

Kants transcendentale idealisme og det enhetlige subjekt

Martin van Houtum



Masteroppgave i filosofi

Veileder: Frode Kjosavik

Det humanistiske fakultet, Institutt for filosofi, idé- og
kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2014

Kants transcendentale idealisme og det enhetlige subjekt

Martin van Houtum

© Martin van Houtum

2014

Kants transcendentale idealisme og det enhetlige subjekt

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

IV

Takk

Først og fremst vil jeg rette en stor takk til min veileder, prof. Frode Kjosavik, for glimrende innsikt og uvurderlig bistand i forbindelse med skrivingen av denne oppgaven.

A special thanks to Postdoctoral Fellow Toni Tapio Kannisto for helpful contributions and discussions, and for his stimulating and illuminating lectures on *Kritik der reinen Vernunft*, UiO, fall 2012.

Til sist ønsker jeg også å takke prof. Øystein Linnebo for nyttige innspill i forkant av prosessen.

Innholdsfortegnelse

Innledning.....	1
1 Jeget i <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	3
1.1.1 Den transcendente metode og idealisme	3
1.2 Det empiriske/fenomenale jeget	6
1.2.1 Selvet for den indre sans og den empiriske appersepsjon	6
1.2.2 <i>Phaenomenon/noumenon, das Ding an sich</i> og skillet fremtredende/ikke- fremtredende.....	12
1.3 Det transcendente subjekt	21
1.3.1 Spontanitet, enhet og «Ich denke»: den transcendente deduksjon, første skritt..	21
1.3.2 Spontanitet, reseptivitet og indre affeksjon: den transcendente deduksjon, annet skritt	29
1.4 Det noumenale selvet.....	36
1.4.1 Paralogismene: sjelen som transcendent fornuftsillusjon	36
1.4.2 Tredje antinomi: jeget som underlagt naturnødvendighet men samtidig fritt handlende	44
2 Det enhetlige subjekt I: «tynn» eller «tykk» lesning av det transcendente subjekt?.....	51
2.1 Selvet og transcendental idealisme: en truende regress.....	51
2.2 En transcendentalpsykologi?	54
2.3 En ikke-metafysisk redegjørelse av «jeg»-utsagn? Jonathan Glovers generelle modell	55
2.4 Det transcendente subjekt – kun en abstrakt betingelse?.....	60
3 Det enhetlige subjekt II: to verdener eller to aspekter?.....	71
3.1 Mot en ontologisk diskusjon: hva kan vi <i>vite</i> om rent intelligible størrelser?.....	71
3.1.1 Om transcendente argumenter	71
3.1.2 Om ren/transcendental appersepsjon.....	80
3.2 Jegets ontologi: to verdener eller to aspekter?.....	82
Samlet konklusjon	99
Litteraturliste	101

Innledning

Til grunn for en mulig objektiv erkjennelse krever Kant at påstanden «jeg tenker» må kunne ledsage alle våre forestillinger. Det foreligger imidlertid ingen konsensus rundt hva «jeg» refererer til når vi leser Kant, eller hvordan jeg som et enhetlig subjekt passer inn i den transcendentale idealismens rammeverk. Den transcendentale idealisme hviler som kjent på en distinksjon mellom fremtredelser og tingen i seg selv (*Das Ding an sich*). Det er min oppfatning at denne distinksjonen ikke i tilstrekkelig grad har blitt diskutert i direkte tilknytning til Kants implisitte syn på jeget, og da ofte på et vis som medfører en problematisk regress. Ved å føre nettopp en slik diskusjon omkring jeget spesifikt, ønsker jeg i min oppgave å besvare to overordnede hovedspørsmål: (1) hvorvidt Kants distinksjon mellom jegets empiriske og intelligible karakter kun er *funksjonell* eller eksplisitt *ontologisk* (eller begge); og (2) hvorvidt svaret på (1) leder oss til å forklare den transcendentale idealismens dikotomi under én eller to ontologiske verdener.

Oppgaven består av tre kapitler. Første kapittel gir en samlet diskusjon og analyse av jegets ulike karakteristikk og funksjoner slik det sporadisk fremgår i *Kritik der reinen Vernunft*. I denne klarstillingen vil jeg avgrense tre ulike roller jeget opptrer i: det empiriske selvet for den indre sans og den empiriske appersepsjon; det transcendentale subjekt for tenkningen og ren/transcendental appersepsjon; og det noumenale selvet som rent fornuftsobjekt og som tilgrunnleggende for fri handling. Disse tre roller isolerer igjen ytterligere «plan» av jeget. Rekkefølgen er tematisk snarere enn kronologisk, men det hele vil likevel presenteres i tilknytning til hvordan Kant trinnvis fremlegger sin doktrine om transcendental idealisme, til distinksjonen fremtredelse/ikke-fremtredelse, samt til selvbevisstheten som grunnlag for mulig objektiv viten i den transcendentale deduksjon av kategoriene.

Annet kapittel fører, med utgangspunkt i forutgående kapittel, en diskusjon omkring hvorvidt vi kan gi en redegjørelse for hva «jeg»-utsagn *refererer til* uten samtidig å måtte redegjøre *metafysisk* for jegets *ontologi*, dvs. hvorvidt vi kan akseptere at jeget for Kant kun er en ren abstraksjon, en formell betingelse for domsakter og objektiv erfaring; eller hvorvidt Kants forestilling om jeget er uløselig metafysisk forpliktende all den tid det transcendentale subjekt synes å involvere et på et vis *frittstående* subjekt utover dette. Jeg vil her knytte utvalgte

egenskaper som generelt synes å måtte beskrive «jeg»-utsagn opp mot Kant, for å undersøke hvorvidt det foreligger noen rimelige paralleller. Jeg vil argumentere for at en rent ikke-metafysisk beskrivelse umulig kan være dekkende, og videre at det ikke er tilstrekkelig å redusere det kantianske jeget til kun et formalt enhetsprinsipp, dvs. en til grunnleggende abstraksjon for erfaring, da han ved en rekke anledninger synes å betrakte jeget som noe «tykkere» enn dette.

En slik diskusjon vil derfor uunngåelig lede oss til også å måtte vurdere jegets *ontologiske* status, all den tid Kant tillater både sanselige og rent intelligible karakteristikk av ett og samme jeg. Det tredje kapittelet vil derfor føre en *metafysisk* diskusjon. Til grunn for denne analysen ligger en distinksjon som har oppstått i nyere tids kommentarlitteratur, mellom *én* eller *to verdener* hva angår en fortolkning av Kants distinksjon fremtredelse-tingen i seg selv. Jeg vil i utgangspunktet argumentere for at det er førstnevnte posisjon som bærer størst grad av anvendbarhet i en koherent redegjørelse for det enhetlige subjekt, hvilket vil ha betydningsfulle implikasjoner for hvordan vi bør betrakte transcendental idealisme i sin helhet (endog et slikt standpunkt heller ikke er uten problemer). Kapittelet vil innledes med en diskusjon omkring hvilken fruktbarhet vi kan tilskrive transcendental argumentasjon og ren/transcendental appersepsjon hva angår en omtale av jegets intelligible karakter.

Avslutningsvis følger en samlet konklusjon, hvor jeg vil si noen ord om hvordan det syn på jeget jeg tilskriver Kant også belyser helheten i hans filosofiske prosjekt.

Norsk Kant-terminologi er i all hovedsak hentet fra oversettelsen ved Mathisen/Serck-Hanssen/Skar, Pax Forlag 2009.

1 Jeget i *Kritik der reinen Vernunft*

Dette kapitlet kan betegnes som en oppklaring av detaljene i følgende sitat, hentet fra Den Transcendentale Dialektikk:

(...) und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts (als Gegenstandes des Bewußtseins), dessen Bestimmung durch die Sukzession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendente Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existierenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann (*Kritik der reinen Vernunft*, A492/B520).

1.1.1 Den transcendentale metode og idealisme

Formålet med *Kritik der reinen Vernunft* er, sagt kortest mulig, først og fremst å gi et svar på *hva vi kan erkjenne*, via en møysommelig analyse og reformasjon av metafysikken, dens metode og dens grenser. Vi kan normalt tilskrive Kant den posisjon at metafysikken er den filosofi som undersøker hva vi kan erkjenne *a priori* via begreper (A845/B783), der *a priori* i denne sammenheng omfatter de erkjennelser hvis berettigelse ikke er grunnet i erfaringen, men i noe langt mer sikkert og universelt. Det vil si, Kant bedyrer at enhver erkjennelse begynner med erfaringen (A1/B1). Det gir derfor ingen mening å tolke *a priori* erkjennelse som uavhengig av eller forutfor erfaring: *a priori* dommer er snarere grunnet på den del av erfaringen som *vi selv legger i den*. Den bistår oss i å etablere logiske og transcendentale sannheter. Dette er i kontrast til *a posteriori* erkjennelse, hvis berettigelse er *gitt oss* i erfaringen. Denne bistår oss i å etablere empiriske sannheter. Men metafysikken skal omhandle mer enn kun begreper og mentale størrelser, den skal ha forbindelse til den ytre verden. Det er interessant å bemerke at Kant i utgangspunktet ikke synes å være interessert i en redegjørelse av sinnet og konstruksjonen av vår erfaring *per se*, men snarere ledes til å undersøke disse delvis med sikte på å befeste fysikkens fundament som en vitenskap. Men ved å belyse hvordan den ytre verden fungerer, vil vi også oppnå en tilsvarende innsikt i nettopp sinnets natur (Brook 2013): vår

erfaring må for Kant være organisert på samme vis som gjenstandene i fysikken er organisert seg imellom.

Kant skiller som kjent mellom *analytiske* og *syntetiske* dommer, der førstnevnte er sann eller usann ut ifra forholdet mellom deres begreper, og sistnevnte er sann eller usann ut ifra forholdet mellom begrepet og dets gjenstand (Kannisto 2012a). For eksempel vil «gull er et gult metall» ifølge Kant være en *analytisk* påstand, all den tid gull = gult metall. Vårt begrep om gull tillegges intet nytt meningsinnhold ved å omtale det som et gult metall, snarere er «gult metall» kun en del av vårt begrep «gull». Dette synes enklere å svelge om vi husker at enhver erkjennelse for Kant begynner med erfaring – han vil selvsagt ikke påstå at vi har noen som helst medfødt kunnskap om gull. På samme måte er det en analytisk sannhet at alle legemer er utstrakte, all den tid utstrekning er en nødvendig egenskap ved ethvert legeme: legeme = utstrekning. Det er derimot ikke slik at vi kan påstå at alle legemer er *tunge* ved å undersøke vårt *begrep* om legeme alene: vi må snarere undersøke egenskaper ved *objektet* begrepet refererer til. Vi har dermed en syntetisk påstand ifølge Kant.

Kant søker å etablere et metafysisk system som er *syntetisk a priori*: et system som uttrykker universell sannhet om objekter. Det er enkelt å se hvordan Kant med dette henvender seg mot den forutgående filosofi, og søker å avlive forestillingen om empirisme og rasjonalisme som uforenlige standpunkter. Empirismen, der berettigelse grunnes i erfaringen, har forbindelse til den ytre verden av objekter, men gir oss ingen redskaper til å trekke universalt gyldige påstander om den. Rasjonalismen, der berettigelse ikke grunnes i erfaringen men i universelle lover (som logikken), gir oss redskaper til å trekke universalt gyldige påstander om den ytre verden, men har ingen reell forbindelse med den. Kant synes å arbeide ut ifra følgende tankegang: at de betingelser som gjelder for mulig erfaring, også er betingelser for *objekter* for erfaringen.¹ Altså; gitt at noe er en nødvendig betingelse for mulig erfaring, er det samme «noe» også nødvendig for all erfaring. Analogt, gitt at noe er en nødvendig betingelse for mulige objekter, må det samme «noe» være en nødvendig egenskap ved ethvert objekt i det hele tatt. Dette er logikkens lover Kant søker å forbinde med en objektiv metafysikk.

La meg utdype: det finnes en rekke funksjoner tilstede i erfaringen. For at erfaring overhodet skal oppstå må det sansbare materiale organiseres i tråd med våre *kognitive evner*. Kant identifiserer fire slike, som er felles for alle mennesker, og som hver har sine sett regler og funksjoner: *sanseligheten*, *forstanden*, *dømmekraften* og *fornuften*. Samlet gir disse oss de nødvendige *a priori* betingelser for all erfaring ifølge Kant. Som vi skal se er disse betingelsene

¹ Jf. f.eks. B197, eller kap. 1.3.

betingelser for enhver gjenstand for erfaring: de er nødvendige betingelser for *selve gjenstandene*, ikke kun for vår erkjennelse av dem (A111). Dette speiler den berømte *kopernikanske vending*. Sagt med andre ord består vendingen i å anta at erfaringsgjenstanders *form* står forutfor deres *materie*, snarere enn at forholdet er omvendt, hvilket er en holdning Kant mener feilaktig har gjennomsyret den forutgående metafysikk. Med materie kan vi her forstå hva som erfares (det sansbare materiale), form er måten det sansbare materiale representeres på, hvordan det erfares under de ulike kognitive evner. Sammen danner disse objekter. F.eks. er en stol som objekt det sansbare materiale som utgjør stolen ordnet under et intelligibelt begrep «stol».

Dette er umiddelbart en kontraintuitiv forestilling. Det synes å være en selvfølge at det finnes noe materie «der ute» som er *gitt oss* i sanseerfaringen, og som vi organiserer kognitivt deretter. Men Kants prosjekt utelukker ikke dette. Vi kan allerede her ense de problemer som skal prege vår undersøkelse: Kants metafysiske system beskriver gjenstander kun *slik de fremtrer for oss*, slik de representeres som objekter, ikke hvordan de enn måtte være uavhengig av vår anskuelse (*Anschauung*) av dem. Vi må betrakte Kants idealisme som en *formal* eller *transcendental* idealisme. Dette i kontrast til den tradisjonelle materielle idealisme som kjennetegner f.eks. Berkeley, all den tid objekter for han kun er indre mentale ideer, eller Descartes, all den tid utstrakte objekter for han *muligens* kun er indre mentale ideer. Kant gjendriver denne typen holdninger:

Der Idealism (ich verstehe den **materialen**) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und **unerweislich**, oder für falsch und **unmöglich** erklärt (B274).

Transcendental idealisme er snarere kun idealisme i henhold til objekters *form*. Hva angår deres materie kan vi derimot omtale Kant som empirisk *realist*: den eksisterer virkelig «der ute» uavhengig av oss som erkjennende vesener (A28/B44). Dette er ingen selvmotsigelse, og vil forhåpentlig tydeliggjøres i det kommende.

Hva ligger så i begrepet «erkjennelse» (*Erkenntnis*) for Kant? En enkel karakteristikk er *objektiv* tenkning (etter A50/B74). Vi må ikke forveksle *Erkenntnis* med *Wissen*, som er et langt mindre sentralt begrep i *Kritik der reinen Vernunft*, hvilket vi kan oversette som noe lignende kunnskap, viten osv. Kant viser liten interesse i å avklare spesifikt hva *kunnskap* er før mot slutten av verket: han er snarere opptatt av å undersøke hvilke kriterier som ligger til

grunn for at vi legitimt skal kunne påstå å besitte det. *Erkjennelse* derimot er altså noe langt mer betydningsfullt for Kant. Å undersøke og fastsette grensene for og legitimeringen av erkjennelsen er nettopp det Kant later til å holde høyest i denne første kritikken. Erkjennelse er, kort sagt, syntesen som foregår i forstanden i møte med det sansbare mangfold (Holzhey og Mudroch 2005, s. 75). Foreløpig er det tilstrekkelig å si følgende om erkjennelsen:

Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe) (A50/B74).

Hva betyr dette? Som kjent: tenkning uten innhold (dvs. anskuelse) er tom, og anskuelse uten begreper er blind. Ingen gjenstand ville være gitt for oss uten sanseligheten, og uten forstanden ville ingen gjenstand blitt tenkt (A51/B75). Kanskje er erkjennelsen best illustrert i kontrast til persepsjon og tenkning alene: disse kan, i motsetning til erkjennelsen, være utelukkende subjektive. F.eks. kan vi unektelig *tenke oss* en flyvende tapir. I slike tilfeller referer ikke representasjonen til et reelt ytre objekt. Erkjennelsen er derimot annerledes. Husk nevnte *objektiv* tenkning/persepsjon: representasjonene må referere til et reelt ytre objekt, kun da har vi anskuelse (objektiv persepsjon) og erkjennelse (objektiv tenkning). Denne tankegangen tjener som en hjørnestein i vår diskusjon; hvordan kan *jeg*, som delvis rent og transcendentalt fornuftsobjekt, være «uten innhold»? Og er dette egentlig Kants syn?

Før vi går videre bør vi notere oss at Kant later til å ville underbygge og utdype doktrinen om transcendent idealisme i tre steg, fremfor å gi én samlet redegjørelse. I første omgang søker han å knytte den til sanseligheten i Den Transcendentale Estetik. Deretter knyttes den til forstanden og dens begreper i Den Transcendentale Analyttikk, og til sist til forstanden og dens logiske slutninger i Den Transcendentale Dialektikk. Vi skal se på hva disse steg innebærer enkeltvis, og samtidig se hvordan Kant fra dette isolerer ulike plan å omtale jeget på.

1.2 Det empiriske/fenomenale jeget

1.2.1 Selvet for den indre sans og den empiriske appersepsjon

Kant undersøker hvilke regler som gjelder for sanseligheten (*Sinnlichkeit*) generelt i seksjonen *Die Transzendentale Ästhetik*. Sanseligheten definerer Kant som den evne eller reseptivitet som muliggjør dannelsen av forestillinger (*Vorstellung*) i kraft av den måten vi blir affisert av

gjenstander på (A19/B33). I følge Kant er *fornemmelser* (*Empfindung*) den virkning en gjenstand har på vår forestillingsevne all den tid vi blir affisert av gjenstanden (engelske oversettelser bruker gjerne *sensation* for *Empfindung*, hvilket kan bidra til å kaste lys over begrepets betydning). Den anskuelse som forholder seg til en gjenstand via fornemmelser kaller han *empirisk*, den ubestemte gjenstanden til en empirisk anskuelse kaller han *fremtredelse*. Videre, det som *svarer til en fornemmelse* i fremtredelsen er hva Kant kaller fremtredelsens materie (og som vi vet: det som tillater fremtredelsens mangfold å ordnes på ulike vis er deres form) (A20/B34).

I tråd med den kopernikanske vending hevder Kant at vi setter det gitte sansemateriale inn i vår sanselige form: *våre a priori anskuelsesformer rom og tid*. Selv om rom og tid for Kant er anskuelsesformer er de samtidig empirisk *reelle størrelser*, dvs. enhver fremtredelse *er virkelig* i rom og tid, ikke kun tilsynelatende. Rom er *ytre* objekters form; tid *indre*. Dette betyr at de omfatter henholdsvis samtidige og suksessive forestillinger. Vi kan med dette skille mellom *ytre* og *indre sans*. Anskuelse av rom og tid er *ren* all den tid de ikke gir oss noen materie, kun form. Kants forestilling om rom (og tid) er altså subjektiv snarere enn utelukkende objektiv, hvilket brøt med den da rådende oppfatning. Her sikter jeg til debatten absolutisme-relasjonisme, som er viktig å ha i minne om man vil forstå Kants motivasjoner. Kant går imot begge leirer. Ifølge Leibniz, som sto i front for relasjonismen, består universet av *monader*; enkle, immaterielle substanser, hver av dem med en form for *bevissthet*. Rommet var ifølge Leibniz en serie relasjoner mellom monaders lokalisering, tiden var relasjonen de suksessive bevisste tilstander i de enkelte monader. Rom/tid er altså kun relasjonen som finnes mellom ting (monader), og kunne ikke ha fantes uten monadene. På motsatt side sto absolutismen, prominent representert ved Newton. Newton argumenterer kort sagt at rom og tid er uendelige størrelser, hvis eksistens står uavhengig av de fysiske legemer som okkuperer dem. Det vil si, *tomt* rom og tid er teoretisk sett fullt mulig. Rom og tid betraktes som *beholdere* (*containers*), der en gitt koordinat beholder sin posisjon uavhengig av relasjoner mellom rommet/tidens gjenstander (Ellington 1977, s. x-xi).

Den første, *empiriske* omtale av selvet finner sted i Kants redegjørelse av tid som den indre sans' form. Det er her snakk om et *fremtredende* plan av selvet. Kants påstander om hva vi kan vite om oss selv er i høy grad bygget på hans teori om den indre sans. Dette vil si at de transcendentale betingelser som ligger til grunn for viten om ytre gjenstander også må gjelde for viten om indre gjenstander, dvs. oss selv (Allison 2004, s. 276). Følgende konklusjoner trekkes for tid som en *a priori* anskuelsesform: «Tiden er ikke noe som finnes for seg eller som

tilkommer tingene som objektiv bestemmelse, og som altså ville bli igjen selv om man abstraherte fra alle subjektive betingelser i forbindelse med anskuelsen av tingene» (A32/B49)². Hva vi derimot må fastsette er hvordan vi kan omtale sanseligheten uavhengig av tid. Dette gjelder særlig ettersom tiden i seg selv (dvs. uavhengig av subjektet) for Kant «er intet» (A35/B51).

Enn så lenge fortsetter Estetikken slik: «Tiden er ikke noe annet enn formen til den indre sans, det vil si anskuelsen av oss selv og vår indre tilstand. Tiden kan nemlig ikke være noen bestemmelse ved ytre fremtredelser; den hører hverken med til en figur eller en posisjon osv. Den bestemmer derimot forholdet mellom forestillingene i vår indre tilstand» (A33/B49-50)³. Her må vi bemerke at dette ikke representerer Kants fulle syn. Da den indre sans ordner våre forestillinger (også av ytre gjenstander!) suksessivt, og dermed muliggjør sanselig anskuelse overhodet, vil det følge at også ytre gjenstander indirekte er i tid. Som han sier selv: «Tiden er den formale a priori betingelsen for alle fremtredelser overhodet (...) det vil altså si at den er den umiddelbare betingelsen for indre anskuelser (våre sjeler) og dermed også den middelbare betingelsen for de ytre fremtredelsene». Altså konkluderer⁴ Kant med at «alle fremtredelser overhodet, det vil si enhver gjenstand for sansene, er i tiden og står nødvendigvis i tidsrelasjoner» (A34/B50-51)⁵.

Hvordan kan Kant bevege seg fra «Tiden er ikke noe annet enn formen til den indre sans» til «Tiden er den formale a priori betingelsen av alle fremtredelser overhodet»? Svaret er

² «Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahiert».

³ «Die Zeit is nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers inner Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehöret weder zu einer Gestalt, oder Lage etc.; dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserm innern Zustande».

⁴ I B-utgaven presenterer Kant en øvrig *transcendental redegjørelse* for tid som ren anskuelse. En *transcendental redegjørelse* er «die Erklärung eines Begriffs, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann» (B40). Sagt på en annen måte gir denne arten redegjørelser et uttrykk for *nødvendige betingelser for muligheten* av noe. For eksempel, dersom A er en nødvendig betingelse for B, og vi ser at B faktisk er tilfelle, vil det logisk følge at også A er tilfelle. I tilfellet *tid* vil dette «noe» være *forandring* (og *bevegelse*) (B48-49). Kort sagt: det ville være umulig å gjøre forandring *begripelig* dersom vi ikke betrakter tiden som (indre) ren anskuelse, ettersom begrepet *forandring* «nur durch in der Zeitvorstellung möglich ist» (B48); «Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnis a priori, als die allgemeine Bewegungslehre» (B49), da den unngår kontradiksjoner eksempelvis i form av å betrakte én og samme gjenstand som lokalisert på ulike steder, ved å vise til dens bevegelse og suksesjon i tid. Det finnes imidlertid en del uklarhet rundt hvilken fruktbarhet *transcendentale argumenter* egentlig har i filosofien. Dette er et tema som vil bli viktig først i andre og især tredje kapittel. Men enn så lenge kan vi ha følgende generelle bemerkning i bakhodet: at det kan tenkes at *transcendentale argumenter* kun viser nødvendige egenskaper ved *vårt kognitive apparatur*, snarere enn i den ytre verden *uavhengig av dette*.

⁵ «Die Zeit ist die Formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt (...) und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen (...). Alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit».

gitt allerede i fortsettelsen av den tredje konklusjon, der han peker på hvordan enhver fremtredelse (dvs. som *forestilling*) er gitt i den indre sans. Det vil si, den indre sans opptrer her som en type sensorisk oppmerksomhet rettet mot oss selv, hvori sinnet gjennom bruk av den indre sans kun kjenner sine egne tilstander, som på sin side er uløselig knyttet til den ytre sans. Det er her tale om visse forestillinger eller psykologiske tilstander som persepsjoner, minner, ønsker o.l. Selv om dette ikke alltid er like innlysende, synes det rimelig å trekke et visst skille mellom indre sans og *empirisk appersepsjon* (og herfra videre til *ren* eller *transcendental* appersepsjon, som vi skal komme tilbake til i forbindelse med den transcendentale deduksjon av forstandskategoriene). En tradisjonell tolkning synes å være at den indre sans genererer en *erfaring* av indre tilstander, eller en *introspeksjon* av indre gjenstander, mens empirisk appersepsjon snarere er en *bevissthet* om indre tilstander, dvs. en *selvbevissthet*, en bevissthet om ens *spontanitet*, eller en *bevissthet om perseptuell bevissthet*, da indre tilstander på et vis allerede er bevisste tilstander (Keller 1998, s. 20). Følgelig kan det synes som at empirisk appersepsjon involverer anskuelse.

La meg oppklare:⁶ det finnes en rekke mulige måter å forbinde våre forestillinger med hverandre på. Enkelte av disse synteser kan betraktes som å være *opp til oss*, dvs. vi står selv fritt til å styre tanken fra én forestilling og mot en annen (eller i det minste slik vi opplever det), til å fantasere om hva vi vil, osv. Her kan vi trekke en parallell til Hume, som kaller denne aktiviteten *assosiasjon*. Hvis jeg forstår Kant rett så er det nettopp dette empirisk appersepsjon dreier seg om: at vi selv forbinder visse forestillinger med hverandre, hvorpå den påfølgende bevissthet om disse og/eller deres gjenstander under assosiasjonens empiriske lover genererer empirisk erkjennelse (og som sådan ikke a priori erkjennelse, jf. B152). Ettersom Kant definerer en anskuelse som en forestilling som «viser umiddelbart hen til gjenstanden og er enkel» (A320/B377)⁷, synes det å følge av dette at empirisk selvbevissthet er en umiddelbar bevissthet om en selv som *individ*. Denne forestillingen er en forestilling om en selv på et bestemt tidspunkt, dvs. ikke over tid:

Empirical apperception represents the self in terms of the individual states that replace themselves in the succession of different states of consciousness in time. When we are conscious of our inner empirical states, we are not conscious of anything that is identical over time. But it is important to note that Kant does not deny that we have an intuition of self through inner sense and that we therefore

⁶ En oppklaring av den empiriske appersepsjons logiske og til grunnleggende motpart, *ren/transcendental appersepsjon*, følger i kap. 1.3 og kap. 3.1.2.

⁷ «... *bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln*».

have some consciousness of self even in empirical self-consciousness. The important point is that we do not directly experience anything as something connecting our various experiences together in time (Keller 1998, s. 20)

Om den indre sans sier Kant derimot følgende:

Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müsse (A98-99).

Dette synes imidlertid å stå i kontrast til hva Kant sa tidligere, i sin redegjørelse for tiden, om at vi anskuer *våre sjeler* i den indre sans. La meg oppklare. Kant beskriver det empiriske selvet som *fremtredende for en selv*. «En selv» i denne sammenheng kan, av åpenbare grunner, ikke være en henvisning til det empiriske selvet, men snarere til det *egentlige* selvet, dvs. den ultimate gjenstand for det empiriske selvets erfaring. Så, dersom man som Kant antar at enhver erfaring forutsetter en erfarer, vil det følge at for enhver erfaring av et selv vi har, må det foreligge et selv som har denne erfaringen og som ikke selv er denne erfaringens gjenstand. Som et følge av dette kan vi aldri erfare selvet *som subjekt*, da vi i et slikt forsøk alltid vil komme til å støte på et nytt *objekt*-selv. Det vil si, en gjør *subjektet* om til *objekt for subjektet*. Altså, dersom vi identifiserer objekt-selvet som det egentlige selvet, vil dette for alltid hindre en fra koherent å kunne kalle en selv subjekt.

Enhver anskuelse vi har av oss selv *som objekt* må nødvendigvis svare til de samme betingelser som enhver annen fremtredelse; dvs. de må være betinget av tiden. For Kant synes dette å være en tilstrekkelig betingelse for å kalle enhver erfaring av selvet for en fremtredelse av selvet, og ikke selvet slik det egentlig er. Til grunn for en slik antakelse står hva jeg nettopp omtalte, altså at dersom vi omtaler selvet *som objekt* vil det ikke lenger være et selv (dvs. et *subjekt*), hvilket han i større grad returnerer til å diskutere i Den Transcendentale Dialektikk. Av disse grunner synes det overhodet forfeilet å referere til et empirisk eller fenomenalt selv – når det vi observerer via den indre sans (evt. empirisk appersepsjon) slettes ikke er en *person*, men snarere en rekke tilstander vi uunngåelig oppfatter som «våre egne». Likevel vil jeg for

ordens skyld i det kommende anvende nettopp terminologien «det empiriske selvet»; ikke desto mindre må vi hele tiden fastholde at dette er en noe misvisende tittel.

Med andre ord er det svært begrenset hva Den Transcendentale Estetikk og den indre sans kan fortelle oss om selvet. Den forteller mye om hvordan vår erfaring (ifølge Kant) er konstruert, men lite om den bakenforliggende erfarer. Som han sier, når evnen til å bli bevisst en selv skal oppsøke det som ligger i sinnet må den *affisere* sinnet: det er kun slik den kan frambringe anskuelse av en selv (B68). Som vi vet vil måten sinnets mangfold er organisert på være bestemt av tiden som vår anskuelserform. Altså kan det ikke være tilfelle at nevnte evne anskuer oss selv på den måte som den blir affisert på innenfra, altså slik som den fremstår og ikke slik den er (B69). Dersom vi kan anerkjenne at den indre sans' gjenstander kun er fremtredelser, og at vi følgelig kun kjenner oss selv slik vi fremtrer, er det rimelig å anta at den indre sans kun gir oss fremtredelsen av forandring. Altså kan det tenkes at enhver forandring kun er fremtredelse, uten å vedgå verden slik den er i seg selv. Denne tanken vil i stor grad stå sentralt i det kommende.

Kontrasten indre sans/empirisk appersepsjon er for øvrig også omtalt også i hans *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* fra 1798, hvilket er det av Kants verker der hans empiriske psykologi kommer til uttrykk i bredest omfang. For eksempel: «Refleksjonens jeg har intet mangfoldig i seg og er i alle dommene ett og det samme, fordi det kun inneholder det *formale* til bevisstheten; derimot inneholder den *indre erfaring* bevissthetens *stoff* og den empiriske, indre anskuelser mangfold, *appersepsjonens* jeg (følgelig en empirisk appersepsjon)» (Kant 2012, s. 42).⁸ Dette bekrefter ytterligere hva som kom fram i Den Transcendentale Estetikken, og hva som også vil bli tydelig senere i Den Transcendentale Analyttikk: at vi kan isolere to former for selvbevissthet, dvs. via indre sans og via appersepsjon. En ytterligere oppklaring lyder som følger:

Der innere Sinn ist nicht die reine Apperzeption, ein Bewußtsein dessen, was der Mensch thut, denn dieses gehört zum Denkungsvermögen, sondern was er leidet, wiefern er durch sein eignes Gedankenspiel afficirt wird. Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältniß der Vorstellungen in der Zeit (so wie sie darin zugleich oder nach einander sind) zum Grunde. Die Wahrnehmungen desselben und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte (wahre oder scheinbare) innere Erfahrung ist (...) *psychologisch*, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt, und das Gemüth, welches als

⁸ «Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in sich und ist in allen Urtheilen immer ein und dasselbe, weil es blos dies Förmliche des Bewußtseins, dagegen die innere Erfahrung das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung, das Ich der Apprehension, (folglich eine empirische Apperzeption) enthält» (AA VII:141-142).

bloßes Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen wird (AA VII:161).

Altså kan vi konkludere om selvet, slik det fremtrer for den sanselige anskuelse, slik: hva Kant presenterer i Den Transcendentale Estetikk er et betydelig steg bort fra den forutgående tradisjon selv-filosofi. Han avviser det syn at «det indre» på noe vis stiller med et epistemisk prioritet foran «det ytre». Fremfor å gi det indre en slik epistemisk prioritering, forsøker han å vise at vår erkjennelse av indre så vel som av ytre objekter er begrenset til vår mulige erkjennelse av fremtredelser. En må m.a.o. innse at slike gjenstander «begge, uten at man behøver å bestride deres virkelighet som forestillinger, like fullt bare tilhører fremtredelsen, som alltid har to sider» (A38/B55)⁹. Hans redegjørelse for den indre sans står dermed i sterk analogi til hans redegjørelse for den ytre. I begge tilfeller vil våre forestillinger medieres av anskuelserformene og følgelig kun representere gjenstander slik de fremtrer for oss. Hvorvidt det er snakk om en indre eller ytre gjenstand vil det i begge tilfeller involvere en affeksjon som gir oss et anskuelsermangfold, som igjen vil prosesseres eller medieres av anskuelserformene. Kant påstår i lys av dette at vi kun kjenner oss selv slik vi fremtrer, og at vi mangler noen erkjennelse av oss selv slik vi er i seg selv. Det er en slik anti-kartesiansk posisjon som tillater han å opprettholde en forpliktelse til å betrakte tiden som en anskuelserform. Men hvordan passer det noumenale inn i dette bildet?

1.2.2 *Phaenomenon/noumenon, das Ding an sich* og skillet fremtredende/ikke-fremtredende

Kontrasten «verden slik den synes» og «verden slik den *virkelig* er» var på ingen måte noen ny forestilling i Kants samtid: allerede i oldtidens østlige filosofi var den viet en sentral rolle, og er eksempelvis også viktig i de vediske religioner og i den platonske filosofi. Også i debatten rasjonalisme-empirisme finner vi en tilsvarende diskusjon. En slik dikotomi kan imidlertid forstås på en rekke ulike vis. I den vestlige filosofi uttrykkes distinksjonen gjerne i form av en gjenstands primære og sekundære kvaliteter, dvs. henholdsvis som en gjenstands uavhengighet og avhengighet av vår sansbare befatning med den.¹⁰ Dog en gjenstand synes farget for oss, kan

⁹ «... beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat».

¹⁰ Jf. f.eks. Lockes *Essay Concerning Human Understanding* (1690). Det må bemerkes at distinksjonen naturligvis ikke entydig ble anerkjent som riktig, jf. f.eks. Leibniz' *Discours de Métaphysique* (1686), eller Berkeleys *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) og *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713).

vi ikke med det samme fastslå at den samme gjenstand *i seg selv* er farget. Men tatt i betraktning Kants transcendentale idealisme står vi ovenfor en krevende debatt vedrørende også den *ontologiske* relasjon mellom en gjenstand slik den synes for oss og slik den er i seg selv. En avklaring er av en avgjørende betydning tatt i betraktning at også *en selv* er en fremtredende størrelse.

