

Identitet & temporalitet

- en sammenligning af Fichtes absolutte jeg og Heideggers Dasein som rekonstruktioner af Kants transcendentale apperception

Skriftlig emneprøve

Af Mikkel Holm Sørensen

Center for filosofi
Syddansk Universitet 1999

Indholdsfortegnelse

| | |
|--|-----------|
| INDHOLDSFORTEGNELSE..... | 1 |
| INDLEDNING..... | 3 |
| FICHTES SELVBEVIDSTHEDSTEORI..... | 5 |
| OPTAKT: KANTKRISEN OG REINHOLDS ELEMENTARPHILOSOPHIE | 5 |
| REZENSION DES AENESIDEMUS..... | 7 |
| OPGØR MED REFLEKSIONSMODELLEN FOR BEVIDSTHED | 10 |
| FICHTES WISSENSCHAFTSLEHRE..... | 11 |
| <i>Grundsætningerne</i> | 11 |
| <i>Grundlægning af praktisk viden</i> | 15 |
| SELVBEVIDSTHED OG ABSOLUT JEG | 18 |
| DASEIN SOM TEMPORALITET..... | 21 |
| HEIDEGGERS KANTBOG..... | 21 |
| <i>Erkendelsens enhed: Den transcendentale Einbildungskraft</i> | 22 |
| <i>Den transcendentale Einbildungskraft som rod for den rene anskuelse</i> | 24 |
| <i>Den transcendentale Einbildungskraft som rod for den rene forstand</i> | 24 |
| <i>Den transcendentale Einbildungskraft som tid</i> | 25 |
| DASEIN SOM TEMPORALITET | 27 |
| SAMMENLIGNING AF FICHTES ABSOLUTE JEG OG HEIDEGGERS DASEIN..... | 28 |
| DISKUSSION: JEGET SOM IDENTITET VS. DASEIN SOM TEMPORALITET..... | 32 |
| KONKLUSION | 33 |
| LITTERATURLISTE:..... | 35 |

Indledning

Das Ich setz sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen

Fichte

Ursprünglichkeit der Seinsverfassung deckt sich nicht mit der Einfachheit und Einzigkeit eines letzten Aufbauelementes

Heidegger

Ideen til denne opgave udsprang af studiegruppearbejde med temaet fransk fænomenologi. I den forbindelse stødte jeg i Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* på et citat, hvor Kants selvbevidsthedsteori om den transcendentale apperception som erkendelsens højeste punkt kategorisk bliver afvist, idet der henvises til at teorien er kontradiktorisk. Endvidere skriver Merleau-Ponty, at aporierne teorien er forbundet med kun kan undgås, hvis subjektet forstås som temporalitet.¹ Selvom jeg i forvejen var bekendt med problemerne ved selvbevidsthedsteorier ad modum Kant, provokerede Merleau-Pontys påstand mig så meget, at jeg fandt, om end ikke et forsvar, så i det mindste en afklaring af problemstillingen på sin plads. Denne nysgerrighed viste sig dog hurtigt at involvere et uoverskueligt netværk af beslægtede og nærliggende problemstillinger, hvorfor både en begrænsning og en fokusering var nødvendig.

I stedet for en bred introduktion til og diskussion af den transcendentale selvbevidsthedsteori og den moderne fænomenologis temporalitetsteori besluttede jeg mig for at lade de respektive teorier repræsentere af hver sin filosof. Som repræsentant for den kantianske model blev jeg hurtigt overbevist om at benytte Fichte, idet han ikke alene var den første til at lokalisere problemerne i Kants selvbevidsthedsmodel, men samtidigt har foretaget de grundigste analyser af teorien i sit forsøg på en udbedre og redde den kritiske filosofi. Under min afsøgning af en egnet repræsentant for den moderne fænomenologi blev jeg opmærksom på et sammenfald, der blev afgørende for opgavens tematik. Heidegger forsøger som bekendt i sin Kantbog at

¹ *Phénoménologie de la perception*. pp. 486-87.

læse en enhed ud af erkendekritikken, og denne enhed udlægges som tidslighed. Således at Kants teori hævdes i overensstemmelse med Heideggers egen teori om *Daseins* temporalitet. Det interessante ved dette er, at netop enhed er hvad Fichte forsøger at genskabe ud fra Kants filosofi. Jeg stod pludselig med to teorier, der begge hævdede at fuldbyrde det kritiske projekt ved at rekonstruere en enhed i Kants erkendekritik, men ikke desto mindre var tilsyneladende vidt forskellige.

Hermed var problematikken for denne opgave givet: Hvorfor og ikke mindst hvordan gennemføres rekonstruktionen af erkendelsens enhed? Hvori består forskelle og ligheder mellem Fichtes selvbevidste jeg og Heideggers *Dasein* ?

Grundet opgavens karakter og i særdeleshed omfang finder jeg det nødvendigt at begrænse mig på flere leder. Det er mig ikke muligt at præsentere andre dele af Fichtes og Heideggers filosofi, end hvad der er relevant i forhold til opgavens tematik, og må derfor forudsætte nogen kendskab til de to filosoffer. Samtidig har jeg, pga. de valgte værkers sværhedsgrad, valgt at prioritere en relativ grundig fremstilling i stedet for omfattende polemik. I forbindelse med Fichte vil jeg i øvrigt gøre opmærksom på, at jeg hovedsageligt kun benytter den første *Wissenschaftslehre* fra 1794, og at jeg ikke behandler historiske problemstillinger om udvikling internt i Fichtes filosofi.

Ligeledes vil jeg forsøge at ignorere alle de beslægtede og nærliggende problemstillinger, der uvægerligt vil melde sig under behandlingen af den moderne filosofis kerneproblem, subjektiviteten.² Hermed ønsker jeg ikke at insinuere at disse problemstillinger ikke er vigtige eller interessante. Tværtimod, jeg forsøger blot at undgå fristelsen for at lade sig forlede af de mange digressers sirenesang.

² Opgaven er lidt terminologisk besværet, idet centrale termer som f.eks. subjektivitet ikke er legitime betegnelser for Heidegger, hvorfor en harmonisering af terminologien er vanskeliggjort. Denne forvirring forstærkes yderligere af, at min fremstilling af Heidegger bygger på hans Kantlæsning, som i sig selv er en sammenblanding af dels hans egne og dels Kants termer. Hvor andet ikke er anført vil jeg derfor benytte mig af de i værkerne forekommende termer.

Fichtes selvbevidsthedsteori

Optakt: Kantkrisen og Reinholds Elementarphilosophie

Inden man forsøger at forstå Fichtes videnskabslære, må man først kaste et blik på baggrunden for projektet. En afklaring af hvilke motiver der driver Fichte til at afdække jegets grundstruktur kaster ikke blot lys over Fichtes filosofi, men er overhovedet forudsætning for at kunne følge tankegangen. Således er Fichte ikke blot som alle andre filosoffer indlejret i en materiel- og idehistorisk epoke, men i meget høj grad præget af sin tids åndelige strømninger - eller måske rettere *strømning*.

Sagen er den, at hele Fichtes filosofiske samtid, på trods af en kolossal åndelig aktivitet, var kendetegnet af en næsten ensidig optagethed af problemstillinger omkring Kants kritikker. For mange gav denne debat anledning til en ny fortvivlelse over, at heller ikke professoren fra Königsberg formåede at forene dikotomierne: subjekt og verden, sansning og tænkning, frihed og bestemmelse - ja de blev faktisk yderligere cementeret og nærmest institutionaliseret med denne nye filosofi. Der var dog også i samtiden nogle mere klarsynede ånder der i stedet fandt interne problemer i Kants filosofi, og som var overbevist om en frugtbar udvej på denne åndens krise, hvis blot disse fejl blev udbedret.

Iblandt mange begavede hoveder vil jeg i denne forbindelse fremhæve Karl Leonhard Reinhold, en filosofiprofessor i Kants samtid, som var en af de første til at lokalisere selve grundproblemet i den kantianske version af den kritiske filosofi. Reinhold så ikke noget problem i det kritiske projekt som sådan. Tværtimod fandtes her ifølge Reinhold den eneste udvej for filosofien. Problemet var blot, at Kants filosofi ikke var konsekvent kritisk, men forbrød sig mod sit eget kritiske ideal om at blotlægge *alle* subjektets erkendebetingelser. Selvom Kant godt nok havde forsøgt at afdække erkendelsens rod, havde han ikke formået at komme længere 'ned' end til erkendelsens to "stammer", nemlig sanselighed (Sinnlichkeit) og forstand (Verstand), som: "vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem wurzel entspringen".³ Denne usikkerhed om muligheden for at afdække erkendelsens enhedsgrund bliver senere i paralogisme-afsnittet afløst af en regulær afvisning:

Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welsches denket, wird nun nichts weiter, als ein

³ I.Kant: *Kritik der reinen Vernunft (KrdV)*. B 29/ A 15.

transzendentes Subjekt der Gedanke vorgestellt = X, welsches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.⁴

En sådan resignation overfor muligheden for at finde de dybestliggende betingelser i den menneskelige erkendelse er for Reinhold helt uacceptabelt. Hvis filosofien skal afdække alle forudsætninger for erkendelse, må den endnu længere 'ned' og have fat i disse to kilders fællesgrund, deres "Wurzel". Anderledes formuleret, hvis erkendelsen er en syntese af sanselighedens receptive passivitet og forstandens spontanitet, må det vises hvor disse to væsensforskellige "stammer" stammer fra, hvori de har fælles rod.

Enhedsgrunden, som anskuelsen og forstanden deler, er ifølge Reinhold deres karakter af repræsentation (*Vorstellung*).

Det er imidlertid ikke tilstrækkeligt for Reinhold blot at afdække erkendelsens oprindelige enhedsgrund, idet filosofien nødvendigvis må være *både* principiel og systematisk. Det må derfor være muligt at udtrykke erkendelsens urgrund i en første grundsætning, som ikke er afledt af andre, men umiddelbart indlysende (princip). Netop dette krav giver navn til Reinholds *Elementarphilosophie*, idet han med Kant benytter udtrykket "Elementar" om begreber og principper, der ikke er afledt af andre begreber eller principper.⁵ Ud fra denne grundsætning bør man udeducere et system af sætninger, hvor ingen er tilfældige eller overflødige. Kun på denne måde kan den kritiske filosofi begrundes reflektivt og blive en metakritik.

Reinhold har også en anden pointe i sin kritik af Kant, nemlig at det ikke nytter noget at forsøge at undersøge erkendelsen ud fra analyser af subjektet og/eller objektet, da disse altid er medieret *i* en repræsentation. Man må med andre ord tage sit udgangspunkt i en analyse af repræsentationen som sådan, hvilket vil sige en fænomenologisk undersøgelse af bevidsthedens indhold. På denne måde skulle det være muligt at fastlægge grænserne for den menneskelige erkendelse *uden* at transcendere selvsamme grænser, som Kant krævede, men ikke overholdt selv.

