

Nykantianismen som provokasjon (2)

BOKESSAY: Den tyske filosofen Kurt Walter Zeidler er ute med en samling studier hvor han presenterer nykantianismen som en provokasjon for nyere tids filosofi.

I dette bokessayet over tre deler, skriver Steinar Mathisen om Kurt Walter Zeidlers bok Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus. Andre del tar for seg nykantianismens selvdstruksjon og dens syn på verdier.

LES FØRSTE DEL: [Nykantianismen som provokasjon \(1\)](#)

Nykantianismen la til grunn at det var mulig å gi en bedre og mer tidsmessig begrunnelse for [Kants](#) kritiske idealisme ved å modellere denne etter den moderne naturvitenskap, men i forsøket på å komme til rette med de interne problemer dette innebar, arbeidet nykantianismen på sin egen overvinnelse. Det tankevekkende — og det er vel her nykantianismen burde kunne virke provoserende — er at store deler av samtidens filosofi fremdeles arbeider ut fra en selvforståelse som går ut på å «...trim our analysis to fit the clothing of a given conception of logic and methodology»¹. Dette i stedet for å ta lærdom av nykantianismens selvdstruksjon og i stedet holde seg til Kants ord om å forske i den rene fornuft, det vil si finne ut av hva som gjør logikken til en ekte form for logos. Eller for nok en gang å si det med Kants egne ord: «Wie das Denken selbst möglich ist.»

Når nykantianerne i så stor grad orienterte sin filosofi ut fra vitenskapen som forbilde for all erkjennelse, så var det selvsagt fordi de hadde et klart øye for at vitenskapen nå var i ferd med å bli den ledende kulturfaktor. Men de ville ikke med noen som helst rett ha kunnet påberope seg å løfte arven fra Kant inn i den moderne tid hvis de ikke samtidig hadde forsøkt å vise at fornuften også i dette moderne kledebon, kunne utgjøre grunnlaget også for tradisjonelle kulturområder som moral og kunst.

Men det var i sin intensjon om å utforme en omfattende kulturfilosofi at nykantianismen gikk på sitt største nederlag. Ved å «misforstå» forstandens kategorier som rent metodologiske prinsipper ble forstanden instrumentell og uten forankring i fornuften. Zeidler gir en meget utførlig og overbevisende redegjørelse for at en slik instrumentalisering av fornuften til vitenskapelig metode ikke er forenlig med det begrep om fornuft som ligger til grunn for Kants transcendentalfilosofi. Og det er her en fundamental uklarhet i nykantianismens intensjon om å være en moderne kulturfilosofi kommer til syne.

I motsetning til samtidens [positivister](#) mente nykantianerne riktignok ikke at det det typisk moderne ville være å la vitenskapen dominere hele kulturen, slik at hvis alle lærte å tenke vitenskapelig (les: rasjonelt), så ville de moralske og sosiale problemer også finne sin rasjonelle løsning. Etter som

kunsten har sitt opphav i fantasien, hadde uten videre avskrevet den som irrasjonell. De nykantianske filosofer var derimot altfor innforlivet med den humanistiske tradisjon til å kunne gi sin fulle tilslutning til en slik form for positivisme. Men de var i det minste moderne i den forstand at de var besjelet av opplysningstidens frihetspatos og så på kulturen som en arena hvor menneskets frihet og humanitet kom til uttrykk. De var kort sagt moderne i den forstand at de trodde på fremskrittet, og selv om det mer enn noe annet var vitenskapens og dens teknologiske nyvinninger som bestyrket dem i denne troen på fremskrittet, så mente de at det karakteristiske for moderniteten nettopp var å respektere at friheten (les: fornuftens autonomi) fant sitt uttrykk innen forskjellige kulturområder.

Verdier

Godt oppdratt som de var i den humanistiske kultur, overså de at den menneskelige selvbestemmelse (frihet) som kulturens grunnlag ikke bare fremmer humanitet, men også mye ondskap. Som kulturelt faktum er derfor hverken moral, kunst eller religion egnet som grunnlag for den analytisk-regressive metode de benyttet for å analysere frem de aprioriske prinsipper fra vitenskapen som faktum. En viktig grunn til nykantianernes — i våre øyne — naive oppfattelse av kulturen som bærer av eviggyldige [verdier](#) må ifølge Zeidler søkes hos Kant, nemlig i den altfor nære forbindelse der er i Kants moralfilosofi mellom frihet (autonomi, selvbestemmelse) og moralitet.

