

# Fichte om uppfordran, erkännande och kroppen

Carl-Göran Heidegren

Temat erkännande och missaktning är sedan ett par decennier framträdande inom den socialfilosofiska och samhällsvetenskapliga diskussionen. Två viktiga arbeten som starkt bidrog till att placera detta på dagordningen var Charles Taylors *The politics of recognition* och Axel Honneths *Kampf um Anerkennung*, båda från 1992.<sup>1</sup> Snart nog fann temat även vägen in i samhällsvetenskapen. Det hittills mest ambitiösa försöket att utveckla till exempel en erkännandets sociologi återfinns i Stephan Voswinkels *Anerkennung und Reputation* från 2001.<sup>2</sup> Även i Sverige har temat fått ett allt påtagligare genomslag, vilket inte minst framgår av att det aktualiserats i svenska doktorsavhandlingar inom vitt skilda ämnen.<sup>3</sup>

Det har knappast undgått någon som intresserat sig för temat erkännande att detta är framträdande i Hegels filosofi. Det är centralt i flera av hans opublicerade manuskript från tiden i Jena (1801–1806), det har en bärande roll i *Phänomenologie des Geistes* (1807), och det återfinns även, dock betydligt nedtonat, i hans *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Det är likaså väl känt inom forskningen att begreppet erkännande spelar en viktig roll i de inledande paragraferna av Fichtes *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796/97). Det finns även de som menar att det i själva verket är Rousseau som var den verkliga pionjären i sammanhanget. Hos Rousseau återfinns förvisso inte begreppet men väl temat i form av dennes analys av ”egenkärleken” (*amour-propre*), som inte är någonting annat än en strävan efter att vinna erkännande från andra.<sup>4</sup>

I det följande kommer jag att närmare granska Fichtes bidrag till temat i nämnda skrift. Trots att detta redan lyfts fram och diskuterats många gånger finns det enligt mitt förmenande fortfarande poänger att göra, inte minst om ett försök görs att relatera Fichtes tankar till den aktuella diskussionen av erkännande och missaktning. Närmare bestämt kommer jag att argumentera för att hos Fichte återfinns i ljuset av vår tids diskussion framför allt tre viktiga insikter:

1. Erkännande är den adekvata reaktionen, det adekvata svaret på en explicit eller implicit uppfordran.
2. Att erkänna en annan människa innebär att sätta en gräns för egenintresset, för hur självviskt jag fortsättningsvis kan agera gentemot denne.
3. Vad som sätter igång processen av erkännande är anblicken av en annan människa, av själva den mänskliga gestalten.

Jag kommer att i tur och ordning ta upp Fichtes syn på uppfordran (I), erkännande (II) och kroppen (III). Därefter görs ett försök till en översiktlig framställning av gången i Fichtes argumentation (IV). Avslutningsvis relateras Fichtes överläggningar i några avseenden till Axel Honneths idag mycket diskuterade teori om erkännande (V).

## I.

Fichte påbörjade sin verksamhet vid universitetet i Jena sommarterminen 1794. Han föreläste då om sin nya vetenskapslära och om de lärdas förpliktelser. Under vinterterminen 1795/96 föreläste Fichte för första gången om naturrätt, med avsikten att inom kort i bokform framlägga sina tankar i ämnet. Den första delen av *Grundlage des Naturrechts* (GdN) utkom i mars 1796.<sup>5</sup>

Det första huvudstycket och de fyra första paragraferna i GdN utgör ett försök från Fichtes sida att genom bindande argumentation ”deducera” rättsbegreppet, dvs. att uppvisa detta som en nödvändig betingelse för självmedvetande. Mot slutet av § 4 heter det: ”Jag måste under alla omständigheter erkänna det fria väsendet utanför mig som ett sådant, dvs. begränsa min frihet genom begreppet om möjligheten av dennes frihet.”<sup>6</sup> Denna formulering kallar Fichte för *rättssatsen*. Den argumentation som leder fram till denna sats för över följande mellanstationer:

- § 1. Ett ändligt förnuftsväsen kan inte sätta sig självt utan att tillskriva sig en fri verksamhet.
- § 2. Genom att sätta sin förmåga till fri verksamhet sätter och bestämmer förnuftsväsendet en sinnevärld utanför sig.
- § 3. Det ändliga förnuftsväsendet kan inte tillskriva sig självt en fri verksamhet i sinnevärlden utan att även tillskriva andra detta, och följaktligen även anta andra ändliga förnuftsväsen utanför sig.
- § 4. Det ändliga förnuftsväsendet kan inte anta andra ändliga förnuftsväsen utanför sig utan att sätta sig som befinnande sig i ett bestämt förhållande till dessa, vilket man kallar för rättsförhållandet.