⁴ Ibid. B 404/ A 345. Som det fremgår, bør man skelne to forskellige betydninger af kritisk filosofi. Den ene er forsøget på at afdække *alle* betingelser for erkendelse, og den anden er at begrænse den menneskelige fornufts imperialistiske excesser til det legitime område. Når Reinhold (Fichte og andre) kritiserer Kant for ikke at være kritisk nok, har han således kun første betydning af erkendekritikken for øje og overser hermed Kants principielle afvisning af at nå helt til bunds. Som vi senere skal se, overser Heidegger ikke Kants afvisning i sit forsøg på at rekonstruere subjektets enhed, men bortforklarer den. Det er dog højst tvivlsomt om det var Kants ambition at afdække subjektets grund. Vi vender tilbage til dette.

⁵ Ibid. B 89/ A 64.

Alle disse fordringer til al videns øverste princip kondenserer Reinhold i: “Der Satz der Bewußtseyns”, som lyder: “Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen”.⁶ Med denne grundsætning som udgangspunkt, skal elementarfilosofien være en videnskab om repræsentationsevnen og derved en videnskab om al viden: “Die Philosophie ist Wissenschaft desjenigen, was durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt ist”.⁷

Rezension des Aenesidemus

Fichte mente i lighed med Reinhold, at filosofiens opgave er at gennemføre og ikke mindst radikaliserer det kritiske projekt og nå ned til forudsætningerne for al erkendelse. Filosofien skal med andre ord være *Wissenschaft der wissenschaft* eller i endnu bredere forstand *Wissen des wissens*. Dette kan kun opnås hvis man, som Reinhold ganske rigtigt har indset, finder et forudsætningsløst øverste princip og strengt uddeducerer et system herudfra.

Problemet er blot, at Reinhold i lighed med Kant ikke har formået at komme til sagens rod, men bygger på visse forudsætninger. Fichtes forhold til Reinholds filosofi kommer tydeligt til udtryk i hans vurdering af samtidens Reinhold-kritik. I *Rezension des Aenesidemus*⁸ (RA) gennemgår Fichte nogle af de kritikpunkter, som G.E. Schulze, under pseudonymet Aenesidemus, havde rettet mod Reinholds *Elementarphilosophie*, og som kan gengives på følgende vis:

- 1) (Der) *Satz des Bewußtsein* kan ikke være øverste grundsætning, da den i det mindste må være underordnet modsigelsesprincippet.
- 2) (Der) *S.d.B.* er ikke selvindlysende, da den gør brug af begreber - ‘Unterscheiden’ og ‘Beziehen’ - som først må afklares.
- 3) (Der) *S.d.B.* er en syntetisk sætning og er ikke som Reinhold hævder analytisk, idet be-

⁶ K.L.Reinhold *Beytrage. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*. p.167. Her citeret fra U.Claesges (1974). p.17.

⁷ *Beytrage I*, 59. Her citeret fra *ibid.* p.23.

⁸ Gængs forkortelse af den fulde titel som lyder: [*Rezension:*] *Ohne Druckort: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vetheidigung des skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. (1792).*

vidstheden som subjekt bliver tilskrevet prædikater, som er erfaringsbaserede.

- 4) (Der) *S.d.B.* er en abstraktion, i modsætning til hvad Reinhold hævder.⁹

Til disse indvendinger kommenterer Fichte:

Ad 1) Så længe modsigelsesprincippet kun tillægges formal og ikke real gyldighed, har Reinhold ikke forbrudt sig, idet kravet således blot er at overholde princippet, hvilket al tænkning gør. Modsigelsesprincippet dikterer med andre ord kun *S.d.B.*'s form, ikke indholdet. For så vidt er indvendingen ugyldig.

Ad 2) Når subjekt og objekt i *S.d.B.* defineres vha. relation (Beziehen) og adskillelse (Unterschieden), må disse i det mindste være entydige og selvindlysende. Det er de imidlertid ikke, hvorfor *S.d.B.* må siges at miste sin status af grundsætning, idet den derved er afhængig af andre (højere) sætninger. At benytte relation og adskillelse som definition må desuden forudsætte, at man tillægger såvel modsigelses- som identitetsprincippet real gyldighed: "Wenn der Begriff des Unterscheidens und des Beziehens sich nur durch die der Identität, und des Gegenteils bestimmen ließe".¹⁰ Dette kompromitterer sætningen yderligere, da tilbagevisningen af første indvending hviler på en frakendelse af identitetsprincippets reale gyldighed.

Ad 3) I forbindelse med Schulzes tredje indvending, gør Fichte opmærksom på, at man bør skelne mellem to aspekter ved *S.d.B.*; dels som *udtryk* for et faktum, og dels det *faktum S.d.B.* udtrykker. Hvad angår førstnævnte, er der for Fichte ingen tvivl om, at *S.d.B.* er en analytisk sætning:

Nämlich, wenn kein Bewußtsein ohne jene drei Stücke denkbar ist: so liegen sie allerdings im Begriffe des Bewußtsein; und der satz, der sie aufstellt, ist als Reflexions-Satz, seiner logischen Gültigkeit nach, allerdings ein analytischer Satz.¹¹

Hvad angår det *faktum S.d.B.* udtrykker, er det en anden sag, da sætningen selv hævder, at i bevidstheden bliver der både adskilt og relateret. Ergo må bevidstheden være syntetiserende. Og denne pointe udnytter Fichte til at promovere sin egen videnskabslæres egne grundsætninger, ved retorisk at spørge: "Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis?".¹²

⁹ *RA.* pp.5-8.

¹⁰ *Ibid.*p.6.

¹¹ *Ibid.*p.7.

¹² *Ibid.*

Selvom bevidstheden er en nødvendig syntese, der kan udtrykkes i en analytisk sætning, er den ikke desto mindre en real syntese af tre momenter og kan følgelig ikke være øverste grundsætning. Forud går rent logisk tese og antitese, og ud fra bevidsthedens egen fænomenologi må disse udgøres af henholdsvis subjekt og objekt i erkendelsen.

Ad 4) Her bør man igen foretage en distinktion. Hvis man med abstraktion mener, at der i *S.d.B.* ses bort fra forskellen på f.eks. anskuelige og begrebslige repræsentationer, er der intet illegitimt ved dette. Afhængigheden er her, at en definition af begreber og anskuelser forudsætter en definition af repræsentation, ikke omvendt.

Der er dog tale om abstraktion i en anden forstand, idet man ved refleksion over bevidstheden, kun har empiriske repræsentationer til rådighed. Empiriske repræsentationer giver sig altid på en specifik måde (rumligt, tidslig etc.), og: "Von diesen empirischen Bestimmungen des Gegebenen Objects aber wird in der Vorstellung des Vorstellens überhaupt, welche der Satz des Bewußt-seyns ausdrückt, nothwendig abstrahiert".¹³ Dette tyder med andre ord på, at elementarfilosofien hviler på en abstraktion ud fra et empirisk fænomenologisk faktum. Her påpeger Fichte straks, at da *S.d.B.* ikke non-kontradiktorisk kan benægtes, kan denne ikke grunde sig på et empirisk faktum, men må hvile på apriori fundament. Fichte godtager således selve *S.d.B.* blot med den modifikation, at den ikke bør godtgøres fænomenologisk, og at den ikke kan udgøre øverste grundsætning. I øvrigt er det fejlagtigt at tro, som man hidtil har gjort, at filosofien kan bygge på et faktum, indskærper Fichte, hvorefter han implicit henviser til sit eget system:

Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloß formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muß nicht eben eine *Thatsache*, er kann auch eine *Thatandlung* ausdrücken.¹⁴

Opsummerende kan man sige, at Fichte overtager Reinholds tanke om bevidsthedens syntetiserede tredelte struktur, men kun som ubetvivleligt faktum. På trods af *S.d.B.*'s karakter af faktum, kan det ikke udgøre filosofiens udgangspunkt, idet denne må undersøge *forudsætningerne for*, at *S.d.B.* er et faktum. Selvom repræsentation er fundamental, universel og primær i relationen til al menneskelig bevidsthed, er den ikke filosofisk set primær og fundamental:

Das Ich, als philosophierendes Subjekt, ist unstreitig nur vorstellend; das Ich als Objekt des Philosophierens könnte noch wohl etwas mehr sein. Das Vorstellen ist die höchste und absolut-erste Hand-

¹³ Ibid.p.8.

¹⁴ Ibid.

lung des Philosophen, als solchen; die absolut-erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andre sein.¹⁵

Repræsentationen er kun primær i forhold til menneskets umiddelbare tilgang til verden (“den naturlige bevidsthed”), men selv sekundær i forhold til erkendelse objektivt set. Filosofien skal derfor ved hjælp af refleksion afdække de transcendentale konstituerende principper, der går *forud* for bevidstheden og gør denne mulig. Af samme grund kan Reinholds *Elementarphilosophie* ikke besidde højere status end propædeutik for en rigtig filosofi, da den kun fremviser, men ikke forklarer. Filosofien må derimod afdække bevidsthedens genese, eller som Fichte udtrykker det: “Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes..”,¹⁶ hvor historie ikke skal forstås genealogisk, men som bevidsthedens transcendentalt betingede tilblivelse.

Opgør med refleksionsmodellen for bevidsthed

Vi har endnu ikke berørt et andet aspekt af Fichtes motivation for udvikling af videnskabslæren. Det drejer sig om hans store utilfredshed med Kants model for selvbevidsthed (*Ich denke*), som på trods af sin fundamentale betydning for Kants erkendekritik ikke desto mindre forbliver problematisk. Teorien er ifølge Fichte aporetisk, idet Kant ikke levner anden mulighed for selvbevidsthed end modellen for objektrepræsentation blot vendt indad i stedet for udad. Selvbevidsthed er således en indadrettet erkendelse, hvor det erkendende subjekt er sammenfaldende med det erkendte subjekt-objekt. På trods af Kants problematisering af den form for subjekterkendelse i paralogismerne lykkedes det ham ikke at komme med et tilfredsstillende alternativ. Dette er ikke alene i sig selv et irritationsmoment for en sandhedssøgende filosof, men så meget desto mere problematisk eftersom store dele af den moderne filosofi benytter subjektet som det umiddelbare udgangspunkt. Filosofien bør derfor bygges på et solidt kendskab til ikke alene subjektets erkendelses produkter, men i endnu højere grad på deres tilblivelsesbetingelser.

Problemet med Kants teori er i korte træk, at den ved at benytte objektrepræsentation som paradigme for erkendelse enten argumenterer cirkulært eller regressivt for selvbevidsthed. Det

¹⁵ *Gesamtausgabe. Werke* Bd. 2. I, 80.

¹⁶ I, 222

cirkulære opstår hvis man hævder, at selvbevidsthed er resultatet af jegets retten sig mod sig selv. Herved kommer man uvilkårligt til at benytte sig af selvbevidstheden i akten, idet man ellers ikke kan identificere sig med den genstand man erkender. Man må med andre ord på forhånd vide, at den genstand man erkender er een selv.