I forbindelse med vitenskapens resultater er de aprioriske prinsipper som utgjøre dens hypotetiske grunnlag sikret av metoden, de er altså bestemt av forstanden før de inngår i og etablerer et vitenskapens resultat som konkret kulturelt faktum. Det finnes imidlertid ingen parallell til dette på de øvrige kulturområder, altså innen moralen, kunsten og religionen. I den grad disse måtte være bestemt av aprioriske prinsipper, kalt verdier, må disse være fornuftige i seg selv, det er derfor man velger å realisere dem. Denne deres fornuftighet er altså ikke «satt» av fornuften, men er inherent i verdiene som sådanne. Det er min innsikt i at visse verdier er fornuftige, det vil si fremmer det gode og det skjønne, som gjør at jeg velger å realisere dem i mine handlinger.

Også her dukker med andre ord psykologismens spøkelse opp for så vidt som de verdier som utgjør kulturens fornuftige grunnlag har en annen status enn vitenskapens grunnsetninger slik at forholdet mellom det konkrete subjekt og dets verdivalg dermed også bli av en helt annen art enn i vitenskapen. At nykantianerne trodde at de kunne overføre en vitenskapsteoretisk modell til forståelsen av kulturens fenomener er merkelig også av den grunn at det på denne tid var en utbredt oppfatning at vitenskapen var verdinøytral.

Hvorledes skal en tenkemåte (les: metode) som utgir seg for å være verdinøytral kunne danne forbilde for realiseringen og forståelsen av verdier, altså kulturen, forble et ikke bare et uløst, men endog upåaktet problem i nykantianismen. Denne overdrevne vektlegging av den vitenskapelige metodes relevans skyldtes en kombinasjon av forskjellige faktorer: 'redselen' for psykologisme

sammen med en avvisning av alt som smakte av metafysikk falt sammen med legitimeringen av filosofien som selvstendig disiplin som selv pretenderte å være vitenskapelig.

Nykantianerne var altså av den oppfatning at løsningen på problemet om de «to kulturer», det vil si muligheten for å demme opp for vitenskapens totale kulturelle dominans, lå i å respektere fornuftens autonomi, det vil si å anerkjenne at den kan gi seg forskjellige uttrykk på forskjellige kulturområder som vitenskap, moral, kunst og religion. Men merkelig nok så de ingen motsetning i samtidig å gjøre vitenskapelig tenkemåte til modell for all kulturell forståelse. Men dermed kom de til for liten grad å vektlegge forskjellen mellom det vi kunne kalle den opprinnelige forståelse av verdier som frembringer kulturen og den sekundære verdifri (les: vitenskapelige) forståelse av de kulturelle fenomener. De overså med andre ord at det er en grunnleggende forskjell mellom den metodiske forståelse som frembringer et vitenskapelig resultat, vitenskapen som kulturelt faktum, og den opprinnelige forståelse av hva som er verdifullt og derfor nedfeller seg i moralske handlinger og kunstneriske verk.

Den metode som sikrer de vitenskapelige resultater objektiv gyldighet er ikke den samme som garanterer at verdiene har objektiv gyldighet, og verdier får heller ikke objektiv gyldighet ved å ekstrapoleres fra moralen og kunsten som foreliggende kulturelle fakta. Til kantianere å være vektla de ikke bare i for liten grad den viktige distinksjon som Kant etablerer i *Kritik der reinen Vernunft* mellom forstand og fornuft, men dessuten at det nettopp er i sin forskjell fra forstanden at fornuften ifølge Kant kan være grunnlag for moral og kunst.

Fornuftens helhet og deler

Zeidler er nøye med å fremheve at det som i stor grad bidro til å pense nykantianerne inn på feil spor, var uavklarte problemer i Kants egen filosofi. Det hjelper lite å hevde at det er typisk moderne å respektere fornuftens autonomi som grunnlag for de forskjellige kulturområder moral, kunst og religion hvis man ikke samtidig kan gjøre rede for hvorledes fornuften som sådan utgjør en enhet. Og en forklaring på dette finner vi heller ikke hos Kant: «Det felles problem for alle tre kritikkene er nemlig spørsmålet om fornuftens enhet...»² At fornuftens enhet på en eller annen måte skulle vises seg som «Normalbewußtsein» (Windelbandt) eller «Kulturbewußtsein» (Cohen), er ifølge Zeidler typiske forlegenhetsløsninger på et grunnleggende problem innen Kants filosofi. Ikke desto mindre viser slike forlegenhetsløsninger at nykantianerne holdt fast ved et genuint kantianske motiv, nemlig at filosofien måtte utgjøre et system. Og på dette punkt må nykantianismen også kunne sies å utgjøre en provokasjon etter som all senere filosofi jo kun fant fornuft i vitenskapen og derfor — i god positivistisk ånd — kom til å overlate moral og kunst til ufornuften.

