i *Filosofiens grundsætninger*<sup>2</sup> *Del I* (1644) og *Afhandling om metoden*<sup>3</sup> (1637).

---

<sup>1</sup> Eller bare 'apologien', en kendt tekst i anden bog af Montaignes *Essays*

<sup>2</sup> Ofte kaldet *Principia* efter den oprindelige latinske titel *Principia Philosophiae I-II*

<sup>3</sup> Der henvises til originalteksten *Discours de la méthode* og i de tilfælde hvor der optræder citater ligeledes til en dansk oversættelse

## **DEL I: To udgangspunkter for tvivl**

For at en egentlig udfoldelse af spørgsmålet om hvad der ligger i tvivlsbegrebet kan finde sted, er det nødvendigt at redegøre for de mere isolerede dele af den respektive erkendelsesfilosofiske baggrund, hvad der imidlertid ikke er plads til her. I stedet vil jeg i det følgende fremhæve de væsentligste punkter som er centrale forudsætninger for at forstå hhv. Montaigne og Descartes' tvivlsfigurer.

### **Montaignes retning mod det eneste der egentligt er at kende**

#### **1. Montaigne placerer sig i den pyrrhonæiske tradition**

Man kan ifølge Sextus – og med Montaigne (Montaigne 1998:178;183) – dele filosofierne op i tre typer: Dem der mener at have fundet sandheden – dogmatikerne, dem der positivt fremfører umuligheden af at opnå viden – kendt som de akademiske skeptikere, og endelig pyrrhonæikerne som sætter en dyd i netop ikke at mene noget (Friis 1998:604).

Den pyrrhonæiske skepticisme bygger på begrebet om *epoché* forstået som konsekvent afholden sig fra domsfældelse, samt følgefænomenet af ikke at holde noget for sandt eller falsk: en tilstand af sjælefred (*ataraxia*). For så vidt Montaigne viderefører en sådan kobling mellem erkendelsesskepticisme og livsfilosofi, placerer han sig i de mest antidogmatiske rækker der kan tænkes inden for skepticismen. Montaigne roser pyrrhonæikernes indstilling, som aldrig tillader at dømme endegyldigt, men gerne at argumentere snart for det ene, snart for det andet for at insistere på tvivlen selv (Montaigne 1998:179), og han bruger selv grundformen: *'hvorfor p snarere end q?'* bl.a. ift. Aristoteles' naturlære (Montaigne 1998:218f).

## **2. Sanserne er upålidelige, og fornuften udtryk for menneskets gudsbespottende hovmod**

Al viden stammer fra sanserne (Montaigne 1998:171), men idet vi dels ikke kan vide om vores sanser er ufuldkomne, dels bliver påvirket af kroppens tilstande, må vi erklære sanserne for upålidelige. Heller ikke fornuften bør tillægges nogen autoritet: ”Den menneskelige fornuft bestiller ikke andet end at fare vild overalt, og især når den kaster sig ud i guddommelige forhold” (Montaigne 1998:197). Foruden at opregne de utallige mærkværdigheder, menneskene i den smidige fornufts<sup>4</sup> navn har påberåbt sig som sande, vender Montaigne gang på gang tilbage til et tema om hvordan der er en modstrid forbundet med at ville begribe Gud ud fra den endelige menneskelige erkendelses vilkår. Når man forsøger at forstå Gud vha. tænkningens begreber indkapsler og begrænser man det guddommelige i sin egen, forgængelige og skabte væren: ”Vi vil gøre ham til slave af tingene som de tager sig ud i vores forfængelige og svage forstand, ham der har skabt både os og vores viden” (Montaigne 1998:201).

## **3. Usikkerheden får en etisk konsekvens**

Da selverkendelsen er dét sted hvor subjekt og objekt smelter sammen, er det den eneste mulige erkendelse mennesket kan opnå (Montaigne 1998:237;241), og dermed tegnes et positivt projekt i forlængelse af den gamle aforisme *Kend dig selv*. Montaigne knytter således en klar etisk forskrift til spørgsmålet om erkendelsens mulighed: Man bør studere sig selv (Montaigne 1998:217), og på den måde finde sin egen, personlige sandhed. En konsekvens af denne relativistiske opfattelse<sup>5</sup> er naturligvis at andres levevis anerkendes på lige fod, og netop dette skal imødegå de

---

<sup>4</sup> fornuften er et redskab der kan bruges til at få hvad som helst til at fremstå plausibelt, jf. Montaigne 1998:218;264

<sup>5</sup> jf. det berømte citat: ”Vi er kristne på samme måde som vi er perigordinere eller tyskere” (Montaigne 1998:118)

stridigheder og krigshandlinger, som totalitarisme og folks tagen patent på sandheden efter Montaignes mening er skyld i.

### **Descartes' opridsning af fornuftens muligheder og enhver tvivls motiv**

Allerførste paragraf i Descartes' naturfilosofiske hovedværk *Principia* indstifter projektets drivkraft: "Den, der søger efter sandheden, må én gang i livet tvivle om så vidt muligt alting" (Descartes 2011:§1). Descartes vil ikke være som skeptikerne der "kun tvivler for at tvivle" men søger at "forkaste den gyngende grund og sandet for at finde klippegrunden eller leret » (Descartes 2009:39/2000:61), dvs. finde et sikkert fundament for videnskaben.