Den uendelige regres opstår, hvis selvbevidsthed forklares som en slags metabevindstthed, der 'ovenfra' eller 'indefra' tilskriver en forekommende bevidstthed til sig selv, og derved ophæver den til selvbevidstthed. Denne metabevindstthed bør nemlig også tilskrives bevidstthed af en højere bevidstthed osv.:

Dieses Bewußtseins von unserem Bewußtsein werden wir aber wieder nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und so ins Unendlichen fort. - Dadurch aber wurde dieses unser Bewußtsein nicht erklärt, oder es gibt dem zufolge gar kein Bewußtsein, indem man es als Zustand des Gemüts oder als Objekt annimmt, und daher immer ein Subjekt voraussetzt, dieses aber niemals findet. Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen - selbst dem Kantischen - zum Grunde.¹⁷

Fichtes Wissenschaftslehre

Grundsætningerne

I videnskablæren skal alle de ovenstående krav forenes til en øverste grundsætning. For at afdække den begynder Fichte dog med identitetssætningen $A = A$. Han kunne ret beset have valgt et vilkårligt empirisk faktum, idet selve bevidstthedens indhold ikke er det afgørende. Proceduren i videnskablæren er jo at afdække mulighedsbetingelserne for al erkendelse, og dette kan selvsagt ikke ske ved hjælp af en erfaringssandhed, men må ske *på baggrund af* en sådan. Fichte kan ikke blot starte ved den øverste grundsætning, men må vejen over den konkrete erkendelse (hvilket af gode grunde er det eneste han har adgang til), og herfra arbejde sig tilbage til erkendelsens kilde vha. refleksion. Selvom sætningen udtrykker et af logikkens grundprincipper, identitetsprincippet ($A = A$), må man ikke forstå dette som den reale begrundelse. Eftersom grundlaget for al menneskelig erkendelse først finder sted med videnskablæren, er også logikken sekundær i forhold til denne. Identitetssætningen er blot opportun for Fichte, idet den er et mønstereksempel på umiddelbar sætten. Hermed menes blot, at

¹⁷ *Wissenschaftslehre nova methodo*. Her citeret fra M.Frank (1991). p.11.

den er umiddelbart vis (Gewiß).

Forholdet at identificeringen af A med sig selv er indlysende sand, kalder Fichte 'X'. Det faktum som X udtrykker er således selv ubetinget sat. X selv er en dømmen der må være sat af jeget (som dømmende) *i* jeget (for hvem det fremstår indlysende). Dette betyder, at når A er sat, er det sat i jeget. Eftersom X er sat i jeget som identitetsrelation, må A også være sat i jeget som relatum idet ingen relation uden relata.

Når X gælder for alt indhold, skyldes det, at jeget, hvis indsat på Subjektets plads i sætningen (Ich = Ich), er identisk med jeget på prædikatpladsen (Ich = Ich). Vi får altså: Ich = Ich. Herfra kan man slutte til jegets eksistens (Ich bin), og dette indhold (jeget) gør sætningen ubetinget hvad indhold angår, og ikke kun rent formelt, da jeget altid vil være sat qua dømmende (sættende).

Indtil nu har Fichte kun afdækket et faktum, nemlig jegets eksistens (*Ich bin*), og hvis ikke han skal begå samme fejl som Reinhold, blot at foretage en abstraktion herudfra, så må han udbedre dette problem. Det sker ved, at Fichte for det første gør opmærksom på, at jeget eksistens ikke blot er et accidentielt prædikat, som det er tilfældet i alle empiriske domme, idet X's vished hviler på jegets sætten. Dette kan anskues i sin radikalitet ved at sammenlignes med det kartesiske *cogito*, som ifølge denne model ret beset er en accidentiel bestemmelse af jeget, hvorfor dets *sum* også strengt taget er accidentielt. Herimod er Fichtes jeg fundamentalt set selvsættende.¹⁸

For det andet at X (Ich bin) ikke blot er et faktum, men udtryk for en handlen (*Thätigkeit*) i form af dømmen:

Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist Das: *Ich bin* Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzigen möglichen.¹⁹

I bevidst modsætning til refleksionsmodellen for bevidsthed udtrykker den øverste sætning *ikke* en relation mellem to forskellige relata, der først sættes og derefter identificeres. Hele pointen er netop, at denne *Thathandlungs* sætten samtidig er dens væren.

Overgangen fra *Ich bin* som *Thatsache* til *Ich bin* som *Thathandlung* skyldes en tolkning af identitetsprincippet som: 'Hvis A er sat, så er det *sat*'. Der involveres altså et operativt mo-

¹⁸ Ret beset kan man slet ikke prædikere noget om dette jeg, da det til forskel fra det kartesiske *cogito* ikke er en substans, men en aktivitet. Jeget *er* slet og ret sætten.

¹⁹ I, 96.

ment, hvorved identitet forstås som resultat af en handling (dømmen). Det betyder ydermere, at hvis al identitet er resultatet af en handling, er også jegets identitet resultatet af en handling. Da jegets enhed som handlende først opstår (bliver sat) som resultat af en handling, er jegets enhed *Thathandlung*. Enheden af en handling (*Handlung*) og resultatet af en handling (*That*). *Thathandlung* er den uadskillelige enhed af jegets væren og dets sætten. I relation til jeget er væren og selvsætten det samme. Dette selvsættende jeg kalder Fichte for det absolutte subjekt: "Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend, setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt".²⁰

Med det absolutte subjekt som umiddelbar selvsætten har Fichte opfyldt kravet om at starte med tesen, der nødvendigvis må gå forud for repræsentationens syntese (se ovenfor). Tesen er det slet og ret satte, en *Thathandlung*, det absolutte subjekt.

Nu kan videnskabslærens grundsætning ikke blot være en selvberoende og selvindeholdt sætning, men må også muliggøre og igangsætte udviklingen af et system. Desuden mangler der stadig en antitese som grundlag for repræsentationens syntese, hvorfor en sådan må findes. Fichte begynder afdækningen af antitesen med - A nicht = A. Sætning er en modsætning, idet den siger: er -A sat, er A ikke sat, og er dermed udtryk for real gyldighed af modsigelsesprincippet. Dette betyder, at -A kun kan være sat såfremt A er sat og *af det samme jeg*. Ellers kunne den ikke udgøre en negation. Denne afhængighed gælder dog kun indholdet (-A/ A), idet formen (negation) ikke kan afledes af sætten (1. grundsætning). Den beror altså på en umiddelbar sætten, da man ikke ud fra den første grundsætnings selvsætten kan aflede nogen modsætten. Modsætningen er blot et empirisk faktum forekommende i bevidstheden:

Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiß der Satz. - A nicht = A, unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseyns vorkommt, ein Entgegensetzen vor; und dieses Entgegensetzen ist seiner bloßen *Form* nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höhern Grund begründete Handlung.²¹

I analogi til transitionen fra *Ich bin* som *Thatsache* til *Ich bin* som *Thathandlung* ses også i anden grundsætning en glidning fra 'noget andet' (end *Ich bin*) i bevidstheden til *Nicht-Ich* som umiddelbart sat. Visheden ved at ikke-jeg er forskellig fra jeg er ikke noget empirisk afledt, men er forudsætning for enhver viden. Jeget må umiddelbart på forhånd kende til for-

²⁰ I, 97.

²¹ I, 102.

skellen på sat og sættende for overhovedet at kunne sætte en genstand. Ikke-jeget er simpelt-hen begrebet om et genstand. Anden grundsætnings aprioriske karakter er derfor antitetisk og siger at jeget slet og ret modsættes et ikke-jeget.

Med tesen, det absolutte subjekt som *Thathandlung*, og antitesen, den umiddelbare sætten af ikke-jeget, er Fichte nået til syntesen. Imidlertid er der opstået en modsigelse i anden grundsætning, idet jeg og ikke-jeget som gensidigt negerende må udelukke hinanden. Paradokset kan formuleres således, at forudsætningen for ikke-jeget - jeget som det negerer - samtidig udelukker dets sætten. Da imidlertid både jeg og ikke-jeget er betingelser for bevidsthed, må de forenes.

Dette sker ifølge Fichte ved, at de to modpoler ikke ophæver hinanden, men blot gensidigt begrænser hinanden. Jeg og ikke-jeget sættes med andre ord som "Teilbare". Denne syntese af de to første grundsætninger sker ved at finde det punkt i forskellen, hvor jeg og ikke-jeget er ens, nemlig at de begge er delelige og indgår i samme bevidsthed. På samme måde byggede antitesen (2.grundsætning) på at vise jeg og ikke-jegets forskel i enheden, nemlig deres indbyrdes negeren. Man kan således ikke negere uden at have en enhed, hvorved negationen ellers blot ville ophæve, og man kan ikke have en syntetisere uden forskel. Af dette følger, at antitese og syntese gensidigt forudsætter hinanden. Tredje grundsætning lyder: "Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen".²²

Med de tre grundsætninger har Fichte fundet fundamentet for videnskabslæren. Herefter skal selve systemet så udformes, og alle følgebegreberne udledes. Det sker i første omgang ved, at Fichte ud fra tredje grundsætning udleder to sætninger:

1. [D]as Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich.
2. [D]as Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.

Den første sætning udgør øverste sætning i den teoretiske viden og den anden øverste sætning i videnskaben om praktisk viden, og de skal følgelig godtgøres i de tilhørende to afsnit i videnskabslæren. Man kan sige, at hvor den teoretiske del, overvejende er en transcendental erkendelsesteoretisk afdækning af erkendelsen som repræsenterende, er den praktiske del en metafysisk afdækning af genstandens konstitution.

²² I, 110.

Grundlægning af praktisk viden

Som det fremgår af tredje grundsætning (se ovenfor), opererer Fichte tilsyneladende med tre jeg'er, nemlig: 1) Det sættende jeg, 2) bevidstheden hvori der sættes, og endelig 3) jeget som modsættes ikke-jeget. Dertil kommer anden grundsætnings tilsyneladende kontradiktion, idet jeget og ikke-jeget egentlig burde ophæve hinanden. Dette gælder dog det selvsættende absolute jeg (1) overfor ikke-jeget, idet det begrænsede jeg ifølge syntesen (3. grundsætning) godt kan forenes i bevidstheden med ikke-jeget. Heraf følger imidlertid, at det begrænsede jeg (3) må være modsat det absolute jeg. Det satte jeg (3) kan derfor ikke være identisk med det sættende (1). Det satte jeg kan imidlertid heller ikke være identisk med bevidstheden (2), der således ville blive udfyldt af jeget og ikke efterlade plads til ikke-jeget.

Vi har altså tre forskellige betydninger af jeget, som er indbyrdes uforenelige. I store træk kan man sige, at videnskabslærens teoretiske og praktiske del er et forsøg på at ophæve disse modsætninger. Argumentationen er lang og uhyre intrikat, og forløber i en slags (proto-) dialektisk synteserefleksion, som jeg af pladshensyn ikke kan behandle udførligt her. I stedet vil jeg begrænse mig til en skitse af den praktiske del, og blot til den teoretiske del bemærke, at selvom Fichte igennem forskellige synteser (realitet, kausalitet og substantialitet) forsøger at redegøre for forholdet mellem jeg og ikke-jeg, lykkes det ikke at fremstille forholdet problemfrit. Sagen er den, at det for Fichte ikke er muligt indenfor rammerne af den teoretiske filosofi at redegøre for ikke-jegets indvirken på jeget uden at ophæve jegets *Thätigkeit*, hvilket ville være i modstrid med første grundsætning. Den teoretiske del ender med at blotlægge *Einbildungskraft* som rod for anskuelsens *Schweben* mellem endelighed og uendelighed. Dette er dog ikke i sig selv nogen forklaring, og Fichte må afdække *forudsætningerne* for anskuelsen og ophæve modsætningen mellem endelighed og uendelighed.