Mens den overveiende del av de om skriver om Kants filosofi i våre dager synes å ha «...get carried away with a patchwork interpretation...»³, så var nykantianismen et storstilt forsøk på en helhetlig Kantforståelse. Men var denne Kantforståelse helhetlig nok, spør Zeidler. Og hans svar er for så vidt nei som han viser at nykantianismens utgangspunkt i «Faktum der Wissenschaft» blokkerte for en helhetlig forståelse av fornuften. I forsøket på å forstå og begrunne Kants lære om fornuften

som det aprioriske grunnlag for all erkjennelse ut fra en [vitenskapsteoretisk](#) tilnærming, viser Zeidler hvorledes nykantianismen spaltet seg i forskjellige retninger alt etter hvilken av Kants tre kritikker de fant best egnet for dette formål. Dermed er han også i stand til å gi en langt mer nyansert og fordypende forståelse av nykantianismen som filosofisk prosjekt enn det standardbilde som vanligvis tegnes av den.

Nykantianerne forsøkte altså på forskjellig vis å komme til rette med problemer som var arvet fra Kant. Det interessante i så måte er at de i sin bestrebelse på løse disse problemer mer og mer beveget seg i retning av en dialektisk tenkemåte. Det som gjorde den dialektiske tenkning attraktiv, er at den bestemmer forholdet mellom begreper (ideer) som dynamisk samtidig som denne interne dynamikk i begrepenes verden (les: fornuftens aprioriske struktur) er den samme som også fører begrepene ut over seg selv mot det som skal be-gripes. På den måte er dialektikken et forsøk på løse opp det statiske forhold mellom det ideale (gyldighetsfæren) og det reale (den faktiske virkelighet), men da på en annen måte enn den Kant la grunnen til i *Kritik der reinen Vernunft*.

Nykantianismens dialektikk og metode

Zeidler drøfter denne interne problemutvikling i nykantianismen i et stort essay «Versuch einer kritischen Aneignung der Dialektik» med utgangspunkt i den filosofiske utvikling til Richard Hönlswald (1875—1947) og Bruno Bauch (1877—1942). Det er særlig to problemer innen transcendentalfilosofien som disse to tenkere er opptatt av: 1. Forholdet mellom form og innhold i erkjennelsen, det såkalte «affinitetsproblem»; det som spøker i bakgrunnen her er selvsagt det famøse «Ding an sich». Og 2. Forholdet mellom det individuelle og det allmenne i erkjennelsen.

Det kan virke merkelig at man skulle vende seg mot dialektikken for å få et bedre grep om den transcendentalfilosofiske problematikk. Dialektikken — og da særlig i dens Hegelsk variant — var jo lenge blitt avfeiet som spekulasjon fordi den ikke hadde den samme respekt for «das Faktum der Wissenschaft». Men saken er den at Hegels *Phänomenologie des Geistes* handler om hvorledes den enkelte, konkrete bevissthet som forankret i en naturlig og historisk realitet, ved hjelp av dialektikken arbeider seg frem til å bli en absolutt (ideal) bevissthet. Dialektikken har med andre ord nettopp som tema formidlingen mellom det reale og det ideale. Samtidig bidrar en slik fremstilling av formidlingen mellom det reale og det ideale til å vise at den genetiske betraktningssmåte har en vel så legitim plass i den filosofiske analyse enn den regressiv-analytiske, som jo kun sluttet seg til en apriorisk struktur uten å vise hvorledes denne faktisk dannes. Man gikk ut fra at en slik apriorisk struktur bare fantes, det være seg enten som vitenskapens grunnlag (Cohen, Natorp, Cassirer) eller som en ren sfære av gyldige prinsipper (Windelband, Rickert). Den dialektiske metode forsøker derimot å vise at og hvorledes et tenkende subjekt i møte med sine naturlige og sosiale omgivelser (det gitte) arbeider seg frem til å bli et absolutt subjekt, det vil si falle sammen med fornuftens aprioriske struktur. Og det var vel også noe slikt Kant hadde mente å vise ved sammenhengen mellom den metafysiske og den transcendentale deduksjon.

Det er altså nykantianismens forsøk på å unngå den psykologisme som etter deres mening hefter

ved Kants metafysiske deduksjon som paradoksalt nok driver dens representater mot den dialektiske tenkemåte. Det var denne psykologisme, altså svaret på «Wie das Denken selbst möglich ist?» som Högnigswald tematiserte med sin «Denkpsychologie». Og hvis man med Högnigswald mener at transcendentalfilosofien også må forholde seg til tenkningen som akt, det vil si som konkret subjekt og ikke bare som en «Generell bevissthet», da fører dette til at man også må ta stilling til at tenkningen forholder seg til noe gitt. Og da dukker selvsagt problemet med Ding an sich opp. I tradisjonen fra Alois Riehl forfektet Högnigswald en realistisk variant av transcendentalfilosofien, det vil si at han var mer oppfattet av å tenke Ding an sich-problematikken inn i transcendentalfilosofien enn ut av den.