Vi har allerede omtalt erfaringens gjenstander som eneste mulige gjenstand for vitenskapelig undersøkelse etter Kants syn. En rekke Kant-tolkere synes i denne sammenheng å identifisere *phaenomena* og fremtredelse. Slik jeg ser det er dette en unøyaktighet, endog deres sterke forbindelse med hverandre unektelig er tilstede. I *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (paragraf 3-4) omtaler han *phaenomena* simpelthen som sansbare gjenstander, og fremtredelse som ting *slik de er presentert* for sanseligheten. Disse gjøres imidlertid ytterligere distinkte fra hverandre like etter, idet Kant (i paragraf 5) omtaler fremtredelse i kontrast til erfaringen. Fremtredelse står her som hva enn i sansepersepsjon som kommer *før* bruken av forstanden (logisk, ikke temporalt), der erfaringen derimot er erkjennelsen som oppstår idet forstanden sammenlikner ulike fremtredelser, hvorpå erfaringens gjenstander er *phaenomena*. Altså er reglene for enhver sanselig erkjennelse reglene for *phaenomena*. Et slikt syn er delvis bevart også i *Kritik der reinen Vernunft*: «Fremtredelser for så vidt som de tenkes som gjenstander ifølge kategoriens enhet, kalles *phaenomena*» (A248-249). Med andre ord kan vi betrakte fremtredelse som en gjenstand for erfaring, i den grad den er betinget av våre anskuelsesformer rom og tid, men *ikke* av kategoriene (dvs. fra et transcendentalt perspektiv). Altså vil *phaenomena* være en gjenstand for viten (betraktet empirisk), betinget av anskuelsesformene og kategoriene samlet.

Med kapittelet *Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena* i Den Transcendentale Analytikk søker Kant også å omtale hva som faller *utenfor* mulig erfaring. Dette er et nødvendig steg for å kunne rettferdiggjøre sin todeling mellom den indre, subjektavhengige sfære og den objektive ytre sfære. Få, om noen, øvrige elementer av Kants filosofi har i like stor grad vært gjenstand for kontrovers og spekulasjon, og den tyske idealisme er i høy grad en videreutvikling av Kants ideer på dette punkt. For Kant betyr «noumenon» i korte trekk *tingen slik den representeres i intellektet gjennom begreper*: den er ikke-romlig-temporal og står som en logisk diametral motsetning til *phaenomena*. Han låner begrepet fra antikkens Hellas: *noumenon* (*νοούμενον*) er en variasjon av ordet *nous* (*νόος*), som betyr noe tilsvarende sinn, persepsjon (Merriam-Webster Dictionary). Vi kan grovt oversette *noumenon* som en *gjenstand for tenkning, det som tenkes*

osv. Dette kan forstås i positiv og negativ betydning. Kant avviser muligheten for noen positiv omtale av noumenon omgående i Den Transcendentale Dialektikk, dvs. å fastslå de noumenale ideer som reelle størrelser (dog han synes å bryte med dette mønsteret senere i sin praktiske filosofi). Derimot kan vi uproblematisk omtale noumenon *negativt*, dvs. som hva phaenomena *ikke* er. I lys av dette kan vi enklest mulig forstå begrepet som en grense for mulig erfaring:

Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein **Grenzbegriff**, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können (B310-311).

Denne grensen kan sammenliknes med landegrensen som omkretser «sannhetens land» (vår mulige erfaring), dvs. en utkant som simpelthen markerer grensen for hva som kan og ikke kan erkjennes, dvs. som markerer hvor vitenskapen har og ikke har gyldig anvendelse.

I tillegg til begrepet noumenon opererer Kant også med begrepet *tingen i seg selv* (*das Ding an sich*). Ved enkelte anledninger synes disse synonyme slik Kant omtaler dem, og flere Kant-tolkere later til å foreta samme identifikasjon. Men etter mitt syn kan vi finne rikelig belegg for å hevde det motsatte. Hva jeg har i tankene er hvordan tingen i seg selv synes å være et ikke-fremtredende aspekt ved det fremtredende og som sådan et *negativt* noumenon, der noumenon *generelt* på sin side snarere synes å være simpelthen en intellektuell størrelse uten nødvendigvis å ha noen tilknytning til det fremtredende overhodet. Det vil si, enhver fremtredelse har en noumenal karakter (som ting i seg selv), men et noumenon behøver ikke fremtre. Altså kan vi kalle en gjenstand *positiv* noumenon i den grad vi betrakter det som en *transcendent* gjenstand. En ting i seg selv bør vi derimot forstå som en gjenstand betraktet *transcendentalt*, uavhengig av våre subjektive betingelser. Arne Næss gir en oppklarende omtale av sistnevnte, i det minste hvordan vi skal forså denne i *negativ* forstand:¹¹ «Bedre ville betegnelsen «x» være, med tilføyelsen at x er den ubestemmelige rest som blir tilbake ved tingene når alt som skyldes menneskenes oppfatningsevne, trekkes fra» (Næss 2010, s. 505). På dette punkt er vi foreløpig satt til å betrakte tingen i seg selv som en på et vis trans-empirisk

¹¹ Dvs. vi abstraherer fra alle *sanselige* egenskaper, *men sier intet mer utover dette*. Et *positivt* noumenon ville være gjenstand for en *intellektuell* anskuelse. På dette punkt er B-utgaven mer tydelig enn A-utgaven. Jf. f.eks. Stenius, E.; *On Kant's Distinction Between Phenomena and Noumena* (1965). For øvrig vil jeg returnere til en ytterligere diskusjon omkring *positiv* noumena i 1.4.1.

«realitet», dvs. som hva erfaringens gjenstander *er* uavhengig av vår erfaring av dem.¹² Dette er en observasjon Kant gjentar ved flere anledninger: at begrepet *tingen i seg selv* kun karakteriserer et «noe» i den grad vi kan skille den fra sansningens gjenstander, hvorpå vi ikke mulig kan ha noe viten om den. Den må forbli fullstendig uerkjennelig for oss.

Distinksjonen noumenon/ting i seg selv er tilsynelatende smal, men ved nærmere ettersyn svært viktig. For å forstå den bedre er vi nødt til å gi en oppklaring av relasjonen transcendent/transcendental. Det er min oppfatning at leseren er best tjent med denne relasjonen *etter* at vi har gått igjennom den transcendentale deduksjon av kategoriene, da deduksjonen for Kant spiller en vesentlig rolle nettopp i å isolere det transcendente fra det transcendentale. Likevel kan vi i denne sammenheng enn så lenge betegne skillet som henholdsvis mellom en ugyldig projisering av utelukkende intellektuelle størrelser (f.eks. Gud, sjel, engler) *som i* den empiriske verden på den ene side, og en ugyldig omtale av reelle empiriske størrelser (dvs. slik de er *i seg selv*) på den andre. Likevel, i forordet til B-utgaven synes Kant å argumentere for at *tingen i seg selv* bør betraktes som noe som faktisk finnes:

(...) Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht **erkennen**, doch wenigstens müssen **denken** können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint (Bxxxvi-xxvii).

Kant trekker et skille mellom å *erkjenne* tingen i seg selv og simpelthen å *tenke* den gjennom begreper. Sistnevnte er ingen selvmotsigelse. Det ser ut til at Kants argument for eksistensen av tingen i seg selv er av en transcendental art: enhver fremtredelse (hvilket unektelig finnes) *må* være en fremtredelse *av noe*. Kant uttrykker et slikt syn eksplisitt i *Prolegomena*:

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt, und ein höchstes aller Wesen (lauter *Noumena*) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie, in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen, niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen,

¹² Dersom vi skal forstå tingen i seg selv som «tingen *betraktet i seg selv*», hvilket jeg vil argumentere for at vi skal, må det også nevnes at den *samme tingen* naturligvis også kan *betraktes* slik den *fremtrer*; definisjonen gjelder altså ikke utelukkende for en gjenstands *intelligible* aspekt.

und also darauf Anzeige tun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* 170-171).

Dette alene gir selvsagt ikke et tilstrekkelig grunnlag til å kunne bestemme noen egenskaper ved tingen i seg selv, om disse overhodet finnes, noe Kant selv vedgår. Alt vi kan si foreløpig om tingen i seg selv er at hva enn det er, må det være slik at det kan bli en fremtredelse for oss. Det vil si, vi kan vite om tingen i seg selv at den på et vis affiserer det som fremtrer, men ennå ikke noe angående hvordan denne relasjonen finner sted. Så klart, et fundamentalt aspekt ved tingen i seg selv er at den på et vis «frembringer» den sansbare verden. Vi kan umulig kjenne den *faktiske* dynamikken i naturen, ei heller dens *faktiske* gjenstander. Dette gir i høy grad mening: tatt i betraktning den omfattende viten om den sansbare verden vi ifølge Kant er berettiget til, ville vi på sett og vis kunne vite *alt som er*, gitt at den sansbare verden nettopp var alt som er. Å hevde noe slikt ville naturligvis være absurd. Dette er hva dette *Grenzbegriff* viser, at vi kan vite all slags ting om den fremtredende verden, men vi kan ikke vite noe om hva som frembringer den i utgangspunktet, dvs. hva som ligger «bakenfor» eller «utenfor» den.

Å «frembringe» er et skummelt ord å bruke i denne sammenhengen om vi betrakter dette forholdet av arten årsak-virkning. Som vi skal se er *kausalitet* en kategorisk term og angår dermed kun den *fenomenale* sfære med noen gyldighet.¹³ Kategoriene har kun empirisk og ingen transcendental anvendelse (A238/B298). Dette kan forlenges til det mer generelle problem vedrørende hvordan ingen kategori overhodet kan anvendes i omtale av tingen i seg selv. Denne problematikken ble påpekt selv tidlig etter *Kritik der reinen Vernunft* (kanskje mest prominent av Heinrich Friedrich Jacobi). Gjennomgående eksempler som trekkes frem som problematiske er *kvantitet* (noumena i pluralitet), eller *eksistens* (av det noumenale). Likefremt er Kant (i det minste delvis) i stand til å imøtegå sine kritikere på dette punkt. Faktisk er det *ingen* steder Kant påstår at det noumenale *forårsaker* det fenomenale.¹⁴ Det er snarere slik at vi, ifølge Kant, *må anta* at verden slik den fremtrer for oss medfører at denne verden også kan betraktes som ikke-fremtredende, dvs. som noe lignende tingen i seg selv. Kant synes dessuten å tillate en såkalt «ikke-skjematisert» anvendelse av kategoriene også på tenkte gjenstander, dvs. foruten noen bestemmelse i tid. Dette er riktignok kun en mulig tolkning, selv om Kant ikke eksplisitt advokerer et slikt syn.

¹³ Riktignok åpner Kant for en «frihetens kausalitet» i redegjørelsen av den tredje antinomi. Vi skal se på hva dette innebærer når vi ankommer dette kapittelet.

¹⁴ I det minste ikke *temporalt*; riktignok oppfordrer han oss til å forstå det noumenale som en tilgrunnleggende *betingelse* for det fenomenale.

Det vil derfor naturligvis være fåfengt å anta at vi kan ha noen som helst empirisk viten om tingen i seg selv; dette er en total selvmotsigelse. Likevel er vi nødt til å ta stilling til nettopp hva forholdet mellom det noumenale og det fenomenale faktisk *er*, da dette er avgjørende for å oppklare selvets status. Det foreligger ingen entydig konsensus rundt hvordan vi skal tolke dette aspektet av transcendental idealisme. I lang tid etter *Kritik der reinen Vernunft* (og delvis også i dag) var den rådende posisjon at den fenomenale og den noumenale sfære måtte betraktes som ontologisk distinkte fra hverandre: den fremtredende gjenstand er noe ontologisk *separat* fra dens «ekvivalent», hva enn denne måtte være, i den noumenale sfære. Da dette reflekterer to ulike verdener overhodet, er dette synet kjent som «*the two worlds interpretation*», eller også «*the two objects interpretation*» (heretter *to verdener*-tolkningen). Ifølge en tolkning av denne typen bør vi betrakte ting i seg selv som absolutt reelle gjenstander, dvs. de ville ha funnes, og de ville besitte hvilke egenskaper de enn besitter, uavhengig av hvorvidt det fantes mennesker som kunne observere dem eller ikke. Fremtredelser kan under et slikt syn ikke tilskrives samme status da deres eksistens og kvaliteter er subjektavhengige. Enhver erfaring av gjenstander og hendelser i rommet, til og med disse gjenstander/hendelser selv, samt alle *temporale* mentale gjenstander/hendelser, klassifiseres innunder den type fremtredelser som eksisterer i subjektet. Disse fremtredelsene avskjærer oss som subjekter fra å erfare ting i seg selv, som ikke-romlige, ikke-temporale entiteter. Likevel *må* tingene i seg selv eksistere, da de må overføres til oss det «sensedatum» vi konstruerer fremtredelser fra. Hvordan en slik overføring finner sted kan vi umulig vite. Altså blir tingene i seg selv ansett som rimelige å anta *som tilgrunnleggende betingelser* nettopp via transcendental argumentasjon.

I motsetning til dette står «*the one world interpretation*», i noen tilfeller også kalt «*the dual aspects interpretation*» (heretter i hovedsak *én verden*-tolkningen), som i nyere tid har utmerket seg som et alternativ til *to verdener*-tolkningen. Her er det ikke tale om to verdener men én. Med en gitt gjenstand er det altså ikke snakk om to numerisk separate gjenstander, men om to aspekter eller perspektiver ved én og samme gjenstand: et fremtredende og et ikke-fremtredende (tingen i seg selv). Én mulig *ontologisk* formulering av dette synet presenteres i Rae Langtons *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves* (1998). Etter Langtons syn må vi betrakte transcendental idealisme som en metafysisk teori der gjenstanders to aspekter uttrykkes i form av en egenskapsdualisme. På den ene siden har vi romlige, temporale, *relasjonelle* egenskaper som fremtrer for oss, og ikke-romlige, ikke-temporale, *intrinsiske* egenskaper som *ikke* fremtrer på den andre. Med *relasjonelle egenskaper* mener hun at vi kan kjenne de relasjoner som foreligger både mellom subjekt-fremtredelse og fremtredelser seg

imellom. Denne posisjonen er attraktiv på et selvstendig grunnlag, og Langtons diskusjon belyser enn rekke elementer av Kants filosofi som tidligere syntes selvmotsigende. Men den later til å ta et radikalt steg unna hva Kant selv tilsynelatende hevder i *Kritik der reinen Vernunft* (debatten *én/to verdener* synes generelt å være forankret på at Kant selv ikke eksplisitt påpeker eller omtaler den mulige tvetydighet, og at vi kan finne belegg for vekselvis å tilskrive han begge posisjoner). Hva jeg har i tankene er hvordan hennes posisjon synes å gjøre Kant utelukkende til *realist*, og utelukker hans idealisme til fordel for en «*epistemic humility*», dvs. vi må simpelthen anerkjenne og akseptere en begrenset epistemisk tilgang til verden. Slik jeg har argumentert for det er Kant derimot *både* idealist og realist, hhv. i tilknytning til gjenstanders form og materie. Etter mitt skjønn leder Langton oss til å omtale tingen i seg selv som på et vis romlig og temporal (men med ikke-romlige, ikke-temporale egenskaper), da en fremtredelse og tingen i seg selv er samme gjenstand, og fremtredelsen nettopp er romlig og temporal. Dette bryter med Kants syn eksplisitt (noe jeg vil komme tilbake til i kap. 3.2).

Hennes argumentasjon for *epistemic humility* kan sammenfattes slik: viten er for mennesket muligjort i kraft av at vår erkjennelse inkluderer en reseptiv, sanselig komponent. Det vil si, vi kan kun ha viten om gjenstander i den grad de affiserer oss: grunnlaget for vår viten er relasjonene som består i måten ting affiserer oss på (s. 23). Phaenomena er reelle egenskaper ved substanser, endog kun relasjonelle sådan. Utover relasjonelle egenskaper har substanser også intrinsiske egenskaper (s. 18-20, 205). Relasjonelle egenskaper, især kausale krefter, må ikke forstås som *reducerbare* til de intrinsiske egenskaper. Altså, dersom substanser på noe vis affekterer oss, er dette ikke i kraft av deres intrinsiske egenskaper (s. 3-5). Altså kjenner vi ikke substansers intrinsiske egenskaper.

Langton anerkjenner og diskuterer problemet med å omtale tingen i seg selv som substans (hvilket vil bli tydelig i den transcendentale deduksjon). Hun isolerer tre ulike substansbegreper. Det første av disse er tingen i seg selv, som det ultimate grunnlag for phaenomena. Vi kan ifølge Langton tale om en slik substans i form av et *rent begrep*, altså et begrep frittstående fra sanselighet overhodet. Det andre substansbegrepet er materie, som ifølge Langton tilfredsstillende substansbegrepet i Kants første analogi («i all forandring av fremtredelsene vedvarer substansen, og dens kvantum hverken øker eller minker i naturen» (B224)¹⁵). Dette substansbegrepet tilskrives ikke en fundamental rolle på lik linje med det første begrepet, men er snarere å forstå som *phaenomenon substantiatum*, dvs. kun som en instans av

¹⁵ «Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert»

«*phenomenal substance in general*». Sistnevnte utgjør det tredje og siste substansbegrep, som eksemplifiseres via alle materielle gjenstander eller deres deler. Samlet gir disse tre begreper oss to *typer* substans: fenomenal substans og ting slik de er i seg selv. Riktignok, og som vi etter hvert skal se, åpner Kant for å kunne omtale jeget som et *substantia noumenon*, hvilket styrker Langtons posisjon. Men ettersom hun, som vi har sett, i tillegg argumenterer for at vi kan betrakte én og samme gjenstand som bestående av et sett egenskaper, der én del av disse tilskrives gjenstanden som fremtredelse og den andre til gjenstanden slik den er i seg selv, hvilket er en posisjon som av etter hvert åpenbare grunner er problematisk, bør vi etterlyse en mindre kontroversiell beskrivelse av *én verden*-posisjonen.

Dette finner vi med Allison's *Kant's Transcendental Idealism* (2004). Allison argumenterer gjennomgående for at transcendental idealisme ikke er en metafysisk teori *per se*, men heller må betraktes som et epistemisk rammeverk hva angår observasjon av gjenstander. Altså kan vi isolere to ulike epistemiske perspektiver. På én side har vi det menneskelige ståsted. Fra et slikt perspektiv observeres gjenstander under de epistemiske betingelser som kjennetegner menneskets kognitive evner, dvs. under våre *a priori* anskuelsesformer. På den andre siden har vi «Guds øye»-perspektivet, der gjenstander kan betraktes slik de er i seg selv gjennom en intellektuell anskuelse uavhengig av epistemiske betingelser. Intellektet ville på dette vis kunne gi seg selv sine egne gjenstander spontant (Quarfood 2004, s. 11). Vi har ingen slik evne ifølge Kant: denne er forbeholdt Gud eller guddommelige skapninger. Vi kan kun tenke, ikke anskue, via intellektet (mer om dette i redegjørelsen av den transcendentale deduksjon). Altså kan vi kun konstruere *tomme* begreper om ting i seg selv. Dette hender idet vi trekker fra alt innhold i vår erfaring, og etterlater kun den rent formelle tanke om en gjenstand generelt. Med dette ønsker Allison å vise at for Kant er vi simpelthen uløselig tilknyttet det første av de to epistemiske perspektiver, og at begrepet *tingen i seg selv* tillater oss å avdekke grensene for vårt perspektiv i den grad vi trer over grensene i abstrakt, tom, tenkning.

Så, presis hvordan skal vi nå forstå relasjonen fremtredelse/tingen i seg selv, dvs. under et epistemologisk *to aspekter*-syn? På hvilket vis svarer en fremtredelse til en ting i seg selv,¹⁶ sett at disse samlet konstituerer én og samme gjenstand? Etter mitt skjønn kan vi trekke følgende generelle bemerkning: at enhver omtale av en bestemt fremtredelse er en ikke-metafysisk omtale av en gjenstand *x* betraktet på et bestemt vis, der vi også kan omtale det samme *x* som en ting i seg selv; dvs. enhver fremtredelse er et *x slik det fremtrer*, hvor det er

¹⁶ Jeg sier «svarer til» fremfor «er identisk med» ettersom en *identifikasjon* mellom fremtredende og ikke-fremtredende størrelser byr på visse logiske vanskeligheter. Se også kap. tre.

en ting i seg selv som står som det samme x *slik det er i seg selv*. Jeg finner støtte for et slikt syn bl.a. i innledningen til B-utgaven: «... vi [kan ikke] kan ha erkjennelse av noen gjenstand som ting i seg selv, men bare for så vidt den er objekt for den sanselige anskuelse, det vil si som fremtredelse (...). Anta nå at vi slett ikke foretar den skjelning som er blitt nødvendig gjennom vår kritikk, nemlig sontringen mellom tingene som erfaringsgjenstander og *de samme* som ting i seg selv» (Bxxvi-xxvii,¹⁷ mine kursiver og klammer).

La oss for enkelthets skyld eksemplifisere med en ytre gjenstand, en bok på bordet. Denne boka kan betraktes både under et empirisk og et transcendentalt aspekt. Vi har naturligvis ingen transcendental *erkjennelse* av boka, men *hva* er det som blir igjen av den dersom vi abstraherer fra alle sanselige betingelser? Vi kan ikke si at det er bokas *primæregenskaper* som står igjen, som f.eks. den utstrekning, da disse jo er betinget av rom og som sådan den ytre anskuelserform. Hvordan skal vi da kunne beskrive en erfaringsgjenstand uten å ty til lignende deskriptiv terminologi? Selv om Kants metafysiske system nettopp setter en grense for å kunne besvare et slikt spørsmål, er det rimelig å anta at vi i det minste bør danne oss en viss formening om det hele, ettersom denne typen spørsmål er en innvending som regelmessig dukker opp ifra talsmenn for motstridende synspunkter. Men innvendingen er feilslått all den tid vi under en dobbeltaspektposisjon kun vil si følgende, og ingenting mer, om boka: det faktum at *noe affiserer oss* er kun et uttrykk for en formal, a priori betingelse for at vi skal kunne ha forestillinger (Allison 2004, s. 36-37). Vi kan kalle dette «noe» for «tingen i seg selv» uten å overskride noen betydningsfulle regler, nettopp fordi vi med «tingen i seg selv» ikke mener mer enn et abstrakt, intelligibelt «noe», et x som ikke kan beskrives som i rom og tid. Vi kan gjøre et slikt skille i kraft av *transcendental overveielse*, dvs. en handling som gjør det mulig for oss å avgjøre hvorvidt en gitt forestilling tilhører sanselig anskuelse eller den rene forstand (A261/B317). Altså er påstanden «tingen i seg selv affiserer oss» ifølge dobbeltaspekttolkningen en *analytisk* påstand om begrepet ting i seg selv, i den forstand at den ikke tillegger begrepet noe nytt innhold. Det finnes bare én bok, som kan beskrives på ulike plan; enten transcendentalt, men slik vår mulige erkjennelse er konstruert er vi avskåret fra et perspektiv som tillater dette utover kun negativt; eller empirisk, der vi er gitt et rikere vokabular. Poenget er at vi ikke behøver å postulere separate entiteter som åpner for spekulative fallgruver, hvilket har preget debattene omkring transcendental idealisme i århundrene etter Kants levetid.

¹⁷ «... folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung (...). Nur wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik notwendiggemachte Unterscheidung der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst, wäre nicht gemacht».

Naturligvis finnes det øvrige mulige tolkninger av forholdet fremtredelse-tingen i seg selv enn *to verdener* versus *to aspekter*, men de representerer to hovedsyn (Rohlf 2010). Hvilken av de to posisjoner som er mest attraktiv, eller hvorvidt noen av dem er attraktive overhodet, vil vurderes i kapittel tre, der de vil diskuteres i tilknytning til jeget spesifikt. Hva som i det minste er hevet over enhver tvil er at Kant identifiserer to ulike *betydninger* av gjenstander: som fremtredelse og som ting i seg selv (Bxxvii). Vi skal nå bevege oss ifra det fremtredende selvet, mot det ikke-fremtredende selvet og dets kontrasterende rolle.

1.3 Det transcendentale subjekt

1.3.1 Spontanitet, enhet og «Ich denke»: den transcendentale deduksjon, første skritt

Kants analyse av forstandens regler er en innfløkt argumentasjonsrekke som ofte omtales som blant filosofihistoriens mest ugjennomtrengelige prosa. Hensikten med likevel å gjennomgå denne her er at den tilbyr en svært betydningsfull innsikt i *det transcendentale aspektet av oss selv*, nettopp fordi dette aspektet spiller en vesentlig rolle for Kant i å lykkes med deduksjonens mål overhodet. Han ønsker å finne de grunnsetninger som er underliggende forstandens generelle måte å tenke på, dvs. dens regler og funksjoner (A67/B92). Tankens funksjon er å organisere våre forestillinger: den ordner anskuelser under begreper. Denne funksjonen er forstandens *form*, anskuelse dens materie. Forstanden kan ikke gjøre noen annen bruk av begreper enn å felle dommer (*Urteile*), eller, alle forstandens handlinger kan tilbakeføres til dommer skal vi tro Kant. Vi må altså betrakte forstanden som mellomliggende evnene sanselighet og dømmekraft. Et begrep forholder seg aldri umiddelbart til en gjenstand, men snarere til en annen forestilling av denne (som regel anskuelse). Dommene er altså kun medierte erkjennelser av en gjenstand (A68/B93). Så, sett at vi har to forestillinger A og B er deres organisering fundert på en dom, som f.eks. «A er B». For eksempel så kan vi forestille oss flere individuelle løver. Disse er de enkelte gjenstander, og vår anskuelse av dem forestiller (representerer) disse gjenstandene umiddelbart. Anskuelsene blir deretter ordnet under et begrep «løve» av forstanden. Så, tenk at vi har et annet begrep «farlig» som vi forbinder med begrepet «løve» i dømmekraften. Løver som gjenstander vil med dette forestilles medierte som farlige i dommen.

Foreløpig er det ikke innlysende hvor Kant vil med dette. Svaret er imidlertid enkelt: forstandens funksjoner kan ifølge Kant avdekkes i sin helhet hvis man kan gi en fullstendig

fremstilling av de enhetsfunksjoner som dommene har (A69/B94). Vår evne til å dømme er altså tilsvarende vår evne til å tenke: reglene for den ene gjelder og for den andre. De ulike typer dommer (tolv i tallet, gruppert under *kvantitet*, *kvalitet*, *relasjon* og *modalitet*) gir oss altså det totale rammeverk for den (daværende) *generelle logikk*, som omfatter all tenkning generelt, isolert fra erfaringen. En slik bedrift er naturligvis ikke direkte interessant for Kant, da det er nettopp erfaringens natur og fundament han er interessert i å undersøke. Han søker derfor en *transcendental logikk*, en logikk som gransker erfaringens *form*, og som i siste instans gjør oss i stand til å felle syntetisk a priori dommer om gjenstander. Forbindelsen mellom disse er imidlertid klar ifølge Kant. Om dommene gir oss tenkningens *generelle* funksjoner, ser han det som rimelig at de kan tjene som en nyttig *ledetråd (Leitfaden)* hva angår utredelsen av de tenkningens funksjoner som angår *gjenstander* i særdeleshet. Denne typen funksjoner er hva Kant kaller *kategorier*.

Objektiv tenkning er opplagt nok en underkategori av tenkning generelt. Som en følge av dette hevder Kant at kategoriene oppstår ut ifra de samme funksjoner som dommene: det er kun deres anvendelse som er forskjellig, dvs. på det generelle sansbare mangfold. Hva han gjør er derfor simpelthen å avlede sin *Tafel der Kategorien* direkte ifra hans *Tafel der Urteile*. Dette er den *metafysiske* deduksjon av kategoriene. Det foreligger en del spørsmålsteget rundt dette steget, særlig ettersom datidens logikk synes datert i vår tid. La oss la denne innvendingen ligge, men samtidig også ha i bakhodet at det begrepsapparat vi har i den moderne logikk på mange måter *har* paralleller til logikken på Kants tid. Uansett: hver enkelt dom har derfor en korresponderende kategori:

Dommene	Kategoriene
1. <i>Kvantitet</i> Allmenne Spesielle Singulære	1. <i>Kvantitet</i> Enhet Flerhet Allhet
2. <i>Kvalitet</i> Bekreftende Benektende Uendelige	2. <i>Kvalitet</i> Realitet Negasjon Innskrenkning
3. <i>Relasjon</i> Kategoriske Hypotetiske Disjunktive	3. <i>Relasjon</i> Inherens og subsistens Kausalitet og avhengighet Felleskap
4. <i>Modalitet</i> Problematiske Assertoriske Apodiktiske	4. <i>Modalitet</i> Mulighet – umulighet Væren – intet Nødvendighet – tilfeldighet

Det er for øyeblikket tilstrekkelig å si om kategoriene at de er den transcendentale logikkens *form*: de er sanselige manifestasjoner av de grunnleggende logiske funksjoner.

Avledningen blir imidlertid svært betydningsfull for vårt vedkommende idet Kant i sitt neste steg søker å legitimere kategoriernes objektive anvendelse – unektelig et ambisiøst prosjekt – i den *transcendentale deduksjon* av kategoriene (fra A84/B116). Han påpeker ganske riktig at det allerede har forekommet en transcendental deduksjon i Den Transcendentale Estetikk – en transcendental deduksjon av rom og tid som objektivt gyldige a priori (A87/B119). Hva angår de rene forstandsbegreper er det hele derimot ytterligere komplisert. Som antydnet tidligere vil Kant vise at kategoriene er nødvendige betingelser for erfaring, og følgelig også nødvendige betingelser for erfaringens gjenstander – fremtredelser.

I B-utgaven er deduksjonen todelt (vi har ikke rom for å studere A-utgaven i detalj her). Det foreligger noe uenighet rundt nettopp hva det er Kant viser i de to steg, dvs. hva todelingen markerer. Jeg tror at vi kan forstå ham slik, i tråd med Dieter Heinrichs tolkning (Heinrich 1969): at det første skritt angår *tenkningen alene* og argumenterer for at *alle anskuelser som forenes i vår bevissthet* legges til kategoriene som grunnsetninger for kategoriernes enhet. En skulle kunne tro at Kant med dette har oppnådd hva han ønsket å vise; men det gjenstår å redegjøre for hvorvidt alle forestillinger gitt i sanseligheten kan forenes (Kannisto 2012a). I følge det første skritt er muligheten for en forening begrenset til de gitte anskuelser. Andre steg omhandler *erkjennelsen* og må derfor utelukke muligheten av et slikt misforhold mellom bevisstheten og sanseligheten, og vise at det ikke kun er de anskuelser *som besitter enhet* som vil legges til kategoriene som grunnsetninger, men *enhver* anskuelse. Tatt i betraktning denne oppgavens tema kan vi også forstå deduksjonens todeling slik: at det første skritt gir oss *enhetsbetingelsene* for hva Kant kaller *det transcendentale subjekt*; annet skritt gir en omtale av jeget som har *både* sanselighet og forstand via innbilningskraften.

Forstandskategoriene er for Kant *rene* begreper som må legitimeres *de jure*; selv om vi *de facto* kan påstå at vi anvender dem, kan vi ikke med samme sikkerhet påstå at vi er berettiget i å anvende dem (A89/B122). Denne kritikken er myntet på den empiriske tradisjon, især slik den er representert ved Locke og Hume. Men hvordan kan tenkningens subjektive betingelser ha objektiv gyldighet? Kant søker å motbevise at fremtredelser mulig *ikke* svarer til forstandens *betingelser for enhet*. Hvis dette var tilfelle ville ethvert begrep (Kants eksempel er årsak/virkning) ikke ha noen betydning, det ville være tomt. Dette er fordi det ville råde en forvirring der det «for eksempel i rekkefølgen av fremtredelser ikke frembyr seg noe som stiller

til rådighet en regel for syntese som svarer til begrepet om årsak og virkning» (A90/B123).¹⁸ Det er altså kun to mulige tilfeller hvor syntetiske forestillinger og deres gjenstander kan samstemme: der gjenstanden muliggjør forestillingen eller *vice versa*. Det bør være opplagt nå at det er sistnevnte tilfelle Kant forbinder med kategoriene.

Den transcendentale deduksjon er grunnet på vår *selvbevissthet*. For å forstå hvorfor dette er tilfelle må vi granske det nøkkelbegrep Kant kaller *appersepsjonens syntetiske enhet*. Denne enheten oppstår som en følge av forstandens aktivitet. Vår erfaring har en konstant form da sinnet konstruerer den regulert av lover. Altså består selvbevissthet for Kant i en bevisstgjøring av sinnets lovmessige aktiviteter i å syntetisere og kombinere det sansbare mangfold i en *enhetlig erfaring*. Hva betyr dette? Med syntetisk enhet sikter Kant til en forestilling der det sansbare mangfold er samlet i en enkeltforestilling, slik for eksempel vår forestilling «løve» er en syntetisk enhet av våre forestillinger av løvens ulike bestanddeler samlet. Så, hva Kant vil fram til er at denne enheten ikke er gitt oss umiddelbart i sansningen av en løve, men at den snarere er en følge av *subjektets spontanitet*, dvs. en selv-aktivitet (B130). Sanseligheten er kun i stand til å gi forstanden en ustrukturert mengde forestillinger, men ingen kombinasjon av disse. Løven som enhetlig gjenstand, slik vi representerer den, er altså forstandens *spontane frembringelse* av dens bestanddeler gitt i sanseligheten ($A=B+C$).

For å muliggjøre en *forbindelse* av denne sorten gir Kant tre kriterier som må oppfylles: (1) at det foreligger et sanselig mangfold «der ute», der B og C gis via sansene uten forbindelse med hverandre; (2) at vi selv forbinder disse i en syntese; og (3), mer krevende å forstå, at det *foreligger en enhet* der B og C representeres samlet i forstanden. En forbindelse er m.a.o. forestillingen om mangfoldets syntetiske enhet. Her kommer den kopernikanske vending nok en gang til syne. Ifølge Kant danner vi *selv* en enhet av det sansbare mangfold, før vi deretter kan forestille oss deres forbindelse: syntese *før* analyse. Vi kan først analysere vår forestilling om en løves bestanddeler *etter* vi har en slik syntetisk forestilling i utgangspunktet: kun via en forestilling $A=B+C$ kan vi analysere B og C som As bestanddeler, ikke omvendt. Naturligvis må vi på forhånd ha forestillingene B og C før vi kan forbinde disse i en enhetlig forestilling A, for overhodet å kunne *analysere* A som B+C. Det hele vil forhåpentligvis bli klarere i det kommende.

Dette er sakens kjerne: vi må kunne være *bevisst enhver forestilling* i et mangfold som våre egne dersom vi skal kunne være bevisst deres representasjon i en syntetisk enhet:

¹⁸ «daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche».

