

Morten Ziethen

Fichtes teori om indbildningskraften - om behovet for den moderne bevidsthedsfilosofis (re)dialektisering

I. Bevidsthedens genopdagelse

Som følge af den lingvistiske drejning af filosofien blev bevidstheden i mange år ikke betragtet som et seriøst emne for filosoffer. Fluen var jo nu engang ude af flasken, og derfor skulle man undersøge det, der kunne undersøges, nemlig sproget. Inden for de seneste 10-20 år er der imidlertid sket en kognitiv drejning inden for filosofien, der har ført til, at dele af den analytiske og kontinentale filosofi har fundet fælles fodslag i forsøget på at finde ud af, hvorledes det er fat med bevidstheden.

Denne drejning og det fælles fodslag hænger sammen med, at de moderne kognitionsvidenskaber og neurologien, takket være naturvidenskabernes stadi-ge fremmarch, er begyndt at trænge ind på et domæne, der normalt havde været forbeholdt humanvidenskaberne: bevidstheden eller subjektiviteten. Selv om man i filosofien i lang tid havde betragtet bevidstheden som en filosofisk dinosaur, udløste naturvidenskabernes interesse for sagen et territorielt markeringsbehov hos mange filosoffer, og da den messianske tro på den lingvistiske drejning samtidig ebbede ud, er mange filosoffer igen begyndt at nære oprigtig interesse for bevidstheden.

Konsekvensen af filosofernes genopdagelse af bevidstheden – samt humanvidenskabernes opløste domænemonomopol på undersøgelsen af bevidstheden – er, at udforskningen af bevidstheden i dag udviser en uhørt høj grad af tværvidevidenskabelighed. I den situation er der naturligvis opstået en række 'kommunikationsproblemer', for allerede ved spørgsmålene om, hvad bevidsthed er, og hvordan den skal udforskes, skilles vandene. Det centrale spørgsmål er i den sammenhæng, hvorvidt bevidstheden 'passer ind' i naturen, om den altså fungerer efter den samme type lovmæssigheder som naturen. Chalmers (1995)

har betegnet spørgsmålet som 'the hard problem', og på en blød måde kan det forklares som følger: Hvorfor skulle nogle bestemte neurofysiologiske processer i hjernen, som neurologen kan beskrive videnskabeligt ud fra et tredjepersons perspektiv, være årsag til eller endda identiske med de oplevelser, ethvert menneske er fortrolige med ud fra førstepersonsperspektivet? Der synes altså at herske en notorisk forklaringskløft mellem det, neurologen kan beskrive, når han undersøger min hjerne, og så min oplevelse af glæde, når de første vintergækker dukker frem af sneen, eller min fornemmelse af velbehag, når jeg strækker mig i sengen om morgenen. Så hvad har det, neurologen undersøger, at gøre med min bevidsthed?

Når overskriften til dette indledningsafsnit taler om bevidsthedens genopdagelse, er det imidlertid fordi, bevidstheden (som bekendt) udgjorde filosofiens centrum fra Descartes til og med sammenbruddet af den tyske idealisme. Følgelig har bevidstheden en lang filosofisk karriere bag sig, og det forekommer derfor også at være både naivt og arrogant, hvis man tror, at de sidste 10-20 års bevidsthedsfilosofi ikke skulle kunne lære noget af traditionen. Derudover står man naturligvis også i fare for at genopfinde den dybe tallerken, hvis man ikke udviser blot et minimum af traditionsbevidsthed, hvilket mest af alt forekommer tåbeligt og småpatetisk.

En af de store udfordringer for den aktuelle udforskning af bevidstheden består derfor i, at sammentænke det bedste fra de moderne videnskaber med det bedste fra traditionen. Ind i den sammenhæng er målet med nærværende artikel at give en kort indføring i den teoritradition, den tyske idealisme, der som den første spørger til (selv)bevidsthedens væsen.¹ Dette vil blive gjort gennem en introduktion til (d)en opdagelse, som for alvor satte gang i den tyske idealisme, samt en redegørelse for opdagelsens programmatisk konsekvenser. I forlængelse heraf skulle det gerne blive tydeligt: 1) Hvad der er sine qua non for enhver teori, der ønsker at sige noget om, hvad (selv)bevidsthed er. 2) Hvorfor den tyske idealisme udgør en afgørende ressource i forhold til at forstå (selv)bevidsthedens væsen.