Dertil kommer at den praktiske filosofi må godtgøres som primær i forhold til den teoretiske, ved at vise at: *[D]as Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*. Kun ved at kunne bestemme ikke-jeget er mennesket frit og derfor moralsk. Som Fichte ofte påpeger, er godtgørelsen af jegets frihed idealismens *raison d'être* i modsætning til en dogmatisk realisme, der uvilkårligt havner i fatalisme.

At erkendelse foreligger, er et empirisk faktum, og jeget må derfor være udsat for en form for modstand. Uden ikke-jeget ville jeget være fuldstændigt ubestemt, og ingen erkendelse ville

foreligge. Problemet er blot, at ikke-jegets *Anstoß* som en modsatrettet *Thätigkeit* er en begrænsning af jeget. Hvorledes forenes et begrænset, og dermed endeligt jeg med det uendelige absolut jeg?

Fichtes løsning er, at skelne mellem en uendelig eller 'ren' *Thätigkeit*, der er kendetegnet ved at den umiddelbart "in sich selbst zurückgeht" (I, 256), og en objektiv *Thätigkeit*, der umiddelbart tager vejen omkring en modstand i form af ikke-jeg. Den førstnævnte *Thätigkeit* er sætten slet og ret og den anden objektiverende sætten. Begge er nødvendige for erkendelsen, men ikke desto mindre er den ene uendelig og ubegrænset, den anden begrænset af en modsatrettet *Thätigkeit*. Følgelig må de to forenes.

Det sker ved at Fichte skelner mellem: 1) Absolut, 2) praktisk og 3) teoretisk jeg.²³ Det absolutte jeg er *ide*, det praktiske jeg uendelig *fordring* og det teoretiske jeg *objektiverende*. Fichte skriver:

Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die idee des schlechthin gesetzten, uendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. Es ist in denselben gar nicht die Rede von dem in Wirklichem Bewußtseyn gegebenen Ich; denne dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar, [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann..)²⁴

Fordringen om fuldstændig selvbestemmelse skyldes at jeget som praktisk må være frit for at kunne efterkomme moralske krav. Kun ved at det absolutte jeg er (regulativ) *ide*, kan det praktiske jeg leve op til etiske fordringer om at bestemme ikke-jeg fuldstændigt (frihed). Kun på baggrund af sætten slet og ret kan man fordre bestemmende sætten.

Det absolutte jeg som *ide* er ligeledes grundlag for det teoretiske jeg, idet: "Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum grunde, um das letztere erklären zu können" (I, 278). Forskellen pointeres ligeledes andetsteds som "virkeligt liv", der forudsætter *Anstoß*, overfor det absolutte jeg som er helt indifferent heroverfor.²⁵

²³ I, 271 og 277.

²⁴ I, 277.

²⁵ I, 279.

Med U.Claesges opdeling i modereret udgave kan man fremstille de tre jeg'er således:

1. Uendelig (ren) centrifugal *Thätigkeit*, hvoraf *Anstoß* følger. Det absolutte jeg.
2. Uendelig *Thätigkeit* der pga. *Gefühl* bliver til stræben, en centripetal *Thätigkeit*. Det praktiske jeg.
3. Objektiv *Thätigkeit* der bliver til pga. modstanden mod den stræbende *Thätigkeit* (2). Det teoretiske jeg.

Vi har altså: 1) en uendelig centrifugal *Thätigkeit*, der er sættende og dermed muliggør *Anstoß*. I *Gefühl* mærkes begrænsningen og den uendelige *Thätigkeit* bliver til uendelig stræben (2), også kaldet centripetal *Thätigkeit*. Uendelig kan denne stræben dog kun være, hvis den møder en grænse - ikke-jeget - som den kan forcere, men ikke helt overvinde. I så fald ville den ikke længere være stræben, men fuldbyrdet, hvorved *ikke-jeg* ikke længere være givet. Samtidigt kan den heller ikke fuldstændigt tilbagereflekteres, hvilket ville gøre den blot endelig og dermed ude af stand til bestemme grænsen positivt. Stræbenen *muliggør* både en bestemmelse af det endelige jeg (intelligens) og objektet, hvilket dog først sker konkret med (3), hvor begrænsningen af stræbenen (2) fører til bestemmelse af objektet. *Gefühl* er således kun en irritation og endnu ingen bestemmelse. Stræbenen (2) er uendelig, for så vidt den stræber mod at være uendelig, men samtidig også endelig (begrænset), da den ellers ikke ville være stræben. Som endeligt (3) er jeget erkendende og objektet bestemt (objektiveret).

Hertil bør følgende bemærkes.

De forskellige 'trin' i jeget bør ikke forstås som stadier, men som transcendentale momenter i samme enhed. Tid er for Fichte (selvom han ikke er synderlig meddelsom på dette punkt), et konstitueret fænomen og derfor produkt *af* og ikke form *for* disse momenter.

Den absolutte jeks *Thätigkeit* er ideal *Thätigkeit*, hvorimod stræben er real *Thätigkeit*. Inden *Anstoß* er der ingen forskel på ideal og real *Thätigkeit*, men *Anstoß* differentierer de to. Fichtes argument lyder, at såvel den centrifugale som den centripetale *Thätigkeit* forholder sig til samme punkt (jeget) og kan derfor ikke skelnes. Man må have to punkter for at kunne differentiere. Desuden fordrer angivelsen af en retning en anden retning, idet ideen om *een* retning er meningsløs (I, 273). Den uendelige centrifugale *Thätigkeit* er således før *Anstoß* identisk med den reflekterede centripetale og reale *Thätigkeit*, men samtidig forudsætning for denne. Omvendt er den ideale *Thätigkeit* rent konkret afhængig af den reale *Thätigkeit*. For overho-

vedet at være et jeg, må den ikke blot sætte sig selv, men sætte sig selv *som* sat af sig selv:

Beide arten des Setzens sind die bedingung einer Einwirkung des Nicht-ich; ohne die erstere würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden seyn, welsche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Thätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt seyn; das Ich würde sich nicht setzen können, als eingeschränkt.²⁶

Med anden sætning er jeget sat som jeg, og først herved bliver jeget først åben for ikke-jeg. Som vi så ovenfor, er *Anstoß* forudsætning for differentieringen af ideal og real *Thätigkeit*, derved også for jegets eksistens, som må være real *Thätigkeit*.

Selvbevidsthed og absolut jeg

Hvis man skal gøre videnskabslæren begribelig, bør man forsøge at konkretisere og ekspliciterer nogle af alle betegnelser på jeget, som Fichte opererer med. Som udgangspunkt må vi slå fast, at det absolutte subjekt er mulighedsbetingelse for erkendelse, idet subjektet først med denne sætten kan gives en genstand i erkendelsen. Ikke sådan at forstå at *Thathandlung* er en *creatio ex nihilo* af den erkendte genstand, men at genstanden først kan gives med *Thathandlung*. I den forbindelse betegner Fichte selv sin filosofi som realistisk idealisme eller idealistisk realisme, og betoner at der ingen erkendelse gives uden subjektets sætten, men samtidig heller ingen erkendelse uden *Anstoß*.²⁷ Ret beset er dette problematisk for en konsekvent idealisme, hvorfor Fichtes version må betegnes med det beskedne prædikat 'subjektiv', i forhold til mere radikale varianter under betegnelsen objektiv idealisme, hvor forskellen mellem begrebet og 'stoffet' søges helt ophævet. Ikke at Fichte ikke forsøgte denne ophævelse og en afskaffelse af *Ding an sich*, blot lykkedes det ikke at redegøre for systemet uden et igangsættende *Anstoß*. Et aspekt ved Fichtes ellers idealistiske system, der forlener det med et islæt af fakticitet, idet han netop påpeger at *Anstoß* ikke kan *udledes* af det absolutte jeg, men er en *forudsætning* for jegets differentiering og dermed eksistens.

I relation til betegnelsen 'selvbevidsthedsteori', bør dette tages med et gran salt, da der på ingen måde er tale om selvbevidsthed i almindelig empirisk forstand. Man bør snarere forstå selvbevidstheden som en transcendental forudsætning for at erkendelse overhovedet kan fore-

²⁶ I, 276.

²⁷ I, 279 -281.

ligge. For at vide må man vide at man ved i en eller anden forstand. Som vi så ovenfor, må jeg et ikke blot sætte sig selv slet og ret, men sætte sig selv *som* sat, for overhovedet at muliggøre begrænsning og dermed ikke-jeg.

Hvad skal man så forstå ved selvsætten, hvis ikke det netop betyder umiddelbart kendskab til sig selv eller slet og ret selvbevidsthed? Man kunne fristes til at hævde, at selvbevidsthed kun er en formel forudsætning for objektbevidsthed og intet andet end en fordring.²⁸ Problemet er, at erkendelse forudsætter bestemmelse og bestemmelse differentiation og negation.²⁹ Selv så simpel en bestemmelse som identitet forudsætter vel forskel. Herved synes en udifferentieret selvsætten ikke at kunne angive nogen selvbevidsthed.

Nogle har derfor forsøgt at forstå *Thathandlung* i stil med moderne bevidsthedsteoriens ide om umiddelbar fænomenologisk selvgivethed, der netop er af en mere rudimentær og primordial natur end konceptualiseret erkendelse. Hertil har man benyttet sig af Fichtes betegnelse af selvbevidstheden som "Intellektuelle Anschauung", der er intellektuel qua ikke-sanselig og en anskuelse pga. sin umiddelbarhed. Den intellektuelle anskuelse skulle således udmærke sig ved ikke at være intentional, da den hverken er intenderet eller polær, og heller ikke egentlig viden, da den ikke er begrebsligt medieret. Hertil er blot at sige, at selvom modellen er forsøgt maskeret, kan der kun være tale om en for form refleksion, hvor man må skelne mellem et bevidsthedssubjekt og et bevidsthedsobjekt. Hvis ikke anskuelse skal være en dårlig metafor, må man anskue et eller andet. Desuden skelnes der mellem anskuelse og begreb, og da Fichte andre steder eksplicit skelner anskuelse og begreb som hhv. generering og resultat,³⁰ må man konkludere, at den relationsløse identitet krakelerer.

Andre har i samme ånd forsøgt at sammenligne *Thathandlung* med Sartres prærefleksive cogito. Til dette må siges, at for så vidt Fichte omtaler *Thathandlung* i fænomenologiske termer, kunne der være noget om sammenligningen med prærefleksivt cogito. Sagen er blot den, at Fichte i mangel af konsekvens lige så ofte taler om *Thathandlung* som en ren transcenden-

²⁸ Sådan som nogle tolker Kant pga. de imperativiske og hypotetisk lydende formuleringer ("muß", "können") i forbindelse med den transcendentale apperception. B 131-33. Hertil bør bemærkes, at det hypotetiske kun angår den eksplicitte empiriske selvbevidsthed og ikke selvbevidsthed som transcendental betingelse.

