

Handlandets gränsöverskridande

**En undersökning av den filosofiska
grundläggningen hos J.G. Fichte och
Benjamin Höijer**

Av: Fredrik Bjarkö

Handledare: Anders Burman

Södertörns högskola | Institutionen för historia och samtidsstudier

Kandidatuppsats 15 hp

Idéhistoria | Hötterminen 2018



Abstract

This thesis examines the relation between the conception of an act as the original ground of all knowledge and the conception of the I as self-limiting in the philosophies of Johann Gottlieb Fichte and Benjamin Höijer. By relating the philosophical project of these two thinkers to Kant's definition of enlightenment it argues that, while both Fichte and Höijer seek to find a satisfactory refutation of scepticism, their motive for doing this is chiefly a practical rather than a theoretical one: their ambition is to show how knowledge is only possible through human freedom and independence. Thus, the sceptical doubt about whether true knowledge of the external world is possible is transformed into a question about how the fundamentally free and infinite I can stand in a relation to a "not-I" posited beyond itself. Both Fichte and Höijer try to answer this question by arguing that such a limit of the I's subjectivity must be a product of an original free act, and that it is therefore only thinkable in relation to the infinite nature of the concept of action. The main difference between their respective philosophies lies in their characterisations of this original, limit-imposing act: for Fichte, it is synonymous with the I, while for Höijer, it must necessarily precede any agent.

Keywords: Fichte, Höijer, German idealism.

Innehåll

Inledning	3
Syfte och frågeställningar	5
Teori och metod	5
Kommentar om urval, utgåvor, citat och översättningar	7
Tidigare forskning.....	8
Den samtida Fichte-forskningen	10
Höijer och hans relation till den tyska idealismen	12
Disposition	12
Från Kants kopernikanska vändning till Fichtes jag.....	14
Skepticismen och den tyska idealismens grundläggningsprojekt	15
Jagets sig-sättande som urgrund i Fichtes vetenskapslära	18
Jag är jag	19
Jag är inte icke-jag	21
Fichtes handlingsbegrepp som svar på skepticisms utmaning	24
Jagets oändliga strävan	27
Tvetydigheten i begreppet sammanstötning	31
Konstruktionen av ändlig oändlighet i Höijers filosofi.....	33
Filosofi som konstruktion	36
Konstruktionen av jaget	38
Tolkningar av Höijers Fichte-kritik	40
Friheten som filosofins yttersta grund	43
Avslutning.....	45
Handling och gränsdragning	46
Källor och litteratur.....	48

Inledning

I en berömd scen ur Johann Wolfgang von Goethes *Faust* kämpar huvudpersonen med att översätta Johannesevangeliets första mening, som i sin konventionella version lyder ”i begynnelsen var ordet”. ”Så högt kan jag omöjligt skatta ordet”, resonerar Faust, och försöker sig istället på andra formuleringar. Men vare sig ”i begynnelsen var sinnet” eller ”i begynnelsen var kraften” räcker heller till. Plötsligt uppenbarar sig dock en mening som på ett tillfredsställande sätt uttrycker skapelsen i hela sin räckvidd: ”i begynnelsen var handlingen”.¹

Denna mening skulle lika gärna kunna betraktas som den tidiga tyska idealismens motto² – för det första för att såväl Karl Leonard Reinhold som senare Johann Gottlieb Fichte och F.W.J. Schelling under slutet av 1700-talet var upptagna av uppgiften att formulera en tillfredsställande *grundsats*, en början från vilken filosofin målmedvetet och systematiskt kan fortskrida, och för det andra för att denna grundsats enligt Fichte omöjligt kan förstås som någonting annat än just en *handlung* – eller, med hans svåröversatta tyska ordlek, en *Tathandlung*.³

En meditation över vad som ligger i begreppet början gör skälet till Fichtes ståndpunkt tydligt. Någonting som i egentlig mening är en början, kan naturligtvis omöjligt föregås av någonting annat, kan inte vara *härlett*. Istället måste det frambringas i kraft av enbart sig självt, genom en sorts immanent, självpåtagen nödvändighet. Det måste vara den aktivitet som producerar både sin agent och sitt föremål, obetingat av varje tänkbar yttre bestämning. Endast i handlingens begrepp uppfylls dessa kriterier: i motsats till faktumet kräver handlingen ingen betingelse utöver sig själv.

Den sats i vilken Fichte menar sig finna filosofins grundläggning förstådd enligt dessa kriterier är ”jag är” eller ”jag är jag”. Formuleringen är i sig inte en filosofisk nyhet – såväl Descartes som Kant har tidigare på olika sätt ställt den i centrum. Men för Fichte är denna sats alltså inte ett konstaterande av ett givet sakförhållande, ett utsägan av någonting som redan föreligger. Istället förstår han jaget som liktydigt med sitt eget självmedvetande: det är till *för att* det utsäger sitt vara, och utsäger sitt vara *för att* det är till. I just den meningen utgör jaget en ren aktivitet, ett rent sättande av sig självt som varande. Det är, menar alltså Fichte, endast från denna i sig absolut obetingade sats vi kan bygga ett filosofiskt system. Allt som för jaget är till, är till just för att jaget först har satt sig självt som varande.

¹ Johann Wolfgang von Goethe. *Faust: der Tragödie erster und zweiter Teil, Urfaust* (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1986), s. 44. I Viktor Rydbergs svenska översättning lyder raden ”i förstone var *dåd*”. Goethe. *Faust* (Stockholm: Dejavu, 2013), s. 49.

² Med ”den tidiga tyska idealismen” syftar jag här på Fichtes och Schellings tidiga filosofier, och alltså inte på Kants *Kritik av det rena förnuftet* som annars vanligtvis betraktas som den tyska idealismens början.

³ Såväl *Tat* som *Handlung*, de två led av vilka Fichtes neologism är sammansatta, kan bäst översättas till ”handling”. Poängen är dock att ordet för tankarna till *Tatsache*, det vill säga ”faktum”. Någon träffande svensk översättning av detta är inte lätt att göra. På engelska har begreppet ibland fyndigt översatts till (*f*)*act*.

Om urgrunden nu bara hade till syfte att grundlägga jaget självt, vore uppgiften redan här slutgiltigt löst. Men ”allt som för jaget är till”, kan inte bara inbegripa jaget självt. En betraktelse av människans omedelbara erfarenhet av världen gör det tvärt om tydligt att denna erfarenhet innehåller en mängd ting som *inte* tycks vara jaget. Någonstans måste alltså något slags gräns upprättas mellan jaget och det som Fichte benämner icke-jaget, d.v.s. naturen eller yttervärlden. Det är i relation till denna gräns som det filosofiska drama den tidiga tyska idealismen iscensätter på allvar tar sin början. Å ena sidan måste jaget *begränsas*, då det bara genom att ha en gräns kan stå inför någonting som är bortom det självt. Å andra sidan måste dess grundläggningsanspråk upprätthållas, vilket vill säga att jagets aktivitet måste vara det som sätter såväl gränsen som det som är beläget bortom den.

Då premissen som grundläggningen ålagt filosofin att hålla sig till är att hela dess system ska utgå från jaget, är det i jaget självt dramat utspelas. Jaget strävar i erfarenheten av världen bortom sig självt samtidigt som det rör sig in mot sig självt; sätter sin egen gräns och överskrider samtidigt denna gräns. Schelling formulerar i sitt år 1800 publicerade verk *System des transzendentalen Idealismus* detta i medvetet paradoxala termer: jaget är begränsat bara genom att vara obegränsat och obegränsat bara genom att vara begränsat.⁴ Hos Fichte framträder redan tidigare samma aspekt tydligt. Jaget utgör, menar han, såväl en oändlig aktivitet som en oändlig strävan bortom sig självt. Dess vara är därför på samma gång den bestämning av sig själv som aktiviteten producerar, och denna aktivitets tendens att gå utöver varje bestämning. Det mest originella i den tidiga tyska idealismens filosofiska projekt är, menar jag, just detta: att såväl Fichte som Schelling, genom att förstå jaget i termer av handling, också kommer att förstå det som någonting i grunden konfliktfyllt.

Denna uppsats är ett försök att beskriva hur detta jagets konfliktfyllda handlande behandlas inom den tyska idealistiska traditionen under 1790-talet, för vilken Fichtes 1794 publicerade verk *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* får stå som huvudrepresentant. Men den är också ett försök att både fördjupa och bredda förståelsen av denna tematiks historiska position genom att bredvid Fichte ställa en annan, betydligt mindre välkänd filosof: den svenska Benjamin Höijer.

I Höijers mest berömda verk, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen* från 1799, står de filosofiska problem som Fichte och Schelling har etablerat i centrum. Liksom dem ser han handlingen som filosofins grundbegrepp, och det är ur detta begrepp han menar att möjligheten till sann kunskap om världen måste härledas. Den handling han talar om föregår därför den indelning som ur den produceras – såväl den fichteska mellan jag och icke-jag som varje annan åtskillnad mellan subjekt och objekt, kunskap och föremål, över huvud taget. Höijers originella bidrag till Fichtes filosofiska projekt är för det första just att den handling han menar är vetandets grund utgör någonting *mer* grundläggande

⁴ F.W.J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000), s. 52.

än jaget. För det andra hämtar han ur Kants undersökning av matematikens väsen ett nytt begrepp om handling som han menar att filosofin måste göra bruk av: konstruktionen. Båda dessa bidrag till den idealistiska filosofin måste sägas vara viktiga, och när grundläggningsambitionen allt mer mattades av och sågs som en återvändsgränd under 1800-talets första decennium, går det alltså att hävda att dessa aspekter av Höijers tänkande fortfarande var livskraftiga, inte minst i Schellings filosofi.

Syfte och frågeställningar

I denna uppsats undersöker jag Höijers relation till Fichtes vetenskapslära så som denna formuleras i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Fokuset för undersökningen är Fichtes och Höijers respektive filosofiers förhållande sig till en central aspekt av det idealistiska grundläggningsprojektet, nämligen hur begreppet *handling* relaterar till *inskränkning* och *bestämning* – eller, som jag har valt att benämna det, *gräns*. I och med att den fundamentala premissen för den tidiga tyska idealismen är att filosofin måste ha en obetingad grund ur vilken alla filosofiska begrepp och föremål är sprungna, måste undersökningen av detta samtidigt vara en undersökning av grundläggningsambitionen som sådan.

Om denna ambition ska kunna förstås, krävs det i sin tur att den placeras in i en idéhistorisk kontext. Här menar jag att å ena sidan Kants kritiska filosofi, vars utgångspunkt formuleras i hans så kallade kopernikanska vändning, och å andra sidan de skeptiska invändningar som lyftes mot det kantska projektet, är fundamentala referenspunkter.

Syftet med undersökningen är just att visa vilken roll gränsens figur spelar för idealismens grundläggningsambition. Att undersöka detta är enligt min uppfattning av central betydelse för att förstå såväl Fichtes tidiga vetenskapslära som Höijers *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

De frågeställningar som jag i min undersökning söker svar på är följande:

- I vilken relation står Fichtes och Höijers ambition om en filosofisk grundläggning till Kants kritiska filosofi och skepticismen?
- Hur förhåller sig Fichtes och Höijers respektive begrepp om handling och gräns till varandra, och
- i vilken relation står dessa begrepp till grundläggningsambitionen?

Teori och metod

Teori och metod är begrepp som måste användas försiktigt i en undersökning av filosofiska verk. Det rör sig här trots allt om ett källmaterial som självt innehåller stora teoretiska anspråk, och som explicit

diskuterar och förhåller sig till såväl kunskapens möjlighet över huvud taget som med vilken metod och i vilket hänseende kunskap kan vinnas. Att utan eftertanke närma sig detta material med egna, redan på förhand fastslagna teoretiska ställningstaganden, är därför knappast till hjälp för undersökningen, utan riskerar istället att bli ett hinder för den genom att producera en komplicerad konflikt mellan källmaterialet och uppsatsens utgångspunkter.

Utifrån detta är det i viss mån frestande att helt enkelt avsäga sig begreppet teori över huvud taget, med ambitionen att därmed helt förutsättningslöst och fördomsfritt kunna möta källmaterialet helt på de villkor detta självt ställer upp. Men detta ideal tycks ouppnåeligt av flera skäl. För det första förutsätter det möjligheten av att över huvud taget, så att säga, ”rena” sig själv från teoretiska antaganden och förutfattade meningar, och för det andra förutsätter det att källmaterialet självt skulle kunna uppfattas som meningsfullt utan att relateras till ett redan befintligt teoretiskt och meningsmässigt sammanhang. Båda dessa uppfattningar är, menar jag, felaktiga.

I relation till begreppet metod är samma problem än tydligare. Att inte göra anspråk på någon speciell metod alls vore detsamma som att påstå att undersökningen helt enkelt inte har något tillvägagångssätt. Det säger sig självt att detta är en omöjlighet. Däremot menar jag att metoden, snarare än att på förhand definieras och förbli oförändrad i mötet med källmaterialet, måste anpassas efter källmaterialets karaktär. Sättet att möta källmaterialet måste med andra ord påverka inte bara förståelsen av källmaterialet självt, utan också förståelsen av det metodiska förhållningssättet till det.

Metoden för denna uppsats undersökning är en närläsning som syftar till att på djupet tränga in i Fichtes och Höijers respektive filosofiska resonemang. Denna metod skulle kanske helt enkelt kunna kallas *filosofisk*, eftersom den innebär att det filosofiska innehållet ställs i centrum och görs till undersökningens huvudsakliga föremål. Den tydligaste fördelen denna typ av närläsning har gentemot andra sätt att ge sig an ett filosofiskt källmaterial, är att detta inte bara betraktas ytligt eller utifrån, utan istället noggrant undersöks och rekonstrueras. För de specifika verk som denna uppsats undersöker, måste det dessutom sägas att en mer översiktlig läsning vore oerhört riskabel. Både Fichte och Höijer är komplexa och svårförståeliga författare, och risken att missförstå dem är helt enkelt alldeles för stor om de inte läses nära och noggrant.

För en idéhistorisk uppsats måste det dock sägas att denna metod inte är oproblematiske. Då den förutsätter att en stor mängd tid läggs på att studera relativt små textmassor, används den av nödvändighet på bekostnad av källmaterialets omfång. Möjligheterna att kontextualisera källorna i relation till en större idéhistorisk bakgrund blir därför begränsade. I viss mån kan detta kompenseras av att en kontext istället utläses av texterna själva – vad som står på spel i dem är naturligtvis redan idéhistoriskt relevant, och om innehållet ges utrymme att säga någonting om det historiska relevanssammanhang de tillhör, producerar således också den filosofiska läsarten ett idéhistoriskt resultat.

Det centrala metodbegrepp som jag i relation till detta menar etablerar undersökningens idéhistoriska karaktär, är *kontextualisering*. Detta uttrycker till en början någonting som för en historiker måste ses som självklart, nämligen att ett givet källmaterial bara tillfredsställande kan förstås i relation till ett betydelse- och meningssammanhang. Även om denna insikt i sig naturligtvis är oerhört viktig, tycks den dock också en aning trivial. Med verbformen ”kontextualisering” vill jag gå bortom denna ursprungliga observation om kontextens betydelse och ställa frågan om hur en kontext *skapas* i centrum.

Jag har i denna förståelse av kontextbegreppet främst inspirerats av en diskussion i Tomas Wedins avhandling *The Aporia of Equality* och Victoria Farelds artikel ”Contexts in Flux”. Den senare beskriver kontextbegreppet som väsentligt för historieforskning: ”Att omvandla det historiska materialet till en sammanhängande berättelse som består av olika kontexter står i centrum av historikerns aktivitet”.⁵ Wedin inskräper att kontexter enligt Farelds förståelse ”inte existerar: de måste skapas”.⁶ Denna formulering är för mitt arbete användbar av flera anledningar. För det första visar den att undersökningen inte kan söka efter ett redan på förhand givet sammanhang i vilket källmaterialets sanning kan framträda, utan att detta sammanhang tvärt om är resultatet av en produktiv aktivitet. För det andra möjliggör den en metodologisk dialog med källorna: såväl de texter som ligger till grund för uppsatsen som mitt eget forskningsarbete samspelar i att skapa de kontexter i vilka materialet kan förstås på ett meningsfullt sätt. För det tredje ligger denna konception av historiskt vetande som skapande aktivitet dessutom nära såväl Höijers som Fichtes sätt att närma sig frågan om vetande över huvud taget. De båda menar att handling föregår fakticitet, och att sann kunskap därför inte är någonting som påträffas, utan någonting som måste skapas. I ett hänseende blir uppsatsens undersökning därför samtidigt en undersökning av dess metod – metoden appliceras inte bara på källmaterialet, utan källmaterialet kan också sägas fördjupa och omforma förståelsen av metoden.

Kommentar om urval, utgåvor, citat och översättningar

Fichte betraktade sin filosofi som en ständigt pågående undersökning, och någon definitiv version av hans system kan därför inte sägas existera. Mitt val av *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* som huvudsaklig källa motiveras för det första av att detta är den första presentationen av vetenskapsläran i sin helhet, och för det andra av att verket publicerades av Fichte själv. Övriga versioner av hans

⁵ ”The arrangement of the historical material into a coherent story consisting of different contexts is at the centre of the historian’s activity.” Citerad i Tomas Wedin, *The Aporia of Equality: A Historico-Political Approach to Swedish Educational Politics 1940–2000*, doktorsavhandling (Göteborg: Göteborgs universitet, 2018), s. 23.