LES OGSÅ: [Hegels bestemte negasjon](#)

Zeidler belyser dette med utgangspunkt i Ernst Cassirers anmeldelse av et tidlige arbeide av Högnigswald: *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre* (1909) hvor Högnigswald gjør seg til talsmann for en realistisk variant av transcendentalfilosofien. Tro mot lærdommen fra sin lærer Cohen gjør Cassirer her gjeldende at Ding an sich er et fremmed og uorganisk element i transcendentalfilosofien. Å tale noe substansielt utenfor tenkningen som skulle affisere denne på en bestemmende måte, er ifølge Cassirer et relikv fra det han kaller en dogmatisk empirisme. Og denne dogmatikk har vitenskapen for lengst kvittet seg med for så vidt som den lovmessighet den moderne, eksakte naturvitenskap er opptatt av, er et rent formproblem. Ifølge [Cassirer](#) hverken kjenner eller trenger den moderne naturvitenskap å kjenne til noe substansielt utenfor tenkningen.⁴

Den eneste legitime omtale av Ding an sich blir derfor som en mulig oppgave for tenkningen: Ding an sich er ikke noe bestemt, men det X som vitenskapen gir en stadig med utførlig bestemmelse av. Det er med andre ord et rent metodeproblem. Det som hadde motivert Högnigswald til en mer realistisk oppfatning av Ding an sich, var derimot at 'det gitte' for eksempel innen biologien fremstår som oppgave på en annen måte enn for den matematiske-mekaniske naturvitenskap, altså må 'det gitte' være 'der' for å kunne bestemmes på forskjellig vis, og dermed får det også en slags medbestemmelsesrett i erkjennelsen. Ved å løfte frem Ding an sich-problematikken — det såkalte affeksjonsproblem — så rokker Högnigswald ved nykantianismens dogme om at den filosofiske analyse ene og alene kan gjennomføres som en teori om dommer.

I og med at kategoriene er konstitutive i den forstand at de legger grunnlaget for en *mulig erfaring*, så må denne erfaring for å bli en *virkelig erfaring* oppta et stoff, det vil si noe som ikke selv er form. Men hvis fornuften ikke fullt og helt er det bestemmende element i erkjennelsen slik at dens former må forholde seg til noe 'gitt', en materie, da synes det måtte innebære en slags affinitet mellom 'det gitte' og fornuften for at denne overhodet skal kunne begripe 'det gitte'. Det ideale kan kun forankres i det reale hvis det allerede er en slags affinitet eller likhet mellom disse!

Fordi 'det gitte', også for Högnigswald primært er en oppgave for metoden, så kommer heller ikke han ifølge Zeidler løs fra en metodologisk variant av transcendentalfilosofien. Men ved sin gjennomgang av utviklingen i Högnigswalds tenkning frem mot hovedverket *Die Grundlagen der*

Denkpsykologie (1921) får han på mesterlig vis vist at det er nødvendig for transcendentalfilosofien å komme frem til at logikk og psykologi må gripe inn i hverandre hvis man antar at det i erkjennelsen foreligger en slags affinitet mellom erkjennelsen og dens gjenstand. Og da vil det også vise seg og at denne samvirken involverer en rikere form for logikk, en *logos* som ikke bare er formal, og som heller ikke er rent subjektiv, men som ligger forut for spaltningen i subjekt og objekt.⁵

Det Zeidler sikter seg inn mot med denne drøftelsen, er å vise at hverken nykantianismens avledning av kategoriene fra «das Faktum der Wissenschaft» eller Kants avledning av dem fra domstavlen er den riktig fremgangsmåte for å komme frem til det mest omfattende begrep av fornuften, altså besvare spørsmålet «Wie das Denken selbst möglich ist?». Det kan man etter hans mening kun oppnå ved det han kaller en prinsippteoretisk analyse av fornuften som sådan. Det første som ifølge Zeidler skal til for å etablere et mer fullstendig begrep om fornuften, er å tone ned dommens sentrale funksjon og i stedet konsentrere seg om den rolle den logiske slutningen har som ledd i fornuftens begripelse av virkelighet. Han henviser i denne sammenheng til Hegels begrepslogikk hvor slutningen nettopp utgjør det sentrale element. Slutningen er, sier Hegel, det sted hvor fornuftens begrepsbruk fullstendig gjøres, all fornuft er slutning⁶. Derneft må man i langt større grad vektlegge den betydning fornuftsprinsippene *homogenitet*, *spesifikasjon* og *kontinuitet* har, etter som de ifølge Kant etablerer virkeområdet for forstanden.⁷ Dermed skaper disse prinsipper ikke bare en forbindelse mellom fornuften og forstanden, men via forstanden også en forbindelse mellom fornuften og sanseligheten.

Mens den konvensjonelle lesning av *Kritik der reinen Vernunft* går fra sanselighet til forstand for å ende med fornuften som en slags overbygning, så vil den prinsippteoretiske analyse av fornuften som Zeidler gjør seg til talsmann for, snu om om dette for å vise at sanselighet og forstand hviler i fornuften!