²⁹ Fichte var selv tilhænger af det spinozistiske diktum *Omnis determinatio est negatio*: "Nichts wird *erkannt*, was es sei, ohne uns das mit zu denken, was es *nicht* sei". *WL nova methodo*. p. 368. Her citeret fra M.Frank (1991). p. 452. En model der ligger til grund for store dele af videnskabslæren.

³⁰ Se evt. M.Frank (1991). pp. 448-56.

tal størrelse, og i den forstand er det eneste 'præ' ved *Thathandlung*, at den er forudsætning for erkendelse. Herved mister den enhver lighed med Sartres prærefleksive cogito, som netop ikke er transcendentalt begrundet.³¹ I øvrigt betoner Sartre gentagne gange, at det prærefleksive cogito *ikke* er sættende (non-thétique), hvorved sammenligningen synes futil, da dette er *Thathandlungs* kendetegn.³²

Mange kommentatorer har beskyldt Fichtes filosofi for at være præget af splittelse på trods af store anstrengelser for at godtgøre enhed og undgå refleksionsproblemer. Splittelsen kommer f.eks. til udtryk ved, at *Thathandlung* nogle gange synes at gå forud for selvbevidstheden som *grundlag* for denne. Dette kommer af en dobbeltbetydning i termen, så den synes både at betyde en 'skaben' og noget i retning af intentionalitet. Det er i betydningen 'skaben' at *Thathandlung* er førbevidst. Derved går enheden uvægerligt i opløsning, og refleksionsaporien melder sig. Selvbevidstheden kan nemlig ikke undgå refleksionsproblemer ved at forudsætte eet af sine elementer som fundament (hvad enten det så er jeget, bevidstheden eller andet). En problemstilling som ligeledes ses i forbindelse med selvaffektionen i form af ikke-jegets centripetale *Thätigkeit* der, som forudsætning for erkendelse af jeget og hermed hele jegets konstitution, er en tilbagevenden af jegets egen sætten (refleksion). Hermed gentages refleksionsmodellen, idet denne tilbagevenden er en efterfølgende bestemmelse af jeget, og ikke en instantan selvidentifikation.

Disse indvendinger afhænger i nogen grad af hvordan man tolker Fichte og er tydeligvis et udtryk for, at man ikke tager betoningen af momenternes samtidighed, eller rettere førtidslighed, for gode varer. Sikkert synes det dog at være, at Fichte opererer med et jeg, der på een gang er uendeligt og endeligt. Dette endeligt-uendelige jeg forbliver mest af alt et paradoks. Det hviler på en fordring om uendelighed, der ikke kan opfyldes, idet den derved ville opløse sig selv, og jeget bliver en slags uendeligt projekt. Tillige et projekt af slet uendelighed, som Hegel ville kalde det, da det ikke lykkes Fichte at forene de to aspekter. De står blot overfor hinanden, hvorfor endeligheden blot bliver en begrænsning af uendeligheden.

³¹ For denne pointe se F.Neuhouser (1990). p. 89. Neuhouser er i øvrigt ellers begejstret for sammenligningen.

³² Se *L'être et le néant*. pp.116 ff.

Dasein som temporalitet

Heideggers Kantbog

I sin kontroversielle læsning af Kant, i *Kant und das Problem der Metaphysik*, er det Heideggers intention at læse *Kritik der Reinen Vernunft* som en "Grundlegung der Metaphysik". Det kontroversielle i dette er selvsagt at læse erkendekritikken som et metafysisk projekt, idet Kant selv samt det meste af receptionshistorien har betragtet projektet som en erkendelsesteoretisk kritik af (dogmatisk) metafysik. Heideggers argument er, at betingelserne for *erkendelsen* af genstande, samtidig må være metafysiske betingelser for objekternes *fremtræden*. Kants begreb om transcendentalitet, som mulighedsbetingelserne for menneskelig erkendelse, forstår Heidegger således som synonymt med sit eget begreb om transcendens, den menneskelige grundlæggende værensforståelse der tillader det værende at træde frem. Læsningen er tydeligt tendentiøs og Heidegger drager hele tiden sin egen terminologi ind. Dette er dog på ingen måde tilfældigt, men udtryk for en klar strategi; nemlig at læse det ud af Kant som han ikke eksplicit formår at udtrykke, men egentlig intenderede at sige ("hat sagen wollen" . *KM.* p.201). Heideggers pointe er netop, at en konsekvent gennemførelse af Kants projekt uvægerligt vil føre til en afdækning af menneskets forståelse af væren, og dermed i sidste ende væren selv. Som Heidegger formulerer det i et svar på et af sine ledespørgsmål: Hvorfor bliver grundlæggelsen af metafysikken til kritik af den rene fornuft?:

Sofern demnach die in der Vernunft enthaltenen Prinzipien die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis ausmachen, muß die Enthüllung der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zu einer Aufhellung des Wesens der reinen Vernunft werden. Grundlegung der Metaphysik als Enthüllung des Wesens der Ontologie ist "Kritik der reinen Vernunft".³³

Heidegger formulerer det andetsteds således, at man med afsæt i den del af *Metaphysica specialis* der omhandler mennesket, kan undersøge væren generelt i *Metaphysica generalis*.³⁴ Bevægelsen er analog til overgangen fra *Daseinsanalytik* til *Fundamentalontologie* i Heideggers egen filosofi, hvor man med udgangspunkt i menneskets værensforståelse kan afdække meningen med væren, *Sinn von Sein*. En mening som Heidegger forsøger at godtgøre som tid,

³³ *KM.* pp.14-15.

³⁴ *KM.* pp.9 ff. Distinktionen mellem *Metaphysica specialis* og *generalis* er klassisk, og fordeler de metafysiske spørgsmål således, at *specialis* omhandler mennesket, naturen og gud, hvor *generalis* er identisk med ontologi.

hvilket skal forstås således, at tiden hævdes at udgøre den horisont på baggrund af hvilken vi forstår det værende.

Erkendelsens enhed: Den transcendentale *Einbildungskraft*

I lighed med Fichte problematiserer Heidegger enhed i Kants erkendemodel, men der er dog forskelle i deres tilgang. Heidegger mener i modsætning til Fichte, at en redegørelse for erkendelsens grundlæggende enhed *er* at finde i *KdrV*. Blot spiller den kun en fremtrædende rolle i A-udgaven af *KdrV* i form af den såkaldte *Einbildungskraft*.³⁵ I B-udgaven er den derimod erstattet af den rene tænkning, da ideen om *Einbildungskraft* som grundsten i erkendelsen afføder visse problemer i forhold til Kants øvrige filosofi. Vi vender tilbage til dette.

Hvis afdækningen af den menneskelige erkendelse er identisk med en ontologisk redegørelse for genstandes fremtræden, er det nødvendigt at komme til bunds i erkendelsen. Da erkendekritikken imidlertid kun afdækker to erkendestammer - sansning og tænkning - og ikke deres "måske fælles rod", kan den ontologiske afdækning ikke fuldendes. Hvis transcendenten skal være mulig, må det kunne vises, hvorledes de to væsensforskellige, men ikke desto mindre begge nødvendige, kilder til erkendelse kan forenes.

Selvom sansning og tænkning begge udgør forudsætning for erkendelsen, er der dog ifølge Heidegger en asymmetri i forholdet, idet anskuelsen rent genetisk er primær. Forstået på denne måde står tænkningen i sansningens tjeneste, og er blot en konceptualisering af det instituerende forhold til genstanden i receptiviteten. Dette skyldes at mennesket som endeligt væsen nødvendigvis må være receptiv i erkendelsen, da det ikke selv skaber sansningens materiale. I forbindelse med en ontologisk undersøgelse af menneskets transcendent, er det centrale spørgsmål derfor:

[W]ie kann ein endliches Wesen, das als solchen an das Seiende ausgeliefert und auf die Hinnahme desselben angewiesen ist, vor aller Hinnahme das Seiende erkennen, d.h. anschauen, ohne doch dessen "Schöpfer" zu sein?³⁶

³⁵ For god ordens skyld vil jeg indskyde, at jeg har valgt ikke at oversætte *Einbildungskraft* til indbildningskraft, da dette ord i mine øjne er for konnotativt belastet i retning af fiktion, og hermed ikke indfanger det strengt transcendentale, der menes med begrebet. I stedet benytter jeg den oprindelige tyske term. Se evt. *KM* pp.138 ff.

³⁶ *KM*, p.38.

Nu er erkendelsen imidlertid ikke kun receptiv, men har tillige karakter af spontanitet, idet vi apriori (på forhånd) kan dømme om visse træk ved tingene. Hvordan kan mennesket som endeligt transcendere uafhængige genstande, ved at have apriori kendskab til dem? Svaret er, at hvor den empiriske anskuelsen er receptiv, må den rene anskuelse, altså den før-empiriske, være selvgenererende, da den som ren netop ingen genstand anskuer.³⁷

At dette er tilfældet, søger Heidegger at godtgøre, ved at analysere tid og rum som rene anskuelserformer der selv er i stand til at generere det anskuede. Rumlighed er følgelig kendetegnet ved alle ydre anskuelser og tidslighed ved *alle*, såvel ydre som indre anskuelser, hvorfor tiden må siges at være primær.³⁸

Nu er det imidlertid ikke nok at godtgøre de rene erkendekilders selvgenerering, da disse kun kan fungere i fællesskab. Hvis man skal afdække den ontologiske syntese som transcendentens mulighed, må man afklare hvorledes de to erkendekilder forenes i erkendelsen. Da der ikke blot kan være tale om en ydre sammenføring, men en syntetisering, og da de to erkendekilder samtidig er væsensforskellige, må man blotlægge en medierende faktor, som er intrinsisk knyttet til begge erkendekilder (en “*Wesenseinheit*”). Desuden er adskillelsen af anskuelse og tænkning en abstraktion ud fra blot funktionelle aspekter af erkendelsen, som aldrig ville kunne bestå hver for sig, men udgør en art organisk enhed. Følgelig må den syntetiserende enhed ‘gå forud’ og være grundlag for disse, hvilket vil sige at den selv må være ‘ren’ eller transcendental og ikke reducerbar til de to kilder.³⁹ Heidegger citerer selv Kant for bringelsen af denne syntetiserende *Wesenseinheit*:

Die Synthesis überhaupt ist...die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben Würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.⁴⁰

Hvis den transcendentale *Einbildungskraft* er grundlaget for den rene anskuelse og den rene forstand, må den også besidde væsentlige lighedstræk med disse. Den må af samme grund være både receptiv som anskuelsen og spontan som forstanden.

³⁷ Den rene anskuelse må i lighed med forstanden være spontan. Med spontan mener Kant, at forstanden selv genererer sine begreber. Den rene forstand analyseres også i *KM* (§§ 11-12), hvor det vises at visse rene begreber, kategorierne, er forudsætning for dannelsen af empiriske begreber. Kategorierne er dog ikke vigtige for vores tematik.

³⁸ Det bør i øvrigt tilføjes, at rummet bliver reduceret til tid i analysen.

