

- 4 **NOTIS OM KJØP OG SALG AV FREMTIDIGE UTGAVER**
- 6 **CAN KANT BE CONSIDERED THE FATHER OF MODERN GLOBAL CONSTITUTIONALISM?**
GLOBAL LAW AS A TOOL TO BUILD AND GUARANTEE A PERPETUAL PEACE
Vittorio Jacinto
- 14 **BEGINNER'S GUIDE TO KANT'S AESTHETICS**
Erik Løvhaugen
- 22 **POSITIVISMESTRIDEN**
GAMMEL STRID I NY DRAKT
Gunnar Hopen
- 30 **INTERVJU MED MICHAEL FRIEDMAN**
THAT'S PRETTY GOOD
Ludvig Fæhn Fuglestvedt & Henrik Voldstad
- 40 **BOKOMTALE AV AKTIV DØDSHJELP: ETIKK VED LIVETS SLUTT AV OLE MARTIN MOEN OG AKSEL BRAANEN STERRI**
VALGETS KVALER OG BESLUTNINGENS VOKTERE
Sindre Brennhagen
- 52 **REPORTASJE FRA DEN 13. INTERNASJONALE KANT-KONGRESSEN**
REPLIKK FOR DEN RENE FORNUFT
Sindre Brennhagen, Harald Langslet Kavli & Patrick J. Winther-Larsen
- 56 **FRA FORSKNINGSPRONTEN**
KAN KVINNER HANDLE MORALSK?
OM KJØNSDIMENSJONEN I KANTS ETIKK
Fredrik Nilsen
- 68 **I PRAKSIS**
THE OBJECTIVITY OF SUBJECTIVITY
A NOTE ON KANT AND MODERN ART
Bente Larsen
- 70 **OVERSETTELSE VED SVEIN INGE MELANDER**
TIL HUNDREÅRSJUBILEET FOR KRITIKK AV DEN RENE FORNUFT
Moritz Brasch
- 78 **UTRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**
SUVERENITETSPRINSIPPET
- 80 **MESTERBREV**
EMIL FAUGLI
- 82 **MESTERBREV**
MAREN KILDAHL FJELD
- 84 **REISEBREV FRA HEIDELBERG**
HADELBERG, HEIDELBERG
Håkon Blystad
- 86 **QUIZ**
- 87 **NESTE NUMMER**
- 88 **FORRIGE NUMMER**
- 90 **LOGOKONKURRANSE**
- 91 **VI SØKER ILLUSTRASJONER!**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

15. ÅRGANG | #5/2019

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, Frifond og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 250

ISSN: 0809-8220
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Henrik Voldstad
Harald Langslet Kavli

Layout: Øyvind J. V. Evenstad
Harald Langslet Kavli
Jenny Hjertaas Ljønes
Patrick J. Winther-Larsen

Økonomi: Vemund Haugevik Jernsletten

Øvrige medlemmer: Ali Jones Alkazemi
Ylva Bordsenius
Sindre Brennhagen
Ole Andreas Eide Johnsen
Erik Løvhaugen
Helge Myhre
Maia Nielsen
Julia Szensny

Omslag: Marte Lindholm

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom en dobbelt blind vurderingsprosess.

KANT

Immanuel Kant (1724-1804) levde hele sitt liv i Königsberg-Lområdet i datidens Preussen. Han ble grundig utdannet innen naturvitenskapene og rasjonalistisk opplysningsfilosofi. Kant jobbet hardt og lenge for å få et professorat i filosofi ved universitetet i Königsberg. Deretter entret han den «kritiske fase» i sin filosofi, innledet av verket *Kritikk av den rene fornuft*. Her utformer Kant sin metode, transcendental idealisme, der erkjennelsens gjenstander bare kan undersøkes forsåvidt som de stemmer overens med de menneskelige fornufts- og sanseorganer. Med dette føyde Kant innsikter fra den kontinentale rasjonalistiske tradisjonen sammen med empirisme: «Tenkning uten innhold er tom, sansning uten begreper er blind».

Kritikk av ren fornuft er nettopp en kritikk av den Leibniz-inspirerte metafysikken som dominerte tyskspråklige universiteter på Kants tid: For Kant var den spekulativ og «tom». Den erfaringen empiristene la til grunn var på sin side blottet for begrepelige elementer – som kausalitet og substans – og dermed «blind». Begge former for kritikk er blitt gjentatt og videreutviklet av Kant-inspirerte filosofer gjennom to århundrer.

Kant har også vært en betydelig inspirasjonskilde for en av de dominerende teoriene innenfor den normative etikken, nemlig deontologien, og for mange er det nettopp hans bidrag innenfor etikken som er kjent. Og innenfor etikken igjen, er det spesielt hans tre formuleringer av det kategoriske imperativ som han blir husket for. Disse bidragene, samt mange andre innenfor nærmest samtlige av filosofiens underdisipliner, har gjort Kant til en premissleverandør som filosofihistorien ikke har sett maken til siden Platon og Aristoteles. Følgelig er det helt på sin plass at vi omsider vier et nummer til denne tenkeren.

I artikkelen «Can Immanuel Kant be considered the father of modern global constitutionalism?» gransker Vittorio Jacinto Kants skrifter om internasjonal politikk og lovgivning. Jacinto drøfter hvordan det kan være en moralsk plikt å etterstrebe stadig større politiske enheter, ettersom et mangfold av stater alltid vil kunne føre til konflikt og krig. Artikkelen inneholder flere filologiske og historisk bevisste betraktninger, og ender med en diskusjon om Den europeiske unions mulige rolle i utviklingen av en global grunnlov.

I «Beginner's Guide to Kant's Aesthetics» gir Erik Løvhaugen en introduksjon til Kants estetikk, nærmere bestemt §§ 1-8 av Kants tredje kritikk, *Kritikk av dømmekraften* (1790). Løvhaugen går først igjennom Kants ulike forståelser av begrepet om «judgment», og forklarer forskjellene mellom moralske dommer og såkalte «judgments of personal enjoyment», før han går i dybden på hva som er særegent smaksdommer. Løvhaugens tekst er skrevet

«av en begyner, for begynnere», og retter seg mot alle som er nysgjerrige på Kants estetikk.

I sin artikkel «Positivismestriden: Gammel strid i ny drakt» går Gunnar Hopen gjennom store deler av filosofihistorien på jakt etter positivismestridens opphav. Hopen sporer denne splitten blant filosofer i forrige århundre tilbake til den greske og romerske antikken, der positivismisme og metafysikk ble forfektet av henholdsvis skeptikere og stoikere. Teksten har sterke kantianske undertoner, siden den diskuterer hvordan visse praktiske postulater, som Guds eksistens og andre religiøse dogmer, kan ha gyldighet, selv om de ikke kan bekräftes på empirisk grunnlag.

Henrik Voldstad og Ludvig Fæhn Fuglestad har intervjuet Michael Friedman, som er professor i filosofi ved Stanford University, under årets Kant-kongress i Oslo. I intervjuet diskuterer de særlig Friedmans tolkning av Kants teoretiske filosofi og den første Kritikken.

Sindre Brennhagen har omtalt boken *Aktiv dødshjelp: Etik ved livets slutt*, av Ole Martin Moen og Aksel Braanen Sterri. Her gjengir Brennhagen hovedtrekkene av argumentasjonen i boken og diskuterer også bokens resepsjon.

Sindre Brennhagen, Harald Langslet Kavli og Patrick J. Winther-Larsen hadde gleden av delta på Kant-kongressen som ble avholdt i Oslo i August, og vi har skrevet en rapport fra denne begivenheten.

Sven Inge Melander har oversatt en hyllest til Kant, ført i pennen av Moritz Brasch. Her byr Brasch på opptil felte eksemplar på Kants store innflytelse på senere tenkere.

I spalten «Fra forskningsfronten» drøfter Fredrik Nilsen, som har doktorgrad i filosofi og er ansatt som universitetslektor i pedagogikk ved universitetet i Tromsø, hvorvidt Kant mener at kvinner kan handle moralsk. Bente Larsen, professor i kunsthistorie ved UiO, har skrevet en artikkel for spalten «I praksis» som tar for seg Kants estetikk. Her legger hun særlig vekt på at kunst, ifølge Kant, ikke bare skal skape behagelige erfaringer, men også frembringe refleksjon.

Emil Faugli og Maren Kildahl Fjeld har skrevet mesterbrev om sine mastergradsavhandlinger, Håkon Blystad har skrevet et reisebrev fra Heidelberg, og som alltid er det et utdrag fra den leksikraptiske encyclopedi, denne gangen om suverenitetsprinsippet. Til slutt har vi en quiz med spørsmål relaterte til Kants filosofi.

Vi håper at vi med dette bladet har klart å vise litt av Kants filosofiske rikdom. Vi skal nå ikke gjøre ytterligere forsøk på å veilede leserens fornuft, men heller ønske:

God lesning!

Henrik Voldstad &
Harald Langslet Kavli
redaktører

NOTIS OM KJØP OG SALG AV FREMTRIDIGE UTGAVER

I løpet av de siste 14 årene har de mange utgavene av redaksjonen i *Filosofisk supplement* hatt gleden av at våre utgivelser har distribuert rundt i landet, opprinnelig som et (bokstavelig) supplement til det litteraturvitenskapelige tidsskriftet *Bøygen*, deretter av Interpress, og senere av Tidsam, som absorberte Interpress rundt sommeren 2015. Etter utgivelsen av «Arendt», derimot, utløper vår kontrakt med Tidsam, og *Filosofisk supplement* blir derfor ikke lenger å finne på hyllene i Narvesen. Eksemplarer blir imidlertid å finne i andre forretninger; en oversikt over dette er tilgjengelig på vår nettside filosofisksupplement.no. Fremtidige utgivelser som «Biologiens filosofi» (#1/2020) og «Litteraturens filosofi» (#2/2020) kan for øvrig enten bestilles gjennom et skjema på vår nettside, eller på e-post via adressen redaksjon@filosofisksupplement.no. Frakt er gratis, og prisen på løssalg kommer ikke til å stige, men forbli på 65 kr per utgave. Dette gjelder også for fremtidige dobbeltnumre.

Enten du bestiller på nettsiden eller på e-post, er også flere tilbud tilgjengelige for deg som ønsker å støtte oss:

3 utgaver for 150 kr 10 utgaver for 450 kr 20 utgaver for 800 kr Alle 57 utgaver for 1500 kr

Det kan være overveldende å velger utgaver, så vi introduserer åtte pakkeløsninger à fem utgaver hver, for 180 kr per stykk:

- **Bestselgere:** «Vold», «Norsk filosofi», «Jubileumsnummer [25. utgave]», «Klassisk filosofi», «Bevissthet»
- **Filosofier:** «Žižek», «Aristoteles», «Marx», «Arendt [dobbeltnummer]», «Kant»
- **Kontinental:** «Kunsten & revolusjonen», «Forskjell», «Sansning», «Fenomenologi», «Kritisk teori»
- **Analytisk:** «Realisme», «Identitet», «Vitenskap», «Sannhet», «Matematikkens filosofi»
- **Etikk:** «Etikk», «Adferd», «Konflikt», «Det gode», «Ansvar»
- **Metafysikk:** «Metafysikk», «Tid», «Teknologi», «Mening», «Erfaring»
- **Praktisk:** «Estetikk», «Feminisme», «Dyr», «Natur», «Pluralisme»
- **Religion og ontologi:** «Væren», «Gud», «Metafilosofi», «Apoloetik», «Ontologi»

Det går også an å abonnere på tidsskriftet for bare 180 kr i året, med fire utgaver utgitt årlig. Tegn abonnement i løpet av året og få en femte, valgfri utgave helt gratis!

Omstillingen til et tidsskrift basert på nettsalg – og det at flere redaksjonsmedlemmer er på vei mot nye faser i livet – medfører at vi er på utkikk etter nye redaksjonsmedlemmer. Minstekravet til et medlem er at hen kan ta på seg leseoppdrag. Medlemmer utenfor Oslo kan gjøre dette via e-post. Ellers finnes det et mangfold av verv og oppgaver en kan, men ikke må, ta på seg i redaksjonsarbeidet. Artikler sendt inn av medlemmer vurderes på samme grunnlag som artikler sendt inn av ikke-medlemmer, gjennom vår dobbelt blinde vurderingsprosess.

Send oss gjerne en kortfattet søknad på redaksjon@filosofisksupplement.no med følgende informasjon:

- Navn, alder og navn på utdanningssted
- Hva du studerer og hvor langt du er i studieløpet
- Hva dine filosofiske interesser er
- Om du har erfaring med redaksjonelt arbeid fra tidligere
- Hvorfor du ønsker å bli medlem i *Filosofisk supplement*

Vi ser frem til å motta søknader, og tar også gjerne imot tilbakemeldinger fra våre lesere vedrørende hvilke som helst aspekter av tidsskriftet!

Med vennlig hilsen,



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

CAN KANT BE CONSIDERED THE FATHER OF MODERN GLOBAL CONSTITUTIONALISM?

GLOBAL LAW AS A TOOL TO BUILD AND GUARANTEE A PERPETUAL PEACE

Studying great philosophers of the past such as Kant, is, undoubtedly, a unique opportunity to expand own's knowledge and to confront with historical, juridical and social issues from different eras. However, I believe that the real and greatest possibility that is offered to those who wish to undertake this journey of study, is learning from the thought of these philosophers the way to build a better future. Thus, with this essay I will start from Kant's thought regarding the possibility of maintaining peace in an inter-institutional legal system and I will try to evaluate its compatibility with today's society

By Vittorio Jacinto

In this essay, I will try to present Kant's thought concerning the configurability of a global law or a law of world citizenship (*cosmopolitan law*). This was, in fact, considered by the German philosopher to be the necessary key to build perpetual peace.

Specifically, the essay will begin by trying to provide a historical context for Kant's thought. The central point that I will try to demonstrate is how he considers global law as the means to achieve perpetual peace. However, to reach this conclusion it will be necessary to investigate Kant's position with regard to the concept of sovereignty and to study more closely the concrete content of the legal model proposed by the philosopher. It can only be discovered by analysing the essay *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* (1975), point by point. The conclusion to be reached is that Kant can be considered a precursor to the theories that lean towards the construction of a global right and a global constitution. Finally, some concepts, analysed by Kant and explained in this text, will be taken up again. I will try to apply them to contemporary society, in particular with regards to some issues related to the European institutions that I consider to be particularly important and delicate. In the light of Kantian thought, is the peace in Europe perpetual or temporary peace?

Rulers of Persia, Roman emperors, and famous con-

querors such as Alexander the Great were all convinced that the only way to build a lasting peace was through the conquest and extension of the borders of the empire in such a way such as to absorb any conflicting factions. Even in the thirteenth century, Dante Alighieri still pointed to the empire as the only suitable solution to guarantee peace (Levi 2004, 1).

However, starting in the twelfth century, nation states began to take shape in Europe and the concept of sovereignty connected to them began to strengthen more and more. The thought of Immanuel Kant is placed in a period in which these state entities and the concept of state sovereignty linked to them were particularly important. Thus, Kant's thought is shaped by the problems of that peculiar period (Gonnelli 2015, Introduction). Nevertheless, we will see how Kant argues that universal and permanent peace must necessarily presuppose the overcoming of the sovereignty of states and the chaotic relationship that distinguishes them. Furthermore, it is necessary to create a federation that will gradually welcome peoples of the earth in order to obtain this result. Some authors referring to the thought of Kant, speak of "*institutional pacifism*", placing it in contrast with with other forms of pacifism such as political pacifism, juridical pacifism or conquest pacifism which is the one discussed above (Bobbio 1975, 208).



Portrett av Shoko Matsuki

Global constitutionalism is a doctrine that “advocates for the application of constitutionalist principles in the international legal sphere in order to improve efficiency and fairness of the international legal order” (Peters 2009, 398). We will shortly see how Kant in his *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* and *Groundwork for the Metaphysics of Morals* proposed a model of legal order, including fundamental rights and duties typical of a democratic and purposeful organization to guarantee peace between peoples and the well-being of citizens. Moreover, how, therefore, he has laid fertile ground for the thought of a global right as a tool to build and guarantee a perpetual peace and for respecting fundamental rights.

To reach these conclusions it is however necessary to analyse in advance the concept of sovereignty according to Kant. With Kant, we witness a fundamental change of direction in the view on sovereignty. In Hobbes’s view, for example, the Leviathan, understood as a sovereign body that guarantees order and protects citizens within state boundaries, eliminated conflicts within individual political communities, but these conflicts were projected and amplified in the international order. On this view, war between states was an ineluctable condition inherent in the very nature of the states (Possenti 2007, 1).

The concept of sovereignty in Kant’s thought, on the other hand, plays a different but fundamental role in the construction of a global right. In his view, war is the result of the clash between independent sovereignties and only the construction of a federation of peoples or states can curb conflict situations. In other words, only by subjecting oneself to a law common to all peoples and respectful of the principle of equality and thus renouncing a portion of one’s state sovereignty, can a peaceful relationship be built. According to Kant, sovereignty is a political attribution that has an unlimited nature and belongs to the people. It is the *de facto* power that generates sovereignty and constitutes it. The *de facto* power must then be transformed into a compulsory function of the law, a function that is proper to the executive power. It follows that, on the Kantian view, the representative relationship is not a relationship between people and delegates, but between a legislative expression which is the expression of the people as a whole and an executive that is the holder of the supreme power (Possenti 2007, *Idem*).

Kant’s perspective on the need for an international organism at a global level would subsequently be taken up again and deepened by Hans Kelsen. He highlighted the importance of a universal juridical order that is superordinate to the one of individual states and against which

everyone, both states and individuals, are called upon to respond and therefore be sanctioned by it. The allocation of sovereignty to a higher level than the state is, therefore, the best way to guarantee peace. The concept of sovereignty, therefore, reaches the peak of its importance at the turn of the fifteenth and sixteenth centuries. It begins to decline with Kant and become more positive in regards to autonomy between the nineteenth and twentieth centuries (Possenti V. 2007).

The state of peace, in fact, according to Kant, is not proper to the natural world, which is a world marked by conflicts and surpassed by a social contract. This contract, which is at first stipulated between men and then between peoples, is rather something that must be artificially established by man through a legal order imposed by an authority superior to the individual states (Rabbachin 2017, 1).