II. Fichtes oprindelige indsigt – Fichtes oprindelige problem

I sin efterhånden klassiske artikel, 'Fichtes ursprüngliche Einsicht' (1966), argumenterer Dieter Henrich for, at Fichte ved begyndelsen af sin karriere gjorde en opdagelse, der blev den funderende idé for hans tidlige udgaver af *Videnskabslæren*, hvoraf den første og mest kendte er *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95). Fichtes 'oprindelige indsigt' blev samtidig til grundlaget for den tyske idealisme overhovedet; hans opdagelse gik på, at den

bevidsthedsfilosofiske tradition fra Descartes til Kant – der havde baseret sig på ego cogito evidens- eller principkarakter – aldrig eksplicit havde redegjort for selvbevidsthedens struktur, og at den implicite forståelse af jeget i denne tradition ydermere var aporetisk, idet den kom i stand via det, som Henrich med et kritisk sigte har kaldt refleksionsmodellen for jeget. Over for denne tradition gjorde Fichte følgende gældende:

- 1) At filosofiens opgave ikke kan bestå i at bygge teorier om alt det, jeget kan vide om verden, inden den har redegjort for jegets viden om sig selv.
- 2) Eftersom det grundlæggende kendetegn ved jeget/bevidstheden er selvreferentialiteten hhv. refleksiviteten, må enhver filosofisk analyse af jeget sætte sig for at gøre rede for denne selvreferentialitet.

Derfor hedder det også:

Man har indtil nu sluttet som følger: Vi kan ikke være bevidste om bevidsthedspositionelle ting eller ydre objekter uden at være bevidste om os selv, dvs. uden at være objekt for os selv. Det sker gennem den af vores bevidstheds akter, gennem hvilken vi kan blive bevidste om, at vi tænker os selv som objekt, hvorved vi opnår bevidsthed om vores bevidsthed. Denne bevidsthed om vores bevidsthed kan vi imidlertid kun blive bevidste om, ved at vi igen gør denne bevidsthed til objekt, hvorved vi opnår bevidsthed om vores bevidsthed om vores bevidsthed, og således i det uendelige. – Men derved bliver vores bevidsthed ikke forklaret, eller der gives ifølge denne forklaring ingen bevidsthed, for man antager, at bevidstheden er en tilstand ved gemyttet eller et objekt og derfor altid forudsætter et subjekt, som man imidlertid aldrig finder. Dette sofisteri lå til grund for alle hidtidige systemer – selv det kantianske.

Denne indvending kan kun ophæves derved, at man finder et eller andet, hvorved bevidstheden samtidig er subjekt og objekt, at man altså tilvejebringer en *umiddelbar bevidsthed*. (Fichte (1965) GA 2/356).

Fichte er altså enig med traditionen i, at en basisbeskrivelse af den empiriske selvbevidsthed består i, at den er kendetegnet ved et jeg, der dels er bevidst om ting og sager og dels er bevidst om sig selv. Indtil Fichte havde det imidlertid været antagelsen, at jeget kunne være bevidst om tingene og sagerne, fordi det er bevidst om, at det er bevidst om ting og sager, altså bevidst om sig selv – hvorved man altså havde antaget, at selvbevidstheden havde 2. ordens karakter, for nu at udtrykke det moderne. Men, som Fichte pointerer, så fører denne forklaring til en uendelig regres, for jeget kan kun være bevidst om sin

bevidsthed, når det bliver bevidst om sin bevidsthed om sin bevidsthed osv.

I Fichtes kritik af refleksionsmodellen for jeget – en kritik, der samtidig peger på hans alternativ – ligger altså, at det ikke giver mening at tale om en 'bevidsthed' uden at tale om et 'jeg' og en 'selvbevidsthed'. Det afgørende punkt i forhold til enhver teori om jeget er derfor, hvorledes man redegør for selvbevidstheden. Og Fichtes pointe er, at refleksionsmodellen for jeget implicit har forstået jeget i forlængelse af subjekt-objekt-modellen for genstandsbevidsthed, idet selvbevidstheden er blevet forstået som det særlige tilfælde, hvor jeget abstraherer fra alle 'ydre' objekter for i stedet at gøre sig selv til objekt. Derved opstår imidlertid følgende problem: Ifølge subjekt-objekt-modellen for genstandsbevidsthed har subjektet først viden eller bevidsthed om noget i og med den akt, hvor subjektet gør noget til objekt. Dette gælder også for subjektets viden om sig selv, altså for selvbevidstheden. Følgelig har subjektet først viden om sig selv i og med den akt, hvor det gør sig selv til objekt. Deraf følger, at refleksionsmodellen for jeget er konciperet omkring følgende aporetiske figur: På den ene side forstås selvbevidstheden som resultatet af den akt, hvor jeg-subjektet gør sig selv til objekt. På den anden side forudsættes det i modellen, at der forud for den refleksive akt, gennem hvilken selvbevidstheden opstår, findes et jeg-subjekt, der potentielt set altid kan gøre sig selv til objekt. Derved bevæger refleksionsmodellen for jeget sig i en cirkel, for den genstandsgørende akt rettet mod jeget bestemmes på den ene side som resultatet af jeg-subjektets aktivitet, mens jeg-subjektet på den anden side bestemmes som resultatet af selve akten. Af samme grund hedder det også, at selvbevidstheden ikke udelukkende kan være resultatet af den middelbare proces, hvor subjektet først i en differentierende akt gør sig selv til objekt, og dernæst den syntetiserende akt, hvor subjektet identificerer sig med sig selv. Deraf slutter Fichte, at bevidstheden, forstået som den syntetiske enhed af subjekt-objekt, ikke kan være selvbegrundende. Som alternativ gør han gældende, at der må være en anden videns- eller enhedsform, der muliggør den syntetiske enhed af subjekt-objekt, og som derfor ikke svarer til den middelbare eller syntetiske enhed af subjekt-objekt – følgelig en umiddelbar og dermed asyntetisk, dvs. prædifferentiel enhed.