³⁹ *KM*, pp.58 ff.

⁴⁰ *KdrV* B103/ A 78. *KM*, p.63.

Den transcendentale *Einbildungskraft* som rod for den rene anskuelse

Hvis man skal se, hvorledes den rene anskuelse er forankret i den rene *Einbildungskraft*, bør man ifølge Heidegger rette sit blik mod det i anskuelsen anskuede. Anskuelsen er på een gang passiv og aktiv, idet den receptivt modtager erkendelsens materiale, men samtidigt selv dikterer visse mulighedsbetingelser for fremtrædelsen. Karakteristisk for den rene anskuelse er, at selv om ingenting anskues er anskuelsen kendetegnet ved enhed eller helhed. Dette betegner Kant med "synopsis" (A 94 ff.), for at fremhæve enheden (syn) og differentiere i forhold til syntese. Syntetisering er nemlig fundamentalt set forbeholdt den rene *Einbildungskraft* (B 103/ A 78). Når anskuelsen således anskuer en enhed, skyldes det den rene *Einbildungskraft's* forudgående syntetisering af mangefoldet til en enhed:

Aber aus dem eigentümlichen "Syn"- Charakter der reinen Anschauung folgt nicht die Zugehörigkeit der reinen Anschauung zur Synthesis des Verstandes, sondern ..[.]..auf den Ursprung der reinen Anschauung aus der transzendentalen Einbildungskraft.⁴¹

Den transcendentale *Einbildungskraft* som rod for den rene forstand

Med sit berømte diktum: "Das Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können..." (B 131), angiver Kant som bekendt det højeste punkt i erkendelsen, nemlig den transcendentale apperception. Dette *Ich denke* er imidlertid altid en tænke af en eller anden kategori ("jeg tænker..": kausalitet, substans el. lign.). Jeget er derfor blot: "...das "vehikel" der Kategorien, sofern es diese in seinem vorgängigen Sich-Zuwenden-zu...dahin bringt, von wo aus sie als vorgestellte regelnde Einheiten einigen können".⁴² Den transcendentale apperception genererer altså ikke kategorierne, men forvalter dem blot ("verfährt mit ihnen" *KM.* p.151) efter nogle regler som på forhånd er givet.⁴³ Reglerne er givet ved, at den rene *Einbildungskraft* udka-

⁴¹ *KM.* p.145.

⁴² *KM.* p.150.

⁴³ Modifikationen af kategorierne til empirisk brug sker vha. den rene *Einbildungskraft* i skematismen, som i meget store træk er en påvisning af, at de rene begreber er afhængige af tid for at empirisk at kunne applikeres. Tiden er i kraft af sin rolle som *både* apriori og moment i al empirisk erkendelse, den medierende faktor der lader de abstrakte kategorier have empirisk anvendelse. I kombination med tiden (skematisering), og kun derved,

ster en mulighedshorisont, som den transcendentale apperception ‘ser ud i’:

Die transzendentale Einbildungskraft entwirft bildend im vorhinein das Ganze der Möglichkeiten, in das sie “hinaussieht”, um sich dadurch den Horizont vorzuhalten, innerhalb dessen das erkennende Selbst.[]..handelt.⁴⁴

Forstanden er således også receptiv, idet den modtager en objektivitetshorisont, hvorudfra den kan assimilere kategorierne. På denne måde har Heidegger vist, at også den rene forstand har sin rod i den rene *Einbildungskraft*.

Den transcendentale *Einbildungskraft* som tid

Selvom Heidegger på dette tidspunkt har vist, at den transcendentale *Einbildungskraft* som rod for erkendelsens to stammer dermed udgør erkendelsens absolutte grund, er analysen endnu ikke fuldent. Vi har set i hvor høj grad den rene *Einbildungskraft* er knyttet til tiden, i og med at den som rod for ren anskuelse er tidslig, samt at den i skematismen først muliggør konkret applikation af kategorierne ved at tidsliggøre disse. Det må således være på sin plads, at afdække hvilket forhold der helt præcist er imellem tid og den rene *Einbildungskraft*.

Heidegger begynder sin analyse med at påpege, at den rene anskuelse blot anskuer en ren succession af nu'er. Denne anskuelse er imidlertid ikke blot en “Hinnehen” af det enkelte diskrete nu, hvilket ville umuliggøre anskuelsen af en tidsfølge. For at overhovedet at kunne opfatte nu'et som et sådant, må anskuelsen samtidig have ‘før’ og ‘efter’ for øje. Anskuelsen må råde over en horisont af nu'er, hvis anskuelsen af tidsfølgen skal være mulig som ren anskuelse. Den rene anskuelse af tid er således både anskuende og anskuet:

Zeit als reine Anschauung heißt weder nur das im reinen Anschauen Angeschaute, noch nur das Anschauen, dem der “Gegenstand” fehlt. Die Zeit als reine Anschauung ist *in einem* das bildende Anschauen seines Angeschauten.⁴⁵

At den rene anskuelse er både receptiv og spontan, skyldes, som vi tidligere så, at den har rod i den rene *Einbildungskraft*. Når den transcendentale *Einbildungskraft* således er tidens rod, er det som horisont for (tids-) følgen af nu'er. Følgelig må den rene *Einbildungskraft* selv være

bliver kategorierne til regler eller principper for mulig genstandserkendelse. Ret beset er hele Heideggers Kant-bog en konsekvent gennemførelse af skematismen.

⁴⁴ *KM*, pp.154-55.

⁴⁵ *KM*, p.175.

tid.

For at godtgøre dette, retter Heidegger nu blikket mod den transcendentale apperceptions tre syntesemodi og deres empiriske former: 1) anskuelsens apprehensionssyntese, 2) reproduktionssyntesen i *Einbildung*, samt 3) den begrebslige syntese i rekognitionen.

Ad 1) I den empiriske anskuelse er der givet et mangefold i nu'et. Der må således være givet en evne til at skelne mangefoldet i forhold til dette nu eller over flere nuer. Nu'et er derfor afhængig af at mangefoldet gennemløbes og sammenholdes enten i eet nu eller over flere nuer. Denne evne til at skelne nu'er skyldes den rene apprehensionssyntese, som er en modus af den rene *Einbildungskraft*, og som overhovedet tillader nærvær. Ud fra nærvær kan nu'et diskrimineres.

Ad 2) Muligheden for erindring som empirisk fænomen, skyldes evnen til at holde noget ikke længere nærværende sammen med noget nærværende i en syntese. Fortid giver som tidsbestemmelse kun mening i forhold til et nu i formen: det *er*, men ikke mere. Således at forstå, at hvis det fortidige var til stede uden modifikationer, ville det udgøre nuet (eller i hvert fald uskelnelig herfra), og derfor ikke fortidigt. Hvis det på den anden side var rent efterladt 'den gang-nu', ville det slet ikke være til stede nu. Muligheden for at tilbagekalde skyldes altså den rene reproduktive syntese, som ikke lader de forgangne nu'er gå til grunde, men skaber en horisont vha. modifikationen 'ikke-længere-nu-tilstede'. I øvrigt er apprehensionen og reproduktionen indbyrdes afhængige, idet man ikke uden skelnen af 'nu' og 'før', kan opretholde distinktionen. Nu'et bestemmer 'før' og omvendt.

Ad 3) Den tredje syntese, rekognitionen er, som navnet siger, en begrebslig rekogniseren, der afsøger et felt af mulig erkendelse. Rekognitionen er en udkastning af et protokonceptuelt netværk, der muliggør begrebslig identifikation. Hvis ikke man i reproduktionen havde begrebslige kendetegn at foretage distinktioner ud fra, ville man ikke kunne foretage en diskriminerende syntese af nu'ets og det forgangnes indhold. Den rene rekognition er således, som fortløbende detekteren af konceptuelle kendetegn, en mulighedsbetingelse for såvel apprehension som reproduktion. Som mulighedshorisont er den rene rekognitionens syntese fundament for al fremtid, idet den overhovedet gør det muligt at tale om modalitet, forventning o.lign. Tillige bliver rekognitionens syntese også primær i forhold til apprehensionen og reproduktionens synteser, idet den som forudgående erkendelsespreparerende syntese er mulighedsbetingelse for de andre to synteser.

I overensstemmelse med de tre modi af den transcendentale *Einbildungskraft*'s synteser:

apprehensionen, reproduktionen og rekognitionen, udgør også tiden en treleddet struktur af nutid, fortid og fremtid. Distinktionen, ikke blot mellem de tre led, men ligeledes imellem tiden og *Einbildungskraft*, er en abstraktion, og dækker over en uadskillelig ontologisk enhed, den menneskelige væsensenhed: temporalitet.

***Dasein* som temporalitet**

Efter at have afdækket den transcendentale *Einbildungskraft*'s tre modi – apprehensionen, reproduktionen samt rekognitionens synteser – har Heidegger fremstillet mennesket som fundamental tidsligt ud fra Kants erkendekritik. Tiden er selve kernen i *Daseins* transcendens. *Daseins* temporalitet muliggør transcendensen, fordi tiden udgør den horisont, på baggrund af hvilken, genstandene erkendes. Udtrykt anderledes; tiden er som værens mening, mulighedsbetingelsen for at *Dasein* kan lade det værende fremstå.

Hvad man bør være opmærksom på i denne definition, er netop betoningen af *to* momenter i erkendelsens laden-genstandene-stå-frem. På den ene side har man netop denne laden-stå-frem, eller laden-komme-imøde, som betoner *Daseins* aktivitet i erkendelsen som udkastende den horisont indenfor hvilken genstande overhovedet kan fremtræde. På den anden side er der genstandens ståen-frem og kommen-imøde, som angiver et aktivt element i genstandene selv som forudsætning for erkendelsens laden-se. Her ses tydeligt Heideggers betoning af såvel den receptive som den generative side af erkendelsen i Kantlæsningen som svar på spørgsmålet om transcendensens mulighed: Hvorledes er erkendelse mulig for et endeligt væsen? Netop på grund af denne syntetiske dobbelthed og prioriteten af feltet for genstandens fremtrædelse i forhold til erkendende og erkendt, vælger Heidegger at betegne dette væsen *Dasein*. Hermed betones karakterer af transcendens, idet *Dasein* temporale horisont udlægges som mulighedsbetingende for genstandes fremståen.