Looking more closely at the *Perpetual Peace*, there are three fundamental elements that must characterize this global ordering and which Kant summarizes in the three fundamental articles to be respected if perpetual peace is to be achieved. The first requirement that the global right should have is to configure a republican-type regulatory paradigm. This means for Kant the separation between executive power and legislative power and respect for some fundamental democratic principles.¹ The man with his freedom and his rights comes before the state and, therefore, no power can violate the essential content of fundamental rights (Kant 1795, 4).

As far as the principle of equality is concerned, for example, it is understood by Kant in the sense of formal legal equality before the law. For Kant, in fact, in the process of globalization it must be kept in mind that all men are equal, and that all belong to humanity understood as one human race. He denounces, for example, the abuses carried out by the conquerors of the American aboriginal peoples, slavery and the substantial disparity between men in power and the people. Kant omits, however, the theme of economic justice. In fact, by paying exclusive attention to legal equality, he fails to take into consideration concepts such as distributive economic-social justice to be read as a cause of peace, where carried forward, or as a cause of conflict where it is lacking.

In *Perpetual Peace*, Kant highlights how a state organization, in order to be considered a *republic*, must necessarily be based on a representative system of the people. This system must therefore include a group of delegates who take care of the rights of the citizens, in the name of these. However, the supreme power, from which every individual right depends, finds its foundation in the people



Illustrasjon av Åse Berg Dybvik

themselves. The philosopher continues, then, emphasizing how the representative system of democracy, which would distinguish the republic, is based on the equality of men in the social forum. The aristocracy system, on the other hand, would be based on inequality. Finally, the system of the monarchy would be characterized by equality which, however, is the result of inequality, in the sense that all citizens are equal to one another but unequal to the only sovereign who represents and governs them (Kant 1795, 5).

It follows that there are, in a nutshell, only two forms of government: the first, the republican one which respects the principles of freedom and equality, whereas the second, whether aristocratic or monarchical, is despotic and fails to protect these fundamental principles (Rossi 1997, 413). The first form of government is the only one capable of shaping a democratic constitution in a representative system. The importance of the provision of a representation system is then evident from the reading of Kant's position regarding direct democracy models. It would constitute a self-contradiction of the necessary unanimity of the legislative power. In these systems, in fact, the sovereignty of the people, which is born as a unit, would disintegrate and disperse into a set of multiple and dissonant individualities (Kant 1795, 6).

The second fundamental requirement for Kant is that international law is based on a *Föderalism*, a federalism composed of free and non-subjugated states. The legal institutions proposed by Kant for the construction of this global right are fundamentally two: the *Völkerstaat*, which would consist of a federation or state of peoples (which in some passages is also defined as a *world republic*), and the *Völkerbund*, which would instead consist of a confederation or league of peoples (Kant 1795, 7). However, the latter seems only a partial solution for Kant as it does not eliminate the root problem, since sovereign states continue to maintain their sovereignty, and as I pointed out earlier, Kant thought that the sovereignty of states are main impediment for building a perpetual peace. In this way, however, the individual will of the states that retain the right to leave the confederation at any time by recreating conditions for conflicts persists in all its strength (Possenti 2007, 1).

Finally, the concept introduced to the third article is that of the cosmopolitan law (*weltbürgerliches Recht*) which would identify the relationship between the States but also the relationship of the single individuals with respect to states distinct from that of belonging. Historically, the idea of a cosmopolitan right is not born; however, with such a legal structuring, the Enlightenment owes the at-

tempt to insert these philosophical theories into the juridical order. Specifically, however, in Kant's view, the predication of a cosmopolitan right seems to be accompanied by an original theory of freedom founded on the principles of Kantian morality (Kant 2002, 366).

The third article, however, foresees how this cosmopolitan right must be limited to the conditions of universal hospitality. The content of this hospitality right, by which we mean faculties granted to foreign visitors, does not extend, therefore, beyond the conditions of possibility of trading with local populations. It simply allows distant continents to enter peacefully in relation to each other, laying the foundations for a relationship that will then be regulated by law and push mankind towards the construction of a cosmopolitan constitution, which will be discussed shortly (Kant 1795, 8-9).

In other words, by mentioning the conditions of universal hospitality, Kant would not refer to a generic positive right to request and obtain hospitality, but rather it would consist in a merely negative right not to be treated hostilely. States would tolerate the presence of foreign citizens for commercial purposes. In this perspective, cosmopolitan law would guarantee anyone the prerogative of unlimited mobility.

For Kant it is the same physical structure of the Earth that would make the natural state a chaotic and conflictual world. This structure allows men to meet each other on the territories of others and in cases where mutual relations are not regulated by law (in particular, in the natural state), they represent a constant threat to one another. From this reasoning it should not, in Kant's opinion, be concluded that the state of nature is inevitably a state of war. More simply, this state cannot guarantee a permanent and lasting state of peace.

In the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Kant writes how before a legal status of common public regulation is to be achieved, isolated men and peoples can never be safe from the violence of others. Indeed, the natural world is based on the right of each to do what is considered most appropriate by them in the absence of a common regulation. In the essay *Perpetual Peace*, he writes on how the man in the state of nature deprives other men of security by offending them not so much for the actual injustice done, but also only for pouring into a situation of insecurity. The war, then, does not for Kant have any particular motive; it seems to be a solution to the conflicts of interests intrinsically rooted in the nature of man.

In the *Perpetual Peace*, Kant also lists a series of examples of what people usually do that is against natural law.

For instance, the inhospitable natural structures of some coasts induce people to steal ships and goods or to enslave the shipwrecked; or again, the inhospitable nature of the deserts which leads us to believe that it is right to plunder the nomadic tribes would be contrary to natural law (Kant 1795, 8). Notedly, in Kant's view natural law and natural state are not equivalent concepts. The natural state is the state without legal regulation where a general condition of insecurity and disorganization reigns. In this savage state, violence yields more violence. However, the transition from a natural state to a civil state, for Kant, can only be produced by force, from whose compulsion the legal order and the civil status are later founded. In the civil society, the "revenge" to the violence that people have received is not entrusted to the individuals, but to a legal and regulated power that governs the whole without giving force but through the mere application of the normative provision (Rossi 1997, 406).

By natural law, Kant understands that ideal right to which human civil society must strive, but which needs legal regulation to find application and be respected. This legal regulation to lead to a state of perpetual peace must be expressive of the principles of freedom and equality and natural law. The normative paradigm that for Kant can guarantee what has been said is given by a cosmopolitan constitution that unites all the peoples of the earth. Therefore, the basic idea behind the various articles with Kant enunciates in the *Perpetual Peace* is that all the men or peoples who encounter one another, so that they do not conflict with each other, can only respond to the same and common constitution which is an expression of the content of natural law. The prospect of a potential constitution that includes all the fundamental rights of man responding to natural law is, therefore, the main reason why Kant can be considered as one of the founding fathers of thinking of global constitutional law *ante litteram*.

For Kant, in fact, this constitution, which is the result of the contractual will aimed at obtaining perpetual peace, as conforming to natural law, should be perfectly just and satisfy the ideas of freedom and equality. As far as content is concerned, it should explicitly provide the fundamental principles of freedom of the members of society as men, it should provide for the dependence of all as subjects on a single legal source, which is precisely the constitution, and should guarantee formal equality of all before the law as citizens.

The cosmopolitan constitution in terms of juridical categories can be included in that type of law defined by Kant as a public right. In the *Metaphysics of Morals*, it con-

stitutes together with private law one of the two articulations of the "Doctrine of Right". By it, Kant means a system of laws for the people, meaning by the latter term, both a plurality of men and a plurality of peoples, who find themselves in a relationship of mutual influence and need a legal source, the constitution, that unites them (Rossi 1997, 408).

In order for a legal constitution to be produced, the will of individuals to live in a republic while respecting the principles of freedom and equality is not sufficient. Instead, it is necessary that all men, want to build that particular model. Once again, therefore, the system of representation plays a fundamental role, allowing the diversity of wills, attributable to the various and innumerable subjects of the order, to become unique (Kant 2002, 497).

Kant highlights how this constitution would aim to regulate an enormous group of subjects. This group of people taken in their totality feel the need for universal laws for maintaining their conservation, but taken individually, each person thinks exclusively of himself and therefore everyone is secretly inclined to avoid the regulatory provision, which limits their freedom to act. With the representation system, although in their minds the subjects continue to oppose each other, in public behaviour these impulses diminish.

In fact, for Kant, man would distinguish himself from all other living beings. The latter are in fact equipped by the nature of everything necessary to obtain their satisfaction throughout their existence. The purpose of the human being, on the other hand, would not be found *in rerum natura*; this ultimate aim is to be found in the progressive evolution of the man who tends increasingly to seek to perfect himself in the research of this ultimate end.

This goal, however, is not achievable by the individual person; it can only be obtained by the human race as a whole, in its community dimension. Society, therefore, is not only the place of compositions of interests through orderly and peaceful remedies, unlike the natural state, but it is also the only place where the individual can really rediscover himself by completing himself and developing his personality. Thus, in this sense, the construction of cosmopolitan law does not arise exclusively as a juridical method suitable for guaranteeing peace, but also as a tool for the development of the human being, which can only find satisfaction in terms of well-being and personal development.

Drawing on what has been highlighted so far, we can certainly state that the concept of cosmopolitan law will be declined in Kant's works in a way that is not always univocal. In some cases, he declines it in the most limited form

of mere “right of visit” (Kant 1795, 8). In this first sense, it would perhaps be too speculative to assume that Kant’s perspective proposes a true model of constitutional values at the global level in the same way as modern global constitutionalism. It could be assumed that the visiting rights of foreigners are rights of constitutional importance, a subspecies of the right not to suffer hostility on the part of the visiting State, but this perspective fails to consider that the constitutional rights that require protection for the correct construction of a model of global constitutionalism are not reserved for the reprehensible subjective and merely negative legal positions, which is precisely the right of passage without suffering violence. They are in fact composed of conditions of specific claims that regulate the citizen to obtain a control of the own property on the exclusive basis of the provision of that constitutional right. Secondly, on this perspective there is also a lack of a real constitutional and, at the same time, international order, and the principles that we intend to protect would remain without legal protection.

In a second sense, Kant cites the aforementioned federation of peoples, that is, the confederation of peoples that would limit the faculty of self-determination of states with the consequent limitation of the quantum of sovereignty on their part. The choice between one or the other of the systems, the construction of a true universal federal state, on the one hand, and the provision of a confederation of states, on the other, imposes a balance between two possible drifts to which these systems could bring. On the one hand, the drift of authoritarian despotism at the macroscopic level and, on the other, that of lacking enough constricting power. The last problem perhaps most characterizes the model of international relations to date widespread (Bobbio 1975, 219).

However one decides to interpret it, the cosmopolitan principle constitutes for Kant a fundamental passage in the path of humanity because it constitutes the only means that man has if he wants to reach that final destination, perpetual peace, which will guarantee complete satisfaction.

Thus, in Kant’s view, cosmopolitan or global law is not only a precise model of legal and political order, preferable for the philosopher, but it also represents a philosophical orientation that interprets this right as an educational and improved path for man. Regarding the relationship between cosmopolitan and moral law, it is true that for Kant the cosmopolitan society is the most perfect historical and social expression to which the human being can aspire, but it constitutes a necessary condition, not yet sufficient

for the configuration of morality. It is therefore a necessary goal to be achieved but not a definitive result.

A point to be resolved remains to investigate whether, once perpetual peace has been achieved, it can be lost, or if, on the contrary, this achievement constitutes an objective to which, once achieved, it can no longer renounce. For Kant, once we reach perpetual peace, we are not able to go back (Levi 2004, 1).

A question that naturally arises is if the situation reached in Europe following the Second World War constitutes a one of perpetual peace or if instead it exclusively constituted a moment of temporary peace.

If perpetual peace can be achieved through the transfer of sovereignty to international bodies such as the European Union, what role would the EU body play on the Kantian vision? Would it be a federation or a confederation of states? In other words, and ignoring what must be understood in technical and juridical terms with these two concepts in the light of today’s international law, what must be the quantity of sovereignty ceded by the state so that the process of approaching the stage of perpetual peace can be said to be complete?

It is well-known that the European institutions were born after the Second World War with the aim of guaranteeing cooperation and avoiding conflicts, with special regard to the states of France and Germany, which had greater reasons for conflict. The experience of the first post-war period had highlighted the vital need to leave vendettas and claims aside and to foster cooperation. Moreover, Kant himself had predicted that only the experience of the destructiveness of war could persuade states to renounce their freedom, their unconditional sovereignty and submit to a common law. The decision made by European countries to work together, by giving up part of its state sovereignty has generated one of the longest periods of peace that Europe has ever seen.

However, today there exists a widespread perception that the advantages and benefits to which these decades of peace have led are now a foregone and irreversible thing. As a result, they consider a possible genesis of new international conflicts in Europe unrealistic, and, therefore, are convinced of the harmlessness of a possible dissolution of cooperation, are spreading on a wide scale.

Returning to the categories proposed by Kant, the presence of a right of withdrawal from the European Union, a right that allows people to leave the Union at any time, suggests that the Union should be considered a *Völkerbund*, an institution that constitutes for Kant a partial solution to the problem of war between states. This

solution that can last and guarantee peace only so long as it does not want to activate this right of withdrawal.

The activation of this right makes the state that abdicates its position as a member of the European Union reacquire complete legislative sovereignty. The interests that were once common to other states become antagonistic interests and the competition that is created can only stimulate individualist and isolationist policies.

Therefore, I would like to conclude this essay with a last question: the eventual future disintegration of the European Union will inevitably lead to the collapse of relations between European states, putting an end to this long period of peace and causing the re-emergence of conflict situations similar to those that tormented Europe in the first half of the 20th century. Reinterpreting Kant's thought, it is believed that the European institutions are a *Völkerbund* and therefore that the peace of the second half of the twentieth century was merely a temporary and non-perpetual peace. In this sense, only the complete renunciation of the right of withdrawal would be able to generate perpetual peace. Will the achievements in terms of integration achieved in the economic, technological and social fields, which have contributed to building a globalized world *de facto* in recent years, prevent such a course of events?

LITERATURE

- Bobbio, Norberto. 1975, "L'idea della pace e il pacifismo" in *Il Politico*, Vol. 40, No. 2: 197-219. Available at: <http://www.jstor.org/stable/43207901>.
- Gonnelli, Filippo. 2015, *Scritti di storia, politica e diritto*. Bari: Editori Laterza, Kindle Edition.
- Kant, Immanuel. 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press.
- Kant, Immanuel. 1795. *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, Kindle Edition, Book Tree, 2011.
- Kelsen, Hans. 1944. *Peace Through Law*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Levi, Lucio. 2004, "Il significato del "Progetto di pace perpetua" di Kant per l'uomo contemporaneo". Turin. Università di Torino. Available at: <https://www.peacelink.it/europea/a/6650.html>.
- Peters, Anne. 2009, "The Merits of Global Constitutionalism" in *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 16, Issue 2, Article 2. Available at: <https://www.repository.law.indiana.edu/ijgls/vol16/iss2/2>
- Possenti, Vittorio. 2007, "Mondializzazione, sovranità, pace perpetua: Le prospettive di Kant e Maritain". Società italiana di filosofia politica. Available at: <http://www.sifp.it/articoli-libri-e-interviste-articles-books-and-interviews/mondializzazione-sovranita-pace-perpetua.-le>.
- Rabbachin G. 2017, "Il contrattualismo kantiano". Available at: <https://lastland.org/2017/10/21/il-contrattualismo-kantiano/>.
- Rossi, Simona. 1997, "Costituzione e forze costituenti: le suggestioni kantiane" in *Il Politico*, Vol. 62, No. 3 (182): 403-32. Available at: <http://www.jstor.org/stable/43101737>.

NOTES

¹ Only in the *Metaphysics of Morals* does Kant propose the classic tripartite division of the typical powers of Montesquieu. However, starting from this he distinguishes himself by intending the tripartition not as reciprocally supplied with powers, but in the sense that the executive and judicial power must still respect that which is defined by Kant as the "superior person", referring to the legislative power.

BEGINNER'S GUIDE TO KANT'S AESTHETICS

There is no lack of curiosity surrounding art, and what it means to us, not least by artists themselves. But one might be curious as to whether art concerns everyone, or only those with an interest. Kant took an approach to art independently of the artwork, concentrating on the aesthetic experience itself. He provided an account for just how important the aesthetic experience is: it is intrinsically tied to what it is to be human.

By Erik Løvhaugen

There are many reasons to take an interest in Kant's aesthetics. One might find it instructive or thought-provoking for art theory, informative for the history of philosophy, or as a source of understanding in itself. Hannah Arendt, for example, found in it a source for articulating what a genuinely political judgment is (Mahrtdt 2018). And a beginner might simply find some interesting ideas. This article was written *by* the latter *for* the latter. It is a document of my coming-to-understand §§ 1–8 of the *Critique of the Power of Judgment*, which is where Kant introduces his account for the aesthetic power of judgment. As such, it should serve as an introduction to Kant's aesthetics, or a reading guide to §§ 1–8. Someone completely new to philosophy will not find unfamiliar terminology without an explanation. In order to achieve this, however, I must sacrifice a lot of direct quotes, since the text contains many words with very special meaning, and sentences that are hard to explain in isolation.

In this first part of the book, Kant argues for a unique

type of judgment, the judgment of taste. He distinguishes it from other types of judgment, namely moral judgments and judgments of personal enjoyment. They all have the same form, “p is F”: Judgments of taste has the form “p is beautiful”; moral judgments “p is good”; and judgments of personal enjoyment “p is agreeable”. Kant defines the characteristic properties of judgments of taste by comparing these three types of judgments to each other.

The properties of judgments of taste are not just a description. They are also necessary conditions for what a theory on the judgment of taste must be able to explain. According to Kant, a philosophical enquiry into how judgments of taste are made would reveal a new aspect of how the mind operates (§ 8). To find the origin of judgments of taste in this way is a challenge Kant starts to deal with in § 9. However, this paper is only concerned with §§ 1–8, where Kant presents his definitions of judgments of taste and also the philosophical challenge. I will only briefly mention § 9 toward the end.

My goal in this paper is to show how Kant's claims make sense. I do not share any of my own opinions; as far as I can, I only interpret and explain. Throughout, I am trying to answer the questions: "How does Kant find out what makes judgments of taste unique?", and "Does it make sense?" I will first present (an incomplete list of) the properties, then answer some (more specific) questions I think are helpful, and finally present Kant's challenge to himself, recapitulating with the full list of the properties.