Innan vi går vidare är en kort kommentar på sin plats till Fichtes notoriskt svåra användning av ordet *setzen*, vars översättning med ”sätta” allt som oftast ger upphov till mer eller mindre otympliga meningar. Två textställen i GdN ger en indikation om vilken innebörd som Fichte ger detta ord, eller snarare den aktivitet som ordet skall fånga upp och uttrycka.<sup>7</sup> Dels skriver han att sätta som objekt innebär att ”varsebli och begripa” något. Att jaget sätter sig självt syftar såtillvida på den reflexiva aktivitet varigenom jaget blir till ett objekt för sig själv, blir varse sig självt och vad det är. Dels skriver Fichte att något är satt har innebörden av ”fixerad och fasthållen”. Man kan här tänka på svenska uttryck som ”att sätta upp ett

mål” och ”att sätta plikten före böjelsen”, som båda låter sig utläggas som att lägga fast något (en målsättning eller en rangordning) och att sedan fasthålla vid detta.<sup>8</sup> Det är vidare viktigt att hålla i minnet att inom ramarna för en transcendentalfilosofisk undersökning sker allt sättande *för och genom jaget*.<sup>9</sup> Slutligen bör erinras om att det avgörande steget i Fichtes försök att finna en yttersta grund för filosofin var att utgå från en aktivitet (*Tathandlung*) i stället för ett faktum (*Tatsache*).

De båda första paragraferna i GdN repeterar i grund och botten vad Fichte menade sig utförligt ha visat i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), nämligen att jaget sätter sig självt som medvetande om ett objekt som är annat än det självt, som tillhörande sinnevärlden. Det är egentligen först i den tredje paragrafen som Fichte slår in på nya vägar. Frågan lyder: Hur är självmedvetandet möjligt? Problemet är enligt Fichte att tänka samman en verksamhet och ett objekt som denna verksamhet är riktad mot. För att tänka verksamheten måste man förutsätta objektet som denna riktar sig mot. Detta problem kan endast lösas genom antagandet att subjektets verksamhet är själv det ”varseblivna och begripna objektet”,<sup>10</sup> dvs. objektet är ingenting annat än subjektets egen verksamhet. Endast under denna förutsättning är självmedvetandet möjligt. Men vad innebär detta närmare bestämt? Hur kan subjektets fria verksamhet förenas med objektets karaktär att hämma och begränsa subjektets aktivitet? Det är i detta problemsammanhang som Fichte inför idén om en *uppfordran* som riktas mot subjektet.<sup>11</sup> Till subjektet riktas en uppfordran om att besluta sig för en fri verksamhet. En uppfordran innebär en *inverkan* på subjektet, men av ett sådant slag att detta i sin reaktion på denna inte är förutbestämt. En uppfordran är inte att likställa med ett förhållande av orsak och verkan, utan utgör ett incitament till ett framtida handlande. Det ändliga förnuftsväsen som uppfordras till en fri verksamhet kan svara på denna uppfordran genom ett verkligt handlande eller genom att underlåta att handla. En uppfordran är således en inverkan utifrån som inte tar ifrån subjektet något av dess fria självbestämmande. Självmedvetandet, som en verksamhet som är ett objekt för sig själv, är möjligt om subjektet bestäms till självbestämmande, dvs. uppfordras till en självbestämd verksamhet i framtiden.

Vi – i betydelsen alla som filosoferar – måste anta att en sådan uppfordran riktas mot subjektet eftersom detta är en nödvändig betingelse för varje självmedvetande. Denna inverkan är ett ”nödvändigt faktum”<sup>12</sup> som äger samma visshet som förekomsten av självmedvetande, dvs. tillstår vi att självmedvetande föreligger måste vi även tillstå förekomsten av en inverkan i form av en uppfordran. Vem eller vad är det emellertid som inverkar på oss på detta sätt, som riktar en uppfordran mot oss? Det rör sig enligt Fichte om en uppfordran som har en viss målsättning, nämligen att förmå oss till en fri verksamhet. Den måste med andra ord utgå från ett väsen som har ett begrepp om förnuft och frihet, dvs. som självt besit-

ter intelligens, och eftersom detta inte är möjligt utan frihet måste det vara ett annat förnuftigt väsen som inverkar på oss i form av en uppfordran till en fri verksamhet. Den slutsats som Fichte så långt kommen i sin argumentation drar är följande:

Det förnuftiga väsendet kan inte sätta sig som sådant med mindre än att en uppfordran till ett fritt handlande riktas mot det. Riktas en sådan uppfordran till handlande mot det så måste det nödvändigtvis sätta ett förnuftigt väsen utanför sig som dess orsak, dvs. över huvud taget sätta ett förnuftigt väsen utanför sig.<sup>13</sup>

Hur skall man närmare bestämt förstå den uppfordran som riktas mot subjektet eller, mera konkret, mot en bestämd mänsklig individ? Jag menar att det är något förhastat att som Axel Honneth utan vidare utgå från att det rör sig om ett ”tilltal” eller en ”talakt”.<sup>14</sup> En uppfordran kan förvisso innebära att vi med all tydlighet säger till någon att vi förväntar oss att han eller hon tar ansvar för sitt liv, för just detta är vad det betyder att uppfordra någon till en fri verksamhet. Men vi kan även på mer eller mindre diskreta sätt låta någon förstå att detta är vad vi förväntar oss av honom eller henne. Och vi kan även inverka på en annan människa genom att avsiktligt eller oavsiktligt fungera som en förebild för denne, i detta fall som en förebild för vad det innebär att vara en människa som tar ansvar för sitt liv. Den som utgör en förebild kan inverka på en annan människa utan att behöva rikta sig explicit till denne, utan att explicit tilltala denne. Jag menar alltså att uttrycket uppfordran i sammanhanget bör tolkas på bredast möjliga sätt.