⁶ “[...] do not exist: they must be created.” Tomas Wedin. *The Aporia of Equality: A Historico-Political Approach to Swedish Educational Politics 1940–2000*, doktorsavhandling (Göteborg: Göteborgs universitet, 2018), s. 23.

filosofi, till exempel *Wissenschaftslehre nova methodo*, baserar sig istället på föreläsningsanteckningar nedtecknade av Fichtes studenter.⁷

Verket, vars fullständiga titel är *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* har en relativt komplicerad publikationshistoria. Som undertiteln beskriver författades manuskriptet i första hand med åhörarna vid Fichtes föreläsningar i åtanke. Det publicerades första gången 1794, och andra gången 1795. Först den andra publikationen innehåller verkets tredje huvudavsnitt, ”Grunden till det praktiskas vetenskap” (”Grundlage der Wissenschaft des Praktischen”). 1802 gavs verket ut i en ny utgåva, och senare samma år publicerades ytterligare en version, denna gång med undertiteln ”den andra, förbättrade utgåvan” (”zweite, verbesserte Ausgabe”).

Till grund för denna uppsats ligger verket så som det har återgivits i Fichtes samlade verk, *Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, band I,2. Denna text baserar sig främst på utgåvan från 1795, men redogör också för hur senare versioner skiljer sig från denna.

I fotnoter som refererar till *Grundlage* finns två sidnummerreferenser. Den första, markerad ”I”, hänvisar till utgåvan *Sämmtliche Werke*, som utgavs av Fichtes son Immanuel Hermann Fichte. Pagineeringen från detta verk redovisas i de flesta utgåvor av *Grundlage*. Den andra, markerad ”GA”, hänvisar till *Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*.

Citat från *Grundlage* och andra tysk- och engelskspråkiga texter är genomgående återgivna i min översättning. Titlarna har dock lämnats oöversatta.

För de verk som finns publicerade i svensk översättning har jag angivit översättaren i såväl fotnoter som i uppsatsens käll- och litteraturförteckning.

Avhandling om den filosofiska konstruktionen har lästs i den år 2018 publicerade nyutgåvan. I denna utgåva är stavningen moderniserad.

Tidigare forskning

I förordet till *Andens fenomenologi* beskriver Hegel hur filosofin står på tröskeln till en ny tidsålder. Dess utveckling har nått en punkt där den kan upphöra att enbart vara *kärlek* till vetande, för att till slut istället bli *verkligt* vetande.⁸

Hegels karaktärisering av sin egen historiska position är ett typexempel på den teleologiska historisyn han i regel betraktas som företrädare för. Filosofins historia är enligt denna syn en rörelse mot att realisera sitt begrepp, mot sin egen fulländning, och det är i och med Hegel själv den slutligen kan

⁷ För en utförligare kommentar om detta, se Frederick Beiser, *German idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801* (Harvard: Harvard University Press, 2002), s. 221.

⁸ G.W.F. Hegel. *Andens fenomenologi* (Stockholm: Thales, 2008), s. 59. Översättning: Brian Manning Delaney & Sven-Olov Wallenstein.

lämna sin gamla form och träda in i sanningens rike. I detta ligger visserligen å ena sidan att Hegels föregångare, bland dem Fichte, inte *förkastas*, utan istället tillskrivs en fundamental roll i filosofins utveckling, men å andra sidan innebär det att dessa föregångare måste reduceras till att vara steg på en väg som endast Hegel har nått slutet av – deras filosofier utgör bara ofullständiga och bristfälliga former av det sanna vetenskapliga systemet.

Forskningen om den tyska idealismen har länge i hög grad reproducerat den ovan skisserade hegelianska föreställningen.⁹ Inte sällan beskrivs hela denna filosofiska rörelse i termer av stegvis utveckling mot en högsta form: Kant genomför den utlösande filosofiska revolutionen genom sin kopernikanska vändning, Fichte tillfogar denna vändning sin grund, Schelling ser bristen i grundläggningsprojektet och råder bot på den först genom sin naturfilosofi och sedan sin identitetsfilosofi, och Hegels dialektiska metod, i vilken den realiserande rörelsen som sådan står i centrum, når slutligen fram till den dynamik Schelling i sitt begrepp om det absoluta saknar. Även om detta oerhört schematiska sätt att betrakta den tyska idealismens historia idag måste ses som förlegat (och man kan givetvis ifrågasätta huruvida Hegel själv någonsin företrädde ett så grovhugget betraktelsesätt), går det alltså att se spår av det även i samtida forskning. Till exempel har den framstående Schelling-forskaren Walter Schulz sökt visa att den tyska idealismens fullbordan i själva verket inte nås med Hegel, utan istället i Schellings sena filosofi.¹⁰ Här ifrågasätts alltså visserligen det traditionella schemat, men inte genom att föreställningen om en linjär progression utmanas, utan genom att ordningsföljden i denna progression modifieras. Andra motsvarande omvärderingar av den hegelianska synen på idealismens historia är inte svåra att hitta.

Givetvis finns det, och har länge funnits, högkvalitativ forskning om Fichte som inte reducerar honom till ett steg på vägen mot Hegel. Men det inflytande Hegel haft över förståelsen av filosofins historia kan inte överskattas, och samtida forskare tvingas därför ständigt brottas med och förhålla sig till det hegelianska arvet. Än mer komplicerad blir frågan i ljuset av att den tyska idealismen utgör en period av intensiv och dynamisk filosofisk debatt, där det faktiskt utan tvekan går att iaktta utvecklingslinjer och förändringar över tid. Att Fichte själv ser det som att han tillfogar någonting som saknas hos Kant, Schelling i sin tur menar sig överskrida begränsningarna i Fichtes vetenskapslära etc., gör inte saken lättare – avvägningen mellan att redogöra för filosofernas självbild och utveckling, och att

⁹ Som ett (visserligen regionalt begränsat) exempel på detta kan forskningsöversikten "Fichte in Italien" av Marco Ivaldo nämnas. Min uppfattning är att de steg i forskningens relation till Fichte som författaren redogör för med viss modifiering kan appliceras även på många andra språkområden, inte minst det engelska. Marco Ivaldo. "Fichte in Italien", i *Fichte-Studien* nr. 35, 2010, s. 205–225.

¹⁰ Redan titeln på Schulz mest kända verk klargör hans position: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart: Neske, 1986). Jag har inte baserat min forskningsöversikt på detta verk, utan på Schulz, "Einleitung", i Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, s. ix–xlv & Walter E. Ehrhardt, "Ergänzende Bemerkungen" i Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, s. xlv–l.

inte ensidigt ta ställning för det ena filosofiska systemet framför det andra, kan ofta te sig som ett minfält.

I ljuset av redogörelsen ovan är det kanske inte förvånande att Fichte-forskare i allmänhet har gjort betydande forskningsinsatser även gällande andra framträdande tyska idealister. Även om Fichte idag betraktas som en filosof i egen rätt, har vägen till honom för många gått via Hegel och Schelling. I den engelskspråkiga forskningen är det dessutom ännu främst Fichtes filosofi under 1790-talet – den som gett det tydligaste avtrycket i Schellings och Hegels tänkande – som utforskats på djupet.¹¹ Även i Sverige, där det idag finns en livaktig forskning om den tyska idealismen, står Fichte ännu ofta i skuggan av dessa två.¹² Den teleologiskt inriktade bilden av den tyska idealismen har dessutom haft en stor inverkan på forskningen om Benjamin Höijer, vilket diskuteras mer utförligt nedan. På såväl tyska som engelska finns det dock idag en stor mängd samtida studier som undersöker Fichtes tänkande.

Den samtida Fichte-forskningen

Utöver den allmänna bild av forskningsläget som ovan presenterats, har jag identifierat två pågående debatter i Fichte-forskningen som omedelbart berör ämnet i denna uppsats och som därför här måste redogöras för. Den första har att göra med vilken status Fichtes begrepp ”sättande” (*Setzen*) bör tillskrivas. Flera tongivande Fichte-forskare, framför allt Robert Pippin och Terry Pinkard, har argumenterat för att detta begrepp måste förstås som i första hand *normativt*. Deras uppfattning har främst formulerats i polemik med en mer klassisk Fichte-läsning, enligt vilken jaget genom att sätta sig självt också *skapar* hela sin värld. Detta tycks, menar Pippin och Pinkard, leda till en allt för ”ensidigt subjektiv idealism”,¹³ eller rent av en solipsism. Genom att istället läsa sättandet som ett normativt begrepp, inskräper de i motsats till denna förståelse hur jaget självt etablerar betingelserna för sin egen kunskap om världen. Snarare än att frambringa världens existens som sådan, bestämmer det alltså sin egen kunskapsförmågas relation till den.

Den ensidigt subjektivistiska läsning mot vilken Pippin och Pinkard invänder måste idag sägas vara utdaterad, både på grund av att den leder till ohållbara filosofiska resultat och för att det finns starka belägg för att Fichte själv inte företrädde den. Men begreppet om sättande som en *skapande* aktivitet

¹¹ Daniel Breazeale. ”Johann Gottlieb Fichte” i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*, Edward N. Zalta (red.), url: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/johann-fichte/> [hämtad den 15 december 2018].

¹² Det viktigaste verket som samlar svensk forskning om den tyska idealismen är Anders Burman & Rebecka Lettevall (red.). *Tysk idealism* (Stockholm: Axl, Books, 2014).

¹³ Robert Pippin. ”Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism” i Sally Sedgwick (red.). *The Reception of Kant’s Critical Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 147–170.

i vilken jaget producerar sitt eget vara försvaras dock av flera samtida forskare. Bland dessa kan främst Frederick Beiser och Dieter Henrich nämnas.

Detta leder oss vidare till den andra debatten, som handlar om Kants begrepp om tinget-i-sig, och i vilken relation Fichtes begrepp ”sammanstötning” (*Anstoß*) står till detta.¹⁴ Här gör den klassiska förståelsen av Fichte gällande att han helt sökte avlägsna tinget-i-sig från det idealistiska projektet. Även detta tycks dock utmynna i en solipsistisk filosofi, där ingen självständig existens bortom jaget erkänns. Enligt Frederick Beiser vederläggs denna läsning av Fichtes begrepp sammanstötning, vilket betecknar en yttre impuls som föranleder jaget att begränsa sig självt i relation till yttervärlden. Detta utgör, menar Beiser, en modifierad version av tinget-i-sig: ”Trots Fichtes tidigare förakt för det spelar begreppet om tinget-i-sig i slutändan en central roll i vetenskapsläran”,¹⁵ sammanfattar han sitt resonemang. Pippin argumenterar tvärt om för att tinget-i-sig definitivt inte har en plats i Fichtes filosofi. De olika inställningarna till denna fråga sammanfattas av Simon Lumsden i artikeln ”Fichte’s striving subject”:

För vissa är den begränsningen [som åstadkoms genom sammanstötningen] extern till subjektet och återinrättar en version av tinget-i-sig, för andra blir tinget-i-sig otvetydigt eliminerat genom Fichtes tillvägagångssätt.¹⁶

I båda dessa debatter rör det sig alltså om försök från samtida forskare att visa på brister med den tidigare dominerande uppfattningen av Fichte som en ensidigt subjektiv idealist med solipsistiska drag. Konflikten handlar i första hand om i vilka hänseenden denna uppfattning är felaktig, och vilka av Fichtes begrepp som kan användas för att påvisa dess brister. Då frågan rör kärnan av det denna uppsats undersöker – gränsen mellan jaget och världen – är dessa debatter av stor vikt, och det kommer att finnas anledning att återvända till dem under undersökningens gång.

¹⁴ Att hitta en tillfredsställande svensk översättning av detta begrepp har inte varit en lätt uppgift. Dess huvudbetydelse är ”stöt” eller ”knuff”, men det kan också ha innebörden ”impuls” eller ”utlösande orsak”. Verbformen *anstoßen* ger ytterligare en väsentlig definition: enligt den tyska ordboken *Duden* kan detta användas som en synonym till ”angränsa” (*angrenzen*). Alla dessa betydelser är relevanta i relation till Fichtes filosofi. Men för att rättvisande återge vad han med sin användning av begreppet vill säga måste, menar jag, framför allt bilden av en sammanstötning bevaras i översättningen. Jag tror därför att just detta är den mest träffande svenska ordet, även om det inte ger alla de associationer som *Anstoß* innehåller. Se *Duden*, u.å., <https://www.duden.de/rechtschreibung/anstoszen#Bedeutung6> [hämtad 2019-01-08].

¹⁵ ”So, in the end, despite Fichte’s earlier scorn for it, the concept of the thing-in-itself does play a central role in the *Wissenschaftslehre*.” Beiser. *German idealism*, s. 317.

¹⁶ ”For some that limit is external to the subject and reinstates a version of the thing-in-itself, for others the thing-in-itself is unquestionably eliminated by Fichte’s approach.” Simon Lumsden. ”Fichte’s striving subject”, s.132, i *Inquiry*, nr. 47:2 (2004), s. 123–142.

Höijer och hans relation till den tyska idealismen

I stark kontrast till den livskraftiga och mångsidiga forskningen om Fichtes tänkande, finns det endast ett fåtal studier som behandlar Benjamin Höijer. De flesta av dessa är dessutom över hundra år gamla – undantagen är Juha Manninens *Benjamin Höijer und J.G. Fichte* från 1987, Anders Burmans förord till 2018 års utgåva av *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, och Ragnar Gierows *Benjamin Höijer*, publicerad 1971.

Det absolut mest fundamentala verket att orientera sig i relation till när det gäller Höijers liv är Birger Liljekrantz *Benjamin Höijer: en studie över hans utveckling* från 1912. Även Gierows ovan nämnda *Benjamin Höijer* måste dock betraktas som viktigt. Liljekrantz biografi värderas dock av Anders Burman som den ”helt klart mest tillförlitliga”¹⁷ av dessa två verk, och Gierow noterar även själv att Höijerforskningen står i en stor skuld till Liljekrantz gedigna arbete.¹⁸ Framför allt det faktum att Liljekrantz utförligt studerat Höijers anteckningar och dagböcker, och att flera långa passager ur dessa finns återgivna i hans biografi, gör Gierows omdöme motiverat.

De studier som behandlar Höijers filosofi snarare än hans liv, har företrädevis fokuserat på hans relation till Fichte och Schelling. Den teleologiska syn på den tyska idealismen i allmänhet som ovan presenterats har i hög grad påverkat inriktningen i denna forskning: dess huvudfrågor har varit å ena sidan huruvida Höijers filosofi utgör ett väsentligt steg mellan Fichte och Schelling, och å andra i vilken grad han alls bör betraktas som en självständig tänkare. Edward Leufvén sticker här ut genom sin avhandling *Kritisk exposition af Benjamin Höijers konstruktionsfilosofi i relation till den samtida debatten om transscendentala spekulationen*, publicerad 1897. Leufvén argumenterar för att Höijer väsentligen hämtat hela sin filosofi från Fichte och Schelling, och alltså i stort sett saknar originalitet. Även om jag anser att Leufvén i allt för hög grad nedvärderar Höijers självständighet, måste det sägas att hans läsning av Fichte är betydligt mer tillförlitlig än de som står att finna hos de flesta andra Höijerforskare. Liljekrantz karaktärisering av Höijers relation till Fichte bygger till exempel på en i flera hänseenden felaktig förståelse av den senare. Detta kommer att diskuteras utförligare längre fram.

Disposition

Uppsatsen är indelad i tre huvudavsnitt. Det första utgör en kontextualiserande bakgrund i relation till vilken Höijers och Fichtes filosofiska projekt kan förstås, det andra behandlar Fichtes grundläggningsprojekt och det gränsbegrepp han genom sin grundsatskonception etablerar, och det tredje behandlar Höijers filosofi och dennas relation till Fichtes vetenskapslära.

¹⁷ Anders Burman. ”Inledning”, s. 8 (fotnot 2), i Höijer, Benjamin. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofi* (Stockholm: Thales, 2018), s. 7–24.

¹⁸ Ragnar Gierow. *Benjamin Höijer* (Stockholm: P.A. Norstedt & Söner, 1971), s. 10.

I det första avsnittet står relationen mellan upplysningen och skepticismen i centrum. Båda dessa begrepp är väsentliga för den förståelse av Fichtes och Höijers filosofi som jag vill presentera. Att skepticismen spelade en stor roll för Fichtes filosofiska utveckling är vedertaget. Men genom att relatera skepticismen till framför allt Kants upplysningsbegrepp vill jag visa hur frågan om huruvida sant vetande om yttervärlden är möjlig inte är en *teoretisk* fråga för vare sig Fichte eller Höijer. Den rör istället människans väsen – hennes frihet och autonomi. Att läsa dessa två tänkare i relation till Kants definition av upplysningen gör det möjligt för denna aspekt att framträda.

Det andra avsnittet inleds med en rekonstruktion av Fichtes grundsatsar så som dessa presenteras i *Grundlage*. Jag menar att denna rekonstruktion är av stor vikt, då grundsatserna tydligt visar för det första hur *handling* för Fichte är det som möjliggör allt vetande, och för det andra hur gränsen mellan jaget och icke-jaget etableras som en av vetenskapslärans mest centrala frågor. Först i ljuset av detta är det möjligt att gå vidare till nästa steg, nämligen hur gränsbegreppet preciseras i av Fichte i termer av en sammanstötning. Genom att redogöra för Fichtes resonemang om detta, tydliggörs hur hans filosofiska projekt rör någonting annat än kunskapens möjlighet. Det centrala är istället, hävdar jag, det begrepp om människans tillvaro som föds ur detta kunskapsbegrepp.

Det tredje avsnittet syftar både till att rekonstruera Höijers filosofiska resonemang och ställa detta i relation till de relevanta aspekterna av Fichtes filosofi. I detta avsnitt undersöks först Höijers handlingsbegrepp, vilket preciseras genom den typ av gränsdragande handling som han kallar ”konstruktion”. Därefter följer en undersökning av hur Höijer menar att konstruktionen utgör en annan typ av grund än jaget, som är utgångspunkten i Fichtes vetenskapslära. Genom denna jämförelse tydliggörs alltså en väsentlig skillnad mellan Höijers och Fichtes filosofier. Slutligen behandlar avsnittet Höijers begrepp om friheten. Genom detta begrepp menar jag att det blir tydligt hur Höijer både influerats av Fichte och fördjupar dennes resonemang.