Briefly, to avoid confusion, I should make this clear: The word "beauty", as it is used in this paper, might mean something else than what the reader has in mind. In everyday speech, the word "beauty" or "beautiful" is often used interchangeably with "pretty", "pleasing to the eye", "nice", and the like. However, Kant has something different in mind, something like "aesthetic merit". To understand the difference, imagine an art critic answering the question: "Why are some paintings better than others?" If the critic answers: "Because they are more pleasing to the eye", then there is little reason to listen to their opinion. Instead, they should answer: "Because they have more aesthetic merit." That way, they can actually defend their claims. (Kant provides a similar example in §7.) For reasons that will become apparent soon, Kant uses the word "beauty" similarly to "aesthetic merit", and not "pleasing to the eye", and I will do so too, in order to avoid complicating things.

Preamble: The properties

To provide an overview on Kant's first few paragraphs, I will start with answering the question: "What are the characteristic properties of judgments of taste?" Kant does not provide a simple list, but they can be listed.

All types of judgments refer to objects. However, judgments of taste differ from judgments of the good and the agreeable in one important property: Anyone who is judging beauty should not be invested in the object that is being judged. Like how a judge in a legal matter should not be friends with the accused. Both agreeable and good objects are things that everyone has some investment in, which is one reason for why they cannot serve as judgments of taste (§§ 2–4).

Another property of judgments of taste – or rather, another property it lacks – is objectivity. An objective judgment is grounded on something factual, like: "That chair has four legs", which is true or false depending on how many legs the relevant chair has. Judgments of taste are similar, as they point to an object and make a claim about it, but they are not the same. You can point to something

and say "That is beautiful", but it is not a claim of fact; it is rather the case that you *want* people to agree with you than that you take it as obvious that they will. Instead, judgments of taste are subjective. Beauty is something everyone has to see for themselves, and not something they can be convinced of by argument alone, according to Kant (§§ 3, 6).

At the same time, judgments of taste are held to be valid for everyone. According to Kant, this can be seen from how it is incorrect to say that something is "personally beautiful":

It would be ridiculous if ... someone who prided himself on his taste thought to justify himself thus: 'This object ... is beautiful **for me.**' For he must not call it **beautiful** if it pleases merely him." (5:212)¹

(This is the distinction I tried to draw with the art critic in the introduction.) This combination of subjectivity and universality is essential to judgments of taste, and an important part of the challenge that must be overcome to explain how judgments of taste are made (§7).

Finally, judgments of taste are free. This freedom is not a question of being able to choose what is right, which is an obligation and in that sense *not* free. Neither is it a question of being able to choose what we want, which is something we are inclined to feel from our own nature, and in that sense not free either. Kant writes: "An object of inclination and one that is imposed upon us by a law of reason ... leave us no freedom to make anything into an object of pleasure ourselves" (5:210). Conversely, in a judgment of taste, there is nothing that one *must* choose, neither from morality nor inclination, and therefore it must be free (§5).

To summarize, judgments of taste are (1) different from those of the good and (2) the agreeable; (3) made without regard for anything being at stake; (4) not objective; but (5) subjective; (6) held to be valid for everyone by whoever is making the judgment; and (7) free. This is not the full list, but this is enough to give a rough idea of how Kant presents the judgment of taste. The rest are all in § 8, which I will go through later. The complete list can be found towards the end.

Now that this general summary is in place, the questions that first spring to mind are: Why can't the judgment of taste be like any other judgment? Must there be a unique judgment of taste? And even so, why is it important? I will answer these questions in order.

Why can't the judgment of taste be like any other judgment?: The problem with interested pleasure

Kant asks this question in terms of *aesthetic* versus *cognitive* judgments. According to him, the judgment of taste is an aesthetic judgment, not a cognitive one. That means that the judgment is not based on concepts, but only on feelings. Compare to look *for* something and to look *at* something. When we are using our cognitive powers, we are trying to figure something out, and through concepts we can find out if something is true or not. On the other hand, when we are enjoying ourselves, e.g. when we are experiencing the agreeable, we are not trying to do anything, we are just relaxing, and there is no truth involved. This observation distinguishes aesthetic and cognitive judgments, but there is a strange circumstance in which aesthetic judgments are held to be true, namely in judgments of taste. But why does this mean that the judgment of taste has to be a unique type of judgment?

According to Kant, in order for judgments of taste to be possible at all, they need to be an *unbiased*² kind of judgment, as in the example of the judge mentioned earlier. But both the agreeable (judgments of personal enjoyment) and the good (moral judgments) have some sort of bias, and can therefore not serve as judgments of taste. It is for this reason that there needs to be a third option. My next questions then become: What is this bias, and why must judgments of taste be without them?

In Kant's terms, bias in judgments is to have an *interest* in the object that is being judged. "Interest" means to derive satisfaction from *the representation of the existence* of the object. "Representation" is just how something is presented in the mind (not attached specifically to feelings or to thoughts, but to one or both). To derive satisfaction from the representation of the existence of the object means that the well-being of the person who is inspecting it somehow depends on the existence of the object. For example, the pleasure I derive from a bonfire that keeps me warm at night and would leave me cold if it was extinguished, cannot be grounds for a judgment of beauty. It is the very existence of the bonfire that gives me pleasure because I depend on it. Only the "mere representation" (5:205), i.e. the object independent of its own existence, should be part of the subject's evaluation. Judgments of taste must for this reason be *without any interest* to be unbiased, in other words *disinterested in the existence of the object*, or *without the representation of the existence of the object*. Put simply, interest is when whether something exists or not makes a difference to what one feels and thinks about it.

When Kant introduces this in § 2, he does not appear

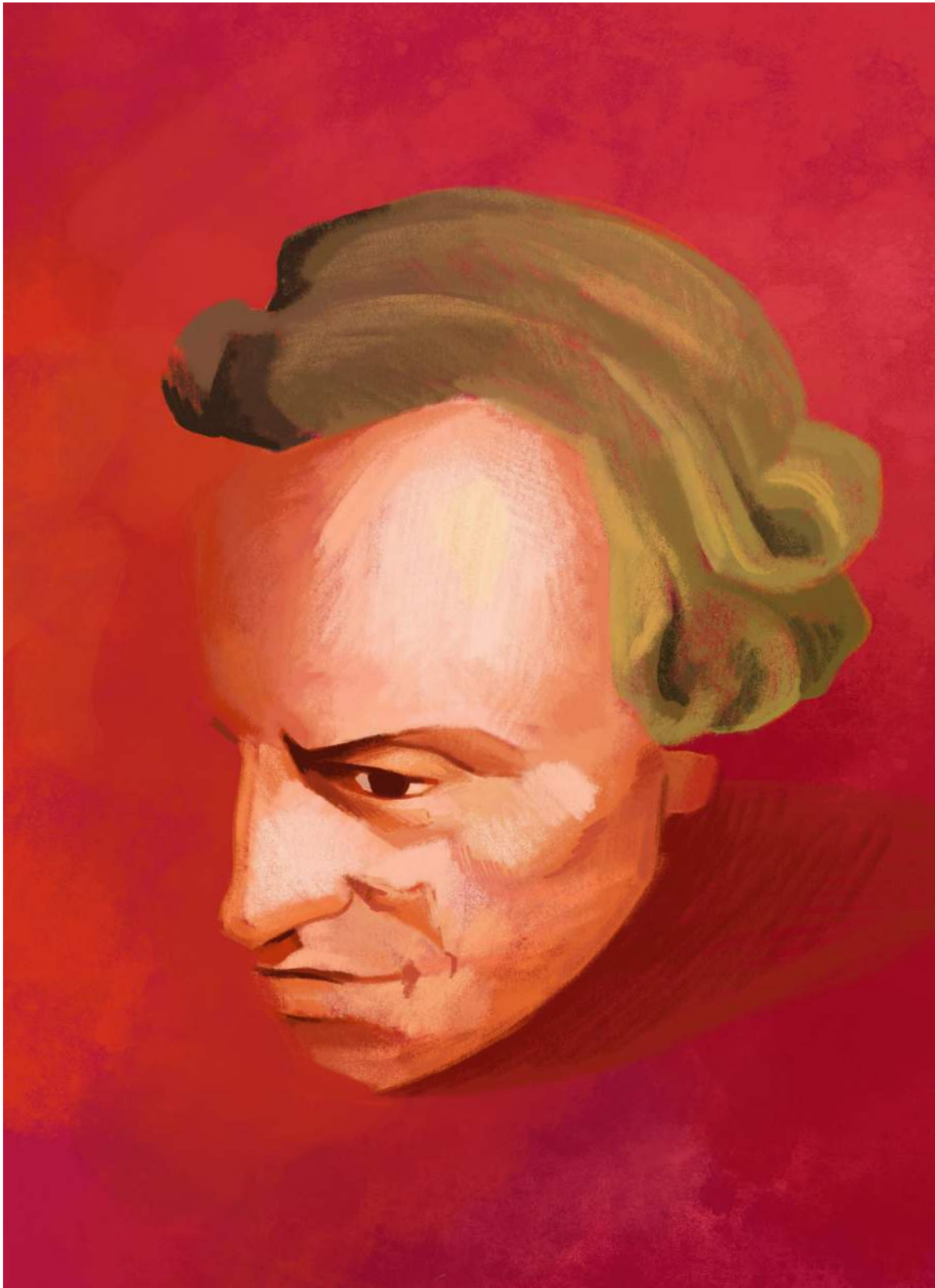
to be giving any other grounds than to say: If you think about it, you must agree. That's not a very strong argument, but it is difficult to disagree with the idea that judgments of taste should be unbiased. If you talk to someone who is looking at a painting, they would probably agree that the painting should speak for itself, and that aspects like whether you can afford it shouldn't be part of a judgment of its aesthetic merit.³ But it is still difficult to see why, exactly, it is so important to be unbiased, or disinterested. Currently, only the accuracy of the judgment seems to be at stake. In fact, it may not be Kant's intention to provide the grounds for the importance of disinterestedness in judgments of taste this early in the text (§ 2). In § 5, he presents a social function⁴ that judgments of taste have, and how disinterest plays an important part of that function. However, before I can elaborate on that, I must explain what Kant means with the terms "agreeable" and "good". This will also enlighten the meaning of disinterest.

Must there be a unique type of judgment? The agreeable and the good

Judgments of taste, the agreeable and the good all have in common that they have some feeling attached to them. The feeling is a satisfaction or dissatisfaction. Beauty, the agreeable and the good are all claims of satisfaction. The agreeable (*das Angenehme*) is the name Kant gives for that which is personally satisfying. The good is really just good actions, where the relevant satisfaction is the feeling that provokes said action.

Kant frequently compares the agreeable and the good, not just with beauty, but also with each other. The descriptions of the agreeable and the good provide two instances of why judgments of taste cannot be interested, i.e. be based on interested pleasure. If, in addition, these two are all the other kinds of judgment that there are (which have feelings attached to them), then there is no circumstance in which judgments of taste can be interested. The way I have presented it, interest is the reason judgments of the agreeable and the good cannot serve as judgments of taste. But Kant might also make use of the notions of "agreeable" and "good" in order to define interest (and disinterest).

For judgments of taste to be both universal and based on feelings, it must be possible for feelings to, in some circumstances, have universal validity. If judgments of taste were based on feelings, and feelings were private, then beauty could not provide a ground for a judgment that everyone should make, but only single individuals for themselves. Kant disagrees with this sentiment, but not just pertaining to judgments of taste. For if one makes the



Portrett av Victoria H. Hamre

assumption that all feelings are private, then moral judgments would be impossible because they would lose their claim to universality. Moral sentiments would be just like inclinations: “Some people like to be nice, some to be cruel” would have the same moral status as “some people like sweet, some sour”. At least, this is what it means for Kant:

In the end, how [our faculties] achieve [gratification] does not matter at all, and since the choice of means alone can make a difference here, people could certainly blame one another for foolishness and incomprehension, but never for *baseness and malice*: for all of them, each seeing things his own way, would be after one goal, which for everyone is gratification. (5:206, my italics)

Gratification, the pleasure one seeks from agreeable experiences, has nothing to do with moral reasoning. It is a private satisfaction.

The way moral judgments are universal is from being based on concepts. Concepts are objective, which means that they are also universal. Kant’s basis for the universality of moral judgments is vast, and I’m not going to delve into Kant’s moral philosophy here. Anyways, to say that there is no reason to believe that feelings have some universal validity, is for Kant tantamount to saying that there is no evidence for the universality of moral. So, there *should*, at least in a moral sense, be reason to believe that judgments of taste can be universal and based on feelings.

If all feelings have universal validity, there would still be a difference between judgments of taste and the agreeable. Agreeable objects satisfy a need or a want. For example, when I drink a glass of water to quench my thirst. In this scenario, and in all these kinds of scenarios, I am indifferent towards what judgment others would make. Therefore, judgments of the agreeable are not universal, and that is why judgments of the agreeable do not qualify as judgments of taste. You could say: There would be no problem with the agreeable if everyone always felt the same, because everyone would always agree, therefore it would be universal. But that is not the point. It is not important that people are differently inclined, what matters is the indifference. It is simply not important to us whether other people would feel the same; we *make no claim* to universality. That is the problem with the agreeable. It is very intuitive: Think of how absurd it would be if every pleasure you felt was something you insisted that everyone had to agree with.

To clarify disinterest, Kant explains the agreeable in

terms of interest. As mentioned with the case of the bonfire, interest occurs when the existence of something makes a difference in regard to what we feel and think about it. We derive pleasure from the agreeable as a thing, not just the way it is. We want it, or something similar, like if I want a soda. That is not what a judgment of taste is, which is only concerned with the “mere representation”, i.e. my experience of it as independent of its existence.

It is also necessary for Kant to distinguish the beautiful and the good. Kant needs to distinguish the beautiful and the good without making beauty lose its claim to universality, since that was how it was distinguished from the agreeable. As opposed to the agreeable, judgments about the good both can and in fact do make claims to universality, because they are based on concepts, which are objective and therefore also universal. And that is also the problem, because judgments of taste are not based on concepts. Kant writes: “Flowers, free designs, lines aimlessly intertwined in each other under the name of foliage, signify nothing, do not depend on any determinate concept, and yet please.” (5:207). There are pleasures not based on concepts, at least not *determinate concepts*, just like the agreeable, but at the same time not entirely based on sensation either. Think about lying down on the grass and staring up at the clouds. It is pleasing how the clouds sometimes look like something, but not because you are looking for anything in particular. It is a pleasure related to concepts, but no concept in particular, and at the same time you need the sensation of the clouds to derive the pleasure. This kind of sensation of clouds is the “mere representation” of clouds. So, there are judgments not entirely dependent on sensation and not entirely on concepts, but somehow both, and these are judgments of taste.

Kant also explains the good in terms of disinterest. He distinguishes between the morally good, which is good in itself, and the useful, which is good for something other than itself.⁵ The satisfaction derived from the useful is a desire for something to happen as a means to a goal. The satisfaction derived from the morally good is similarly a desire for a goal, but it is different because it is not a desire for something else, only itself. This is the nature of the will. Where the useful is desired as means to something else, the will is a desire for the good, which is a concept that springs from the ‘willing’ subject through rational thinking. Neither are disinterested, i.e. independent of the existence of their objects, because they both desire the existence of something.

In the end, both the agreeable and the good are tied to some interest, whereas the judgment of beauty needs

to be free. So how can judgments of beauty be made? As shown, it would have to be as its own kind of judgment, independent of the other two.

Why is the judgment of taste important? The unbound and exclusively human judgment

Why is Kant concerned with judgments of taste? Should one be concerned with them? I have previously mentioned that the importance of disinterest only seemed to be about accuracy. But with the descriptions of the agreeable and the good, the importance suddenly expands. The satisfaction derived from beauty is the only form of satisfaction that is free. And from that, we can find the importance of disinterest: The judgment of taste is at the heart of our feeling of humanity.

The judgment of taste is a result of contemplative – or, if you will, dreamlike – interaction with objects, free from every interest – including itself (which the morally good is bound by). This makes it unique compared to that of the agreeable and the good. My chart, *Fig. 1*, shows how not only the feelings belonging to the different kinds of judgment are different from each other, but also the representations and the relations between the representations and the feelings. Note that even though it looks like three Venn-diagrams below each other, yellow (in the middle) is never a mix of red and blue. This is to signify that although the judgment of taste shares most of its properties with either that of the agreeable or the good, it is unique. The chart can also be read as three pairs of opposing crescent moons, where the judgment of taste fills the gap in the middle. This would signify that the judgment of taste fills the negative space between that of the agreeable and the good – it is defined as what the others are not. However, the main reason I present the judgments this way is that it symbolizes how judgments of taste are a particularly human endeavor. In Kant's own words:

Agreeable is that which everyone calls what **gratifies** him; **beautiful**, what merely **pleases** him; **good**, what is **esteemed, approved**, i.e., that on which he sets an objective value. Agreeableness is also valid for nonrational animals; beauty is valid only for human beings, i.e., animal, but also rational beings, but not merely as the latter (e.g., spirits), rather as beings who are at the same time animal; the good, however, is valid for every rational being in general ... (5:210)

Agreeableness is something we share with animals, and the

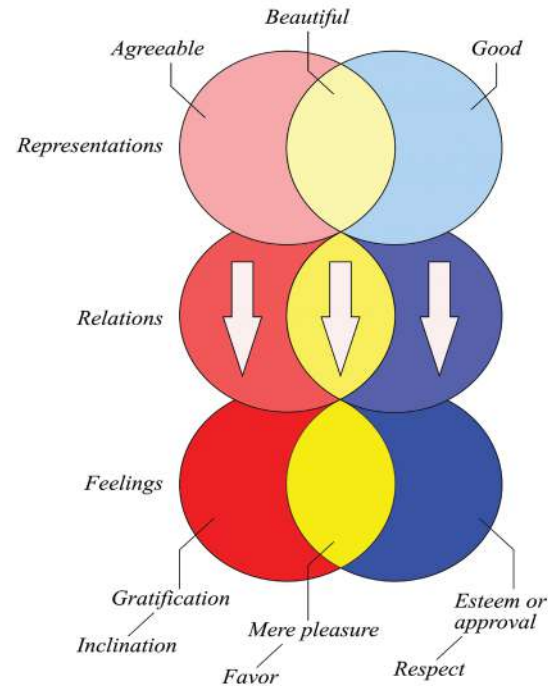


Fig. 1: A chart of the relationships between representations and their feelings.

good is something we share with purely rational beings (like “spirits”, i.e. angels). But judgments of taste can only be made by something with both the ability of conceptualization and the ability of deriving satisfaction from representations of objects. Only human beings can play around in the space between the agreeable and the good. But if you don't believe in purely rational beings and therefore also the unique role humans have in the hierarchy of lifeforms, what makes taste so unique? The social function of beauty still stands, because the universality springs from the common awareness of disinterest: If my judgment of taste is not based on personal inclination, then no-one else's is either. The awareness of the fact that there is no reason for people to disagree in a judgment of taste makes it apparent to everyone that the judgment of taste

is universal. And the notion that animals can also have the ability of conceptualization, that human beings are not unique in this aspect, just means that we may share some of our taste with some animals.