Fichte gör själv en intressant poäng när han i ett kort korollarium till § 3 fastslår: ”Uppfordran till fri självaktivitet är vad man kallar för uppfostran. Alla individer måste uppfostras till människor, i annat fall blev de inte människor.”<sup>15</sup> Uppfostran skall följaktligen ses som en kontinuerlig, långsiktig uppfordran till en fri verksamhet, till att bli en ansvarstagande människa.<sup>16</sup> Vad all uppfostran – från föräldrar, skola och samhälle – ytterst går ut på är att inverka på uppväxande människor på ett sådant sätt att dessa blir i stånd till att själva ta ansvar för sitt liv. Detta förutsätter i sin tur en hög grad av *bildbarhet* hos människan, att hon endast i ringa grad är färdigformad vid födseln, att hon tvärtom i det väsentliga föds ofärdig, att det är möjligt att inverka på henne och forma henne efter en viss målsättning. Uppfostran handlar för Fichte således inte så mycket om att inpränta påbud och förbud hos en uppväxande människa, inte om att dressera denna till en lydig varelse, utan om att gradvis göra honom eller henne till en vuxen människa som förmår att axla det ansvar som det innebär att vara fri.<sup>17</sup> Måhända överskattade klassresenären Fichte möjligheterna att frigöra sig från små och vidriga omständigheter. Men han var helt på det klara med att en missriktad uppfostran kan fördärva en människas liv. Alla människor såsom tänkande varelser är

förvisso i princip i stånd att svinga sig upp till den filosofiska idealismens ståndpunkt. Men många människor har under sin uppväxt och levnad formats på ett sådant sätt att detta i praktiken blivit mer eller mindre omöjligt för dem. Så kan Fichte skriva i en berömd formulering:

Vilken filosofi man väljer beror sålunda på hurdan människa man är: ett filosofiskt system är nämligen inte ett dött gods som man efter behag kan lägga bort eller upptaga, utan det är besjälats genom själen hos den människa som har det. En av naturen slapp eller genom andlig träldom, lärdomslyx och fåfånga förslappad och böjd karaktär skall aldrig lyfta sig till idealismen.<sup>18</sup>

## II.

Medan Fichte i § 3 av GdN introducerar begreppet uppfordran, är det i § 4 som begreppet erkännande införs. Att det finns flera ändliga förnufts-väsen har bevisats; vad det nu gäller att påvisa är vilken den ”ursprungliga och nödvändiga växelverkan”<sup>19</sup> mellan dessa ändliga förnuftsväsen är. Grunden för subjektets fria verksamhet ligger utanför detta, i ett annat förnuftsväsen. Hade inte det senare inverkat på subjektet, uppfordrat det till ett fritt handlande, hade detta förblivit överksamt. Denna uppfordran innebär, och därigenom förbereds nästa steg i argumentationen, att subjektet anvisas en begränsad sfär för sitt fria handlande. Inom ramarna för denna sfär är det uteslutande subjektet som avgör på vilket sätt det uttrycker sin frihet. Eftersom det ändliga förnuftsväsendet utanför mig också är bestämt som fritt, hade detta emellertid mycket väl kunnat överskrida den begränsade sfären för sin frihet och inkräktat på min frihetssfär. En möjlig följd av detta hade kunnat vara att inget utrymme för ett fritt handlande stod till förfogande för mig. Min motpart skulle då behandla mig som ett ting, och inte som ett ändligt förnuftsväsen. Sätillvida det lämnar mig en frihetssfär har motparten inskränkt, begränsat sin egen frihet på så sätt att en fri verksamhet blir möjlig för mig. Min kunskap om motparten som ett ändligt förnuftsväsen är betingad av att denne begränsat sin frihet genom begreppet om min frihet, dvs. att denne behandlat mig som ett fritt väsen.<sup>20</sup> Och sätillvida jag inte mot bättre vetande behandlar min motpart som ett ting måste förutsättas att jag gör likaledes, dvs. att en ömsesidighet i relationen föreligger. Mot bakgrund av detta formulerar Fichte:

Fria väsens förhållande till varandra är därför ett förhållande av växelverkan genom intelligens och frihet. Ingendera kan erkänna den andre om inte båda ömsesidigt erkänner varandra, och ingendera kan behandla den andre som ett fritt väsen om inte både ömsesidigt behandlar varandra så.<sup>21</sup>

På detta sätt inför Fichte begreppet *erkännande* i GdN.<sup>22</sup> Genom att sätta mig själv som individ, tillskriva mig en begränsad frihetssfär och inte inkräkta på andras frihet, ”anmodar jag alla mig bekanta förnuftsväsen att i alla fall av ömsesidigt handlande”<sup>23</sup> erkänna mig som ett förnuftigt väsen. Att erkänna en annan individ innebär att behandla denne på ett särskilt sätt, närmare bestämt att *handla* gentemot denne på ett sätt som möjliggör dennes frihet. Vidare kan vi enligt Fichte endast erkänna dem som vi har ”beröringspunkter” med.<sup>24</sup> Först därigenom uppstår nämligen möjligheten att våra fria handlingar kan inkräkta på motpartens frihetssfär. Denna möjliga konflikt kräver att vi båda inskränker vår frihet på ett sådant sätt att motpartens frihet blir möjlig. Genom det ömsesidiga erkännandet blir en *gemenskap* till, vi är inte bara genom vår fysiska existens bundna till varandra utan även förbundna med varandra. De fria individer som Fichte talar om är både förnuftsväsen och sinnliga väsen; de kommer bokstavligen i beröring med varandra via sina kroppar och sina handlingar, och de erkänner ömsesidigt varandra för att möjliggöra en gemensam samvaro. På denna väg vinner Fichte fram till rättsförhållandet, att var och en inskränker sin frihet så att motpartens frihet blir möjlig, och rättssatsen, att jag måste erkänna det fria väsendet utanför mig som ett sådant, och därmed har han uppnått det bevismål som han uppställde för det första huvudstycket av GdN.<sup>25</sup>