Das: **Ich denke**, muß alle meine Vorstellungen begleiten **können**; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein (B131-132).

Med «jeg tenker» kan vi her se en klar parallell til Descartes' *cogito*-argument. Men utsagnet har en ganske annen betydning for Kant. I denne sammenheng står jeget for Kant i abstraksjon fra erfaringens rammeverk, og må simpelthen kunne ledsage alle våre forestillinger. Han kaller handlingen «jeg tenker» en «*Actus der Spontaneität*», dvs. en *spontan* handling og som sådan ikke tilhørende sanseligheten (B132). Descartes sikter derimot til en faktisk forekomst av «jeg tenker», der jeget står som substansiell størrelse. Descartes tilskriver altså det indre en epistemisk prioritet i forhold til det ytre, hvilket vi i den Transcendentale Estetik så at Kant benektet.¹⁹ Denne handlingen «jeg tenker» er for Kant en bevissthet på ens egne mentale tilstander som ens egne, (m.a.o. en appersepsjon, etter Leibniz), f.eks. slik tanken på en løve videre tillater tenkeren å si «jeg vet at jeg tenker på en løve». Han kaller handlingen *ren* appersepsjon (for å skille den fra *empirisk* appersepsjon, noe han returnerer til i annet skritt av deduksjonen).

En annen terminologi han anvender er *opprinnelig* appersepsjon, «ettersom den er den selvbevissthet som ikke kan følges av noen høyere fordi den frembringer forestillingen *jeg tenker*» (B132),²⁰ hvor det er opplagt at Kant sikter til den regress som truet ved den kontrasterende anskuelse av selvet gjennom den indre sans i Den Transcendentale Estetik. Han kaller den også *selvbevissthetens transcendentale enhet*, «for dermed å angi muligheten for erkjennelse a priori ut fra denne» (B132)²¹. Her må vi trå varsomt. Foreløpig sier ikke Kant noe mer om *tenkeren* enn simpelthen at dersom vi skal kunne ha en forestilling A må det være *mulig* for subjektet å bevisstgjøres denne forestillingen og slutte «jeg tenker A». Kant vil ennå ikke gjøre seg noen forpliktelser vedrørende jegets natur, han synes snarere å være opptatt av den *logiske forbindelsen* mellom bevissthet og forestilling på dette punkt. En forestilling må forutsette en forestiller. Det er dette som kjennetegner appersepsjonens syntetiske enhet: i tilfellet tidligere nevnte dom «løver er farlige» ($A=B+C$, eller «løver er farlige» = løve + farlig) må samtlige forestillinger A, B og C tilhøre én og samme bevissthet. Vår appersepsjon må først akkompagnere B og C, da disse er samlet i en enkeltforestilling A (alternativet ville være at B

¹⁹ For en ytterligere oppklaring omkring Kants avstand fra Descartes, se B423, fotnote.

²⁰ «... weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt».

²¹ «... um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen».

og C ikke kunne forestilles samlet av subjektet, hvilket jo ikke er tilfelle). Dette forholdet finner ikke sted kun ved at subjektet ledsager enhver forestilling med bevissthet, men ved at subjektet føyer den ene forestilling til den andre og er (eller mer presist *kan være*) *bevisst denne syntesen* (B133).

Her er Kant vanskelig å forstå. Det er nærliggende å ta Henry Allisons tolkning til hjelp: slik én kompleks tanke forutsetter én enkelt tenker, forutsetter den også en enhetlig tankehandling der alle tankens bestanddeler bringes til syntetisk enhet. Selv om ett og samme subjekt tenker B ved t_1 og C ved t_2 , er ikke dette tilstrekkelig for å betrakte dem som bestanddeler av én tanke. De må *tenkes sammen i én enkelthandling*. Altså kreves følgende for en bevisst forestilling av A (som kombinasjonen B+C): (1) mangfoldet B+C, samt bevisstheten på disse i ett og samme subjekt; (2) syntesen B+C samt subjektets bevissthet av denne, og til sist (3) enheten B+C i A samt subjektets bevissthet om A som den syntetiske enhet av B+C (Allison 2004, s. 171-172). Gjennomgående i disse kriterier er nettopp *subjektet* som bevisst dets forestillinger. Altså kan Kant si: kun ved å forbinde et mangfold av gitte forestillinger i en bevissthet er det mulig at en selv kan forestille seg bevissthetens identitet i disse forestillinger. Appersepsjonens *analytiske enhet* er kun mulig under forutsetning av en syntetisk enhet (B133-134), hvilket speiler hva som allerede er sagt. Dette viser at det er *ett og samme subjekt* som utøver *domsaken*; men består dette ene og samme subjekt også *utover* denne akten?

Altså: å være bevisst en selv som en som besitter forestillinger forutsetter at en *selv* har kombinert et mangfold forestillinger med hverandre. Ingen vil benekte at vi nettopp er subjekter som besitter forestillinger (det er nyttig her å minnes hva et transcendentalt argument er for Kant). Dersom appersepsjonens syntetiske enhet *ikke* lå til grunn for ethvert mangfold forestillinger i én bevissthet, ville en ha et «... like så mangefarget og forskjellig selv som de forestillinger en har og er bevisst» (B134).²² Selvet ville i et slikt tilfelle kun være en uorganisert rekke forestillinger, uorganisert i den forstand at det ikke foreligger noe som skulle tilsi at de tenkes *av noe*. Mer enn noe annet må altså appersepsjonens syntetiske enhet simpelthen forstås som en *nødvendig betingelse* for at vi som subjekter mulig skal kunne være *bevisst anskuelser* gitt i sanseligheten (som våre egne). Jeget kan naturlig nok ikke selv gi forstanden noe slags mangfold (B135). Som antydnet tidligere er vi *diskursive* vesener ifølge den kritiske Kant: forstanden kan kun tenke. Kant gjentar seg: vi er oss bevisst et *identisk selv* da vi vi kan kalle alle de forestillinger gitt i anskuelsen for mine, og sammen utgjør de én. Når vi tenker på oss selv som det tenkende subjekt av våre tanker, betyr «jeg» i denne sammenheng kun at en tenker

²² «... ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin».

står i én og samme relasjon til enhver av sine tanker. Altså kan foreløpig ikke denne type bevissthet på «jeg» involvere de ulike og mangfoldige egenskaper ved en selv som person. Den er «enkel» i den forstand at den ikke viser noen indre kompleksitet eller pluralitet. Samtidig står det bevisste subjekt i en relasjon til det ulike og mangfoldige innhold av sine tanker. Altså synes det å være karakteristisk for subjektivitet å være enkelt, men samtidig vise til en mangfoldighet. Som et følge av dette ledes Kant til å betrakte vår selvbevissthet som et *enhetsprinsipp*.

Følgelig kan han trekke en viktig slutning. Premisset for denne slutningen er at syntesen av et anskuelsesmangfold er en nødvendig betingelse for forestillingen om en selv som identisk. En slik syntese er påkrevd ettersom forestillingen «jeg» i seg selv nettopp er enkel. For at dette «jeg» skal ha et innhold må det hente sitt innhold fra noe, og for mennesket vil dette bety at dette «noe» må være anskuelsen:

Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt **meine** Vorstellungen nenne, die **eine** ausmachen. Das ist aber so viel, als, daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen (B135-136).

Hva Kant argumenterer for her synes nok en gang å være at dersom vi skal kunne gjøres bevisst på en samling forestillinger som tilhørende et enkelt «jeg», må de kombineres i én bevissthet. Det er kun på dette vis han kan tale om en «*notwendigen Synthesis*». En bestemt type syntese, dvs. syntese i én bevissthet, synes altså for Kant å være en nødvendig betingelse for å kunne forestille seg ens egen bevissthet som enhetlig. Dette poenget synes å gi gjenklang idet Kant kort etter påpeker at den dom som «gjør den syntetiske enhet til betingelse for all tenkning» er *analytisk*:

(...) denn er sagt nichts weiter, als, daß alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperzeption synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck **Ich denke** zusammenfassen kann (B138).

For å belyse dette poenget setter Kant den menneskelige forstand (som forutsetter en syntese for å etablere sin enhet) i kontrast til en *annen* mulig type forstand. En slik type forstand ville bli «gitt et mangfold i anskuelsen», ja, gitt selv anskuelsens gjenstander ved dens selvbevissthet,

fremfor å være en forutsetning for denne selvbevissthet (B139). Hva Kant snakker om her er en anskuende forstand, en Intellektuell anskuelse, som står i kontrast til menneskets diskursive forstand («som kun tenker, ikke anskuer» (B139)²³). Vår forstand tillegger begreper kun til de i sanseligheten gitte anskuelser. Vi kan for Kant umulig danne oss en (positiv) forestilling om en slik anskuende forstand, hvis stoff må være anskuelse *utenfor* rom og tid, m.a.o. av noumenon (jf. kap. 1.2.2).

Noen ord bør også nevnes om §18, der Kant forsøker å rette vår oppmerksomhet mot visse egenskaper ved våre forestillinger av gjenstander, egenskaper som etter hans syn vil kunne etablere et grunnlag for syntese a priori. Ifølge Kant er et definerende trekk ved slike forestillinger deres objektive gyldighet. Dersom en forestilling skal kunne kalles objektivt gyldig må den representere en objektiv egenskap ved virkeligheten, dvs. en egenskap hvis eksistens og vesen er uavhengig av hvordan den evt. persiperes (Guyer 1987, s. 11-24). I §18 kan det synes som om Kant simpelthen går ut ifra at de forestillinger som utgjør vår erfaring er objektivt gyldige. Han søker deretter å etablere at våre objektivt gyldige forestillinger på et vis må være universelle og nødvendige, i kontrast til *assosiasjonen* av forestillinger som forholder seg «bare til en fremtredelse, og er helt tilfeldig» (B140; jf. kap. 1.2.1).²⁴ Men bevissthetens empiriske enhet (hvilken involverer en organisering av forestillinger tilegnet nettopp via *assosiasjonen*) kan kun være kontingent, ikke-universell, og følgelig kun ha *subjektiv* gyldighet. Dette i kontrast til appersepsjonens transcendentale enhet, hvilken involverer en organisering som er nødvendig og universell, og følgelig objektivt gyldig. Etter Kants syn er det nettopp fordi appersepsjonens transcendentale enhet genereres av a priori syntese at den kan utøve en slik organisering. Kant begrunner denne slutningen, noe utilfredsstillende, slik:

Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloß als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins, lediglich durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einen: Ich denke; also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt (B140).

Forøvrig er det fremdeles ikke klart hvorfor forstandskategoriene, all tenknings form, utgjør en nødvendig betingelse for objektiv erfaring for Kant. La oss ta et skritt fremover og forsøke å forklare det kortest mulig, ved å følge hans foreløpige oppsummering av deduksjonen i §20,

²³ «... der bloß denkt, nicht anschaut»

²⁴ «... eine Erscheinung betrifft, und ganz zufällig ist»

B143. Som vi har sett: det gitte mangfold i en sanselig anskuelse står nødvendigvis under appersepsjonens syntetiske enhet. Ettersom dommene ifølge Kant uttrykker tankens handlinger (å organisere våre forestillinger) i sin reneste form, vil det generelle mangfoldet av gitte forestillinger, dvs. anskuelser eller begreper, bringes inn under appersepsjonens enhet i kraft av dommer. Som en følge av dette bestemmes en gitt anskuelser empiriske mangfold *som en gjenstand* i kraft av dommenes logiske funksjoner, og kategoriene er ikke noe annet enn nettopp disse funksjonene anvendt på det sanselige mangfold. Som en konsekvens av dette er også mangfoldet i en gitt anskuelse nødvendigvis underlagt kategoriene. Altså: gjenstander er ikke simpelthen gitt oss, men er snarere delvis konstituert (*ausmacht*) av vår syntetiske egenaktivitet. *Enhver gjenstand må derfor svare til forstandskategoriene*, hvilket er hva Kant foresatte seg å vise. Dette utgjør deduksjonens første del.

1.3.2 Spontanitet, reseptivitet og indre affeksjon: den transcendentale deduksjon, annet skritt

Det er besynderlig hvorfor Kant i det hele tatt føler seg forpliktet til å fortsette deduksjonen, da han allerede har lyktes i å vise at forstandskategoriene er nødvendige betingelser for objektiv erfaring. For vår egen del er det interessant å følge den et stykke videre da det ennå er et åpent spørsmål *hvor mye*, eller *hva slags* innhold vi kan tillegge det transcendentale subjekt. Og som nevnt tidligere er det visse aspekter han ikke føler han har bevist tilstrekkelig i første del: at enhver anskuelse nettopp er sanselig, og at alt sanselig nettopp *kan* anskues. M.a.o. må *alt* sanselig mangfold kunne bli gjenstander for oss og dermed svare til kategoriene:

In der Folge (§26.) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie nach dem vorigen §20. dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, daß ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden (B144-145).

Slik jeg forstår Kant vil han med dette vise at kategoriene også må svare til naturen som et hele, til de størrelser som ennå ikke har fremtrådt for oss, eller som ennå ikke har vært observert av oss, men som likefremt *kan* fremtre og observeres. Dersom det første skritt av deduksjonen viste at et anskuelsermangfold svarer til kategoriene i kraft av å representeres som en empirisk anskuelse via en forstandshandling, gjenstår det i annet skritt å vise *hvorfor* måten en gjenstand

gis i anskuelsen som en enhet er det samme vis som den *tenkes av forstanden* som en enhet. Men hvorfor er dette viktig for vårt vedkommende? Fordi også her står *selvbevisstheten som faktum* som grunn i en transcendental argumentasjon, men denne gangen på et ganske annet vis.

Fokus forflyttes med dette fra ren til empirisk appersepsjon i større detalj. Riktignok begynner deduksjonens andre skritt med et par paragrafer som ikke synes å tillegge det første skritt så mye nytt, og omhandler hvordan kategoriene tjener «kun til den *empiriske erkjennelses* mulighet» (B147)²⁵. Gjenstander er gitt oss i anskuelsen, og forstandens rene begreper har følgelig referanser til gjenstander kun via anskuelsen. Kategoriene har altså begrenset anvendbarhet. Dersom vi skulle forsøke å anvende dem på øvrige gjenstander enn de som stammer fra vår sanselige anskuelse, vil vi oppdage at kategoriene er «tomme begreper om objekter, for så vidt som vi ikke engang er i stand til å bedømme om objektene er mulige eller ikke ved hjelp av forstandsbegrepene» (B148). Uten gjenstander gitt i anskuelsen som kategoriene kunne anvendes på, vil de kun være «tankeformer uten objektiv realitet» (B148).²⁶ Kant er altså nødt til å vise hvordan det kan ha seg at kategoriene kan være noe mer enn simpelthen «tankeformer», og snarere være objektivt gyldige begreper. Kants strategi synes å være å undersøke måten gjenstander er gitt vår sanselighet på, dvs. i tiden som anskuelserform. Som vi husker fra Den Transcendentale Estetik var tiden formen til *all* anskuelse, indre så vel som ytre (A54/B60). Nå legger han imidlertid til at tiden overrekker et *rent* mangfold til den menneskelige bevissthet, og krever en egen, *figurlig* syntese.

Forstanden, som spontanitet, kan bestemme den indre sans gjennom mangfoldet av gitte forestillinger (B150). For å oppklare bemerker Kant et skille mellom to typer syntese, *speciosa* (dvs. figurlig) og *intellectualis*. Førstnevnte er transcendental da den er *a priori* samt begrunner muligheten for annen *a priori* erkjennelse (B151). Intellektuell syntese setter begreper sammen i dommer. Figurlig syntese derimot, er en syntese av sanselige forestillinger i *innbilningskraften* (*Einbildungskraft*), hvilket han definerer som «evnen til å forestille en gjenstand også uten dens nærvær i anskuelsen». En passende analogi kan være *bildet*: i figurlig syntese forestiller vi oss et *bilde*, dvs. vi forener våre sanselige forestillinger av løvens bestanddeler i *bildet av en løve*. Dette leder oss mot en sentral tanke: for å forestille oss sanselige gjenstander behøver vi, i tillegg til appersepsjonens syntese (der vi *tenker* gjenstanden), også en *syntese av innbilningskraften*, hvori vi nettopp kan forestille oss gjenstander som sanselige. Så på sett og

²⁵ «... nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis».

²⁶ «... leere Begriffe von Objekten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urteilen können, bloße Gedankenformen ohne objektive Realität»

vis kan vi betrakte innbilningskraften som et bindeledd mellom forstanden og sanseligheten. Delvis er den forankret i sanseligheten da den genererer anskuelser (B151). Likefremt tilhører den også forstanden da den bestemmer sanseligheten *a priori* (B152), dvs. den er *spontan*; det er *oss selv* som genererer dens anskuelser, uten å måtte være iverksatt av en faktisk fornemmelse. Tenk bare på hva som i det hele tatt ligger i ordet «innbilning», og dens tilknytning til forstanden synes kanskje klarere. Den grunnleggende ideen synes å være at dersom vi forener *mangfoldet* tid til *én* tid, vil vi med dette nødvendigvis bringe det inn under én enkel bevissthet. Kant kaller innbilningskraften, all den tid den står bak utøvelsen av figurlig syntese, for *produktiv* (a priori) innbilningskraft. Dette i kontrast til *reproduktiv* innbilningskraft, hvilket ikke vektlegges som relevant for den transcendentale deduksjon all den tid den ikke er spontan og følgelig underkastet assosiasjonens empiriske lover (B152), unektelig et spark i retning Hume.

Da appersepsjonens syntetiske enhet som kjent ligger til grunn for enhver syntese overhodet, må *innbilningskraftens transcendentale syntese* svare til denne (hvilket er navnet den figurlige syntese gis når den lykkes i å forene et rent anskuelsesmangfold under én selvbevissthet, og følgelig blir underlagt kategoriene). På hvilken måte kan dette forekomme? For å besvare dette må vi se nærmere på skillet indre sans-appersepsjon. Innbilningskraftens transcendentale syntese tjener på sett og vis som en forbindelse mellom anskuelse og begrep. Det vil si, den fører henholdsvis sammen innbilningskraftens syntese av det rene mangfold med bevissthetens enhet, og er «en virkning av forstanden på sanseligheten og den første anvendelse av forstanden (samtidig grunnen til alle de andre) på gjenstander for vår mulige anskuelse» (B152).²⁷ Dette henger umiddelbart sammen med distinksjonen indre sans-appersepsjon. Redegjørelsen tar utgangspunkt i et paradoks «som må ha vært iøynefallende for enhver»: at den indre sans «ikke fremstiller oss selv for bevisstheten slik som vi er i oss selv, men bare slik som vi fremtrer» (B152), noe han antydte allerede i Den Transcendentale Estetikk. Dette skyldes for Kant nettopp at vi kun «anskuer oss slik som vi blir *indre affisert*», hvilket «synes selvmotsigende i og med at vi da må forholde oss passivt i forhold til oss selv» (B152-153)²⁸. Jeg tolker derfor Kant dithen at han ønsker å vise at erkjennelse av selvet forutsetter *både* appersepsjon *og* indre sans. Dette svarer, som vi husker, til hva erkjennelse av et ytre objekt er

²⁷ «... eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist».

²⁸ «... das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§ 6.) auffallen mußte (...), nämlich wie dieser auch so gar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an und selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen wie wir innerlich affiziert werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten»

for Kant (anskuelse via sanseligheten, begrepsliggjort av forstanden); blikket er simpelthen nå rettet innover. Hvordan er denne foreningen, hvorfra vi vil kunne oppnå en *empirisk* selvbevissthet, mulig?

Kants første steg i å besvare dette er å bemerke at den ovennevnte indre affeksjon utføres av forstanden som via syntese besitter «evnen til å bestemme den innvendige sanselighets mangfold som i henhold til sin anskuelsesform kan bli gitt forstanden» (B153).²⁹ Med «affeksjon» tolker jeg Kant dithen at det simpelthen er snakk om at forstandens aktivitet organiserer og strukturerer den indre sans' mangfold. Dette inntrykket forsterkes ytterligere om vi leser videre: «Under betegnelsen *innbilningskraftens transcendentale syntese* utøver altså forstanden den handling på det *passive* subjekt, som den selv er en *evne* ved, slik at vi med rette kan si at den indre sans dermed blir affisert» (B153-154).³⁰ Transcendental affeksjon ligger til grunn for *empirisk selvaffeksjon*. Dette gir unektelig et komplisert bilde. Kanskje foreslår han følgende: at vi ikke simpelthen *tenker* oss selv, som om vi utøver en «intellektuell observasjon» av oss selv, men at vi snarere *styrer* tanken, forstått som forstandens aktivitet av organisering, mot sensibiliteten og *dermed genererer en forestilling om oss selv* (jf. kap. 1.2.1 og dens omtale av empirisk appersepsjon).

Det er enkelt å se hvordan dette knytter seg til hva Kant sier om ytre gjenstander: på samme måte som vi ikke er *gitt* disse som helhet men snarere konstruerer dem selv i *handlingen* erkjennelse, konstruerer vi på samme vis en forestilling om oss selv som subjekter i det vi retter vår tankehandling nettopp mot våre forestillinger. Vil vi med dette kunne tolke Kant dithen at empirisk selvbevissthet kun er mulig gitt at forstanden syntetiserer vår indre sans' forestillinger, dvs. syntetiserer våre mentale tilstander suksessivt? Jeg tror det. Empirisk selvbevissthet synes for Kant nettopp å være en type oppmerksomhet rettet mot en selv. Vi danner et bilde av et selv via kontinuerlig *selvgjenkjennelse* over tid. Sagt på en annen måte: ved vedvarende å reflektere over selvet, *skaper* vi selvforestillingen.

Kant presenterer en anvendelse av forbindelsen anskuelse-rene begreper ved å bemerke at selv vår indre anskuelse krever en transcendental syntese. Gjennom den indre sans oppfatter vi suksesjon i tid. Men denne suksesjon er ikke i seg selv en anskuelse – det er snarere slik at den indre sans derimot inneholder «anskuelsens blotte *form*, men uten forbindelsen av det

²⁹ «... durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist».

³⁰ «Er also übt, unter der Benennung einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert wurde».

mangfoldige i denne, altså inneholder den ennå slett ingen *bestemt* anskuelse» (B154).³¹ Å si at suksessiv anskuelse er *bestemt* på dette vis blir det samme som å si at anskuelsen har en bestemt varighet i tid. En slik påstand vil, slik jeg forstår det, kreve følgende; (1) at suksesjonen gjennomgår en *begrepsliggjøring*, f.eks. som «en time lang» eller «ved midnatt»; og (2) at anskuelsemangfoldet forenes i innbilningskraften, da de forestillingene som strekker seg «over en time» eller «ved midnatt» opptrer enkeltvis. En begrepsliggjøring forutsetter, som vi har sett, evnen til å sette forestillinger sammen i dommer. Denne evnen forutsetter på sin side syntese i én bevissthet (hvilket deduksjonens første skritt fastslo). Den bestemthet ved en anskuelse som etterspørres forutsetter figurlig syntese (også dette i én bevissthet). Altså synes Kant å trekke den slutning at handlingen figurlig syntese påvirkes av forstanden og dens rene begreper: «[bestemt anskuelse] er da også bare mulig ved bevisstheten om bestemmelsen av mangfoldet gjennom innbilningskraftens transcendentale handling (forstandens syntetiserende innflytelse på den indre sans), som jeg har kalt den figurlige syntese» (B154).³²

For å illustrere «vedvarende» og «i tid» trekker Kant frem *bevegelse*. Når han forstår bevegelse, en gjenstands endring av plassering i rommet, som «subjektets handling (ikke som et objekts bestemmelse)» (B154-155),³³ viser han til at vi ikke kan tenke oss en linje uten å «trekke den» i tankene, hvor vi på samme måte ikke kan tenke oss tiden annet enn slik vi *trekker* en linje, hvorpå vi, som i første steg, forestiller oss en gjenstand A som i bevegelse kun ved å forene T₁ og T₂ (tidspunkt under As forflytning) og P₁ og P₂ (As første og andre plassering i rommet) henholdsvis i enkeltforestillingene T og P (i ett og samme subjekt - dette belyser hvorfor tid og rom for Kant ikke er gitte, men at de snarere oppstår ifra vår egen aktivitet ved syntese av et mangfold). Da disse er syntetiske enheter og oppstår gjennom innbilningskraftens syntese, må denne på sin side være *underordnet kategoriene*. Når vi «trekker» en slik linje i tankene er dette en forstandens handling, altså finner forstanden «ikke allerede en slik forbindelse av mangfoldet i den indre sans, men den *frembringer forbindelsen* idet den *affiserer* den indre sans» (B155; se også kap. 1.2.1).³⁴ Altså kan vi forstå forstandens selvaffeksjon mot den indre sans som en handling der den indre sans' mangfold forenes (B156).

³¹ «... die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält».

³² «... welche nur durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben durch die transzendente Handlung der Einbildungskraft, (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn) welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist».

³³ «... Handlung des Subjekts, (nicht als Bestimmung eines Objekts)».

³⁴ «... nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert».

Dette er langt ifra lettfattelig. Heldigvis blir det hele mer begripelig idet Kant nå trekker jeget tilbake inn i diskusjonen, og på ny argumenterer for at vi erkjenner oss selv kun som fremtredelse, og at vi kun er bevisst *at* vi er. Det er ikke opplagt hvorfor Kant nå gjentar dette poenget. En mulig tolkning kan være at på ny oppstår spørsmålet om hvorvidt vi mulig kan ha noen intellektuell anskuelse av oss selv, hvilket han tilsynelatende føler seg forpliktet til på ny å avvise. Gitt at en slik selvanskuelse var tilfelle kunne en hevde at den slettes ikke var underlagt kategoriene da syntese av den indre sans' mangfold ville være overflødig (B157). En rekke filosofer før Kant synes å argumentere for at selvet er en totalt gjennomskuelig størrelse, at vi ser oss selv akkurat slik vi er. Kants holdning på dette punkt er imidlertid klar:

Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschauet, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: **Ich**, als Intelligenz und **denkend** Subjekt, erkenne **mich** selbst als **gedachtes** Objekt, so fern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein könne (B155-156) (...). Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines **Objekts überhaupt** durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperzeption ausmachen (B158).

Det er altså slik at *jegets aktiviteter må foreligge i spontane handlinger av dømme- og innbilningskraften*. Den indre sans på sin side avdekker kun en suksesjon av selvoppfatninger som i seg selv er passive. At noe uteblir fra en fullkommen forestilling av selvet må altså skyldes at indre anskuelse kan avdekke selvet kun i den grad den størrelse (selvet) den forestiller er syntetisert. Jeg antar at det er dette Kant mener med at vi «indre sett blir affisert *av oss selv*» (B156).³⁵ Dette betyr nok en gang at selvet, som forestilt for seg selv i den indre sans, kun er fremtredelse; «så er riktig nok min egen eksistens ingen fremtredelse (og langt mindre bare en illusjon). Men bestemmelsen av min eksistens kan bare finne sted i overensstemmelse med den indre sansens form og den spesielle måten som mangfoldet jeg forbinder blir gitt i den indre anskuelse» (B157-158).³⁶ Og ettersom begreper avhenger av anskuelse for å være anvendbare,

³⁵ «... *wie wir innerlich von ons selbst affiziert werden*».

³⁶ «... *so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird*».

kan vi kun erkjenne oss selv gjennom måten vi fremtrer på i den indre anskuelse, hvilket i seg selv er et produkt av vår egenaktivitet; «Har jeg altså ingen annen selvanskuelse som gir det *bestemmende* i meg, hvis spontanitet jeg bare er meg bevisst, forut for den *bestemmende* handling, slik som *tiden* gis forut for det bestembare, så jeg kan ikke bestemme min eksistens som et spontant vesen. Jeg kan bare forestille meg min tenknings spontanitet, det vil si bestemmelsens, og min eksistens er hele tiden bare sanselig bestembar, det vil si som eksistensen til en fremtredelse. Men denne spontaniteten gjør at jeg i hvert fall kan kalle meg *intelligens*» (B158, fotnote).³⁷

Det er for øvrig verdt å bemerke seg at Kant, ved å trekke et skille mellom indre sans og appersepsjon, nok en gang distanserer seg fra Hume:

For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception (*A Treatise of Human Nature*, bok 1, kapittel IV.vi)

Selv om Hume, som Kant, her avviser muligheten for sanselig anskuelse av selvet, står Kant i motposisjon da han ved å kontrastere appersepsjon til den indre sans åpner for i det minste å beholde *tanken om* selvet, noe vi i kap. 2.2 og kap. 3.1.2 skal vurdere omfanget av.

Men først; vi har gravet oss et stykke inn i den jungel den transcendentale deduksjon utgjør, og likevel er det mange vanskeligheter ved den som ennå står urørt. Men vi skal enn så lenge forlate den her, for senere å komme tilbake til den: de resterende avsnitt av den er ikke veldig viktige for vårt vedkommende. Hva som hender er i korte trekk at Kant viser at hva angår anskuelser er det ikke kun dens form som står under kategoriene men også dens stoff, dvs. fornemmelser. I denne sammenheng introduserer han *selviakttagelse*, hvilket vi kan forstå som en empirisk bevissthet av mangfoldet i en empirisk anskuelse *som fremtredelse* (B160). Dette mangfoldet er sammensatt via oppfattelsens syntese, hvilket blir den tredje og siste syntesen Kant forutsetter for mulig selvbevissthet. Deretter avsluttes deduksjonen med å gjenta et nå velkjent poeng: at kategoriene er erkjennelsen *a priori* former for gjenstander som fremtredelse, og dermed en nødvendig betingelse for enhver erfaring.

³⁷ «Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne».

Det er med dette ikke opplagt hvor mye vi skal legge i begrepet *det transcendentale subjekt*; kommentarlitteraturen synes å være splittet på dette punkt, og med god grunn. På én side står talsmenn for en *minimalistisk* eller «tynn» tolkning. Ifølge denne impliserer ikke et transcendentalt «x», logisk forut for domsakten, *noe mer* enn en formal enhetsbetingelse, *noe mer* enn en abstrakt betingelsesstruktur, dvs. en ren abstraksjon. Selv om det nødvendigvis må være slik for Kant at *ett og samme subjekt* strekker seg over en domsakt, en beslutning o.l., vil en under en minimalistisk tolkning unngå å påstå at det av denne grunn foreligger et frittstående³⁸ enhetlig subjekt utover dette. En slik tolkning er, slik jeg ser det, attraktiv av en rekke årsaker. Først og fremst er den attraktiv fordi den unngår en rekke forpliktelser som kan være problematiske å redegjøre for, og fordi den synes å imøtekomme Kants beskrivelse av det transcendentale subjekt simpelthen som et til grunnleggende «x».

Selv om en slik «tynn» lesning av det transcendentale subjekt synes hensiktsmessig i deduksjonens første skritt, synes det i andre skritt, idet Kant trekker en forbindelse mellom det transcendentale subjekt og innbilningskraften, å være tilfelle at han betrakter førstnevnte som *noe mer* enn en ren abstraksjon, dvs. at det på noe vis foreligger et transcendentalt frittstående og på et vis *substansielt* subjekt. Dette skal vi heretter kalle den «tykke» lesning av jeget. Problemet med denne er hvorvidt den går for langt, i den grad den kan sies å nærme seg en *rasjonalistisk feiltolkning* av Kant selv, en feilslutning han, som vi nå skal se, kritiserer sin samtids metafysikk for å begå på et generelt plan. Det kan også diskuteres hvorvidt ikke *Kant selv* begår en lignende feilslutning ved enkelte anledninger. Men hvorvidt det er den «tynne» eller «tykke» lesning av det transcendentale subjekt som i størst grad representerer Kants syn hva angår *hva* eller *hvor mye* utsagn som «*Ich denke*» refererer til, eller hvilken av disse som *generelt* er det mest rimelige alternativet, vil diskuteres i kapittel to og tre (ettersom denne diskusjonen ville vært ufullstendig uten først å gjennomgå kap. 1.4).

1.4 Det noumenale selvet

1.4.1 Paralogismene: sjelen som transcendent fornuftsillusjon

I Kants kritikk av paralogismene møter vi en omtale av hvordan et erfaringstrasendent jeg uunngåelig postuleres av oss, og hvorfor dette vanlige feilgrepet danner grunnlag for en i beste

³⁸ Det ville være fristende i stedet å bruke termen *vedvarende* her, men ettersom *vedvarende* nødvendigvis forutsetter vedvarenhet *i tid*, må vi av åpenbare grunner velge en mer nøytral terminologi når vi omtaler en ikke-fremtredende størrelse.

fall spekulativ metafysikk. Så langt har mye vært sagt om sanseligheten, forstanden og selv dømmekraften, men det er først i *Der Transzendentale Dialektik* at også *fornuften* vektlegges med noen særlig viktighet. Denne evnen utgjør en betydningsfull del av vår erfaring. Der sanseligheten gir oss sanselig anskuelse av en løve, forstanden derfra begrepet løve og dømmekraften forstandens begreper kombinert i dommer som «løver er farlige», gir fornuften oss noe ytterligere: den tillater oss å trekke logiske slutninger ut ifra dommene, f. eks om vi forbinder «løver er farlige» og «en bør unngå farlige ting» til «en bør unngå løver». Eller den muliggjør kunnskap også i en mer generell forstand ved å samle alle våre erkjennelser og bruddstykker av kunnskap, som f. eks. «løver lever i Afrika». Kort sagt, fornuften gjør oss i stand til å trekke slutninger utover vår egen erfaring. Det vil si, vi behøver ikke faktisk møte på en løve for å vite at vi bør unngå den, gitt at vi allerede er kjent med de to nevnte forutgående dommene. Det er tydelig at Kant nå vender seg i større grad mot rasjonalisten enn mot empiristen.

Da fornuften tillater oss viten utover vår erfaring (i ovennevnte betydning) er det selvsagt nærliggende for Kant å undersøke hvorvidt den da tillater oss noen viten om tingen i seg selv. Som vi husker: ved å anvende noumenon som et grensebegrep for mulig erkjennelse anvender Kant begrepet kun i en negativ forstand. Det vil si, han opplyser om hva det fremtredende *ikke er* snarere enn å forplikte seg til noen påstander rundt hva det noumenale *er*. En viten av denne sorten ville naturligvis ikke være empirisk, men transcendent. Vi må her være oppmerksomme på det tidligere antydde skillet mellom begrepene *transcendental* og *transcendent*. I en definisjon av *transcendental* kommer Kant med en interessant påstand:

Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transzendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nichts empirischen Ursprungs sein, und die Möglichkeit, wie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transzendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transzendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch (A56-57/B80-81).