Från Kants kopernikanska vändning till Fichtes jag

År 1784 publicerade Immanuel Kant en uppsats med titeln ”Svar på frågan: Vad är upplysning?”.

Frågans svar återfinns redan i det första stycket:

Upplysning är människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet. Omyndighet är oförmågan att göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning. Självförvållad är denna omyndighet om orsaken till densamma inte ligger i brist på förstånd, utan i brist på beslutsamhet och mod att göra bruk av det utan någon annans ledning. Sapere aude! Hav mot att göra bruk av ditt eget förstånd! lyder alltså upplysningens valspråk.¹⁹

Kants berömda definition av upplysningen har en tydlig motsvarighet i det verk som både ledde till hans eget stora genomslag som filosof, och som idag brukar betraktas som den tyska idealismens startskott: det år 1781 publicerade *Kritik av det rena förnuftet*. Ambitionen i detta verk är storslagen. Kant vill inget mindre än att etablera en ny metafysisk vetenskap, förmögen att överskrida de konflikter mellan empirism och rationalism som hade präglat filosofin under 1600- och 1700-talet.²⁰ Dessa två stridande lägers respektive utgångspunkter tycktes ständigt undergräva både varandra och sig själva, och därmed omöjliggöra något filosofiskt fortskridande över huvud taget. Om metafysiken ska kunna uppstiga till att bli en sann vetenskap måste den, menar alltså Kant, gå bortom denna konflikt genom att radikalt ändra filosofins utgångspunkt. Han benämner sitt försök att göra detta för en ”kopernikansk vändning”.

Benämningen är träffande på flera sätt. För det första visar den hur Kant betraktar sin filosofiska gärning i analogi med den vetenskapliga revolutionens omvälvning av människans världsbild, och därmed samtidigt placerar in sig själv i ett historiskt skeende. För det andra pekar den på vari han menar att filosofernas misstag har legat: de har i sitt sätt att betrakta världen förväxlat centrum och periferi. I sina undersökningar av kunskapens möjlighet har de ständigt förstått kunskapens *föremål* som mittpunkten, som det människans kunskapsförmåga måste rätta sig efter och kretsa runt. Istället för detta borde man, menar Kant, ”pröva en gång om vi inte tar oss bättre fram i metafysikens problem när vi antar att föremålen måste rätta sig efter vår kunskap”.²¹

Kants operation att vända blicken från föremålet till det mänskliga subjektet självt, är ett utmärkande kännetecken för idealistiska filosofin. Det är lätt att se hur denna operation samtidigt innebär just ett *myndiggörande* av människan: hon kan nu inte längre förlita sig på någonting yttre för att förstå sin

¹⁹ Immanuel Kant. ”Svar på frågan: Vad är upplysning”, s. 27 i Brutus Östling (red.). *Vad är upplysning?* (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 1992), s. 27–36. Översättning: Brutus Östling.

²⁰ De tyska idealisterna har en mängd olika benämningar på dessa filosofiska riktningar. Empirism kan benämnas dogmatism eller realism, medan rationalism ofta kallas idealism eller criticism. För en utförligare redogörelse av den tyska idealismens relation till den tidigare moderna filosofin, se Beiser, ”The Enlightenment and Idealism” i Karl Ameriks (red.). *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

²¹ Kant. *Kritik av det rena förnuftet* (Stockholm: Thales, 2013), s. 64. Översättning: Jeanette Emt.

relation till världen, utan måste söka de principer enligt vilka denna relation är bestämd inom sig själv. Relaterar vi den första *Kritiken* till uppsatsen om upplysningsbegreppet, kan vi alltså därigenom se ett frö till hur frågan om kunskapsförmågan för idealismen blir en fråga om såväl människans existentiella som hennes politiska villkor.

Kants första *Kritik* fick omedelbart ett enormt genomslag i den tyska filosofiska miljön, men lika omedelbart utsattes den också för attacker från en mängd positioner. Störst betydelse för den tyska idealismens fortsatta utveckling fick å ena sidan Karl Leonard Reinholds försök att tillfoga den kantska läran den grundläggning som ursprungligen saknades, och Gottlob Ernst Schulzes verk *Aenesidemus*, som utgör en skeptisk kritik av såväl Kant som Reinhold.

Skepticismen och den tyska idealismens grundläggningsprojekt

Att det i Kants filosofiska projekt inte finns en grundläggning enligt de kriterier som beskrivs i inledningen till denna uppsats, är tydligt redan vid en första anblick på hur han formulerar vad den koperskiska vändningen innebär. Han framhåller den inte som någonting i sig självt frammanat, någonting som producerar sin egen betingelse och nödvändighet, utan föreslår den istället med den påfallande försiktiga formuleringen att den ”en gång borde prövas”. Reinhold menar utifrån detta att den kantska filosofin måste tillfogas en grund som berättigar den och visar varför dess utgångspunkt är nödvändig – utan detta kommer den alltjämt att kunna bli föremål för skeptiska invändningar. Han finner denna grund i föreställningsförmågan, genom vilken medvetandet förknippas med ett föremål. Det är, enligt Reinholds argumentation, i själva verket denna som står på spel bakom de centrala begrepp Kant introducerar: åskådningar, kategorier, förstånd etc.²² Men att Reinholds grundläggningsförsök inte lyckades besegra skepticismen är tydligt. Tvärt om utsattes han själv snart för ett frontalgrepp: Schulzes *Aenesidemus*, med undertiteln ”om fundamenten i herr Reinholds i Jena framförda elementärfilosofi”.²³

Schulzes mest centrala invändning mot Reinhold är, enligt Silvan Imhofs beskrivning i artikeln ”Einsturz und Neubau”, att dennes grundsats är *syntetisk*, och således förutsätter en abstraktion från någon typ av redan given erfarenhet eller redan givet medvetandeinnehåll. Den kan som följd av detta bara äga ”inskränkt räckvidd, och bara ha betingad visshet.”²⁴ visserligen kan den vara giltig för det

²² Christian Klotz. ”Fichtes Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 *Wissenschaftslehre*”, s. 67 i David James & Günter Zöllner (red.). *The Cambridge Companion to Fichte* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 65–92.

²³ Gottlob Ernst Schulze. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1911).

²⁴ “[...] nur beschränkte Reichweite und nur bedingte Gewissheit haben kann.” Silvan Imhof. ”Einsturz und Neubau: Fichtes erste Grundsatzkonzeption als Antwort auf den Skeptizismus”, s. 56, i *Fichte-Studien*, nr. 43 (2016), s. 52–70.

specifika fall från vilket den abstraherar, men genom att abstrahera från enskilda fall går det aldrig att vinna en *universell* giltighet.

Men *Aenesidemus* riktar inte bara in sig på Reinholds grundsatskonception, utan på den kritiska (kantianska) filosofins projekt som sådant. Det är nämligen, menar Schulze, *över huvud taget* inte möjligt att utifrån Kants kopernikanska vändning göra anspråk på sann kunskap om tingen i sig själva. Vad den idealistiska filosofin enligt Schulze visar är att medvetandet självt av nödvändighet är intentionalt, att det i erfarenhetens väsen ligger att vara riktad mot ett föremål. Men det finns ingenting i denna karaktärisering av medvetandet som säger att dess föremål faktiskt måste *existera*, eller att detta föremål faktiskt måste vara beskaffat på det sätt som det i erfarenheten föreställs. Imhof menar i relation till detta att skepticismen presenterar ett ultimatum: den idealistiska filosofin kan antingen hålla fast vid den kopernikanska vändningen, eller försöka bevisa att medvetandeobjekten har reella föremål utanför medvetandet som korrelat, men inte båda samtidigt.²⁵ Den första vägen reducerar idealismen till att vara en vetenskap om medvetandet självt, och fråntar den rätten att göra anspråk på kunskap om någon fakticitet *bortom* detta. Den andra vägen upplöser istället dess status av idealism, då den förutsätter att analysen av medvetandet ska gå utanför medvetandets gränser. Båda dessa vägar innebär alltså att ge upp idén om den yttre realiteten som möjlig att nå med utgångspunkt i kunskapsförmågans beskaffenhet.

I hur hög utsträckning och i vilka hänseenden Fichte påverkades av *Aenesidemus* är inte en helt oomstridd fråga, men den dominerande uppfattningen är att han väsentligen betraktade Schulzes kritik av Reinhold som riktig.²⁶ Detta fick honom dock inte att acceptera det skeptiska ultimatumet och erkänna att den kopernikanska vändningen inte kan leda till sann kunskap om tingen. Tvärt om var hans ambition att lyckas där Reinhold hade misslyckats, att på allvar rädda den kritiska filosofin och föra dess program vidare. Att skepticismen spelade en viktig roll i att forma Fichtes tidiga ambitioner, antyds redan av det namn han föreslår att filosofin som disciplin bör anta. Den bör, menar han, kalla sig "vetenskapslära", vilket här ska förstås som "läran om det systematiska vetandet". Om sann kunskap om världen alls är möjlig, är det alltså enligt Fichtes uppfattning filosofin som måste uppvisa *hur* den är möjlig, och just detta är dess första och mest fundamentala uppgift.

²⁵ Imhof. "Einsturz und Neubau", s. 61.

²⁶ Se till exempel den ovan nämnda "Einsturz und Neubau", samt Beiser, *German Idealism*, s. 224. I en artikel från 2011 gör James Messina ett försök att revidera den bild av Schulzes betydelse för Fichtes filosofiska utveckling som presenteras i bland annat dessa verk. James Messina. "Answering Schulze" i *Journal of the History of Philosophy*, 49:3, 2001, s. 339–369.

Fichte presenterar sitt svar på det skeptiska dilemmat i en recension av *Aenesidemus*.²⁷ Här formuleras för första gången flera av de begrepp som han senare kom att utveckla och göra till centrala i sitt filosofiska system – framför allt det om jaget och dess ursprungliga handling, dess ”sig-sättande”, som han menar måste ersätta Reinholds begrepp om föreställningsförmågan. Denna grundsatskonception vann snabbt gehör, och var med all sannolikhet en bidragande faktor till att Fichte fick överta Reinholds professur vid Jena universitet när denne flyttade till Kiel.²⁸ Under sin tid i Jena preciserade och fördjupade Fichte sin vetenskapslära i den föreläsningsserie som hölls under åren 1794–95.

Det är det verk som publicerades i samband med dessa föreläsningar, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, som denna uppsats härnäst ska undersöka. Genom den bakgrund som nu presenterats vill jag peka på tre centrala orienteringspunkter i relation till vilka detta verk kan förstås. Fichtes filosofiska projekt har för det första som mål att rädda och bevara framstegen i det kantska projektet, framför allt dess fokus på subjektets primat i relation till världen. För det andra ser han det som att denna räddning, i linje med Reinholds uppfattning, ligger i att tillfoga den en grundsats, men slutligen menar han också att grundsatsen så som Reinhold har formulerat den inte tillfredsställande lyckas avvärja skeptiska invändningar. I alla dessa aspekter aktualiseras frågan om jagets gräns i relationen till världen, både med avseende på jagets eget vara och dess möjlighet till sann kunskap. Vi kan nu gå vidare till att se hur denna fråga behandlas av Fichte.

²⁷ Fichte. ”Rezension des Aenesidemus (1794)” i *Werke. Erster Band* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911), s.129–154.

²⁸ Terry Pinkard. *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), s. 107.

Jagets sig-sättande som urgrund i Fichtes vetenskapslära

Fichte presenterade under sin livstid vetenskapsläran i sammanlagt sexton olika versioner.²⁹ *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* är den första av dessa, och dessutom den enda som han själv i sin helhet publicerade i tryckt form. Hur mycket, och i vilka hänseenden, de olika versionerna skiljer sig åt är inte en enkel uppgift att utreda. Fichte ändrade medvetet såväl sitt sätt att presentera sitt filosofiska projekt som sin filosofiska terminologi flera gånger.³⁰ I ett hänseende sticker dock *Grundlage* omedelbart ut från övriga versioner av vetenskapsläran: det sätt på vilket Fichte når fram till jaget som filosofins grundsats har ingen motsvarighet i hans senare verk.³¹

Det är inte svårt att förstå varför Fichte aldrig upprepade argumentationen från *Grundlage*. Den är ofta onödigt svårbegriplig och krystad – bitvis till och med rent motsägelsefull. Resonemangets utgångspunkt är identitetslagen, $A=A$. Denna sats är, menar Fichte, ursprungligen betingad av att jaget sätter sig självt som identiskt med sig självt, alltså att jag=jag. Redan i *Wissenschaftslehre nova methodo*, den andra versionen av vetenskapsläran som Fichte presenterade i sina föreläsningar 1796–99, saknas detta resonemang helt. Istället väljer han här att gå rakt på sak: ”Du kan utan tvekan tänka: jag; och när du tänker detta, finner du inom dig att ditt medvetande är bestämt på ett specifikt sätt”.³²

Även om det här sättet att presentera jagets status för filosofin kan tyckas mer pedagogiskt genomtänkt, finns det i *Grundlages* omständliga resonemang flera detaljer som är av central vikt för undersökningen i denna uppsats. Vägen till jaget via identitetslagen är den första av dessa. Den andra är att Fichte efter att ha presenterat ”jag är jag” som filosofins grundsats går vidare till att beskriva två *ytterligare* grundsatser. Genom dessa två etablerar han för det första formen för sin filosofis fortskridande över huvud taget, schemat tes–antites–syntes, och för det andra begreppet om jagets *gräns* i dess relation till icke-jaget.

Fichte beskriver ursprungligen sin ambition som att ge filosofin en absolut, ovedersäglig grund. Det råder inget tvivel om att denna ambition i det närmsta är hämtad från Reinhold, och lika tydligt är att den i Descartes har en tidigare föregångare. Men Fichte skiljer sig från dessa föregångare genom de kriterier han uppställer för den karaktär den filosofiska grundsatsen måste ha. För att förstå varför

²⁹ Pinkard. *German Philosophy 1760–1860*, s. 108.

³⁰ Se Daniel Breazeale. ”The *Wissenschaftslehre* of 1796–99 (nova methodo)”, s. 93, i David James & Günter Zöller (red.). *The Cambridge Companion to Fichte* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 93–138.

³¹ För en diskussion om grundsatsernas roll i *Grundlage*, framför allt i relation till logiken, se Philipp Schwab, ” $A=A$. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel” i *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, nr. 12 (2016), s. 261–290 och Tamás Hankovszky, ”Die Logik und der Grundsatz der Philosophie bei Reinhold und Fichte” i *Fichte-Studien* nr. 43 (2016), s. 71–82.

³² ”Du kannst ohne Zweifel denken: Ich; und indem du dies denkst, findest du innerlich dein Bewusstseyn auf eine gewisse Weise bestimmt[.]”. Johann Gottlieb Fichte. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (Berlin: Holzinger, 2014), s. 27.

Fichte diskuterar grundläggningsproblematiken på det sätt han gör, måste vi undersöka dessa kriterier.³³

Det första centrala kriteriet är att en grundsats måste vara *obetingad*. Med detta avses att den inte kan härledas från någonting annat – vore detta möjligt, så vore den inte längre en grund i egentlig mening, utan istället grundlagd. Detta betyder samtidigt att grundsatsen alls inte är möjlig att *bevisa*, då ett bevis förutsätter en härledning från en redan given premiss. Således inleder Fichte *Grundlage* med följande formulering: ”Vi har att *uppsöka* den absolut första, i sig obetingade grundsatsen för all mänsklig kunskap. *Bevisas* eller *bestämmas* låter den sig inte, om den ska vara absolut första grundsats.”³⁴

Men om grunden saknar yttre orsak, måste den av nödvändighet istället orsaka *sig själv*, det vill säga vara *sin egen* grund. Fichte tolkar samtidigt detta som att principen för dess existens måste sammanfalla med principen för dess framträdelse. Då det som gäller är medvetandets och kunskapens möjlighet, kan detta formuleras som att det för grundsatsen inte kan finnas någon åtskillnad mellan att *tänkas* och att *finnas till*.

Grundsatsen ska dock inte bara frambringa sig själv, utan också vara grunden till allt tänkbart över huvud taget. Från den måste det alltså gå att sluta sig till ett *system* av ting som i grundsatsen har sin betingelse. Systemet utgör ett totalt sammanhang, och det är genom grundläggningen detta sammanhang uppstår. Varje del av systemet leder alltså tillbaka till dess första, obetingade grundläggning. Detta är det andra kriteriet.

Slutligen ligger det i begreppet om ett system också att det bara kan ha *en* grund. Om det hade flera, vore det uppdelat, och alltså inte längre en enda systematisk helhet. Grundsatsen måste alltså av nödvändighet vara den *enda* tänkbara grunden, vilket är det tredje kriteriet.

Jag är jag

Med dessa kriterier i åtanke kan vi nu gå vidare till att undersöka hur Fichte når fram till jaget som filosofins grund. Då grundsatsen ska grunda ett system kan vi, menar han, sluta oss till den genom att utgå från någon sats som är inbegripen i detta system. Bäst tjänar dock en sats om vars visshet det råder stor enighet. Som exempel på en sådan sats väljer Fichte alltså identitetslagen, $A=A$.³⁵

³³ De tre kriterier jag här redogör för är formulerade med inspiration från den mer utförliga lista som Schwab presenterar i ” $A=A$ ”. Notera alltså att min redogörelse inte är fullständig – den identifierar bara några av de kriterier Fichte uppställer som jag själv uppfattar som mest centrala.