Vi måste här fråga: Hur förhåller sig uppfordran och erkännande till varandra? För det första måste vi tänka i termer av en ömsesidig uppfordran mellan två individer. Vad som uppfordrades till var en fri verksamhet. Denna låter sig inte tänkas som en uppfordran till en fri verksamhet som inkräktar på motpartens frihetssfär. Snarare måste vi tänka oss att den ursprungliga uppfordran har som målsättning att jag frivilligt begränsar min frihet så att även min motparts fria verksamhet blir möjlig. Att handla på ett sådant sätt innebär att behandla motparten på ett bestämt sätt, innebär att erkänna denne. Den ursprungliga innebörden i uppfordran måste därför rimligen utläggas som en *uppfordran till att erkänna* motparten: jag uppfordrar dig till att erkänna mig och omvänt. Att erkänna en annan människa kan därför sägas vara det adekvata svaret på en uppfordran, och detta erkännande innebär att jag fortsättningsvis inte kan behandla min motpart hur som helst när jag kommer i kontakt och beröring med honom eller henne. Genom att erkänna en annan människa sätter jag, kort sagt, en gräns för mitt egenintresse. Mitt egenintresse har nu gränser, det är inte längre gränslöst, och gränsen går där motpartens frihetssfär tar sin början. Att uppfodra en människa till att bli människa innebär då att lära henne att sätta en gräns för sitt egenintresse. Var denna gräns i ett konkret fall går, var motpartens frihetssfär tar sin början, kan rimligen skifta beroende på vad för slags relation vi har till den andre.

### III.

I det andra huvudstycket av GdN, som omfattar tre paragrafer, genomför Fichte en ”deduktion” av rättsbegreppets tillämpbarhet. Vad måste förutsättas vara fallet för att rättsbegreppet skall kunna tillämpas i praktiken? De steg som Fichte här tar består av följande:

- § 5. Det förnuftiga väsendet kan inte sätta sig självt som verksam individ utan att tillskriva sig en materiell kropp och därigenom bestämma denna.
- § 6. Personen kan inte tillskriva sig en kropp utan att sätta denna som stående under inflytande från en person utanför sig och utan att därigenom vidare bestämma denna.
- § 7. Bevis för att rättsbegreppets tillämpning är möjlig genom de uppställda satserna.

I stället för att tala om den förnuftiga individen använder Fichte fortsättningsvis uttrycket *person* för att beteckna den som tillskriver sig en bestämd frihetssfär och utesluter andra från denna.<sup>26</sup> Jag kommer inte att närmare gå in på alla intrikata resonemang i dessa paragrafer, utan koncentrera mig på en fråga som varken ställdes eller fick något implicit svar i det föregående huvudstycket. Vad är det som föranleder en annan person att uppfordra oss till en fri verksamhet, att uppfordra oss till att erkänna denne som en person med en egen frihetssfär varifrån han eller hon utesluter andra? Föreligger det ett identifierbart motiv till detta? Eller står någon annan förklaring till buds?

Innan vi ser hur Fichte besvarar denna fråga måste dock en del nya tankegångar introduceras. I § 5 argumenterar han för att den begränsade frihetssfär som tillkommer en person till att börja med måste tänkas som en avgränsad del av världen. Närmare bestämt är denna avgränsade del den materiella kroppen (*Körper*) som utfyller en begränsad del av rummet. Den materiella kroppen sägs utgöra ”omfånget för personens alla möjliga fria handlingar”.<sup>27</sup> I nästa steg fastställer Fichte att personens vilja är verksam i och genom kroppen, via dess olika delar eller lemmar. Han talar vidare om samspelet mellan olika delar av kroppen i termer av artikulation, och om kroppen som en artikulerad helhet. Därtill är vår personlighets identitet och fortbestånd knuten till kroppens identitet och fortbestånd. En sådan kropp är vad vi kallar ”vår kropp” i betydelsen *Leib*.<sup>28</sup> Min kropp är *min* endast såtillvida den sätts i rörelse genom min vilja. Som *materiell* kropp är min kropp en bland andra kroppar, som *min* kropp är den besjälad och satt i rörelse genom mig.