Ovenstående sitat viser at begrepet ikke har noen betydning utover bruken av kategoriene på gjenstander generelt, hvis mulighet allerede ble avvist i Den Transcendentale Analyttikk. Senere, i *Postulatene for den Empiriske Tenkning Overhodet*, omtales modalitetens grunnsetninger («forklaringer av begrepene mulighet, virkelighet og nødvendighet med henblikk på deres empiriske bruk») som «en begrensning av alle kategoriene til kun å gjelde

empirisk bruk, og det åpner ikke for og tillater ikke en transcendental bruk» (A219/B266-267).³⁹ De *transcendente* grunnsetninger står altså atskilt fra den *transcendentale bruk* av kategoriene. Dette betyr at de transcendente grunnsetninger speiler ikke kun en ukritisk anvendelse av kategoriene til enhver gjenstand generelt, eller til anvendelsen av de immanente grunnsetninger utover deres gyldighetsområde, men til visse *øvrige* grunnsetninger, pretenderte grunnsetninger hvis validitet vil forsøkes å bestemmes, eller rettere sagt avsløres som skinn i Den Transcendentale Dialektikk, all den tid de foresetter seg å «gå utover» den mulige erfaring. «De grunnsetningene som i sin anvendelse holder seg helt og fullt innenfor den mulige erfarings skranker, vil vi kalle *immanente*. De som flyr over disse grensene, kaller vi derimot *transcendente* grunnsetninger» (A295-296/B352).⁴⁰ Det er imidlertid noe forvirrende hvorfor Kant senere også beskriver den objektive bruken de rene fornuftsbegreper som *transcendent*, men beskriver disse ideene, som vi nå skal se nærmere på, som *transcendentale*. Dette behøver ikke bety noe mer enn at det er ingen *konsekvent* bruk av «transcendental» hos Kant. Det til side.

Som verkets tittel avslører er Kant nå ved sakens kjerne – en kritikk av den rene fornuft. Dette kan jeg ikke forstå annerledes enn som en selvrefleksjon, en fornuftens kritikk av, nettopp, fornuften. Hva er fornuften i stand til og ikke? Hvilke prinsipper ligger til grunn for dens måte å fungere på? Hva som er helt sikkert er at Kant identifiserer tre slike prinsipper, *den rene fornufts ideer*: at det finnes en Gud, at verden utgjør en totalitet, og endelig, at det finnes en sjel. Disse er *transcendentale illusjoner* og *uunngåelige* som sådan. Det vil si, selv om vi *vet* at disse er illusjoner, kan vår fornuft likevel umulig operere som om disse ikke var reelle størrelser. Selv om vi *vet* at havet ikke er høyere i midten av horisonten vi ser mot enn ved bredden, kan vi umulig unnsnippe den optiske illusjon som gjør at det synes slik (A297/B354). Dette er simpelthen optikkens lover. Likedan er også fornuften underlagt lover og funksjoner – hvilke i siste instans uunngåelig frembringer ideene. Hva som er viktig for Kant er å vise at disse ideene nettopp *er* illusjoner, og at vi kan kjenne dem nettopp som dette tross i at de ikke kan opphøre fra fornuftens tenkemåte. Dette vil hjelpe oss i å unngå metafysiske feilslutninger, på samme måte som vi kan unngå å påstå at vannet *er* høyere i midten av horisonten vi ser mot enn ved bredden, selv om det unektelig synes slik.

³⁹ «... Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und hiemit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transzendentalen zuzulassen und zu erlauben».

⁴⁰ «Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen».

Derfor er det en konflikt mellom verdens objektive og fornuftens subjektive regler som gir opphav til ideene (A297/B353, se også Matthey 2012). Når vårt tenkesett ikke stemmer overens med våre observerte omgivelser tvinges vi til å postulere de tenkte ideene på et vis utenfor de observerte omgivelser, utenfor den fremtredende verden overhodet, slik jeg vil tolke Kant på dette punkt. Dette er noe fornuften ikke kan unngå å gjøre, av en enkel grunn. Fornuften opererer som vi har sett via logiske slutninger og prinsipper á la aristoteliske syllogismer skal vi tro Kant, der vi kan tenkes å ville grunne en dom C i kraft av dommene A og B. C er her betinget av A og B. På sin side er A og B videre betinget av øvrige dommer E og F – og så videre. Fornuften kan ikke akseptere et slikt fravær av et selvtilstrekkelig førsteprinsipp i den fremtredende verden (m.a.o. ikke kun vedrørende dommer), og streber derfor mot *det ubetingede* (A307/B364). Enhver fremtredelse må være videre betinget mot et kausalt opphav; fornuften kan ikke unngå å sette dette transcendentale prinsipp. Ideene, de tre ubetingede størrelser, forsøkes å grunnes slik:

Es gibt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosylogismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Prädikat ist, die andre zu Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Einteilung eines Begriffs zu vollenden (A323/B379-380).

Disse tre er sjelen, verden som totalitet og Gud henholdsvis. Deres forbindelse med de tre typer syllogismer er ikke opplagt, og etter mitt skjønn synes Kant her mer enn noe annet sted å bedrive arkitektur etter eget behag (for en oppklarende diskusjon, i Kants forsvar, se Allison 2004, kap. 11.1.c). Vi skal heretter konsentrere oss om førstnevnte, «subjektet som selv ikke er predikat». Dette bistår fornuften i å kunne trekke kategoriske slutninger av formen «jeg tenker A» – der det tenkende jeg ikke selv er grunnet på øvrige størrelser. Ved å anta eksistensen av et ubetinget, første selv ledes den rene fornuft til å trekke et sett transcendentale *paralogismer* om sjelen (eller selvet, tenkeren osv.) – ubevisste feilslutninger forkledd som gyldige i kraft av den rene fornuft. Kant retter seg i det kommende eksplisitt mot *den rasjonelle psykologi* eller *sjelelære*, en gren av vitenskap Kant søker å avvise som spekulativ og ugyldig da den nettopp består i å trekke metafysiske påstander om sjelen og framsette disse som sikker viten a priori basert på det *kartesianske* «Jeg tenker». På dette punkt tar de to utgavene av *Kritik* et bemerkelsesverdig forskjellig perspektiv fra hverandre. A-utgaven synes å vektlegge hvorfor de *enkelte* paralogismer er grunnet på feilaktigheter, mens B-utgaven tar snarere sikte på å omtale de

samme feilaktigheter på et mer *felles* grunnlag for samtlige paralogismer. Jeg vil diskutere begge varianter i den grad jeg ikke gjentar meg selv.

Som vi husker fra den transcendentale deduksjon av kategoriene, og som Kant minner oss på i A341-343/B399-401: begrepet, eller snarere dommen «Jeg tenker» må kunne ledsage alle våre forestillinger (ellers ville noe bli forestilt i oss som ikke kunne bli tenkt, hvilket er absurd) (B132). Kant snakker imidlertid ikke lenger utelukkende om begrepet eller dommen «Jeg tenker» men også om Jeget som tenker, m.a.o. sjelen, den indre sans' gjenstand spesifikt. Han gjenintroduserer dermed det transcendentale subjekt fra den transcendentale deduksjon:

Zum Grunde [for den rasjonelle sjelelære] können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: **Ich**; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke (A345-346/B403-404)

og senere

Es ist aber offenbar: daß das Subjekt der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transzendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt (transzendentes Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloßen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst, denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahiert, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subjekt anwenden kann), bezeichnet wird (A355).

Så, i den rasjonelle sjelelære gjøres *subjektet* på et vis til *objekt* – et objekt for undersøkelse. Dette er for Kant, som vi så i kap. 1.2.1, problematisk av en rekke årsaker. Mest betydelig er hvordan vi i en erkjennelse av oss selv avhenger av en sanselig komponent, der vi selv *som*

objekt vil fremtre for den indre sans ikke slik vi er i oss selv (hvilket er et allerede hyppig gjentatt poeng). Vi kan trekke all slags slutninger om tenkningen, ikke tenkeren. Dersom vi påberoper oss evnen til denne typen erkjennelse av oss selv, og om vi samtidig husker at erkjennelse alltid involverer bruk av kategoriene, ledes vi til å måtte godta at også erkjennelse av selvet involverer bruk av kategoriene. Det er med utgangspunkt i gruppen kategorier *relasjon* at vi får fire påstander om selvet i den rasjonelle sjelelære, fire påstander Kant kritiserer etter tur tross deres tilsynelatende gyldighet (A344/B402):⁴¹

1. Sjelen er *substans*.

2. Ifølge sin kvalitet er den *usammensatt*.

3. Ifølge de forskjellige tider, i hvilke den eksisterer, er den numerisk-identisk, det vil si *enhet* (ikke flerhet).

4. [Sjelen er] i forhold til *mulige* gjenstander i rommet.

Henholdsvis gir de første tre oss følgende begreper om sjelen: *immaterialitet*, *inkorruptibilitet* og *personlighet*. Samlet gir disse oss begrepet *spiritualitet*. Den fjerde gir oss *samvirkning* med andre gjenstander i rommet. Den «tenkende substans» blir med dette et slags livets prinsipp, som en *animalitetens* grunn, som på sin side, innskrenket av spiritualitet, gir oss en forestilling om sjelen som *udødelig* (A345/B403). Dette er nettopp slik vi gjerne tenker om en sjel; at den er immateriell, at den ikke kan ødelegges, at den tilhører oss personlig som individer og legemer, og at den er udødelig.

De fire paralogismer presenteres (og kritiseres) enkeltvis i syllogismer. Vi kan sette det hele sammen slik (dog de må betraktes som enkeltstående og ikke som ett argument):

P1: Det, hvis forestilling er våre dommers *absolutte subjekt* og som følgelig ikke kan bli brukt som bestemmelse av en annen ting, er *substans*.

P2: Jeg, som et tenkende vesen, er det *absolutte subjekt* i alle mine mulige dommer, og denne forestillingen om meg selv kan ikke bli brukt som predikat om noen annen ting.

K1: Altså er jeg, som tenkende vesen (sjel) *substans*.

P3: Den tingen, hvis handling aldri kan bli ansett som samhandlingen mellom mange handlende ting, er *usammensatt*.

K2: Nå er sjelen, eller det tenkende jeg, en slik ting: altså er sjelen, eller det tenkende jeg, *usammensatt*.

P4: Det som er seg bevisst sitt selvs numeriske identitet til forskjellige tider, er i så måte *en person*

⁴¹ «1. *Die Seele ist Substanz*; 2. *Ihrer Qualität nach einfach*; 3. *Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. Einheit (nicht Vielheit)*; 4. *Im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume*».

K3: Nå er sjelen, eller det tenkende jeg, en slik ting: altså er den en *person*.

Den fjerde paralogisme skiller seg fra de øvrige tre hva angår dens innhold. Den rommer en gjendrivelse av idealisme:

P5: Det hvis tilstedeværelse vi bare kan slutte oss til som årsak til gitte iakttagelser, har bare en tvilsom eksistens

P6: Nå er alle ytre fremtredelser av det slaget at deres eksistens ikke kan bli umiddelbart iaktatt. Man kan derimot kun slutte seg til dem som årsaker til gitte iakttagelser

K4: Altså er eksistensen til samtlige av den ytre sans' gjenstander tvilsom. Denne uvisshet kaller jeg ytre fremtredelsers idealitet, og denne idealitets lære heter *idealisme*. Ut fra en sammenligning med den, blir påstanden om en mulig visshet om ytre sansers gjenstander, kalt *dualisme*.

Så, hva som er bemerkelsesverdig er at disse syllogismer unektelig synes å være logisk gyldige, det vil si, i henhold til deres form; premissene synes korrekte, og konklusjonene vil være et logisk følge av disse. Hvorfor søker da Kant å avvise de fire konklusjoner? Dette bidrar til å forsterke hvorfor han omtaler forestillingen om selvet som nettopp *illusorisk*; dens tilgrunnleggende feilslutning er vanskelig å se umiddelbart. Feilslutningen må av denne grunn være av en *transcendental* snarere enn av en *generell* art logisk sett. Dette vil si at paralogismene ikke må være feilaktige grunnet formelle logiske feiltrinn, men heller må omhandle en feilaktig relasjon til sine *objekter*. Følgelig ser jeg to muligheter for hvordan vi skal tolke paralogismene slik de fremstilles hos Kant: at vi (a) enten må tolke paralogismene *subjektivt* og akseptere deres slutninger som sanne, men derfra må akseptere at de umulig kan generere sikker viten om sjelen som faktisk eksisterende gjenstand; eller at vi (b) må tolke paralogismene *objektivt*, og dermed ankommer våre konklusjoner på bakgrunn av en *transcendental* feilslutning. I begge tilfeller vil uansett forestillingen om en *a priori* metafysikk om selvet, utover det kartesianske «jeg tenker», gjenstå som tvilsom i beste fall.

Før vi følger denne tanken videre (den vil så vidt jeg kan se underbygges i B-utgavens kritikk av paralogismene), kan vi raskt se hvordan A-utgavens kritikk utspiller seg. Kort sagt synes argumentasjonen gjennomgående å betrakte paralogismenes premisser som korrekte, men samtidig benekte at konklusjonene vil følge. La oss for eksempel ta første paralogisme i betraktning, sjelen som substans (de øvrige tre paralogismer avvises på tilsvarende vis). P1 og P2 fremstår korrekte. Kant innrømmer sågar at «... enhver [må] nødvendigvis anse sitt selv som substansen, og tenkningen bare som sin eksistens' aksidenser og bestemmelser av sin tilstand»

(A349).⁴² Poenget er at vi umulig kan erkjenne oss selv som substans; dette ville forutsette en mulig anskuelse av hvordan vi *vedvarer* for oss selv, og hverken oppstår eller forgår. Feiltrinnet forekommer idet den rasjonelle psykologi «pådytter oss en angivelig ny innsikt» og «utgir tenkningens vedvarende logiske subjekt som erkjennelsen av inherensens reelle subjekt, som vi ikke har eller kan ha den minste kunnskap om». Altså, slik tingen i seg selv simpelthen er en tom tanke, er jeget som vedvarende subjekt på samme måte en erkjennelsesmessig tom idé.⁴³ «Imidlertid kan man allikevel la utsagnet «*sjelen er substans*» gjelde, om man bare besinner seg på at vårt begrep ikke fører oss det minste lenger» (A350).⁴⁴ Dette vil selvsagt ikke være tilstrekkelig for en seriøs metafysiker.

Som nevnt tar argumentasjonen en mer generell form i B-utgaven. Kant argumenterer gjennomgående for at paralogismene uttrykker *apodiktiske* men likevel ikke *syntetiske* påstander. Med andre ord, endog påstandene om selvet er nødvendig sanne, dvs. i en formal, analytisk logisk betydning, følger det ikke av disse at noe slikt som et selv faktisk eksisterer. Som han sier: «Objektet er ikke bevisstheten om det *bestemmende*, men bare bevisstheten om det *bestembare* selv, det vil si om min indre anskuelse» (B407),⁴⁵ og videre: «At appersepsjonens jeg følgelig er singularer i enhver objektiv tenkning, og ikke kan oppløses i en pluralitet av subjekter, ligger allerede i tenkningens begrep og er derfor et analytisk utsagn. Det betyr imidlertid ikke at det tenkende jeg er en usammensatt substans» (B407-408).⁴⁶ Og slik fortsetter argumentasjonen. Kant foresetter seg m.a.o. her å påvise at vi som erkjennende subjekter forveksler nødvendigheten av visse tanker med nødvendigheten av deres gjenstander: «Analysen av bevisstheten om meg selv i tenkningen overhodet gir altså ikke den minste gevinst i forhold til å erkjenne meg selv som objekt. Den logiske avklaringen av tenkningen overhodet blir feilaktig ansett som en metafysisk bestemmelse av objektet» (B409).⁴⁷ Dette ville være like

⁴² «Also muß jedermann Sich selbst notwendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Akzidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen».

⁴³ Se kap. 2.4 for en videre diskusjon.

⁴⁴ «... nur uns eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subjekt des Denkens, vor die Erkenntnis des realen Subjekts Inhärenz ansgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben, noch haben können (...). Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet: daß uns dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe»

⁴⁵ «Nicht daß Bewußtsein des Bestimmenden, sondern nur des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung (...), ist das Objekt»

⁴⁶ «Daß das Ich der Apperzeption, folglich in jedem Denken, ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöset werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon in Begriffen des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sei»

⁴⁷ «Also ist durch die Analysis der Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekts nicht das mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten»

absurd som at påstanden «alle centaurer er nødvendigvis halvt menneske, halvt hest», hvilket er en *a priori* sannhet, dermed ville *bevise* at det faktisk finnes centaurer *res extensa*. Men en slik feilslutning er ikke like åpenbar all den tid ideen *sjel* nettopp er en uunngåelig illusjon.

Paralogisme har ifølge Kant en *tvetydig* form (B411),⁴⁸ hvilket forklarer de feilaktig utledede konklusjoner. Kant forsøker, delvis vellykket, å oppklare tvetydigheten i en fotnote: at første og annet premiss av den felles formaliserte paralogisme anvender begrepet *tenkning* på ulikt vis. Første premiss sier at «Det som ikke kan tenkes som annet enn subjekt, eksisterer heller ikke på annen måte enn som subjekt, og er følgelig substans» (B410). Annen premiss fortsetter derfra: «Nå kan et tenkende vesen, betraktet bare som et sådant, ikke tenkes på annen måte enn subjekt», hvorpå konklusjonen følger, «Altså eksisterer det også bare som et sådant, det vil si som substans» (B411).⁴⁹ Dette underbygger kollisjonen mellom det subjektive og det objektive vi så i A-utgaven. Konklusjonen vil naturligvis forespeile seg å uttrykke en objektivt sann påstand om selvet, hvilket nettopp ville være formålet med en rasjonell sjelelære. Problemet er at det andre premiss kun tillater en subjektiv tolkning: «i annet premiss gjelder det bare det samme vesenet for så vidt det som subjekt kun betrakter seg selv i forhold til tenkningen og bevissthetens enhet, men ikke samtidig i forhold til anskuelsen gjennom hvilken det blir gitt som objekt til tenkningen» (B411).⁵⁰ Det vil si, vi betrakter oss selv i det andre premiss kun som tenkning, fremfor å erkjenne tenkeren. Altså vil vi på ny begå en logisk feilslutning om vi forflytter oss fra det subjektive til det objektive – og nok en gang ville det ikke være noe poeng, hva angår en *a priori* metafysikk, simpelthen å slå oss til ro med et sett logisk gyldige, men kun subjektive, påstander om selvet.

1.4.2 Tredje antinomi: jeget som underlagt naturnødvendighet men samtidig fritt handlende

Til grunn for en mulig fri (og dermed moralsk) handling legger Kant at det noumenale jeget, eller det intelligible aspektet ved en selv, har frihet; dermed presenterer Kant det nærmeste han kommer en *positiv* omtale av en erfaringstrascendent entitet i *Kritik der reinen Vernunft*. Den tredje antinomi, dvs. «de transcendentale ideers tredje konflikt», representerer fornuftens forsøk

⁴⁸ Jf. også ovennevnte sitat A350, som uttrykker denne tvetydigheten.

⁴⁹ «Was nichts anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden. Also existiert es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz».

⁵⁰ «Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst, als Subjekt, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet».

på å anvendende kategorien *kausalitet* på syntesen av all fremtredelse som helhet. Med andre ord, Kant forsøker med antinomiene å analysere de metodologiske problemer den rasjonalistiske kosmologi vil møte på, all den tid fornuften kan resonnerer seg frem til tilsynelatende uforenlige påstander. I annen erfaringsanalogi argumenterte Kant at for at enhver hendelse som forekommer iblant rekken av fremtredelser må være gjenstand for kausalloven. Fornuftens problem er nå hvorvidt helheten av denne rekken er oppnådd via forekomsten av en førstegrunn som ikke selv er gjenstand for kausalloven, eller hvorvidt den samme rekken medfører en uendelig serie hendelser som alle er gjenstand for kausalloven. Sagt på en annen måte; fornuften kan avlede at vi som handlende aktører både er frie (tese) og underlagt naturlovene (antitese) (A444-445/B472-473).

Kant løsning på den tredje antinomi er en kompatibilisme,⁵¹ dvs. den holdning at to tilsynelatende uforenlige posisjoner likevel er forenlige (altså at vi *både* er underlagt naturnødvendighet *og* fritt handlende). Han argumenterer for at dette er en mulighet dersom vi anerkjenner at tesen og antitesen kun er resultatet av en konflikt mellom våre kognitive evner, og med dette anerkjenner hvilken sfære av viten de to påstander hører til (Mattey 2012). Det synes prekært for Kant å kunne etablere muligheten av fri (samt moralsk) handling. Vi kan altså begynne med å rekonstruere hans kompatibilisme slik:

Jeg er fri hvis og bare hvis:

- a) Jeg selv er første årsak for mine handlinger og ikke kun et mellomledd (A533/B561), også kjent som frihet i den *kosmologiske* forstand;
- b) Min «evne til å velge er uavhengig fra *tvangen* til sanselighetens drivkrefter» (A534/B562),⁵² også kjent som frihet i den *praktiske* forstand;
- c) Jeg velger mine handlinger ut ifra hva som *bør være*, ikke ut ifra hva som *er* (A547-548/B575-576), også kjent som frihet i den *moralske* forstand;

Disse tre er etter mitt skjønn forbundet med hverandre på ulike vis. a) er forbundet med b) i kraft av den tese at fornuften er *noumenon* fremfor *phaenomenon*. Altså, dersom fornuften får meg til å utføre en handling har denne handlingen et noumenalt opphav. Men tiden har som vi vet ingen anvendelse i den noumenale sfære, hvor det ikke har kunnet foreligge en tidligere hendelse eller handling som forårsaker et gitt følge. Kant omtaler denne tesen eksplisitt;

⁵¹ Eller en «*compatibility of compatibilism and incompatibilism*» (Allison 1990, s. 249). Jeg vil for enkelthets skyld kun bruke tittelen «kompatibilisme» i det kommende.

⁵² «... *die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*».

Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Kausalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden (A553/B581).

Videre er b) forbundet med c) i kraft av den tese at fornuften forteller oss hva som *bør være* tilfelle snarere enn hva som *er* tilfelle. Sanseligheten og forstanden samarbeider om å gi oss viten om den empiriske verden, dvs. om å fortelle oss hva som *er* tilfelle. Men fornuften, i dens praktiske bruk, gir oss imperativer, dvs. den forteller oss hva vi *bør gjøre*. Det er imidlertid a) som synes å stå i konflikt med kausalloven slik Kant beskrev denne i annen erfaringsanalogi. Verden av fremtredelser er fullstendig kausalt bestemt etter Kants syn; enhver hendelse har en tilstrekkelig årsak. I den grad vi som aktører tilhører den empiriske verden (hvilket, som vi vet, det empiriske jeget *som fremtredelse* gjør), er vi i like stor grad underlagt kausalloven som øvrige gjenstander i naturen; altså er «alle menneskets handlinger i fremtredelsen bestemt ut fra dets empiriske karakter og den andre medvirkende årsakene ifølge naturens orden» (A550/B578). Kants løsning later til å være å vise til hans syn at vi kan betrakte oss selv både som fremtredelse og som noumena (merk ordet *kompatibilisme*). Endog det empiriske jeget er fullstendig kausalt bestemt, er det underliggende noumenale jeget hverken gjenstand for tiden eller kausalloven, og kan på dette vis tjene som en handlings første årsak;

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Kausalverbindung unterworfen sein (...). Nach dem intelligibelen Charakter desselben aber (...) würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflüsse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen (...). So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden (A540-541/B568-569)

For å illustrere kompatibilitetstesens trekker Kant frem et mulig scenario der noen har fortalt en ondsinnet løgn. En kunne tenkes å forklare denne handlingen ved å vise til tidligere omstendigheter som har påvirket denne personen. Men «Om man nå tror at handlingen er bestemt av disse årsakene, så dadler man ikke desto mindre gjerningsmannen» (A554-

555/B582-583).⁵³ Vi gjør dette fordi vi betrakter hans handling som underlagt en intelligibel kausalitet i hans intelligible *karakter* (merk ordbruken her!), en kausalitet vi betrakter som fullstendig fri. Det er på grunn av dette vi sier at løgneren kunne ha avstått fra å lyve, til tross for at de forutgående omstendigheter påvirket ham i denne retningen. Vi ser bort ifra hans fortid og betrakter løgngen som «fullt ut ubetinget med hensyn til den forrige tilstanden, som om gjerningsmannen helt av seg selv dermed satte i gang en rekke av følger» (A555/B583).⁵⁴ Ved å tilskrive frihet til menneskets handling er det ikke tilfelle at vi samtidig trekker antakelser om hvilken relasjon som står mellom personens empiriske og intelligible karakterer; «Med bedømmelsen av frie handlinger kan vi således, med hensyn til deres kausalitet, bare komme til den intelligible årsak, men ikke *ut over denne*» (A557/B585).⁵⁵ Dette later foreløpig ikke til å bekymre Kant nevneverdig, ettersom han kun har forsøkt å etablere muligheten av frihet i møte med naturnødvendighet. Og denne muligheten er kun en logisk transcendentale idé fremfor virkelighet, «idet vi aldri kan slutte fra erfaringen til noe som slett ikke må bli tenkt ut fra erfaringslover» (A558/B586).⁵⁶

Naturligvis er ikke kompabilitetstesen uten problematiske aspekter. Sett at løgneren var underlagt naturnødvendigheten i sin handling. En kunne dermed ikke med rimelighet påstå at han kunne avstå fra handlingen. Hvilken verdi har da hans transcendentale frihet? Selv om hans bruk av fornuften på sin side ikke var underlagt samme bestemthet, ville den likevel ikke kunne ha generert noe annet enn en løgn dersom den ikke skulle undergrave erfaringen som koherent (noe Kant overhodet ikke ville tillate). La oss imidlertid heller fokusere på hva som blir sagt om *personen* spesifikt.

Menneskesinnet fremtrer for seg selv som en serie tilstander via den indre sans slik Kant har argumentert. Til grunn for dette sanselige/empiriske jeget ligger noe i seg selv, noe han kaller intelligibelt. Vi kan tenke på denne sinnets intelligible karakter som en «evne som ikke er noen gjenstand for den sanselige anskuelse, gjennom hvilken den dog kan være årsaken til fremtredelser» (A538/B566).⁵⁷ Denne evnens kausalitet kan altså betraktes som intelligibel, endog dens virkning finner sted i den sanselige sfære. Det synes ikke foreløpig å være noe i

⁵³ «*Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt: so tadelt man nichts destoweniger den Täter*».

⁵⁴ «*... gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe*».

⁵⁵ «*Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht über dieselbe hinaus kommen*»

⁵⁶ «*... indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schließen können*»

⁵⁷ «*... ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann*»

veien for å tilskrive denne evnen til hva Kant kaller «den transcendentale gjenstand», som ligger til grunn for selvet;

Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstande außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine **Kausalität** beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre **Wirkung** dennoch in der Erscheinung angetroffen wird (A538-539/B566-567).

Setet for denne postulerte kausalitet i den transcendentale gjenstand er dens karakter, hvilken er intelligibel og kan kalles «karakteren til tingen i seg selv» (A539/B567).⁵⁸ En slik karakter ville ikke stå under tidens betingelser (da denne har anvendelse kun på fremtredelser), og er følgelig ikke selv gjenstand for kausalitet. Kant betyr at vi nødvendigvis må betrakte oss selv som *innehavere av en intelligibel karakter*;

Dieser intelligibele Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß **gedacht** werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen (A540/B568).

Tanken her synes å være at den intelligible karakter ville være den empiriske karakters korrelat, og at dens intelligible kausalitet ville være den empiriske kausalitets korrelat. Vi kan kun tillate oss et generelt begrep om slik en karakter som noumenon eller forstandsvesen, men vi *kan* tilsynelatende si at for så vidt som at subjektets intelligible karakter «er *noumenon* (...), så foreligger det ingen forandring som krever dynamisk tidsbestemmelse og følgelig ingen forbindelse med fremtredelser som årsaker» (A541/B569).⁵⁹ Ettersom subjektets intelligible karakter er fritatt fra naturnødvendighet, ville det etter Kants syn være riktig å si at det «*av seg*

⁵⁸ «den Charakter des Dinges an sich selbst». Se også kap. 1.2.2 og kap. 3.2.

⁵⁹ «... so fern es Noumenon ist (...), keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird»

selv begynner sine virkninger i sanseverdenen, uten at handlingen begynner i *den selv*» (*ibid.*, jf. for øvrig ovennevnte kriterium a)).⁶⁰

Det hele synes imidlertid noe underlig tatt i betraktning hvordan Kant eksplisitt benekter at forstandens begreper har noen anvendelse utover erfaringen. Dersom vi skal betrakte en gjenstand avgrenset fra dens romlig-temporale karakter, er dette utelukkende som negativ noumenon. Likevel later det til at han her omtaler et noumenon i en positiv betydning. Kant vil tilsynelatende tillegge dette noumenon visse egenskaper, dvs. kausalitet. Hva ligger egentlig i begrepet kausalitet om vi skal forsøke å betrakte det frittstående fra tid? Etter mitt skjønn måtte det bety noe lignende «et «noe» *x*, som i kraft av sin eksistens frembringer eksistensen av et annet «noe» *y*». Endog dette synes å være en rimelig tanke, insisterte Kant tidligere på at «dermed ville det ikke bare være umulig å skjelne årsak fra virkning, men fordi en for å kunne slutte slik, må støtte seg til visse betingelser som jeg ikke kjenner, så ville begrepet årsak heller ikke ha noen bestemmelser om hvordan det passer til et eller annet objekt» (A243/B301).⁶¹ Men kanskje foreligger det ikke noe problem akkurat her – derimot er det et annet problem som melder seg, og som synes mer krevende å løse; sett at Kant hadde rett i at intelligible årsaker korresponderer til empiriske årsaker og virkninger.

Dette gir ikke tilstrekkelig grunnlag til å fastslå at en handling oppstår ifra subjektet på egenhånd. Vi er derfor nødt til å skjelne mellom to typer kilder til frihet også på den ikke-empiriske siden av subjektet, noe som sådan tjener til å kaste lys over denne; *spontanitet* og *autonomi* (Allison 1996, s. 129).⁶² Førstnevnte er tilknyttet subjektet som *rasjonell aktør* generelt, i den grad subjektets spontanitet speiler dets evne til å bestemme sine handlinger ut ifra visse generelle prinsipper – prinsipper som ikke nødvendigvis må være av en moralsk art (Mattey 2012). Eksempelvis kan vi ved en gitt handling tenkes tilsynelatende å handle i *overensstemmelse* med moralloven, men at vår handling var motivert av en tilbøyelighet, eller en rasjonell overveielse – hvilket ikke uten videre ville kategorisert handlingen som *moralsk* (dog ikke *umoralsk*!). På den annen side er *autonomi* tilknyttet subjektet som *moralsk* aktør spesifikt, i den grad subjektets autonomi speiler den rene fornufts evne til å bestemme sin vilje *frittstående* fra subjektets ønsker og tilbøyeligheter overhodet. Som vi så i kap. 1.3.1 og 1.3.2

⁶⁰ «... daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangt, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt».

⁶¹ «... und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein Objekt passe».

⁶² Selv om Allison i artikkelen *Autonomy and Spontaneity in Kant's Conception of the Self* i utgangspunktet omtaler Kants praktiske filosofi som en helhet, er den i høy grad basert på hva som blir sagt om frihet i *Kritik der reinen Vernunft* alene.

er tenkningens *spontanitet* en vesentlig og tilgrunnleggende egenskap tilskrevet det transcendentale subjekt. Men *hva* er det som tilskrives frihet i *autonom* forstand? Er dette også i siste instans det transcendentale subjekt, og hvordan skal vi i så fall forstå en slik forbindelse? Eller er det det noumenale jeget, her forstått som noe betydningsfullt *separat* fra det transcendentale subjekt? Og hvordan skal vi i så fall forstå denne avstanden? Vi har dermed kommet til sakens kjerne.

2 Det enhetlige subjekt I: «tynn» eller «tykk» lesning av det transcendentale subjekt?

2.1 Selvet og transcendental idealisme: en truende regress

Før vi beveger oss videre mot en redegjørelse av det kantianske jegets status, ønsker jeg å gjøre leseren oppmerksom på et mulig feiltrinn vi bør forsøke å unngå, et feiltrinn som tilsynelatende ikke blir trukket frem i kommentarlitteraturen ofte. Tross i at framstillingen av selvet i Kants teoretiske filosofi uunngåelig må sees parallelt med hans doktrine om transcendental idealisme, må vi samtidig passe på at vi ikke kan overdrive deres tilknytning til hverandre. En enklest mulig presentasjon av problemstillingen er gitt oss i Andrew Brooks artikkel *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*: «Some commentators believe that Kant's views on the mind are **dependent** on his idealism (he called it transcendental idealism). At worst, most of what he said about the mind and consciousness can be **detached** from his idealism» (Brook 2013, mine fremhevninger).

Etter mitt skjønn er vi nødt til å støtte oss til det sistnevnte av de to scenarioer (Brook selv later dessverre ikke til å følge opp denne diskusjonen eksplisitt). Den første, mest enkle årsaken til dette er den mulige regressen som synes å true den førstnevnte posisjon. Dialektikkens grunnsetninger foresetter seg å bevise nettopp hva den transcendentale idealisme benekter – viten om tingen i seg selv i noen som helst positiv forstand. Så, gjendrivelsen av Dialektikkens grunnsetninger kan umulig forutsette transcendental idealisme som sann uten å fremstå sirkulær. Kant selv må ha vært bevisst dette, da han omtaler grunnsetningene svært grundig (i flere hundre sider) framfor simpelthen å påstå at den transcendentale idealisme allerede viser at disse grunnsetninger er usanne. Hva vi må ta i betraktning er hvordan en erfaringsimmanent metafysikk generelt, slik Kant ønsket det, omhandler *fremtredelser* og ikke tingen i seg selv, hvilket på sin side var den rådende oppfatning i hans samtid (og til en viss grad også i dag). Og for Kant er det nettopp gjennom transcendental idealisme at en metafysikk er muligjort overhodet. Dersom den rene fornuft alene var i stand til å fremsette metafysiske

sannheter, eller syntetisk a priori erkjennelse, ville en med dette kunne avdekke transcendental idealisme som feilaktig. Følgelig er det av avgjørende betydning å vise at den rene fornuft ikke er i stand til en slik bedrift, uten å avhenge av transcendental idealisme som sann, for å sikre at Kants prosjekt ikke faller i grus.

Det foreligger gode grunner til å anta at Kant selv så nødvendigheten av dette (Kannisto 2012b, fotnote 519, s. 265-266). For det første kan vi peke på forstandens transcendent grunnsetninger slik disse omtales tidlig i den Transcendentale Dialektikk. Som vi husker fra kap. 1.4.1 inviterer disse grunnsetninger oss til at vi «river ned alle grensepålene og gjør krav på et helt nytt område, et område som overhodet ikke anerkjenner noen demarkasjon» (A296/B352).⁶³ Etersom grunnsetningenes formål er å oppheve alt hva Kant har forsøkt å vise fram til det punkt, kan han således ikke anvende nettopp hva han har forsøkt å vise til fram til det punkt for å avvise grunnsetningene som usanne. Derimot er han nødt til å vise at grunnsetningene er usanne på et eget grunnlag, frittstående fra transcendental idealisme. Grunnen til at han ved anledninger tilsynelatende *forutsetter* transcendental idealisme i sin redegjørelse er fordi han ønsker å vise at grunnsetningenes tilkortkommenhet, dvs. deres manglende evne til å fremsette metafysiske sannheter, kun kan overvinnnes ved å suppleres med *anskuelsen*, hvilket Kant allerede har vist kun å omfatte fremtredelser.