It is this common ground Thierry de Duve points at when he insists that judgments of taste (or of art, in his contemporary scenario) are claims of humanity. He writes: “Kant has once and for all fathomed the depth of aesthetic disagreements among humans: they are tantamount to a denial of the other party’s humanity” (de Duve 2004/2010, 7). De Duve relates this to the *sensus communis*, which I will not get into, but it is already part of the equation here, where Kant only talks about what a theory of aesthetics needs to give the grounds for.

The challenge

As I mentioned early on, the different properties of the judgment of taste are not just a description, but necessary conditions for what a theory on the judgment of taste needs to be able to explain. This challenge is presented in clear terms at the beginning of § 8:

The universality of the satisfaction is represented in a judgment of taste only as subjective.

This particular determination of an aesthetic judgment that can be found in a judgment of taste is something remarkable, not indeed for the logician, but certainly for the transcendental philosopher, the discovery of which calls for no little effort on his part, but which also reveals a property of our faculty of cognition that without this analysis would have remained unknown. (5:213)

Put simply, the task is to find a property of our faculty of cognition that allows for subjective judgments to be universally valid. Why did I explain all the other properties, when Kant only mentions subjective universality here? The reason is that subjective universality is at the heart of the judgment of taste. All the other properties can be derived from it and be supported by it.

The task of providing the origin of subjective universality is not trivial. Although I have not yet made it clear, I have already mentioned the reason for this. Since neither sensations nor concepts alone can be grounds for subjective universality, a whole new faculty of mind needs to be established. That could hardly be easy. The method of achieving this also functions as an extension of the list of properties previously mentioned.

The process of establishing the origin of the judgments

of taste rests on subjective universality. Such a universality is not objective, it only relates validity to feelings. Since it cannot rest on objective universality, this subjective universality must be established as a special kind. And, because the judgment does not rest on objective concepts, but concepts that come from the free play in the mind in relation to the representation of one object, judgments are only made about one object at a time, i.e. they are *singular* judgments. That also means that there are no a priori rules when it comes to beauty, only the rules established by the one object, i.e. *aesthetically grounded logic*. The only universal claim in a judgment of taste is that everyone should feel the same way about some object. All these aspects are derived from the necessity of subjective universality.

All the properties listed in the beginning can also be derived from the necessity of subjective universality. First, since the good is not subjective and the agreeable is not universal, judgments that are similar to those of the good and the agreeable cannot be subjectively universal. Second, subjective universality is also impossible if the judgments are made with regard for anything being at stake, i.e. interest, because interest involves either the agreeable or the good. Lastly, subjective universality is impossible unless the judgments are free from the bounds of interest. So, everything traces back to the establishment of subjective universality.

Finale: Dealing with the challenge

As mentioned in the introduction, I don’t have an opinion to share; there was no “point” to this paper.⁶ Instead, I set out to understand and explain a limited amount of text, namely §§ 1–8 in Kant’s third *Critique*, and did so by presenting the necessary conditions for the aesthetic power of judgment, and answer the questions I set out in the preamble. For Kant, the next step is to provide a theory that can account for these conditions. I thank the reader for taking the journey with me so far, and encourage them to continue on their own. Here is a teaser:

After providing the demands for a theory on the judgment of taste, Kant immediately presents his suggestion, which is that the faculties of cognition are in a state of free play in relation to the representation of an object, and that it is the common agreement between everyone who takes part in such an activity that makes the judgment have universal validity. More on that can be found in § 9 and beyond. Good luck!

Finally, the complete list of necessary conditions for a judgment of taste is as follows: Judgments of taste are (1) different from those of the good and (2) the agreeable;

(3) made without regard for anything being at stake; (4) not objective; but (5) subjective; (6) held to be valid for everyone by whoever is making the judgment; (7) free; (8) special; (9) singular; (10) based on aesthetically grounded logic; (11) a justifiable expectation of the confirmation of others. Lastly, (although this could arguably be excluded) (12) we can know for ourselves that we are making a correct judgment of taste by disregarding the feeling of the agreeable and the good, and focus on what is left.



Fig. 2: *The object becomes a representation which is in a state of free play in the mind until a concept emerges and a judgement is made.*

LITERATURE

- de Duve, Thierry. 2004/2010. "Overture: Why Kant Got It Right" [unpublished], (Excerpted and adapted from "Do Artists Speak on Behalf of All of Us?" in *The Life and Death of Images, Ethics and Aesthetics*. London: Tate Publishing, 2008.)
- Mahrdt, Helgard. "Hannah Arendt and the Notion of Plurality". In *Filosofisk supplement* 2018 (2): 22-28.
- Kant, Immanuel. 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. New York: Cambridge University Press.

NOTES

- ¹ Standard citations for Kant is the volume ("5") and page number ("212") of their appearance in the Academy edition of *Kant's gesammelte Schriften*. This is given in the margin of the translation, and most translations.
- ² "Unbiased" is my term, not Kant's.
- ³ Kant, however, does not usually talk about artworks in the context of judging beauty. The objects he has in mind are usually objects from nature, although in this particular context, in § 2, he describes some different ways to be dissatisfied at the sight of a palace, which do not qualify as judgments of taste.
- ⁴ The phrase "social function" is borrowed from Thierry de Duve, "Why Kant Got It Right" p. 8. It is not Kant's term.
- ⁵ Commonly referred to as the "intrinsically good" and the "instrumentally good", respectively.
- ⁶ Which is, by the way, very appropriate, given the topic.

POSITIVISMESTRIDEN GAMMEL STRID I NY DRAKT

1960-årenes positivismestrid mellom filosofer som (med eller uten samtykke) ble kalt positivister og deres kritikere kan virke forvirrende, men er allikevel interessant fordi den synes å avspeile to motstridende filosofiske og vitenskapelige grunnsyn, som har stått mot hverandre siden antikken og fram til vår tid. I den følgende teksten forsøker jeg å belyse dette med eksempler fra filosofihistorien.

Av Gunnar Hopen

Positivismen oppstår

Fra ca. år 400 og fram til ca. år 1600 var vestlig filosofi og vitenskap sterkt dominert av religion og metafysikk (Næss 2010). Trolig var renessansens oppvurdering av antikkens tro på mennesket og 1600-tallets naturvitenskapelige nyvinninger viktige betingelser for at opplysningstiden kunne oppstå, i Storbritannia med blant andre John Locke og David Hume, og i Frankrike med Denis Diderot og de andre bidragsyterne til leksikonet *L'Encyclopédie* (Blom 2010). De fleste opplysningsfilosofene stilte seg kritisk til kirkens og kongedømmets makt. De vurderte fornuften høyt og var kritiske til religion og magi. Noen presenterte seg som ateister og andre som deister, med en forestilling som minner om Aristoteles' ide om «den første beveger» (en gud som setter det hele i gang, men som deretter ikke involverer seg). Noen fjernet seg lengre fra opplysningstidens grunnideer, for eksempel Jean-Jacques Rousseau, som kombinerte troen på fornuft med troen på «et høyere vesen» og en autoritær stat, og Immanuel Kant som forutsatte en guddom som basis for den tyske idealismen (Blom 2010, 305–318).

Den franske filosofen Auguste Comte videreførte mange av opplysningstidens ideer med sin egen filosofi, som han kalte positivisme (Bourdeau 2018). Med dette mente han en filosofi og vitenskap som ikke bygde på fantasi og spekulasjoner, men på det positive (i betydningen det konkrete), som kan erfares ved hjelp av sansene. Han så på religion og metafysikk som en passert fase i filosofi-

ens utvikling. Comte var også sterkt opptatt av sosiologi, som han mente burde studeres med naturvitenskapens metoder. Etter hvert ble han mer ekstrem og autoritær, og prøvde å utvikle positivismen til en ny religion. Han fikk stor innflytelse, også politisk. Brasils flagg ble prydet med Comtes slagord «Orden og fremskritt», og Ungtyrkerne var inspirert av Comtes positivisme da de grunnla den sekulære tyrkiske staten etter Det osmanske rikets fall (Larsen 2007, 75). Comte skapte tidlig begeistring hos samtidige filosofer som John Stuart Mill, men hans senere utvikling vekke skepsis. Mill beskrev den tidlige og den senere filosofien til Comte som «The good and the bad Comte» (Bourdeau 2018).

Wienerkretsen var en gruppe filosofer i Wien på 1920- og 30-tallet som langt på vei bekjente seg til positivismens ideer (Nordin 2010, 250–257). Sentralt i denne gruppen sto Moritz Schlick, Rudolf Carnap og Otto Neurath, og mer perifert i kretsen var filosofer som Karl Popper, Ludwig Wittgenstein og Arne Næss. Felles for de som (med eller uten samtykke) ble kalt for positivister var tilslutning til empiri, slik som den ble brukt i naturvitenskapelig forskning, og skepsis til metafysikk og spekulasjon, som ikke er tilgjengelig for empirisk testing. Det ble også ansett som nødvendig å tilstrebe verdinøytralitet eller objektivitet i forskningen, og utsagn måtte belegges med argumenter istedenfor slagord og udokumenterte påstander. I mer eller mindre grad ble det satt fram krav om at prinsippene



Portrett av Shoko Matsuki

for naturvitenskapelig forskning måtte bli gjeldende for alle typer forskning. Dette ble problematisk særlig for humaniora, og førte til mye uenighet innen positivismen. Comtes forsøk på å presentere positivismen som en slags religion, og Carnaps forsøk på å presentere en positivistisk teori for verdens logiske oppbygning, ble av noen sett på som å åpne for metafysiske spekulasjoner, noe som førte til ytterligere uenighet i kretsen. Uttrykket logisk positivisme eller logisk empirisme blir brukt om den mindre nyanterte positivismen, som senere filosofer, for eksempel Karl Popper og Arne Næss, tok avstand fra. På den annen side var de tilhengere av det vi kan kalle positivismens grunnidéer. Det vil si tilslutning til empiri, slik som den blir brukt i naturvitenskapelig forskning, og skepsis til metafysikk, som ikke er tilgjengelig for empirisk testing. Filosofene fra Wienerkretsen hadde ofte ulike meninger om forskjellige filosofiske begreper og debatterte livlig og kritiserte ofte sine egne tidligere standpunkter, som de dermed forlot (Nordin 2010, 250–260). Meningsforskjellene har gjort begrepet positivisme upresist, noe som har vanskeliggjort diskusjonen om det.

Karl Popper brakte kritikken mot sine meningsfeller så langt at han av Neurath ble «utnevnt» til «Wienerkretsens offisielle opposisjon». Selv gikk Popper enda lengre og omtalte seg selv som «den logiske positivismens banemann» (Nordin 2010, 250–257). Som vitenskapsfilosof utviklet Popper en mer beskjeden og selvkritisk rasjonalitet, som han kalte kritisk rasjonalisme (Wettersten 2019). Han mente at vitenskap eller filosofi ikke kunne fastsette noe med absolutt sikkerhet (justifikasjon), bare med grader av sannsynlighet. Han var tilhenger av deduktiv empirisk vitenskap. Det vil si at man framsetter en hypotese som kan testes, men ikke verifiseres, bare falsifiseres eller ikke falsifiseres og dermed styrkes, inntil ny testing hvor den igjen kan forkastes eller ytterligere styrkes. Dette er en metode hvor man vinner kunnskap ved å teste gode gjetninger. Dersom de forkastes kan bedre gjetninger gjøres som er uten feilene fra de tidligere, og de nye kan igjen testes. For å kunne utvide bruken av kritisk rasjonalisme til å gjelde psykologien, for eksempel, gikk han med på at også metafysiske forestillinger kunne brukes, men bare for å formulere hypoteser som deretter kunne testes empirisk.

Den tyske idealismen

Den tyske idealismen med blant andre Immanuel Kant og Georg Wilhelm Friedrich Hegel og deres følgere, som vektlegger metafysikk og begreper som «Transcendental idealisme», «Det absolutte», «Ånden», og så videre. (McQuillan 2019), kan ses på som et viktig motstykke til

positivismen.

Blant ny-kantianerne kunne meningene variere sterkt (Jensen 2009). Marburg-skolen med blant andre Ernst Cassirer kom positivistene i møte til en viss grad og søkte klarhet gjennom metodologisk presisjon og lovmessighet, som ble etterstrebet i naturvitenskapen. Han mente at dette også måtte gjelde for humaniora (*Geisteswissenschaften*), selv om det kunne støte på problemer. Baden-skolen ved Wilhelm Windelband mente at de to vitenskapsgruppene har lik status, men må benytte forskjellig metodologi. Han innførte begrepet *nomotetikk* for den kvantitative naturvitenskapelige metoden som søker å påvise lovmessighet for objektive fenomener, og på den andre siden *idiografisk* vitenskap for den kvalitative metoden som søker å forstå tilfeldige, unike og ofte kulturelle og subjektive fenomener. Ifølge Windelband må humaniora, for eksempel historievitenskapen, benytte begge metodene, alt etter hvilke problemstillinger som skal behandles. Heinrich Rickert tilhørte også Baden-skolen, men i motsetning til Windelband så han ikke på humaniora og naturvitenskap som likeverdige. Han mente at naturvitenskapen er mindreverdig, fordi den tilstreber objektivitet og altså ikke tar stilling til verdispørsmål. Blant andre Martin Heidegger videreførte dette synet til den senere postmodernismen (Jensen 2009).

Religion var viktig for Kants følgere, men det var stor spredning i måten de vurderte religionen på. Noen, som Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (Forster 2017), så på gudstroen som helt grunnleggende for filosofien, mens andre så på religionen som en nyttig fortelling, en som moralfilosofien kunne bygge på. Mest ytterliggående i så måte var kanskje Hans Vaihinger (1925), som med sin «*Philosophie des Als-Ob*» (som-om-filosofi) argumenterer for at man burde late som om det finnes en gud. Dette er i overensstemmelse med fiksjonalismen. (Å verdsette utsagn fordi de kan være nyttige, selv om de er usanne, kalles fiksjonalisme.)

Hegelianerne hadde kanskje enda mer innbyrdes varierende meninger, hvor de mest religiøse ble omtalt som høyrehegelianere, mens Karl Marx og hans tilhengere, som var erklærte ateister, ble omtalt som venstrehegelianere (Næss 2010, 552–553). De sistnevnte hadde problemer med metafysikken i betydningen gudstro, men de mente at Hegels forestilling om Verdensånden kunne forenes med materialismen ved å gjøre den mer praktisk og omtale den som produktivkrefter, eventuelt produktivforhold. De fikk betydelig innflytelse på den såkalte Frankfurterskolen med blant andre Max Horkheimer, Theodor Adorno og Jürgen Habermas, som med forankring i den tyske idealismen

tradisjon, i hovedsak engasjerte seg i marxistisk politisk filosofi med det de kalte «kritisk teori» (Corradetti 2017).

Hitlertiden og 2. verdenskrig medførte tilbakeslag for den tyske idealismen (Nordin 2010, 454). De såkalte analytiske filosofene ved Cambridge-universitetet, Bertrand Russell, Georg Edward Moore og Ludwig Wittgenstein, hadde noe til felles med positivismen, og sammen med Karl Popper, som hadde utviklet sin kritiske rasjonalisme, fikk disse i etterkrigstiden en dominerende rolle i angelsaksiske land og i de skandinaviske land (Heidegren 2018). Det gjaldt særlig i Norge, hvor Arne Næss, med sin bakgrunn fra Wienerkolen, hadde landets eneste professorat i filosofi.

Positivismestriden

Carl-Gøran Heidegren (2018) beskrev positivismestriden, slik den i 1960-årene foregikk i Norge, Vest-Tyskland og Sverige (ja, den oppstod i denne rekkefølgen). Merkelig nok regnet ingen av aktørene i striden seg som tilhengere av positivismen. Spørsmål som naturlig dukker opp er derfor hva uenigheten blant debattantene egentlig gikk ut på.

Hans Skjervheim tok i 1957 mastergraden i filosofi, med Arne Næss som veileder. Samme år skrev han essayet «Deltakar og tilskodar» (Skjervheim 1976), som inneholder støtte til den tyske idealismen, og samtidig skarp kritikk mot positivismen og hans veileders empirisme og vitenskapsfilosofi. Han var imot positivistenes streben etter objektivitet i vitenskap og filosofi, som bare ville føre til «fremmedgjøring» av mennesket, og som Marx mente han at filosofien og vitenskapen ikke bare skal være «tilskodar», men også «deltakar» (Det vil si: aktiv deltaker i løsning av konkrete problemer i samfunnet).