³⁴ ”Wir haben den absolutesten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissen *aufzusuchen*. *Beweisen*, oder *bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolutester Grundsatz seyn soll.” Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, I s. 91, GA s. 255, i *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, band I,2 (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1969), s. 173–464.

³⁵ Fichte. *Grundlage*, I s. 93, GA s. 256.

Det är värt att här notera vilken status Fichte tillskriver identitetslagen. Han gör inte anspråk på att det *enbart* är genom den vi kan sluta oss till filosofins grund, utan ger istället skenet av att han väljer just denna sats mer eller mindre på måfå. I takt med att hans resonemang utvecklas, blir det dock tydligt att han har en baktanke med sitt val av utgångspunkt. Begreppet om identitet är nämligen, visar det sig, centralt för att förstå jagets karaktär. Innan detta kan diskuteras måste dock vägen från $A=A$ till vetenskapslärans första grundsats redogöras för.

Att $A=A$ självt inte *är* denna grundsats är redan tydligt. Den tycks visserligen vara absolut och oundersägligt sann, men uppfyller trots detta inte grundläggningens kriterier: det finns ingenting i den som gör att den måste tänkas som obetingad, att alla andra satser måste vara härledda från den, eller att dess status måste vara mer grundläggande än andra satser i allmänhet. Men om identitetslagen inte är filosofins grundsats, måste den enligt Fichtes sätt att förstå vad som ligger i en sådan grundsats väsen istället vara *härledd* från den. Med andra ord: att vi kan uppfatta satsen $A=A$ som en självklar sanning enligt logikens lagar, förutsätter att det finns en grund som skänker den denna status.

Fichtes resonemang för att nå från identitetslagen till denna grund är följande: $A=A$ uttrycker en bestämd relation mellan ett subjekt och predikat, där det ena är identiskt med det andra. Därmed sägs dock inte att det faktiskt *existerar* ett subjekt A som är identiskt med predikatet A , eller ens att ett sådant subjekt principiellt *kan* existera. T.ex. gäller satsen formellt även om den hänvisar till en logisk omöjlighet, såsom ”ett rum inneslutet av två räta linjer”³⁶ – det kan givetvis inte finnas ett sådant rum, men *om* det fanns, skulle det i kraft av identitetslagen vara identiskt med sig självt. Fichte förstår i linje med detta satsen $A=A$ som liktydig med satsen ”*om* A finns, *så* finns A ”³⁷ – likhetstecknet kan ersättas av ett villkorat *sättande av existens*.

Filosofins grundsats måste, som vi har sett, till skillnad från identitetslagen såväl vara identisk med sig själv som av nödvändighet *frambringa* sitt bestämda innehåll som varande. Här kan vi ta hjälp av det sätt på vilket Fichte i *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* skiljer vetenskapsläran och logiken åt. Logik, menar han, uttrycker den rena, men därför också *tomma*, formen för allt vetande, abstraherat från allt innehåll. Vetenskapsläran måste däremot uttrycka såväl form som innehåll på samma gång. I just detta hänseende föregår den därför logiken över huvud taget.³⁸ Genom att den är ursprunget till all form och innehåll, är den också den grund från vilken allt vetande, inklusive logikens, måste härledas.

Från $A=A$ måste vi alltså röra oss längre tillbaka, till en, så att säga, än mer grundläggande grund.

³⁶ ”einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum”. Fichte, *Grundlage*, I s. 93, GA s. 256.

³⁷ ”wenn A sey, so sey A ”. Fichte. *Grundlage*, I s. 93, GA s. 257.

³⁸ Fichte. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, s. 137–138, i *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, band I,2 (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1969), s. 91–172.

Det är framför allt här Fichtes argumentation blir snårig att följa. Det finns två olika, om än kompletterande, sätt att tolka den. Det första av dessa återknyter till tesen att $A=A$ betyder ”om A finns, så finns A” genom att säga att A, för att bli tänkbart, också måste sättas som varande *för* det jag som tänker det. Även om A alltså inte tillskrivs faktisk existens, frambringar jaget det som ett föremål existerande i medvetandet som sådant. Med andra ord: när jag tänker mig ett föremål, har jag alltid möjligheten att vända medvetandets uppmärksamhet tillbaka till mitt medvetande självt, och att därigenom bli medveten om jaget som förutsättning för varje tänkt föremål och varje erfarenhet. Tolkar vi det som att Fichte argumenterar på detta sätt är kopplingen till Kant tydlig.³⁹

Den andra tolkningen gör *vägen* från identitetslagen till jaget mindre klar, men visar i gengäld tydligare *hur* jaget självt måste tänkas. Även här står tolkningen av $A=A$ som ”om A finns, så finns A” i centrum. Det existerar, menar Fichte, ett möjligt subjekt A för vilken den senare formuleringen upplöser sig själv, och detta är just jaget. Jag kan inte tänka ”om jag finns, så finns jag” utan att samtidigt affirmera det första ledet, det vill säga utan att samtidigt tänka ”jag är”. Då jagets vara är tänkandet av sig självt som sådant, kan ingen åtskillnad här göras mellan sättandet av jag som vara *i* tänkandet och jagets existens själv. Dess identitet är en identitet som inte bara postulerar ett villkor för jagets existens, utan som dessutom *producerar* jaget som existerande. Utifrån detta kan vi tydligt se hur jaget är den punkt där det som i identitetslagen uppträder som åtskilt istället sammanbinds: subjekt och predikat, vara och tänkande, möjlighet och nödvändighet sammanstrålar alla i jagets självmedvetande.

Häri genom har alltså vetenskapslärens grundsats tillfredsställande formulerats, som antingen ”jag är jag” eller helt enkelt ”jag är”, två formuleringar som i jagets fall – och endast i just detta fall – är liktydiga. Redan vid denna punkt har Fichte också redogjort för vad som enligt honom måste utgöra jagets vara: det utgörs, menar han, av sitt eget ”självständande”; det är den aktivitet som producerar sig själv. Vid denna punkt räcker det att notera att Fichte insisterar på att förstå jaget i dessa termer, och att han därigenom också skiljer sig från föregångare såsom Descartes, Kant och Reinhold, för vilka jaget och filosofins grund är faktum snarare än handling. Vad detta innebär för utvecklingen av Fichtes filosofiska system kommer att diskuteras senare.

Jag är inte icke-jag

Innan det är möjligt att diskutera detta på djupet är det dock nödvändigt att följa Fichtes resonemang hela vägen. Vi har nu nått vad han ser som filosofins grund och betingelsen för varje möjlig kunskap – jagets identitet med, och produktion av, sig självt. All möjlig kunskap, och allt möjligt *sättande*, är,

³⁹ Kant menar att satsen ”jag tänker” måste ligga till grund för varje föreställning – utan ett tänkande jag vore föreställningen inte möjlig. För en undersökning av Fichtes relation till detta kantska resonemang, se Konrad Cramer, ”Kants ’ich denke’ und Fichtes ’ich bin’” i *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, 2003, s. 57–92.

menar han, en följd av detta ursprungliga självsättande. Om jag inte kunde tänka ”jag är”, vore det heller inte möjligt för mig att äga kunskap om någonting annat än mig själv.

Denna eftersträvade kunskap om något annat än jaget självt, är dock inte enligt Fichte en omedelbar följd av dettas självsättande handling. Som den ursprungliga formuleringen av *identitet*, innehåller grundsatsen av nödvändighet bara det som tillhör och utgör jaget. Ur detta begrepp kan dock i sin tur aldrig någon begränsning av jaget härledas, och än mindre är det möjligt att sluta sig till någonting beläget *bortom* en sådan begränsning. Att nå dit skulle, istället för identiteten, kräva ett begrepp om *skillnad*.

Fichtes sätt att närma sig denna aspekt av jaget är paradoxal i relation till de premisser han själv har ställt upp. Om jagets sig-sättande, som ursprungligen beskrevs som systemets enda grundsats, inte föranleder ett begrepp om icke-jaget, måste det istället krävas en *andra* grundsats i vilken ett sådant begrepp tillhandahålls. Men genom att introducera denna andra grundsats framstår det som att det centrala kriteriet om grundsatsens absoluta enhet måste överges. För att överkomma detta problem tvingas Fichte slutligen gå ytterligare ett steg längs den väg han nu redan påbörjat: han presenterar en *tredje* grundsats, tänkt att uttrycka enheten, eller *syntesen*, mellan den första satsens identitet och den andras skillnad.

Resonemanget får en viss enhetlighet genom att anknyta till hur jag=jag sammankopplas med identitetslagen. Den andra grundsatsen utgår nämligen från en motsvarande logisk sats, som i likhet med den förra måste antas som otvivelaktigt sann: $\neg A \neq A$.⁴⁰ Även de steg varigenom Fichte visar att denna sats har sin grund i jaget är inledningsvis en upprepning de som redan genomförts i den första grundsatsen. Den generella lagen om skillnaden är, menar han, bara en ren logisk form, som dock saknar innehåll. Detta innebär i sin tur att den måste ha ett ursprung i vilket såväl form som innehåll är givna samtidigt.

Här visar sig dock den andra grundsatsen i ett väsentligt hänseende vara beroende av den första. Om skillnaden mellan termerna $\neg A$ och A ska kunna tänkas förutsätter det, argumenterar Fichte, att det redan existerar ett *självidentiskt* A från vilket $\neg A$ kan vara åtskilt. Begreppet om skillnaden är i detta hänseende betingat av begreppet om identitet. Då identiteten i sin tur bara är en abstraktion som följer av att jag=jag, innebär detta således slutligen att skillnadens logiska form ytterst grundar sig i att icke-jag \neq jag.

Den första grundsatsen uttrycker alltså jagets i alla hänseenden spontana produktion av sig självt, som inte går att förklara i termer av någon yttre givenhet eller något faktum. Då icke-jaget utgör jagets negation, kan det bara tänkas i relation till ett redan givet jag. Till sitt *innehåll*, negationen, är därför

⁴⁰ Fichte. *Grundlage*, I s. 101, GA s. 264.

den andra grundsatsen *betingad* av den första, i vilken jaget sätts. Då det inte finns någonting immanent liggande i jagets sättande av sig självt som omedelbart måste leda till ett begrepp om icke-jaget, är den däremot *obetingad* med avseende på sin *form*.⁴¹ Fichtes lösning på det problem han introducerat genom att låta sitt system ha fler än en grundsats, är således att betrakta den andra som ”delvis betingad” av den första, vilket antyder att jaget i någon bemärkelse är mer ursprungligt än icke-jaget.

Detta innebär i sin tur att icke-jaget också i någon bemärkelse måste vara en produkt av jagets sättande av sig självt. Men, menar Fichte, *på vilket sätt* detta är fallet låter sig inte förklaras ur de två första grundsatserna. Det är på basis av detta resonemang den tredje grundsatsen till slut introduceras. Denna fullbordar tabellen av möjliga relationer mellan form och innehåll genom att vara *formellt* betingad men *innehållsligt* obetingad. Eller, enklare uttryckt: uppgiften att visa hur jaget och icke-jaget kan stå i relation till varandra kan härledas ur de två första grundsatserna, men uppgiftens *lösning* kan däremot inte inses genom det som ligger i dessa satser själva.⁴²

I den tredje grundsatsen presenterar Fichte flera teser som är centrala för undersökningen i denna uppsats. Att icke-jaget bara kan tänkas genom att ställas i relation till ett jag, omformuleras här till att börja med till att betyda att ”icke-jaget är satt i jaget”.⁴³ Men den paradoxala följderna av detta påstående är uppenbar: jaget har ursprungligen förstås i termer av sin absoluta *självidentitet*, men omtolkas nu till att innehålla *åtskillnaden* från sig själv. Således, fortsätter Fichte, ”är jaget inte satt i jaget i den mån icke-jaget är satt däri”.⁴⁴

Det måste onekligen sägas att Fichtes komplicerade sätt att formulera detta gör resonemanget svårt att följa, men dess centrala poänger kan tydliggöras genom att tänkas i termer av kunskapsförmågans relation till yttervärlden. Det Fichte vill uttrycka med påståendet att icke-jaget är satt i jaget, är för det första att jaget har förmågan att erfara någonting som inte är det självt. Jag kan helt enkelt i mitt medvetande ha tankar, intryck och begrepp som inte bara utgör ett självmedvetande, utan som tvärt om hänvisar till någonting *annat* än mig. För det andra innebär detta dock också att jag i någon mån både låter detta andra bli en del av mig själv, då det är i mitt medvetande, och därmed *upphäver* mig själv, då mitt medvetande om detta andra inte längre är ett medvetande om mig. Båda dessa element är helt väsentliga om jaget ska kunna göra anspråk på sann kunskap om världen. Vore en skarp gräns mellan jag och icke-jag möjlig att upprätta, så att icke-jaget alls inte fanns i jaget, hade detta inneburit att jaget inte skulle ha tillgång till något begrepp om något annat än sig självt. Om gränsen omvänt fullständigt

⁴¹ Ibid., I s. 102, GA s. 265.

⁴² Ibid., I s. 105–106, GA s. 268.

⁴³ Ibid., I s. 106, GA s. 268.

⁴⁴ ”Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist.” Fichte. *Grundlage* I s. 106, GA s. 268.

upplöstes, vore resultatet detsamma: ingenting vore åtskilt från jagets självsättande, och detta sättande skulle därför bara ha jaget självt som produkt.

Fichte menar att paradoxens lösning ligger i begreppet om *kvantitet*. Genom detta tydliggörs möjligheten till uppdelning mellan jag och icke-jag, och möjligheten att upplösa motsägelser över huvud taget. Med andra ord: jaget har, i något hänseende, förmågan att *inskränka* sitt eget vara såväl som icke-jagets vara, så att de båda äger en begränsad giltighet. Detta betyder samtidigt att de kan stå i relation en relation till varandra i vilken de, trots sin status av motsatser, inte upplöser varandra. Kvantiteten eller gränsdragningen är därför samtidigt en *syntetisk* handling. Den förenar det olikartade i motsatserna och etablerar dem båda som giltiga, om än med inskränkta giltighetsfärer.

När Fichte på detta sätt presenterat de tre grundsatserna, fullbordas alltså också schemat tes–antites–syntes. Den första satsen är jagets bejakande av och sättande av sig självt, den andra är det ”motsättande” i vilket icke-jaget etableras, vilket bara kan tänkas i termer av negation av det första ledet, och de tredje är de bådas förening.

Fichtes handlingsbegrepp som svar på skepticisomens utmaning

För att inte gå vilse i Fichtes snåriga och svårbegripliga resonemang, är viktigt att ständigt påminna sig om det filosofiska problem han genom detta resonemang menar sig erbjuda en lösning på. Kants kritiska filosofi har, som vi har sett, etablerat subjektets immanenta egenskaper som förklaringsgrund inte bara till medvetandet självt, utan också till medvetandets föremål. Samtidigt upprätthåller såväl Kant som Reinhold en distinktion mellan dessa två: föremålet är inte i sig identiskt med medvetandet eller dess sätt att operera, men dock beskaffat på ett sådant sätt att det kan rätta sig efter medvetandets betingelser. Det är denna utgångspunkt Fichte vill bevisa som giltig även i ljuset av den skeptiska kritiken.

Om en sådan giltighet ska gå att hävda, måste den dock enligt Fichte hävdas på ett sätt som skiljer sig från såväl Kants som Reinholds filosofier. Den första och mest iögonfallande förändring han med denna ambition föreslår, är att jaget måste tänkas i termer av *handling*. När jag är medveten om mig själv, är detta alltså inte bara ett medvetande om ett givet sakförhållande. Istället *gör* jag i mitt medvetande någonting; jag kan bara ha ett begrepp om mig själv genom att ständigt själv skapa detta begrepp. Den term som tillsammans med handling beskriver detta jagets väsende är alltså *sättande*.

Det tycks råda en stor enighet i den samtida forskningen om att det är genom just detta begrepp Fichte menar sig fullborda den hos Reinhold otillräckligt formulerade grundsatsen. Christian Klotz skriver till exempel att Schulzes skeptiska argument enligt Fichte ”faktiskt underminerade Reinholds påstående om att ha presenterat en giltig beskrivning av filosofins princip”, men att detta inte i sin tur

innebär att ingen första princip är möjlig, utan istället att ”principen om en sådan teori inte kan vara en beskrivning av föreställningsförmågans struktur som ett givet faktum”.⁴⁵ Istället menar Fichte, enligt Klotz läsning, att ”faktum är resultat av handlingar”.⁴⁶ Simon Lumsden resonerar på ett liknande sätt, om än med Maimon, en annan samtida skeptisk filosof, som referenspunkt. För att beseгра skepticismen menar Lumsden att Fichte presenterade två påståenden: för det första att ”enheten mellan subjektet och objektet innehölls i medvetandet”, för det andra att ”subjektet var *aktivt* även i bestämningen av kunskapens åskådningskomponent”.⁴⁷ Fichte menar sig med andra ord genom denna förståelse av jaget omvandla inte bara det filosofiska begreppet om medvetandet, utan också om medvetandets intentionalitet. Att, som Lumsden skriver, jaget är aktivt även i *åskådningen* (som för Kant är en rent receptiv förmåga), betyder nämligen att även relationen till icke-jaget måste förstås i termer av handling.

Att Fichte ser en jagets sig-sättande handling som filosofins grund är alltså tydligt. Men vad som ligger i denna handling är desto mer öppet för tolkning, och gällande detta går tolkningarna också isär. Det finns två sätt att närma sig begreppet om sättandet som jag ser som användbara och som jag därför här vill diskutera.