Helt konkret er *Dasein* tidslig ved udgøre en syntetisk enhed af fremtid, fortid og nutid i sin forståelse af verden. Denne karakter af temporal enhed betegnes også som ekstatisk, og *Daseins* væren betegnes i overensstemmelse hermed som eksistens. Betegnelser der netop indikerer *Daseins* temporale karakter som et felt af mulig genstandsfremtrædelse. Således er denne tid heller ikke blot et medium hvorigennem *Dasein* 'ser' verden, men ren selvaffektion af selve horisonten på baggrund af hvilken det værende kan fremtræde. Forstået således er tiden identisk med værens mening - Sinn von Sein

Sammenligning af Fichtes absolutte jeg og Heideggers *Dasein*

Det kan ikke undre, at der er store forskelle på Fichte og Heideggers filosofi. Alene i udgangspunktet skilles vejene tilsyneladende. Hvad der for Fichte er hele grundstenen i filosofien - selvbevidsthed - er for Heidegger blot et refleksivt produkt af en endnu mere grundlæggende (eksistential) forståelse af verden. Dette hænger sammen med Heideggers generelle opgør med den traditionelle subjektfilosofi, der er kendetegnet ved en betoning af *Daseins* forstående væren *i* verden, som primær i forhold til det kartesiske subjekts isolerede og erkendemedierede forhold *til* verden. Selvom Fichte ikke mener empirisk selvbevidsthed, er forskellen reel, idet Heideggers forståelsesbetingelser er af radikal førbevidst natur. Til Fichte ville Heidegger derfor indvende, at selvbevidsthed hviler på dybereliggende betingelser i *Daseins* forståelse af verden (i sidste ende væren), hvorfor selvbevidsthed ikke kan fungere som fundament.⁴⁶

I det hele taget udgør fundament-tankegangen en væsentlig forskel på Fichte og Heidegger. For Fichte var Kants største fejltagelse, at han ikke konsekvent gennemførte deduktion, men nærmest fandt kategorier og anskuelsesformer, og herudfra induktivt sluttede til deres transcendentale status. Her er Heidegger ikke enig:

“Die ‘Deduktion’ ist demnach alles andere als ein deduktiv logisches Erschließen der genannten Beziehungen des Verstandes zur reinen Synthesis und zur reinen Anschauung. Die Deduktion nimmt vielmehr schon im Ansatz das Ganze der reinen endlichen Erkenntnis in den Blick”.⁴⁷

I stedet for at føre erkendelsen tilbage til elementære byggesten ved hjælp af streng deduktion, skal man betragte erkendelsen som: “[D]ie ursprünglich reiche Ganzheit eines vielgliedrigen...Einheitsgebens” (*KM*. p.64). Dette kan ifølge Heidegger kun lade sig gøre, hvis erkendelsens betingelser afdækkes som “Gleichursprüngliche” momenter ved *Daseins* tempora-

⁴⁶ På dette punkt har Heidegger selv været udsat for kritik fra bl.a Sartre, der påpeger, at forståelse uden bevidsthed er meningsløst: “La compréhension n’a de sens que si elle est conscience de compréhension”. *L’être et le néant*. 121. Til dette ville Heidegger replicere, at filosofien ikke bør tage sit udgangspunkt i en forhåndenværende bevidsthed, men undersøge hvorledes sådan noget som bevidsthed kan opstå. Herved bliver filosofien uvægerligt en antihumanisme, hvor menneskets ‘essenser’, som f.eks. bevidst, kun forstås ud fra mere oprindelige konstitutioner i temporaliteten.

⁴⁷ Ibid.p.78.

le struktur. Momenter der ikke kan reduceres til hinanden, men som tilsammen udgør en organisk erkendebetingende helhed, netop tiden.⁴⁸

En anden forskel som straks springer i øjnene er, at Fichte forsøger at godtgøre jegets uendelighed og Heidegger *Daseins* endelighed. Heidegger definerer ligefrem godtgørelsen af *Daseins* transcendens i KM, som en spørgen til menneskets endelighed (pp.214-18). Denne forskel skyldes i høj grad Fichtes bestræbelser på at redde jegets frihed i den praktiske filosofi og ikke mindst overvinde Kants (Un-) *Ding an sich*. Hertil kommer at Fichte af rent idehistoriske grunde havde lidt lettere til store armbevægelser end Heidegger, der trods et, til tider, patetisk anstrøg, alligevel forblev 'ved jorden'. Denne forskel ses også i hvordan de to filosoffer læser Kant og relationen mellem den rene *Einbildungskraft* og den rene forstand. Et forhold Heidegger selv kommenterer i KM:

Alle Umdeutung der reinen Einbildungskraft in eine Funktion des reinen Denkens - eine Umdeutung, die der "deutsche Idealismus" im Anschluß an die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft noch übersteigerte - verkennt ihr spezifisches Wesen.⁴⁹

Forskellen er altså i bund og grund den, at Fichte (samt hans samtid og efterfølgere) tog Kants henvisning af den rene *Einbildungskraft* til blot funktionelt aspekt ved den rene forstand i B-udgaven, for gode varer. Ved således at se bort fra Kants egne spæde tiltag imod at ophæve erkendelsens dualitet i A-udgaven ved hjælp af den medierende *Einbildungskraft*, forbliver Fichte (og de andre idealister) indenfor fornuftens absolutte hegemoni. Dette er i øvrigt heller ikke så underligt, hvis man ser på Heideggers forklaring på, hvorfor Kant nedtonede anskuelssens dominans i form af den rene *Einbildungskraft* i B-udgaven.⁵⁰ Kant var i lighed med sine efterfølgere også overbevist om den praktiske filosofis primat og dermed også fornuftens selvbestemmelse. Hvis ikke mennesket er autonomt, kan det aldrig opfylde kategoriske imperativer. Derfor måtte alt hvad der blot kunne minde om en empirisk antropologisk udlægning af mennesket erstattes af mere 'rene' fornuftsmæssige bestemmelser af subjektet. Kun som noumenalt, var subjektet ordentligt armeret i kampen mod relativismens hyæner. Illustrativt er, at hvor den rene *Einbildungskraft* tidligere var en: "unentbehrliche Funktion der Seele" (B

⁴⁸ En udførlig undersøgelse af disse momenter forekommer i *Sein und Zeit* i form af *Daseinsanalytikken*.

⁴⁹ KM. p.197.

⁵⁰ KM. § 31.

103/ A 78), retter Kant det i sit eget eksemplar af *KdrV* til "Funktion des Verstandes".⁵¹ Og selvom Kant ville nedtone de "psykologiske" aspekter, til fordel for de mere "logiske", var A-udgaven, som Heidegger udtrykker det: "nie "psychologisch"..[.]..so wening wie die in der zweiten eine "logische" wurde" (*KM* p.170). Begge var transcendentale.

Følgelig nedtoner Kant menneskets endelighed i B-udgaven, og med ham følger bl.a. Fichte. Dog er Fichtes *fundering* af en metafysik på den praktiske filosofi nok ikke i overensstemmelse med Kants intentioner. Kant fredede kun den noumenale sfære i sin erkendekritik, som mulighedsrum for de praktiske postulater, men definerede aldrig *positivt* metafysikkens forankring i den praktiske filosofi. Det derfor ikke særligt 'kantiansk' af Fichte, at fundere metafysiske bestemmelser på den praktiske filosofi med det stræberne jeks konstitution af genstandene.

Nu må ovenstående ikke forstås således, at Fichte ser bort fra menneskets endelighed. Han påpeger netop, at det kun er som endeligt (begrænset af ikke-jeg), at mennesket er erkendende.

Sagen er blot den, at det teoretiske jeg er underordnet det praktiske jeg.

Fælles for Heidegger og Fichte er således betoningen af det erkendende individs endelighed, men når det kommer til andre bestemmelser skilles vandende. Hvor Heidegger udlægger *Daseins* karakter som transcendens og derfor *kun* endeligt, benytter Fichte sig af flere forskellige bestemmelser, heriblandt uendelighed. Herved synes han at løse Heideggers problem om endelige væsners erkendelse, ved at gøre det uendeligt (man kan med Heidegger sige, at han glemmer at spørge til menneskets endelighed). Som vi har set er mennesket således både ide, stræben og virkeligt levende. Bestemmelser der må forstås som momenter af samme helhed. Af samme grund kan jegets uendelighed og stræben heller ikke blot affærdiges som romantisk kuller, men er ifølge Fichte positive bestemmelser ved mennesket, som transcendentale forudsætninger for erkendelse.

Godt nok er der visse tendentiøse (enhedssøgende) anstrøg i at overføre den praktiske filosofis fordring om fuld 'råderet' over verden, til en ren erkendelsesteoretisk stræben efter at bestemme genstanden fuldstændigt. Dog er det ikke mere idiosynkratisk, end at man finder lignende aspekter hos Heidegger. Her er visse ontiske bestemmelser, som at beskæftige sig med sin omverden, ligeledes spejlinger af og funderet i *Daseins* grundlæggende karakter af *Sorge*,

⁵¹ Se *KM*. p.161

der er menneskets karakteristiske omgang med og interesse for sin verden. Det er jo *Sorge* der er drivkraften bag al forståelse, idet denne haven-noget-for med verden overhovedet motiverer og muliggør *Daseins* åbenhed overfor det værendes tilsynekomst. *Daseins* interesse for verden er dog ikke primært moralsk som hos Fichtes jeg, men af en noget mere instrumental natur. Alligevel synes visse ligheder at skinne igennem.

Ligeledes finder jeg især forholdet mellem det absolutte jeg og Heideggers værensbegreb interessant. I mange af Fichtes formuleringer, synes han nemlig at nærme sig et værensbegreb mere end et moderne subjektbegreb. Indskydelsen af 'moderne' er i denne forbindelse, af største vigtighed, da vi ikke må glemme hvor Fichte hører hjemme rent idehistorisk. Ikke alene opererede Fichte og resten af den klassiske tyske filosofi med et differentieret værensbegreb, men de var også næsten alle idealister i en eller anden betydning (hvis der gives mere end een 'rigtig'!). Det betyder, at man må gøre sig klart hvad man mener, når man taler om væren. Fichte synes selv at operere med tre niveauer, nemlig: *Seyn*, som knytter sig til det absolutte subjekt, *Realität*, som kendetegner det praktiske jeks stræben og sidst *Daseyn*, som den bestemte væren - genstanden.

Selvom denne læsning måske er dristig og lidt tendentiøs, er der efter min mening visse undersøgelsesværdige lighedstræk med Heideggers filosofi. Fichtes *Seyn*, *Realität* og *Daseyn* svarer således henholdsvis til Heideggers *Sein*, *Objektivität* og *Seiende*. *Seyn* (*Thathandlung*) er i den forstand horisonten hvorpå genstandene, i kraft af det praktiske jeks stræben, har realitet, som konkret kan bestemmes af det teoretiske jeg. På samme måde er væren den horisont, på hvilken det værende kan have objektivitet, og som *Daseins* åbenhed lader det værende træde frem af. Hvis man hertil føjer, at hvor denne horisont for Fichte er en dynamisk *Thätigkeit*, er den hos Heidegger ren dynamik, nemlig tid.

Dette bør sammenholdes med, at der nogle gange synes at ligge flere betydninger i *Thathandlung*. Nogle gange er der tale om et metafysisk begreb om 'skaben' og andre gange et erkendelsesteoretisk begreb i lighed med intentionalitet. Samtidig synes Fichte ikke at være helt konsekvent idealistisk, og lader et *Anstoß* være systemets bundprop. En bundprop der vel at mærke kun er bundprop i og med, at et jeg *kan* anstødes og erkende ved hjælp af nogle transcendentale betingelser.