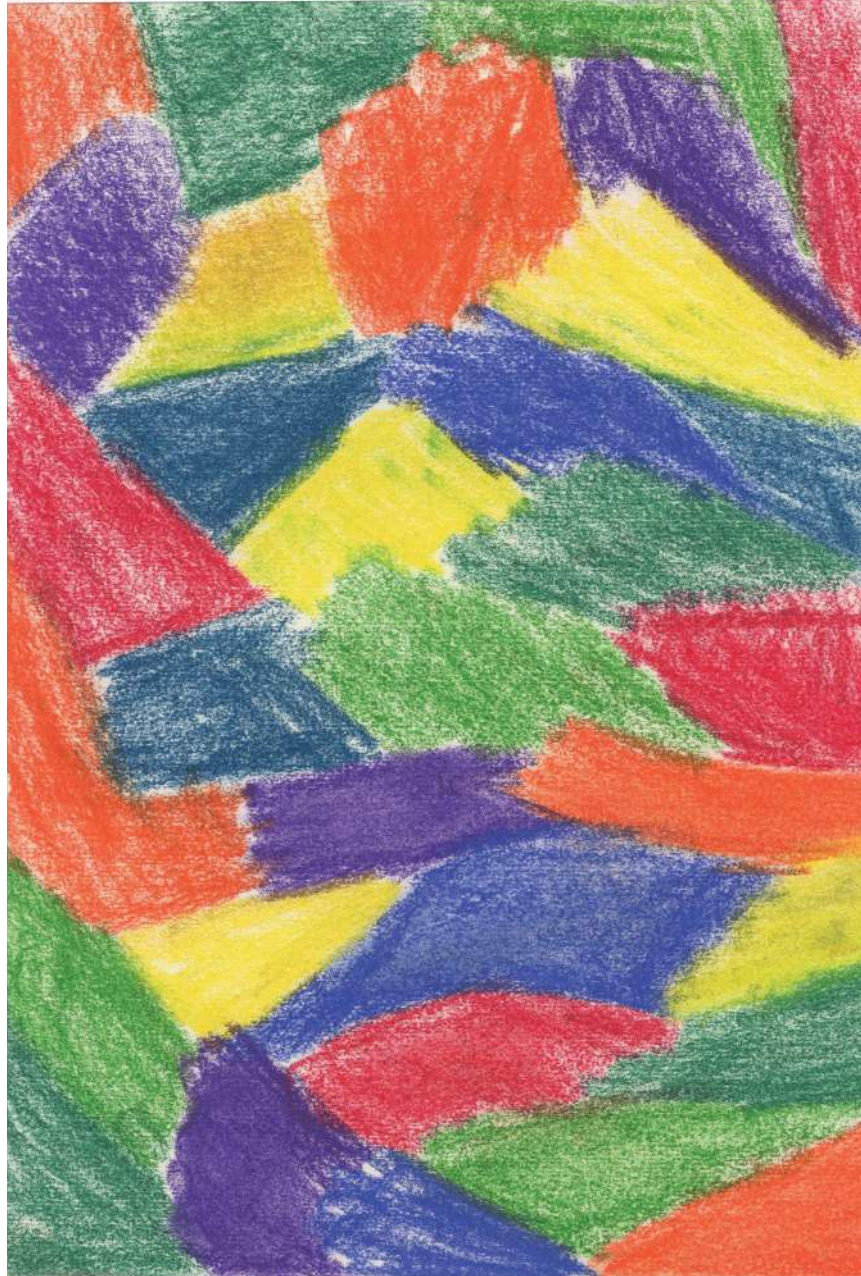
Ifølge Heidegren (2018, 1–18) hadde Skjervheim god kontakt med det tyske filosofiske miljøet, og særlig med Frankfurterskolens Jürgen Habermas. Skjervheims essay ble svært godt mottatt i miljøet rundt Frankfurterskolen og kan regnes som innledningen av positivismestriden, som for alvor oppstod i Vest-Tyskland i 1961 med Adornos relativt forsiktige kritikk av Poppers filosofi. Habermas gikk deretter adskillig hardere ut mot det han kalte positivisme, men som vel dekker alle filosofiske og vitenskapelige retninger som tilstreber objektivitet. I sin avhandling «Erkenntnis und Interesse» sier han at forestillingen om objektiv observasjon er en illusjon (Nordin 2010, 463–477). De ulike vitenskapene har hver sin kunnskapsinteresse. Naturvitenskapen har en teknisk-manipulativ interesse, som går ut på å beherske naturen. Samfunnsvitenskapene har interesse for emansipasjon (frigjøring). Her skal marxismen og den kritiske teori bidra

til å blottlegge årsakene til at samfunnet ser ut som det gjør, og dermed virke frigjørende ved å hjelpe fram et demokratisk (eller sosialistisk) samfunn, som ikke bygger på undertrykkelse. Habermas sa at den offentlige samtalen i de eksisterende demokratiske markedsøkonomiene på ingen måte er noen fri dialog, men at samtalen er forvridd og fortrenget av dyptliggende blokkeringer, av voldsinnslag og maktutøvelse, som ufravikelig er forbundet med kapitalismen, og at positivistene er apologeter for det eksisterende borgerlige samfunnet (Nordin 2010, 463–477).

Positivismens kritikere som Roger Fjellstrøm (1975) kritiserte positivistiske posisjoner som allerede var forlatt av tidlige positivist, og brukte disse urettmessig i sine angrep på Wienerkretsen og de analytiske filosofer. Dette unnlot ikke Dagfinn Føllesdal (1977, 93–133) å påpeke. Kanskje den viktigste forskjellen mellom de som ble kalt positivist og positivismekritikere var at Habermas, som representant for de de sistnevnte, hevdet at observasjoner i forskningen ikke er uavhengige av betrakterens subjektive elementer og derfor ikke objektive. Hans vurdering av samfunnsvitenskapenes oppgaver tyder på at han heller ikke vurderer objektivitet som ønskelig, i alle fall ikke for samfunnsvitenskapene (Nordin 2010, 463–468).

Popper var sterkt opptatt av frihetsproblemer (Nordin 2010, 415–418). Han angrep teoretikerne bak de autoritære samfunn, med Platon som forgjenger til fascisme og nazisme, og Hegel og Marx som den stalinistiske kommunismens forfedre. Han mente at vitenskapens utvikling er avhengig av at teorier konkurrerer og diskuteres, og at dette også gjelder samfunnsutviklingen. Bare et åpent samfunn med fri diskusjon kan utsette institusjonene for den rasjonelle prøve, som er nødvendig for å skape framskritt og rette på misforhold. Han var kritisk til ideen om historiens forutsigbarhet, slik som den ble presentert av Hegel og Marx, og begrunner det med følgende analogi: Vi kan ikke forutsi vitenskapelige og tekniske oppfinnelser; det ville innebære at vi allerede hadde gjort dem, og det ville ha påvirket menneskenes fremtid. Følgelig kan fremtiden ikke forutsies. Samfunnet må utvikles gjennom reformpolitikk med små skritt og overskuelige resultater, som kan korrigeres underveis.

I 1960-årene ble Habermas og Skjervheim yndlingene til de radikale studentopprørene, som kunne være meget voldelige i Tyskland, men mer behersket i Norge (Heidegren 2018). Dette ble etter hvert opplevd som et problem for begge filosofene, som forsøkte å distansere seg fra disse gruppene. Habermas begynte å vise mer forståelse for de analytiske filosofenes posisjoner, og den analytiske filosofien fikk økende innflytelse i den vestlige verden, på



Illustrasjon av Åse Berg Dybvik

bekostning av filosofien til Hegel og Marx. På den annen side begynte analytiske filosofer som John Rawls å nærme seg idealismen, for eksempel ved å ta Kant inn i varmen (riktignok uten Kants søken etter en *a priori* basis for moralen) (Richardson 2018, 9).

I 1980-årene og senere fikk postmodernismen en økende, og etter hvert en mer radikal politisk innflytelse. Habermas fikk problemer med å identifisere seg med denne bevegelsen, og ble av flere betegnet som den gamle marxismens «siste mohikaner» (Nordin 2010, 463-468). Marxismen fikk en gjenoppblomstring i en radikalisert postmodernisme, som har politisk aktivisme og kritikk mot verdinøytralitet i filosofi og forskning til felles med positivismekritikerne, men ellers er postmodernismen så mangfoldig (Nordin 2010, 691-699) at den vanskelig kan plasseres i forhold til positivismestriden, i alle fall ikke ennå.

Hadde positivismestriden en forløper i antikken?

Filosofene ved Platons akademi i Athen distanserte seg etter hvert fra deres grunnleggers metafysikk og ble kalt skeptikere (eller søkere), fordi de hevdet at man ikke kunne ha sikker kunnskap om noe (Næss 2010, 237-257). Dette kunne føre til problemer med å ta standpunkt til saker, men Karneades (214-129 fvt.), som kanskje var den mest innflytelsesrike av skeptikerne, løste problemet og hevdet at man kunne ta standpunkt på basis av det som mest sannsynlig var riktig, også kalt probabilitisme (Allen 2011). Andre filosofiske skoler i den hellenistiske perioden, som aristotelikere, epikureer og stoikere, var mer tro mot metafysikken og var i opposisjon til skeptikerne, som omtalte sine motstandere som dogmatikere, fordi de mente å ha funnet sannheten (Næss 2010, 237-257). Mellom skeptikerne og stoikerne utviklet det seg en disputt, som har tydelige likhetstrekk med den mer enn 2000 år yngre positivismestriden.

Hvilke argumenter ble brukt til inntekt for det ene eller det andre synet? I avhandlingen *De Natura Deorum* (Om gudenes natur) drøftet Cicero (45 fvt.) hva de forskjellige greske filosofiske skolene mente om hvorvidt guddommelige åpenbaringer kunne skaffe filosofene sikker kunnskap. Ytterpunktene i diskusjonen ble dannet av stoikerne, som var sikre på at alt er underlagt og forutbestemt av guddommen, mens skeptikerne ikke var helt sikre på noe. De sistnevnte trodde at mennesket bare kunne få informasjon (som ikke er helt sikker) gjennom sansene, og de tvilte sterkt på om det overhodet fantes noen guddom. Cicero la vekt på å presentere partenes argumenter så uholdt som mulig, men la ikke skjul på at han anså den stoiske posi-

sjonen som best egnet til å bringe mennesket lykke. Som argument for skeptikernes posisjon anførte han at religionene, og de filosofiene som hadde guddommelighet som grunnlag, var så innbyrdes forskjellige og hadde så mange motstridende meninger at ikke mer enn én av dem kunne være sann, og muligheten for at ingen av dem er sanne var absolutt til stede. På den annen side var Cicero sterkt opptatt av romernes ve og vel, og var redd for at tvil om gudenes engasjement i menneskenes liv, eller endog om gudenes eksistens, ville fjerne enhver basis for religion og dermed for moral, som er helt nødvendig for et velfungerende samfunn.

Skeptisismen fikk stor betydning for den hellenistiske kulturen og spesielt naturvitenskapen, men kom etter hvert i skyggen av en økende interesse for mystikk og religion, med nyplatonismen og senere kristendommen som mest framtrædende (Næss 2010). Etter at keiser Theodosius i år 380 gjorde kristendommen til Romerrikets statsreligion, ble denne et helt dominerende premiss for filosofien i Romerriket og etter hvert i hele den vestlige verden, fram til opplysningstiden.

Avsluttende kommentarer og konklusjon

Debattene i positivismestriden kunne være forvirrende, særlig fordi det ofte var uklart hva debattantene la i begrepet positivisme, og ikke sjelden virker det som om de snakket forbi hverandre (Heidegren 2018). Allikevel er denne striden interessant, fordi den synes å gjenspeile to motstridende sentrale grunnsyn som har skiftet på å dominere Vestens filosofi og vitenskap siden antikken og til vår tid.

På den ene siden står det grunnsynet at det ikke finnes kilder til kunnskap ut over de inntrykk man mottar gjennom sansene og bearbeider med tankevirksomhet, og at filosofi eller vitenskap ikke kan frambringe sikker kunnskap, men bare kunnskap som er sann med mer eller mindre sannsynlighet (Hume 1740, 9-30). I tillegg kommer Poppers mening om at objektivitet må tilstrebes i forskning og filosofi, mens metafysikk og spekulasjon som ikke er tilgjengelig for empirisk testing avvises (Nordin 2010, 415-418).

På den andre siden står det grunnsynet som man kunne finne hos blant andre rasjonalistene, middelalderens filosofer og den tyske idealismen, at sikker kunnskap kan nås gjennom dyp tenkning og/eller guddommelige åpenbaringer (Næss 2010). I tillegg kommer Habermas' tese om at objektivitet i forskning ikke er mulig, fordi enhver kunnskapsøken har sin spesielle interesse (Nordin 2010, 463-477).

Begge disse hovedretningene innen filosofien har så mange undergrupper og så mange forskjellige benevnelser at det er vanskelig å finne en dekkende benevnelse for hver av de to. Derfor vil jeg i det følgende for enkelthets skyld bruke begrepet positivister om de førstnevnte, som viser et grunnsyn forenlig med de som i positivismestriden (med eller uten samtykke) ble kalt positivister, mens jeg bruker begrepet kritikere på de sistnevnte, som viser et grunnsyn forenlig med positivismekritikerne.

Ciceros vurdering (45 fvt.) kan langt på vei oppfattes som en støtte til positivistene når det gjelder sannhetssøkende filosofi eller vitenskap, og støtte til kritikere når det gjelder filosofiens nytte som basis for moral og menneskets lykke. Senere diskusjoner har benyttet varianter av de samme argumentene, men David Hume og de andre skotske «sentimentalistene» opponerte mot ideen om at moral var avhengig av religion. De hevdet at selv om egeninteressen er en sentral drivkraft for mennesket, har det også en medfødt evne til sympati («moral sense»), som gjør det mulig å utvikle moral uten religion (Hume 1740, 409–414). Selv om mange trakk dette i tvil, er ideen forenlig med Darwins evolusjonsteori og prinsippet om naturlig seleksjon: For et flokkdyr som mennesket er evnen til sympati og moralsk handling en fordel, som selekterer for overlevelse og mulighet til å videreføre individets gener.

Hume mente at moralske vurderinger hovedsakelig er basert på følelser, og at ingen moralsk dom kan felles ved forstanden eller fornuftens virksomhet alene (Næss 2010:486). Dette opponerte Kant imot, og mente at moralske vurderinger baseres på fornuft på grunnlag av en handlingslov som ikke er begrunnet ut fra iakttagelser. Det betyr at den er apriorisk, og derfor ikke-eksisterende ifølge positivistene. På den annen side synes Hume og Kant å være enige om at egeninteresse, foreksempel forventning om belønning eller straff, ikke skal ha noen plass i moralske vurderinger. Hume sier at moralske vurderinger skal gjøres ut fra «desinteresse», og Kant sier at moralske handlinger skal være en følge av plikt som er basert på en personlig handlingslov (Næss 2010).

Selv om man godtar sentimentalistenes argument om «moral sense» er det nærliggende å anta at en religion, eller en filosofi som bygger på overbevisning om en absolutt sannhet, er et mer effektivt grunnlag for en moral (eller for politisk handling på godt eller ondt) enn hva skeptisisme er. Valget av filosofisk metode kan derfor bli et spørsmål om hva man søker, sannhet eller nytte.

Positivismestriden har ikke frambragt noen klar enighet mellom partene, men trolig passer positivistenes grunnsyn best for vitenskapsfilosofien, mens kritikernes

passer best for en filosofi som er knyttet til estetikk og religion. Spørsmålet om moralfilosofi er mulig uten religion diskuteres fortsatt, for eksempel i tre korte og relativt ferske innlegg fra norske filosofer. Espen Ottosen (2017), som er informasjonsleder i Norsk Luthersk Misjonssamband, skriver at selv om ateister kan etterleve høye etiske idealer, får de som avviser Gud problemer med å fastholde en objektiv moral, at noe alltid og overalt er forkastelig. Han argumenterer med at det blir vanskelig å motstå fristelser dersom man uten risiko for å bli oppdaget kan skaffe seg urettmessige goder, når man ikke tror man står ansvarlig overfor Gud. Det kan virke som Ottosen ikke helt aksepterer Hume og Kants krav om å holde egeninteressen (i dette tilfellet frykt for Guds straff) utenfor moralske vurderinger. Jonas Heen Haeg (2016) presenterer seg som ateist, men mener som Ottosen at moralen har vanskeligere kår i sekulære samfunn. Han argumenter med at religiøs tro ofte innebærer aksept for irrasjonelle moralske påbud, og at moralen derfor unngår kritikk fra de troende. De hellige ritualene bidrar til å styrke menighetens samling om de etiske vurderingene. Haeg nevner også at frykt for Guds straff bidrar til å styrke overholdelse av etiske regler. Han er også her på linje med Ottosen. Ole Martin Moen (2017) presenterer et radikalt forskjellig syn på denne saken og hevder at «Gud gjør moral umulig». Han begrunner dette med at Eutyfron-problemet fortsatt er aktuelt. Dette stammer fra Platons dialog *Eutyfron*, hvor Sokrates spør om hvorvidt gode ting er gode fordi gudene liker dem, eller om gudene liker gode ting fordi de er gode. Dersom vi går for det første alternativet, betyr det at selv grusomme handlinger blir vurdert som moralsk riktige, dersom de oppfattes som Guds vilje. Eksempler på slike handlinger er dessverre ikke uvanlige i vår tid, noe som ikke styrker ideen om at en handling nødvendigvis er god fordi den utføres ut ifra ideen om at den er Guds vilje. Dersom vi går for det andre alternativet – at Gud er for en god handling fordi den er god – så er Gud ikke moralens opphav, men bare en referent av et faktum som er uavhengig av ham selv. Spørsmålet om hvorvidt moral er avhengig av religion er langt ifra utdebattert.