Fichtes oprindelige indsigt består altså i, at den syntetiske enhed af subjekt-objekt – det, som vi normalt forstår ved selvbevidsthed – er betinget af, at jeget har en *prærefleksiv* viden om sig selv. Deraf følger, at en konsistent model for jeget ifølge Fichte er nødt til at indeholde to koeksisterende enhedsformer, dvs. to former for selvbevidsthed:

- 1) Den asyntetiske enhed, der er inden spaltningen mellem subjekt og objekt. Den asyntetiske enhed er kendetegnet ved en umiddelbar og dermed prædifferential selvbevidsthed.
- 2) Den syntetiske enhed mellem subjekt og objekt. Den syntetiske enhed er kendetegnet ved en middelbar selvbevidsthed, der følgelig har differens- eller distancekarakter.²

En anden måde at udtrykke Fichtes oprindelige indsigt på er derfor, at filosofiens centrum ikke kan og må være spørgsmålet om sikker viden, men derimod spørgsmålet om, at der overhovedet er noget – for så vidt dette 'at' er selvbevidsthedens indeks. Betingelsen for, at der overhovedet kan være noget, er nemlig, at nogen er bevidst om, at der er noget, og at dette igen er betinget af, at denne nogen er bevidst om, at den er bevidst om noget. Derfor er ethvert tilsyneladende *factum brutum* også alt andet end en umiddelbar registrering af fakta, men derimod selvbevidsthedens andet. Det var denne indsigt, der fik Fichte til at bestemme filosofiens opgave som en redegørelse for de jegprocesser, der overhovedet lader noget være til.

I forlængelse heraf følger, hvad jeg vil betegne som Fichtes oprindelige problem: At en konsistent teori om jeget er nødt til at redegøre for det indre forhold mellem de to enhedsformer, mellem den umiddelbare og den middelbare selvbevidsthed. Som vi skal se, er Fichtes teori om indbildningskraften hans bud på en løsning.

III. Indbildningskraften – et blik ind i selvreferentialitetens maskinrum

Den 'begivenhed', der optager Fichte, er en begivenhed, som vi er så fortrolige med fra vores levede liv, at vi ofte ikke tænker over, *at* den finder sted; men samtidig er det en begivenhed, der er fjern og diffus, når vi skal forklare den: Duften af en blomst, et elsket menneskes nærvær, en vanskelig ligning, smagen af en god, fed Barolo, at jeg 'tænker på mig selv', ja at jeg endda engang imellem som en anden Münchhausen kan 'tænke mig om' – kort sagt: *At* jeg overhovedet er bevidst om noget, lige meget om det er 'noget andet' eller 'mig selv', er den begivenhed, der optager Fichte. Og hans 'oprindelige indsigt' består nu i, at en redegørelse for, at der overhovedet *er* noget, må begrundes i en redegørelse for bevidsthedens selvreferentialitet, samt at denne redegørelse må bestemme bevidstheden som forholdet mellem det absolutte og det empiriske jeg, altså mellem den prærefleksive og den refleksive enhed.

For at indfri dette program, indfører Fichte i §§ 1-3 i sin *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* tre basale principper, der tilsammen udgør grundlaget for bevidsthedens selvreferentialitet:

- 1) Det absolutte jeg (den prærefleksive enhed) begynder, idet det *spontan* sætter sin egen væren.
- 2) Ikke-jeget (objektpolen i den syntetiske enhed) bliver sat i absolut modsætning til jeget.
- 3) Jeget (subjektpolen i den syntetiske enhed) bliver sat i absolut modsætning til ikke-jeget.