#### **1. Et mål om sandhed som sikkerhed**

Formålet med tvivlen er fra første færd sammenkædet med ambitionen om at opnå sandhed der kan begrundes med en helt ny og krævende form for sikkerhed, nemlig fornuftsmæssig nødvendighed. For at kunne opstille en metode til at udføre denne bedrift, og altså adskille det ubetvivlelige fra det usikre, må Descartes dels motivere og formulere en skeptisk udfordring, dels overvinde den og i samme bevægelse anføre et kriterium der korresponderer med hans sandhedsbegreb.

Det strenge begreb om sikkerhed – at en sætning er sikker såfremt dens negation implicerer en selvmodsigelse – er hentet fra matematikken, der som den eneste disciplin formår at give beviser, forstået som "sikre og indlysende grunde" (Descartes 2009:30/2000:51), og derfor fungerer som idealvidenskab i opbygningen af et metafysisk grundlag (Koch 1999:95).

## **2. Sanseerfaringen som grund til at tvivle og fornuftsandheders status**

For overhovedet at kunne rejse en så stor opgave som der skal til for at den ønskede grad af tvivlsimmune og sikre aksiomer kan fås som resultat, må der gives positive grunde til at tvivle. Det oplagte og velkendte sted at starte er sanseerfaringen, idet vi jævnligt oplever at blive ledt på vildspor af sanserne (Descartes 2011:§4;2002:I), og netop er bevidst om deres upålidelighed. Det er altså en art 'lokal' tvivl som beror på uvisheden om hvorvidt mit sanseindtryk i dette partikulære tilfælde repræsenterer den ydre ting korrekt.

At vi godt ved at solen i *virkeligheden* er kæmpestor, selvom den *tilsyneladende* er lille (Descartes 2002:III.11), skyldes en korrektion – ikke foretaget af sanserne men af rationel tænkning. En fornuftsandhed, dvs. en ide det bogstaveligt talt er utænkeligt ikke skulle være tilfældet<sup>6</sup>, har objektiv gyldighed uafhængigt af ydre omstændigheder (Diderichsen 2009:85): ”hvad enten vi er vågne eller sover, så bør vi altid kun lade os overbevise af vores klare fornuft” (Descartes 2009:48/2000:75). Når Descartes alligevel kan udvide tvivlsbetragtningen til at omfatte fornuftsandheder skyldes for det første at folk af og til fejlagtigt tager en ide for selvindlysende og for det andet, og vigtigst, at vi ikke ved om Gud ”har villet skabe os på en sådan måde, at vi tager fejl hele tiden, selv hvad de ting angår, som forekommer os allermest bekendt” (Descartes 2011:§5).

## **3. Tvivlen ansføres principielt og ikke partikulært**

I 1. meditation gennemføres en radikal udvidelse af tvivlens genstand ved hypotesen om en *Genius Malignus*. Denne såkaldt hyperbolske tvivl skal vise at vi godt kan tage fejl *selv når* vi indser en fornuftsandhed og slutter i fuld overensstemmelse med den rationelle logik. Selv matematisk gyldige

---

<sup>6</sup> dvs. som nødvendigvis har *formal/aktuel* realitet jf. skolastisk terminologi



beviser må kunne være falske – hvis Gud vil det (Descartes 2002:III). At Gud kan *ville* at fornuftsandheder ikke gælder, og at han dermed er i stand til at skabe selvmodsigelser, er et ikke ukontroversielt standpunkt i traditionens diskussion omkring interpretationen af almægtighed (Diderichsen 2009:92). Descartes tilhører den såkaldte voluntaristiske fløj, og dennes opfattelse af Gud som 'supralogisk' betinger muligheden for en så radikal skepsis.

Dette tredje trin i tvivlen er det mest truende da det ikke er afhængig af partikulære positive grunde til mistro men baserer sig på en udpræget usikkerhed. Tilsvarende må løsningen være af generel karakter, den må være den bedrageriske dæmons negation: den sanddru Gud. Men først skal der overhovedet etableres et ubetvivleligt dogme der kan fungere som aksiom for den videre erkendelse. Efter Cogito'et gives begrundelse for at fornuftens modalkategorier faktisk kan bruges på den virkelige verden, på trods af Guds almagt og takket være hans vilje.

#### **4. Selvet udgør udgangspunktet for en deduktiv og metodisk drevet erkendelse**

Descartes vil gøre filosofien til videnskab, dvs. opdage de grundlæggende metafysiske principper og føre bevis med karakter af matematisk sikkerhed. Efter det eliminative element, den metodiske tvivl, præsenterer han den 'konstruktive' del af metoden: retningslinier for erkendelsen.

At erkendelsen *begynder* som a selverkendelse ændrer naturligvis ikke på at Gud er det ontologisk set mest nødvendige, og denne ændring fra det traditionelle holdepunkt i værensordenen (*ordo essendi*) til en begrebslogisk erkendeorden (*ordo cognoscendi*) (Hass 2011:28; Copleston 1994:79) markerer videnskabens formål som det at beskrive hvordan den *fornuftsindrettede* verden tager sig ud. Selvet eller fornuften er således ikke mere metafysisk forankret end Gud, men fungerer som det primære i overvindelsen af tvivlen, idet det er det eneste sted, det ontologiske og

epistemologiske, væren og tænkning, smelter sammen – alle andre steder er forbindelsen kontingent.