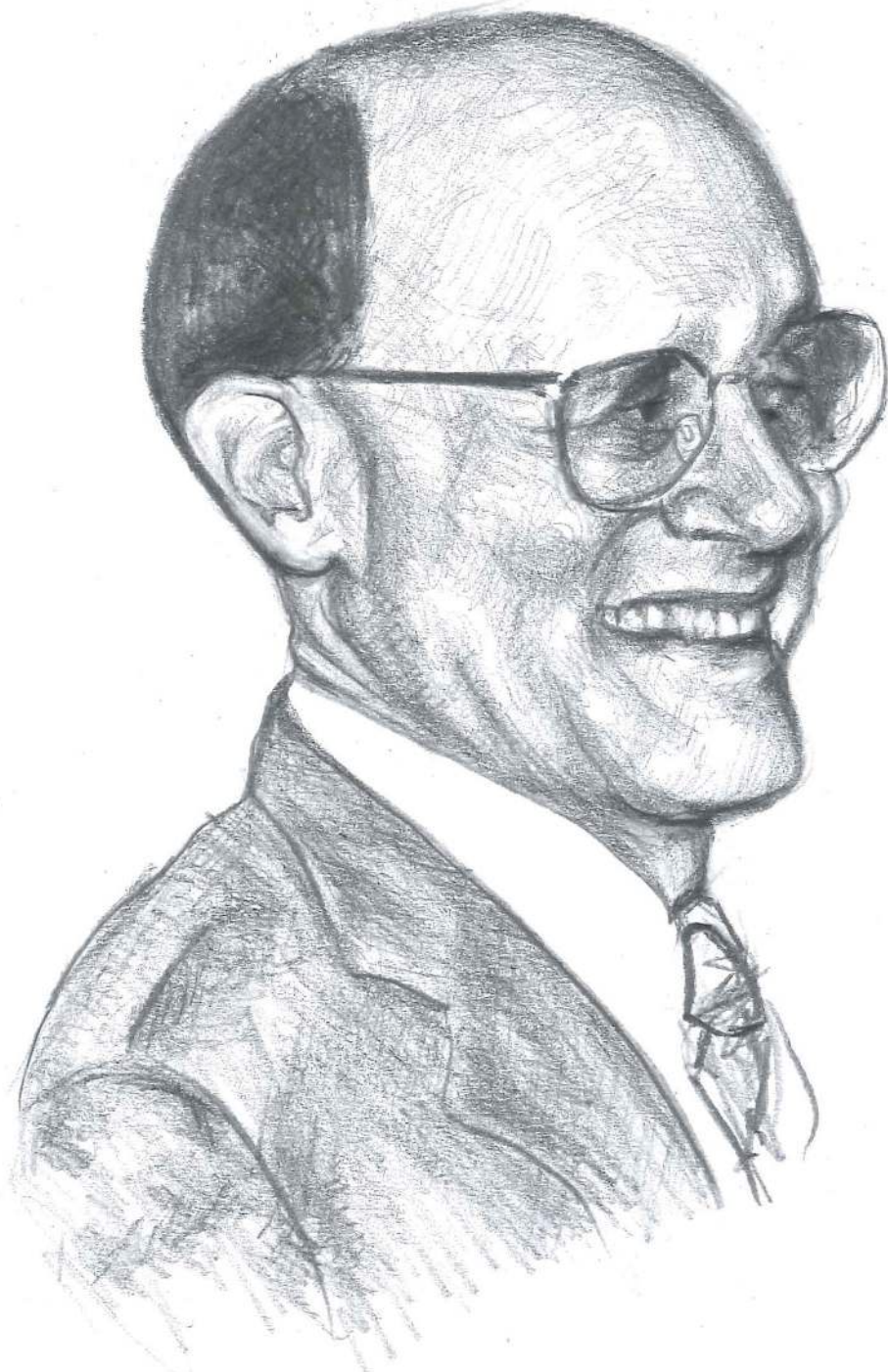
Det viktigste gjenstående stridsspørsmålet er filosofens forhold til samfunnsspørsmål, og særlig politikk. Karl Marx (1845) og Hans Skjervheim (1959) (som i denne sammenheng blir klassifisert som kritikere) var opptatt av samfunnsspørsmål, og mente at filosofer må engasjere seg aktivt i konkrete løsninger av problemer i samfunnet. Dette er selvfølgelig en mer nærliggende tanke for filosofer som mener å «ei» sannheten, enn når man er i tvil om hva som er sant. Karl Popper mente at positivistenes filosofi er

bedre egnet som grunnlag for samfunnsvitenskap og politikk. Selv om man ikke kjenner den absolutte sannhet, behøver man ikke bli handlingslammet. Man kan handle ut fra det som mest sannsynlig er sant, samtidig som man må ta høyde for at man kan ta feil, slik at man kan korrigere kursen underveis (Nordin 2010). Dette er kanskje mindre effektivt enn kritikernes metode, men dersom man kan unngå de ideologiske katastrofene som rammet verden i løpet av forrige århundre, veier det opp for eventuelle forsinkelser i gjennomføringen av politikken.

- Bourdeau, Michel. 2018. «Auguste Comte», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/comte/>.
- Cicero, Marcus Tullius. 1896. *De Natura Deorum* (On the nature of the gods). Oversatt av Francis Brooks. London: Methuen. <https://oll.libertyfund.org/titles/cicero-on-the-nature-of-the-gods/>.
- Corradetti, Claudio 2017. «The frankfurter school and critical theory.» *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/frankfur/>.
- Fjellström, Roger. 1975. «Antekningar om positivismen», i *Försvarar vetenskapen det bestående?*, redigert av Sören Halldén, Göran Hermerén, Ingvar Johansson. 11-31 Stockholm: Prisma.
- Forster, Michael. 2017. «Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/>.
- Føllesdal, Dagfinn. 1977, «Den moderne positivism og dens kritikere», i *Symposia Universitatis Upsaliensis Annum Quingentesimum Celebrantis 4: Livsåskådningsforskning*. Acta Universitatis Upsaliensis.
- Haeg, Jonas Heen. 2016. «Ingen moral uten religion?» *Minerva*, 04.08.2016. <https://www.minervanett.no/ingen-moral-uten-religion/158054>.
- Heidegren, Carl-Göran. 2018. «Three positivist disputes in the 1960s», *Journal for the History of Analytical Philosophy* 6 (8): 1–19.
- Hume, David. 2011. «A treatise of Human Nature» i *Hume: The essential philosophical works*, redigert av Griffith, T. Hertfordshire: Wordsworth.
- Jensen, Anthony Kay. 2019. «Neo-Kantianism», *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/neo-kant/>.
- Larsen, Bård. 2007. «Nytt liv fødes gjennom tyrkiskhet»: Ottomanske holdninger til kravene Om likebehandling for kristne minoriteter i det ottomanske riket i perioden 1819-1915.» Masteroppgave i historie. Institutt for arkeologi, konservering og historiske studier, Universitet i Oslo, tilgjengelig fra: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/23633/A.xNyttlivxvilxfdesxgjennomxtyrkiskhet.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Marx, Karl. 2002 [1845], *Thesis on Feuerbach*. Oversatt av Cyril Smith. Marx/Engels Works Archive. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>
- Moen, Ole Martin. 2017. «Gud gjør moral umulig.» *Dagbladet*, 20 sep. 2017. <https://www.dagbladet.no/kultur/gud-gjor-moral-umulig/68710856>
- Nordin, Svante. 2016. *Filosofene: Vesterlandsk tenkning siden 1900*. Oversatt av Lars Nygaard. Oslo: Dreyers forlag.
- Næss, Arne. 2010. *Filosofiens historie*, 7. utg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ottosen, Espen. 2017. «Kan man være god uten gud?» *Aftenposten* 15.sep. 2017. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/5xKGW/Kan-man-vare-god-uten-Gud--Eспен-Ottosen>
- McQuillan, Collin. 2019. «German Idealism.» *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/germidea/>
- Skjervheim, Hans. 1976. *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag.
- Vaihinger, Hans. 1925. *The philosophy of «as if». A system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind*. Oversatt av Charles Kay Ogden. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Wettersten, John R. 2019. «Karl Popper: Critical rationalism.» *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/cr-ratio/>

LITTERATUR

- Allen, James. 2011. «Carneades». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/carneades/>.
- Blom, Philipp. 2012. *A wicked company: The forgotten radicalism of the European Enlightenment*. New York: Basic Books.



THAT'S PRETTY GOOD

AN INTERVIEW WITH MICHAEL FRIEDMAN
PROFESSOR OF PHILOSOPHY AT STANFORD UNIVERSITY

I take one of Kant's great insights to be that mathematics is the form of our perception. The form is not just some analytic thing derived from logic. But since that form cannot longer be taken as synthetic a priori in Kant's sense, i.e. unrevisable, there has to be a more complicated relationship between mathematics and perception.

Text by Ludvig Fæhn Fuglestedt & Henrik Voldstad

Portrait by Jenny Hjertaas Ljønes

Den trettende årlige internasjonale Kant-kongressen, organisert av Norsk Kant-selskap, fant sted første helg i august i lokalene til Det juridiske fakultet, på Universitetet i Oslo. Flere hundre akademikere fra Europa, USA, Sør-Amerika, Øst-Asia og Australia møtte opp for å delta på rundborddiskusjoner og foredrag med sine fagfeller som utspilte seg i parallelle sesjoner fra morgen til kveld på engelsk, tysk og fransk. Samtidig som om årets arrangement rettet et spesielt fokus på Kants politiske tenkning og rettsfilosofi, gjenspeilet i undertittelen «The Court of Reason», favnet foredragene over alle aspekter ved Kants tankevirke og dets påvirkning. Alt fra teologi og metafysikk til matematikkfilosofi og til og med Konfutsianisme var berørt. Spesielt frie til å bestemme sitt eget tema var de 14 æresgjestene i sine hovedinnlegg som de fremførte til fullsatte saler. Blant dem var Michael Friedman, vårt intervjuobjekt, som talte om fornuftens autorative rolle i erkjennelsens arkitektur slik den fremstilles i *Kritikk av den rene fornuft*.

«Første kritikk», som boka også kalles, utgjorde samtidig temaet på vår ukentlige lesergruppe. Det var i for-

lengelse av diskusjonene vi har hatt der at vi oppsøkte kongressen i håp om å få svar på våre innbyrdes fortolkningsuenigheter om kjernebudskapet i Kants transcendentale idealisme. I over et års tid har vi kjempet i motbakke for å forstå dette verket, som er beryktet for sine enorme terminologiske beholdninger og kryptiske formuleringer der det skjuler seg lag på lag med hardt tilkjempede innsikter om den menneskelige erkjennelses relasjon til virkelighetens egentlige natur (*ding an sich*—tingen i seg selv). Sammen med en håndfull andre entusiaster inkludert Emeritus Steinar Mathiesen, som står for Kritikkens norske oversettelse, samles vi hver helg til kaffe og pannekaker for å komme til bunns i denne gåtefulle åndslabyrinten. Da Mathiesen sluttet seg til gruppen forrige vinter, håpet vi omsider å kunne få en autorativ uttalelse som ville nøste opp i våre uenigheter. Men der han stirrer intenst inn i første kritikk og finleser de indre kapitlene ett setningsledd av gangen, er han like maktesløs som det vi var — enda det er hans egen oversettelse han sitter med i fanget. Sannheten er at krangle- ne bare tiltok i vår lille lesesirkel. For hver dag som gikk

opplevdes det som vi drev stadig lenger fra hverandre, og ikke minst fra den gamle enigmaen fra Königsberg.

Stridighetene dreide seg om Kants teoretiske filosofi, slik som hans syn på de rene fornuftsdommers universelle gyldighet. Hvordan kan Kant generalisere sine argumenter om sensibilitet og forstand, reseptivitet og spontanitet, sansning og kognisjon, og ikke minst fornuft – det noen kaller hans «diskursivitetstese» - til å gjelde alle mennesker? Skal man forstå skillet mellom erfaringsverden (det fenomenale) og det som eventuelt måtte overskride den (det noumenale) som et metafysisk eller epistemologisk skille? Og gjør Kant seg skyldig i en uheldig form for «psykologisme», som tar utgangspunkt i menneskelig psykologi, i stedet for objektive forhold som er felles for alle erkjennende vesener som sådan? Vi oppsøkte så ulike fortolkere som Henry Allison, Ernst Cassirer og Martin Heidegger, men alle galopperte i hver sin retning og virvlet opp skyer av terminologisk krittstøv. At ekspertene tolket Kants transcendentale idealisme på så forskjellige, og ofte gjensidig utelukkende, måter, gjorde at vi var i ferd med å miste håpet. Men kanskje kunne en nøktern amerikaner skolert i den analytiske (anglo-amerikanske) filosofiske tradisjonen, tjene som en upartisk dommer, en «Court of reason»? Kunne Michael Friedman komme til unnsetning?

Michael Friedman fant veien til Kant fra sine studier av vitenskapshistorie og matematikkfilosofi. Denne syntesen har resultert i bøkene *Kant and the Exact Sciences* (1992) og *Kant's Construction of Nature* fra (2013), i tillegg til en rekke tidsskriftpublikasjoner. Friedman har markert seg som en Kant-fortolker som vektlegger den vitenskapelige og matematiske kanon i utformingen av de transcendentale argumentene, til forskjell fra en mer «pur» filosofisk og anti-skeptisk lesning av argumentene. I følge Friedmans lesning, dreier Kants teoretiske filosofi seg ikke i første rekke om å tilbakevise skeptisisme om den ytre verden, men snarere om å finne de etablerte vitenskapenes grunnantagelser. Anti-skeptiske fortolkninger, som Strawsons *Bounds of Sense* (1966), konsentrerer seg om hvordan Kant kan vise at syntetisk apriori kunnskap – som også betyr: sikker og objektiv kunnskap – er mulig. Det er derimot et annet spørsmål som opptar Friedmans Kant: Syntetisk apriori kunnskap er mulig, men hvordan?

Friedman mottok doktorgraden i 1973 ved Princeton, og har vært professor ved en rekke universiteter. Nå er han Suppes Professor of Philosophy of Science ved Stanford. I tillegg til sine bidrag til Kant-forskningen, har han mange publikasjoner om filosofihistorie, særlig

innen den tyske filosofien etter Kant, og derunder om den logiske positivismen. I boka *A parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger* (2000) tematiserer han skillet mellom en humanistisk orientert kontinentalfilosofi og en vitenskapelig orientert analytisk filosofi i det 20. århundret, og viser hvordan skillet kan forstås som et resultat av de tre filosofenes ulike lesninger av Kant.

Fortapt i menneskemylderet på den enorme kongressen, klarte vi ikke å finne frem til Michael til avtalt tidspunkt. Da vi endelig fikk fatt i ham var han kraftig irritert over at vi kastet bort lunsjpausen hans, noe som gjorde at minst én av oss ble veldig stresset, men vi var enige om at ingen ting skulle komme imellom oss og Kant. Denne cerebrale østkystamerikaneren, som tatt ut av en film av Woody Allen, gjorde at vi følte oss som to klossete skogsmenn i sammenlikning. Vi slo oss ned i den sommertrette Aulakjelleren i Domus Media. I det samme vi steg ned fra den iskalde minglepraten og inn i filosofiens verden, forduftet alle disse spenningene. Vi snakket om Newtons bevegelseslover, om den tyske romantikken, om Carnaps relativiserte apriori, og Leibniz' substansbegrep. På et tidlig tidspunkt ble det imidlertid klart at Friedmans Kant ikke var den Kant vi ønsket oss: Den rasjonalistiske opplysningstrollmannen på jakt etter filosofenes hellige gral: Å legge grunnlaget for all kunnskap og legitimere metafysikken en gang for alle. Friedman vektlegger begrensningene som Kant setter for metafysikken, han mener at Kants system står og faller på gyldigheten av Newtons bevegelseslover, og han forfekter en instrumentalistisk eksistensberettigelse for Kants filosofiske system: Når det kommer til stykket består Kants store bidrag i at han la et grunnlag for rasjonell samforståelse mellom mennesker. Og hvis du kommer fra et mer teoretisk-filosofisk hold og ikke synes dette høres tilstrekkelig ambisiøst ut, vil Michael Friedman svare at det tross alt er «pretty good».

Describe your path from analytical philosophy to Kant scholarship?

I never had a Kantian as a professor, although I learned a lot from the great Kantian people like Charles Parsons. I always liked Kant, even as an undergraduate. But I never had any training in Kant until I started thinking that I could engage with Kant's philosophy of science in a new and more thoroughgoing way. From reading and interacting with inspiring scholars at my university, I learned how to do just that. Even before I was introduced to analytic philosophy, Kant was the

object of my highest admiration. When I read *Bounds of Sense* by Strawson it struck me as the best thing that I had ever read. I thought that if that is Kant, then Kant is great. Then I began reading *The Critique of Pure Reason*, which was not so easy to understand as Strawson, but I thought it was an amazing project. But there was a problem:

The first thing they taught you in the philosophy of physics was that Kant was too devoted to Newton. He even makes a mistake by saying conservation of substance means conservation of quantity of matter. He is bringing in Newton's physics, which is illegitimate; that is not philosophy. So the position is: We have to save Kant, but in light of 20th century developments in theoretical physics we cannot save his philosophy of science; because we cannot save Newton. But maybe we can save the categories, and maybe we can save his analysis of experience.

In other words, your interest in theoretical physics brought you back to these historical subjects?

By reading Gerd Buchdahl's book, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, I saw how a historical approach can reveal Kant's unbelievable insight into Newton. At least some will agree that Kant interpretation of Newton's conception of absolute space in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* was a great philosophical achievement. So I asked myself: How do I combine the philosophy of physics and my knowledge of modern logic with Kant? I thought I could do this through a historical approach, and that is how I got where I am.

Do you discern any specific trends that give you faith that today's Kant scholarship is headed in the right direction?

Naturally, I follow discussions on Kant's philosophy of science, although many philosophers of science disagree with me, and vice versa. In my view, the emphasis on morality and the practical role of the noumena is a promising field of research. In recent years, the awareness of this role has increased, through the discussion of the fact of reason that was introduced by Dieter Heinrich in the German tradition. Rawls too wrote articles about the fact of reason, which inspired a lot of moral philosophers. Meanwhile, many scholars forget about the Kant's practical philosophy; they just want to do the theoretical stuff.

This conference brings together a cumulation of philosophers that all self-identify as "Kantians". But what does that mean? Apart from appreciating the same primary literature, is there any particular belief or theoretical commitment that you all share, or anything else that you all have in common? Or are you each other's peers only in name?

There is a famous joke: If there are two Kantians in the room, there are at least three mutually incompatible interpretations. There is a lot to that joke. Kant interpretation is notoriously difficult, and interpretations differ greatly. There are scientific, phenomenological, even phenomenalist interpretations of the old fashioned Berkeleyan kind. There are quasi-naturalistic interpretations, hermeneutic, and so on. The only thing that unites us all is that we take Kant very seriously. Personally, I take Kant to be the single most important modern philosopher. All philosophers after Kant seems to be reacting to him, whether they reject his ideas, accept them, or try to improve on them.

How would you define transcendental idealism? Does Kant provide a direct argument for this position, or is it the outcome of a larger cost-benefit that can be extracted from the Critique in its entirety only?

Kant has several direct arguments in the Critique. As you know, the Transcendental Aesthetic contains an argument about apriori knowledge of geometry. Later on, in the Transcendental Dialectic, he introduces the antinomies: This is a famous argument from transcendental idealism, to the conclusion that certain questions about the world -- such as whether it is finite or infinite as a whole -- that cannot be answered in the positive either way. There is no way to know. The Transcendental Analytic contains the Transcendental Deduction. It concludes that the categories have objective reality, but only when applied to spatio-temporal forms of intuition; that is the schematism. Those three arguments make out the case for his transcendental idealism. The Aesthetic, Analytic and the Dialectic each contain a fairly straightforward main argument.