Alt i alt synes *Thathandlung* svær at indfange. Man kunne derfor tentativt vove den teori, at *Thathandlung* først bliver begribeligt i sin dobbelthed af erkendelsesteoretisk og metafysisk princip, hvis det forstås i retning af temporaliteten som en ontologisk mulighedshorisont. Det-

te overindividuelle transcendentale princip, som samtidig er knyttet sig til menneskets konkrete erkendelse. I lighed med *Daseins* værensforståelse, der muliggør det værende at fremtræde, udgør jegets *Thathandlung* den absolutte sætten, der muliggør en åbnende sætten:

Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gestzt; und durch dieses neue, auf ein ursprünglichen Setzen sich beziehende Setzen *öffnet* es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von aussen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, Daß auch etwas in ihm seyn Könne, was nicht durch dasselbe gesezt sey. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer einwirkung des Nicht-Ich.⁵²

Helt i analogi med Heidegger, taler Fichte her om jegets "åbne" sig i denne anden sætten, hvorved ikke-jeget kan indtræde. Lad os forsøge at rekonstruere de triadiske værensniveauer hos de respektive filosoffer: Den første sætten, *Thathandlung*, muliggør anstøt - er den baggrund hvorpå det værende kan fremtræde. Den anden sætten, den begrænsede uendelige stræben, muliggør ikke-jeget som realitet - forlener det værende med *Objektivität*. I tredje niveau bestemmes genstanden konkret som *Daseyn* - lader *Dasein* det værende fremtræde som et *Seiende*.

Inden vi helt lader os opsluge af denne sammenligningens eufori, er der en væsentlig forskel vi endnu ikke har berørt, og som leder os til:

Diskussion: Jeget som identitet vs. *Dasein* som temporalitet.

Nu nævnte jeg indledningsvist at Merleau-Ponty som indvending mod en udlægning af subjektiviteten som selvidentitet hævder, at en sådan forestilling er kontradiktorisk. Ifølge Merleau-Ponty ville man aldrig kunne redegøre for, hvorledes erkendelse skulle kunne foreligge for sådant et subjekt.

Til dette ville Fichte svare, at Merleau-Ponty har fuldstændig ret. Uden et brud eller en forskel ville ingen erkendelse foreligge - for det *endelige* subjekt. Bevidstheden må som syntese nødvendigvis forudsætte en forskel. Som ren selvidentitet ville jeget ingen erkendelse besidde. Hermed menes dog ikke at selvidentitet ikke er en *forudsætning* for erkendelse. Blot er det på et på et mere fundamentalt niveau, ville Fichte sige, og ikke på erkendelses niveau (det teoretiske jeg). Dette fremgår også af den umiddelbart foregående linje for det ovenstående

⁵² I, 276. Min kursivering.

citat, hvor Fichte skriver: “Das Ich setz sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äusseren Eindrücke verschlossen.” Her fremgår det med al ønskelig tydelighed, at der *er* forskel på Fichtes subjekt og et temporalt ditto. På et fundamentalt niveau er Fichtes jeg en indesluttet enhed (ide), der ikke åbner mulighed for nogen form for ‘indbrud’, hvorimod *Dasein* fundamentalt set er åbent i kraft af en tidslig horisont.

Hvis man skal analysere denne forskel korrekt, bør man for det første bemærke, at den ikke bundes i en tilfældig konsekvens af de to teorier, men er selve fundamentet i deres respektive begrundelser. For Fichte må *Thathandlung* nødvendigvis være selvidentisk, da den som ide er forudsætning for hele systemet. For Heidegger er temporaliteten betingelse for *Daseins* transcendens. Som vi før har bemærket, er denne uendelige ide et problem, idet den ikke synes forenelig med jegets endelige aspekter og derfor efterlader erkendelsen som et uendeligt projekt. På denne måde kunne Merleau-Ponty have ret i, at jegets selvidentitet som grundessens er aporetisk. Fichte er således et godt eksempel på nærværsmetafysik-kritikkens påstand om, at andetheden og fraværet ikke lader sig bortreducere til identitet og nærvær. En reducere som man må sige, at Fichte bestræbte sig på med sit system,⁵³ og som egentlig udgør den primære forskel til Heidegger.

Dette ses igen hvis vender blikket mod et andet aspekt af jeget - dets enhed. Udgangspunktet for både Fichte og Heidegger var at skabe enhed i subjektet hos Kant, for at begribeliggøre erkendelsen (og jegets frihed). Fichte afdækker denne enhed som jegets immanenssyntese, hvor både jeget og ikke-jeget er sat overfor hinanden. Enheden er hos Fichte dog ikke fuldendt, da teorien forudsætter *Anstoß*, der kun kan forstås som transcendent. Hos Heidegger er enheden tiden som *Daseins* samlede ekstatiske struktur, og enheden godtgøres, på trods af *Daseins* mulighedskarakter, som *Sein zum Tode*, der netop er muligheden af umuligheden. Temporaliteten er altså endelig og tiden en enhedsstruktur. For så vidt er Heideggers rekonstruktion af Kant mest vellykket, hvorimod Fichtes må siges at være paradoksal.

Konklusion

På trods af fælles motivation i rekonstruktionen af Kant, nemlig at skabe enhed, er der store forskelle på Fichte og Heideggers resultater. For Fichte er det centrale i denne enhedsskaben

jegets identitet. For Heidegger er *Daseins* enhed derimod en 'bredere' horisontal tidslig struktur. Begge forsøger dog at godtgøre en 'rummelig' enhed, Fichte i form af et alt omfattende jeg, og Heidegger i form af *Daseins* ekstatiske transcendens.

Man må nok konstatere, at hverken Fichte eller Heidegger læser Kant med udpræget akribi. Fichte synes at forveksle Kants fremhævelse af den praktiske filosofis primat med praktisk filosofi som metafysisk primær. Heidegger har derimod nok overspillet anskuelighedens rolle i den kritiske filosofi og bøjet Kants tidsopfattelse væsentligt.⁵⁴ Som jeg var inde på tidligere, er der forskellige aspekter af det kritiske projekt. Dels fordringen om at afdække *alle* erkendebetingelser, og dels at begrænse illegitim brug af erkendelsen. Som jeg ser det, har de begge accentueret det første aspekt delvist på bekostning af det andet. Ikke desto mindre betragtede de sig begge som kongeniale i forhold til Kants kritiske projekt. Fichte betegnede sig ofte som kantianer og Heidegger synes også at forstå sin egen *Daseinsanalytik* i overensstemmelse med Kants erkendekritik. Når de så alligevel på hver sin måde adskiller sig fra Kant, skyldes det, at de accentuerer forskellige aspekter i erkendekritikken. Fichte forsøger at overvinde erkendelsens dualitet til fordel for ren tænkning, men formår ikke at redegøre idealistisk for *Anstoß*. Heidegger forsøger ligeledes at fjerne erkendelsens dualitet, men i stedet ved at fundere al erkendelse på tid.

Fælles for Fichte og Heidegger er ligeledes at rekonstruere metafysiske konsekvenser af Kants kritikker, hvilket bl.a. består i at afvise *Ding an sich* som en meningsløs forestilling og definere menneskets erkendemuligheder positivt. Begge er afhængige af en eller anden form for fakticitet, idet mennesket, med kantianske termer, er både receptivt og spontant i erkendelsen. En afhængighed der for Fichte strengt taget er problematisk i et idealistisk begrundet system, der dog heller ikke ville kunne bestå foruden uden at implodere. Da overvindelsen af ikke-jeget kun kan forblive en fordring, og denne fordring udgør systemets metafysiske fundament, må man sige at Fichte filosofi i bogstaveligste forstand lider af fundamentale problemer.

Vi har set hvordan forsøget på at sammentænke Fichte og Heidegger gik et stykke hen af vejen, men for alvor skrider når det kommer til fundamentale overvejelser. På trods af visse sammenfald i deres værensbegreb, lader deres væsensforskellige standpunkter sig ikke skjule. Således er Fichte idealist og ikke mindst systemtænder, hvor Heidegger kan karakteriseres

⁵³ Systemet i denne forstand fulendes først med Hegel, hvor forskellen absorberes af den absolutte identitet.

⁵⁴ Se D.Henrich (1955) og R.P.Morrison (1979) for en problematisering af Heideggers Kantlæsning.

som spørgende fænomenolog. Alt i alt må vi konkludere, at både Fichte og Heideggers forsøg på en rekonstruktion af enhed i Kants erkendekritik falder højst forskelligt ud, og er sandsynligvis også begge forkerte. I relation til Kant er jeg sikker på, at han ikke selv anså det for muligt at afdække erkendelsens fundamentale enhed, men forblev overbevist dualist.⁵⁵ Hvis man skal forstå Kant ordret, er det en konsekvens af erkendekritikkens demarkering af legitim erkendelse, at forestillinger om subjektets enhed må forblive en ide. For så vidt er Fichte ortodoks kritisk – og så meget desto værre for hans filosofi.

Litteraturliste:

Værker:

- Beiser, F.C: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte.* Harvard 1993.
- Claesges, U: *Geschichte des Selbstbewußtseins.* Haag 1974.
- Fichte, J.G: *Gesamtausgabe. Werke* Bd.2. Stuttgart 1965.
- Frank, M.: *Die Unhintergebarkeit von Individualität.* Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, M.: *Kant und das problem der Metaphysik.* Gesamtausgabe Bd.3 Frankfurt am Main 1991.
- Herrmann, F.-W.: *Bewusstsein, Zeit und Weltverständnis.* Frankfurt am Main 1971.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft.* Frankfurt am Main 1996.
- Neuhouser, F.: *Fichte's Theory of Subjectivity.* New York 1990.

⁵⁵ Henrich argumenterer overbevisende for dette. Se D.Henrich (1955).

Ponty, M.M.: *Phénoménologie de la perception*. Saint-Amand 1998.

Pothast, U.: *Selbstbeziehung*. Frankfurt am Main 1971.

Sartre, J.P.: *L'être et le néant*. Saint-Amand 1998.

Sherover, C.M.: *Heidegger, Kant and Time*. Ontario 1971.

Artikler:

Breazeale, D.: "Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy"", i *Review of Metaphysics* 35. 1982.

- "Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism", i *Review of Metaphysics* 34. 1981.

Frank, M.: "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre". i M.Frank (hrsg): *Selbstbewußtseins-theorie von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main 1991.

Henrich, D.: "Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)", i A.Honneth et.al (hrsg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1989.

- "Fichtes Ich", i *Selbstverhältnisse*. Stuttgart 1993

- "Fichtes ursprüngliche Einsicht", i D. Henrich og H.Wagner (eds.): *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt am Main 1966.

- "Selbstbewusstsein, Kritische Einleitung in eine Theorie", i

- R.Rubner, K.Cramer og R.Wiehl (eds.): *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen 1970.
- "Über die Einheit der Subjektivität" i *Philosophische Rundschau* Bd.3. Tübingen 1955.
- Morrison, R.P.: "Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of Consciousness" i Marvin F. et al. (edt.): *Philosophy and Phenomenological Research. Vol.29* Buffalo (1979).
- Schalow, F.: "Temporality and Its Schematic Configuration". i Schalow F.: *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue*. New York. 1992.
- "Imagination and Retrieval". i Schalow F.: *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue*. New York. 1992
- Zahavi, D.: "The Fracture in Self-awareness" i Zahavi D. (udg.): *Selfawareness, Temporality and alterity*. Dordrecht 1998.