En slik omdreining av synet på forholdet mellom sanselighet, forstand og fornuft vil dessuten gi en helt annen tilgang til forståelsen av forholdet mellom det individuelle og det allmenne i erkjennelsen, og dermed også det såkalte induksjonsproblem. Et slikt nytt og annerledes syn på fornuftens arkitektonikk vil også gi *Kritik der Urteilskraft* en langt mer sentral plass i Kants kritiske prosjekt etter som det jo er et grunnleggende prinsipp for den reflekterende dømmekraft å innordne fenomener i stadig mer omfattende enheter, altså vise hvorledes det enkelte og det allmenne hører sammen.

En slik 'samtenkning' av det individuelle og det allmenne forutsetter at de som elementer i erkjennelsen har en viss affinitet til hverandre, altså at de hører inn under en felles horisont, og det kan ikke være noe annet enn fornuften som idé. Og det er i denne sammenheng at Zeidler finner interessante ansatser i Bauchs sene filosofi. Bauch (1877—1942) var den av nykantianerne som fra første stund av hadde hatt størst interesse for Kants *Kritik der Urteilskraft*; blant annet hadde han i en rekke vitenskapsteoretiske studier⁸ forsøkt å etablere en sammenheng mellom Kants måte å tenke om forholdt mellom det individuelle og det allmenne i *Kritik der Urteilskraft* og Darwins

descendensteori. Med en slik innfallsvinkel mente Bauch på samme tid å vise at det finnes en sammenheng (affinitet) mellom høyere (det allmenne) og lavere (det individuelle) former i naturen, og for på den måte å gi transcendentalfilosofien en slags ontologisk forankring (les: slik er naturen faktisk innrettet).

Den høyeste forstand

Bauchs lærer Heinrich Rickert (1863—1936) hadde tidligere forsøkt å komme til rette med affeksjonsproblemet ved hjelp av tanken om en korrelasjon mellom «Erkjennelsen av objektet og objektet for erkjennelse», men da på en slik måte at det det var erkjennelsens former, de aprioriske prinsipper, som ble stadig mer omsegripende. Og etter som formene ble stadig mer omfattende og dominerende i erkjennelsen, mente Rickert samtidig å unngå problemet med Ding an sich (affeksjonsproblemet). Rickert var altså av den mening at dommen som syntese og en syntese av 'noe' i kraft av dommen, var to sider av samme sak. Det Rickert imidlertid ikke hadde noe tilfredsstillende svar på, er hva som rettleder erkjennelsen i dens streben etter en stadig mer omfattende erkjennelse av virkeligheten. Hvis en mer omfattende erkjennelse ikke bare skal være det Hegel kalte «die schlechte Unendlichkeit», men virkelig fører erkjennelsen til et høyere nivå, synes dette i det minste å måtte innebære antagelsen — slik Kant jo gjør i *Kritik der Urteilskraft* — av et teleologisk prinsipp i fornuften som rettleder dens virksomhet. Selv om resultatet av denne virksomhet, altså den reflekterende dømmekraft, målt med forstandens strenge krav kun blir å forstå som et 'som om'. Viser dette i hvert fall en slags sammenheng mellom sanselighet, forstand og fornuft.

Zeidler berømmer Bauch for at han er den eneste nykantianere som har innsett at Kants tre kritikker må leses slik at de utgjør en sammenheng — og altså ikke bare som frittstående analyser av fornuftens rolle på forskjellige kulturområder: vitenskap, moral, kunst og religion. En slik 'samlesning' vil ikke bare avdekke at Kants lære om fornuftens ideer er lang mer relevant enn vanligvis antatt for det transcendentalfilosofiske prosjekt som sådant, men først da vil det være mulig å tematisere fornuften som idé. I sin senfilosofi forsøkte derfor Bauch seg på å omforme transcendentalfilosofien i retning av en form for idélære.⁹

Skal en slik tematisering av fornuften ikke bare bidra til å løse det omtalte affinitetsproblem ved at form og innhold i erkjennelsen løftes i en omfattende idé, altså en form for logos som går forut for spaltningen i erkjennelsens subjekt og objekt, men også affaksjonsproblemet (Ding an sich), da må også sanseligheten hvile i den samme idé (fornuft). Og så langt var Bauch ifølge Zeidler ikke villig til å gå. Han forsøkte seg i stedet på en løsning ved å skille mellom vår forstand og en allmenn forstand for så å lokalisere Ding an sich i den allmenne forstand. Riktignok blir Ding an sich dermed ikke lenger et fremmedelement for tenkningen, men en slik løsning vil ifølge Zeidler kun føre frem hvis den allmenne forstand ikke — slik Bauch gjør — identifiseres med «die syntetische Einheit der Apperzeption»¹⁰ slik Kant omtaler denne i *Kritik der reinen Vernunft*, men med den «Ideen om en høyeste forstand» som Kant først innfører i *Kritik der Urteilskraft*.