Den första läsningen skulle kunna kallas den ”normativa”, och presenteras av Pinkard och Pippin. Pinkard menar att sättandet utgör ett berättigande till en viss form av agerande, och därför är just en *normativ* handling.⁴⁸ Den normativa karaktären innebär dock i sin tur att den principiella möjligheten att agera annorlunda är en nödvändig komponent. Jagets sättande av sig självt som aktivt måste av just detta skäl inbegripa sättandet av icke-jaget.⁴⁹ Den normativa aspekten betonas alltså även av Pippin,⁵⁰ och ligger enligt min förståelse även nära Wilhelm G. Jacobs läsning.

Jacobs betonar sättandet som ett begrepp kopplat till kunskapsförmågan, om än med tillägget att det i lika hög grad inbegriper *viljan*. ”Jaget sätter sig självt” betyder för honom detsamma som ”jaget vill och vet sitt eget vara”.⁵¹ Härigenom etableras också samtidigt *friheten* som en väsentlig egenskap hos jaget.

⁴⁵ ”[Fichte] came to the conclusion that the sceptical arguments formulated by Schulze really undermined Reinhold’s claim to have given a valid formulation of the principle of philosophy.”; ”Rather, it means that the principle of such a theory cannot be a description of the structure of representation as a given fact.” Klotz. ”The Dynamic Structure of Consciousness”, s. 68.

⁴⁶ “[...]’facts result from acts’ is a central claim of Fichte’s in this section on the principles of the *Wissenschaftslehre*.” Klotz. ”The Dynamic Structure of Consciousness”, s. 68.

⁴⁷ “[...] the unity of subject and object was internal to consciousness [...]”; “[...]the subject was *active* in the determination of the intuitive component of knowledge as well.” Lumsden. ”Fichte’s Striving Subject”, s. 124.

⁴⁸ Pinkard. *German Philosophy 1760–1860*. s. 112–113.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 115.

⁵⁰ Pippin. ”Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”, s. 156.

⁵¹ Wilhelm G. Jacobs. ”Einleitung”, s. xii, i Fichte. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997), s. vii–xxvi.

Genom läsningen av sättandet som en normativ akt inskräps vad jag tror är en viktig aspekt av Fichtes grundläggningsprojekt, nämligen att han inte är ute efter ett *bevis* som grund för filosofin. Det är just uppfattningen om att ett sådant behövs som öppnar dörren för skeptiska invändningar – ett bevis kräver alltid att någonting är härlett från någonting annat. Det kan därför för det första alltid ifrågasättas, och för det andra aldrig utgöra en grund i egentlig mening. Om jaget däremot, som Pinkard beskriver det, utgör inrättandet av sitt eget normativa förhållningssätt till sig självt och sin omvärld, är grunden någonting som till sitt väsen *inte* kan föras tillbaka på någonting mer ursprungligt. Den utgör istället, så att säga, inrättandet av sin egen ursprunglighet.

Dessa aspekter av den ”normativa” förståelsen av sättande-begreppet är enligt mig helt centrala för att förstå Fichtes filosofi. Det som dock tycks saknas i denna förståelse är vad som skulle kunna kallas en *ontologisk* aspekt av sättandet.⁵² Sättandet utgör, menar jag, inte bara ett inrättande av ett visst strukturerande förhållningssätt till jaget och dess värld, utan är även en skapande, produktiv aktivitet. Detta inskräps av Beiser i *German Idealism*. ”[J]aget sätter sig självt”, skriver han,

när det konstituerar eller gör sig självt. Sättande innehåller därför en aspekt av både vetande och görande. [...] När jaget sätter sig självt – när det reflekterar över sin existens som rent subjekt – skapar det också sin existens genom just denna handling.⁵³

Dieter Henrich gör samma observation. Fichtes jag är, säger han ”det vars vara eller väsen helt och hållet består i faktumet att det sätter sig självt som varande”.⁵⁴ För såväl Beiser som Henrich är det detta autonoma självskapande som utgör vägen till Fichtes begrepp om friheten, vilken framför allt för Henrich är central.

Jacobs resonerar på ett liknande sätt om att jagets handling måste tänkas i termer av frihet. Detta pekar i riktning mot att Fichte genom sitt sättande-begrepp också är ute efter någonting annat än en ren kunskapsteori. Liksom Kant ser han det istället som att filosofin också måste undersöka frågan om människans tillstånd över huvud taget. (Inte minst, kan tilläggas, i politisk mening – för att förstå det politiska är frihetsbegreppet utan tvekan är helt väsentligt.) Att besvara skepticisms invändningar mot den kritiska filosofin är därför också att försvara upplysningsprojektet. Jag menar dock att Beisers och Henrichs beskrivningar av relationen mellan begreppen skapande och vara, som så vitt jag kan se saknas i den normativa läsningen, är nödvändiga för att helt förstå frihetens betydelse för Fichtes jag.

⁵² Pippin skriver explicit att Fichtes grundläggningsprojekt är normativt *snarare än* ontologiskt. Pippin. ”Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”, s. 156.

⁵³ ”the I posits itself when it constitutes or makes itself. Positing therefore contains an aspect of both knowing and doing, of perceiving and making.”; Hence when the ego posits itself – when it reflects on its existence as a pure subject – it also creates or makes its existence through this very act.” Beiser. *German idealism*, s. 281.

⁵⁴ ”Fichte defines the Self in the *Science of Knowledge* (1794–1795) as that whose being or essence consists simply in the fact that it posits itself as existing.” Dieter Henrich. *From Kant to Hegel. Lectures on German Idealism*, red. David S. Pacini (Cambridge/London: Harvard University Press, 2003), s. 232.

Den undersökning som tar vid efter att grundsatserna formulerats rör sig nämligen en mening bort från den ursprungliga rent kunskapsteoretiska frågan om yttervärldens existens och vetbarhet, eller omvandlar åtminstone förståelsen av denna fråga. Det väsentliga visar sig vara hur handlande, frihet och strävande utgör människans existentiella bestämningar. Nästa uppgift för denna uppsats är att visa i vilket hänseende detta gestaltas av Fichte.

Jagets oändliga strävan

Efter att ha presenterat sina tre grundsatser, delar Fichte in sin följande undersökning i två delar: en teoretisk, som ska undersöka hur jaget ”sätter sig självt som begränsat genom icke-jaget”, och en praktisk, som ska undersöka hur jaget ”sätter icke-jaget som begränsat genom sig jaget”. De ofta mycket tekniska och komplexa resonemang som vetenskapslärans fortsättning utgörs av kan inte i detalj rekonstrueras inom ramen för denna uppsats. Istället är min ambition att redogöra för vad jag uppfattar som den viktigaste bakomliggande problemställning som Fichte förhåller sig till. Mot bakgrund av denna ska jag därefter presentera Fichtes begrepp sammanstötning, som är av central betydelse för att besvara uppsatsens frågeställningar.

Fichte förstår inte sin undersökning i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* i termer av fortskridande eller utveckling utifrån de tre grundsatserna. Istället undersöker hela verket vad som ligger i dessa satser. Allt som står på spel är jagets ursprungliga handling, genom vilken det producerar (1) sig självt, (2) sin negation, och därigenom också (3) gränsen mellan dessa två. De begrepp och motsägelser som Fichte efter att ha presenterat de tre grundsatserna själva går vidare till att undersöka är alltså alla redan givna i jagets sig-sättande – de följer inte av det som senare led i en kedja, utan är oskiljaktigt förenade med det. Detta innebär samtidigt att grundläggningsprojektet och jagets vara som sådant ständigt står på spel i undersökningen. Om motsägelserna inte kan förenas, upplöser de istället varandra, och därmed också den grund som producerar dem.

I relation till detta är det värt att stanna upp vid hur Fichte beskriver *filosofins* relation till jagets ursprungliga handling. Han beskriver sitt tillvägagångssätt som ”reflexion”.⁵⁵ Detta begrepp antyder en åtskillnad mellan filosofens position och den position som intas av jaget självt. Det senare är aktivitet och handlande, den tidigare åskådar på ett eller annat sätt detta handlande, vilket förutsätter att handlingens produkt redan är förhanden. Fichtes beskrivning av vetenskapsläran från föreläsningarna 1796–99, där han alltså uppmanar varje enskild åhörare och läsare att själv först *tänka* sitt eget jag, för att därigenom sedan kunna *iakttä* vad som ligger i denna tankeakt, förtydligar denna uppfattning av filosofins perspektiv.

⁵⁵ Fichte. *Grundlage*, I s. 123, GA s. 283.

Det finns två väsentliga problem som Fichte menar att grundsatserna inte omedelbart löser, utan snarare själva aktualiserar. Den första har att göra med icke-jagets *realitet*. Begreppet realitet är nämligen för Fichte fullständigt synonymt med begreppet handling: jaget är, i kraft av den första grundsatsen, reellt för att det sätter sig självt som reellt, vilket vill säga att dess existens helt och hållet utgörs av dess självsättande handlande. Icke-jaget är å sin sida ursprungligen satt som jagets negation. Men negationen av realitet är bara ren intighet, och negationen av aktivitet är, så som Fichte förstår detta begrepp, lidande (*Leiden*).⁵⁶ Om jaget alltså sätter icke-jaget i sig självt, har det bara satt ett intet i sig självt, och har därmed inte ställt sig i relation till någon positiv, faktiskt existerande verklighet utöver sig självt. Att stanna vid denna punkt av undersökningen vore därför att stanna i det första hörnet av skepticisms dilemma såsom Imhof presenterar detta – det skulle innebära att helt enkelt förneka möjligheten till sann kunskap om en verklig yttervärld över huvud taget. Fichte vill tvärt om visa att en sådan existerar, att den är möjlig att äga sann kunskap om, och att detta är möjligt genom en handling hos jaget.

Det andra problemet rör hur och varför en sådan handling kan äga rum. Vi skulle kunna formulera dilemmat på följande sätt: Jag har möjligheten att i min aktivitet producera ett begrepp om mig själv som begränsad, och kan göra detta genom att jag samtidigt sätter någonting beläget bortom min egen gräns. Att sätta detta något som reellt, är på samma gång att säga att den realitet som hör till världen bortom mig, inte tillhör mig. Därigenom har jag också på en och samma gång betraktat mig själv som den som bestämmer realiteten bortom mig, genom att sätta den genom min egen aktivitet, och mig själv som bestämd av den, genom att se mig själv som ändlig i relation till den. Men vad föranleder mig över huvud taget att göra denna uppdelning? Varför är min självskapande verksamhet samtidigt en verksamhet i vilken jag uppfattar mig själv som ändlig i relation till någonting annat än mig själv? Här vore den empiristiska lösningen att anta existensen av ett av jaget helt oberoende föremål som *tvingar* jaget att begränsas. Men om detta vore fallet, vore jaget inte grundsatsen som betingar all mänsklig kunskap, utan istället *betingat*. Denna slutföljd vill Fichte naturligtvis undvika. Å andra sidan kan jaget inte heller begränsa sig självt i kraft av sin inre bestämning. I så fall vore det till sitt väsen någonting ändligt, och grundläggningsanspråket skulle även i detta fall visa sig vara ogiltigt.

Det är främst detta andra problem jag här vill stanna upp vid och undersöka. Det första, *hur* jaget kan begränsa sig, tycker sig Fichte av allt att döma kunna lösa utan större svårigheter. Han gör detta genom att presentera en serie begrepp som alla på olika sätt beskriver relationer av ömsesidigt

⁵⁶ När Fichte talar om lidande syftar han enbart på handlingens negation. Att vara lidande innebär med andra ord att vara föremål för ett handlande. Fichte är tydlig med att lidandebegreppet inom vetenskapsläran inte ska förväxlas med ordets mer vardagliga innebörd av en ”smärtsam förmimelse” (*schmerzhaft* *Empfindung*). Fichte. *Grundlage*, I s. 135, GA s. 293.

bestämmande: *växelbestämning*, som uttrycker hur jagets sättande av realitet i sig självt motsvaras av ett sättande av negation i icke-jaget och vice versa, *verksamhet*, som beskriver jaget och icke-jaget i en kausal relation, och *substans*, som beskriver hur jaget kan bestämma sig självt i relation till oändligheten i handlingens begrepp. Men inget av dessa begrepp kan tillfredsställande fixera vad som över huvud taget får jaget att handla på ett sätt som placerar det i en sådan ömsesidigt bestämmande relation. Att det kan göra detta är alltså klarlagt, men varför en sådan begränsning äger rum – eller med Fichtes formulering, ”hur kommer vi över huvud taget till att dra av delar av realitet från jaget?”⁵⁷ – förblir oklart.

Problemet med att besvara denna fråga rör den uppenbara paradox som ligger i Fichtes jagbegrepp. Jaget är ingenting annat än sin egen aktivitet, och dess begränsning måste alltså vara ett resultat av denna aktivitet. Men om jagets gräns på detta sätt vore följden av en inre bestämning som ligger i dess eget väsen, vore jaget *som sådant* ändligt. Detta skulle alltså i sin tur innebära att det inte kan utgöra grunden till det som är beläget bortom denna ändlighet. Fichte menar dessutom att jaget i så fall över huvud taget inte skulle vara *medvetet* om sin begränsning: gränsen påträffas bara när den nås, och att nå den måste innebära att sträva bortom den. Skulle jaget alltså sluta sträva mot det oändliga innan, eller precis vid, sin gräns, hade det inte uppfattat detta som en gräns, då det inte skulle söka sig längre än den. Endast ett oändligt strävande jag kan därför vara medvetet om sin ändlighet – jaget måste, formulerat i uppenbart paradoxala termer, begränsa sig självt i kraft av att vara obegränsat, för att därför kunna sätta det som är bortom dess gräns inom sig självt. Det är i ljuset av detta som Fichte presenterar sitt svårtolkade och omtvistade begrepp sammanstötning. Begreppet tycks beskriva en sorts kollision: jaget stöter i någonting bortom sig självt, och detta någots impuls i jaget får det att sätta sig självt som begränsat.

[D]et får bara, så att säga, finnas en sammanstötning (*Anstoß*) förhanden för jaget, d.v.s. det subjektiva måste, av någon grund som bara ligger utanför jaget, vara oförmöget att utvidga sig längre. En sådan omöjlighet av vidare utvidgning skulle då utgöra – den beskrivna blotta övergången, eller det blotta ingripandet; det skulle inte, som aktivt, begränsa jaget; men det skulle ge jaget uppgiften att begränsa sig självt.⁵⁸

Det är just denna konception av en ”uppgift att begränsa sig självt” som enligt Fichte löser dilemmat. Denna uppgift ska, betonar han, vare sig förväxlas med ett yttre ting-i-sig som bestämmer jaget eller

⁵⁷ ”Wie kommer wir denn dazu, Theile von der Realität des Ich abzuziehen?”. Fichte. *Grundlage*, I s. 132, GA s. 291.

⁵⁸ ”[E]s darf nur bloß, daß ich mich so ausdrücke, ein Anstoß für das Ich vorhanden seyn, d.h. das subjektive muß, aus irgend einem nur ausser der Thätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine solche Unmöglichkeit des weitem Ausdehnens machte denn aus – den beschriebenen bloßen Wechsel, oder das bloße Eingreifen; er begrenzte nicht, als thätig, das Ich, aber er gäbe ihm die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen.” Fichte. *Grundlage*, I s. 210–211, GA s. 354–355.

med en bestämning som redan är given i jaget. Jaget är alltjämt, i enlighet med den första grundsatsen, oändligt och obestämt – det är realitet över huvud taget, utan inskränkning. Men dess egen aktivitet måste resultera i en bestämd produkt, och denna är på samma gång en självbestämning och en bestämning av icke-jaget. Gränsen är därför alltså inte redan befintlig på förhand – jaget kan inte betrakta sig som någonting som redan har satts, som redan är givet, utan måste *självt* sätta sig som något. I jaget finns en oändlig strävan att känna och förstå sig själv, eller, med Jacobs ord, att ”vilja och veta sitt eget vara”. Då denna strävan påträffar någonting obestämt yttre, blir detta yttre till en uppgift för jaget att förstå sin egen relation till det. Vad som uppvisas är alltså ”jagets *blotta bestämbarhet*”,⁵⁹ men denna blotta bestämbarhet är ingenting annat än jagets förmåga att bestämma sig självt, vilket vill säga dess *frihet*.

Vetenskapsläran utmynnar här i vad jag menar måste läsas som en beskrivning av den mänskliga existensens beskaffenhet. Att vara människa innebär, tycks Fichte hävda, att aldrig stå i en redan given relation till en redan given värld. Människan måste tvärt om själv upprätta denna relation i varje enskild handling. Hon strävar därför bortom sig själv, men återvänder samtidigt till sig själv så som hon i handlingen bestämmer sig. Hon handlar, och den enskilda handlingen är alltid någonting inskränkt och bestämt – varje tanke är en tanke på *något*, varje föreställning en föreställning om *något*, varje strävan en strävan efter *något*. I kraft av att hennes jag inte är någonting annat än aktivitet, blir därför också varje handling en bestämning av människan själv som tänkande, föreställande eller strävande på just det sättet och inte ett annat. Men varje specifik bestämning uppvisar också oändligheten av möjliga sätt att handla och möjliga sätt att vara. Bestämningen fixerar därför inte människan i en fast form, utan ger henne istället någonting att på nytt överskrida och sträva bortom.

På just detta sätt visar sig vetenskapslärens initiala ambition att förklara vetandet få sin lösning i ett begrepp om friheten. Det är den oändliga potentialen att i kraft av sig själv bestämma sig själv som utgör jagets väsen, och jaget är i detta hänseende absolut fritt. Det som får jaget att *upptäcka* denna frihet är mötet med någonting främmande, och det är detta Fichte kallar sammanstötning. I sin vilja att förstå sitt eget vara, aktualiserar jaget i detta möte sin frihet genom att handla bestämt. Varje gång det gör detta, inrättar det sig därmed också i en bestämd relation till såväl sin egen oändlighet som till icke-jaget. Det kan äga vetskap om denna relation genom att det fritt *gör* sitt eget vetande om den.