Now, some do not like the way Kant proceeds. For instance, the post-Kantians hated his dualism, the separation of the faculties of sensibility and understanding. He should have had a single principle as his point of departure, or so they thought. They were afraid that a system based on several principles would render im-



Illustrasjon av Snorre Nygren

possible a rational understanding of their mutual relation. Earlier, you expressed some similar concerns: “If it is just the human sensibility, what good is that? It should be for all knowers.” But from my point of view as a philosopher of science, I think Kant departs from the most reliable knowledge of nature in his time, most importantly, Newton and geometry.

So, you are saying that the post-Kantians objected to this multiplicity of principles. By his bridging of understanding and reason in the third critique, did Kant anticipate this criticism?

He did the best he could. In the third critique he still had nature and freedom, he had understanding and he had reason. Also he had what he took to be a bridge between them, and it was a pretty good one. And the post-Kantian idealists and the romantics liked the third critique because of that.

Would you even try to explain transcendental idealism to your mother?

I do speak to my mother about my work. She is now 93 years old, and got a philosophy degree very late in life. She is very interested in existentialism and all kinds of spiritual things. Every weekend I tell her what I am doing, and she gets some idea out of it. She is very insightful, although not into the scientific details.

We think there are two types of Kantians: The ones who see Kant’s synthetic a priori as a constraint on metaphysics, and those who see it as a liberation. To which type do you belong?

In general, I take Kant to be more anti-metaphysical. In my view, the synthetic a priori is an epistemological notion. Kant argues that science has to presuppose certain truths, such as the laws of motion. The neo-Kantians wanted to continue along those lines: Let us investigate the current science and its necessary presuppositions. You may call this a “fact of science”-approach; the philosopher just takes science to be the best model of nature that exists at a certain time. The question for the philosopher of science goes like this: What presuppositions make scientific knowledge possible? The presuppositions, then, have no authority independently of science.

You’ve been interpreted as placing the Newtonian laws of motion, on the same level as other synthetic a priori truths. Do

you think that, according to Kant, the two are equally basic in our knowledge of nature?

The laws of motion are not quite on the same level as certain facts of experience that follow from the universal validity of the categories, such as “every event has a cause”. One could say that the laws of motion are synthetic a priori, but not in the purest sense, because they contain empirical concepts. Then again, other interpreters could respond: While the concepts of motion have empirical content, the concepts may or may not be instantiated by events in time and space. Therefore, the laws of motion have universal validity too. But that reasoning does not suffice, because Kant is concerned with absolute and relative space. For the motion to be perceptible, the observer needs more than empty space. According to Newton, one cannot determine movement of an object relative to absolute space.

Just central of a position do the synthetic, Newtonian truths occupy in Kant’s system?

They are at the core. The basic laws of motion or mechanics, Newton’s laws, are fixed within Kant’s system. I wrote this big fat book called *Kant’s Construction of Nature*, which is about *The Metaphysical Foundations of Natural Science*. My book is 600 pages, while *The Foundations* is 98 pages. I spent my whole career on the tenet that Newton’s mechanics is at the core of Kant’s system; you cannot get me away from that.

Instead, what do you think of letting science go its own way and subsequently decide whether Kant is compatible with what comes along?

He is not. He is committed to Newton. Consider, as an example, the differing concepts of substance. Kant derives the concept from Leibniz and the tradition, but alters it by connecting it to Newton’s concept of matter. One cannot simply accommodate all of modern science within Kant’s system. I would need my students to work out the details: An empirical concept offers some wiggle room, so to speak, unlike the categories. The categories result from logic and the schematization of space and time, as shown in the transcendental deduction. All that simple stuff.

If we follow Kant in that the categories are fixed, can’t we just replace the Newtonian laws with some Einstein and hold

on to the sameessential conception of the structure of reason? How disruptive would such a minor fix be for Kant's general project?

That is a good question. Kant speaks of matter and its instantiations in the category of substance, whereby the category of substance is the quantity of matter. Substance is conserved. In the second edition of the Critique, Kant expanded the first analogy to concern the quantitativeness of substance. He did not say that substance is conserved until he wrote *The Metaphysical Foundations of Science* in 1786.

You have written extensively about Rudolf Carnap. There is a similarity between your interpretation of Kant's conception of a priori judgements and Carnap's view that it is up for us to stipulate what is a priori true in deciding which linguistic framework to use in organising empirical data into scientific theories. Do you hold an interpretation of Kant whereby the a priori is similarly up to our choosing?

Yes. The linguistic framework in Carnap has its rules, and those are analogous to the relativized apriori. I like Reichenbach's notion of the relativized apriori. The relativized apriori is what is constitutive of the object of science, within a particular theory. Usually one has in mind theories of mathematical physics, because they seem to have the most precision, the greatest ability to bring into bear the relationship between measurements and the mathematical structures and so forth.

So you think that the most sensible notion of a priori knowledge is for the judgement in question to an indisposable for formulating certain scientific facts. Is this all there is to a priori knowledge?

I'm very sympathetic to the "fact of science"-reading of the transcendental arguments, which goes to say that I reject metaphysical readings of Kant. Of course, Kant calls his own project metaphysical. H.J. Patton calls Kant's metaphysics a metaphysics of experience, which I think is a good phrase.

In Kant's analysis of experience, synthetic a priori judgements play the crucial role of placing scientific knowledge on secure ground. However, for the positivists, all a priori judgements are analytic. Please explain.

Das war das Problem. Since Carnap thought that

only empirical science has content, all apriori presuppositions had to be analytic. To him, the mathematical and logical frameworks are empty forms. Yet these forms allow theories to bridge mathematics and measurements, which is crucial. The whole point of only accepting analytic judgements as apriori presuppositions is to say that mathematics has no empirical content. Yet you're using the mathematics to represent the empirical structure which ultimately depends on measurements made in the real world. As a result I think that Carnap, by emphasizing the analyticity, strains the connection between empirical science and its presuppositions.

I take one of Kant's great insights to be that mathematics is the form of our perception. While the form is not merely derived from logic, i.e. analytic, it cannot longer be taken as synthetic apriori in Kant's sense, i.e. unrevisable. Kant took geometry to be synthetic apriori, which complicates the relationship between mathematics and perception, since we're not stuck with Euclidean geometry anymore. We have at least the three classical geometries. Does that give us latitude for altering the form of perception? The same goes for physics: In Kant's time, the only geometry applied in science, by Newton, was Euclidean. Kant can be generalized from the science of his day, since science kept moving. But everything -- every presupposition, for instance the laws of motion or Euclidean geometry -- cannot be up for grabs all at once. That is, inventions within math and physics does not warrant a Quinean holism, which is an inadequate view of what is going on in science.

Do you agree with Kant that mathematical truths are synthetic? How about geometry?

I tend to agree that most mathematical theories are synthetic; such as any theory that contains a notion of infinity -- you can distinguish between potential infinity, like the number series, and actual infinity, like set theory. These assumptions about infinity I do not think reasonably can be called analytic. On the other hand, first-order logic -- with identity -- could be called analytic. As soon as you posit an infinity of objects, the judgement is synthetic. If geometry takes space to be continuous, or even dense, it has strong infinity assumptions. Some people are interested in discrete geometry, but that does not seem to have any useful application in science.

Does Kant's theory rely on empirical premises from the very start, even though the theory is instituted to legitimize those very judgements?

I think both Kant and Carnap reject a priorphilosophical level as the foundation of science. The best knowledge of nature resides in the most developed theories of physics. Kant basically said: You cannot reasonably doubt what geometry says, or Newton's laws. We have nothing better than these theories; we understand them. Meanwhile, we do not understand metaphysics; what substance is; what causality is. We only get a handle on the categories through their application to the world we live in. I think Kant argues inductively, rather than deducing everything from the Grunddisziplin, metaphysics. Basically, he says: Math and physics are great. Nobody is arguing about that. He thought that asking for how math and physics are possible would place metaphysics on the firm path to becoming a science .

It seems like you don't pick out a first philosophy in Kant. Instead you stress the interdependence of his epistemology and the sciences of his time, the Newtonian premises. Are pyramids out of fashion? Like his Enlightenment predecessors, one could think of Kant like a foundationalist, who was trying to find a firm foundation for all our knowledge. Your Kant sounds like he is holding to a more contemporary conception of epistemic justification whereby all our beliefs are up for grabs.

Kant is not a pure coherentist, since certain judgements and certain structures of experience are fixed within his system. Mathematics, space and time as the forms of our intuition and the basic laws of physics are fixed. Other beliefs can change, but they are always constrained by these certain apriori foundational constraints on knowledge. He hopes that those constraints suffice to explain the rationality of even the more contingent parts of our knowledge. While those more contingent parts would be falsifiable, they are rationally established in this sense: Given the apriori framework that we started with, and given the route we took from that framework to the entirety of our beliefs, our beliefs are rational. It is not a coherentist fact. You could call it a quasi-foundational fact, if you prefer that term.

Kant is no naturalist either. In his view, a science of nature must be developed on top of the fundamental laws of Newtonian mechanics. If anything, he is too

foundationalist, from our current point of view, about Newton's mechanics. But if foundationalism attempts more than establishing a rational agreement between humans, that would be overkill from a Kantian point of view. To establish any agreement between humans is a hard enough project. If you could make it apriori and rational, in addition, that would be pretty good.

Seeing as you emphasize this interdependence between Kant's epistemology and facts of scientific knowledge, you must surely disagree with attempts such as Strawson's to refute scepticism about the objective or outer world via transcendental arguments inspired by Kant?

I take Kant to be less coherentist than Strawson. Strawson says that there are certain principles without which we cannot even have sensible language. Those principles are analogous to Kant's constraints on knowledge, although Strawson does not fix those principles as firmly as Kant does. Strawson speaks of sensible and non-sensible worlds. Scepticism is refuted, because a skeptical world is non-sensible. This sounds a bit dogmatic to me. I think Strawson ought to provide a deeper explanation of how he gets certain constraints on sense, as Kant did. Kant accounted for the apriori constraints on anything that is sensible to us. He accounts for the exact mathematical forms of sense, and for the inferences about nature. Strawson argues that his bounds of sense refute the skeptic. But the skeptic can still ask: How do you know that those are the bounds of sense?

Later philosophers, like Frege and Husserl, accused Kant of "psychologism", that is, of limiting his domain of inquiry to mere human cognition. human cognition as his domain of inquiry. Should not Kant's transcendental or critical philosophy concern truth, knowledge and cognition as such? Not only human psychology, but knowledge for all thinking beings or minds.

No. Our knowledge is based, in the first instance, on the structure of sensibility, on space and time as our forms of intuition. We do not know what form of intuition, if any, other beings might have. Presumably, God is an infinite cognizer, unlike us. But we cannot reasonably assume that all possible finite cognizers share our cognitive structure; in the case of many animals, that is definitely not the case. According to Kant, our spatio-temporal intuition is subjective in the

following way: They give rise to universally objective judgements among all human cognizers. The categories might be universal, at least for finite cognizers. But for Kant, the categories are not sufficient for cognition. The categories have to be schematized in space and time.

However, the universality of such theses as “every event has a cause” and “every thing has a property” emanates from the a priori validity of our forms of intuition, time and space. If our forms of intuition could have been different, would that not alter what comes out as true about the world?

We cannot form any determinate idea of what such a form of intuition would be like. On the other hand, we can have a thoroughgoing understanding of our categories. As I said, they might be extendable to all thinking, to all finite beings. According to Kant’s analysis, our cognition consists of both the apriori forms of intuition and the apriori categories. Maybe some other animals, or finite beings, have the same forms of intuition as us -- dolphins, or something. That is an empirical question.

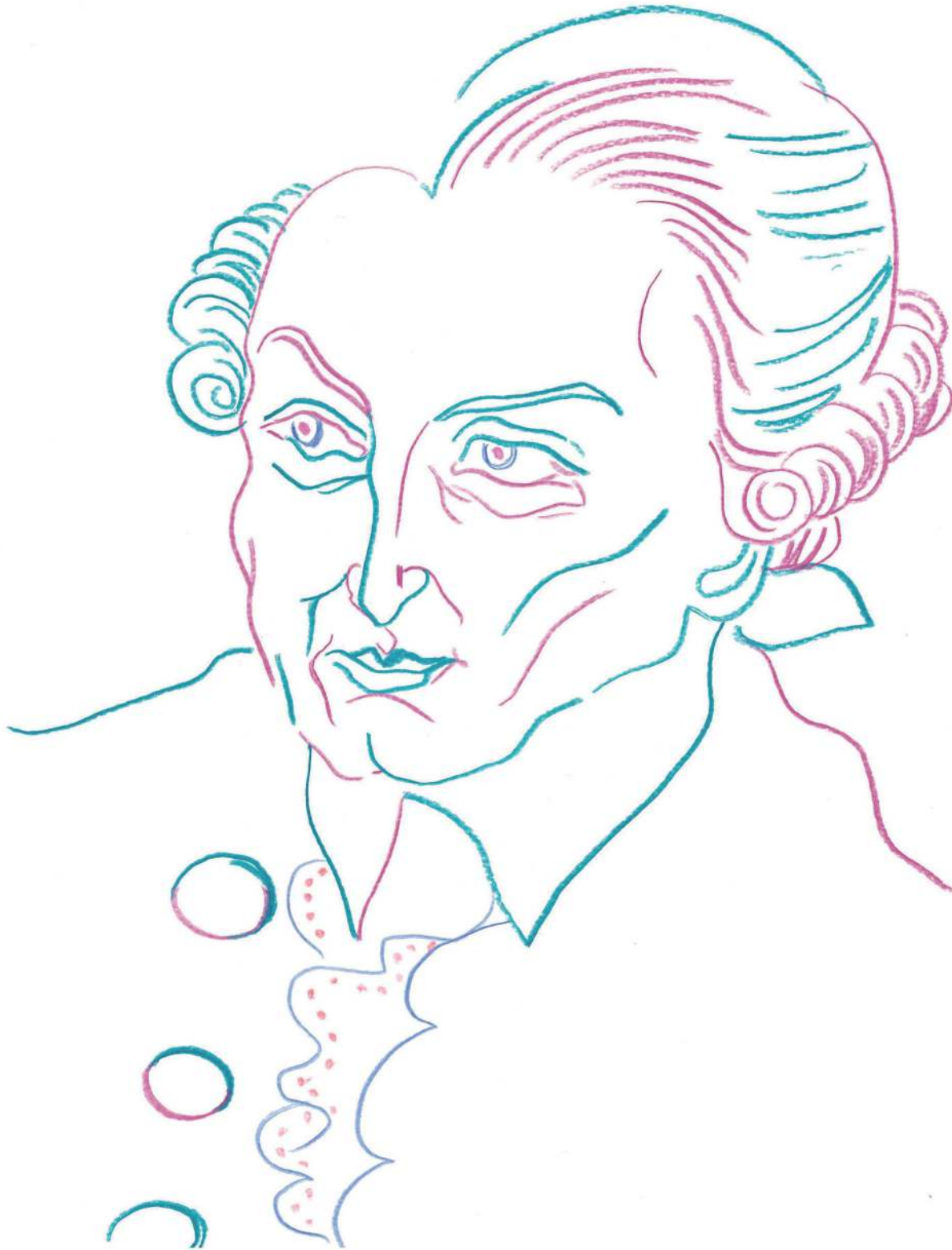
So Kant’s entire project must limit its scope to establishing facts that depend on the human mind? That sounds highly contingent.

Transcendental psychology differs from empirical psychology. For Kant, the forms of intuition and the categories resemble logic, that is, certain formal apriori rules that define, as it were, truth. You mentioned Frege in relation to the charge psychologism, and indeed Frege does not limit the laws of logic to human reasoners. That is a difference between Kant and Frege. I have to say, as a footnote, that Frege thought that Kant was right about geometry. Frege thought that the spatial form of intuition transcended his laws of logic.

Do you agree with us that “the human standpoint” is a significant limit on Kant’s ambition? Not only would that mean it is limited to the phenomenal world, but, according to you, also to the human phenomenal world.

Kant’s project concerns any being with a spatio-temporal intuition. As I said, we do not know whether we are the only such beings. And in a certain way, does it really matter? We are the ones who have to figure things out; we have to talk to our colleagues. We are

not going to other planets yet. If we could agree with everybody on Earth about what we should be pursuing, or even what is true, that would be a tremendous progress. Now we are in a place where there are no truths and no facts, so Kant’s project is not unambitious.



Portrett av Shoko Matsuki

VALGETS KVALER OG BESLUTNINGENS VOKTERE

Omtale av

Aktiv dødshjelp: etikk ved livets slutt

Ole Martin Moen & Aksel Braanen Sterri

(Oslo: Cappelen Damm Akademisk)

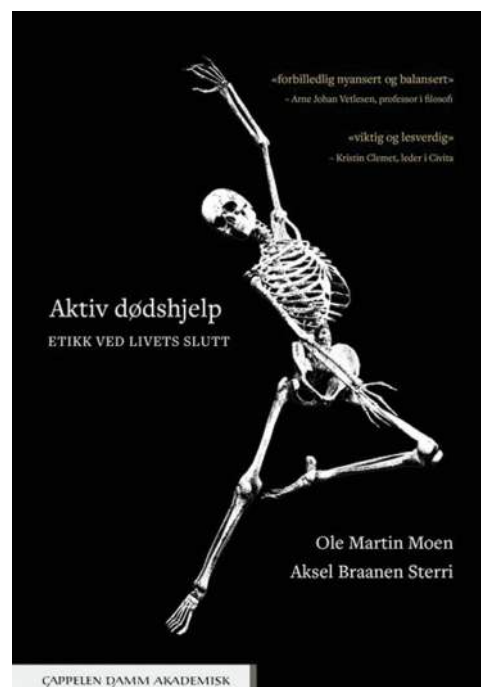
132 s.

Av Sindre Brennhagen

Hvis populærvitenskapelige filosofibøker er sjelden kost, vil slike bøker, attpåtil i norsk språkdrakt, være en eksklusiv rett for den intellektuelt hungrige. Floskler til side: *Aktiv dødshjelp. Etikk ved livets slutt*, forfattet av Ole Martin Moen og Aksel Braanen Sterri, er nettopp en slik utgivelse. Boken er utgitt på Cappelen Damm Akademisk, med prosjektstøtte fra Fritt Ord-stiftelsen og Foreningen Retten til en verdig død, og er et etterlenget bidrag til en debatt der fagfilosofier ikke vies medieoppmerksomhet nevneverdig ofte, annet enn i et polemisk Dagsnytt attentslag satt opp mot en KrF-representant i ny og ne.