Zeidler stiller seg mer enn tvilende til om en slik «Idee eines höchsten Verstandes» som Kant introduserer i *Kritik der Urteilskraft*, og som altså åpner for et fysiko-teologiske perspektiv på sammenhengen mellom natur og fornuft, egentlig er den rette vei å gå. Og muligens var det også anelsen om dette gjorde at hverken Hönigswald eller Bauch kom frem til en fullgod dialektisk formidling av forholdet mellom faktisk tankeakt (noesis) og allmenngyldig tanke (noema), men kun klarte å bestemme dette forhold som en korrelasjon mellom vår forstand og en allmenn forstand. Det dialektiske innslag i deres tenkning blir derfor ikke markant nok til å kunne formidle fornuften som det ideale og sanselighet som det reale.

Den enkleste måte å unngå de problemer som plaget nykantianismen, ville utvilsomt være å slå inn på den vei hvor store deler av moderne filosofi befinner seg: fullstendig å se bort fra at det må være en sammenheng mellom fornuften som individuell og som allmenn. Zeidler berømmer derfor nykantianismen for å være den siste filosofiske retning som holder fast ved det som har vært filosofiens grunnlag og motivasjon siden Platon, nemlig at det å gi en systematisk utdypelse av det Sokratiske dictum «Kjenn deg selv» ikke er mulig uten samtidig å kjenne verden. Selverkjennelse og erkjennelse av verden, henger nøye sammen. Men muligheten for dette synes helt tydelig å være at fornuften er to 'steder' på samme tid: i meg (individuell) og i verden (allmenn), altså at fornuften så å si må spaltes for at noe slikt som erkjennelse overhodet skal kunne finne sted. Sammenfallet mellom selverkjennelse og erkjennelse av verden blir således også fornuftens selverkjennelse i enheten av det individuelle og det allmenne slik dette foreligger i allmennbegrepet.

En slik samvirken mellom selverkjennelse og erkjennelse av verden finner altså Zeidler best ivaretatt av den realistiske form for transcendentalfilosofi slik den ble forsøkt utformet av Liebmann, Riehl, Hönigswald og Bauch. I den realistiske versjon av transcendentalfilosofien blir nemlig de problemer som gir seg i forbindelser med affeksjon, affinitet og naturens formål vektlagt på enn helt annen måte enn i Marburger-skolen og den Sydvesttyske skole. I disse to retninger ble disse problemkomplekser løst eller rettere: tryllet bort, ved en ensidig fremheving av dommens logiske aspekt.

Syntese og dom

Det forholder seg utvilsomt slik at det utenfor dommen ikke finnes noen objektiv erkjennelse av en gjenstand, man da må samtidig være nøye med å understreke objektiv. Kategoriene og de syntetiske grunnsetninger utgjør riktignok det aprioriske grunnlag for objektiv erkjennelse, men ikke grunnlaget for at det overhodet finnes noe å syntetisere. Gjenstanden for objektiv erkjennelse faller med andre ord ikke restløst sammen med gjenstanden som objektivt erkjent! Enhver dom er qua dom en form for syntese, men i tillegg til den syntese som dommen som sådan utgjør, så skal den også begripe (syntetisere) noe, det Kant kalte «den ubestemte gjenstand for en empirisk anskuelse».

Og hvis det som er gitt i en empirisk anskuelse er ubestemt, så har vel Kant med det indikert at det

kan bestemmes på forskjellig måte, eller i det minste at den objektive erkjennelse (bestemmelse) av dette noe, ikke nødvendigvis er uttømmende hva dette noe måtte være. Forstår man Kants lære i *Kritik der reinen Vernunft* om mulighetsbetingelsene for objektiv erkjennelse ad disse baner, da åpner det ikke bare for at transcendentalfilosofien har ontologiske implikasjoner, men også for at det man har en objektiv erkjennelse av, in casu naturen, kan kompletteres med en annen type erkjennelse. Dermed er forbindelsen til *Kritik der Urteilskraft* og Kants lære om den reflekterende dømmekraft og dens teleologiske form for erkjennelse, etablert. På denne måte er det følgelig mulig å få øye på og utvikle en systematisk sammenheng i Kants syn på fornuften som han ikke selv klarte.

Zeidler stiller seg derfor ikke bare kritisk til en rekke av de løsninger som representantene for den realistiske versjonen av transcendentalfilosofien kommer frem til, men endog Kants egne tanker i *Kritik der Urteilskraft*. At Kants med sin lære om den reflekterende dømmekraft og dens teleologiske betraktningssmåte av naturen ender med antagelsen av — slik Zeidler formulerer det — en fiksjonalistisk rehabilitering av den rasjonalistiske ontologi, nemlig at naturen i et teleologisk perspektiv fremstår *som om* den skulle være et uttrykk for en forstand som langt overskrider vår fatteevne (les: forstand). Fornuften som reflekterende dømmekraft lærer oss — riktignok bare *som om* — at det er mer intelligibilitet (ideale) i naturen (det reale) enn det vi er i stand til å begripe med vår forstand, rettere: forstanden brukt slik at den er konstitutiv for allmenngyldige erkjennelse.