Når Fichte i anknytning til det første princip taler om, at det absolutte jeg 'sætter' sig selv – hans tekniske betegnelse for denne sætten er 'Thathandlung' – mener han, at jeget bliver til ved en aktivitet *sui generis*, hvor det skaber sig selv. For den sunde fornuft, der tror på kausaliteten som den bedste af alle mulige forklaringer på, hvordan noget bliver til, lyder dette naturligvis som det rene nonsens, men som det lige fremgik, er det Fichtes pointe, at jeget qua sin selvreferentialitet udgør den dimension, der overhovedet lader noget være til. Heraf følger, at det ikke er muligt at forklare jeget/bevidstheden ved at henvise til noget andet, for dette andet kan kun være i kraft af, at jeget lader det være til (det er jo f.eks. ikke kausalitetsprincippet, der er bevidst om jeget). Derfor: Det, der lader noget være til, kan ikke være til i kraft af det, det lader være til, og eftersom jeget lader alt andet være til, kan det kun være til som jeg i kraft af sig selv.³

Med det andet og tredje princip knytter Fichte derimod an til Spinozas refleksionslov, som han nu gør gældende for den empirisk-syntetiske bevidsthed: *Omnis derterminatio est negatio*, dvs. enhver bestemmelse er en negation – 's er ikke o' (subjektet er ikke objektet). Derved mener Fichte, at enhver faktisk, og det vil for ham sige bestemt, bevidsthedstilstand er en negation. Tankegangen kan forklares som følger: Mennesket kan enten være bevidst om 'noget andet' (= ikke-jeget/objektet) eller om 'sig selv' (= jeget/subjektet). Er jeg bevidst om 'det andet', er jeg ikke bevidst om 'mig selv', men er jeg omvendt bevidst om 'mig selv', er jeg ikke bevidst om 'det andet'. Deraf følger, at jeg kun kan være bevidst om 'det andet' ved at fravælge eller negere min mulighed for at være bevidst om 'mig selv' – og vice versa.

Man kan derfor udtrykke Fichtes oprindelige problem som følger: Det absolutte jeg – den prærefleksive bevidsthed – udgør ifølge Fichte al realitet; men hvorledes er det da muligt, at der i den empiriske bevidsthed blot er tale

om en reduceret realitet? Eller formuleret på en anden måde: Tanken om den prærefleksive bevidsthed kan vi forklare som den indifferente enhed af *både* 'bevidsthed om noget andet' og 'bevidsthed om mig selv', og spørgsmålet er derfor, hvorledes denne tilstand transformeres til den empiriske bevidstheds *enten* bevidsthed om 'noget andet' (o) *eller* bevidsthed om 'mig selv' (s)? Fichtes løsning på problemet består i at antage en aktivitet i jeget, der er i stand til at transformere dets absolutte realitet om til negaterne 'bevidsthed om mig selv' eller 'bevidsthed om noget andet'. Og det er denne aktivitet, hvor jeget transformerer sin oprindelige prædifferentielle og opake realitet til negaterne s og o, Fichte betegner som *indbildningskraft*.⁴

Indbildningskraftens arbejde består dog ikke kun i den aktivitet, hvor det absolutte jeg sætter en grænse mellem s og o, hvorved det bryder sin egen indifferens op og uddifferentieres som s eller o. Var det tilfældet, ville der ikke være noget liv, for da ville indbildningskraftens arbejde være gjort allerede første gang, bevidstheden fikseredes i en bestemt tilstand. Af samme grund pointerer Fichte også, at indbildningskraften ikke blot kan være kraften til at sætte en grænse og dermed virkeliggøre en bestemt bevidsthedstilstand, men at den samtidig må være ophævelsen af tilstanden – at indbildningskraften med andre ord har antinomisk, altså dialektisk karakter⁵: Tanken kan forklares som følger: Det fremgik, at enhver bestemmelse er en negation. Videre fremgik det, at denne bestemmelse sker, når det absolutte jeg bryder ud af sin indifferente enhed af 'bevidsthed-om-mig-selv-og-bevidsthed-om-noget-andet' ved at virkeliggøre sig (qua negationen af sin modsætning) som bevidstheden om 'mig selv' eller om 'noget andet'. Derudover ved vi, at differensens betingelse er den forudgående indifferens, der imidlertid bliver ophævet så snart differensen indfinder sig. Deraf følger det antinomiske forhold, at når differensens mulighed er indifferensen, så umuliggør differensens virkeliggørelse det, som var selve differentieringens mulighed. Simultant med indifferensens ophævelse – og dermed overgangen til den syntetisk-empiriske bevidsthed – sker der altså også en ophævelse af differensen (det, som Hegel senere vil betegne som den dobbelte negation), hvorved indifferensen reetableres – og dermed differensens mulighed; herefter kan differensen så blive sat igen osv. Deraf følger, at indbildningskraften er den dialektiske vekselvirkning mellem følgende to processtadier:

- 1) Differentiering qua negation af den indifferente enhed.
- 2) Ophævelse af differensstilstanden og dermed reetablering af indifferensen.