Vi såg tidigare hur en annan person inverkade på oss genom att uppfordra oss till en fri verksamhet, till en akt av självbegränsning och erkännande. Den fråga som Fichte nu ställer sig är om någon form av ursprunglig växelverkan ligger till grund för denna inverkan utifrån. Hans svar

lyder att så är fallet: vi inverkar på den andra personen utan att egentligen utöva någon aktivitet. Hur kan vi göra detta? Genom själva vår kroppsliga gestalt, utan någon aktiv kroppsrörelse, nödgas vi den andra personen att inverka på mig, att rikta en uppfordran till mig. Jag hamnar i den andra personens varseblivningsfält, och denne blir omedelbart varse mig som ett ändligt förnufts väsen, inte genom att jag gör eller säger något, utan genom min blotta kroppsliga gestalt, dvs. genom min *mänskliga* gestalt. Hur kan det komma sig att den mänskliga gestalten utövar en sådan verkan? Det svar som Fichte antyder är dels att den mänskliga kroppen måste tänkas som en helhet eller som en organiserad naturprodukt, dels att denna inte låter sig fångas i ett bestämt begrepp utan väsentligen är något oavslutat. Medan varje djur enligt Fichte är färdigt och fulländat, är människan blott ”antydd och skisserad”.<sup>29</sup> Att människan är oavslutad och formbar innebär att hennes främsta kännetecken är *bildbarhet*. Naturen tog så att säga sin hand från människan och gav henne därigenom i uppgift att forma sig själv i samspel med andra människor. När vi varseblir en sådan kroppslig gestalt så står det omedelbart klart för oss att vi har att göra med ett förnuftigt väsen.<sup>30</sup>

Fichte går så långt som till att hävda att den både naturliga och förnuftiga reaktionen när vi blir varse en annan mänsklig gestalt är att vilja meddela oss med denne.<sup>31</sup> Detta är inte något som vi måste lära oss eller vänja oss vid utan denna reaktion infinner sig spontant. Onaturligt och oförnuftigt är däremot att vid anblicken av en annan människa utan vidare ta till flykten som inför ett rasande vilddjur eller att förbereda sig för att döda och förtära denna. De senare reaktionerna är snarare förhållningssätt som vi måste lära in och vänja oss vid. På frågan om det föreligger ett särskilt motiv för att en person skall uppfordra en annan är svaret därför nej. Det handlar snarare om en omedelbar reaktion som inte föregås av något uttalat motiv. Den som inte reagerar på detta sätt har blivit blind för det mänskliga i den mänskliga gestalten, har avtrubbats eller förvridits i sin reaktion.<sup>32</sup> Fichte hänvisar såväl till barnets hjälplöshet och hjälpbehov som till människans uppräta gång och den djärvhet och skicklighet som denna utstrålar. Men framför allt menar han att det är det mänskliga ansiktet som utövar en sådan verkan. Ansiktet kan förvisso med all rätt betraktas som den mest expressiva delen av den mänskliga gestalten. Fichte hänvisar till ögonen som är mer än en passiv spegelbild av sin omgivning, som överblickar det omkringliggande rummet, och som blir till inre öga vars fantasibilder föregår den skapande processen. Ju mer av egen aktivitet och skapande kraft som en människa har desto mer levande är hennes ögon, desto mer blir de till en synbar bild av hennes själ. Fichte hänvisar även till munnen som inte bara är det organ varmed vi intar föda, utan som genom uppfostran bildas till det organ varmed vi meddelar oss och som ”avbildar hjärtats allra innersta sinnesrörelser”.<sup>33</sup> Blott antydd eller fullt utvecklad, anblicken av den mänskliga gestalten



slår an en ton hos varje annan människa. ”Den mänskliga gestalten är med nödvändighet helig för människan.”<sup>34</sup>

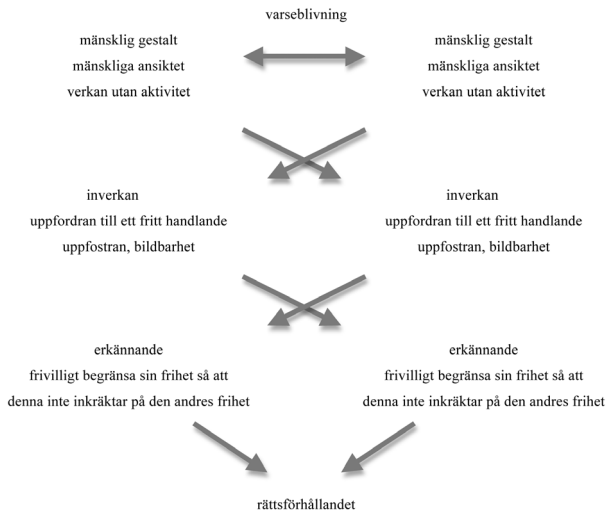
En aspekt av frågan om rättsbegreppets tillämpbarhet är om det föreligger något mer eller mindre entydigt kriterium på vem eller vad i sinnevärlden som vi med rätta tillskriver förnuftighet, dvs. vilka bestämda objekt som tillhör kategorin förnuftiga väsen. Var går gränsen? Tillhör, frågar sig Fichte, endast vita européer denna kategori eller även afrikaner? Endast vuxna människor eller även barn? Är det rentav så att rättsbegreppet är tillämbart även på våra trogna husdjur? Sitt svar, som framgår av ovan förda resonemang, formulerar Fichte på följande sätt:

All godtycklig växelverkan mellan fria väsen har som sin grund en ursprunglig och nödvändig växelverkan, nämligen följande: det fria väsendet nödgas genom sin blotta närvaro i sinnevärlden utan vidare varje annat fritt väsen att erkänna det som person.<sup>35</sup>

Varje levande varelse, så lyder alltså Fichtes svar, som genom sin blotta kroppsliga närvaro ”nödgar” oss att erkänna det som en person, som ett fritt väsen, tillhör kategorin förnuftiga väsen. Hur pass entydigt detta kriterium är kan naturligtvis diskuteras.