Dette fiksjonalistiske innslag i *Kritik der Urteilskraft* gir seg ikke bare i forlengelse av Kants lære om objektiv erkjennelse i *Kritik der reinen Vernunft*, men også fordi det ellers ville være vanskelig å harmonisere Kants lære om frihet som uttrykk for fornuftens autonomi med det tradisjonelle ontologiske syn på naturen som en gitt orden. Kants lære om at vår erkjennelse av naturfenomenenes formål er *som om*, blir dermed et resultat av den uklarhet som ligger i hans lære om Ding an sich, altså affeksjonsproblemet. Mot denne bakgrunn kan det være fristende — slik Bauch gjør — å foreslå at Kants lære i *Kritik der Urteilskraft* om formenes kontinuitet omdannes fra et regulativt til et konstitutivt prinsipp for hele naturen. Men det vil føre til at ontologisk realitet og transcendentallogisitet faller sammen på en måte som strider mot det kritiske element i transcendentalfilosofien.

OGSÅ AV STEINAR MATHISEN: [Modernitet som problem 1](#) • [Modernitet som problem 2](#)

Å ta vare på dette kritiske element vil følgelig måtte innebære at svaret på spørsmålet «Wie das Denken selbst möglich ist?» må ligge forut for, det vil si angi muligheten for selv spaltningen i subjekt og objekt. Fornuften transcendentallitet kan med andre ord hverken ensidig bindes til en teori om subjektet eller en teori om objektet, men må søkes i en formidlingsstruktur som er tenkningen (fornuften) selv.¹¹ En viktig forutsetning for å få et grep om fornuften som en slik formidlingsstruktur, er å komme bort fra den ensidige fokusering på premiss og konklusjon som de viktigste elementer i den logiske dom. En lærdom Zeidler tar med seg fra sin kritiske gjennomgang av Hönigswalds *Denkpsychologie*, er den at fornuftens syntesefunksjon fullbyrdes i slutningen. Ettersom slutningen i en dom må trekkes, så er den for det første ikke et statisk element på linje

med premiss og konklusjon, og etter som den alltid må trekkes at et konkret tenkende subjekt, så er den det 'sted' hvor logikk (allmenn tenkning) og psykologi (individuell tenkning) møtes. Ved at det individuelle og det allmenne på denne måten samvirker i slutningen, får også den ideale gyldighet dommen tilsikter et fundament i noe reallt.

Den negative dom

Det er imidlertid et område hvor nykantianismen ifølge Zeidler slett ikke kan fungere som provokasjon: ved å insistere på at forståelsen av Kant måtte skje i forlenges av «das Faktum der Wissenschaft» nivellerte den fornuftens differensierte arkitektonikk til en enhetlig metodologisk struktur, og banet på den måte veien for den analytiske vitenskapsteori. Dette skjedde ved at den viktige forskjell mellom et kategorialt prinsipp og en metodisk regel ble visket ut. Ja, spørsmålet er om noen overhodet lenger har klart for seg hva denne forskjellen går ut på? Det kan man imidlertid få en viss peiling på ved å kaste et blikk på inndelingen i tradisjonelle lærebøker i [logikk](#). Man vil da se at kapitlet om metode kommer til slutt og altså etter at de grunnleggende logiske prinsipper er gjort rede for. Metoden angir altså kun regler for anvendelsen av de logiske prinsipper. I og med at de logiske prinsipper allerede må ligge fast, være bestemt som sådanne, for å kunne inngå i metoden, må de være mer grunnleggende enn de regler som styrer deres metodiske anvendelse.

Så hva skjer hvis man gjør kategoriene slik Kant har utviklet dem i *Kritik der reinen Vernunft* til metodiske grunnsetninger? Dette demonstrerer Zeidler på en fortreffelig måte ved å diskutere Bauchs syn på negasjonen. Bauch var jo den som hadde tøyet nykantianismens Kantforståelse lengst i retning av dialektikk, og negasjonen spiller som bekjent en sentral rolle i dialektikken. Det som gjør negasjonen til en logisk 'urokråke', er at den rokker ved enhver statisk virkelighetsforståelse og på den måte skaper en produktiv urolighet innen tenkningen som sådan.

Hvis man som Bauch — og på dette punkt var han fremdeles en tradisjonell nykantianer — hevder at når den subjektive, faktiske tenkning bestemmer noe som noe (S er P), så får denne dom sin gyldighet, blir objektiv, i kraft av at den reformulerer et allerede eksisterende objektivt saksforhold. Men da blir det nærmest umulig å finne en plass til den negative dom etter som denne jo ikke har noen forankring i det objektive, men tvert imot hevder at noe ikke er (S er ikke-P).