⁵⁹ ”die bloße Bestimmbarkeit des Ich”. Fichte. *Grundlage*, I s. 211, GA s. 355.

Tvetydigheten i begreppet sammanstötning

Gällande vad begreppet sammanstötning egentligen utgör finns det inom den samtida forskningen flera motstridiga uppfattningar, och min förståelse av Fichtes resonemang kan därför inte sägas vara okontroversiell. I huvudsak handlar oenigheten alltså, som Lumsden beskriver den, om huruvida Fichtes resonemang presenterar en modifierad version av tinget-i-sig eller tvärt om helt avlägsnar detta begrepp.

Den Fichte-läsning som kan sägas vara den mest klassiska gör gällande att tinget-i-sig inte ges en plats i Fichtes filosofi, och att hans projekt är att, genom att avlägsna detta begrepp, radikaliserar Kants förnuftskritik. Men att acceptera denna läsning tycks leda till en allt för ensidigt subjektiv idealism, eller rent av en solipsism där ingenting annat än medvetandet erkänns som verkligt. Just därför är denna läsning idag ovanlig.⁶⁰ På vilket sätt den kritiserar varierar dock. Som exempel på en tolkningsmöjlighet vill jag här redogöra för Beisers och Pippins respektive resonemang.

Pippin betonar att jaget inte begränsas av sammanstötningen, utan istället alltid självt måste begränsa sig.⁶¹ Det som i sammanstötningen påträffas är därför ingenting ”utombegreppsligt”,⁶² utan rör hur jaget i sin tänkande aktivitet ”måste tolka sig självt som ändligt, givet vad det uppfattar som icke-jaget”.⁶³ Pippin sammanfattar sin poäng som att distinktionen mellan begreppsligt och utombegreppsligt för Fichte inte motsvarar distinktionen mellan receptivitet och spontanitet. När jaget alltså skapar ett begrepp om icke-jaget, har detta med andra ord inte alls att göra med frågan om ett ting-i-sig bortom medvetandet. Istället är det helt och hållet en fråga om hur medvetandet självt opererar enligt de normer det sätter för sig självt.

Beiser menar att sammanstötningen utgör en version av tinget-i-sig i ett väsentligt hänseende: det måste förstås som ”motsatt jagets aktivitet”.⁶⁴ I meningen att jaget genom sin aktivitet relaterar sig till det är det inte fundamentalt okänt, men det kan heller inte fullständigt assimileras och förstås som en del av jaget självt. I viss mån ”motstår det [jagets] aktivitet och förblir för evigt obestämbart och ovetbart”.⁶⁵ Poängen är enligt Beiser att denna egenskap att vara delvis bortom jaget visar på ändligheten i den mänskliga aktivitetens omfång: ”vi har inte den kreativa förmågan att producera hela världen”.⁶⁶

⁶⁰ Såväl Beiser som Pippin presenterar denna läsning som en referenspunkt i motsättning till vilken de formulerar sina egna resonemang.

⁶¹ Pippin. ”Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”, s. 157.

⁶² ”nonconceptual”. Pippin. ”Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”, s. 157.

⁶³ ”the ‘I’ always must construe itself as limited, given what it takes to be the ‘not-I.’” Pippin. ”Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”, s. 157.

⁶⁴ ”something opposed to the ego’s activity”. Beiser. *German Idealism*, s. 271.

⁶⁵ ”it resists [the ego’s] activity and so remains forever indeterminable and unknowable”. Beiser. *German Idealism*, s. 271.

⁶⁶ ”we do not have the creative power to produce the entire world.” Beiser. *German Idealism*, s. 272.

Härigenom menar Beiser vidare att Fichtes distinktion mellan två olika jagbegrepp etableras. Det absoluta jaget som beskrivs i den första grundsatsen, som är oändligt och utgör totaliteten av realitet, motsvarar uppenbarligen inte människans faktiska erfarenhet av världen. I denna erfarenhet står hon istället ständigt inför icke-jaget som sin egen gräns, och kan bara förstå sig själv i relation till detta.⁶⁷ Det absoluta jaget ska därför snarast tolkas som vad empiriska jaget strävar mot. Det är alltså i denna strävan icke-jaget ger sig till känna genom en sammanstötning; som satt *i* det absoluta jaget men *bortom* det begränsade, empiriska jaget.

Även om både Pippins och Beisers olika förståelser för sammanstötningsbegreppet har sina respektive förtjänster, måste min läsning sägas ligga betydligt närmre Beisers. Hans resonemang pekar på hur jagets bestämning av sin relation till världen aldrig kan bli fullständigt allomfattande – en obestämd rest som ger jaget i uppgift att fortsätta sin aktivitet kvarstår alltid. Denna aspekt är, menar jag, av central betydelse för att förstå jagets betydelse i Fichtes filosofi.

Med denna redogörelse för olika tolkningar av sammanstötningen är undersökningen av *Grundlage* avslutad. Utifrån resultaten av denna undersökning är det nu dags att se hur de problemställningar som Fichte introducerar behandlas och utvecklas av Benjamin Höijer i dennes *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*.

⁶⁷ Ibid., s. 310.

Konstruktionen av ändlig oändlighet i Höijers filosofi

I en essä i Svenska dagbladet beskriver Anders Burman Benjamin Höijer som ”en av den svenska filosofihistoriens mest originella tänkare”.⁶⁸ Höijer har, menar Burman, varit väsentlig för receptionen av den tyska idealismen i Sverige, och kan genom sin egen filosofi till och med betraktas som en fullvärdig del av denna rörelse. Att hans viktigaste verk, *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, möttes av beröm från Schelling, som i sin recension skriver att Höijer ”förtjänar en plats bland de sanna tänkarna”,⁶⁹ bekräftar detta påstående.

Höijer började vid 16 års ålder studera vid Uppsala universitet. I en tid då den svenska universitetsfilosofin, med Burmans ord, ”i mångt och mycket [gick] i den urvattnade eklekticismens tecken”,⁷⁰ framstår hans filosofiska originalitet som anmärkningsvärd. Hans influenser från Kant och Fichte betraktades dock i Sverige som politiskt farliga, och kanske just därför hölls han länge borta från den professur i Uppsala som han eftersträvade. Men trots att den inte gav honom någon akademisk framgång, utgör Höijers filosofi ett viktigt bidrag till den tyska idealismen – ett bidrag som både är en fortsättning på och en kritik av Fichtes grundläggningsambition. Detta bidrag ska nu undersökas.

Avhandling om den filosofiska konstruktionen författades efter att Höijer återvänt till Sverige från en resa i Tyskland, under vilken han träffade flera av tidens litterära och filosofiska giganter – bland dem Reinhold, Jacobi och – framför allt – Fichte och Schelling. Att Höijer i sin *Avhandling* såg sig som en följeslagare till de två senare är tydligt,⁷¹ och lika tydligt är det att hans respekt för dessa tänkare var besvarad. I sin dagbok från resan beskriver Höijer sitt möte med Fichte såhär:

Jag gick strax till honom och begynte kollegium, varför han ej ville ta betalning; han sade en hop allmänna artigheter, om sanningen, som uppehåller sig i Norden, om förbindelse han önskade sig med dess filosofer o.s.v. Han bad mig ofta hälsa på sig. [---] Jag besökte honom andra gången, och [föreställde] honom mina dubia. Fichte sade mig att han hörde, att jag förstätt hans filosofi.⁷²

Under sin tid i Tyskland var Höijer närvarande vid de av Fichtes föreläsningar som publicerats som *Wissenschaftslehre nova methodo*, det vill säga vetenskapslärens andra version. Han förde noggranna och utförliga anteckningar om föreläsningarnas innehåll. I dessa anteckningar kan vi snabbt känna igen grundpremisserna för Fichtes tänkande: den filosofiska synpunkten är den som frågar ”efter kunskapens yttersta grund”, och kunskapsförmågan är för Fichte inte ett substrat, ”ty dess väsende är ett blott

⁶⁸ Anders Burman. ”Filosofen som vågade tänka farliga tankar”. Svenska dagbladet, 1/6 2017.

⁶⁹ Schelling, F.W.J. ”Om konstruktionen i filosofin”, s. 168, i Benjamin Höijer. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofi* (Stockholm: Thales, 2018), s. 151–179.

⁷⁰ Burman, ”Filosofen som vågade tänka farliga tankar”.

⁷¹ Se Birger Liljekrantz. *Benjamin Höijer: en studie över hans utveckling*. s. 206–226 (Lund: Håkan Ohlssons boktryckeri, 1912).

⁷² Citerad i Liljekrantz, *Benjamin Höijer*, s. 223. Stavningen moderniserad.

handlande. Den skapar, sätter, föder sig självt.”⁷³ Utan tvekan hade Höijer dock även noggrant studerat *Grundlage*, och det är i vissa avseenden rent av lättare att relatera hans *Avhandling* till detta verk än till *Nova methodo*. Exempelvis har Fichtes sätt att dela in filosofin i en praktisk och en teoretisk del en motsvarighet i Höijers framställning.

Höijer företräder en tidstypisk konception av filosofins uppgift, som dessutom tydligt visar att uppgiften att vederlägga skepticismen även för honom är central. Filosofin måste, argumenterar han i inledningen av sin *Avhandling*, för det första vara den vetenskap som äger störst visshet, för det andra också vara *källan* till alla andra vetenskapers visshets- och sanningsanspråk. Den uppgift han ger filosofin är således att utgöra en vetenskap om vetandets möjlighet över huvud taget. Närheten till Fichte är här tydlig; det är just denna ambition Fichte uttrycker genom att benämna filosofin ”vetenskapslära”.

Men även om det alltså enligt Höijer bara är ur filosofin giltiga anspråk på visshet och sanning kan härledas, är filosofin inte nödvändigtvis den vetenskap som i *praktiken* uppnått visshetsambitionen i högst grad. Tvärt om tittar han med uppenbar beundran på *matematiken* för inspiration.

Ibland alla vetenskaper ges, efter en allmän överrensstämmelse hos alla, som känner dem, ingen, icke en gång logiken undantagen, som kan berömma sig om en så fullständig *visshet* eller åtminstone evidens, som *matematiken*.⁷⁴

Efter att Höijer etablerat matematikens fullständiga visshet som ideal även för filosofin, följer en noggrann redogörelse och kritisk granskning av Kants argumentation i *Kritik av det rena förnuftet*. Höijer är här noga med att visa sin oerhörda respekt för Kants filosofiska gärning. Genom den kopernikanska vändningen har Kant åstadkommit en stor filosofisk landvinning, han har ”först av alla rätt fattat det högsta problemet för all mänsklig kunskap och i och med det samma givit ett bestämt objekt åt filosofin”.⁷⁵ Men det rätta förhållningssättet till denna bedrift är, menar Höijer, att å ena sidan granska och undersöka den inifrån för att därmed kunna nå längre än Kant själv kunde göra, och å andra sidan att höja sig över den och betrakta den från en högre ståndpunkt. Den senare ambitionen tycks inspirerad av det reinholdska och fichteska grundläggningsprojektet; Kants brist är att han inte kan redogöra för sin väg fram till sitt system, och således heller inte kan uppvisa dess nödvändighet.

Ur begreppet om visshet kan Höijer genom sin Kantläsning vinna en serie nya begrepp som allt mer preciserar den filosofiska uppgiften. Vissheten angår för det första ”föreställningar eller satser om

⁷³ Benjamin Höijer. *Ur Benjamin Höijers manuskript. Excerpt, utgifna af d:r Edvard Leufvén* (Gävle: Gefle-Postens tryckeri, 1898).

⁷⁴ Höijer. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen, ämnad till inledning till föreläsningar i filosofi* (Stockholm: Thales, 2018), s. 31.

⁷⁵ *Ibid.*, s 36.

objekt”. Den centrala frågan om vissheten visar sig därför nu röra objektivitetens natur. Objektiviteten har i sin tur att göra med ”ett sken åtminstone av nödvändighet.”⁷⁶

Efter denna härledning når Höijer, med Kant, slutsatsen att nödvändigheten måste tänkas som ”*sammanbindning av något givet mångfaldigt*”⁷⁷ – den står alltså inte att finna i det mångfaldiga som sådant, utan i att detta bara kan tänkas som organiserat på ett specifikt sätt. Således måste nödvändigheten och objektiviteten ha sin grund i en *verksamhet* som sammanbinder detta mångfaldiga, det vill säga i *handling*. Nödvändighet förstådd i dessa termer föranleder dock slutligen ytterligare en uppdelning: det finns en *inre* och en *yttre* nödvändighet.

Den inre nödvändigheten gäller av allt att döma främst logiska och matematiska satsar, eller den typ av kunskap vars objekt inte är *reellt*. Som exempel på denna typ av nödvändighet lyfter Höijer triangelns vinkelsumma: denna är *av nödvändighet* 180° – att föreställa sig en triangel med en annan vinkelsumma är inte bara omöjligt, utan framstår som rent absurt.

Så länge det gäller denna inre nödvändighet står vi dock, menar Höijer, inte inför något betydande filosofiskt problem.⁷⁸ Här är det nämligen uppenbart att det som står på spel är förståndets fria handlande och produktivitet: skillnaden mellan objekt och föreställning är upphävd, och nödvändigheten att tänka sig föremålet på ett givet sätt är därför en nödvändighet som medvetandet producerar enligt sina egna immanenta principer.

Det stora problemet uppkommer istället när det gäller den *yttre* nödvändigheten. Denna är inte längre förbunden med ett omedelbart uppfattat fritt handlande, utan bär tvärt om med sig en känsla av *tvång*. Med andra ord: när jag föreställer mig en triangel, producerar jag den för min föreställningsförmåga enligt min egen fria vilja, men kan bara göra detta enligt de betingelser denna förmåga själv innehåller. När jag däremot erfar det ena eller andra yttre tinget, är tingets givenhet för mig inte längre en uppenbar produkt av min egen aktivitet och frihet, utan tycks istället vara helt oberoende av mig. Jag kan visserligen själv välja att rikta blicken mot det eller inte, att vidröra det eller inte etc., men dessa olika sätt att erfara eller inte erfara det framstår alla som i sig betingade av att det från början existerar, något som i sin tur *inte* kan sägas vara en följd av min kunskapsförmågas fria produktivitet.

Höijer uppställer med denna distinktion i åtanke ett ultimatum som filosofen måste ta ställning till. *Antingen* kan man anta den yttre nödvändighetens absoluta självständighet, och alltså betrakta den som given oberoende av medvetandets aktivitet. Denna lösning är dock tydligt otillfredsställande enligt

⁷⁶ Ibid., 39. Denna formulering har en tydlig motsvarighet i Fichtes två år tidigare publicerade *Första inledningen till vetenskapsläran*.

⁷⁷ Höijer. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, s. 39.

⁷⁸ Även här är relationen till skepticismen värd att notera: Hume erkänner villigt matematikens visshet. Det är alltså möjligt att tolka det som att Höijer alltjämt låter sin problemformulering vägledas av var och i vilken grad skeptiska invändningar kan uppkomma.

idealismens grundpremiser: den kan omöjligt förklara vare sig kunskapen eller dess föremål, då en giltig förklaring måste utgå från kunskapsförmågans immanenta egenskaper. Om föremålet ses som självständigt från och oberoende av kunskapsförmågan, återstår alltså bara att blint *anta* det som kunskapens orsak. Höijer ser dessutom detta som ett cirkelbevis – det innebär att ”förklara objektiviteten genom själva objektiviteten”.⁷⁹

Eller så kan man anta att den yttre nödvändigheten inte i själva verket är yttre, utan att den, i likhet med den inre, har sitt ursprung i en fri handling. Det här är, menar Höijer, den enda framkomliga vägen för en filosofi som verkligen vill uppnå statusen av den sanna vetenskapen om vissheten.

Här formuleras därför slutligen verkets huvudsakliga frågeställning i otvetydigt fichteanska termer:

Det som nu återstår, och varav lösningen på intet villkor kan efterges, är: *Hur den inre handlingen övergår till produkt och liksom berövas sitt liv?* Varför (till exempel och blott upplysningsvis) ett begär, en tanke, som i sig själv är blott en inre handling, så snart den blir objekt för mitt förstånd, så snart jag betraktar den, ej längre är ett begär eller en tanke, utan en stillastående egenskap eller relation liksom utanför den därpå nu tänkande?⁸⁰

Utifrån detta kan vi alltså fastslå ett flertal sätt på vilka Höijers filosofi motsvarar Fichtes, både enligt sina premisser och sin vokabulär. Det som söks är för det första en ursprunglig grund från vilken det blir möjligt att systematiskt förklara vetandet, här med avseende på dess objektivitet. Denna grund är vidare en fri handling, men dess *produkt* är någonting som på ett eller annat sätt etableras som åtskild från handlingen själv. När Höijer formulerar och antar uppgiften att förklara hur detta är möjligt, en uppgift han dessutom betecknar som den teoretiska filosofins,⁸¹ framstår ambitionen onekligen som närmast identisk med Fichtes.

Redan titeln på Höijers verk visar dock att det här finns någonting annat som står på spel: *den filosofiska konstruktionen*. Detta begrepp har Höijer inte hämtat från Fichte, utan från Kant. Nästa uppgift för denna uppsats är att redogöra för det sätt på vilket Höijer gör bruk av konstruktionsbegreppet. Först därigenom är det möjligt att återvända till hans relation till Fichte och utreda denna djupare.