For det andre kan vi ta i betraktning B-utgavens kritikk av paralogismene. Der sier Kant, som vi husker, følgende:

Ein großer, ja so gar der einzige Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, daß alle denkende Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzertrennliche bei sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sein. Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, wir wären in das Feld der **Noumenen** getreten (B409-410)

Så, i stedet for å si noe lignende «dette har vi allerede avvist muligheten for», fortsetter han heller, som vi husker, med å vise at dette trinnet inn på området for noumenon er en paralogistisk feilslutning, dvs. det er forfeilet på eget grunnlag. Det er altså tydelig at de transcendentale grunnsetninger utgjør en viss fare for transcendental idealisme, hvilket Kant

⁶³ «... alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sic heinen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen».

også antakelig innså, hvorpå deres usannhet må tas på alvor og begrunnes *uavhengig* av denne doktrinen.

En tredje grunn finnes f.eks. i antinomiene, der han i det sjette avsnitt omtaler transcendental idealisme spesifikt. Her argumenterer Kant for at gjennom antinomiene ville fornuften kunne ende opp i motsetning med seg selv, med mindre den transcendentale idealisme var i stand til å hjelpe oss ut av en slik floke (hvordan dette går til er ikke viktig for vårt vedkommende). Dette konstituerer for Kant et indirekte bevis for transcendental idealisme; følgelig er det meget tvilsomt at Kant ville hevde noe slikt dersom han hadde benyttet transcendental idealisme til å føre fornuften inn i antinomiens floke i utgangspunktet. Å forutsette transcendental idealisme for deretter å avlede motsetninger konstituerer tross alt bevis *imot* transcendental idealisme, ikke *for* det.

Michelle Grier, en av Allison's tidligere studenter, tar opp en nært beslektet diskusjon i sin bok *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Grier advarer her nettopp mot en mulig sirkelargumentasjon dersom man forsvarer en feilaktig tolkning av Dialektikken:

Now one thing is clear: Kant does not want to identify the *source* of this metaphysical error⁶⁴ solely with the transcendental employment of the understanding per se, for if the problem were simply that one is taking pure concepts of the understanding to provide the basis for synthetic a priori knowledge, then of course Kant would not need a Dialectic at all. The arguments in the Analytic would already suffice to demonstrate the inadequacy of so deploying the categories. At most, then, the dialectic would be an instantiation of an already demonstrated point. Kant seems, however, to think that the Dialectic has something new to offer – an account of the ultimate source of the disciplines of special metaphysics – and he thinks that the reference to reason here will provide unique insight into what is going on in these disciplines. Thus, the question with which Kant begins is whether reason can be isolated as an «independent source of concepts and judgments which spring from it alone, (...) by means of which it relates to objects (B 362)» (Grier 2007, s. 118).

Det er imidlertid ikke innlysende hvorvidt Grier mener at sirkelargumentasjonen truer jeget *som et hele* som tilknyttet transcendental idealisme, eller hvorvidt hun kun har i tankene fornuften og Dialektikken spesifikt. Uansett vil resultatet i siste instans være det samme, og være gjeldende med en bred grad av generalitet; at vi bør unngå at en helhetlig redegjørelse for det kantianske jeget, hvordan enn denne vil komme til å se ut, ikke forutsettes som et *direkte følge*

⁶⁴ «*This metaphysical error*»: at forstanden *alene* kan generere syntetisk erkjennelse, i form av universelle grunnsetninger hentet utelukkende fra *begreper*.

av transcendental idealisme med *logisk nødvendighet*, men snarere opprettholde at disse to størrelser ikke på noe vis er gjensidig utelukkende, på et vis som ikke ville være tilfelle med øvrige måter å forstå jeget hos Kant på.

2.2 En transcendentalpsykologi?

Vi kan med gode grunner spørre oss selv hvilken forestilling av «jeg» vi egentlig sitter igjen med etter første kapittel. Deler av følgende sitat ble trukket frem i redegjørelsen av den transcendente deduksjon, og later til i det minste å kunne gi oss en pekepinn; «Hvordan jeget som jeg tenker er forskjellig fra det jeget som anskuer seg selv (hvis vi nå antar at andre former for anskuelse i det minste er mulige), men ikke desto mindre også er det samme subjekt som dette, altså at jeg kan si: *Jeg* som intelligens og *tenkende* subjekt erkjenner *meg* selv som *tenkt* objekt, så fremt jeg i tillegg er gitt til meg selv ut over dette, i anskuelsen, og bare, på samme måte som andre fenomener, slik som jeg fremtrer og ikke slik jeg er for forstanden» (B155).⁶⁵

Hva angår muligheten for en rasjonell psykologi benektet Kant inngående dette i paralogismekapittelet. Derimot synes han å være optimistisk til muligheten av å etablere en *empirisk* psykologi, endog han ikke selv later til å beskjefte seg all verden med denne oppgaven, i det minste ikke i *Kritik der reinen Vernunft*.⁶⁶ Imidlertid er det én øvrig type psykologi vi må omtale. Det synes å være en utbredt påstand innenfor angloamerikansk kommentarlitteratur at Kant har en *transcendentalpsykologi*;

Many commentators have noted that the two official selves of the *Critique* are joined by a third self, who turns out to be its central character, the «I» of apperception, or the thinking self. Transcendental psychology is the psychology of the thinking, or better, knowing, self (Kitcher 1990, s. 21-22).

Med «two official selves» sikter Kitcher utvilsomt til det empiriske og det noumenale selvet. Det tredje selvet er for Kitcher nettopp det transcendente subjekt – en tredeling jeg også har foretatt.⁶⁷ Men så vidt jeg kan se later Kant slett ikke til å tilby en psykologi av det slaget Kitcher

⁶⁵ «Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschauet, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzterem als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, so fern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine»

⁶⁶ Derimot står den empiriske psykologi, samt muligheten for denne, sentralt i *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*.

⁶⁷ Men som vi skal se i kap. 3 er jeg, tilsynelatende kontra Kitcher, kritisk til hvorvidt en slik tredeling medfører at vi får *tre ulike* selv som er separate fra hverandre i noen betydningsfull ontologisk sammenheng.

og hennes likesinnede etterspør. Om det transcendentale subjekt begrenser Kant seg kun til å kunne si følgende; «Gjennom dette jeg, eller han, eller det (tingen) som tenker, blir det imidlertid ikke forestilt noe annet enn tankenes transcendentale subjekt = x , som bare blir erkjent gjennom de tankene som er dets predikater. Og, avsondret, kan vi aldri ha det minste begrep om det» (A346/B404).⁶⁸

Så hvordan ville en transcendentalpsykologi ha måttet se ut? Selvsagt ville den bestå i en rekke transcendentale argumenter rettet mot å etablere sikre og nødvendige påstander om det transcendentale subjekt. Men hvordan? Vi skal på ingen måte undervurdere Kants tiltro til transcendental argumentasjon, da dette etter hans syn representerer én av to mulige kilder til syntetisk a priori erkjennelse (A782-783/B810-811) (den øvrige mulige kilde synes å være matematisk/konstruktiv erkjennelse, jf. f.eks. A713/B741. Mer om transcendentale argumenter følger i kap. 3.1.1). Gitt at vi har erfaring, det vil si, gitt bredt anerkjente antakelser om våre kognitive evner, fastholder Kant sine slutninger om erkjennelsens nødvendige og universelle egenskaper som sikre. Hva som imidlertid synes å være feilslutningen ved å tilskrive Kant en transcendentalpsykologi er å anvende den transcendentale deduksjons *logiske* slutninger om forstandens evner som et grunnlag for *empirisk* å kunne omtale *det tenkende subjektet* hvis forstand det her er snakk om (da selv en forkjemper for en kantiansk transcendentalpsykologi må vedgå at *noumenal* erkjennelse av den transcendentale appersepsjonens jeg, som en ikke-fremtredende størrelse, er en selvmotsigelse). Vi må derfor i det kommende unngå å gjøre et lignende feilgrep for ikke å begå en rasjonalistisk feiltolkning av Kant selv.

2.3 En ikke-metafysisk redegjørelse av «jeg»-utsagn? Jonathan Glovers generelle modell

Vi har til nå klarstilt og isolert i detalj tre ulike hovedkategorier av selvet Kant opererer med i *Kritik der reinen Vernunft*; jeget slik det fremtrer for den indre sans og den empiriske appersepsjon (som våre forestillingers objekt), den rene appersepsjonens jeg i «jeg tenker» (spontant og transcendentalt subjekt x), og jeget uavhengig av erfaringens rammeverk (noumenalt). Disse, som vi har sett, kan på sin side betraktes på ulike plan; som tilgrunnleggende for rommets enhet, tidens enhet, anskuelsers enhet, tenkningens enhet, erfaringens enhet, handlingens enhet, osv. Vi har kommet frem til dette via en analyse som i

⁶⁸ «Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x , welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können»

stor grad imøtekom Kant selv, i et forsøk på å fremsette en samlet fortolkning. Nå skal vi imidlertid legge om til en langt mer kritisk drøftende kurs, idet vi nå har ankommet oppgavens kanskje mest sentrale og pressende spørsmål; *på hvilket vis kan Kant koherent argumentere for at disse tre størrelser tilhører ett og samme subjekt?* Eller sagt på en annen måte: medfører en slik tredeling at det finnes ikke kun *ett* selv, men *flere* separate? Dette er en diskusjon som må føres på to beslektede plan. Først vil jeg i inneværende kapittel diskutere denne problemstillingen i høyest mulig grad uten å forplikte meg til *ontologiske* antakelser hva angår jegets status som en (delvis) intelligibel entitet.⁶⁹ I denne sammenheng kan problemstillingen også formuleres slik: *hva* er det «jeg»-utsagn *refererer til* når vi leser Kant, og er det rimelig å føre en slik diskusjon på et ikke-metafysisk plan? Og er det mulig å påvise at «jeg»-utsagn refererer til noe *overhodet*, dvs. et *frittstående* subjekt, utover en nødvendig tilgrunnleggende betingelse for objektiv erfaring? En skulle kunne tro at et svar ville være å finne i hans *Anthropologie*, da han i et brev til Carl Friedrich Staudlin omtaler formålet med sine antropologiforelesninger som et forsøk på å besvare spørsmålet «*hva er mennesket?*» (Svendsen 2012, s. 12-13). I så måte begynner verket svært lovende;

Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der *Verstand* (*Anthropologie*, 7:127)

Men dessverre gir *Anthropologie*, som nevnt tidligere, en i hovedsak *empirisk* og *pragmatisk* redegjørelse av spørsmålet «hva er mennesket?», hvilket er en lite fruktbar diskusjon for vårt vedkommende, som sikter mot en større helhet enn som så. Altså er det nærliggende at vi snarere begynner med å undersøke hvorvidt det foreligger noen generelle kriterier som må gjelde for alle «jeg»-utsagn, og hvorvidt noen av disse passer inn i et kantiansk rammeverk.

Det synes unektelig å være en intuitiv tanke at vi kan betrakte oss selv i speilet og si «*der er jeg!*», dvs. identifisere vårt ytre, fysiske omriss som den totale avgrensningen for hvor

⁶⁹ Jegets *ontologi* vil derimot diskuteres i kapittel 3.

en selv slutter og *omverden* begynner, der totaliteten av ens personlighet og karakteristikk på et vis er lokalisert innenfor disse grensene. «Jeg» tjener her som en konseptuell avgrensning fra øvrige personlige pronomen som «du», «hun», «de» osv. En kunne samtidig tenkes å tillegge ens oppvekst, ens kulturelle bakgrunn, ens historie og minner som en konstitutiv del av nevnte totalitet, og dermed sitte igjen med noe tilsvarende en *person*, og trekke påstander som «jeg er Martin van Houtum», der *Martin van Houtum* simpelthen er det totale produkt av lignende deskriptive karakteristikk. Men en slik svært enkel modell er langt unna å gi et dekkende bilde av hvordan Kant nok ville omtale personen som helhet (selv om en avgrensning mellom en selv og omverden synes ifølge Kant å spille en viktig rolle for ens *Selbstbewußtsein*). For å danne oss et mer nyansert bilde kan vi ta utgangspunkt i følgende påstand, hentet fra Jonathan Glovers *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity* (som ikke omhandler Kant spesifikt):

A person is someone who can think I-thoughts. (...) I-statements have three notably idiosyncratic features: their adhesiveness, their elusiveness, and a certain kind of irreducibility (Glover 1988, s. 62).

La oss raskt gjennomgå disse tre. Med *adhesiveness* sikter Glover til Gilbert Ryles observasjon at «jeg» er noe den som uttaler «jeg» uløselig er knyttet til (vi kan altså forstå «*adhesive*» som noe lignende «fastklebende»). I sann kartesiansk ånd kan vi forestille oss et scenario der jeg (Martin van Houtum) praktiserer metodisk tvil, men samtidig lider av den vrangforestilling at jeg er Kant, hvorpå en påstand som «jeg kan ikke tvile på at jeg, Immanuel Kant, tviler» er feilaktig. På samme vis kunne det tenkes at jeg skulle rammes av et alvorlig hukommelsestap, der «Martin van Houtum» simpelthen ble et navn uten noen som helst betydning for meg. Men slike eksempler viser kun at det ikke er tilstrekkelig å identifisere «jeg» med en bestemt person, et navn, osv. For vi kan ikke tvile på tanker av formen «*jeg tviler*», eller «*jeg har problemer med hukommelsen*», like lite som en kan stå i dusjen og tenke «*noen dusjer; mon tro om det er meg?*». Altså er «jeg» på et vis uløselig knyttet til den eller det som *tenker* «jeg». Dette må naturligvis ikke forveksles med *cogito*-argumentet, der det er det *faktisk forekommende* «jeg tenker» som er ment som å bevise tenkerens eksistens; *adhesiveness*-argumentet er selvsagt langt svakere all den tid det kun søker å etablere en logisk relasjon.

Med jeg-påstanders (angivelige) andre egenskap, *elusiveness*, sikter Glover til et poeng som ved flere anledninger ble foretatt i forrige kapittel; at jeget er *unnavikende* når vi (som Hume) forsøker å «gripe det» via introspeksjon, eller når vi forsøker å fastslå dets eksakte

fysiske lokalisering. Han viser i denne sammenheng til mer ekstreme varianter som Wittgenstein, som benekter at det i det hele tatt eksisterer noe slik som et *subjekt* som har tanker: «[Wittgenstein] likened this to the way the visual field may contain no clue that it is seen by an eye» (*ibid.*, s. 64) (hvilket svært sannsynligvis ville plassert Wittgenstein i den leiren som opprettholder en «tynn» lesning av det transcendentale subjekt).⁷⁰

Tredje og siste egenskap, *irreducibility*, ligner på *elusiveness* i den forstand at den omhandler hvordan vi ikke kan beskrive og identifisere én *spesifikk* person – «jeg» – kun med generelle (nøytrale) karakteristikk. Glover viser i denne sammenheng til Thomas Nagel, og eksemplifiserer med et scenario der en ondsinnet person har gitt villedende informasjon til politiet i etterkant av et bankran, hvorpå Glover ser en nyhetsreportasje der politiet etterlyser en person som beskrives med et sett karakteristikk som godt kunne ha vært Glover, men like godt også noen andre (*ibid.*, s. 65). Sjøkket kommet imidlertid først idet Glover innser at det faktisk er *ham selv* politiet er ute etter – hvilket indikerer en viss avstand mellom nøytrale beskrivelser på den ene siden, og hva som kan formidles ved å bruke «jeg» (eller lignende ord) på den andre. Altså blir etterlysningen kun direkte relevant idet Glover kan si noe lignende «*jeg* er Jonathan Glover – den ettersøkte». Hva han vil frem til er at en objektiv beskrivelse kan indikere at enhver person har et bestemt ståsted de betrakter verden fra, men at en slik beskrivelse utelater et sentralt poeng: at *jeg er* Martin van Houtum (eller at Glover fra sitt perspektiv *er* Glover), hvilket gjør jeg-perspektivet til noe av en spesiell interesse for den som besitter det.⁷¹

I tillegg til dette trekker Glover også fram en fjerde generell karakteristikk ved «jeg»-utsagn, der en totalitet av de tre foregående egenskaper leder han til å betrakte «jeg» som en *indeksikal*; «a word which varies in what it refers to according to features of the context in which it is used» (*ibid.*, s. 66), som f.eks. «denne», «her» eller «nå». Glover knytter først dette

⁷⁰ Her kan vi for øvrig trekke en parallell også til G. E. M. Anscombe og hennes artikkel *The First Person*, der hun foreslår at «jeg» ikke refererer til noe *overhodet*: «"I" is neither a name nor another kind of expression whose logical role is to make a reference, at all (Anscombe 1975, s. 60).» Anscombe begrunner i korte trekk sitt syn slik: at vi hverken kan tenke på «jeg» som et *navn* eller som en *demonstrativ*, da begge disse alternativer synes å måtte spesifikt redegjøre for *hva* som refereres til, der «selvet» kun blir stående som en tom og «mystisk» entitet for å dekke dette tomrommet. Andre talsmenn for selvet som en *illusorisk* størrelse inkluderer bl.a. Patricia Kitcher og Daniel Dennett. Vi skal se nærmere på muligheten for et slikt syn i neste underkapittel.

⁷¹ Det forekommer meg noe utilfredsstillende at Glover trekker fram denne tredje egenskapen ved «jeg»-utsagn; det sier seg selv at *nøytrale* beskrivelser er underlagt en viss begrensning; men er det ikke av en langt større filosofisk interesse hvorvidt mer *spesifikke* beskrivelser indikerer en slik avstand mellom beskrivelse og det beskrevne? Når han sier «*however complete the description, I may fail to realize that it refers to me*» (*ibid.*), er det ikke innlysende hvorvidt dette er en korrekt påstand eller ikke; det er ingen motsetning å tenke seg at det finnes beskrivende karakteristika unikt for én person.

poenget til jegets «*adhesiveness*» som en mulig utvei fra solipsisme (noe som for øvrig allerede er utelukket fra vår diskusjon tatt i betraktning Kants transcendentale idealisme + empiriske realisme). Glover parafraserer Ernst Mach idet han illustrerer solipsisten som en person som aldri egentlig snur seg rundt, da han til enhver tid kun betrakter hva som er foran ham. Her ser vi hvordan «her» er en indeksikal; det referer til *hvor* det uttales, på samme måte som «jeg» referer til *hvem* som uttaler det. Å argumentere for at jegets «*adhesiveness*» leder til solipsisme synes like svakt som at «her» sin «*adhesiveness*» leder til den slutning at ingen andre steder eksisterer, kun fordi vi er bundet til ett spesifikt sted på det spesifikke tidspunkt vi uttaler det.

Deretter knytter Glover «jeg» som indeksikal til egenskapen «*elusiveness*» ved «jeg»-utsagn. I motsetning til indeksikaler som «denne», referer ikke «jeg» til en fastsatt ting. Selvfølgelig, «jeg» referer ikke til en fastsatt ting da dette varierer til hvem som uttaler det. Men også på et sterkere vis kan jegets «unnvikende» natur delvis forklares ved å omtale det som en indeksikal. Selv om vi vet *hvem* som uttrykker et «jeg»-utsagn, er vi likevel langt unna å vite presis *hvor* jeget er lokalisert (f.eks. hvorvidt det kan gis en fysisk i hjernen lokalisering eller ikke). Grensene er altså uklare, på samme vis som «her» er uklart, med mindre en kontekst er til stede som spesifiserer hvilken avgrensning som er tilfelle (som f.eks. «her» som i «dette gatehjørnet» vs. som i «Norge»).

Også «jeg»-utsagn som ikke-reduserbare settes i sammenheng med jegets (angivelige) status som indeksikal, der Glover simpelthen poengterer at det er en egenskap ved indeksikaler, inkludert «jeg», at det alltid foreligger en mulighet for å mislykkes med å erkjenne en forbindelse mellom en ikke-indeksikalsk beskrivelse og en *bestemt* kontekst.

Så, kan vi slå oss til ro med at disse fire egenskaper er dekkende for (ikke-metafysiske) «jeg»-utsagn slik Kant ville ha konstruert slike? Både ja og nei – svaret avhenger slik jeg ser det av hvor bred eller smal redegjørelse en etterspør. Som en generell beskrivelse gir Glovers modell oss et bilde av «jeg»-utsagn jeg anser som akseptabelt, som i så måte er overførbar også til Kant (på et generelt plan). Men tatt i betraktning det komplekse bilde Kant danner av jeget, selv uten å bli eksplisitt metafysisk, synes den ikke å tilby en tilstrekkelig dekkende redegjørelse av det hele. Hva jeg har i tankene er hvordan en redegjørelse av kantianske «jeg»-utsagn først og fremst må besvare tidligere omtalte problemstilling vedrørende hvorvidt det transcendentale subjekt skal leses på et «tynt» eller «tykt» vis. Selv om Glovers modell generelt synes å lene seg mot en «tynn» lesning, dvs. at «jeg»-utsagn ikke refererer til noe *mer* enn kun en ren abstraksjon eller formal enhetsbetingelse, er dette langt ifra å være noe som eksplisitt utgår av teksten. At han i sin omtale av *elusiveness*-egenskapen sier at «'I' does not refer to some mental

object that can be discovered by introspection» (*ibid.*, s. 64), behøver ikke, så vidt jeg kan se, bety at det ikke foreligger et frittstående subjekt *overhodet*; kun at dette ikke kan «gripes» via introspeksjon. Så hvilke betingelser må en *tilstrekkelig* redegjørelse for det kantianske jeget møte? Det synes rimelig i det minste å klarstille fire slike;⁷² (1) vi må kunne tillate at selvet *kan være* en type ikke-empirisk, ikke-skjematisert substans eller virkning; (2) vi må kunne opprettholde at vi umulig kan oppnå erkjennelse av jeget i seg selv; (3) vi må kunne redegjøre for at selvet på et vis *står utenfor* dets forestillinger (hvilket jeg straks vil diskutere); og (4) det må foreligge en viss forbindelse mellom selvet, mentale aktiviteter, og et visst enhetlig sett forestillinger som konstituerer en erfaring.

2.4 Det transcendentale subjekt – kun en abstrakt betingelse?

Som vi så i redegjørelsen av den transcendentale deduksjon av kategoriene, synes det både rimelig og fordelaktig å anvende en «tynn» lesning av det transcendentale subjekt, især ut ifra deduksjonens første skritt. En rekke kommentatorer slutter seg til en «tynn» lesning, som igjen kan formuleres på en rekke ulike vis.⁷³ Felles for disse er at de i høyest mulig grad unngår forpliktelser som umulig kan berettiges, ved å si *så lite som overhodet mulig* om en størrelse avskåret fra enhver erkjennelse. Det vil si, de ønsker kun å vedgå at det foreligger et enhetlig transcendentalt jeg eksempelvis når vi foretar domsakt, da reglene for disse akter nødvendigvis krever dette, men at det ikke finnes noen overbevisende grunner til å postulere det samme jeg *utover* som tilgrunnleggende betingelse for slike handlinger.

En mulig måte å uttrykke skillet tynn/tykk på er hvorvidt vi skal forstå det transcendentale jeget som en *samling forestillinger* eller som *selve «samleren»*. Å redusere jeget til en samling forestillinger er et vis å betrakte selvet på med delvis opphav i Hume (noe vi så i analysen av den transcendentale deduksjonens andre skritt), og som ofte dukker opp i kommentarlitteratur rundt Kant;

Representational theories of mind are not exactly a rarity in philosophy, of course. To a first approximation, what makes Kant's theory different is that he did not just think of the mind as *having* a system of representations; he also thought of it as *being* a representation, namely, the global representation, the single representation within which many of the usual denizens of a system of

⁷² Se Marshall 2010, s. 13

⁷³ Det synes nærmest å foreligge like mange versjoner av den «tynne» lesning som det finnes tilhengere av den!

representations are all contained. The global representation is not something the mind *has*, it is what the mind *is*; the mind is a representation (Brook 1994, s. 44)

Men en slik holdning må redegjøre for Kants påstand i den transcendentale deduksjon om at *en selv* føyer forskjellige forestillinger til hverandre og griper deres mangfold i erkjennelsen via syntese (f.eks. A77/B102-103). Det har ikke lyktes meg å finne grunnlag for å si at Kant selv hevder at forestillinger i seg selv besitter en slik evne.⁷⁴ Likefremt er det også visse problemer forbundet med å identifisere jeget som *det som kombinerer våre forestillinger*, i det minste *utelukkende* som sådan. Riktignok kommer Kant regelmessig med utsagn som «jeg forener dem», «jeg kombinerer dem», og ikke minst «jeg eksisterer som intelligens som bare er seg bevisst sin evne til å forbinde» (B158-159)⁷⁵. Men tenkere som Kitcher advarer mot å vurdere slike påstander som om de sier mer enn hva de faktisk gjør, og presenterer dermed en mer raffinert variant av Brooks forslag;

(...) acts or processes of synthesis could not be performed by agents. They are unconscious activities within agents that enable them to have cognitive capacities required for agency. In Daniel Dennett's useful terminology, they are "subpersonal" processes, not acts performed by persons (Kitcher 1990, s. 122),

hvilket unektelig minner om Russells «Wherever possible, logical constructions are to be substituted for inferred entities» (Russell 1917, s. 115). Men vi er nødt til å ta i betraktning at vi ifølge Kant erfarer fremtredelser av oss selv. Fremtredelser er en art forestillinger, så om vi *er* en samling forestillinger, vil det ikke da forutsettes det at det må finnes et nytt nivå av forestillinger som er fremtredelsen av nevnte samling? Jeg tror det. Og dette kan vi neppe få til å stemme overens med Kants krav om at «jeg tenker» skal kunne ledsage alle våre forestillinger, da et slikt syn later til å åpne for en regress, ettersom jeget da på absurd vis ville ledsage seg selv. Er vi da nødt til likevel å betrakte det transcendentale subjekt som «samleren» av forestillinger? Et slikt syn forplikter seg ved nærmere øyesyn hverken til en «tynn» eller «tykk» lesning. Det vil si, dersom «samleren» betyr «det *x* som samler forestillinger til en koherent helhet», kan «samleren» forstås på *begge* vis; *tynt* i kraft av simpelthen å være en tilgrunnleggende betingelse for en forbindelse mellom våre forestillinger; *tykt* i kraft av å speile

⁷⁴ Det faktum at Kant ved enkelte anledninger riktignok beskriver det ikke-empiriske jeget som en rent intellektuell *forestilling* (jf. f.eks. B423, fotnote), behøver ikke dermed bety at vi skal forstå det *utelukkende* som sådan (se også kap. 3.2).

⁷⁵ «... *ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist*»

en *aktivitet* med opphav *utenfor* forestillingene, og som sådan tilskrevet en frittstående kilde. Nettopp på grunn av en slik tvetydighet synes det ikke riktig tilstrekkelig å identifisere det transcendentale subjekt som «samleren» i denne forstand.

I A-utgavens kritikk av tredje paralogisme kommer Kant for øvrig med et utsagn som i høy grad synes å underbygge en «tynn» lesning:

Es ist also die Identität des Bewußtseins Meiner selbst in verschiedenen Zeiten **nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges**, beweiset aber gar nicht die numerische Identität, meines Subjekts in welchem, ohnerachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuteilen, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandlung des Subjekts, **doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjekts aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte** (A363, mine framhevinger),

hvorpå han i en fotnote sammenligner subjektets mulige «veksling» eller «forandring» fra én tilstand til den neste med hvordan en elastisk kule, i anstøt med en annen lignende kule (og en i prinsippet uendelig rekke kuler deretter), meddeler hele sin tilstand og dermed tilsynelatende er én og samme kule over tid. Men om vi tar i betraktning konteksten sitatet står i, dvs. en tidlig kritikk av subjektet forstått som *sjel*, eller som en vedvarende, empirisk *substans*, vurderer jeg det som trygt ikke å vektlegge det i for stor grad.

Men, til tross for at en «tynn» lesning av det transcendentale subjekt synes å stemme overens med Kants intensjoner ved flere anledninger, og til tross for at en slik lesning ville gjort en ontologisk debatt (som venter i kap. 3) langt enklere, er det likevel min oppfatning at Kant betrakter jeget, eller det transcendentale *x*, som *noe mer enn* en formal betingelse og ren abstraksjon. Om vi betrakter Kants sporadiske omtale av jeget *som et hele* synes dette uunngåelig å følge. I A-utgavens paralogismekapittel åpner Kant for en tolkning i denne retning:

Nun haben wir aber bei unserem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den alles Denken, auf das Ich, *als das gemeinschaftliche Subjekt*, hat, *dem es inhäriert*, geschlossen (A349-350, mine kursiver)

Hva Kant later til å ha i tankene oppsummeres glimrende av Jonathan Bennett: for å tenke på en selv som en pluralitet av ting, tenker en på *ens egen* bevissthet om denne pluraliteten, «and

that pre-requires an undivided me» (Bennett 1974, s. 83). I denne sammenheng er det nærliggende også å trekke inn Spinoza, som definerer en *enkelting* på følgende vis:

Ved enkelting forstår jeg noe som er endelig og har en begrenset eksistens. Men i den utstrekning flere enkelting opptrer sammen i en aktivitet på en slik måte at alle samtidig er årsak til en og samme virkning, vil jeg se på dem som én enkelting (Spinoza 2009, s. 82)⁷⁶

Det er etter mitt syn rimelig å trekke en viss parallell mellom Spinozas definisjon og en beskrivelse av Kants subjekt som enhetlig. Jeget er som vi har sett oppstykket i korrespondanse til ulike kognitive evner, men må likevel betraktes som én ting da det *samlet* genererer fremtredelser og forestillinger i kraft av dets aktivitet. Et lignende syn er foreslått av Colin Marshall i artikkelen *Kant's Metaphysics of the Self*, der han fremlegger en såkalt «*effect-relative compositional approach to the self*»:

Consider what could plausibly be called a necessary truth about the mental representation 'I': any token of that representation will refer to whatever produced the representation, where 'produced' indicates a sort of immediate causal responsibility. (...) We can then say that if some collection or series of entities produced the token representation, then that group of entities is the referent. The core idea here is that we individuate the self (the referent of 'I') as the producer of a certain representation (the token 'I'). If multiple entities were involved in the production of that representation, then we can say that they jointly compose the self (Marshall 2010, s. 13)

Marshall påpeker videre, ganske riktig, at denne ideen også kan forlenges til tilfeller der «jeg» står som en del av en *større* forestilling, som tanken «*jeg løper*». Det er rimelig å anta at ordene «jeg» og «løper» i dette eksemplet stammer fra ulike grupper mentale entiteter (hvordan vi enn skal forstå disse). Poenget er at det synes plausibelt at jeget er konstituert av de *samlede* entiteter som genererte tanken *i sin helhet*, ikke kun til «jeg»-delen av den. Og det kan naturligvis ikke være tilfelle at «jeg» *må* være en eksplisitt del av enhver forestilling for at ideen skal kunne fungere; det synes snarere tilstrekkelig at de aktuelle entiteter *kunne* ha generert et «jeg» som medfølgende enhver tanke (i sann kantiansk ånd). F.eks. kunne tanker som «sola skinner» eller

⁷⁶ «*Per res singulares intelligo res quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero*» (*Ethica*, annen del, def. 7)

«dette var kjedelig» mulig vært formulert som «*jeg ser at sola skinner*», «*jeg synes dette var kjedelig*», osv.

For instance, we might speak of the production team for a film, where we know we're referring to a non-arbitrary group of people simply because they jointly made a distinct causal contribution to some one thing. Other entities might have also contributed to the film (*e.g.*, the actors), but because their causal contribution is distinct from that of the director, producer, and editor, they aren't components of the production team. Likewise, even if other entities contribute to an experience (*e.g.*, those that give rise to intuitions), that is a distinct contribution from that of the unifying activity, and so those entities aren't part of the relevant individual (the self) (Marshall 2010, s. 14).

På sett og vis er ikke dette en urimelig tanke i møte med Kant slik jeg ser det. Den gir et bilde av jeget som en referent til forestillingen «*jeg*», og som sådan som *noe mer* enn kun en forestilling, uten samtidig å gjøre noen forpliktelser utover hva Kants modell for erkjennelse tillater. Men utover dette foreligger det, etter mitt syn, enda sterkere belegg enn som så for å støtte seg til en «*tykk*» lesning. Hva jeg har i tankene er hvordan Kant søker å grunnfeste friheten, det være seg i kosmologisk, praktisk og moralsk forstand, i det noumenale jeget. Hva jeg nå vil foreslå er at det transcendentale subjekt *x* og det noumenale jeget på sett og vis kan betraktes som i siste instans å referere til *det samme*; at distinksjonen kun er et formalt uttrykk for to ulike måter å konseptualisere jegets intelligible karakter på.⁷⁷ Altså vil en slik «*tykk*» lesning av det transcendentale subjekt samtidig tjene som en «*tynn*» lesning av det noumenale jeget, sistnevnte altså ikke som noe tilsvarende en «*fri sjel*» i noen spekulativ metafysisk forstand. Det vil si, jeg sier ikke at vi ikke bare er avskåret fra å *erkjenne* det som sådan, men at også en slik forståelse, eller rettere sagt *antakelse*, *generelt* må være forfeilet.

Jeg vil i denne sammenheng påpeke at Kants kopernikanske vending etter mitt syn fremsetter visse *metafysiske forpliktelser*, forpliktelser som gjøres gjeldende også ovenfor jeget. Dette vurderer jeg som et sentralt argument for en «*tykk*» lesning, ettersom subjektets aktive rolle i å konstituere egen erfaring synes å fortelle mer om *subjektet* enn hva enkelte synes å godta. Som formulert av Marshall:

For instance, consider one of the more dramatic claims made in the A edition: «Thus we ourselves bring into the appearances that order and regularity in them that we call *nature*, and moreover

⁷⁷ Eller at disse *samlet* utgjør det enhetlige subjekts *transcendentale aspekt*, hvilket jeg vil forsøke å kalle det i kap. 3.

we would not be able to find it there if we, or the nature of our mind, had not originally put it there» (A125). The project makes sense only if we understand the mind as being a genuine entity with a nature of its own that is more basic than the world of appearances, and where at least some aspects of that nature are known a priori (Marshall 2010, s. 7).

Selv om det er uklart akkurat hvilke aspekter Marshall her påstår vi kan kjenne a priori, synes argumentet likevel å tilby et plausibelt grunnlag for med stor sikkerhet å kunne omtale et transcendentalt selv. Det er åpenbart at Kant med «the nature of our mind»⁷⁸ ikke snakker om selvet som fremtrer empirisk for den indre sans, men en mer fundamental størrelse.