#### IV.

Ett försök till en sammanfattande översikt över gången i Fichtes argumentation skulle kunna se ut som figur 1.



Två blickar som möts, två mänskliga gestalter blir varse varandra. Var och en av dessa gestalter utövar en verkan på den andre utan någon egen aktivitet, utan att handla gentemot eller meddela sig med denne. De utövar

denna verkan blott och bart i kraft av sina respektive mänskliga gestalter. Här föreligger en ursprunglig växelverkan som nödvändigtvis föregår varje bestämd form av växelverkan: en kyss, ett samtal, en brottningskamp etc. För var och en står omedelbart klart att de har ett annat förnuftsväsen inför sig. Detta föranleder var och en att som en omedelbar reaktion uppfordra den andre till ett fritt handlande. Hur denna uppfordran går till kan rimligen skifta alltifrån diskreta gester till direkta tilltal. Det adekvata svaret på denna uppfordran, det svar som ankommer ett förnuftsväsen, är att begränsa sin frihet så att denna inte inkräktar på motpartens frihet. Detta är liktydigt med att erkänna den andre. Även i detta avseende föreligger en ömsesidighet. Var och en erkänner den andre och är i sin tur erkänd av denne. Den relation som därigenom kommer till stånd mellan två förnuftsväsen är vad Fichte kallar för rättsförhållandet. Allting i denna relation bygger på ömsesidighet.<sup>36</sup>

Några dubbelheter från Fichtes håll tycks mig föreligga i sammanhanget. Å ena sidan kan han sägas ha ett långt tidsperspektiv när han utlägger uppfostran som en kontinuerlig uppfordran; å andra sidan kan man mycket väl tänka sig att rörelsen från det att en annan människa hamnar i ens blickfång till det att man erkänner denna sker inom loppet av ett ögonblick. I det förra fallet handlar det om ett pedagogiskt betraktelsesätt, i det senare om ett händelseförlopp rekonstruerat ur ett transcendentalfilosofiskt perspektiv. Man kan vidare reservera uttrycket erkännande för det sista steget i processen, det som inbegriper en ömsesidig frivillig självbegränsning och som konstituerar rättsförhållandet. Men man skulle även kunna beskriva hela processen i termer av erkännande, från den första anblicken till den ömsesidiga självbegränsningen. Det framstår i viss mån som en smaksak vilken beskrivning man väljer.

## V.

Avslutningsvis skall jag pröva att aktualisera några av Fichtes resonemang om uppfordran, erkännande och kroppen genom att relatera dem till Axel Honneths teori om erkännande som är central i dagens diskussion.

Som en viktig insikt hos Fichte presenterades tanken att erkännande är den adekvata reaktionen, det adekvata svaret på en explicit eller implicit uppfordran. Det är det adekvata svaret därför att nämnda uppfordran måste utläggas just som en uppfordran till att erkänna motparten, den som uppfordran utgår ifrån, genom att jag frivilligt begränsar min egen frihet så att denna inte inkräktar på den andres frihet. Att erkänna en annan människa innebär såtillvida, och detta är en andra viktig insikt som man finner hos Fichte, att sätta en gräns för egenintresset, för hur själviskt jag fortsättningsvis kan agera gentemot denne.

Honneth har beskrivit expressiva erkännandegester – ett leende, en beröring, en hälsning – som en typ av handlingar vilka har karaktären av

metahandlingar genom att de signaliserar vad för slags agerande som motparten kan förvänta sig i framtiden, nämligen ett välvilligt sådant.<sup>37</sup> Genom nämnda erkännandegester uttrycks att en decentrering har ägt rum inom det erkännande subjektet utifrån det värde som tillerkänns motparten. Det värde som jag tillskriver denne sätter en gräns för min egocentrism och mitt egenintresse. Honneth anknyter i sammanhanget till en formulering av Kant i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), där det heter: "Aktning är egentligen föreställningen om ett värde som inkräktar på min egenkärlek."<sup>38</sup> Den som erkänner en annan människa är inte längre fri att behandla denne hur som helst, mitt handlingsutrymme i förhållande till denne är fortsättningsvis inskränkt. Jag kan inte längre agera ohämmat själviskt, utan är bunden och begränsad genom min specifika erkännanderelation till den andre. Som jag ser det har Honneths resonemang uppenbara beröringspunkter med Fichtes, dock utan någon explicit hänvisning till denne.

Som vi sett gör Fichte även gällande att den mänskliga gestalten som sådan, och inte minst ansiktet såsom den mest expressiva delen av kroppen, utövar en specifik verkan på andra människor, bokstavligen sätter igång själva erkännandeprocessen. Endast den som blivit blind för det mänskliga i den mänskliga gestalten är oemottaglig för denna verkan.