Idealet om videnskabernes enhed og brugen af en deduktiv metode betyder ikke, at Descartes helt afskærer sig fra erfaringens rolle og mener a priori at kunne udlede naturlove af sine aksiomer. Det betyder nærmere, at de metafysiske grundsætninger fungerer som en begrænsning af erkendelsens rum til én form for virkelighed, nemlig den rationelle. Matematikken tjener som det bedste tilgængelige eksempel på en eksakt videnskab, men metafysikken bliver ikke som den i en ideal sfære. Tværtimod får den i kraft af sine position som fysikkens rødder (jf. træanalogien<sup>7</sup>) konsekvenser for de øvrige, empiriske videnskaber, og hele filosofiens nytte ligger i træets frugter, dvs. moralen, medicinen og mekanikken.

### ***A. Tvivlen fungerer som et teoretisk redskab på vejen mod sandhed***

Descartes opstiller en tvivl som er langt mere omfattende og udfordrende end den hidtil kendte, der ofte drejede sig om specifikke problemstillinger. Denne universelle tvivl behøver hverken positive eller sikre grunde at tvivle med – at de kun er tilsyneladende er tilstrækkeligt (Diderichsen 2009:53). Det radikale element afspejler den tilstræbte sikkerhed for begrundelser, og ligesom motivationen er generel – sansningens *struktur* leder os på vildspor – er metoden til sjælens orientering fælles for al videnskab.

Man kan spørge om en så omfattende tvivl overhovedet kan lade sig gøre – er den 'ægte'? Betvivler Descartes *virkelig* at Gud ikke findes? Hvis man forstår tvivl som en psykologisk tilstand er det klart at Descartes' projekt synes uoverkommeligt, men den metodiske tvivl er snarere

---

<sup>7</sup> i brev til Picot, jf. Hass 2011:20

filosofisk. Kravet om sikkerhed angår (kun) de begrundelser der gives for sjælen, materien og den infinitte substans, og skal slet ikke overføres på dagligdagen (eller de almene moralske regler), hvor man ofte er nødsaget til at træffe hurtige beslutninger ud fra kun sandsynliggørende overvejelser (Descartes 2011:§3).

Tvivlen er at betragte som provisorisk (Copleston 1994:85), nemlig som et *led hen imod* opdagelsen af ubetvivlelige sandheder. I den forstand er tvivlen altså et forsøg på at imødegå og overvinde den skeptiske udfordring, og dermed bliver det skeptiske element hos Descartes en art "apologi for fornuften" (Hass 2011:21) med det formål at stadfæste et foundationalistisk system til begrundelse af viden. Tvivlen angår bevisførelse og er på sin vis uafhængig af om vi *forstår* dommen (Descartes 2011:§36). Blikket er således slet ikke rettet mod 'hvorvidt der nu også findes en omverden', men koncentrerer sig om en *epistemisk kvalifikation* af ontologiske domme, og på den måde er tvivlen et brugbart redskab i opstillingen og løsningen af erkendelsen som problem.

## **DEL II : Erkendelsesproblem eller livspraksis?**

Descartes og Montaigne anerkender begge splittelsen mellem subjekt og objekt og står derfor ved samme sikre begyndelsespunkt: jegets erkendelse af sig selv. Mens jeget hos Descartes fungerer som aksiom til en fremadskridende bekræftelse af grundprincipper der skal fundere videnskaben, bliver Montaigne så at sige stående ved jeget, og mener ikke at man bør endsige kan bevæge sig videre. De skeptiske elementer i deres tænkning er grundlæggende forskellige fra hinanden, idet det for den ene fungerer som en bydende ambition om at opnå absolut sandhed med fornuften som drivende kraft, og for den anden udmunder i en individuel søgen efter personlig sandhed i en foranderlig verden – det eneste der ikke forandrer sig for Montaigne er hans forehavende. Denne modstilling er interessant, da udformningen af den skeptiske udfordring bestemmer om

erkendelseslæren udfoldes som selvstændig disciplin eller i stedet fungerer som led hen i mod en morallære.

Forkastelsen af autoriteterne i form af den etablerede tænkning, skolastikken, findes både hånligt hos Montaigne (Montaigne 1998:218) og efter længere tids lovprisning af skolerne<sup>8</sup> hos Descartes (Descartes 2000:40). Med dette følger ligeledes hos dem begge en art demokratisk opfattelse af menneskene som havende lige adgang til erkendelse – hvorfor en procedure for denne må være almen.

Descartes anerkender det samme strukturelle problem som Montaigne når det kommer til at begrunde et kriterium for hvornår ens indtryk korresponderer korrekt med den afbildede ting. Løsningen finder han i det jeg, som identificerer subjekt med objekt: Ved at benytte Cogito'ets egenskab af direkte anskuelighed som evidenskriterium, muliggøres en fortsættelse af erkendelsen som transcenderer jeget.