Derfor hedder det også (og her må man gerne høre Hegels spekulative identitet foregrebet⁶):

De er alle én og den samme syntetiske tilstand. Handlingen vender gennem et kredsløb tilbage til sig selv. Men hele kredsløbet er slet og ret sat. Det er, fordi det er, og det er det ikke muligt at angive nogen højere grund for (Fichte 1971, 171).

Af samme grund betegner Fichte også indbildningskraften som en 'svæven', for den kan ifølge sit antinomiske væsen ikke forblive i nogen tilstand; enhver ankomst er også altid allerede en afsked:

Indbildningskraften er en evne, som svæver i midten mellem bestemmelse og ikke-bestemmelse, mellem det endelige og det uendelige [...] Denne svæven betegner indbildningskraften gennem dens produkt; indbildningskraften frembringer ligesom sit produkt i løbet af og gennem sin svæven (Fichte 1971, 216-17).

Og således kan Fichte formalbestemme indbildningskraften som følger:

Jegets veksler i og med sig selv, hvor det sætter sig som både endeligt og uendeligt, er en veksler, der på en eller anden måde består i jegets strid med sig selv, og hvor igennem det reproducerer sig selv, idet jeget vil forene det uforenelige; snart forsøger det at optage det uendelige i det endeliges form, snart, drevet tilbage, sætter det atter det uendelige uden for det endelige, idet det i samme øjeblik igen forsøger at optage det i det endeliges form – denne veksler er *indbildningskraftens* evne (Fichte 1971, 215).

På kortform er dette den dialektiske og dermed agonale processeren, Fichte betegner som indbildningskraft, og som udgør kernen i hans teori om bevidsthedens selvreferentialitet: Sættelsen af en bestemt, begrænset tilstand og den simultane ophævelse af tilstanden. Formuleringen af denne processualitet er Fichtes store præstation; samtidig er det hans krav til enhver anden teori om selvbevidstheden – givet den vil forblive på niveau med den tyske idealisme – at en sådan teori må redegøre for, hvorfor enhver (intentionel) bestemmelse af bevidstheden samtidig er tilstandens ophævelse. Redegøres der ikke for dette, så redegøres der heller ikke for (selv)bevidsthedens selvoverskridende væsen og dermed dens notoriske dynamik, dens livlighed.⁷

IV. *Indsigstens programmatiske konsekvenser*

Med sin kritik af refleksionsmodellen for jeget formulerede Fichte sig op imod traditionen fra Descartes til Kant, der uproblematisk havde forstået ego cogito evidente (Descartes), eller i det mindste principielle (Kant) selv-nærvær som filosofiens sikre og ubetvivlelige udgangspunkt. Derfor havde traditionen fra Descartes til Kant også kun givet en funktionel beskrivelse af selvbevidstheden (dvs. forstået den som funderingsinstans for sikker viden), men de havde ikke beskrevet selvbevidstheden strukturelt. For filosofien som program var det afgørende nye med Fichtes kritik af refleksionsmodellen for jeget derfor, at selvbevidsthedens (subjektivitetens) status som ultimativ garant for sikker viden eroderede for i stedet at blive filosofiens integrative problemcentrum. Følgelig kan vi give en mere generel bestemmelse af, hvad der ligger indeholdt i enhver idealistisk teori om bevidstheden, der udgår fra Fichtes oprindelige indsig: At teorien må redegøre for, hvorledes subjektets kognitive grundfunktioner på den ene side muliggør, at der overhovedet er noget og dermed, at jeg kan være bevidst om såvel 'mig selv' som om 'noget andet'. Dermed også sagt, at Fichte påtog sig at argumentere for én af de påstande, som den sunde fornuft tager størst afstand til, nemlig tanken om, at sansningen af en ting skal forklares som en funktion af bevidsthedens relation til sig selv. Eller sagt på en anden måde: Fichte påtog sig at redegøre for, hvorledes vi kan forstå vores bevidsthed om noget überhaupt i termerne for bevidsthedens selvreferentialitet.