Filosofi som konstruktion

Relationen mellan föreningen av det mångfaldiga och det mångfaldiga som sådant, är i Kants filosofi relationen mellan *sinnligheten* och *förståndet*. Den förra är en rent passiv och receptiv förmåga: i sinnligheten *uppfattar* jag världen i åskådningar, men utan att själv producera det mångfaldiga innehåll

⁷⁹ Ibid., s. 43

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

som ligger i mitt uppfattande. Ett sådant uppfattande vore dock med Kants ord ”blint”⁸² om det inte också hade tillgång till någon metod med vilken det mångfaldiga kunde organiseras, sammanbindas, och begreppsliiggöras. Detta sammanbindande av det mångfaldiga är alltså förståndets aktivitet.

Det är i relation till dessa begrepp Kant ger matematiken sin bestämning, som samtidigt syftar till att åtskilja den från filosofin. Höijer återger Kants definition så här:

Han kallar matematiken en vetenskap genom *konstruktion av begreppen*, det vill säga genom deras framläggande eller bildning i åskådningen; vilket väl ej vill säga annat, än att objekten och begreppen däri är de samma, eller att objekten skapas genom begreppen och begreppen i samma odelbara ögonblick genom objekten.⁸³

Här tycks Höijer alltså identifiera en egenskap hos matematiken som motsvarar den tidigare presenterade åtskillnaden mellan inre och yttre nödvändighet. Att matematiken kännetecknas av att den producerar sina begrepp *i* åskådningen, innebär samtidigt att begreppen och föremålen är oskiljaktiga produkter av samma handling. Det finns med andra ord inte å ena sidan en åskådad triangel och å andra sidan triangelns begrepp – det ena av dessa två måste alltid samtidigt frammana det andra. Konstruktionen utgör följaktligen en typ av handling för vars produkt relationen mellan begrepp och föremål är fullständigt immanent.

Det är vid denna punkt Höijers undersökning som tydligast kommer att bli en kritik av Kant. Medan Kant använder konstruktionsbegreppet för att visa hur matematiken och filosofin skiljer sig åt, vill Höijer tvärt om visa att konstruktion är filosofins sanna metod. Först genom att göra bruk av denna blir det möjligt att visa att den yttre nödvändigheten är en produkt av en handling.

Konstruktionen är, enligt Höijers definition, ”*en handling, varigenom ett objekt med frihet tillvägbringas, som förut ej fanns, det vill säga varigenom jag själv gör något.*”⁸⁴ Det är av central betydelse att denna handlingens karaktär skiljer sig från den tidigare beskrivna förståndshandlingen. Förståndets aktivitet är *syntetiserande* – den består av att sammanbinda det olikartade i åskådningen. Konstruktionen utgör i motsats till detta ett ”inskränkande av något likartat”. Enligt Höijers sätt att se saken måste varje föremål, om det alls ska vara tänkbart, på detta sätt först *bestämmas*, vilket bara låter sig göras genom en inskränkande handling. Förståndshandlingen förutsätter därför en föregående konstruktion – den måste ges någonting mångfaldigt att sammanbinda.

Att i tänkandet alls stå inför någonting bestämt – att alls föreställa sig något, ha ett begrepp om något etc. – är alltså bara möjligt om detta bestämda först har konstruerats. Detta gäller inte bara de i

⁸² Formuleringen lyder i sin helhet ”Tankar utan innehåll är tomma, åskådningar utan begrepp är blinda.” Kant. *Kritik av det rena förnuftet*, s. 156.

⁸³ Höijer. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, s. 55–56.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 59.

sinnligt givna föremålen som sådana, utan också betingelserna för att de ska kunna erfaras. Enligt Kant möjliggörs varje åskådning av de rena åskådningsformerna tid och rum. Hos Kant finns det dock inget resonemang om hur dessa åskådningsformer etableras, och någon sådan undersökning är av allt att döma enligt honom över huvud taget inte möjlig. Men då tid och rum är inskränkningar i allmänhet är de alltså enligt Höijers premisser av nödvändighet *konstruerade*. Det blir genom detta resonemang tydligt att han genom konstruktionsbegreppet menar sig kunna nå till en mer ursprunglig nivå än den från vilken Kants undersökning tar sin början.

Att såväl varje fakticitet som varje betingelse för vetande på detta sätt har sitt ursprung i en handling, är uppenbarligen en slutsats Höijer delar med Fichte. Intressant nog är hans karaktärisering av denna handling i ett väsentligt hänseende dock samtidigt en kritik av Fichte: handlingen måste enligt Höijer föregå även jaget, eftersom även detta måste konstrueras. För att förstå vad Höijer genom konstruktionsbegreppet menar tillföra till filosofin ska nu detta påstående undersökas.

Konstruktionen av jaget

Det begrepp som för Höijer utgör filosofins absoluta grund är vad han kallar för en ”ursprunglig konstruktion”. Denna måste antas som ett filosofiskt *postulat*. Varje bestämning är nämligen, som vi har sett, en produkt av en konstruktion, och därför måste den *första* konstruktionen bestämma någonting ännu fullständigt oändligt och obestämt. Men en sådan obestämd materia är uppenbarligen inte given i människans faktiska, empiriska erfarenhet av tillvaron, och kan principiellt heller inte vara det. Således återstår det bara att på ett eller annat sätt *sluta* sig till den ursprungliga konstruktionen genom att abstrahera från denna erfarenhet. Filosofins väg tycks därför, så att säga, gå baklänges längs handlandets: den börjar på en nivå där handlingens produkter redan är förhanden, och söker sig från dessa till handlingen som deras ursprung.

Höijer beskriver sin metod genom att relatera den till abstraktion i allmänhet. När vi till exempel talar om färgen röd, talar vi inte om någonting som motsvarar någon enskild, konkret åskådning. Det som kan ges i erfarenheten är röda föremål, men inte ”rödhet” som sådant. Abstraktionen består i att ur erfarenheten utesluta de betingelser i vilka rödheten ger sig till känna tills bara dess rena begrepp självt återstår. På samma sätt kan vi vinna begreppen om åskådningsformerna tid och rum, eller alltså det här eftersträvade begreppet om *handling*.

Frågan är från vad vi ska abstrahera för att nå detta handlingens begrepp. Det är i sitt svar på denna fråga Höijer som tydligast introducerar en existentiell aspekt liknande den som den ovan presenterade läsningen av Fichte utmynnar i. Handling är, menar Höijer, given i erfarenheten av att vara människa, eller av *livet*. I varje ögonblick finns i människans medvetande ”en bestämd handling, en tanke, en

företagen och fortsatt rörelse”⁸⁵. Om de konkreta och accidentella betingelserna avlägsnas från detta har vi alltså nått till begreppet om handlandet som sådant: ”Vad är livet utan alla modifikationer? – blott ett rent handlande”.⁸⁶

Höijer inrättar här en distinktion mellan *handling*, som alltså kännetecknar människans tillvaro, och *handlande*, som nås genom abstraktion från denna. En faktisk handling har alltid en riktning och ett föremål, men är därför någonting inskränkt och betingat. Handlandet som sådant är dock obestämt och evigt – det utgör en ”absolut oändlig verksamhet”.⁸⁷ Längre än till denna yttersta abstraktion är det enligt Höijer omöjligt att söka sig. Handlandet är den grund från vilken all realitet är avledd.

En sådan avledning består alltså enligt Höijer av inskränkning, det vill säga av konstruktion. Inskränkningen av handlandet omvandlar den till *produkt*, vilket samtidigt är det till handlingen motsatta: handlingen är aktiv och rörlig, produkten passiv och stillastående. Men handlingen stelnar inte själv i produkten och blir passivitet, utan gör den istället till föremål för en *ny* handling. På så sätt uppstår en serie handlingar med motsvarande produkter, och därigenom också en serie bestämningar av människans relation till världen.

Höijer redogör för fem produkter som följer av den ursprungliga konstruktionen. Dessa är i tur och ordning

ett stillastående *objekt* i den första produkten; en produkt som tillika är handling, det vill säga *föreställning* i den andra; och ett objekt, som ej allenast självt har objekt, utan vilket senare objekt är föreställning, det vill säga *subjekt* i den tredje. Genom en ny handling, vars objekt åter den sista produkten är, måste en produkt uppkomma, vars objekt subjektet är, och som därigenom innefattar alla de tre föregående, det vill säga *medvetandet*; och genom den femte handlingen uppkommer det, vars objekt medvetandet är, ett subjekt för medvetandet, eller ett *Jag*.⁸⁸

Höijers resonemang presenterar en dialektik mellan handlingen och produkten, som lätt kan jämföras med Fichtes schema *tes–antites–syntes*. I varje handling uppnås en ny potens av enhet mellan de två motsatserna aktivitet och passivitet, eller subjekt och objekt, tills slutligen jaget, som utgör ett medvetande om sin egen subjektivitet, producerats. Samtidigt måste varje konstruktion också innebära en allt mer fullständig *gränsdragning*, då det som ytterst ska förklaras är jagets relation till den yttre nödvändigheten eller realiteten.

Genom detta resonemang kan vi alltså tydligt se hur jaget hos Höijer utgör allt annat än en obetingad grundsats. Det är för honom tvärt om det sista ledet i en lång kedja betingelser, producerade av handlingar i olika potenser. När vi har nått konstruktionen av jaget har vi visserligen nått den punkt från

⁸⁵ Ibid., s. 114.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., s. 116.

⁸⁸ Ibid., s. 118.

vilken det är möjligt att börja filosofera, då det först är här ett självmedvetande som kan undersöka sina egna betingelser är etablerat. Men denna nivå måste först konstrueras, och detta är dessutom möjligt först när det redan finns en uppdelning mellan subjekt och objekt – just den uppdelning som jaget enligt Fichte tvärt om ger upphov till.

I avslutningen till sin *Avhandling* preciserar Höijer karaktäriseringen av jaget, och kritiserar dessutom i mer explicita termer Fichte. Den viktigaste invändning han presenterar är att Fichte ”förblandar det *rena Jag* med den *rena ursprungliga handlingen*”.⁸⁹ Men ett jag förutsätter, menar Höijer, en relation till ett objekt, och kan därför inte vara ursprungligt. Varje handling som kan erfaras är visserligen en handling hos ett jag: ”allt som tänks och känns [...] det tänker och känner *jag*”.⁹⁰ Men jaget kan inte utifrån detta likställas med handlandet, utan utgör ”den ursprungliga handlingen konstruerad”⁹¹ – det vill säga begränsad och ställd i relation till ett objekt. Att Fichte försäkrar att icke-jaget *inte* är ett objekt, löser visserligen delvis detta problem, men leder också till ytterligare svårigheter och förvirring.

Det finns flera möjliga tolkningar av Höijers kritik av Fichte, och denna kritik ska förstås ha stått i centrum i den relativt tunnsådda Höijerforskningen sedan det sena 1800-talet. Nästa steg i denna uppsats är att fördjupa diskussionen om jaget genom att undersöka resultaten av denna forskning.

Tolkningar av Höijers Fichte-kritik

Även om Höijers kritik och förändrade användning av Fichtes jagbegrepp är ett tema i hans *Avhandling*, tycks det vara en passage från ett av hans föreläsningsmanuskript som främst legat till grund för forskningsdiskussionen om dessa två tänkares relation. Citatet återges av Leufvén på följande sätt:

Fichte är dualist: jag och icke-jag, förbisett det absoluta jaget, som ligger till grund för differentieringen; det absoluta ej subjekt, ej objekt, utan en ren handling som har kausalitet genom frihet.⁹²

Redan benämningen ”dualist” måste här tolkas som en kritik. Dualismen förknippades av idealisterna främst med Descartes, vars subjektfilosofiska uppdelning mellan *res cogitans* och *res extensa* sågs som djupt problematisk. Det framstår dock som att Höijer snabbt modifierar sitt påstående: genom begreppet om det absoluta jaget uppvisas hos Fichte en monistisk grund för den dualistiska indelningen.

⁸⁹ Ibid., s. 129.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid., s. 130.

⁹² Citerad i Leufvén. *Kritisk exposition*, s. 78. Stavningen moderniserad.

Liljekrantz återger samma citat med en väsentlig förändring. I hans version lyder det: ”Fichte är dualist: Jag och Icke-jag; *han har* förbisett det absoluta Jaget [...]”.⁹³

Då Höijers manuskript ofta är fulla av förkortningar och utelämnade ord, är det inte per se orimligt att försöka göra hans formuleringar mer läsbara genom att fylla i det som i originalet saknas.⁹⁴ I just detta fall tycks det dock som att Liljekrantz helt har ändrat citatets innebörd. Det som i Leufvéns citat framstår som ett förbehåll, en precisering av på vilket sätt Fichte är dualist, är i Liljekrantz citat istället en kritik av Fichte. Denna kritik är dessutom bara möjlig att framföra utifrån en oerhört slarvig Fichte-läsning – det absoluta jaget är ett centralt begrepp i Fichtes filosofi, och påståendet att han skulle ha förbisett detta vore otvetydigt felaktigt. Höijers diskussion om Fichtes jag i *Avhandlingen* visar dock att hans kritik i själva verket inte alls bygger på ett sådant grundläggande missförstånd, utan på en betydligt mer initierad Fichte-läsning. Det han diskuterar är just hur Fichte skiljer mellan två jag, ett absolut och ett inskränkt som sätts i det absoluta. Liljekrantz karaktärisering av Höijers relation till Fichte utgår alltså från en felaktig förståelse av den senare, och måste därför avfärdas.

Genom denna redogörelse illustreras två centrala problem som Höijerforskningen har stått inför. Det första är att Höijers anteckningar är svårlästa och ofullständiga, och ofta tycks närmast omöjliga att tyda för någon annan än honom själv. Det andra är att förståelsen av Höijers filosofiska gärning är beroende av förståelsen av Fichte. Som Leufvén konstaterar leder olika Fichte-läsningar till helt olika karaktäriseringar av Höijer.⁹⁵ Detta problem gör att stora delar av Höijerforskningen idag helt enkelt måste ses som utdaterad, då den bygger på otillräckliga, och ofta föråldrade, förståelser av Fichtes filosofiska projekt.

Leufvéns karaktärisering av Fichtes filosofi är betydligt bättre än Liljekrantz, och detsamma kan följaktligen sägas om hans karaktärisering av Höijers kritik. Enligt Leufvéns läsning påstår Höijer att det absoluta jaget negeras av sitt eget begrepp: jaget måste alltid relatera sig till ett icke-jag, och kan således inte vara obetingat. ”I motsats härmed”, skriver Leufvén,

vill Höijer såsom sin positiva förbättring av denna åsikt vindicera, att det absoluta till sitt begrepp måste vara höjt över all inskränkning och således i sig innefatta så väl erfarenhetens subjektiva (ideala) som objektiva (reala) moment.⁹⁶

Leufvén anser dock att denna kritik av Fichtes absoluta jag är missriktad. I vetenskapslärans system som helhet är det nämligen tydligt att det absoluta jaget alls inte ska förstås som betingat.⁹⁷ Dessutom

⁹³ Citerad i Liljekrantz. *Benjamin Höijer*. S. 247. Stavningen moderniserad.

⁹⁴ Gierow. *Benjamin Höijer*, s. 10–11.

⁹⁵ Leufvén. *Kritisk exposition*, s. 73.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 78. Stavningen moderniserad.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 80.

menar han att Höijers kritik redan tidigare hade framförts av Schelling, och alltså väsentligen saknar originalitet.

Det finns flera formuleringar i Höijers *Avhandling* som kan sägas styrka Leufvéns uppfattning. Höijer påstår till exempel att Fichte blandar ihop det rena jaget med den rena ursprungliga handlingen, och att jaget tvärt om måste förstås som denna handling konstruerad. I själva verket är Höijer dock både betydligt mer nyanserad och mer tvetydig än Leufvén ger sken av. I sin karaktärisering av Fichtes begrepp om det absoluta jaget skriver han exempelvis att detta inte ”leder till uppenbara misstag, men förvillar läsaren”,⁹⁸ vilket antyder att hans invändning mot Fichte främst är *semantisk*. Tolkar vi honom på detta sätt rör kritiken med andra ord inte Fichtes jagbegrepp som sådant, utan enbart de oklarheter som uppstår när detta begrepp benämns ”jag”. Att denna benämning leder till förvirring är någonting som även samtida Fichte-forskare har noterat, och Fichte själv tycks ha insett att hans ordval i hög grad ledde till missförstånd. I de senare versionerna av vetenskapsläran har han därför ändrat sin terminologi, så att det absoluta inte längre kallas för ett jag.⁹⁹

Det finns dock ett uppenbart problem med att karaktärisera Höijers invändningar mot Fichte som rent semantiska: om vi förstår Höijer på detta sätt är det inte möjligt att identifiera någon *filosofisk* skillnad mellan de båda. *Avhandlingen* skulle då bara utgöra en version av Fichtes vetenskapslära med en modifierad terminologi. Detta tycks dock knappast vara Höijers ambition med verket – tvärt om är det tydligt att han i konstruktionsbegreppet menar sig ha nått ett nytt filosofiskt resultat som inte står att finna i Fichtes filosofi.

Jag vill i ljuset av detta föreslå ytterligare en möjlig tolkning av Höijers kritik Fichte-kritik. Denna utgår från Höijers abstraktionsmetod, med hjälp av vilken han, som vi har sett, menar sig kunna nå ett begrepp om ”handlande” snarare än ”handling”. Detta begrepp skiljer i ett väsentligt hänseende sig från Fichtes första grundsats, i vilket jaget sätter sig självt som absolut. Fichtes poäng är nämligen att vi inte kan äga ett mer ursprungligt begrepp om handling än den oändliga aktivitet som utgör jaget. I detta yttersta begrepp är, menar Fichte, handling och agent fullständigt enade, i alla hänseenden ett och detsamma – agenten handlar och handlingen producerar i samma odelbara ögonblick sin agent som existerande. Enligt Höijer kan abstraktionen nå ett steg längre än detta: vi kan genom den etablera ett begrepp om handlande där ingen handlande agent ännu är inbegripen. Agenten – jaget – nås istället först när handlingen inskränks genom konstruktion. Tolkar vi Höijer på detta sätt utgår hans kritik från en Fichteläsning som visserligen fortfarande är möjlig att ifrågasätta, men som dock inte bygger på ett

⁹⁸ Höijer. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, s. 130.