Hvor Montaigne hæfter sig ved hvordan sanseerfaring påvirkes af omstændighederne og derfor aldrig kan plædere objektivitet, samtidig med at han som empirist ikke anerkender andre kilder til erkendelse (såsom medfødte ideer) (Montaigne 1998:228), er Descartes' kritik af sanserne principiel. Til gengæld er mennesket ifølge Descartes udstyret med en ovenud vidtrækkende fornuft, der i modsætning til dyrenes rent mekaniske adfærd kan begribe Guds rationalitet. Omvendt slår Montaigne et slag for dyrenes fornuft, og afviser hermed den traditionelle piedestalisering af mennesket som væsensmæssigt hævet over dyrene. Ydermere undrer han sig over hvorfor kun det som ikke udspringer af tilbøjelighed kaldes viden, og underkender dermed den kvalitative forskel på erkendelse og naturlig, instinktiv (determineret) adfærd som Descartes netop benytter sig af i sin ontologiske dualisme. Hvis rationaliteten ikke længere kan markeres som

---

<sup>8</sup> dvs. de skolastiske institutioner

dét sted, hvor det menneskelige adskiller sig og løfter sig op over naturen, har erkendelsen ringe kår.

Montaigne mener som følge heraf at mennesket har pustet sig overdrevent op ved at skabe et billede af sig selv som særegent rationelt. Egentligt udviser Descartes også en grad af den ydmyghed, Montaigne efterlyser, når han mener at der sagtens kan gives for os fornuftstridige forhold hvis blot Gud vil det, og følgelig at det vi forstår ikke er begrænsende for hvad der kan være virkeligt. Descartes insisterer dog på at der gives fornuftgrunde, og er så erkendelsesoptimistisk at han finder sig nødsaget til at styre og dermed kvalificere fornuften ved at sætte regler for dens færden. At fornuften her betragtes som 'et universelt instrument' som allerede er ladet med medfødte ideer (dvs. ideer der behæfter sig til sjælen, og som derfor bestemmer dens tænkning) og potentiale for erkendelse af nødvendige sandheder angiver også Descartes' ambition: At føre bevis for et urokkeligt fundament for videnskaberne, så den skeptiske trussel en gang for alle er slået ned. Motivet hos Montaigne synes anderledes historisk eller pragmatisk betinget: da sandheden (måske nok findes men) ikke gives for os, og dogmatik leder til vold og konflikt bør jagten opgives, hvilket er hvad hans skepticisme skal vise.

Formålet med Descartes' tvivl er derimod at afdække den sandhedskonception som ligger til grund for opbygningen af et sammenhængende system af sikker viden. Descartes stræber efter 'at transcendere traditionen', som Copleston udtrykker det (Copleston 1994:152), i den forstand at han ønsker at finde et objektivt og universelt gyldigt grundlag, og gøre dette vha. fornuften alene og altså uden traditionen. Montaigne finder sig ubønhørligt bundet til den tradition eller kontekst han nu engang er en del af, og ønsker derfor ikke at skænke den mere omtanke end simpel lydhørhed.

Af samme grund har han heller ikke noget system eller en universel metode – hans påbud lyder på ren (jeg)beskrivelse, ligesom hans egen tekst

er et 'forsøg' uden nogen bestemt dagsorden eller plan. Heraf følger ikke at sandheden er relativ – antagelsen af en guddommelig sandhed er jo en forudsætning for at kampen mod menneskets hovmod overhovedet skal give mening. Der er derfor ikke tale om at mennesket sættes i centrum i anden forstand end at det fordres at indse sit partikulære og begrænsede udsyn. Ifølge Descartes kan man opnå erkendelse af absolutte sandheder (i den grad disse sandheder lader sig tænke)<sup>9</sup> når man filosoferer ordentligt, dvs. følger hans systematiske metode – som ikke udelader noget (Descartes 2000:49).

Denne 'metodeforskel' afspejles også i teksternes form: Hvor *Principia* er opbygget deduktivt og ud fra klare argumenter, benytter Montaigne sig af en række billedfremkaldende empiriske eksempler. Tvivlen er hos Descartes teoretisk – opstillet ved abstrakte tankeeksperimenter – og hos Montaigne helt konkret og personlig. Montaigne kritiserer postulater om endegyldige afgørelser, men udtaler sig også positivt om at have *bevist* noget (Montaigne 1998:237).

I Montaignes verden er alting under stadig forandring, og han finder det magtpåliggende at vi indser denne konstante bevægelse og dermed umuligheden af at ville fastholde noget som identisk over tid – herunder også én selv: "Jeg bestiller ikke andet end at gå frem og tilbage, for min dømmekraft bevæger sig ikke altid fremad, den flyder og driver om" (Montaigne 1998:247). Vi skal anerkende denne bevægelse som det egentlige, i stedet for at søge efter det permanente værende *bag* virkelighedens skin. Hos Descartes derimod er hele bedriften at der fastholdes en gyldig sandhed gennem den tidslige og nærmest lineære proces som deduktion foregår i.

Også mht. den ellers fælles begyndelse, jeget, er der stor forskel: Descartes' jeg er bestemt ud fra essensen tænkning, og antages at være

---

<sup>9</sup> jf. at Guds 'supralogiske' almagt gør ham i stand til at skabe selvmodsigelser

grundlaget (*subjectum*) for denne handling, hvorfor jeget alene forstås som 'bærer' af bevidsthed. Jegets bevidsthed om sig selv er en indsigt i at der foregår tænkning, og jeget bestemmes som det, den 'ting' (*res*), der udøver tænkningen. Hos Montaigne derimod er jegets etablering som set det *eneste* sikre, og derfor også det eneste objekt for videre undersøgelse. Jeget anskues her (som *Les Essais* er et eksempel på) som en individuel, konkret forankret *person*. Forskellen kan måske illustreres ved at en fornuftsforestillings sandhedsværdi hos Descartes som nævnt er uafhængig af ydre omstændigheder ved det subjekt der 'har den'.