Inden man – fra realistisk side – afskriver Fichtes idealistiske teori om bevidstheden, må man huske på, hvad hans argumenter mod en realistisk teori om bevidstheden er. 'Realisme' er naturligvis et traditionsbelastet begreb, men her skal der ved 'realisme' ikke forstås andet end den minimale fællesnævner for alle realistiske teorier, nemlig at vores viden om verden er betinget af, at vores sanser påvirkes af en bevidsthedsuafhængig virkelighed. Fichtes kritik af realismen retter sig i den sammenhæng mod basisantagelsen i enhver realisme: Der er et jeg, og der er ting og sager, og jeget påvirkes af disse ting og sager. Forskellen mellem Fichte og den realistiske ansats i traditionen består imidlertid ikke i, hvorvidt vores viden om tingene og sagerne er betinget af, at vi påvirkes af en bevidsthedsuafhængig virkelighed, men hvor realisterne forudsætter, at der er et jeg, der kan blive påvirket af verden, er det Fichtes pointe, at teorien ikke blot må forudsætte et påvirkeligt jeg, tværtimod er det jeget, der skal redegøres for. Eller sagt mere præcist: Fichte vil gerne medgive realisterne, at vores viden om de faktiske ting og sager hænger sammen med, at vi bliver påvirket af en bevidsthedsuafhængig virkelighed, men dermed har vi endnu ikke sagt noget om, hvordan der overhovedet kan *være* noget. Det har vi først, når vi har redegjort for bevidsthedens selvreferentielle struktur, og

besvarelsen af dette spørgsmål har ifølge Fichte intet at gøre med spørgsmålet om, hvordan faktiske ting og sager træder ind i bevidsthedens selvreferentielle dimension.⁸

Dermed er vi samtidig nået frem til at kunne give et bud på, hvorfor Fichtes teori om *indbildningskraften* havde så enorm en virkningskraft – og ikke blot inden for filosofien men også æstetikken og kunsten i tidsrummet 1795-1840. For hvad var det for et problem, som Fichtes teori pludselig tilbød at løse – hvis man altså ser bort fra de forklaringsproblemer, Fichte selv pålagde filosofien? Først og fremmest drejer det sig om, at teorien ophæver Nytidens dikotomi mellem tænkende og udstrakte ting, mellem mentale tilstande og ydre fænomener, ved at placere begge i en overgribende proces, som Fichte betegner 'indbildningskraft'. I indbildningskraften er der nemlig ingen 'indre' tilstande og ingen 'ydre' fænomener og dermed ingen hiatus at overvinde, men kun åndens basale aktivitet og de tilstande, som den gennem sin processeren antager. Følgelig afslørede teorien et dybdeniveau, der ligger til 'grund' for vores hverdagslige oplevelse af, at vores viden om tingene og sagerne skulle være betinget af tilsynekomsten af legemer i en bevidsthedsuafhængig verden. Derved insisterer teorien samtidig på, at bevidsthedens processer er af en helt anden art end naturvidenskabens. En programmatisk konsekvens af Fichtes teori om indbildningskraften er derfor også kravet om at erstatte den græske tingsontologi (hvis moderne aftager er naturalismen i alle dens afskygninger) med en bevidsthedsontologi, altså en ontologi, der beskriver at-heden i subjektivitetens termer.⁹ I forhold til og ind i den aktuelle bevidsthedsfilosofiske diskussion gjorde Fichte derfor gældende:

- 1) At ethvert forsøg på at naturalisere bevidstheden må afvises, idet bevidstheden udgør en dimension sui generis, der 'fungerer' efter sine egne procestyper.
- 2) At den strukturelle analyse af selvbevidstheden ud fra første-persons perspektivet følgelig har ontologisk primat sammenlignet med mind-brain diskussionen.

V. I dag

Fichtes indsigt og dens programmatisk konsekvenser synes at glimre ved sit fravær i moderne bevidsthedsfilosofiske teoridannelser – dog med få undtagelser som Dieter Henrich og 'Heidelbergskolen'.¹⁰ Inden man undrer sig for meget over dette fravær, må man huske på histories gang: Til trods for at den

tyske idealisme brød sammen efter Hegels død, var filosofien i mange år optaget af at formulere sig op mod den sene Hegels Geist-struktur, altså tanken om en historisk-dialektisk formidlet identitet. Derfor blev det ikke-identiske også kernetanken i store dele af den efteridealistiske filosofi. Konsekvensen af, at det netop var Hegel, den efteridealistiske filosofi var oppe imod, var derfor et tab i problembevidsthed. Den efteridealistiske filosofis identifikation af Hegels dialektik med dialektik überhaupt førte nemlig til en generel afvisning af dialektikken som den adækvate beskrivelse af bevidsthedens processualitet. Derved overså man, at Fichte allerede tidligere havde formuleret en mere 'moderne' dialektikfigur, der på den ene side var på reflektorisk niveau med Hegels, men som på den anden side fremstillede indbildningskraften som den dialektiske svæven mellem differens og identitet.¹¹

Således er det artiklens pointe, at man, hvis man virkelig ønsker at forstå (selv)bevidsthedens væsen ud fra førstepersonsperspektivet, må påtage sig at svare på de problemer, Fichte påpegede, altså spørgsmålet om forholdet mellem identitet og differens, ubestemthed og bestemthed osv., og hvor Fichtes eget svar var indbildningskraftens dialektiske svæven. Dermed naturligvis ikke sagt, at Fichte leverede den ultimative teori om bevidstheden, men han formulerede et refleksionsniveau for enhver kommende bevidsthedsteori, som vi ikke kan tillade os at ignorere – hverken fra analytisk, hermeneutisk eller fænomenologisk side. For først når bevidsthedsfilosofien genopdager Fichtes for- og vidunderlige indsigt, og dermed genopdager dialektikken som en afgørende teoretisk ressource i forhold til at forstå bevidstheden, bliver det muligt igen at nærme sig de dybdeprocesser, der overhovedet muliggør, at mennesket er det bevidste og frie væsen, der har blik for, at der overhovedet er noget – og dermed et jeg og noget andet.