Denne vanskelighet oppstår ikke for den dialektiske tenkemåte etter som denne ikke ser på negasjonen kun som benektelsen av et faktisk saksforhold, men som et nødvendig prinsipp for at og hvorledes tenkningen som aprioriske struktur overhodet kan gripe fatt i og forme den faktiske virkelighet.

Hvis et bestemt proposisjonalt innhold (S er P) negeres ved å hevde at S er ikke-P, skapes det samtidig en sammenheng mellom P og ikke-P, det vil si at negasjonen av et bestemt proposisjonalt innhold alltid vil være relativ til et annet mulig proposisjonalt innhold. Negasjonen kan med andre ord ikke bare være et metodologisk prinsipp for å avverge usannhet, den må ha en kategorial funksjon for så vidt som den etablerer den sammenheng (horisont) som både P og ikke-P må

befinne seg innenfor for overhodet kunne ha noe med hverandre å gjøre. Også den negative dom forutsetter den samme logiske kontinuitet som fornuften skaper med sine øvrige kategorier.

Selv om den negative dom ikke direkte bestemmer hva noe ER, altså ikke stadfester en objektiv gyldighet, så er den qua dom tross alt en form for syntese. Følgelig må den i det minste tilkjennes en metodologisk funksjon, og det gjør da også Bauch ved å hevde at den negative dom fungerer som en indikator på annerledeshet. Den er med andre ord et metodologiske hjelpemiddel for den subjektiv tenkning til å få øye på noe annet og nytt. Det som kommer til uttrykk i en slik omfunksjonering av den negative dom er ifølge Zeidler at nykantianismen på grunn av sin redsel for psykologismen, aldri klarte å overvinne den abstrakte (les: ikke formidlende) motsetning mellom gyldighet som objektiv tenkning (fornuft) og det konkrete subjekts tenkning.

På den annen side må jo det konkrete subjekts tenkning på en eller annen måte ha tilgang til den antatt objektive tenkning (fornuft), det som driver den subjektive tenkningen er jo at den i størst mulig grad skal kunne finne frem til og realisere den objektive, gyldige, fornuft. Denne drivkraft for den subjektive tenkning mener Bauch å finne i den limitative dom. Den limitative dom har riktignok det til felles med den negative dom at den ikke bestemmer et saksforhold, men til forskjell fra den negative dom benekter den det heller ikke, den avgrenser det kun. På den måte kan den limitative dom nok fungere som en plassholder for tenkningens dynamikk hevder Zeidler, men han viser samtidig til dens begrensning: den kan fungere kun som et metodologisk prinsipp for å drive erkjennelsen fremover. Den funksjons- og syntesestruktur som er poenget med den transcendentale logikk skal imidlertid ikke bare føre erkjennelsen fremover, men også få den til å gripe virkeligheten på en mer omfattende måte, det vil si bidra til å avdekke fornuftens enhet i møte med verden. Å redusere den transcendentale logikk til et sett av metodologiske prinsipper vil — selv om det fører erkjennelsen fremover — dermed også kutte forbindelsen mellom fornuftens selverkjennelse og erkjennelsen av verden.

Noter

¹ Stanly Rosen: *The Limits of Analysis*, Yale University Press, New Haven/London 1980, s. 14.

² «Denn das gemeinsame Problem aller drei Kritiken ist die Frage nach der Einheit der Vernunft...» *Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus*, s. 79.

³ Karl Ameriks: *Text and Context: Hermeneutical Prolegomena to Interpreting Kant*, i: D. Schönecker/T. Zwenger: *Kant Verstehen/Understanding Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, s. 13.

⁴ Se: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke: Aufsätze und kleinere Schriften 1902—1921*, Bd. 9, s. 450. En instruktiv redegjørelse for synet på Ding an sich hos H. Cohen og E. Cassirer finnes i: Claudio Almir Dalbosco: *Ding an sich und Erscheinung*, Würzburg 2002, s. 27—57.

⁵

En interessant variasjon av denne problematikk fra en helt annen kant, nemlig den analytiske filosofi, finner man hos Robert Hanna: *Rationality and Logic*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 2006.

⁶ G.W. Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp-utgaven Bd. 6, s. 351.

⁷ Se *Kritik der reinen Vernunft* A 657f./B 685f.

⁸ Samlet i: *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*, Heidelberg 1911.

⁹ Bruno Bauch: *Die Idee*, Leipzig 1926

¹⁰ B 134.

¹¹ Det er denne oppgave K.W. Zeidler har gitt seg i kast med i sitt hovedverk *Grundriss der transzendentalen Logik*, dritte, ergänzte Auflage, Wien 2017.