Vi må således redegjøre for hva det innebærer at det foreligger en noumenal karakter ved en selv som står totalt avskåret fra sansningen, og det uten å begå en rasjonalistisk feiltolkning av Kant selv. Én mulig taktikk ville være å trosse Kant og simpelthen forkaste hele det noumenale selvet (og noumenon overhodet) som en del av et koherent filosofisk system. En måtte således påstå at Kant (eller en kantianer) måtte finne grunnlag for moralitet og fri handling på annet vis, dvs. uten å vise til en kompatibilisme, evt. akseptere at Kants filosofi først nå gir et koherent bilde av vår erkjennelsesevne, men etterlater oss i et deterministisk verdensbilde. Men en slik taktikk er et såpass radikalt brudd med Kant, og åpner for en så stor mengde filosofiske problemer (som eksempelvis empirisk idealisme), at vi ikke har anledning til å ta den på alvor her.

Husk at Kant neppe er interessert i at et hypotetisk x har frihet, men at *jeg* har frihet. Vi måtte likevel ha forstått det noumenale jeget først og fremst som et rent fornuftsobjekt, fremfor som en på noe vis ontologisk uavhengig entitet. Men det ville ikke da dreie seg om et *transcendent* fornuftsobjekt slik den rasjonalistiske psykologi ifølge Kant har begått den feil å påstå,⁷⁹ men om et *transcendentalt* fornuftsobjekt, dvs. en størrelse vi nødvendigvis må forutsette for å kunne kalle vår handling fri, men som vi kun kan danne oss tomme begreper om. Her vil kanskje den observante leser si: «men er vi ikke da like langt, all den tid en utvidet forståelse av det transcendentale subjekt *fremdeles* kun er en formal betingelse, bare nå også for fri/moralsk handling?». Jo, på sett og vis anser jeg en slik innvending som berettiget; og jeg tror heller ikke det er mulig å si stort mer enn dette om ens intelligible aspekt.⁸⁰ Poenget mitt er snarere at vi nå er gitt et langt større belegg i likevel å *anta* at det foreligger noe slikt som et

⁷⁸ «Die natur unseres Gemüts»

⁷⁹ Dvs. som en entitet vi postulerer som faktisk eksisterende «i» eller «bakenfor» verden, men som utelukkende ville vært gjenstand for en *intellektuell anskuelse*.

⁸⁰ Jeg vil gi en mer grundig diskusjon av fruktbarheten av transcendentale argumenter (og hvor mye vi overhodet kan tillate oss å si om ikke-empiriske størrelser) i kap. 3.1.

frittstående jeg, da det synes urimelig å påstå at det kun foreligger noe tilsvarende et «jeg» kun når vi handler, og ikke ellers. *Hvem* eller *hva* ville det da være som reflekterer over moralloven, som handler i aktelse for denne, og som bedømmes i kraft av nettopp å være en fri aktør? Kun en abstraksjon og formal betingelse? Det lyder meningsløst. Det må være *noen*, og ikke *noe*, som utøver disse aktiviteter.

En innvending her kunne imidlertid tenkes å lyde omtrent slik: «hvor ville fri handling *stamme fra* dersom det noumenale selvet ikke lenger betraktes som en ontologisk separat entitet?». En slik innvending ville slettes ikke være urimelig, da det noumenale selvet, slik det fremstilles i Kants praktiske filosofi, delvis synes å bygge opp under et slikt syn. Men dette problemet kan unngås. Sagt på en banal måte: den intelligible karakteren ved en selv har frihet i den forstand at den kan *tenkes* slik. Vi kan finne støtte for et slikt syn. Det synes at Kant var villig til å vedgå at frihet kan etableres (vel å merke ikke *bevises*) simpelthen ved å reflektere over vår rasjonalitet. Transcendental frihet «is the hypothesis required for all rules, and, consequently for every employment of the understanding», selv om den «belongs to beings in which the foundation for acting consists in their being conscious of a rule» (*Reflexionen* nr. 5904, hentet fra Schürmann 2003, s. 669, fotnote 105).

Denne transcendentale frihet er tett forbundet med praktisk frihet; «Og siden fremtredelsene for så vidt som de bestemmer evnen til å velge ville måtte gjøre hver handling som deres resultat nødvendig, ville følgelig opphevelsen av den transcendentale frihet samtidig utrydde all praktisk frihet» (A534/B562).⁸¹ Hvordan skal vi tolke transcendental frihet i denne sammenhengen? Kant definerer denne som «evnen til å starte en tilstand av seg selv og hvor kausaliteten således ikke ifølge naturloven i sin tur står under en annen årsak som bestemmer den i henhold til tiden» (A533/B561),⁸² da *frihet i den kosmologiske forstand* nettopp beskrives som en ren transcendental idé. Altså synes det å være tilstrekkelig at ved å vise til menneskets unike posisjon i naturen som delvis *rasjonelt vesen* blant ikke-rasjonelle vesener (dyr, planter, gjenstander osv.), kan vi etablere vår frihet simpelthen ved å handle etter fornuftens moralske føringer. Dette impliserer ikke, så vidt jeg kan se, at det fritt handlende (noumenale) subjekt må postuleres med en større ontologisk tyngde enn som et rent intelligibelt aspekt ved en selv i én verden.⁸³

⁸¹ «... und mithin, da die Erscheinungen, so fern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg notwendig machen müßten, so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen».

⁸² «... das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte».

⁸³ Dette er imidlertid ikke opplagt. Jeg vil gjenoppta denne diskusjonen i kap. 3.2.

Selv om vi ikke kan fastslå det med absolutt sikkerhet, synes det generelt *ikke* å være Kants oppfatning at selv om vi kan betrakte oss selv som frie ifra et praktisk ståsted, er vi dermed gitt en adgang, dvs. *indirekte* via moralloven, til en «høyere» sfære for væren. Også Allison bemerker dette:

The point is rather that from the practical point of view we are rationally authorized or warranted to assume our freedom, with the warrant stemming from the moral law as the law of pure practical reason. (...) Admittedly, Kant does speak on occasion, particularly in *Groundwork* III and the *Critique of Practical Reason*, of the idea of freedom or the consciousness of the moral law as giving us an entrée to an intelligible world or higher order of things, quite distinct from the sensible world of experience. Nevertheless, it is clear from the context that the superiority of the former to the latter is to be construed in axiological rather than ontological terms. What we supposedly become aware of is a higher set of values and a vocation (*Bestimmung*) to pursue them, not of our membership in some higher order of being (Allison 2004, s. 48).

Jeg tror at Allison her gir et korrekt bilde med «the superiority of the former to the latter is to be construed in axiological rather than ontological terms» - dvs. en suverenitet utelukkende i kraft av en absolutt moralsk verdi. Et slikt steg synes i større grad å sikre oss mot beskyldninger om Kants praktiske fornuft som et i beste fall spekulativt element, ettersom vi nok en gang unngår å gjøre noen problematiske forpliktelser utover hva Kants modell for erkjennelse tillater, i det minste sammenlignet med hva en ville sattet igjen med dersom en konstruerte forholdet i «ontological terms».

Ytterligere belegg kan også vitne om at Kant vurderte det empiriske og transcendentale/noumenale «selvet» som *sammenfallende i ett og samme subjekt* i hans praktiske filosofi. Følgende sitat er riktignok også hentet fra *Kritik der reinen Vernunft*, men gir likefremt et representativt bilde av hans moralfilosofi:

so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze nothwendig gemäß und so fern **nicht** frei und doch andererseits als einem Dinge an sich selbst angehörig jenem nicht unterworfen, mithin als **frei** gedacht (Bxxvii-xxviii). (...) so kann man die **Kausalität** dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als **intelligibel** nach ihrer **Handlung** als eines Dinges an sich selbst, und als **sensibel** nach den **Wirkungen** derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt (A538/B566).

Ettersom Kant her omtaler «*derselbe Wille*», dvs. *den samme vilje* både i fremtredelsen og som tilhørende en ting i seg selv, og ettersom en vilje nødvendigvis er tilknyttet dens utøver, ser jeg ingen motsetning i at dette skulle bety at utøveren også er én og den samme.⁸⁴

En mulig «forbindelse» mellom det transcendentale subjekt og det noumenale jeget har for øvrig vært foreslått også i tidligere kommentarlitteratur, og kan formuleres på ulike vis. Blant andre kan vi finne støtte for et slikt forslag hos James Van Cleve:

If there is such a thing as the transcendental self at all, it would be astonishing if it were *not* the noumenal self. Recall the phenomenal/noumenal distinction: phenomenal items exist only as contents of representations, whereas noumenal objects exist in their own right. If thinkers or representers were *not* noumenal beings, we would have the absurdity of something that exists only as the content of representations, yet is itself the subject of representations (Van Cleve 1999, s. 184)

Det er ikke innlysende hvorvidt Kant ville være enig eller ikke. Første kapittel ble innledet med et sitat der Kant bl.a. sier følgende: «Og selv den indre og sanselige anskuelse av vårt sinn (som bevissthetens gjenstand) (...) er heller ikke det egentlige selv slik som det eksisterer i seg selv, eller det transcendentale subjekt, men er en fremtredelse som er blitt gitt sansningen av dette for oss ukjente vesen» (A492/B520).⁸⁵ Selv om «eller» i denne sammenheng synes å bety *hverken/eller*, kan vi ikke umiddelbart utelukke at det snarere dreier seg om et *og/eller*, altså at «det egentlige selv» og «det transcendentale subjekt» henviser til en tilnærmet lik størrelse. Jeg sier «tilnærmet» da det åpenbart fremgår at disse ikke er *identiske*, i det minste ikke slik de korresponderer til ulike kognitive evner, hhv. fornuften (som det til grunnleggende subjekt for å fremsette dommer og sikre fri moralsk handling) og forstanden (som subjektet som utøver tenkningen og til grunnleggende for tidens enhet). En slik *identifisering* ville i det hele tatt synes å konstituere en paralogisme i seg selv. Hva jeg snarere ønsker å etablere i denne sammenheng er at det noumenale selvet på et vis stiller i samme metafysiske «klasse» som den transcendentale apperpsjonens jeg.⁸⁶

⁸⁴ Igjen se kap. 3.2 for en videre diskusjon.

⁸⁵ «... und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts (als Gegenstandes des Bewußtseins) (...) auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendente Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden».

⁸⁶ F.eks. synes følgende i høy grad å underbygge et slikt syn: «Mensch (...) ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt» (A546-547/B574-575). Diskusjonen fortsetter i kap. 3.2.

Van Cleves motivasjon for å fremsette en *identifikasjon* mellom disse to stammer derimot fra hans oppfatning om at «Three selves are surely too many» (Van Cleve 1999, s. 182), hvorpå en reduksjon ville passe bedre inn i hans radikale *to verdener*-posisjon, der to distinkte jeg korresponderer til to numerisk separate ontologiske sfærer. Men en slik taktikk synes å tale ham selv imot, ettersom Kants ulike jeg-begreper, som antydnet, og som vil diskuteres ytterligere i kap. 3, synes å omhandle ulike plan eller roller ved én størrelse snarere enn separate entiteter. Et alternativ til Van Cleve kan formuleres som følger, representert ved Dennis Schulting:

(...) in abstraction from the sensible conditions of empirical knowledge, we can (and must) make sense of the 'I' of transcendental apperception, which grounds theoretical knowledge. This 'I' refers to *someone* in particular doing the synthesizing, viz., the 'I' as a substantial thing in itself, so the noumenal and not the empirical self, rather than to a mere activity (...). Therefore, a distinction should be heeded between, on the one hand, the necessary *reference* to a subject as a particular (i.e., a thing in itself), not a mere activity, in any self-conscious act of thought or act of apperception (the 'I' of apperception) and, on the other hand, the noumenal self itself as a putative fully determinate thing in itself that is the unknowable and indeterminable *ground* of the 'I' of apperception and to which the apperceptive 'I' refers. The distinction is one between reference and referred, whereby the act of reference is implied in transcendental apperception and the referred is the noumenal self (Schulting 2010, s. 168-169)

Min oppfatning er at Schultings skille *reference/referred* i utgangspunktet er rimelig i denne sammenhengen, men at vi bør unngå å ta han bokstavelig på øvrige punkter. Han synes å operere med tre (eller evt. to) *separate* selv, og underbygger tilsynelatende et forsvar av en radikal *to verdener*-posisjon (som han sier like etter; «it is evident that the noumenal and the *phenomenal* self are not congruent»). Men likefremt er vi gitt en pekepinn i hvordan en kan tenkes å betrakte relasjonen transcendentalt subjekt/noumenalt selv. Husk at førstnevnte alene ikke nødvendigvis er noe mer enn et transcendentalt *x* vi nødvendigvis må postulere som «det som utøver tenkningen», eller «subjektet bakenfor de mentale aktiviteter», osv., for å kunne gjøre krav som «Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können» (B131-132) meningsfulle, all den tid «*Ich*» i denne sammenheng er avskåret fra den indre sans (dvs., vi kan i den indre sans observere en rekke av jegets aktiviteter, men ikke «gripe» selve jeget bakenfor disse aktiviteter, se kap. 1). Tenkning, som aktivitet, er altså konseptuelt distinkt fra, men logisk avhengig av, det transcendentale subjekt det tilhører. Det synes altså ikke å være påkrevd i noen

betydningsfull grad at det tenkende subjekt *identifiseres* som enten det empiriske eller det noumenale jeget.

I tråd med dette kan vi forstå også det noumenale aspektet ved en selv nettopp som et transcendentalt *x*, om enn på et noe annet vis. Som Kant selv sier: «The I is noumenon; I as intelligence (...). In transcendental apperception, the soul is *substantia noumenon*; therefore, it does not have permanence in time, which appertain only to objects in space» (Reflexionen nr. 6000-6001, hentet fra Wuerth 2010, s. 226, og Schürmann 2003, s. 669, fotnote 110). Med «*substantia*» er det selvsagt ikke tale om å identifisere selvet med en vedvarende *fysisk* substans, et grep Kant jo benekter i paralogismekapittelet. Snarere må det her være snakk om en type ikke-skjematisert substans, dvs. en substans utenfor tid og rom, hvor kategoriene ikke har noen anvendelse; «For å oppnå erkjennelse av et objekt som er forskjellig fra meg selv, trenger jeg foruten tenkningen av et objekt overhodet (i kategorien) også en anskuelse ved hjelp av hvilken jeg bestemmer dette begrepet. For å oppnå erkjennelse om meg selv, trenger jeg, på samme måte, foruten bevisstheten eller dette at jeg tenker meg, også en anskuelse av mangfoldet i meg ved hjelp av hvilken jeg bestemmer denne tanken» (B158).⁸⁷ Men, som han sier, «Denne forestillingen er *tenkning* og ikke *anskuelse*» (B157).⁸⁸ Altså må vi i beste fall forstå selvet som noumenal substans i beste fall som en analogi – ikke desto mindre en betydningsfull en for vår kommende ontologiske diskusjon.

Altså kan vi foreløpig konkludere med at en redegjørelse av Kants subjekt som en *enhetlig* størrelse etter mitt syn lener seg mot en «tykk» lesning av det transcendentale subjekt (og samtidig en «tynn» lesning av det noumenale selvet), der jeget er noe mer enn ren abstraksjon, noe mer enn en formal betingelse for erfaring og domsakter (og fri handling), og noe mer enn kun en samling forestillinger (eller én forestilling som sådan), og at det har en viss konstitutiv rolle «bakenfor» eller «utenfor» disse. Derfor er vi nødt til å ty til en ytterligere metafysisk terminologi, dersom vi skal ha noe håp om å gi en rettferdig beskrivelse av hva som nødvendigvis må ligge i Kants jeg-forestilling som et hele, og med dette en beskrivelse av hvilket verdensbilde den transcendentale idealisme følgelig utgjør, eller mer presis, hvilket verdensbilde vi *må anta* at den utgjør.

⁸⁷ «So wie zum Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objekts, außer dem Denken eines Objekts überhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnis meiner selbst außer dem Bewußtsein, oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diese Gedanken bestimme».

⁸⁸ «Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen».

3 Det enhetlige subjekt II: to verdener eller to aspekter?

3.1 Mot en ontologisk diskusjon: hva kan vi vite om rent intelligible størrelser?

3.1.1 Om transcendentale argumenter

I forbindelse med en *metafysisk* eller *ontologisk* redegjørelse av det enhetlige subjekt er vi nødt til å danne en viss klarhet i hva slags påstander vi kan tillate oss å trekke om rent intelligible størrelser.⁸⁹ Det er naturligvis ingen tvil om at *erkjennelse* av slike størrelser er utelukket; men det synes likevel rimelig å anta at vi kan trekke visse påstander om disse (noe Kant selv synes tilbøyelig til ved enkelte anledninger). Selv om Kant eksplisitt var negativ til å trekke slutninger om rent intelligible størrelser slik datidens metafysikk angivelig foresatte seg å kunne, noe som kom klart fram i Den Transcendentale Dialektikk, er det ikke urimelig å anta at vi kan trekke lignende slutninger innenfor et mindre dogmatisk rammeverk, dvs. uten å omtale de som på noe vis å representere et «vitenskapelig bevis», slutninger som likevel ville ha vært i tråd med Kants argumentasjon.

Nok en gang finner vi støtte i Marshalls artikkel *Kant's Metaphysics of the Self*; «Kant never really intended to claim that no sense could be made of talk of what exists outside of appearances» (Marshall 2010, s. 6). For å underbygge et slikt syn er det rimelig å begynne med å se på hva mulige motargumenter består i. Et generelt standardargument består i hva som allerede er antydning; at tatt i betraktning hvordan hans modell for erkjennelse er konstituert, vil det være en selvmotsigelse å påberope seg noen viten om ikke-fremtredende størrelser *overhodet*. Dersom Kant i det hele tatt vil vedgå at det finnes noe slikt som et selv, finnes det en overveldende mengde indikasjoner på at han ville plassert dette som grunnleggende i den intelligible sfære. Slike indikasjoner er eksempelvis nevnte påstander som «Jeg som intelligens

⁸⁹ Dette underkapittelet tar delvis utgangspunkt i min semesteroppgave *Knowing the Unknowable*, FIL4610, UiO høst 2012.

og *tenkende* subjekt erkjenner *meg* selv som *tenkt* objekt, så fremt jeg i tillegg er gitt til meg selv ut over dette, i anskuelsen, og bare, på samme måte som andre fenomener, slik som jeg fremtrer og ikke slik jeg er for forstanden» (B155),⁹⁰ og store deler av *Grundlegung* (jf. f.eks. Ak 4:457), og ikke minst;

Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird; und da dieser samt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweist als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelt der äußeren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelt der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewußt die ich auch nur als einen Gegenstand des inneren Sinnes durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist (*Prolegomena*, 139-140)

Selv om standardargumentet har vunnet bred oppslutning blant en rekke kommentatorer, behøver det ikke etter mitt syn være tilfelle at det uten videre må aksepteres. Én mulig fremgangsmåte for å svekke standardargumentet, en fremgangsmåte Marshall også delvis foreslår, involverer å betrakte påstanden «en har ingen erkjennelse av en selv slik en er i seg selv» (jf. f.eks. B158) som betydende «en kjenner ingen *fakta* om en selv utover slik en fremtrer for seg selv». Og vi er gitt belegg for nettopp å benekte at Kant vil utelukke at vi kan kjenne *fakta* om oss selv utover slik vi fremtrer simpelthen fordi han ved flere anledninger trekker påstander om oss selv utover slik vi fremtrer. Ta for eksempel i betraktning hvordan Kant i *Estetikken* påstår at våre fornemmelser er et produkt av hvordan gjenstander affiserer våre sinn, og hvordan han i den transcendentale deduksjon argumenterte for at forbindelsen av våre forestillinger kun kan utføres av subjektet selv.

I det hele tatt å påstå at vi kun kjenner oss selv slik vi fremtrer forutsetter at vi er en fremtredelse *av noe*, hvilket ovennevnte *Prolegomena*-sitat synes å illustrere. For er det ikke nettopp slik at Kant benekter erkjennelse *av tingen* i seg selv, men ikke erkjennelse *av visse fakta om tingen* i seg selv? *Prima facie* kan dette riktignok høres ut som et skudd i blinde, men ved nærmere ettersyn er det likevel en forholdsvis plausibel tanke. Ta som et eksempel hvordan

⁹⁰ «Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, so fern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine»

Kant forholdsvis ukritisk tillater seg å oppfordre oss til å betrakte vår frie vilje som noumenal. Dette impliserer hverken *Kenntnis* eller *Erkenntnis av subjektet* som utøver viljen, men synes å tillate en viss forstand av *Kenntnis* rundt hvordan subjektets *natur* må være. Et slikt syn strider mot oppfatningen at enhver omtale av noumenale entiteter overhodet er nonsens. Med andre ord, en påstand som «vi kan ikke kjenne tingen i seg selv» utelukker kun at vi kan kjenne visse *sentrale* fakta ved tingen i seg selv, men ikke at vi kan kjenne noen fakta *overhodet*.

Riktignok er ikke dette langt på nær tilstrekkelig for å avvæpne en talsmann for standardargumentet og lignende tankeganger. For eksempel kunne en slik proponent tenkes å fortsette sitt argument slik: ettersom selvet i seg selv ikke er fremtredelse, og fordi fremtredelsenes sfære er den empiriske sfære, er ikke Kant i stand til å trekke slutninger om selvet på et empirisk grunnlag (hvilket for så vidt er en korrekt påstand). Som en følge av dette ville slike slutninger snarere måtte trekkes på et *a priori* grunnlag, noe Kant, som vi vet, benekter muligheten for i hans kritikk av paralogismene og den rasjonelle psykologi. Mer presist (og for repetisjonens skyld), i denne kritikken søker Kant å avvise den rasjonelle psykologis tilegnelse av viten om sjelen utelukkende via begrepet «jeg» eller forestillingen «jeg tenker». En slik psykologi er den eneste mulige fremgangsmåte for en *a priori* viten om selvet Kant identifiserer; «Dersom det til grunn for vår rene fornuftserkjennelse om tenkende vesener overhodet lå mer enn *cogito* (...) ville det springe ut en empirisk psykologi (...). Den ville altså ikke være noen *rasjonell* psykologi» (A347/B405-406).⁹¹ Kants «avlivning» av muligheten for en rasjonell psykologi synes dermed å medføre at ethvert tenkelig grunnlag for en positiv omtale av selvet *a priori* bortfaller, hvilket sannsynligvis vil være en konklusjon vår opposent vurderer som tilstrekkelig.

Likevel finnes det et mulig smutthull i en slik argumentasjon. Husk at Kant trekker fram fire påstander (paralogismene) som *uttømmende* summerer den rasjonelle psykologis grunnsetninger. Dette vil si at det må være Kants oppfatning at en mulig påstand om selvet i seg selv som *ikke* faller innunder én av de fire paralogismer, ikke ville være en påstand tilknyttet rasjonell psykologi og som sådan ikke gjenstand for (umiddelbar) avvisning fra Kants side (Marshall 2010, s. 7). Det vil si at det i teorien foreligger en mulighet til å trekke visse metafysiske slutninger om selvet, slutninger av en svakere og mindre dogmatisk art enn de paralogismer Kant kritiserer, og som Kant selv kunne ha akseptert gitt at de ikke sto i strid med hans betingelser for erkjennelse samt objektiv gyldighet. Hva slags slutninger det kunne dreie

⁹¹ «Läge unserer reinen Vernunftkenntnis von denkenden Wesen überhaupt mehr, als das cogito zum Grunde (...) so würde eine empirische Psychologie entspringen (...); sie wäre also keine rationale Psychologie».

seg om er imidlertid et åpent spørsmål; kanskje vil eksempelvis *bevissthetens nødvendige identitet* være en mulig kandidat her, et tema som vil diskuteres i neste underkapittel, riktignok på et selvstendig grunnlag.

Selv om disse bemerkninger riktignok representerer mulige fremgangsmåter for faktisk å kunne trekke visse påstander også om det intelligible selvet, og dermed etterlater vår opponents argumentasjon som mer eller mindre mangelfull, er det ikke med dette avgjort over enhver tvil at positiv omtale av selvets intelligible karakter, hvor mild den enn måtte være, er rimelig. Sistnevnte «smutthull», for eksempel, synes i det hele tatt å være en svak og anstrengt form for argumentasjon. Av denne grunn er det på tide til å returnere til en undersøkelse av *transcendentale argumenter* i større detalj, da disse tilsynelatende utgjør siste og beste utvei for overhodet å kunne nærme seg noe lignende en positiv omtale av noumenale størrelser. I sin artikkel *Synthesis and Transcendental Idealism* undersøker Ralph C. S. Walker fruktbarheten av denne typen argumenter hva angår innsikt i det rent intelligible (en undersøkelse han på ingen måte er alene om å foreta). For å oppfriske: et transcendentalt argument er i hovedsak myntet på filosofisk skeptisisme ovenfor påstått viten, og brukes i første rekke til å vise at dersom vi med sikkerhet vet at B eksisterer, og kan demonstrere at A er en nødvendig logisk betingelse for B, vil det følge at også A må eksistere, endog dette ikke lar seg bekrefte empirisk. Dette er nok en av de sterkeste grunnene til at Kant i utgangspunktet inkluderer tingen i seg selv som en del av sitt system; for nettopp å kunne fremsette slike betingelser (der B i vårt tilfelle vil være vår erfaring av fremtredelser). Uten tvil: vi *har* en slik erfaring. A er i dette tilfelle noe skeptikeren betviler eller benekter; og tingen i seg selvs objektive «realitet» er ganske riktig langt mindre sikker enn at vi har erfaring. Men via transcendental argumentasjon håper en å kunne overvinne skeptisisme ovenfor transcendentale påstander av denne sort (Stern, 2011). Det noumenale representerer, som tidligere oppklart, både grensen for vår mulige erkjennelse og garantien for at en slik erkjennelse er objektivt gyldig. Men kan vi via transcendental argumentasjon bekrefte tingen i seg selvs objektive realitet, dvs., kan vi på noe vis *vite* at det eksisterer, utover rene antakelser via rasjonell tro?

Kommentatorer er splittet i sitt syn på denne saken. Med artikkelen *The Radical Unknowability of Kant's Thing in Itself* representerer Stephen Palmquist en pessimisme ovenfor transcendental argumentasjon. I begynnelsen av artikkelen påpeker han at hvorvidt en gjenstand er erkjennbar for oss eller ikke, er ikke et spørsmål som omhandler muligheten av gjenstanden selv, men muligheten av vår viten om den. Dette er ikke en urimelig påstand, tatt i betraktning subjektets aktive rolle i delvis å skape sin egen erfaring. Hans syn er videre at det kun er

transcendentale argumenter som kunne tenkes å evne å fastslå tingen i seg selv «realitet»,⁹² men at denne typen argumentasjon er forfeilet i sitt mål om å generere noen faktisk viten om tingen i seg selv, noe han beskylder Walker for ikke å innse. Walker påstår:

What Kant never clearly saw was that there is no general reason why truths established in this way [via transcendental argumentasjon] should always have to be read into the world: instead they may be conditions which must hold independently of us, but without which experience would be impossible for us (Walker 1993, s. 235).

Altså er Walker optimist hva angår fruktbarheten av transcendental argumentasjon. Ovennevnte sitat later til å foreslå at det på et vis er mulig å beskrive den intelligible sfære *frittstående* fra den fenomenale sfære, dvs. at transcendentale argumenter, i henhold til ovennevnte modell, ikke kun tjener til å avdekke nødvendige bakenforliggende strukturer ved *vår erfaring*, men i det hele tatt å påvise at de samme strukturer ikke utelukkende må begrenses til å være en slik betingelse, og som sådan tjene som en positiv omtale av noumenon, dvs. utover kun som et grensebegrep. Men det kan synes som om Walker er uoppmerksom på hvilke forskjeller som foreligger mellom fremtredelser og tingen i seg selv;

That regularities we observe must match regularities in the *an sich* is something we can tell a priori; that there must therefore be regularities to match these I am not aware of is a consequence that follows directly (Walker, *ibid.*).

Palmquist anklager Walker for å begå en motsigelse idet Walker hevder at selv den mest dedikerte kantianer må innrømme at det i prinsippet ikke foreligger noen overbevisende grunner til at transcendentale argumenter ikke skal kunne beskrive verden slik den *virkelig* er. Palmquist foreslår dermed fire grunnsetninger som samlet skal utgjøre det mulige omfanget av kunnskap om tingen i seg selv, for så å forsøke å demonstrere hvorfor disse ikke bærer noen gyldighet som sådan. Det vil være nyttig å gjennomgå Palmquists argumentasjon. De fire grunnsetninger er: (1) tingen i seg selv eksisterer; (2) mitt selv er en ting i seg selv; (3) tingen i seg selv har romlig-temporale egenskaper; og (4) tingen i seg selv har egenskaper som svarer til kategoriene.

Palmquist påpeker at transcendentale argumenter behøver en forbindelse med anskuelser dersom de skal kunne kalles syntetiske, og videre, at slike argumenter kan etablere

⁹² Nok en gang mener jeg «realitet» som en *analogi*, evt. som ikke-skjematisert kategori. Det samme vil være tilfelle også i øvrige forekomster av «realitet» og lignende begrep i dette underkapittelet.

en slik forbindelse og dermed generere viten, gitt en *skjematisering* av de begreper de behandler. Altså, dersom et transcendentalt argument skal kunne gi oss viten om tingen i seg selv må den syntetisere en anskuelse, eller i det minste vise *hvordan* en anskuelse kan syntetiseres, med *begrepet* tingen i seg selv. Og det er nettopp her transcendentale argumenter, etter Palmquists syn, begynner å vise svakhetstegn. Det er ikke opplagt hvorvidt de faktisk lykkes med å *bevise* noe som helst, utover snarere å presentere gode grunner for å *anta* at noe er tilfelle. For å illustrere sammenligner Palmquist begrepet tingen i seg selv *som kjennbart for oss* med å betrakte fargen rød som noe annet enn en farge; det er simpelthen ikke sammenhengende. Han kommer med følgende påstand:

(...) the most any argument can prove conclusively about the thing in itself is that it is *indirectly* related to the possibility of experience - that is, that the thing in itself is the necessary starting point which must be presupposed if transcendental reflection is to be possible. The difference in arguing about the status of the principles is that they are related to intuition (via the schematism of the categories), whereas the thing in itself by definition cannot be related in any positive sense to intuition, at least of the human type (Palmquist 1985, s. 105)

Dersom jeg forstår Palmquist korrekt her, sikter han til at kategoriene kun har empirisk anvendelse. Uansett hvor godt konstruert et transcendentalt argument måtte være, er det vanskelig å se hvordan det kunne tenkes å forbigå subjektive overbevisninger i å etablere tingen i seg selv som en objektiv realitet. Endog vi kan innrømme at å anta dens realitet ikke kun er *rimelig*, men også *nødvendig* for vår fornuftsbruk, er vi ikke dermed forsikret i å *vite* at dens eksistens er et faktum; den eneste viten vi er berettiget til i denne sammenheng er anerkjennelsen av at fremtredelser alene ikke kan konstituere verden som en helhet. Å trekke sikre slutninger fra usikre antakelser gjør ikke antakelsene mer sikre. Et transcendentalt argument av denne sort, slik Palmquist ser det, kan ikke sikre tingen i seg selvs epistemiske (langt mindre dens ontologiske) status utover kun å etablere dens formale logiske mulighet. Et slikt skritt ville ikke syntetisere et usikkert begrep med en anskuelse. Vi er kun berettiget en *tro* om at (1) er sant. At vi ikke kan ha noen viten om tingen i seg selv er altså en analytisk påstand for Kant, i den grad «ikke ha noen viten» ikke tillegger begrepet nytt innhold.

Hva angår (2)-(4) som kunnskap er Palmquist like skeptisk. Jeg skal utelate å omtale (2) og (4) nå, ettersom jeg vil komme tilbake til (2) i neste underkapittel, og ettersom (4) er omtalt tidligere. Derimot bestiller (3) en interessant diskusjon. *Prima facie* synes det underlig å påstå at tingen i seg selv ikke har romlig-temporale egenskaper, og Kants egen diskusjon er alt annet

enn oppklarende på dette punkt. Hvordan kan ikke-romlig-temporal data affisere romlig-temporal fremtredelse? Og ytterligere, synes ikke Kants påstand om at tingen i seg selv er ikke-romlig-temporal å være mer enn kun en negativ påstand om det noumenale? Muligens ikke; er det ikke rimelig også å anta at dersom tingen i seg selv faktisk viser seg å være fullstendig ikke-kjennbar for oss, kan den *umulig* være romlig-temporal? Kanskje er det en rimelig fremgangsmåte å betrakte tingen i seg selvs ikke-romlig-temporale karakter som nettopp grunnen til at vi ikke kan ha noen viten om den. For å kunne vite hvordan tingen i seg selv måtte være, ville vi måtte vite hvordan den måtte være uavhengig av dens ikke-romlig/temporale tilstand. Vi vet med sikkerhet at gjenstander ikke kan være romlig-temporale i seg selv, ettersom ting i seg selv er de samme empiriske gjenstander betraktet uavhengig av de subjektive betingelser for sanselighet, dvs. rom og tid. Altså, dersom rom og tid er de eneste nødvendige betingelser for at noe som helst skal kunne bli gitt det sansende menneskelige subjekt, kan vi umulig tilegne oss innsikt uavhengig av våre anskuelsesformer (Allison 2004, s. 3-13).

Kant påpeker for øvrig eksplisitt at skillet fremtredelse-ting i seg selv er en typeforskjell og ikke en gradforskjell, hvilket han anklager sine forgjengere for å hevde; «Gjennom sanseligheten erkjenner vi ikke bare beskaffenheten til tingene i seg selv utydelig, vi erkjenner ikke i det hele tatt, og så snart man tar bort vår subjektive beskaffenhet, foreligger det forestilte objekt med de egenskaper som den sanselige anskuelse utstyret det med, overhodet ikke» (A44/B62).⁹³ Eksempelvis ville Leibniz eller Wolff påstå at sanseligheten gir oss utydelige forestillinger (fremtredelser) som forstanden kan bearbeide, og klarstille som forestillinger av hvordan den uklare, sanselige forestilling *virkelig* er i seg selv. Men fremtredelser og ting i seg selv er altså av ulik *art* overhodet. For eksempel er ikke begrepet «måtehold» noe sanseligheten forestiller i en vag form, da måtehold ikke fremtrer overhodet (etter Kants definisjon av fremtredelse); hva som er måteholdent ved en handling er *tenkt* som sådan, ikke observert (argumentasjonen er naturligvis tilsvarende også i det omvendte tilfelle, f.eks. ved sansning (kontra tenkning) av fargen rød). Skillet mellom sanselighet og forstand er ifølge Kant transcendent, ikke logisk; den angår ikke forestillingers tydelighet eller distinksjon (slik den gjør for Leibniz), men snarere ulike forestillingers opprinnelse. Altså, hva angår erkjennelsen av fremtredelser, er det for Kant slik at sanseligheten og forstanden *muliggjør ulike erkjennelser*, og ikke kun én og samme erkjennelse i ulik grad av klarhet. Følgelig må det være tilfelle at det som fremtrer ikke kun er en utydelig sanselig forestilling av tingen i seg selv, men

⁹³ «... so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjektive Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist».

en *annerledes* forestilling overhodet, som hverken er en nær eller fjern representasjon av tingen i seg selv. Rom og tid gir tydelige og distinkte forestillinger av hvordan fremtredelser *virkelig er*, fremfor å gi et forvridt og tilnærmet bilde av hvordan tingen er i seg selv.