Honneth har relativt nyligen, även i detta fall utan referens till Fichte, argumenterat för förekomsten av en grundläggande form av erkännande som består i en "existentiell omtanke" och ett "existentiellt deltagande", dvs. en form av emotionellt erkännande som grundar sig på att vi berörs av den andre och är mottagliga, öppna för denne som medmänniska.<sup>39</sup> Mot bakgrund av denna tankegång argumenterar Honneth även för att Georg Lukács reifikationsteori låter sig omformuleras och aktualiseras i termer av "erkännandeglömska".<sup>40</sup> I det fall vi inte längre berörs av den andre, utan förhåller oss helt nollställda och neutrala till denne, kan vår relation till denne sägas vara reifierad. Det emotionella erkännandet kan vara positivt eller negativt, välvilligt eller avståndstagande, men mötet med motparten sätter under alla omständigheter sina spår hos oss. När mötet med den andre däremot går oss spårlöst förbi föreligger enligt Honneth en relation av förtingligande såsom erkännandeglömska.<sup>41</sup> Jag menar att när Fichte argumenterar för att själva anblicken av den mänskliga gestalten hos en annan människa sätter igång processen av erkännande, och att något basalt mänskligt har gått förlorat när denna reaktion uteblir, föregriper han på ett intressant sätt Honneths resonemang.

En viktig skillnad mellan de båda är dock att Honneth försöker visa att ett basalt emotionellt erkännande föregår en kognitiv, objektiverande hållning, att *Anerkennen* föregår *Erkennen*, medan hos Fichte dessa båda förhållningssätt hela tiden går in i varandra.

## Summary

*Fichte on summons, recognition and the body.* By Carl-Göran Heidegren. The article discusses Fichte's view on summoning, recognition and the body as presented in the first part of *Foundations of natural law* (1796). According to Fichte, it is argued, recognition is the adequate response on the part of a finite rational being to a summoning from another finite rational being. To recognize another human being means to set limits to one's own self-interest. Furthermore, what triggers off the process of recognition is the mere sight of the bodily shape of a human being. In the final section some comparisons are made with Axel Honneth's theory of recognition.

## Noter

1. Charles Taylor: "Erkännandets politik" i Amy Gutmann (red.): *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* (Göteborg, 1995) 37–74; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt am Main, 1992).

2. Stephan Voswinkel: *Anerkennung und Reputation. Die Dramaturgie industrieller Beziehungen. Mit einer Fallstudie zum "Bündnis für Arbeit"* (Konstanz, 2001), ffa. 23–156.

3. Några exempel är Victoria Fareld: *Att vara utom sig inom sig. Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet* (Göteborg, 2008) (idé- och lärdomshistoria); Anna Angelin: *Den dubbla vanmaktens logik. En studie av långvarig arbetslöshet och socialbidragsstagande bland unga vuxna* (Lund, 2009) (socialt arbete); Sinikka Neuhaus: *Reformation och erkännande. Skilsmäsoärenden under den tidiga reformationsprocessen i Malmö 1527–1542* (Lund, 2009) (kyrkohistoria), och Lars Persson: *Pedagogerna och demokratin. En rättssociologisk studie av pedagogers arbete med demokratiutveckling* (Lund, 2010) (rättssociologi).

4. Se här framför allt Frederick Neuhaus: *Rousseau's theodicy of self-love* (Oxford, 2008).

5. Om den intellektuella miljön i Jena under 1790-talet se Sven-Eric Liedmans bidrag i denna temadel. Om Fichtes naturrättslära se exempelvis *Rights, bodies and recognition. New essays on Fichte's 'Foundations of natural law'*, red. Tom Rockmore & Daniel Breazale (Aldershot, 2006). Se även exempelvis

Bärbel Frischmann: "Der Beitrag Fichtes für die Entwicklung eines philosophischen Konzeptes von 'Anerkennung'" i Claudia Czycholl, Inge Marszolek & Peter C. Pohl (red.): *Zwischen Normativität und Normalität. Theorie und Praxis der Anerkennung in interdisziplinärer Perspektive* (Essen, 2010), 29–48.

6. GdN, 358.9–11. Jag citerar från *J. G. Fichte – Gesamtausgabe. Bd I, 3: Werke 1794–1796*, utgivet av Reinhard Lauth och Hans Jacob under Mitwirkung von Richard Schottky (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966). Hänvisningen är till sid- och radnummer. Fichtes många kursiveringar har tagits bort; utan helhetssammanhanget blir dessa bara förvirrande.

7. Se GdN, 340.12 respektive 363.1–2.

8. På ett annat textställe frågar Fichte vad det innebär att förstå eller begripa, och ger svaret: "Det innebär att fixera, bestämma, begränsa." (GdN, 377.21–22)

9. Jfr: "Transcendentalfilosofen måste anta att allt som är endast är för ett Jag och vad som skall vara för ett Jag endast kan vara genom Jaget." (GdN, 335.15–16)

10. GdN, 342.3–4.

11. Se GdN, 342.25–27.

12. GdN, 344.26.

13. GdN, 347.11–16.

14. Se Axel Honneth: "Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung" i densamme: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Frankfurt am Main, 2003), 42ff. Honneth beskriver uppfordran som "ett

faktum som har karaktären av en rumstidlig händelse” (ibid., 35).