Cogito'et beror på det forhold, at vi ikke kan "tvivle på, at vi eksisterer alt imens vi tvivler" (Descartes 2011:§7) uden at få en selvmodsigelse. Montaigne ser netop dette sproglige kneb som pyrrhonæikernes udfordring: de risikerer at blive misforstået da 'jeg tvivler' som et positivt udsagn gendriver sig selv, selvom de egentligt mener at "denne sætning gør det af med sig selv sammen med resten" (Montaigne 1998:205). Ligeledes synes placeringen af ataraxia som det højeste gode at stride imod deres egen grundholdning, men Montaigne forsvarer dem ved at kalde det 'en indre tilskyndelse' (Montaigne 1998:260), dvs. en naturlig tilbøjelighed og ikke en egentlig domsfældelse. Ved at stille sig anderledes rent sprogligt kan denne problematik samt det selvgendrivende element ved skepticiseringen imidlertid undgås, og Montaigne eget projekt lader sig bedst indfange af et spørgsmål. Det er derfor i betydningen 'jeg afstår (fra dom)' at man skal forstå Montaignes motto 'Hvad ved jeg?' (Montaigne 1998:205). Denne henholdsvis brug og undvigelse af sproget kan også ses som et udtryk for om man grundlæggende mener at kunne begribe den guddommelige sandhed med menneskets endelige tænkning.

### **Tvivlen og dens placering i de traditionelle kategorier**

Hvor det skeptiske element hos begge optræder som en påvisning af et strukturelt problem i perceptionen samt en kritik af fornuften som

erkendelseskilde, antager det forskellige former: Hos Descartes er tvivlen rent teoretisk, et intellektuelt forehavende uden moralske konsekvenser. Montaigne finder suspensionen af domme det mest tilstræbelseværdige – som han siger er det pyrrhonæikerne der vinder ”førsteprisen med hensyn til tvivl” (Montaigne 1998:269). Så mens Descartes for en midlertidig periode og på et højt abstrakt plan anser alt hidtil antaget som falsk, fortsætter Montaigne med så vidt muligt at undlade at tage stilling, og i stedet pleje studierne af sig selv.

Disse tvivlsfigurer er væsentligt forskellige: Descartes udfolder en afsindigt radikal skepsis som hidrører vores mulighed for at forstå virkeligheden *overhovedet*, og som har et definitivt konstruktivt sigte, mens Montaignes nærmest ikke engang går i gang – han *vil* ikke gå i gang, han insisterer på retten til – imod dogmatikerne – at blive ved tvivlen (Montaigne 1998:180), og mener at visse spørgsmål ikke engang skal afprøves. Der er selvfølgelig forbehold til denne pointe, da Montaigne giver en række positive grunde bl.a. til sansernes upålidelighed, hvilket fjerner ham lidt fra den pyrrhonæiske indstilling.

For dem begge gælder at skepticismen er ’tæmmet’ eller brugt til et bestemt formål – ingen af stederne kommer den overrumplende udefra. Man kan sige at de tager to veje med det samme for øje: den absolut sande erkendelse som målesten. Hvor Descartes lykkes i at tilfredsstille sine krav, er projektet på forhånd dødsdømt – og betegnes som latterligt og forfængeligt – hos Montaigne. Dette kunne for så vidt godt føre til at Montaigne i stedet accepterer en lavere grad af sikkerhed (end Descartes’ logiske), og fx lader en hævdelser værd afgøre ud fra dens sandsynlighed eller kohærens med et vedtaget system, men det er ikke tilfældet. Montaigne retter sig aktivt mod det der faktisk er sikkert, jeget, og vender således ikke idealet ryggen.

Descartes’ skepsis er ikke at forveksle med traditionen fra den antikke akademiske: Mens denne er et forsøg på at neddrøse dogmatikkens



postulat om at have fundet sandhed og i stedet ty til den almindelige 'sunde fornuft', afviser Descartes, som Diderichsen viser (Diderichsen 2009:89), netop hverdagserfaringens gyldighed, og søger en abstrakt matematisk og begrebslig forståelse af verden.

### **B. Erkendelsen som problem fordrer en universel metode**

Hos Descartes er der tale om en frugtbar, processuel tvivl, der fungerer som katalysator for et konstruktivt og erkendelsesoptimistisk projekt. Montaignes tvivl består mere i en konstatering af at man bør beskæftige sig med noget andet. Desuden ønsker pyrrhonæikeren sig slet ikke det samme: Han mener at sikkerhed er af det onde, og synes i stedet at vi skal anerkende vores mangelfulde væsen og de forskelligheder der er i verden. Vi skal ikke hævde at kende en absolut sandhed og bør tråd hermed anerkende relativisme som et vilkår for mennesket. Scepticismen får således udslag i en – positiv – grund til at forlade bestræbelsen på erkendelse af den ydre, objektive verden, til fordel for selverkendelse og de fredelige omstændigheder der resulterer af at mennesker ved hvem de er og hvorfor de er det.