Det til side; vi har ennå ikke funnet en tilfredsstillende løsning på problemet rundt hvordan ikke-romlig-temporal data på et vis kan affisere romlig-temporal fremtredelse, og samtidig forbli avskåret fra vår mulige viten. Kant innrømmer at rom og tid har en objektiv så vel som subjektiv grunn, og at deres ultimate objektive grunn er ting i seg selv, til tross for at sistnevnte hverken er i rom eller tid (jf. f.eks. A113, A387). Palmquist synes å tro at Walkers påstand (om at ting i seg selv har romlig-temporale egenskaper) er for sterk, og synes snarere å støtte seg til et svakere syn à la Lorne Falkenstein. En kan ikke konsistent tilskrive noen egenskaper til tingen i seg selv, i den grad termen «egenskaper» kun er en meningsfylt term dersom den refererer til en gjenstand for anskuelse. Likefremt, tingen i seg selv bør i det minste inneholde et eller annet *analogt* til de romlig-temporale egenskaper ved anskuelsens gjenstander (Falkenstein 2009, s. 265). Med andre ord, det må foreligge en viss *informasjon* i anskuelsens stoff som bestemmer hvilken romlig plassering hver individuelle gjenstand opptar. Hvorvidt Kant ville være enig eller ikke, forblir et åpent spørsmål. Selv vurderer jeg foreløpig Palmquists/Falkensteins syn som det sterkeste kontra Walker, all den tid det er langt mindre forpliktende ovenfor å påberope seg noumenal viten, og samtidig ikke er like kontraintuitiv som Kants påstand er *prima facie*.

Så, hvorfor er Walker angivelig overbevist om at (1)-(4) representerer mulig viten likevel? Muligens er han skyldig i å begå den mulige feilslutning å definere viten (som i nåtidens epistemologi) som *berettiget sann tro* i forbindelse med Kant. Påstandene (1)-(4) kan godt mulig være sanne; ikke desto mindre kan de neppe være noe mer enn berettiget tro *for oss*, hvilket som vi vet, ikke er tilstrekkelig for å kalle dem viten etter Kants standard. Men Palmquist later til å vurdere Walkers feilgrep som en mer kompleks affære enn som så. Nok en gang peker han på Walkers angivelig overdrevne tiltro til transcendentale argumenter:

Transcendental arguments cannot prove anything about 'conditions which must hold independently of us' as Walker seems to think they can, because by 'independent of us' Kant would mean 'independent of our *knowledge*'; and if we suddenly knew about such conditions, they would no longer be independent (in Kant's transcendental sense) (Palmquist 1985, s. 109).

Dette er en viktig bemerkning ettersom den speiler de begrensninger Kant selv så ved transcendentale argumenter, det vil si, som tilgrunnleggende for påstander og slutninger

utelukkende om den fenomenale fremtredelsenens sfære. Dette ville lede oss til kjernen av hva Palmquist anser Walkers brudd med Kant som bestående i; at Walker synes å behandle tingen i seg selv på et liknende vis som Kant behandler fremtredelse. På dette punkt i Palmquists artikkel vendes blikket mot en detaljert og teknisk analyse av fremtredelser. Han oppsummerer Kants varierende bruk av termen i en samlet definisjon «the undetermined object of an empirical intuition», som er «utenfor oss» betraktet fra et empirisk perspektiv, men også «i oss» betraktet fra et transcendentalt perspektiv, og som er det primære grunnlag for vår mest primitive bevissthet på vår empiriske vitens materielle kilder. Dette er greit nok. Men, han fortsetter: «in one of his clearest explanations of the 'given data' with which the transcendental philosopher deals, Kant says: 'Appearances are the sole objects which can be given to us immediately, and that in them which relates immediately to the object is called intuition. But these appearances are not things in themselves; they are only representations'», og fortsetter fra dette til å påstå at Walkers rekonstruksjon av Kants perspektivteori «ignores the part played by such appearances and that he treats their 'given data' as a property of the thing in itself» (Palmquist 1985, s. 110).

Dette er en noe forvirrende påstand da den synes tvetydig, og jeg er ikke riktig sikker på hvordan vi skal forstå Palmquist på dette punkt. Min tolkning er at vi må skille mellom (a) data gitt oss som persiperende subjekter som et ustrukturert sanselig mangfold, i motsetning til den form vi selv tillegger mangfoldet for å gjøre det til fremtredelse (og ytterligere til anskuelse), og (b) data «gitt til mangfoldet» ontologisk. Da kunne så visst Walker begå en feilslutning dersom han insisterer på at det datum som er *gitt oss* i det sansbare mangfold er en egenskap ved tingen i seg selv, i den grad tingen i seg selv umulig kan være del av vår erfaring. Eller en lignende variant, han kan begå en feilslutning dersom han insisterer på at det datum som er *gitt det sansbare mangfold* har sin spesifikke opprinnelse fra en *egenskap* ved tingen i seg selv, når vi ikke uten videre kan påstå at tingen i seg selv kan besitte egenskaper. Det er selvfølgelig mulig at jeg har misforstått Palmquist her; ikke desto mindre er hans diskusjon uklar på dette punkt.

Hans diskusjon synes imidlertid noe klarere idet han videre fortsetter å analysere hva fremtredelse er. Det ser ut til at han anklager Walker for ikke å anerkjenne distinksjonen jeg nettopp trakk, i en tvetydig forståelse av «erfaringens stoff» som tingen i seg selv fremfor fremtredelse (endog Palmquist ikke eksplisitt sier dette). Han bemerker at Walker gjør rett i å vurdere det slik at det datum som er gitt oss i anskuelsen må ha en viss egenart (Palmquist bruker betegnelsen «character of their own»), men at en slik egenart, som er avgjørende for bestemmelsen av fremtredelsens karakter, i essens tilhører tingen i seg selv. Følgelig står

syntese i en umiddelbar forbindelse med tingen i seg selv. Altså snakker Walker om tingen i seg selv der han egentlig skulle snakke om fremtredelse, i den grad det kun er sistnevnte som kan syntetiseres i persepsjonen. Altså er det ikke rart at Walker er optimist hva angår muligheten for å tilskrive tingen i seg selv egenskaper; ved å behandle den som erfaringens stoff, eller mer presist som hva som er gitt oss i erfaringen (hvilket vi vet snarere er fremtredelse), ville et slikt forslag være fullkomment rimelig. Men som Palmquist påpeker; vi kan utvilsomt ha erkjennelse av og viten om fremtredelser, men det følger ikke fra dette at viten om tingen i seg selv er mulig, hva enn dens funksjon og rolle er i forbindelse med å «frembringe» fremtredelser.

Dermed synes det i stor grad å være tilfelle at transcendentale argumenter generelt kun er i stand til å fremsette gode grunner til å *tro* at visse ikke-observerbare betingelser må være tilstede for å muliggjøre vår erfaring, men at disse betingelser på sin side ikke er gjenstand for noen ytterligere beskrivelse utover gjennom tomme begreper. Det ville så visst være underlig om *ingenting* var fullstendig avskåret fra vår mulige erkjennelse og viten, og vi har gode grunner til å slå oss til ro med at den verden vi erfarer (og følgelig kan ha erkjennelse av) ikke utgjør *hele* verden. Men den kommende ontologiske diskusjon om subjektet som enhetlig ville unektelig være svært svekket om vi ikke i det minste kunne omtale noe lignende jegets intelligible karakter *overhodet*, utover Kants *antatte* mulighet av frie viljehandlinger, og utover en nødvendig motpart til noumenon-begrepet som en negativ avgrensning for mulig erkjennelse. En siste mulighet i dette øyemed ville etter mitt skjønn være *den transcendentale appersepsjon*, som kun i korte trekk ble omtalt i kap. 1.3; la oss derfor raskt undersøke hvorvidt denne er i stand til å fremsette noen som helst form for viten om jegets intelligible karakter.

3.1.2 Om ren/transcendental appersepsjon

At vi likevel vet *noe* om vårt sinn, utover at vi fremtrer for oss selv, bør være innlysende etter kap. 1. Kant tillater unektelig at vi kan trekke legitime påstander om dets *funksjoner*;

Kant in fact held that we *do* have knowledge of the mind as it is. In particular, we know that it has forms of intuition in which it must locate things spatially and temporally, that it must synthesize the raw manifold of intuition in three ways, that its consciousness must be unified, and so on (...). Kant's conception of the mind is functionalist—to understand the mind, we must study what it does and can do, its functions—and the doctrine that function does not dictate form is at the heart of contemporary functionalism. According to functionalism, we can gain knowledge of the mind's functions while knowing little or nothing about how the mind is built (Brook 2013, §5).

Men i tillegg til dette, som antydnet i kap. 1.3.2, om enn ikke utbrodert i særlig stor grad, kan det synes som om *den rene/transcendentale appersepsjon*, mer enn noen annen intellektuell evne, virker som å være i stand til på et eller annet vis å komme i kontakt med oss selv *slik vi er i oss selv*. Selv om jeg i kap. 2.2 argumenterte for at vi kan utelukke en *transcendentalpsykologi* hos Kant, og selv om Kant i paralogismene *benekter* at vi kan trekke metafysiske slutninger basert på ren/transcendental appersepsjons nødvendige *enhet, enkelhet og identitet* (B420-422), vurderer jeg det likevel slik at mer gjenstår å bli sagt om denne hva angår en innsikt i jegets intelligible karakter. La oss kort oppfriske hvilken funksjon transcendental appersepsjon har (jf. kap. 1.3): dersom *empirisk* appersepsjon kan forstås som den aktivitet å syntetisere de av våre forestillinger som er *opp til oss selv* å forbinde (dvs. som assosiasjoner), hvorpå en empirisk bevissthet om disse forestillinger og/eller deres gjenstander følger (jf. kap. 1.2.1), kan vi forstå *ren/transcendental* appersepsjon som dennes logiske og tilgrunnleggende motpart. Den er med andre ord ikke *opp til oss*, ettersom den kan beskrives som å syntetisere de empiriske forestillinger med forstandens formale begreper, hvorpå dens gjenstand ikke er noe som kan erfares; den forteller oss snarere at jeg som subjekt må være *enhetlig, enkel og identisk* for å kunne være bevisst mine forestillinger *som mine*.

Så, hvorfor kan vi si at ren/transcendental appersepsjon mulig evner å være i kontakt med oss selv slik vi er i oss selv? En indikasjon i denne retning er gitt oss ved «I den transcendente syntese av mangfoldet av forestillinger overhodet, altså i appersepsjonens opprinnelige syntetiske enhet, er jeg meg derimot bevisst hverken slik som jeg fremtrer for meg eller slik som jeg er i meg selv, men bare *at jeg er*. Denne *forestillingen* er *tenkning* og ikke *anskuelse*» (157).⁹⁴ Her er det jo imidlertid slik at Kant eksplisitt sier at vi *ikke* er bevisst oss selv slik vi er i oss selv. Grunnen til at jeg likevel ønsker å fortsette diskusjonen er at det å være bevisst *at jeg er* i beste fall synes å involvere en *oppmerksomhet* rettet mot en selv, utover kun som fremtredelse.⁹⁵ For, som han sier:

Allein der Mensch der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, **erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption**, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er

⁹⁴ «Dagegen bin ich meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen».

⁹⁵ Et poeng som jo kom frem i redegjørelsen av den transcendente deduksjon. For et lignende forslag, se Brook 1994, kap. 10. Brook foreslår imidlertid at denne oppmerksomheten er rettet mot «a global representation which the mind is» (s. 248, mine kursiver), et syn jeg i kap. 2.4 avviker fra. Se også Brook 2013.

gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann (A546-547/B574-575, mine fremhevinger). Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das **Bestimmende** in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben so vor dem Actus des **Bestimmens** gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich **Intelligenz** nenne (B158, fotnote, originale fremhevinger).

Det er riktignok underlig hvorfor Kant bruker ordet «erkennt» her, da det åpenbart ikke er snakk om noen sanselighet involvert. I et utkast til *Schrift gegen Eberhard* (1790) er Kant eksplisitt på at det tenkende subjekt er en enkel størrelse, men at det ikke kan vites å være enkelt da det ikke kan anskues som sådan; «the simple is not given in outer intuition. In the inner there is the simple but only in the subject of consciousness (...) in so far as it thinks, not insofar as it has an intuition of itself through the inner sense; therefore it is also not given for knowledge» (hentet fra Wuerth 2010, s. 226). Og videre, i et notat til *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1793), vektlegger Kant selvbevissthetens umiddelbare karakter, og at endog empirisk appersepsjon er begrenset til hvordan vi fremtrer, er ren appersepsjon en appersepsjon av oss selv som en ting i seg selv: «How is it possible that a subject becomes immediately conscious of himself as mere appearance and at the same time as thing in itself? The former through empirical, the latter through pure apperception» (ibid.). Dette er tilstrekkelig for hva jeg ønsket å poengtere; at selv om vi hverken kan ha viten om eller erkjennelse av jeget slik det er i seg selv, dvs. vi kun kan ha tomme begreper om det, kan vi med gode grunner si at det for Kant nødvendigvis må finnes et jeg qua ting i seg selv, uten dermed å begå en rasjonalistisk feiltolkning (ettersom han ikke tillegger det noe innhold overhodet). Dette vil bli viktig i det kommende.

3.2 Jegets ontologi: to verdener eller to aspekter?

Dersom den transcendentale deduksjon levnet noen som helst tvil; nødvendigheten av å postulere ett enkelt subjekt er absolutt. I en fotnote til *Anthropologie*, i en omtale av skillet ren/empirisk appersepsjon, kommer Kant med en serie utsagn som underbygger dette;

Hier scheint uns nun das Ich doppelt zu sein (welches widersprechend wäre): 1) das Ich als Subject des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperzeption bedeutet (das bloß reflectirende

Ich), und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist; 2) das Ich als das *Objekt* der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen. Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüts (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderung bewußt ist, noch sagen könne, er *sei ebenderselbe* (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewußt sein, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subjekt vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach (AA VII:134, fotnote).

Følgelig vurderer jeg det som avgjørende å gjendrive enhver kommentarlitteratur som tilskriver Kant to (eller tre?) *separate* selv, hvis forbindelse med hverandre er uklar. Det vil si, slike fortolkninger må være feilslåtte dersom de skulle forveksle distinksjonen som å være av *begge* de ovennevnte arter, dvs. som ifølge *både* jegets form og materie. Problemet er dette: en klassisk *to verdener*-tolkning er i stand til å redegjøre for selvets både empiriske og intelligible karakter, men har vanskeligheter med å oppfylle Kants eksplisitte krav om å betrakte jeget som enhetlig i henhold til sin materie; *én verden*-tolkningen er derimot i stand til å oppfylle Kants eksplisitte krav om å betrakte jeget som enhetlig i sin materie, men har vanskeligheter med å redegjøre for selvets både empiriske og intelligible karakter. Men ingen av disse vanskelighetene er uoverkommelige, som vi nå skal se.

Det gjenstår å etablere *hvordan* det kan være tilfelle at jeget ikke er «dobbel» ifølge dets materie, da Kant til tider åpner for misforståelser på dette punkt. Og det er nettopp her vår diskusjon eksplisitt blir metafysisk. Dette er fordi vi nå er etterlatt med å behandle problemet vedrørende Kants krav (a) om å betrakte jegets status som inkludert innenfor både en fenomenal og en noumenal sfære. Et slikt syn representerer unektelig en potensiell trussel imot et annet av hans krav (b); å vurdere jeget som en enkel entitet hva angår dets materie. Hvordan kan han da argumentere for *begge* disse krav samtidig?

Én mulig innvending her er enkel: at han simpelthen *ikke* kan gjøre dette, at han har forvillet seg inn i en selvmotsigelse, der én av påstandene må oppgis for å kunne gjøre rom for den andre. Dette ville ikke vært en uhørt anklage; Kant beskyldes regelmessig for å begå selvmotsigelser, som i berømte (dog ekstreme) varianter à la Norman Kemp Smith, der Kant angivelig «flatly contradicts himself in almost every chapter», og «there is hardly a technical term which is not employed by him in a variety of different and conflicting senses» (Smith 1923, s. xx); men også i mindre radikale ordelag gjennom andre kommentatorer. Jeg kan

naturligvis være enig i at Kant har en tendens til å anvende visse begreper på måter som ikke alltid virker konsekvent; men ikke desto mindre ville det være besynderlig dersom Kant ikke enset at et såpass sentralt aspekt ved hans filosofiske prosjekt som disse to krav utgjør, var selvmotsigende i en slik grad at ett av dem burde forkastes alt i alt!

La oss heller begynne med å undersøke hvilke generelle problemer *to verdener*-tolkningen av Kants transcendentale idealisme møter. For det første er det tidligere omtalte problem, omkring tingen i seg selvs ikke-romlig-temporale karakter, særlig problematisk for en talsmann for denne tolkningen. Det synes usammenhengende at tingen i seg selv besitter en slik karakter, hvilket denne tolkningen må fastholde. Som vi husker vil tingen i seg selv under denne tolkningen på et vis affisere vår sanselighet, hvorfra vi i kraft av våre kognitive evner konstruerer fremtredelser under anskuelsesformene tid og rom (kort fortalt). Men det synes imidlertid vanskelig å forstå hvordan vi mulig kan redegjøre for «affisere» i denne sammenhengen, særlig tatt i betraktning de tidligere omtalte problemer omkring noumenal kausalitet. Det synes utilfredsstillende at Kant skulle slå seg til ro med å fastslå at det simpelthen *må være* slik at det noumenale, som ikke romlig-temporalt og dermed fritatt enhver kausalitet, (kausalt?) affiserer fenomenenes sfære, men at vi ikke er berettiget noen ytterligere innsikt i det hele. Dette ville etter mitt skjønn kun bygge opp under en spekulativ metafysikk av det slaget han advarte mot og foresatte seg å avlive.

For det andre, og som Michael Rohlf påpeker i sin *Stanford Encyclopedia of Philosophy*-artikkel «*Immanuel Kant*», later det til at *to verdener*-tolkningen av transcendental idealisme i høyeste instans kan lede til en skeptisisme (Rohlf 2010). De kommentatorer som foreslår dette, synes imidlertid å føre en svak argumentasjon da den ikke rammer Kant direkte. Deres argumentasjon tar utgangspunkt i hvordan tingen i seg selv nødvendigvis må forbli fullstendig ikke-erkjennbar for oss. Én variant sier at sannhet alltid involverer en korrespondanse mellom ting i seg selv og mentale forestillinger, hvorfra skeptisisme-anklagen oppstår, da det ville følge fra dette at vi umulig ville kunne hatt sann tro om verden omkring oss. Men Kant sier aldri at det kun er en slik korrespondanse som ville generere sannhet. Tvert imot er det jo slik for Kant at empiriske påstander kun er sanne dersom de korresponderer til deres respektive empiriske gjenstander i overensstemmelse med de a priori prinsipper som strukturerer vår mulige erfaring, dvs. hans kriterier for objektiv gyldighet har opphav i vår egen erfaring. En annen variant av skeptisisme-anklagen hevder at det kun er tingen i seg selv som er virkelig (kontra fremtredelser), og følgelig at vi ikke kan ha viten om eller erfare virkeligheten. Men Kant benekter, som vi har sett, at fremtredelser ikke er virkelige; de er like

virkelige som tingen i seg selv, men stiller i en annen metafysisk klasse. Vi kan altså se bort ifra skeptisisme-anklagen mot *to verdener*-tolkningen; men første argument, dvs. om ikke-romlig-temporal kausal affeksjon, slipper ikke like lett unna.

Men *to verdener*-tolkninger møter også et tredje problem som jeg vanskelig ser hvordan de kan løsrive seg fra; at de ikke i tilstrekkelig grad tar på alvor Kants *empiriske realisme*, i den forstand at de i sin ytterste konsekvens synes å medføre en kombinert *fenomenalisme/noumenalisme*,⁹⁶ kort sagt det syn at fremtredelser er *mentale*, samtidig som tingen i seg selv er en ikke-sanselig, ikke-romlig-temporal, ontologisk distinkt entitet fra de entiteter vi erfarer. Dersom det er én ting de to ovennevnte problemer viser, og som samtidig er én ting som synes å være felles for de ulike vis å formulere *to verdener*-tolkningen på, så er det at talsmenn for dette synet legger stor vekt hvordan Kant ved flere anledninger beskriver fremtredelser som en art forestillinger, og dermed på et vis *i oss*.⁹⁷ Dette er ikke en uberettiget taktikk. Problemet er snarere *hvordan* en fortolker at fremtredelser på et vis er *i oss*. At «fremtredelser» impliserer «fremtredelse av noe» synes å være en simpel analytisk påstand. *To verdener*-tolkningen later til å redegjøre for at fremtredelser på et vis er «i oss» på et vis som forvandler transcendentale idealisme til en langt sterkere form for idealisme, en idealisme som nærmer seg Berkeleys materielle idealisme (jf. kap. 1.1.1) i den grad den forveksler empirisk reelle gjenstander som subjektavhengige *i sin helhet*, eller som *mentale entiteter*;

How is it possible for objects to owe any of their traits to our manner of cognizing them? The answer I find most satisfactory is this: the objects in question owe their very *existence* to being cognized by us. An object can depend on us for its *Sosein* (its being the way it is) only if it depends on us for its *Sein* (its being, period.) (Van Cleve 1999, s. 5).⁹⁸

Men Kant er helt tydelig på sin avstand ifra materiell idealisme (igjen jf. kap. 1.1.1). Riktignok er han idealist hva angår *hvordan* gjenstander fremtrer for oss, altså som romlig-temporale, men ikke hva angår gjenstandenes eksistens *overhodet*.⁹⁹ Det virker som at Van Cleve søker å begrunne sitt syn slik: at ettersom tid og rom er *våre* a priori former for anskuelse, og ettersom

⁹⁶ Se også L. Allais' glimrende artikkel *Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'* (2004), som gir en klar og detaljert diskusjon omkring dette.

⁹⁷ Jf. kap. 1.2.1 og kap. 2.4.

⁹⁸ Jeg vil returnere til en ytterligere kritikk av dette argumentet ifra en noe annerledes innfallsvinkel i den kommende diskusjon omkring *én verden*-posisjonen.

⁹⁹ I *analogiene*, et element i *Kritik der reinen Vernunft* jeg har utelatt å omtale i kap. 1, gir Kant for øvrig inntrykk av å betrakte den *empiriske substansen* som det *reelle* ved fremtredelsen og som sådan eksisterende uavhengig av oss, hvor det foreligger nødvendige kausale forbindelser fremtredelser imellom, jf. f.eks. A182-185/B225-228).

ytre gjenstander er *i* tid og rom, vil det følge at disse ikke kunne ha funnes foruten oss. Men her levner Kant liten tvil:

(...) weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Kausalität, vermittelt des Willens, ist hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenstand dem **Dasein nach** nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend, wenn durch sie allein möglich ist, etwas **als einen Gegenstand zu erkennen** (A92/B125).

Altså, vi bestemmer kun gjenstander i den grad de er mulig erkjennelse for oss, dvs. som fremtredende i tid og rom. Men det er imidlertid enkelt å forstå hvorfor *to verdener*-tolkningen likevel var dominerende i bortimot to hundre år etter publikasjonen av den første kritikken. For eksempel sier han jo om ytre gjenstander: «Dersom vi lar ytre gjenstander gjelde som ting i seg selv, blir det rett og slett umulig å begripe hvordan vi skulle komme til erkjennelse av deres virkelighet utenfor oss, idet vi kun støtter oss på den forestillingen som er i oss» (A378),¹⁰⁰ eller «Men vi burde huske at legemene ikke er gjenstander i seg selv som er nærværende for oss, men kun er fremtredelser av en – hvem vet? – ukjent gjenstand» (A387),¹⁰¹ eller som i *Kritik der praktischen Vernunft*s dramatiske og berømte avslutning;

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir (...). Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme (...). Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne (*Kritik der praktischen Vernunft*, 5: 161-162).

Samtlige sitater later unektelig til å demarkere *to objekter*, ja, selv *to verdener* ifølge det sistnevnte av dem. Men ved nærmere øyesyn er det grunner til å tro at en slik bokstavelig tolkning ikke nødvendigvis er rimelig. I de to første sitater tolker jeg Kant simpelthen dithen at

¹⁰⁰ «Wenn wir äußere Gegenstände vor Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in uns ist».

¹⁰¹ «Aber wir sollten bedenken: daß nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sein, sondern eine bloße Erscheinung, wer weiß, welches unbekanntes Gegenstandes».

ytre gjenstander umulig kan være ting i seg selv *qua ting i seg selv som anskuet av oss* – dvs. at han med dette kun gjentar hva han via empirisk realisme allerede har vist i Den Transcendentale Estetikk; at når vi erkjenner fremtredelser erkjenner vi indirekte faktiske, ytre gjenstander – de er reelle og i rommet «der ute». Det er av en avgjørende betydning å huske at Kant kun tillater omtale av tingen i seg selv som et *negativt* noumenon,¹⁰² et krav *to verdener-tolkningen*, så vidt jeg kan se, har vanskeligheter med å oppfylle. Dersom den postulerer en ikke-romlig-temporal «gjenstand» som på et eller annet vis «svarer til» enhver fremtredelse, men som er *ontologisk separat* fra fremtredelsen, begår den ikke dermed en rasjonalistisk feiltolkning av Kant selv, da den med dette postulerer en *positiv* betydning av noumenon som en sentral brikke i Kants filosofi, selv dersom den benekter at vi kan ha noen erkjennelse overhodet av hva som her menes med «gjenstand», og hvordan den «svarer til» fremtredelsen?¹⁰³ Jeg tror det. Altså kan det tenkes at Kant heller skulle ha formulert seg slik: at «dersom vi lar ytre gjenstander gjelde *utelukkende* som ting i seg selv, blir det rett og slett umulig å begripe hvordan vi skulle komme til erkjennelse av deres virkelighet utenfor oss», og at han med «nærværende for oss» mener «betraktet under nødvendige formale betingelser for anskuelse rom og tid». Denne typen omformulering behøver ikke være en instans av veldedighet eller konstruksjon etter eget behag, men er muligens den eneste koherente måten å forstå transcendental idealisme på; jeg vil returnere til dette straks.

Det tredje sitatet, fra *Kritik der praktischen Vernunft*, etterlater oss imidlertid i større grad ved et veiskille. Vi behøver antakeligvis ikke vektlegge i særlig stor grad at Kant her eksplisitt bruker «verden» på et dobbelt vis; i denne konteksten synes «verden» først og fremst å representere en poetisk analogi eller illustrasjon fremfor å skulle bære noen betydningsfull metafysisk tyngde, og kunne i så måte vært byttet ut med f.eks. «sfære», eller et annet ord som ikke utgjør noen alvorlige metafysiske forpliktelser.¹⁰⁴ Dette er langt viktigere: ettersom Kant

¹⁰² Jf. f.eks. B307, B311, eller kap. 1.2.2.

¹⁰³ Men vi må også være oppmerksomme på følgende når det gjelder *to verdener-tolkningen*; at den ikke *ensidig* forplikter seg til å postulere noen entiteter *utover* fremtredelser, dersom disse er reduserbare til *mentale entiteter*. Dette synes å være tilfelle eksempelvis både for Van Cleve og Paul Guyer, som i denne forstand ikke uproblematisk kan kalles *rene to verden-tilhengere* (Allais 2004, s. 657). Imidlertid argumenterer jeg for at en reduksjon av dette slaget er uholdbart tatt i betraktning Kants empiriske realisme. Dessuten later en slik reduksjon til å overse hvor betydningsfullt Kant vurderte *tingen i seg selv* å være i tilknytning til fremtredelser, jf. bl.a. A251.

¹⁰⁴ Dette finner vi konkret belegg for å hevde i B311, en passasje som i høy grad truer *to verdener-tolkningen*: «Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden». Det er imidlertid verdt å bemerke seg at «in positiver Bedeutung» ikke forekommer i samme avsnitt i A-utgaven (som ellers er identisk), men at det i B-utgaven ikke kun er lagt til, men også fremhevet, noe som kan indikere at Kant ikke så noen *prinsipielle* grunner til at det *ikke* skulle finnes én sanseverden og én forstandsverden, kun fordi vi ikke på noen som helst måte kan si at det gjør det.

gjennomgående har vært svært eksplisitt på at jeget kun synes dobbelt med hensyn til dets form, men at det samme ikke kan være tilfelle med hensyn til dets materie, utgjør sitatet så vidt jeg kan se en *trussel* mot *to verdener*-tolkningen fremfor et argument *for* den. Hvorfor? Fordi innledningsvis nevnte krav (b) med dette later til å stå i en viss *prioritet* foran krav (a); dvs. *jeg*, en *enkel størrelse ifølge mitt innhold*, tar del i to sfærer – en fenomenal sfære og en rent intelligibel sfære – hvorpå vi må redegjøre for krav (a) *på bakgrunn av* krav (b) og ikke omvendt. Det er på grunn av dette at jeg vurderer *to verdener*-tolkningen som i utgangspunktet mer problematisk enn dobbeltaspektttolkningen, ettersom førstnevnte møter problemer nettopp med krav (b) og ikke krav (a).

Derfor kan jeg ikke se noen annen mulig utvei for en talsmann for *to verdener*-synet enn at han måtte ha erklært unntakstilstand for jeget spesifikt, som en del av strategien for å løsrive seg fra vanskeligheter knyttet til krav (b). En slik fremgangsmåte ville måtte bestå i at et ontologisk skille mellom fremtredelse og ting i seg selv kun gjelder for *ytre gjenstander*, altså ikke for jeget. Men om dette var tilfelle, skulle vi kunne forvente at Kant tydelig hadde redegjort for et slikt syn, noe han ikke gjør. Og hvordan skulle dessuten jeget ha sett ut dersom det var «dobbelt ifølge sin materie»? Jeg har vanskeligheter med å fremsette et forslag til dette som ikke er direkte absurd, eller som ikke bryter med Kants krav om at vi kun kan uttrykke distinksjonen *phaenomenon-noumenon* i negative termer.

La oss dermed undersøke hvorvidt en *én verden*-tolkning gir lysere utsikter. Det er selvsagt ikke tilstrekkelig kun å vise til mangler ved *to verdener*-tolkningen; en redegjørelse må framlegges på eget grunnlag. Dersom vi kan vise at det er en *én verden*-tolkning som må anvendes på jeget spesifikt, følger det at denne også må anvendes på transcendental idealisme i sin helhet; dersom den er korrekt, må den gjelde for *enhver* fremtredelse og ikke kun for *noen* (som f.eks. jeget). Naturligvis kunne en tenke seg at en reversert fremgangsmåte her ville være mest fruktbart; at dersom vi kan begrunne at en *én verden*-tolkning er den mest rimelige for transcendental idealisme generelt, ville den via enkel deduksjon også måtte være mest rimelig for jeget spesifikt. Men jeg har intet ønske om å følge en slik taktikk, delvis fordi en «nedenfra og opp»-fremstilling ville være mer interessant og relevant for vårt prosjekt; delvis for å unngå en regress av typen omtalt i kap. 2.1; delvis for å fortsette i samme spor som diskusjonen ovenfor omkring *to verdener*-tolkningen; men først og fremst også fordi det er min oppfatning at jeget spiller en mer betydningsfull rolle i Kants filosofiske prosjekt enn hva enkelte

kommentatorer vil godta, og at det som sådan representerer et viktig element i å avdekke og forstå hva transcendentale idealisme er, noe jeg nå vil forsøke å vise.

For å oppfriske: under et *én verden*-syn (à la Allison's dobbeltaspekttolkning) postuleres kun én verden i Kants ontologi, hvori dens gjenstander kan betraktes enten som fremtredelse eller som ting i seg selv, hvilket betyr at fremtredelser er aspekter ved de samme gjenstander som også eksisterer i seg selv. Et slikt syn ville ekskludere muligheten for enhver empirisk idealisme, noe *to verdener*-tolkningen, som vi nå har sett, ikke evner med like stor sikkerhet. Men en innvending som ved gjentatte anledninger melder seg imot dobbeltaspekttolkningen er at den i uakseptabel grad beveger seg bort fra Kants opprinnelige prosjekt;

(...) it avoids the objections to other interpretations by attributing to Kant a more limited project than the text of the Critique warrants. There are passages that support this reading. But there are also many passages in both editions of the Critique in which Kant describes appearances as representations in the mind and in which his distinction between appearances and things in themselves is given not only epistemological but metaphysical significance. It is unclear whether all of these texts admit of a single, consistent interpretation (Rohlf 2010).

Jeg har allerede antydnet at ingen av de to tolkninger, dvs. hverken *to verdener* eller *to aspekter*, er i stand til totalt motsetningsfritt å redegjøre for transcendentale idealisme i sin helhet, i det minste ikke slik Kant beskriver den. Begge er nødt til å revidere (eller simpelthen benekte) visse elementer hos Kant for å være koherente. Det har derfor vært foreslått at de begge har en tendens til å fremlegges til ekstreme ytterpunkter, hvorpå begge blir stående som absurde og uanvendelige, der Kants syn best kommer frem i en mildere mellomposisjon av de to.¹⁰⁵ Imidlertid er det, som vi nå skal se, min oppfatning at vi kun bør postulere én verden i Kants ontologi. Men hvordan skal vi konstruere denne uten å ledes til absurditeter? Like mye som *to verdener*-tolkningen kommer i ulike varianter, gjør også *én verden*-tolkningen det samme. Forskjellene mellom disse ulike variantene er tilsynelatende små, men ikke desto mindre er de viktige.

Vi kan isolere fire påstander om selvet og transcendentale idealisme som samlet er gjenstand for et mulig verdensbilde à la *én verden*, og gjennomgå dem etter tur for å se hvordan vi skal forstå dem. Nok en gang finner jeg (delvis) støtte i mitt syn hos Colin Marshall, denne gang med artikkelen *Kant's One Self and the Appearance/Thing-in-itself Distinction*, som

¹⁰⁵ Se f.eks. Walker 2010: *Kant on the Number of Worlds*.

firedelingen er lånt fra. Min argumentasjon vil i en viss grad samsvare med Marshalls, selv om vi etter hvert vil bevege oss bort ifra den, og dermed ende opp med en noe annerledes «nedenfra og opp»-redegjørelse. Marshalls fire påstander er:

- (1). Selvet slik det fremtrer og selvet slik det er i seg selv er én og samme entitet
- (2). Skillet mellom selvet slik det fremtrer og selvet slik det er i seg selv er en instans av det generelle skillet fremtredelse/tingen i seg selv
- (3). Det generelle skillet fremtredelse/tingen i seg selv er gjensidig kompatibelt, men ikke logisk avhengig av hverandre¹⁰⁶
- (4). Altså er fremtredelser og tingen i seg selv én og samme ting.