Litteratur

- Brandom, R. (1994): *Making It Explicit*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Chalmers, D.J. (1995): 'Facing up to the problem of consciousness', *Journal of Consciousness Studies* 2/3, p. 200-219.
- Fichte, J. G. (1965): *Wissenschaftslehre nova methodo*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 ff. (citeres GA I/1 ff.)
- Fichte, J. G. (1971): *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794-95)*, Walter de Grueter & Co, Berlin.
- Frank, M. (1992): *Der unendliche Mangel an Sein*, (2. stark erweiterte und überarbeitete Auflage), W. Fink Verlag, München.
- Hegel, G.W.F. (1986): *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, Suhrkamp, FaM.
- Henrich, D. (1966): 'Fichtes ursprüngliche Einsicht' in *Subjektivität & Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, hg. von D. Henrich, V. Klostermann, FaM.
- Henrich, D. (1970): 'Selbstbewusstsein, kritische Einleitung in eine Theorie' in *Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze I*, hg. von R. Bubner, K. Cramer & R. Wiehl, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen.
- Hölderlin, F.: *Sämtliche Werke*, hg. von F. Beißner, A. Beck & U. Oelmann, 8 Bd., Cotta 1943-1985 (citeres StA), Stuttgart.
- Schelling, F.J.W. bliver citeret efter den første værkudgave (*Sämtliche Werke*, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart: Cotta 1856-61) og efter gældende citatpraksis. Således markerer normalt første eller anden del, hvorefter arabertal markerer bind og side: F.eks.: I/10, 23.
- Tugendhat, E. (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, FaM.

Noter

¹ Når den tyske idealisme bestemmes som den første teoritradition, der beskæftiger sig med selvbevidsthedens væsen, og ikke f.eks. allerede den Sokratiske 'Sorge-um-sich', er det fordi, det først er den tyske idealisme, der spørger til muligheden for at være optaget af sig selv, og dermed spørger til selvbevidsthedens væsen.

² Det skal bemærkes, at Schellings, Novalis' og Hölderlins senere kritik af Fichte bestod i, at de afviste hans tanke om, at den prærefleksive enhed skulle have selvbevidstheds- hhv. egologisk karakter (fordi selvbevidsthed altid forudsætter afstand/differens). Derimod bestod Schellings og Hegels senere kontrovers i, at Hegel afviste Fichtes oprindelige indsigt, altså tanken om, at bevidstheden skulle være betinget af en uformidlet og dermed i egentlig – og for Hegel værste – forstand umiddelbar enhed. Derfor skriver Henrich også: 'Man må beklage, at Fichtes indsigt er forblevet uden følger i idealismens virkningshistorie. Virksom blev Hegels tænkning. [...] Hegel tænker kun modsætningernes enhed dialektisk, altså ud fra deres resultat. Men jeg et som fænomen forlanger, at modsætningerne forstås som en oprindelig enhed' (Henrich 1966, 231). Tilsvarende hedder det hos Frank: 'Hegel synes virkelig at have troet, at selvbevidsthed blot er et specialtilfælde af genstandsbevidsthed, således at subjektet i tilfældet selvbevidsthed rykker ind på genstandens plads. [...] Meget taler for, at Hegel aldrig har forstået Fichtes 'oprindelige indsigt', ifølge hvilken

selvbevidstheden netop ikke må blive forklaret som subjektets epistemiske relation til sig selv som objekt, hvorfor han også kunne tage Fichtes filosofi som gidsel under den fuldstændigt afsporede titel 'refleksionsfilosofi'. De senere selvbevidsthedsteorier har klart besluttet sig for Fichte og Schelling og imod Hegel' (Frank 1992, 15 & note).