Med afsæt i denne modstilling kan man se at Descartes med sin formulering af tvivlen selv gøder til bålet for at få den skeptiske udfordring til at være så uoverstigelig som mulig, for dermed tilsvarende at kunne opnå et evidenskriterium der rummer det matematiske begreb om sikkerhed. I den forstand kan man sige at Descartes egentligt slet ikke betvivler hverken sig selv, Gud eller omverdenen, men søger at vise hvad der *logisk set* er sårbart overfor tvivl for derved at lokalisere og etablere sit strenge vidensideal.

### **DEL III: Nybrud og fortsættelse**

På Descartes' tid florerede to hovedstrømninger i vestlig tænkning: Skolastikken, som traditionelt præsenteres som bestående af en kristen

fortolkning af aristotelisk lære, og renæssancenaturalismen, der ses som en tilbagevenden til nyplatonismen. Jeg vil nu pege på enkelte afgørende punkter hvor Descartes' metode og naturfilosofi afviger fra eller fortsætter denne tænkning, for at se om man gennem disse brydninger kan bestemme hvilken motivation der ligger bag en stræben efter matematisk sikkerhed.

Et væsentligt og iøjnespringende punkt hvor Descartes adskiller sig er ved hans opfattelse af videnskaberne som en enhed der fordrer en universel metode<sup>10</sup>. Ønsket om en *mathesis universalis* vidner om en opfattelse af verden som ét: Uden skelnen mellem under og over månen<sup>11</sup> eller mellem hvad der kan åbenbares og hvad der kan bevises rationelt. Her afviger han drastisk fra den aristoteliske metodepluralisme, hvor hver af enkeltvidenskaberne kræver sin egen fremgangsmåde. Ideen om enhedsvidenskab kræver at der gives ét sprog alt kan formuleres i, og når Descartes viser hvordan man kan udtrykke geometriske sætninger aritmetisk (i koordinatsystem) (Copleston 1994:70f), er det netop en illustration af matematikkens paradigmatiske position i denne henseende.

Også syllogismelæren blev kritiseret – af flere – for at indeholde for mange overflødige regler (Descartes 2000:49), kun at angå hypotetiske forhold, samt for ikke at være andet end et formidlingsredskab til at synliggøre hvad man allerede ved, og altså ikke en *opdagelsesmetode* (Descartes 2000:48). Francis Bacon deler med sin eliminative induktivismen det optimistiske syn på fornuften og ideen om at man må 'rense' sindet for fordomme og altså lede det frem mod opdagelsen af sandheder, en opfattelse der forudsætter den tilgrundliggende betragtning at sjælen i sig selv faktisk har stort potentiale for erkendelse.

---

<sup>10</sup> Metoden skal også efterleves ved de enkelte videnskabsgrene, da vores vilje til stadighed kan løbe af med os (Descartes 2011:§42)

<sup>11</sup> henviser til den aristoteliske astronomis opdeling af verden i en jordisk (sublunar) og himmelsk (supralunar) sfære med tilhørende forskellige fysiske love

Hos Descartes er erkendelse ikke et eksklusivt privilegium der tilfalder udvalgte folk som i de esoteriske videnskaber, men en almen menneskelig evne alle har adgang til (Descartes 2000:29). I stedet for at indlære sig skolernes uprøvede dogmer, skal man selv ud og undersøge hvordan tingene hænger sammen i "le livre du monde" (Descartes 2000:40). Denne antiautoritære opfattelse af fornuftens autonomi illustreres bl.a. når han skriver på fransk og ikke latin, "qui est celle [langue] de mes précepteurs" (Descartes 2000:112).

Når man sådan fremhæver fornuften, dvs. den fællesmenneskelige erkendekraft, flytter man samtidig autoriteten væk fra dens traditionelle plads i de overleverede dogmer. Ved at forestille sig at fornuften – givet den følger den rette metode – kan opnå sandhed, modsætter man sig den domænefordeling hvor åbenbaringens område tilfalder teologien alene, samt ideen om at legitimering foregår ved overdragelse fra autoriteter for i stedet at mene at gud og hvermand i princippet kan få indsigt i sandheden og dermed danne et fundament alene vha. fornuften. Det er værd at bemærke at de gamle dogmer ikke nødvendigvis forventes forkastet (Descartes 2000:44) – fjenden er ikke skolastikken men skepticismen. Det er i højere grad *formen* på end *indholdet* af videnskaben der ændres og som er centralt som fornyelse.

Descartes' vidensbegreb er snævert og udelader flere discipliner som før var velansete såsom retorik (Diderichsen 2009:27), idet det ultimativt kræver nødvendighed af sine domme – dog vil *moralsk vished* være tilstrækkelig på nogle områder<sup>12</sup>. Descartes udskiller det sikre fra det blot sandsynlige og søger i det hele taget præcision mht. sprogbrug. I overensstemmelsen med princippet om at jo simple jo sandere reduceres de fire aristoteliske årsager til én, nemlig den bevirkende (*causa efficiens*), og en kvantitativ bestemmelse af verden gøres mulig. Generelt kan denne

---

<sup>12</sup> *assurance morale* (Descartes 2000:73;Hass 2011:28)

reduktion af det pluralistiske univers til én sammenhæng af forklaringsmæssigt homogene mindre dele ses i forlængelse af bestræbelsen på at overlade hele den materielle substans til en matematisk-mekanisk og altså deterministisk bestemmelsesmodel.