15. GdN, 347.28–30.

16. På frågan vem som uppfostrade det första människoparet ger Fichte, som bara några år senare skulle komma att anklagas för ateism, det överraskande svaret: ”En ande tog sig an dem, just som det framställs i en gammal ärevördig urkund, som över huvud taget innehåller den mest djupsinniga, upphöjda visheten, och uppställer resultat som all filosofi i slutändan måste återvända till.” (GdN, 348.4–7)

17. ”Principen om *Bildsamkeit* innebär att den växande låter sig engageras i en av pedagogen frammanan verksamhet”, där ”den lärandes egen verksamhet är nödvändig och framlockad i processen” (Göran Björk & Michael Uljens: ”Om pedagogikens erkännande och erkännandets pedagogik”, opulerat paper, 2009, 4). Se även Micha Brumlik: ”Anerkennung als pädagogische Idee” i Benno Hafener, Peter Henkenborg & Albert Scherr (red.): *Pädagogik der Anerkennung. Grundlagen, Konzepte, Praxisfelder*, (Schwalbach/Ts, 2002), 13–25.

18. Johann Gottlieb Fichte: ”Första inledningen till vetenskapsläran” [1797] i Konrad Marc-Wogau (red.): *Filosofin genom tiderna. 1800-talet* (Stockholm, 1993), 30.

19. GdN, 384.12.

20. Jfr: ”endast kraftens moderation genom begrepp är ett osvikligt och uteslutande kriterium på förnuft och frihet” (GdN, 352.34–35).

21. GdN, 351.28–32.

22. Redan i en av sina föreläsningar under sommarterminen 1794 hade Fichte rest frågan: ”[H]ur kommer människan till att anta och erkänna förnufts väsen som hon själv utanför sig, då sådana väsen omedelbart inte alls förefinns i hennes rena självmedvetande?” (”*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*” [1794], *J. G. Fichte – Gesamtausgabe*. Bd I, 3, 34.18–20)

23. GdN, 357.9–11.

24. GdN, 355.12.

25. Rättigheter har vi enligt Fichte endast i förhållande till varandra (se GdN, 360.7ff.). Någon rätt till naturen som sådan, exempelvis dess fria nyttjande eller ett visst stycke mark, föreligger inte. Rättsfrågan uppstår först när jag utesluter andra från bruket av samma stycke mark. Av samma skäl föreligger inte heller någon rätt till tankefrihet,

vilket inte är detsamma som att Fichte var motståndare till tankefrihet – se hans anonymt publicerade skrift *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* från 1793.

26. Se GdN, 361.9–12.

27. GdN, 363.14–15. Se här exempelvis Jay M. Bernstein: ”Recognition and embodiment (Fichte’s materialism)” i Espen Hammer (red.): *German idealism. Contemporary perspectives* (London & New York, 2007), 183–205.

28. GdN, 365.8. Varken engelskan eller svenskan förmår att återge skillnaden mellan *Körper* och *Leib*. Det tyska uttrycket *Leib und Leben* motsvaras av svenskans liv och lem.

29. GdN, 379.26.

30. På ett textställe talar Fichte redan om detta igenkännande i termer av erkännande: ”Detta erkännande sker antingen inte alls eller så fullbordas det i ett ögonblick, utan att man är medveten om grunderna för det. Det ankommer endast på filosofen att avlägga räkenskap om dessa.” (GdN, 380.31–34; se även 376.9–12)

31. Se GdN, 380.22ff.

32. Jfr Knud E. Løgstrup som menar att en spontan mellanmänsklig ”tillit” föregår varje uttryck av ”misstro”. ”Till vårt mänskliga liv hör att vi normalt möter varandra med en naturlig tillit. [...] Det krävs speciella omständigheter för att vi på förhand skall möta en främmande människa med misstro. [...] Vi tror på förhand på varandras ord, vi har på förhand tillit till varandra. Det kan tyckas märkligt, men det hör till detta att vara människa. Det skulle vara livsfientligt att bära sig annorlunda åt.” (Knud E. Løgstrup: *Det etiska kravet* (Göteborg, 1992 [1956]), 41)

33. GdN, 382.28.

34. GdN, 383.25.

35. GdN, 384.11–14; se även 388.5–7.

36. Den starka betoningen av ömsesidighet skiljer Fichte från exempelvis Emmanuel Lévinas. För den senare kan det mänskliga ansiktet sägas rymma en uppfordran till att ta ansvar för min motpart, men relationen är väsentligen icke-symmetrisk: ”jag är ansvarig för *den andre* utan att förvänta mig ömsesidighet, om det så skulle kosta mig livet” (Emmanuel Lévinas: *Etik och öändlighet. Samtal med Philippe Nemo* (Stockholm & Stehag, 1988), 114).

37. Se Axel Honneth: "Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie der 'Anerkennung'" i densamme: *Unsichtbarkeit*, 20ff.

38. Immanuel Kant: *Grundläggning av sedernas metafysik* (Göteborg, 1997 [1785]), 25.

39. Se Axel Honneth: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* (Frankfurt am Main, 2005), kap. III.

40. *Ibid.*, kap IV.

41. Honneth anför vad han kallar två exemplariska fall: a) en viss målsättning träder så starkt i förgrunden för vår uppmärksamhet att vi tappar bort vår specifika relation till en motpart (att denne är en kär vän, uppskattad kollega etc.), b) vårt förhållnings-sätt är så till den grad präglad av stereotyper och fördomar att vi blir blinda för motparten som konkret person (vi ser bara vår egen bild av den andre). Se *Verdinglichung*, 71f.