⁹⁹ Leufvén noterar också detta. *Kritisk exposition*, s. 80.

uppenbart missförstånd. Jag menar därför att detta är den mest produktiva förståelsen av Höijers filosofi.

Friheten som filosofins yttersta grund

Med detta är det dags att lämna diskussionen om jagets roll i Höijers filosofi, och istället undersöka hur han förhåller sig till den fråga som för Fichte är den mest centrala: hur kommer det sig över huvud taget att vi äger ett begrepp om såväl oss själva som våra erfarenhetsföremål som någonting begränsat? Genom att undersöka Höijers sätt att behandla denna fråga kan vi tydligt se både hur Fichtes vetenskapslära är hans viktigaste influens, och hur han i sin *Avhandling* fördjupar flera resonemang som hos Fichte bara antyds.

Liksom Fichte argumenterar Höijer för att frågan om jagets erfarenhet av att vara ändligt inte kan behandlas från ett ensidigt *teoretiskt* perspektiv. Även om vi genom en rent teoretisk undersökning kan vinna väsentliga resultat om kunskapens betingelser och möjlighetsvillkor, kommer denna undersökning nämligen aldrig visa vad som gör frågan relevant från första början. De som av Höijer benämns ”filosofins hatare”¹⁰⁰ – de som ifrågasätter värdet av filosofi och metafysik över huvud taget – kommer alltså alltjämt kunna avfärda en sådan undersökning som spekulativ och poänglös.

Höijer redogör för två motargument till denna uppfattning. De har båda målet att visa att frågan om kunskapens realitet alls inte är en exklusivt teoretisk fråga, utan också en praktisk.

Det första argumentet rör kunskapens karaktär. Resonemanget är följande: Om vi ska kunna göra anspråk på sant vetande om världen, kräver detta någon typ av *regelbundenhet* i vårt vetandes sätt att operera – vi måste helt enkelt definiera de regler som ligger till grund för vår kunskapsförmåga. Men behovet av sådana allmänna regler aktualiseras inte i första hand av ett teoretiskt intresse, utan av ett normativt; vi behöver dem inte för att belägga vårt vetande som passivt, utan för att belägga riktigheten i vårt *handlande*. Vore människan alltså inte en agent i besittning av såväl frihet som moral, hade de yttersta betingelserna för hennes relation till världen inte angått henne. Men då hon i själva verket *är* en fri och moralisk varelse, är det tvärt om helt väsentligt för henne att söka regler enligt vilka hon kan förstå sitt vara.

Det andra argumentet följer i viss mån av det första, och anknyter tydligare till Fichtes *Grundlage*. Människans moraliska övertygelse förutsätter, menar Höijer, att hon äger *frihet*. Men relationen till nödvändigheten, framför allt till den yttre nödvändigheten, tycks upplösa denna frihet: tinget inger i sitt sätt att ges till medvetandet en känsla av *tvång*. Människan är därför å ena sidan en moralisk – det vill säga fri – varelse, å andra sidan en fysisk varelse eller ett naturväsande. I detta finns dock en

¹⁰⁰ Höijer. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*, s. 85.

uppenbar konflikt som leder till en spricka i självmedvetandet: å ena sidan bestämmer jag genom min fria aktivitet mig själv, å andra sidan är jag bestämd genom någonting yttre. Att lösa denna konflikt, det vill säga att visa hur jag både kan äga frihet och stå i förbindelse med naturen och dess objektivitet, är därför att ”bringa mig till enhet med mig själv”, vilket Höijer beskriver som ”den högsta uppgiften för filosofin”.¹⁰¹ Den idealistiska förståelsen av denna uppgift har redan redogjorts för, men måste här upprepas: att se sig själv som en *produkt* av någonting yttre – av ett ting-i-sig – är att förneka sin egen frihet, och därmed enligt Höijer att ”förneka [sig] själv”.¹⁰² Den filosofiska undersökningen är därför nödvändig att åta sig för människan för att förstå sitt eget vara, och hur detta vara relaterar till sin värld. Detta är en uppgift med en *praktisk* grund. Eller, med Höijers mer precisa karakterisering:

Ifrån detta första steg är *undersökningen* blott *teoretisk*; själva *uppgiften* är både *teoretisk och praktisk*; men *grunden*, varigenom jag tvingas göra den, är blott *praktisk*. Det första och yttersta i filosofin är därför det praktiska.¹⁰³

Resonemanget utgör enligt min uppfattning en fördjupad redogörelse för den förståelse av filosofin som antydningvis etableras av Fichte, och återanknyter också till Kants kritiska projekt. För Höijer är skepticisomens invändningar mot den kopernikanska vändningen inte i första hand ett problem för att de ifrågasätter människans förmåga att i kraft av sitt eget väsen äga kunskap om världen, utan för att de därigenom också ifrågasätter hennes kunskap om *sig själv*. Denna kunskap är helt central då den rör hennes förmåga till handling, frihet, sedlighet och moral. Att genom begreppet om handlingen vinna en ny grund för att förstå kunskapens möjlighet är således också att förstå hur jag som människa bör handla – en kunskap jag, då mitt liv inte är någonting annat än handlande, inte kan ge upp utan att helt ge upp mig själv. Uppgiftens lösning måste därför visa hur de relationer i vilka jag ser mig som begränsad – relationen till yttervärlden och nödvändigheten – själva är satta *i* och *genom* friheten.

¹⁰¹ Ibid., s. 87.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid., s. 88.

Avslutning

Med detta menar jag att uppsatsens undersökning är avslutad. Allt som nu återstår är att sammanfatta dess resultat.

Undersökningen tog sin början i en beskrivning av Kants kritiska filosofis grundpremiss: den kopernikanska vändningen, eller uppfattningen om kunskapsförmågan som kunskapsföremålens möjlighetsbetingelse. Ur detta följer även, hävdar jag, Kants uppfattning om människans autonomi och frihet. Istället för att förlita sig på någonting yttre, någonting redan givet, måste människan skapa sig själv och formulera sina egna regler när hon förhåller sig till såväl sitt eget vara som sin värld. Detta är för Kant vad *upplysning* utgör.

Mot såväl Kant som Reinholds självutnämnt kantianska filosofi uppstod dock skeptiska invändningar, enligt vilka sann kunskap faktiskt är omöjlig givet den kopernikanska vändningens premisser. Det är dessa invändningar som Fichte först formulerade sin filosofi som ett svar på. Av det skälet ter sig hans vetenskapslära i första hand som en *teoretisk* undersökning av kunskapens väsen och möjlighetsvillkor. Hans svar på Schulzes skepticism är dock samtidigt ett försök att omvandla förståelsen för dessa villkors beskaffenhet: kunskap är enligt honom inte given, utan måste *göras*. Dess grund är därför jaget, som självt inte är någonting annat än den handling som skapar sig själv. Fichtes uppfattning delas av Höijer, som dock samtidigt söker göra handlingsbegreppet än mer grundläggande genom att *inte* förstå det som synonymt med jaget.

Vad Fichte och Höijer genom att sätta handlingen som filosofins grund åstadkommer, är alltså att presentera det praktiska som det teoretiskas grund. Även om de båda menar att kunskapens möjlighet är det som ska bevisas, ser de det med andra ord inte som att den måste bevisas för sin egen skull. Istället står det praktiska, eller förståelsen av människans *frihet*, i centrum, och frågan om kunskapen upplöses i detta begrepp.

I detta hänseende är såväl Fichte som Höijer företrädare för Kants konception av upplysningen, och det är denna de menar att skepticismen hotar. Om jag inte kan förklara min relation till världen, kan jag nämligen, menar de, inte heller förstå mig själv. Då jaget i sin tur inte är någonting annat än ett självmedvetet handlande, skulle avsaknaden av självförståelse också innebära att jag förlorar mig själv över huvud taget. I frågan om icke-jagets vara i jaget, eller om den yttre nödvändigheten som produkt av en handling, står därför i grunden människans frihet som obetingad, *oändligheten* i hennes väsen, på spel. Om vi vid denna punkt återvänder till den ursprungliga konceptionen av en handling som filosofins grund, blir det tydligt att denna redan från början är ett försök att etablera ett begrepp om just frihetens relation till nödvändigheten: för att kunna försvara frihetens begrepp krävs det att vissheten har sin grund i ett fritt handlande.

Handling och gränsdragning

Då skepticismens invändning mot Kant och Reinhold inte rör deras förståelse av medvetandet som sådant, utan om medvetandets möjlighet att äga kunskap om någonting *bortom* sig självt, blir frågan om jagets gräns i relationen till icke-jaget den centrala för såväl Fichte som Höijer. Att det behövs en grund från vilken all möjlig kunskap är sprungen är en gemensam utgångspunkt för dem båda, och om jagets sig-sättande eller det rena handlandet ska utgöra denna grund, måste detta också förstås som oändligt. Från denna ursprungliga oändlighet måste det dock gå att härleda människans faktiska erfarenhet av sig själv och världen, i vilken hon tvärt om är begränsad och ändlig. Frågan om kunskapens möjlighet är därför samtidigt frågan om hur jag i min ändlighet kan inrymma oändligheten.

Hos Fichte formuleras detta som att jaget, då det sätter sig självt, också måste sätta det som är beläget *bortom* sig självt – ur sin ursprungliga oändlighet måste det *själv* begränsa sig, för att därigenom kunna sätta icke-jaget inom sig. Denna paradoxala uppgift löser Fichte med begreppet sammanstötning. Höijers lösning skiljer sig från Fichtes då hans begrepp om jaget redan förutsätter det som *ursprungligen* relaterat till icke-jaget: handlingen sätter dem båda som sina produkter i det att den som konstruktion inskränker och åtskiljer sig själv. Resultatet är dock i båda dessa fall detsamma: en relation mellan inre och yttre, frihet och nödvändighet eller aktivitet och passivitet etableras, och det är i denna relation människan finner sig själv.

Vid denna punkt sammanfaller frågan om kunskapens möjlighet som tydligast med frihetsbegreppet: kunskap är ingenting annat än fri handling eller görande. Detta är möjligt för att handlingen för det första i någon mån är oändlig och obetingad – den står i relation till en absolut och obegränsad sfär av möjligheter, och kan inte inskränkas annat än genom denna sin egen oändliga potential – och för det andra i någon mån är bestämd – varje *konkret* handling har en konkret produkt och ett konkret mål. Så fort jag handlar, etablerar jag därför också gränser för både min självförståelse och min relation till världen, men dessa gränser är i sin tur bara tänkbara för att de är en inskränkt kvantitet av handlandets yttersta oändlighet. Det är detta som i Fichtes terminologi är *sättande*, och i Höijers *konstruktion*.

Enligt den läsning av Fichte och Höijer som jag föreslår i denna uppsats, utgör denna relation mellan ändlighet och oändlighet en karaktärisering av den mänskliga existensens väsen. Det oändliga i människan är hennes strävan efter att förstå sig själv och sin relation till världen, och i sin vilja att förstå denna relation försöker hon, genom att handla, *bestämma* sig själv. Men då hennes väsen är oändligt, kan ingen bestämning tillfredsställande uttrycka det i sin fullhet. Snarare än att se sig själv i produkten av sitt görande, kan hon alltså bara skymta sig själv i görandets oändlighet som sådan, och hon måste därför alltid, istället för att dröja kvar i någon given bestämning, gå bortom bestämningen och bli aktiv på nytt.

I en mening definieras människan enligt denna förståelse samtidigt av sina misslyckanden. Om hennes försök att uttömmade bestämma sitt eget vara hade lyckats, hade hon därmed också upphävt sitt eget strävande väsen. – istället för att vara handlande, hade hon blivit någonting fixerat och passivt. I just det hänseendet är alltså hennes oförmåga det som gör henne till den hon är. Att ingen gräns hon inrättat fullt ut förblir överskridbar, att hennes eget vara aldrig uttömmade kan förstås, är just vad som får henne att fortsätta handla och sträva mot det oändliga – det vill säga att fortsätta vara människa. Hon måste alltså i varje ögonblick återskapa sig själv, producera sitt föremål, för att upplösa det hon producerat och börja om på nytt. Det är detta tillstånd av oändlighet i ändligheten, av evig potential som alltid fortfarande återstår att uppfylla, som för Fichte och Höijer utgör människans väsen, och i kraft av detta är hon också fri.

Källor och litteratur

- Beiser, Frederick. *German idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*. (Harvard: Harvard University Press, 2002).
- . ”The Enlightenment and Idealism” i *The Cambridge Companion to German Idealism*, red. Karl Ameriks. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Breazeale, Daniel. ”Johann Gottlieb Fichte” i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*, red. Zalta, Edward N.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/johann-fichte/> [hämtad den 15 december 2018].
- . ”The Wissenschaftslehre of 1796–99 (nova methodo).” i *The Cambridge Companion to Fichte*, red. James, David & Zöllner, Günter (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 93–138.
- Burman, Anders. ”Inledning” i Höijer, Benjamin. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. (Stockholm: Thales, 2018).
- . ”Filosofen som vågade tänka farliga tankar” i Svenska dagbladet, 1/6 2017.
- Burman, Anders & Lettevall, Rebecka (red.). *Tysk Idealism*. (Stockholm: Axl Books, 2014).
- Cramer, Konrad. ”Kants ’ich denke’ und Fichtes ’ich bin’” i *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* (2003), s. 57–92.
- Duden, u.å., <https://www.duden.de/rechtschreibung/anstoszen#Bedeutung6> [hämtad 2019-01-08].
- Ehrhardt, Walter E. ”Ergänzende Bemerkungen” i Schelling, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000), s. xlv–l.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Första inledningen till vetenskapsläran*. (Göteborg: Daidalos, 1987).
- . *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* i *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, band I,2 (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1969), s. 173–464.
- . ”Rezension des Aenesidemos (1794)”, s.129–154 i *Werke. Erster Band*. (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911).
- . *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft* i *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, band I,2 (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1969), s. 91–172.
- . *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. (Berlin: Holzinger, 2014).
- Gierow, Karl Ragnar. *Benjamin Höijer*. (Stockholm: P.A. Norstedt & söners förlag, 1972).

- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*, översättning Viktor Rydberg. (Stockholm: Dejavu, 2013).
- . *Faust: der Tragödie erster und zweiter Teil, Urfaust*. (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1986).
- Hankovszky, Tamás. "Die Logik und der Grundsatz der Philosophie bei Reinhold und Fichte" i *Fichte-Studien* nr. 43 (2016), s. 71–82.
- Hegel, G.W.F. *Andens fenomenologi* (Stockholm: Thales, 2008). Översättning: Brian Maning Delaney & Sven-Olov Wallenstein.
- Henrich, Dieter. *From Kant to Hegel. Lectures on German Idealism*, red. Pacini, David S. (Cambridge/London: Harvard University Press, 2003).
- Höijer, Benjamin. *Avhandling om den filosofiska konstruktionen*. (Stockholm: Thales, 2018).
- . *Ur Benjamin Höijers manuskript: Excerpt, utgifna af Edvard Leufvén*. (Gävle: Gefle-postens tryckeri, 1898).
- Imhof, Silvan. "Einsturz und Neubau: Fichtes erste Grundsatzkonzeption als Antwort auf den Skeptizismus" i *Fichte-Studien*, nr. 43 (2016), s. 52–70.
- Ivaldo, Marco. "Fichte in Italien" i *Fichte-Studien* nr. 35 (2010), s. 205–225.
- Jacobs, Wilhelm G. "Einleitung" i Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997), s. vii–xxvi.
- Kant, Immanuel. "Svar på frågan: Vad är upplysning" i *Vad är upplysning?*, red. Brutus Östling. (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 1992), s. 27–36. Översättning: Brutus Östling.
- . *Kritik av det rena förnuftet* (Stockholm: Thales, 2013). Översättning: Jeantte Emt.
- Klotz, Christian. "Fichte's explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 Wissenschaftslehre" i *The Cambridge Companion to Fichte*, red. James, David & Zöller, Günter (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 65–92.
- Leufvén, Edvard Johansson. *Kritisk exposition af Benjamin Höijers konstruktionsfilosofi i relation till den samtida transscendentala spekulationen*. (Stockholm: K.L. Beckmans tryckeri, 1897).
- Liljekrantz, Birger. *Benjamin Höijer: en studie över hans utveckling*. (Lund: Håkan Ohlssons boktryckeri, 1912).
- Lumsden, Simon. "Fichte's striving subject" i *Inquiry*, nr. 47:2 (2004), s. 123-142.
- Manninen, Juha. *Benjamin Höijer und J.G. Fichte. Eine Studie zum Fortschritt der Aufklärung*. (Uleåborg: Oulun yliopisto, 1987).
- Messina, James. "Answering Schulze" i *Journal of the History of Philosophy*, 49:3 (2001), s. 339–369.

- Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- Pippin, Robert. "Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism" i *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, red. Sedgwick, Sally (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 147–170.
- Schelling, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000).
— *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*. (Berlin: Holzinger, 2013).
- Schulz, Walter. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. (Stuttgart: Neske Verlag, 1986).
— "Einleitung" i Schelling, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000), s. ix–xliv.
- Schulze, Gottlob Ernst. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1911).
- Schwab, Philipp. "A=A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel" i *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, nr. 12 (2016), s. 261–290.
- Wedin, Tomas. *The Aporia of Equality: A Historico-Political Approach to Swedish Educational Politics 1940–2000*, doktorsavhandling (Göteborg: Göteborgs universitet, 2018).