³ Eftersom selvbevidstheden antages at udgøre et afgørende element ved bevidstheden, er den ofte blevet diskuteret i forhold til mind-brain problematikken. Særligt inden for den analytiske bevidsthedsfilosofi har problematikken, som antydnet ovenstående, været anledning til diskussioner vedrørende naturalismens mulighed. I den sammenhæng synes det dog indlysende, at der er forskel på, som Fichte, at foretage en strukturel analyse af (selv)bevidstheden ud fra førstepersonsperspektivet med henblik på at redegøre for, at der overhovedet er noget (der kan komme til syne; Sein = Erscheinen), og på den anden side diskutere forholdet mellem hjerne og bevidsthed. Eller formuleret lidt anderledes: Fichte undersøger ikke jeget som den ontiske, men som den ontologiske/fænomenologiske grund til, at der er noget. Dermed imidlertid ikke sagt, at de to spørgsmål intet har med hinanden at gøre, eftersom Fichtes teori om bevidstheden ultimativt set afviser enhver naturalisme og enhver tale om epifenomenalitet, idet hans argument vil være, at jeget ikke er noget værende og heller ikke årsag til det værende, men derimod den 'dimension' sui generis, der lader det værende være. Jf. nedenstående.

⁴ Fichtes svar på 'motivationsspørgsmålet', altså spørgsmålet om, hvad der 'driver' det absolutte jeg til at bryde sin egen indifferens op, er hans 'Anstoss'-teori (Fichte 1971, 210 ff.). Fichtes 'Anstoss'-teori kommer således sammen med teorien om indbildningskraften funktionelt til at svare til det, som Hölderlin senere betegnede som en 'Ur-theilung' (Hölderlin StA IV, 216-17) og Schelling som 'Sprung' (Schelling I/6, 38) hhv. 'Kontraktion' (Schelling I/7, 429).

⁵ 'Dialektik' er naturligvis et traditionsbelastet begreb, men for indeværende menes der ikke andet – med mindre det siges eksplicit – end den specifikke processualitet, som Fichte forsøger at indfange med sit begreb om indbildningskraften. Jf. nedenstående.

⁶ Man kan f.eks. tænke på den tidlige formulering 'Identität der Identität und Nichtidentität' (Hegel Werke 2, 96).

⁷ Derfor står enhver efteridealistisk betydnings- og bevidsthedsteori, der har formuleret sig op imod Hegels identitetssystem, også over for en meget større udfordring, hvis de vil nå ud over Fichte. Medens Hegel gør en teleologisk dialektik gældende – og derfor ikke blot redegør for en dialektisk enhedsmodel, men samtidig for en dialektisk identitetsmodel – gør Fichte nemlig kun en dialektisk enhedsmodel gældende. Identitet og differens er ligeværdige stadier hos Fichte, og derfor er og kan identiteten heller ikke være andet, end det bevidstheden hele tiden skal stræbe imod, altså en Sollen. Skal man tale om en implicit teleologi hos Fichte, kan der følgelig højest være tale om et imperativistisk telos. Derfor minder Fichtes bevægelsesmodel også mere om fx Heideggers samvittighedsanalyser og *Daseins* helhed qua *Sein zum Tode*, altså en endelighedens teleologi, end den minder om Hegels absolutte ånd.

⁸ Det var denne implicite dualisme og dens forklaringsdeficit, Schelling og Hegel efterfølgende forsøgte at overvinde med deres objektive idealisme.

⁹ Dette er samtidig grunden til, at Fichtes tidligste læsere anså hans teori for et bedre forsvar for Kants frihedsfilosofi, end Kant selv havde præsteret, for med Fichte var friheden ikke blot filosofiens 'anstødssten' og det, der kunne binde fornuftens departementer sammen til en helhed, derimod blev hele systemet nu identificeret med friheden. Eller sagt på en anden måde: Fichtes bevidsthedsontologi er en ikke-naturlig ontologi, der formår at forklare,

hvorfor der overhovedet er noget. Dette oplevede datidens læsere som en uhørt frisættelse fra naturens tvang, og derfor også som det radikale forsvar for den menneskelige autonomi og værdighed.

¹⁰ Termen 'Heidelberger-skolen' introduceres af Tugendhat (1979, 10 og 53). Det er endvidere sigende, når Brandom – som en af de fremmeste repræsentanter for den analytiske tradition – skriver, at han netop *ikke* ser det som filosofiens opgave at redegøre for, 'why there is something (to talk about) rather than nothing (at all), but rather why what we talk about comes structured as propertied and related objects' (Brandom 1994, 404). Den analytiske bevidsthedsfilosofi er ude i et helt andet ærinde, end traditionen udgående fra Fichte, nemlig en besvarelse af normativitetens væsen, hvilket er noget andet – om end man kunne argumentere for en vis familierlighed – med spørgsmålet om, at der er noget.

¹¹ Derfor hedder det også hos Henrich: 'Anderledes end Fichte har Hegel aldrig løst sig fra refleksionsteorien om selvbevidstheden, hvorved han sørgede for, at hele det hegelianistiske spor inden for bevidsthedsteorien forblev dogmatisk og uproduktivt.' (Henrich 1970, 281).