Substansdualismens identifikation af materie med udstrækning sættes i stedet for form-stof doktrinen med sine forskellige essenser, former og enteleki, jf. ræsonnementet at siden matematikken har ubetvivleligt sikker begrebsbrug, er det denne man bør applicere på naturen. Med denne bestemmelse ophører den teleologiske orden af verden, alle de aristoteliske sjælevarianter på nær den fornuftige henvises til materien og alt i naturen kan nu beskrives ud fra mekaniske love (stød, træk, bevægelse etc.).

En sådan materialistisk redegørelse bryder også definitivt med renæssancenaturalismens opfattelse af naturen som besjælet. Eksempelvis tilslutter Descartes sig den nye lægevidenskabs forklaring af kroppen som 'et urværk' (Hass 2011:29) og altså uden nogen åndelige kræfter. På sin vis etablerer Descartes med sin dualisme to konsekvente modpoler, og hver af dem bryder i kraft af sin konsekvens med den skolastiske tankegang: Fx er forstanden hos Descartes en evne der med egen kraft (nemlig vha. medfødte ideer) kan udvikle erkendelse, hvilket står i kontrast til det thomistiske princip 'intet er i forstanden som ikke tidligere har været i sanserne' (Hass 2011:10).

Viden er ikke noget allerede givent vi blot skal organisere, bruge og klassificere i forskellige systemer (som *genus-species* hierarkier), men en opgave der skal udføres. Så mens selve det at vide noget er en passiv tilstand hos Descartes (og før i højere grad var en praktisk kunnen og beherskelse, en *savoir-faire* (Diderichsen 2009:26;34)), er vejen dertil en udfordrende overvindelse af problemer, hvorfor den kræver en til lejligheden opstillet anvisning.

Man kan spørge hvorvidt Descartes' radikale tvivl 'lykkes' ud fra dens egne præmisser, og her er der blandt flere punkter blevet peget på at han i Cogito'et for hurtigt og umotiveret slutter fra *res* til *subjectum* – dvs. at der ikke er givet nogen grund til at indføre at det er et substantielt subjekt der tænker, og der strengt taget ikke kan sluttes til andet end at der *foregår tænkning*. At der må være et grundlag for tænkeaktiviteten er en klart skolastisk præget opfattelse.

Selve den metodiske tvivl bærer desuden præg af forestillingen om at kunne fundere filosofien på et 'absolut' grundlag, en tankegang der også viser sig ved at Descartes bibeholder den skolastiske substans-accidens dikotomi. Selve ideen om begrundelse qua fundering i sikre dogmer bliver til et spørgsmål om *muligheden for metafysikken som videnskab*, som Hass fremsætter det (Hass 2005:24).

Også ved et bærende element for fornuftsandhedernes garanti, nemlig Gud, fortsætter Descartes i vid udstrækning ældre tankegang: Gud betragtes som den stadige opretholder af verden (*creatio continuam*) – dvs. han skabte den ikke en gang for alle men kan siges at skabe den konstant (Descartes 2000:81). Strengt taget er der derfor snarere tale om enten tre eller én substans, idet de to finite er afhængige af den eneste fuldstændig selvberørende, nemlig Gud.

### **C. *Bruddet med skolastikken muliggør en sådan tvivl***

Når Montaigne spørger hvordan man kan vide at det er menneskets perspektiv og ikke slangens man bør anlægge når det drejer sig om at vurdere spyttets egenskaber – ”for det står ingen steder skrevet at tingenes væsen bestemmes af mennesket alene” (Montaigne 1998:280) – rammer han netop det sted, hvor Descartes bidrager med en ny adgang til sandheden: Ved at beskrive naturfænomenerne kvantitativt og dermed løsrive sig fra den skolastiske kvalitetsbestemmelse mener han at have opdaget og udviklet et objektivt sprog, nemlig matematikkens.

Hermed drejer hans skepticisme sig også væk fra den traditionelle: Det bliver ikke et spørgsmål om hvorvidt sneen nu også *er* kold, eller om mine sanser bedrages – i stedet fraskrives den ide at sneen overhovedet i sig selv kan besidde kvalitative egenskaber som 'varm' og 'kold'. Hvor sneens immanente 'form' hos Aristoteles er den selv samme som den "sneform" jeg oplever, er der tale omvendt tale om *repræsentation* hos Descartes, hvorfor der sættes en væsensforskellig distinktion mellem de mentale sanseindtryk og den virkelige ting. Når der således er indstiftet et brud mellem verdens ontologiske struktur (udstrakt materie i bevægelse) og den måde hvorpå den fremtræder for os, stempler mennesket, som Diderichsen fremhæver (Diderichsen 2009:20), sin egen verden som irrationel. Omvendt 'bliver' Montaigne ved menneskene, han søger ikke at række ud over hvad der er givet for dem i sædvane og coutume i deres egen begrænsede verden.

Sammenhængen mellem de subjektive, konceptualistiske nødvendigheder som fornuften finder og Guds faktiske, muligvis selvmodsigende verden etableres af Guds godhed som garanti for forbindelsen mellem de klare og tydelige ideer og disses reale eksistens. Montaigne deler opfattelsen af denne dybe afgrund mellem fremtrædelse og virkelighed, men fastholder at man ikke skal forsøge at krydse den: "At tro at der findes vished om noget er et sikkert vidnesbyrd om vanvid og den allerstørste uvished" (Montaigne 1998:220).