La oss starte med første påstand. Denne har jeg gjennomgående argumentert for ved flere anledninger, og især etter Kants eksplisitte «... des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach», synes det unødvendig å omtale påstand (1) ytterligere. Den er snarere inkludert som et nødvendig premiss for å kunne bevege seg videre mot påstand (2)-(4), som er mer kontroversielle. Likevel vil jeg også i denne sammenheng sitere Marshall:

Kant distinguishes empirical apperception and inner sense from pure apperception, for instance (e.g. KrV A107, B132), but this no more implies that there is more than one type of self than the fact that there are empirical and pure concepts of objects by itself implies that there is more than one type of object (Marshall 2013, s. 4).

Altså, når Kant omtaler det empiriske selvet, det transcendentale subjekt og det noumenale selvet er det svært nærliggende ikke å postulere noen separat ontologi korresponderende til hver enkelt av disse, men snarere å betrakte disse som ulike aspekter ved én og samme entitet – *jeg* – som forestilles på ulike vis i kraft av de ulike kognitive evner.¹⁰⁷ For ingen steder later Kant til å påstå at eksempelvis det empiriske og det noumenale selvet ikke tilhører *meg selv* som én person; kun at ulike betingelser ligger til grunn for å «observere» eller omtale disse. Det problematiske aspektet her er naturligvis hvorvidt vi kan gi en rimelig argumentasjon for

¹⁰⁶ Jf. for øvrig også kap. 2.1., der jeg argumenterte for at jeget og transcendental idealisme bør stå i et tilsvarende forhold til hverandre.

¹⁰⁷ Eksempelvis slik man i språkfilosofien tradisjonelt trekker fram at skillet «Morgenstjernen»/«Aftenstjernen» refererer til én og samme gjenstand – Venus, hvor vi likevel skiller mellom de to begreper ut ifra hvordan de presenteres for oss.

hvordan ett og samme selv kan ha både noumenale og fenomenale *aspekter*. Jeg vil ta denne sentrale diskusjonen etter en rask gjennomgang av de fire påstander.

Andre påstand er i høy grad selvforklarende, og jeg kan ikke se noen overbevisende grunner til at Kant ville være uenig i denne. Vi kan bemerke oss at denne påstand isolert sett ikke forplikter oss eksklusivt til hverken en *én-* eller *to verdener*-tolkning, selv om, som vi har sett, en *to verdener*-tolkning har problemer med å redegjøre for hvordan *både* påstand (1) og påstand (2) kan være tilfelle. Men hvorvidt ikke også *én verden*-tolkninger møter problemer med å redegjøre for påstand (2) er en diskusjon som, som sagt, venter like rundt hjørnet.

Først; hva vil det spesifikt si at (3) det generelle skillet fremtredelse/tingen i seg selv er gjensidig kompatibelt, men ikke logisk avhengig av hverandre? La oss eksempelvis tenke oss maleren Jean Auguste Ingres, som også var en fremragende fiolinist. Det er her snakk om to ulike roller som innebærer et ulikt sett egenskaper, der det ikke er tilfelle at de to roller er gjensidig avhengige, men hvor de heller ikke utelukker hverandre i den grad de uten motsetning kan tilskrives én og samme person. For eksempel kunne det tenkes at også maleren Renoir var en fremragende fiolinist, uten at dette nødvendigvis måtte ha vært tilfelle. Altså er ikke skillet maler/fiolinist metafysisk ensartet med hensyn til likhet. Poenget er at dette synes å være analogt til hva en proponent av *to verdener*-tolkningen må redegjøre for; nemlig at de to størrelser fremtredelse/tingen i seg selv er forenlige med hverandre, uten at den ene nødvendigvis må medføre den andre (Marshall 2013, s. 14).

Marshall velger i denne sammenheng James Van Cleve som den primære talsmann for *to verdener*-tolkningen, noe han begrunner med et Van Cleve-sitat jeg har trukket fram tidligere: «An object can depend on us for its *Sosein* (its being the way it is) only if it also depends on us for its *Sein* (its being, period)» (Van Cleve 1999, s. 5). Marshall oversetter Van Cleves grunnsetning slik: at dersom en gjenstand besitter subjektavhengige egenskaper, er dens eksistens subjektavhengig totalt sett. Vi husker at fremtredelser er subjektavhengige med hensyn til deres form; den «bakenforliggende» tingen i seg selv er derimot omtalt eksplisitt som subjektuavhengig (jf. kap. 1.1.1, 1.2). Dette forklarer ifølge Marshall hvorfor Van Cleve føler seg forpliktet til å innta en *to verdener*-posisjon. Det hele er imidlertid ikke så enkelt, da Van Cleve (og likesinnede) likevel ikke avhenger direkte av hans grunnsetning i flere av hans mest sentrale poeng. Blant disse står påstanden at fremtredelser er *virtuelle gjenstander* i forgrunn: å si at «a virtual object of a certain sort (e.g., a patch of red) exists is shorthand for saying that a certain kind of representation occurs» (Van Cleve 1999, s. 8-9), slik han ser det.

Det er tydelig at ifølge Van Cleve vil et ontologisk skille mellom virtuelle og ikke-virtuelle gjenstander (les: *ikke-reelle* vs. *reelle* ifølge Van Cleve, hvilket synes å være en misvisende terminologi; jf. f.eks. A491/B520, eller Kants empiriske realisme generelt) skille fremtredelser fra ting i seg selv: «We would not quantify over virtual objects in an ontologically perspicuous language» (Van Cleve 1999, s. 11). Altså vil ikke en fremtredelse medføre også å være en ting i seg selv. Men dette gjør det vanskelig å begripe hvordan en kan forsvare at en størrelse som selvet både består i fremtredende og ikke-fremtredende komponenter, hvilket unektelig er Kants holdning, dersom de er så radikalt forskjellige som Van Cleve vil ha det til. Dette forklarer hvorfor Marshall hevder at påstand (3) presenterer en stor trussel mot Van Cleve og lignende talsmenn for *to verdener*-tolkningen. Det er riktignok tilfelle at Kant tillater forbindelse av størrelser av en *viss* forskjell: «Den andre formen for forbindelse (*nexus*) er syntesen av et mangfold for så vidt som det *nødvendigvis hører sammen*, slik som for eksempel aksidensen til en eller annen substans eller virkningen til årsaken – altså det som forestilles som *ulikeartet* og allikevel a priori forbundet» (fotnote B201-202).¹⁰⁸ Men det er tilsynelatende ingen grunn til med dette å tro at Kant åpner for en forbindelse mellom «virtuelle» og «ikke-virtuelle» entiteter.

Jeg håper dermed nå å kunne oppklare detaljene omkring påstand (2) i lys av en *én verden*-tolkning, og følgelig også vise at påstand (4) er et rimelig følge av påstand (1)-(3). Etter mitt syn evner ikke Marshalls artikkel å gi en tilfredsstillende redegjørelse for emnets kanskje mest sentrale spørsmål; *hvordan* skal vi forstå det enhetlige subjekt under en dobbeltaspekttolkning, dvs. hvordan kan vi under et slikt syn *forklare* at selvet til dels er fenomenalt, til dels rent intelligibelt, i overensstemmelse med påstand (1)? I lys av diskusjonen ovenfor omkring *to verdener*-tolkningen, kan vi nå si dette; at en koherent og tilstrekkelig *én verden*-tolkning *generelt* må kunne redegjøre for følgende: at Kant er *formal* (transcendental) idealist hva angår fremtredelser; at vi kun kan uttrykke distinksjonen *phaenomenon-noumenon negativt*, men likevel må tillate et syn der *én* og samme entitet kan betraktes både som fremtredelse og som ting i seg selv, der sistnevnte på et vis *ligger bakenfor* eller *affiserer* førstnevnte; og at fremtredelser og tingen i seg selv har ulik metafysisk status, på et vis som ikke impliserer at denne distinksjonen er *ontologisk*.

¹⁰⁸ «Die zweite Verbindung (*nexus*) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es notwendig zu einander gehört, wie z. B. das Akzidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, - mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgestellt wird».

Nok en gang er det tingen i seg selv ikke-romlig-temporale karakter som skaper problemer. Denne gangen dreier det seg imidlertid ikke om affeksjon, men om *identifikasjon*.¹⁰⁹ Vi har gode grunner til å spørre: «hva slags forbindelse foreligger mellom ens angivelige empiriske og noumenale *aspekt?*». Dette er et krevende spørsmål å besvare ettersom Kant sier at i erfaringen, forstått som en handling, bidrar menneskesinnet med romlige og temporale relasjoner/egenskaper til en erfaringens kilde som ikke selv er romlig/temporal. Men ettersom mentale tilstander nødvendigvis er i tiden (jf. kap. 1.2.1), ville det være unaturlig ikke å betrakte deres grunn, altså det fremtredende jeget *som objekt*, som temporalt utstrakt, selv om vi ikke kan erkjenne dette annet enn indirekte, og kan som sådan ikke stå som opphavet til seg selv nettopp i kraft av å være *fremtredelse*, og som sådan fremtredelse *av noe*. Det er derfor nærliggende å betrakte nettopp det transcendentale/noumenale selvet, eller jegets intelligible karakter, som det fremtredende jegets aktuelle strukturelle opphav. Men ettersom dette noumenale aspektet hverken har romlig eller temporal utstrekning, og ettersom *kvantitet* er en kategorisk term og som sådan ikke anvendbar utover den empiriske sfære, hvordan skal vi kunne konkludere at *dette* aspektet korresponderer *utelukkende* til en selv?¹¹⁰ Vi er med andre ord nødt til å redegjøre for jegets både fremtredende og ikke-fremtredende vesen som sammenfallende i én og samme størrelse, og dermed også for det generelle skillet fremtredelse/tingen i seg selv, på annet vis enn gjennom *identifikasjon*.

Så, la oss for siste gang returnere til det sentrale «paradoks» Kants kompatibilisme utgjør, denne gang med et nytt overordnet mål: å etablere transcendental idealisme som mest rimelig å utgjøre én verden, en verden som kan betraktes av oss under to aspekter eller perspektiver. Som vi husker:

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre so fern nichts, als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abfließen (...). Nach dem intelligibelen Charakter desselben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflüsse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen (A540-541/B568-569).

¹⁰⁹ Walker tar opp en beslektet diskusjon i artikkelen *Kant on the Number of Worlds* (årstall), riktig nok omkring problemer ved identifikasjon mellom fremtredelser av *ytre gjenstander* og tingen i seg selv.

¹¹⁰ På den annen side tjener problemet omkring *kvantitet* samtidig som et argument imot *to verdener*-tolkninger nettopp av samme årsak; hvis den noumenale verden ikke er kvantifiserbar, hvordan kan det være tilfelle at distinkte *individer* i den empiriske verden er forbundet med den?

Her kan vi oppfylle ovennevnte krav om å ta skillet phaenomenon/noumenon i en utelukkende *negativ* betydning (B311-312). Riktignok har jeg møysommelig undersøkt hva, om noe, vi kan tillate oss å si om jegets intelligible karakter, men kommet fram til at dette er svært lite hva angår tilnærmet viten, langt mindre hva angår erkjennelse, hvorpå vi kun er etterlatt med grunner til å *anta* at jegets intelligible karakter må være slik og slik; men riktignok etter mitt skjønn *gode* grunner som sådan. Dette stemmer overens med hva Kant selv generelt sier om skillet fremtredelse/tingen i seg selv: «det følger også naturligvis av begrepet om en fremtredelse overhodet at noe som ikke selv er fremtredelse må svare til den» (A251),¹¹¹ men at vi overhodet ikke kan si noe ytterligere om sistnevnte hva angår en *positiv* omtale.¹¹² Altså bør vi betrakte distinksjonen mellom jegets empiriske og intelligible karakter først og fremst som en *funksjonell* dikotomi; den kan betraktes som det ene eller det andre i henhold til respektive kognitive evner, uten at vi dermed er gitt berettigelse i å trekke et tilsvarende ontologisk skille; «Den menneskelige erkjennelse har to stammer som kanskje springer ut av en felles, men for oss ukjent rot, nemlig *sansning* og *forstand*» (A15/B29),¹¹³ og selvsagt «Mennesket er på den ene side overfor seg selv riktig nok fenomen, men i betraktning av visse evner er det på den annen side en rent intelligibel gjenstand, fordi dennes handling slett ikke kan bli regnet til sansningens reseptivitet» (A546-547/B574-575).¹¹⁴

Men hva med de øvrige krav til et koherent verdensbilde à la *én verden*-tolkningen, altså at Kant er *formal* (transcendental) idealist hva angår fremtredelser, og at fremtredelser og tingen i seg selv har ulik metafysisk status, på et vis som ikke impliserer at denne distinksjonen speiler en *ontologisk separasjon*? Slik jeg ser det vil et svar på det ene også gjelde som et svar på det andre. Felles for dette svaret er imidlertid at det *må bevege seg bort ifra*, evt. *omformulere*, Allison's terminologi omkring hvordan to *epistemiske* aspekter på et vis er *uttømmende* for hvordan vi skal betrakte Kants verden i sin helhet. Jeg er enig med Allison i den grad han mener

¹¹¹ «... es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist».

¹¹² Vi kan i denne sammenheng bemerke oss at Kant vurderer det slik at når jeget *betraktet som aktivt* påvirker jeget *betraktet som reseptivt*, er dette en prosess som er lettere *gjort enn beskrevet*. Dersom vi skulle fremsette en slik beskrivelse ville vi støte på et paradoks, ettersom jeget beskrevet som aktivt eller fritt dermed ikke lenger ville være fritt; «Denn man kann nicht sagen, daß, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anders als Natur wäre».

¹¹³ «... daß es zwei zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich, Sinnlichkeit und Verstand».

¹¹⁴ «... Mensch (...) ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann».

at det kun finnes én verden i Kants ontologi, og at vi kun besitter ett epistemisk perspektiv å erkjenne denne gjennom – det empiriske. Vi kan naturligvis *betrakte* tingen i seg selv på et ikke-erkjennende vis,¹¹⁵ dvs. som tomme begreper i tanken. Men å redusere tingen i seg selv *utelukkende* til et *epistemisk aspekt* ved en fremtredelse vi ikke er berettiget noen viten om, synes ikke desto mindre å medføre absurditeter i sin ytterste konsekvens. For selv om vi kan abstrahere fra en fremtredelse alle sanselige betingelser, og dermed kun sitte igjen med et tomt begrep om en ting i seg selv (dvs. et negativt noumenon),¹¹⁶ betyr ikke dette at denne tingen i seg selv *i prinsippet* også kunne være en på et vis *transcendentalt reell* entitet, dvs. et på et vis positivt noumenon som «eksisterer» frittstående fra oss. Det virker for meg som at Allison med dette mer eller mindre feier under teppet problemet omkring hvordan Kant ved flere anledninger synes å forstå tingen i seg selv som et «noe» som ikke er romlig eller temporalt, dvs. som en subjektuavhengig entitet overhodet, selv om han selvsagt ikke ville bekrefte dette eksplisitt.¹¹⁷

Til grunn for denne problematikken ligger, slik jeg ser det, hvordan Allison vektlegger Kants empiriske realisme i *for stor grad*, i den forstand at *transcendental idealisme* plutselig ikke lenger synes å være sitt navn fortjent. Selv om Allisons syn her er uklart, i den grad jeg ikke greier å spore en *konsekvent* holdning, er dette mitt generelle inntrykk: at han til en viss grad ignorerer hvordan fremtredelser for Kant er en art forestillinger, og som sådan *i oss*. Dersom *to verdener*-tolkningen, som vi så, *overdriver* betydningen av dette, gjør Allison det motsatte, og dermed på et vis undergraver *transcendental idealisme*. Det virker som at Allison setter et ubetinget likhetstegn mellom fremtredelser og empirisk reelle gjenstander; altså at når vi erkjenner en fremtredelse erkjenner vi dermed den empirisk reelle gjenstanden *direkte* og *umiddelbart*. Og selv om Allison kanskje ikke eksplisitt vedgår dette, ser jeg vanskelig hvordan han kan unngå det. For dersom det kun foreligger to *epistemiske aspekter* ved verden – og det empiriske av disse kan betegnes som *verden slik den fremtrer*, kan jeg ikke forstå hvordan

¹¹⁵ «Ding an sich» synes jo ofte å figurere som en forkortelse for «Dinge an sich selbst betrachten»; et velkjent poeng G. Prauss, en av de tidlige talsmenn for en én verden-tolkning, fremsatte i boka *Kant und das Problem der Dinge an sich* (1974, s. 118).

¹¹⁶ Dersom vi kan forstå «tingen i seg selv» og «negativ noumenon» synonymt, vil jeg foreslå at vi også kan inkludere «det transcendentale objekt» som tilnærmet identisk disse. Jeg sier *tilnærmet* ettersom Kant ikke later til å føre en særlig konsekvent bruk av begrepet, især mellom A- og B-utgaven. Hva Kant overhodet mente med *det transcendentale objekt* er en langt større diskusjon enn jeg har anledning til å foreta her. For våre hensikter kan vi imidlertid anvende følgende definisjon: «*Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendente Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser (...) habe kar keinen Begriff von ihm, als bloß von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also vor alle Erscheinungen einerlei ist*» (A253). Jeg tolker Allison dithen at han også anvender disse tre begreper mer eller mindre synonymt; som det «x» som blir igjen når vi abstraherer fra en fremtredelse alle dens sanselige betingelser. Se også kap. 1.2.2 og kap. 1.4.2.

¹¹⁷ Guyer 1987, s. 334.

Allison skal oppfylle Kants beskrivelse av fremtredelser som en art forestillinger og som sådan *i oss*. Jeg har allerede diskutert ovenfor at dette ikke betyr at fremtredelser er mentale gjenstander – dette er Allison enig i – men fremfor at vi skal skille kun mellom en fremtredelse og denne slik den er i seg selv, oppfordrer jeg snarere til at vi skal betrakte en gjenstand som en (empirisk reell?) entitet *x* som kan betraktes *som fremtredelse for oss*, og som ting i seg selv, hvorvidt eller ikke vi betrakter den som sådan. For om fremtredelser sier Kant følgende:

(...) folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können (Bxxvi). Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, wie sie uns erscheinen (A42/B59).

Så, hvis vi med dette ser oss nødt til å konstruere en *én verden*-tolkning som er i stand til å unngå de problemer Allisons epistemiske variant møter på, og som er svakere enn Langtons forslag om å betrakte tingen i seg selv som innehaver av visse ikke-relasjonelle egenskaper (hvilket synes å nærme seg en *positiv* tolkning av skillet phaenomenon-noumenon), hvordan skal vi da gå fram? Poenget med denne diskusjonen, og med denne oppgaven for øvrig, er dette: *at etter mitt syn gir Kants bilde av jeget oss en viktig ledetråd for hvordan vi skulle ha gjort dette*. Hvorfor? La oss se hvordan de tre ovennevnte krav til en *én verden*-tolkning stemmer overens med min forutgående analyse av det kantianske jeget spesifikt;

Kant er formal (transcendental) idealist hva angår fremtredelser:

Hvis det er én ting kap. 1.2.1 og kap. 1.3 viste over enhver tvil, så er det at det kantianske jeget, *slik vi anskuer det i den indre sans*, og hvis forestillinger vi gjennom empirisk appersepsjon syntetiserer og dermed genererer en selvbevissthet ifra, *er fremtredelse*; det er kun i denne empiriske forstand at jeget kan kalles *objekt* (og dermed strengt tatt ikke et *jeg* overhodet). Ikke desto mindre utgjør dette *jegets empiriske karakter* (jf. kap. 1.4.2, 2.4), og er som sådan *en del av den totalitet som kalles «jeg»* (jf. kap. 2.3, 2.4). Vi har *indirekte* epistemisk tilgang til dette jeget via en *direkte* epistemisk tilgang til dets *mentale tilstander* (jf. kap. 1.2.1, 1.3). Disse mentale tilstander er temporalt utstrakte (hvilket er en analytisk påstand), hvorpå det empiriske jeget som objekt også kan kalles temporalt utstrakt. Dette er fordi vår indre a priori anskuelsesform *tid* nødvendigvis ordner det fremtredende jeget som sådan (jf. kap. 1.1.1, 1.2.1). Som et følge av dette kan vi betrakte *det fremtredende jeget* som i overensstemmelse med den

transcendentale idealismes doktrine om anskuelse, ettersom denne er a priori transcendent og som sådan ikke noe vi *empirisk* er bevisste, hvilket ville lede til en regress.

Vi kan kun uttrykke distinksjonen phaenomenon-noumenon negativt, men må likevel tillate et syn der én og samme entitet kan betraktes både som fremtredelse og som ting i seg selv, der sistnevnte på et vis «ligger bakenfor» eller «affiserer» førstnevnte:

Når Kant sier at vi kun erkjenner oss selv *slik vi fremtrer for oss selv* (B158, kap. 1.3) følger det at vi nødvendigvis er en fremtredelse *av noe* (A251, kap. 1.2.2). Dette «noe» er jeget slik det er i seg selv, eller jegets intelligible karakter – hvilket samtidig er *det eneste vi kan si* om dette jeget (jf. kap. 1.2.2, 2.2, 3.1.1). Likevel kan vi i kraft av ren/transcendental appersepsjon si *at* vi er på dette viset (i kontrast til *hva* vi er, jf. kap. 3.1.2), og vi kan *i tanken* danne oss *tomme begreper* om dette jeget; begreper som kan uttrykkes *både* som «det transcendentale subjekt *x*» - det tilgrunnleggende enhetlige subjekt for objektiv erfaring og domsakter, ofte misvisende kalt «det som tenker» (jf. kap. 1.3); og som «det noumenale selvet», som Kant legger til grunn for fri moralsk handling (jf. kap. 1.4). Dette bryter ikke med kravet om å uttrykke distinksjonen phaenomenon-noumenon negativt, selv om det kan synes slik ved første øyekast. For aldri omtaler Kant disse begreper som mer enn nettopp tomme, med mindre han eksplisitt gjør oppmerksom på hva transcendentale feilslutninger kan bestå i, og fordi han aldri omtaler disse som en mulig gjenstand for en *intellektuell anskuelse*. Men samlet, og særlig i kraft av deres status som nødvendige betingelser for objektiv erfaring og fri handling, de to kanskje mest sentrale aktiviteter å redegjøre for i Kants kritiske prosjekt, gir disse unektelig en indikasjon på at Kant betrakter jeget i seg selv som *noe mer* enn kun en formal betingelse og ren abstraksjon, da det ville være meningsløst å tilskrive et abstrakt «noe» moralsk frihet, sammenlignet med at *jeg* har frihet (hvorpå jeg har foreslått en *tykk* lesning av det transcendentale subjekt, som samtidig er en *tynn* lesning av det noumenale selvet, jf. kap. 2.4). Jeget er for Kant dobbelt kun i henhold til dets form, ikke i henhold til dets innhold (jf. innledningen til inneværende kapittel); altså har vi et tilfelle der vi *kan* hevde at ved å abstrahere fra en fremtredelse, altså det fremtredende jeget, alle sanselige betingelser (les: dets temporalitet), sitter vi igjen med jegets intelligible karakter (hvis tomme begreper om det for Kant vil være selvmotsigende å motsi), hvilken som sådan tjener som det fremtredende jegets *transcendentale grunn* (jf. kap. 3.1.1).

Fremtredelser og tingen i seg selv har ulik metafysisk status, på et vis som ikke impliserer at denne distinksjonen speiler en ontologisk separasjon:

Vi kan med dette uttrykke den negative distinksjonen phaenomenon-noumenon *både* epistemisk og ontologisk. *Epistemisk* fordi vi kan skille mellom to aspekter eller perspektiver å betrakte en entitet *x* via *for oss*: som fremtredelse, dvs. empirisk/sanselig på én side, den eneste siden hvor vi er berettiget *erkjennelse*,¹¹⁸ og som ting i seg selv, en side vi bare kan *tenke oss* gjennom tomme begreper; *Ontologisk* fordi vi på én side har et empirisk objekt og som sådan kan tilskrives visse relasjonelle egenskaper, og på en annen side et *substantia noumenon* (jf. kap. 2.4), hvilket vi *ikke* kan tilskrive visse ikke-relasjonelle egenskaper (kontra Langton), men *ingen egenskaper i det hele tatt*. Altså stiller jeget som fremtredelse og jeget som ting i seg selv med ulik metafysisk status. At disse entiteter likevel ikke er ontologisk *separate* gir seg nok en gang ut ifra følgende sitat: «... des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach». Det vil si, vi kan umulig forklare *hvordan* en entitet *x* kan være delvis empirisk og delvis (negativt) intelligibel (hva angår deres forbindelse), uten samtidig å begå rasjonalistiske feilslutninger; men vi *kan* si at dette likevel er koherent, og at det er dette som representerer Kants syn. Dermed kan vi trekke en samlet konklusjon.

¹¹⁸ At vi kan betrakte skillet ifra et epistemisk perspektiv stemmer overens med hva Kant ved enkelte anledninger sier, som i f.eks. «Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir lediglich zu tun» (A42/B59).

Samlet konklusjon

Som et følge av kap. 3.2, og av oppgaven som et hele, kan vi altså si dette:

1. Jeget oppfyller de kriterier en *én verden*-tolkning av transcendental idealisme må oppfylle;
2. Jeget, på samme vis som ytre gjenstander, er på én side fremtredelse, på en annen side ting i seg selv (ettersom en fremtredelse må «svare til» noe som ikke selv er fremtredelse, og som sådan er uavhengig av sanseligheten (A251));
3. Altså er det plausibelt at også for ytre gjenstander oppfylles de kriterier en *én verden*-tolkning av transcendental idealisme må oppfylle.

Når jeg sier plausibelt mener jeg akkurat dette – at vi ikke med sikkerhet kan fastslå at *én verden*-tolkninger kan kalles universelle, i den forstand at de kan evne å redegjøre for transcendental idealisme *i sin helhet* kun ut ifra deres overensstemmelse med jeget. Fremdeles er det problemer som gjenstår, særlig omkring hvordan vi skal forklare at empirisk reelle gjenstander i den ytre verden fremtrer for oss og samtidig på et vis affiseres av en tilgrunnleggende ting i seg selv, som også er *den samme gjenstanden* blottet for romlig-temporalitet. Men min intensjon har ikke i første rekke vært å løse problemer av denne sorten – mitt fokus har vært Kants begrep om jeget og hvordan vi skal forstå dette. Og ved å vise at en slik forståelse kan uttrykkes koherent, og etter mitt syn til og med rimelig, under en *én verden*-tolkning, på et vis som ikke kan være tilfelle med en *to verdener*-tolkning, vurderer jeg det som sannsynlig at en *én verden*-tolkning vil være den beste også hva angår vår forståelse av ytre gjenstander. At ovennevnte konklusjon ikke kun er logisk gyldig, men også unngår å begå en rasjonalistisk feilslutning (med mindre noen kan fremsette gode grunner for å korrigere meg på dette punkt), styrker min oppfatning.

Jeg vil riktignok gjøre én ting tydelig: at jeg ikke med dette ønsker å bryte med Kants holdning om at «det indre» på noe vis stiller med en epistemisk prioritet foran «det ytre» (jf. kap. 1.2.1). Det vil si, vi kan ikke si noe *mer* om jeget slik det er i seg selv enn vi kan om ytre gjenstander slik disse er i seg selv. Men vi *kan* tilsynelatende, i kraft av ren/transcendental

appersepsjon, si *at* vi er, utover kun som fremtredelse (jf. kap. 3.1.2). Og kanskje er det fordi vi mangler et tilsvarende verktøy hva angår ytre gjenstander at kommentarlitteraturen omkring Kant tilsynelatende sliter med å komme til enighet vedrørende hvorvidt det er *én-* eller *to verdener*-tolkninger som best beskriver Kants transcendentale idealisme som kompatibel med empirisk realisme; og kanskje vil aldri denne konflikten kunne oppløses helt, da vi uten unntak er avskåret fra erkjennelse av, eller viten om, den noumenale sfære utover tomme begreper. Uansett er det noe som går tapt på veien idet vi *utelukkende* retter blikket *innover* med sikte på å etablere en *én verden*-posisjon – ikke desto mindre forteller den tilsynelatende vellykketheten omkring et slikt grep oss noe viktig: at Kants forestilling om jeget kan bidra til å belyse hvordan vi skal forstå transcendental idealisme, *utover* hvordan transcendental idealisme kan belyse hvordan vi skal forstå Kants forestilling om jeget.

Litteraturliste

Kant, I:

- 1770. *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*. Engelsk oversettelse ved Eckoff, W. J. http://en.wikisource.org/wiki/Kant%27s_Inaugural_Dissertation_of_1770
- 1781/87. *Kritik der reinen Vernunft* (A- og B-utgaven). Meiner Felix Verlag 1998. På norsk: *Kritikk av den rene fornuft*. Oversettelse ved S. Mathisen, C. Serck-Hanssen og Ø. Skar. Pax Forlag 2009
- 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Meiner Felix Verlag 1998
- 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Meiner Felix Verlag 1999
- 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*. Meiner Felix Verlag 2003
- 1798. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. På norsk: *Hva er mennesket?* *Antropologi i pragmatisk perspektiv*. Oversettelse ved Skar, Ø. Pax Forlag 2012

Øvrig litteratur:

- **Allais, L.** 2004. *Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'*. I *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 12, nr. 4, s. 665-684.
<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/0960878042000279314>
- **Allison, H.** 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press
- **Allison, H.** 1996. *Idealism and Freedom – Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge University Press
- **Allison, H.** 2004. *Kant's Transcendental Idealism – an Interpretation and Defense*. Yale University Press
- **Anscombe, G. E. M.** 1975. *The First Person*. I Guttenplan, S. (ed.): *Mind and Language*, s. 45-65. Oxford, Clarendon Press. <http://mind.ucsd.edu/syllabi/01-02/270/pwd01F270/anscombe.html>
- **Bennett, J.** 1974. *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press
- **Brook, A.** 1994. *Kant and the Mind*. Cambridge University Press
- **Brook, A.** 2013. *Kant's View of the Mind and Consciousness of the Self*. Stanford

- Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-mind/>
- **Ellington, J. W.** 1977. *Introduction*. I *Kant, I: Prolegomena To Any Future Metaphysics That Will Be Able To Come Forward As Science*. Hackett Publishing Company
 - **Falkenstein, L.** 2009. *Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves*. I *Kant-Studien* Vol. 80, nr. 1-4, s. 265-283
 - **Glover, J.** 1988. *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*. Allen Lane, Penguin Press
 - **Grier, M.** 2007. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press
 - **Grier, M.** 2012. *Kant's Critique of Metaphysics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-metaphysics/>
 - **Guyer, P.** 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press
 - **Guyer, P.** 2004. *Kant, Immanuel*. I Craig, E. (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. <http://www.rep.routledge.com/article/DB047>
 - **Heinrich, D.** 1969. *The Proof-structure of Kant's Transcendental Deduction*. I *Review of Metaphysics* 22, s. 640–59
 - **Holzhey, H. og Mudroch, V.** 2005. *The A to Z of Kant and Kantianism*. Scarecrow Press.
 - **Houtum, M.** *Knowing the Unknowable*. Semesteroppgave FIL4610, UiO, høst 2012
 - **Hume, D.** 1739. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>
 - **Kannisto, T.** 2012a. Forelesninger FIL4610 ved UiO, høst 2012
 - **Kannisto, T.** 2012b. *From Thinking to Being – Kant's Modal Critique of Metaphysics*. Doktorgradsavhandling ved IFIKK, UiO
 - **Keller, P.** 1998. *Kant and the Demands of Self-Consciousness*. Cambridge University Press
 - **Kitcher, P.** 1990. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press
 - **Langton, R.** 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press
 - **Lee, K. S.** 2006. *Two Images of Man: Confucian and Kantian*. I *East and West: Fusion of Horizons*. Homa & Sekey Books.
 - **Marshall, C.** 2010. *Kant's Metaphysics of the Self*. I *Philosopher's Imprint* vol. 10, nr. 8.
 - **Marshall, C.** 2013. *Kant's One Self and the Appearance/Thing-in-itself Distinction*. I *Kant-studien* årgang 104, nr. 4.
 - Merriam-Webster Dictionary. *Noumenon*. <http://www.merriam->

webster.com/dictionary/noumenon

- **Mattey, G. J.** 2012. *Lecture Notes: Kant*. UC Davis Department of Philosophy.

<http://hume.ucdavis.edu/mattey/phi175/lecmenu.html>

- **Næss, A.** 2010. *Filosofiens historie*. Universitetsforlaget, 7. utgave, 2. opplag

- **Palmquist, S.** 1985. *The Radical Unknowability of Kant's Thing in Itself*. I *Cogito*, Vol. 3, nr. 2, s. 101-116.

https://www.academia.edu/3365451/The_Radical_Unknowability_of_Kants_Thing_in_Itself

- **Palmquist, S.** *Glossary of Kant's Technical Terms*.

<http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/ksp1/KSPglos.html>

- **Prauss, G.** 1974. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

- **Quarfood, M.** 2004. *The Thing in Itself: Methodological perspective or metaphysical entity?* I *Transcendental Idealism and the Organism*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

- **Rohlf, M.** 2010. *Immanuel Kant*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<http://plato.stanford.edu/entries/kant/>

- **Russell, B.** 1917. *The Relation of Sense-Data to Physics*. I *Mysticism and Logic*.

<http://selfpace.uconn.edu/class/percep/RussellRelationSenseData.pdf>

- **Schulting, D.** 2010. *Kant's Idealism – New Interpretations of a Controversial Doctrine*.

Springer Science Dordrecht. <http://dennisschulting.blogspot.no/2013/05/kants-idealism-new-interpretations-of.html>

- **Schürmann, R.** 2003. *Broken Hegemonies*. Indiana University Press

- **Smith, N. K.** 1923. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*.

<http://www.gutenberg.org/files/43572/43572-h/43572-h.htm>

- **Spinoza, B.** 1999. *Etikk*. Oversettelse ved Næss, R. H. Pax Forlag, Oslo

- **Stenius, E.** 1965. *On Kant's Distinction Between Phenomena and Noumena*. I *Philosophical Essays to Gunnar Aspelin on the Occasion of His 65th Birthday*. Lund: C. W. R. Gleerup, s. 231-245.

- **Stern, R.** 2011. *Transcendental Arguments*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<http://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments/>

- **Svendsen, L. F. H.** 2012. *Innledning*. I *Kant, I: Hva er mennesket? Antropologi i pragmatisk perspektiv*. Oversettelse ved Skar, Ø. Pax Forlag

- **Van Cleve, J.** 1999. *Problems from Kant*. Oxford University Press

- **Walker, R. C. S.** 1992. *Synthesis and Transcendental Idealism*. I *Immanuel Kant: Critical Assessments*. Chadwick, R. F. (ed.) and Cazeaux, C. (ed.). Routledge

- **Walker, R. C. S.** 2010. *Kant on the Number of Worlds*. I *British Journal for the History of Philosophy* vol. 18, nr. 5.

http://www.philosophy.ox.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0015/1293/kant.pdf

- **Wuerth, J.** 2010. *The Paralogisms of Pure Reason*. I Guyer, P (ed.): *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press