## **Afslutning**

Tvivlen spiller en konstruktiv rolle i Descartes' projekt om at videnskabeliggøre filosofien ved at kvalificere et tvivlsimmunt fundament, og således ende med at eliminere sig selv. Det altomfattende ved den metodiske tvivl afspejler et ligeså krævende sandhedsbegreb som tjener til at stadfæste begrundelsen for de metafysiske grundprincipper.

Når Descartes' begreb om tvivl sættes i kontrast til Montaignes skepticisme i apologien, springer det i øjnene at de ud fra samme

begyndelsespunkt ender med vidt forskellige resultater: erkendelse bliver hos Descartes til et teoretisk problem, der kan imødekommes med den rette metode, mens Montaigne affejer hele bestræbelsen på viden og lader erkendelsesspørgsmålet munde ud i en individualistisk morallære. Så mens det partikulære menneskes sandhed er tilstrækkeligt hos Montaigne, kan den fællesmenneskelige rationelle forståelse af verden hos Descartes først med sikkerhed bidrage med viden når Gud og hans godmodighed er etableret.

I kraft af bruddet med skolastikken adskilles subjektet fra verden, da det altid opfatter objektet medieret gennem ideer og dermed er principielt afskåret fra virkeligheden på nær i selverkendelsen. Descartes' naturfilosofi afviser den dennesidige verden som kontingent og åbner dermed det rum for tvivl der kræves for at kunne gennemføre en abstrakt eller erfaringstrascendent, matematisk forståelse af verden.

Ved denne fornuftens emancipation fra teologien og traditionens dogmer fralægges ikke samtidig ideen om en guddommelig sandhed. Der er således ikke tale om en afmytologisering af sandhedsbegrebet, da den objektive sandhed stadig er transcendent for mennesket, men nu blot har fået en ny formidler i videnskaben.

Verden kommer efter tvivlen tilbage i sin vante form – blot underbygget, dvs. opfattelsen af dens grundlæggende strukturer har karakter af sikker viden, og ydermere er der fundet en fremgangsmåde til benyttelse for videnskabens kumulative fremdrift. Det er dog, som Diderichsen påpeger (Diderichsen 2009:257), ikke sådan at tvivlen udelukkende bruges som middel til at rekonstruere den gamle verdensopfattelse på et nu epistemisk urokkeligt grundlag, da der undervejs som set er sket et afgørende brud mellem den subjektive opfattelse og objektiv gyldighed.

Opfattet i sin filosofihistoriske kontekst markerer Descartes' tvivlsbegreb og dets funktion sig som udtryk for et grundlæggende nyt syn

på videnskabens autonomi. Det strenge vidensideal samt behovet for en regelbunden orden af erkendelsen vidner om en stærk optimisme på fornuftens vegne, men også om en udtalt forudsætning om at man bør stræbe efter vished. Ved at opstille tvivlen sådan at den kun kan overvindes af det logisk ubetvivlelige og selvevidente, har Descartes allerede – inden han har defineret et evidenskriterium og fundet ud af hvordan man 'filosofierer ordentligt' – påbegyndt sit projekt som en søgen efter *sikker* erkendelse.

Bestræbelsen efter et urokkeligt metafysisk fundament gør alt andet end subjektet selv objekt for erkendelse, og på den måde begrænser den rationelle tænkning hvad der kan gives som genstand for videnskaben. Dermed etableres erkendelseskløften og det moderne erkendelsesproblem.



---

## Litteraturliste

- Copleston, Frederick (1994 [1960]): A History of Philosophy IV: Modern Philosophy, from Descartes to Leibniz, New York, Doubleday
- Descartes, René (2000 [1637]): Discours de la méthode. Présentation et dossier par Laurence Renault, Paris, Flammarion
- Descartes, René (2002 [1641]): *Meditationer over den første filosofi*, oversat fra latin af Niels Henningsen. Frederiksberg, Det lille Forlag
- Descartes, René (2009 [1637]): Afhandling om metoden, *Discours de la méthode* oversat fra fransk af Mogens Chrom Jacobsen. Helsingør, Det lille Forlag
- Descartes, René (2011 [1644]): *Filosofiens grundsætninger I-II, Principia Philosophiae I-II* oversat fra latin af Fritz S. Pedersen og Jørgen Hass, Aigis 11-1
- Diderichsen, Adam (2009): *Den fordoblede verden*, København, Museum Tusulanums Forlag
- Friis Johansen, Karsten (1998): *Den europæiske filosofis historie: Antikken*, 4. oplag, København, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck
- Hass, Jørgen (2005): Noter til Descartes' meditationer over den første filosofi, Odense, Syddansk Universitet
- Hass, Jørgen (2011): "Indledning til Filosofiens Grundsætninger I-II" i Aigis 11-1
- Koch, Carl Henrik (1999): *Descartes*, Centrum
- Montaigne, Michel de (1998 [1580]): "Forsvar for Raymond de Sebond", s. 110-287 i *Essays: Anden bog*, oversat fra fransk af Else Henneberg Pedersen, Gyldendal