Moen og Braanen Sterri er begge kjente fjes i norsk offentlighet i kraft av å ikle multiple roller hver seg. Moen er blant annet en av grunnleggerne av Humanistiskolen AS samt husfilosof i NRK-programmet «Verdibørsen», mens Braanen Sterri har bakgrunn fra eksempelvis *Store norske leksikon* og *Dagbladet*. Som akademisk duo stiller de også med sterke kvalifikasjoner: Moen er postdoktor i filosofi ved Universitetet i Oslo, og Braanen Sterri er utdannet statsviter og doktorgradsstipendiat i filosofi ved samme universitet. Sammen har de drevet den kombinerte filosofibloggen og podcasten «Moralistene» siden 2017, hvis tittel alluderer mot deres hovedområde – etikk, nærmere bestemt anvendt etikk.

For det er ikke tilfeldig at det er disse forskerne som har forfattet en bok om aktiv dødshjelp, dog den kunne like gjerne ha omhandlet andre lettantennelige temaer, vedrørende alt fra bioteknologi (surrogati, eggdonasjon,



kryonisering) til mer sosialt tabubelagte spørsmål som prostitusjon og pedofili. Moen er, sammen med filosof Einar Duenger Bøhn, en av de få norske, og derav mest profilerte, tilhengerne av transhumanisme – en moderne ideologi hvis grunnsetning er at vi burde etterstrebe å anvende teknologiske hjelpemidler med henblikk på å forbedre våre mangefasetterte liv.¹ Braanen Sterri har på sin side gjentatte ganger befunnet seg i medieoffentlighetens kryssild grunnet uttalelser om fosterdiagnostikk og abort.² I kraft av sine fremtredende roller, konsekvensetiske tilnærming, for ikke å glemme de komplekse og særs om diskuterte sakene de sedvanligvis beskjeftiger seg med, er forfatterne tidvis kontroversielle. Nedsettende karakteristikk som «menneskefiendtlig» og «nazisympatisør» er blitt brukt om de respektive,³ og flere arge meningsmotstandere vil nok rynke på nesen og hytte med neven bare

ved synet av bokens tittel og deres navn på omslaget. Med denne litt tabloide informasjonen frembragt for arbeids-hukommelsen, beveger vi oss i retning av bokens innhold.

1. Innledende betraktninger

1.1 Døden som normativt prosjekt

Det klargjøres tydelig fra start av at boken ikke er ment å være en uttømmende undersøkelse av døden som fenomen eller tilstand. En kan tenke seg alternative, eller supplerende, prosjekter med en mer sosiologisk, psykologisk eller klinisk-medisinsk brodd; døden er riktignok ikke et ubeskrevet blad, men så lenge livet består, vil døden forbli evigaktuell. Moen og Braanen Sterris prosjekt består imidlertid i å gi en oversikt over de utbredte perspektiver som råder i debatten om aktiv dødshjelp – altså å «systematisere dødshjelpdebatten og presentere argumentene på begge sider så klart som mulig» (2019a, 13) – samt vurdere argumentenes rasjonelle gehalt, for derved å konkludere med å tillate aktiv dødshjelp i *noen* tilfeller. Forfatternes anliggende er følgelig normativt: Fra å si noe om hvordan praksis *er*, og vise at antakelsene dagens restriksjoner er basert på ikke imøtekommer kravene til den logiske stringens en kanskje forventer fra statlig hold, forsøksvis si noe om hvordan praksis *burde være*. Det er viktig å bemerke at boken ikke er ment å være en rettsvitenskapelig diskusjon av aktiv dødshjelp. Deres anliggende er ei heller å drøfte de mer personlige aspektene, som hvordan man skal forholde seg til at et familiemedlem, partner eller nær venn oppsøker tilbudet. Spørsmålet forfatterne stiller er allment: «Hvordan bør vi som samfunn forholde oss til at noen ber om aktiv dødshjelp?» (Ibid., 11).

Det er nærliggende å anta at boken er ment å være en innføringsbok; et verk som artikulere de prinsipielle posisjoner som vi finner representert og forankret i våre statlige og rettslige organer, og som dermed nyter en viss (om ikke stor)⁴ utbredelse blant allmuen. Selv om forfatterne henter eksempler på lovgivning og praksis fra andre land, og i grunn behandler aktiv dødshjelp som et generelt etisk dilemma, befinner vi oss i hovedsak innen en norsk kontekst. Spørsmålet er således: Hvis en majoritet av den norske befolkning er *før* å tillate aktiv dødshjelp (Schioldborg 2009), hva er det som hindrer oss fra å undersøke mulighetene for en slik praksis? Endog, før vi beveger oss inn i bokens substansielle landskap, kan det være fordelaktig med en terminologisk avklaring, og et lite overblikk på statusen til aktiv dødshjelp i Norge.

1.2 Begrepsavklaring og status quo

Pasientrettighetsloven i Norge stadfester enhver myndig

persons rett til å nekte livsforlengende behandling («Lov om pasient- og brukerrettigheter [pasient- og brukerrettighetsloven]»: §§ 4-9), hvilket innebærer at man kan *velge å fase ut livet* hvis man er uheldelig syk og går en relativt fastsatt fremtid/evighet i møte. Dette kalles oftest *passiv dødshjelp*, og er en rett støttet av samtlige partier på Stortinget. Hvorvidt begrepsparet «passiv» og «aktiv» dødshjelp er tilstrekkelig dekkende, eller om det blir for reduktivt, er en diskusjon som stadig pågår mellom de deltakende debattanter.⁵ Da det vil kreve et mer omfattende arbeid å eksplorere denne begrepsdebatten, et jeg hverken har plass eller kapasitet til i denne omtalen, velger jeg å forholde meg til rådende konvensjoner og forfatternes egen terminologi. Passiv dødshjelp innebærer altså at man avstår fra behandling som i mange tilfeller også har en smertelindrende effekt, selv om den ikke er helbredende. Et annet moment å ta i betraktning her er kroppens uforutsigbarhet: I situasjoner der man har gitt opp den kliniske behandlingen av sykdom, følger det ikke dermed at kroppen gir opp i takt med den siste sprøytens utreking. Man kan fortsette å leve i flere måneder – ja, flerfoldige år – med uutholdelige og pulverisende fysiske (og som en konsekvens ofte psykiske) lidelser, uten å avgå med døden. Spørsmålet er således hvorvidt man i slike tilfeller ikke bare skal kunne velge å dø, men også få bistand til å avslutte livet: Kan en inngripen som avslutter en lidende persons liv være berettiget, eller til og med moralsk god?

Forfatterne skiller mellom to hovedtyper aktiv dødshjelp: (i) *assistert selvmord*, hvor det tilrettelegges for at pasienten selv kan avslutte sitt eget liv; og (ii) *eutanasi*, der en annen person tar pasienten av dage⁶ på pasientens oppfordring (Moen & Braanen Sterri 2019a, 9-10). Begge disse to formene for aktiv dødshjelp er totalforbudt i Norge gjennom straffeloven, henholdsvis §276, §277 og §278.⁷ Mens ulike former aktiv dødshjelp tillates i andre såkalte vestlige demokratier vi gjerne sammenligner oss med, for eksempel Belgia, Nederland og Sveits, er samtlige av partiene på Stortinget – med unntak av Fremskrittspartiet – imot enhver form for aktiv dødshjelp (Ibid., 11). Videre i innledningen skisseres tre standpunkter som dødshjelpdebatten hovedsakelig består av, alle relativt intuitive i kraft av deres navn: (i) ingen-standpunktet; (ii) alle-standpunktet; (iii) noen-standpunktet (Ibid., 13). Med denne begrepsavklaringen kort skissert, retter vi nå blikket mot bokens struktur og innhold.

2. Struktur og substans

2.1 Oppbygning

Verket består av to deler, én der drøfter argumenter *for*, og

én der drøfter argumenter *mot* tillatelsen av aktiv døds-
hjelp. Sistnevnte vies overraskende stor plass sammenlig-
net med det man kanskje hadde forventet av to uttalte
forkjempere for aktiv døds-
hjelp, noe jeg drøfter impli-
kasjonene av senere i teksten. Første del, som diskuterer
argumentene for å tillate⁸ aktiv døds-
hjelp, består av un-
derpunktene «lidelse», «død» og «selvbestemmelse», og tel-
ler ikke mer enn 14 sider i sum. Da boken er forholdsvis
kort, men likefullt innholdsrik, innebærer det at andre del,
viet argumentene mot aktiv døds-
hjelp, utgjør brorparten
av verket. Rettere sagt: 80 av bokens totalt 110 sider med
faglig innhold (inkludert avsluttende bemerkninger) kon-
sentrerer seg om de rådende prinsipielle posisjoner man
finner hos motstandere av aktiv døds-
hjelp.

2.2 Argumenter for aktiv døds- hjelp

Underpunktene «lidelse» og «selvbestemmelse» i bokens
førstedel diskuterer forholdet mellom individets selv-
råderett og fellesskapets mulighet til å overprøve enkeltper-
sonens beslutninger. Forfatterne ender, ikke oppsiktsvek-
kende, på at vi er utstyrt med en viss ukrenkelig autonomi,
som blant annet består i retten til å oppsøke døds-
hjelp i
tilfeller av voldsom lidelse og null bedringsutsikter, hvor
en har blitt evaluert beslutningskompetent og har tatt
et såkalt informert valg om at en vil dø (Ibid., 28-9).
Argumentene som fremsettes her, spesielt seksjonen om
selvbestemmelse, anser jeg som lite omstridte. Jeg vil tvert
imot hevde de er relativt commonsensiske, altså at de al-
lerede nyter en forholdsvis stor utbredelse. Jeg velger der-
for heller å rette blikket mot underpunktet som diskuterer
døden som sådan.

Hovedspørsmålet består i om døden representerer et
absolutt onde i alle tilfeller, og hvis så, hva det er ved den
som gir den disse grusomme attributtene. To kontraste-
rende tilnærminger eksemplifiseres med teoriene til Epikur
og Thomas Nagel. Epikur deklamerte, som viden kjent, at
døden kun er et opphør, en slutt på tilstanden av å være,
og medbringer ikke noe i seg selv. «Der døden er, er ikke
vi, og der vi er, er ikke døden,» lyder Epikurs poetiske ut-
sagn gjengitt på norsk i boken (Ibid., 21). Døden er ingen-
ting, og får heller ikke gjort eller medbrakt noe, hverken
godt eller vondt. Motpolen til Epikurs ståsted finner vi i
tapsteorien, aktualisert av Nagel, blant annet i hans innfly-
telsesrike artikkel «Death» fra 1970. Forsvarere av tapsteo-
rien åpner for at Epikur og hans meningsfeller kan ha rett i
at tilstanden av å være død, å ikke være, ikke er så fryktelig
ille; det er snarere ingenting. Tapsteoriens sentrale påstand
er imidlertid at dødens onde ligger i at den medfører tap-
pet av noe, være seg nytelse, smerte, eller livet som sådan;

muligheten for en fremtid. Det kan nettopp være i en slik
uforutsigbarhet – vissheten om at alt kan skje, og uvisshet-
ten om alt som potensielt lusker rundt hjørnet – at mye av
livets enestående verdi befinner seg (Ibid., 22-3). Dette er
nok et syn de aller fleste kjenner seg igjen i, enten de ikke
har ofret døden en eneste tanke, eller kikker søkende opp
på stjernehimmelen hver våkenatt og forundrer seg over
meningen med det hele. Avslutningsvis viser forfatterne at
de også har tatt i betraktning ikke-sekulære syn på døden,
som for eksempel forestillinger om en udødelig sjel eller
evig etterliv. De stiller seg avvisende til at religiøse og spiri-
tuelle trossystemer skal influere lovgivningen: «[V]i [kan]
ikke bygge lovgivningen vår på en overbevisning om hva
som gir straff i det hinsidige» (Ibid., 24-5).

I motsetning til disse perspektivene, forstår Moen og
Braanen Sterri imidlertid døden som et nullpunkt, og leg-
ger ingen videre føringer på hva det vil innebære – kort og
godt fordi vi ikke kan vite det på forhånd. Men verden er
nå slikt uunngåelig tragisk innrettet at sykdom, smerte og
tap av liv vil måtte forekomme, uavhengig av våre utopiske
ønsker om det motsatte. Følgelig er dessverre også døden
i flere instanser det «minst ille av de tilgjengelige alterna-
tivene» (Ibid., 26). Spørsmålet vi står konfrontert med er
altså hvorvidt døden i noen tilfeller kan vise seg som noe
mindre ille enn livssituasjonen, slik at den i så måte er å
forstå som noe *godt*. I sum bygger forsvaret for aktiv døds-
hjelp på tre premisser: (i) livet kan være svært ille for noen;
(ii) døden er presumptivt irreversibel, men den er dermed
også en evig smertestillende som alltid funker, i tilfeller
der bedringsutsiktene er ikke-eksisterende; (iii) der det er
vanskelig å fastslå hvorvidt det er rett eller galt å avslutte
et liv, bør enkeltindividets rett til selvbestemmelse og langt
på vei ukrenkelige autonomi tillegges stor vekt (Ibid., 29).

2.3 Bevegelsen fra teori til praksis

Majoriteten av boken er viet en utlegning og gjendrivelse
av de rådende prinsipielle posisjoner som motstandere av
aktiv døds-
hjelp forfekter. Underpunktene i annen del tel-
ler 13 i stykk, hvorav samtlige kanskje kan sies å være mer
eller mindre åpenbare eller sågar lett gjenkjennelige. Det
betyr ikke at jeg ikke tillegger dem noen filosofisk slag-
kraft og argumentativ tyngde, men snarere at flere under-
punkter peker mot den tilnærmet samme innvendingen.
Istedenfor å rette rødpennen mot ethvert av de enkelte un-
derpunktene i denne delen, ønsker jeg derfor å tematisere
det som kan hevdes å være verkets filosofiske understrøm:
Den altoverstyrende vanskelighet med å skulle skissere en
vei fra teori til praksis.

Øverst i avsondrete elfenbenstårn kan teoretisk anlag-

te, med fagfilosofier i særklasse, miste gangsynet hva gjelder hvordan teorier som er fruktbare på papiret skal realiseres i praksis. Min nogenlunde kvalifiserte gjetning vil ha det til at denne innvendingen er noe Moen og Braanen Sterri er godt kjent med fra før av, og dermed veldig bevisst på, gitt at de primært forsker på praktiske dilemmaer fra et moralfilosofisk og unektelig teoretisk utgangspunkt. Dette er nok også en av grunnene til at annen del vies så stor plass; forfatterne forutsetter kanskje ikke at det er uoverkommelig å gi overbevisende argumenter for aktiv dødshjelp *per se*, men at kimen til motposisjonenes utbredelse er å finne i en elementær skepsis, og derav bekymring, til en praksis som er ukjent her til lands.

På et saksområde der den fullførte handling – å ende et liv – er så definitiv, absolutt og irreversibel, må man være var på tilnærmet enhver fallgrube, unntakssituasjon, gråsoner og andre plausible, så vel som ukjente, utfordringer. For å liste en håndfull sentrale punkter, bakser forfatterne blant annet med hvorvidt drap er et onde i seg selv; legetikkens forhold til aktiv dødshjelp; nødvendigheten av en reservasjonsordning; om personer med psykiske lidelser skal kunne oppsøke tilbudet; uintendert og uønsket press mot sårbare grupper og minoriteter; og hvilke formelle kriterier til beslutningskompetanse og sykdomsforløp som må oppfylles. Ovennevnte punkter må i tillegg kombineres med spørsmål som: (i) hvem skal fatte beslutningen i siste instans?; (ii) hvordan kvalitetssikrer man at autoritetspersonene besitter tilstrekkelig kompetanse?; og (iii) hvordan skal vi bedømme feilvurderinger, og hvordan skal en straffeordning se ut, forutsatt at vi i det hele tatt velger en straffeordning? Alle disse ankepunkter og usikkerhetsmomenter gjør i sum debatten til en mangefasettert diskusjon som må skje på et kollektivt plan; innsikter fra medisinen, andre helse- og omsorgsyrker, jussen, filosofien, og samfunnsvitenskapene i sin helhet må inngå i et reflekstivt samspill, sågar befinne seg i et evinnelig dialogisk ekvilibrium. Enn så lenge forblir dette multifaglige beslutningsfellesskapet en fantasmagori, men er det likevel mulig å komme frem til en løsning? Det er avgjørende å merke seg at vi ikke snakker om den definitive og evigvarende *beste* løsningen, men at vi som samfunn åpner for at personer som ønsker å forlate livet, i tilfeller av påviselig uheldige smerter og dramatisk forminset livskvalitet,⁹ kan få benytte seg av aktiv dødshjelp. Moen og Braanen Sterri forsvarer det de kaller *noen*-standpunktet, og det er her deres konsekvensetiske grunnsyn skinner klarest igjennom: Bidrar vi ikke til å maksimere goder i verden, den totale sum av tilfredsstillelse, ved å tillate at de som behøver eller inderlig ønsker å dø også skal få lov til det, istedenfor å

utelukke muligheten helt for alle?

Tross min skeptiske innstilling til det konsekvensetiske grunnsyn, og spesielt som en posisjon å innta i provokative, kontroversielle samfunns spørsmål som dette, tar jeg meg selv irriterende ofte i å nikke anerkjennende gjennom lesningen av boken. For å spekulere høyt og særs utprøven- de, er det ikke nødvendigvis søkt å tro at mye av den tidvis useriøse motbøeren Moen og Braanen Sterri har møtt (og stadig møter) i forbindelse med sine prosjekter, stammer fra frustrasjonen steile meningsmotstandere kjenner på når de ikke evner helt å identifisere nøyaktig *hvor* eller *hva* de er uenige i, muligens grunnet den frustrerende overbevisende måten de fremlegger sin sak på. Det er enkelt å avskrive filosofer som virkelighetsfjerne akademikere, skrivebordsliberale spekulanter, teoretiske obskurantister eller tankeeksperimentfetisjister, hvis en ikke evner å gå i rette med perspektivene de forfekter. Noe lignende kan man kanskje observere i forbindelse med denne boken også. Moen og Braanen Sterri dykker riktignok ned i et etisk ømt område, men de argumenterer på en ubestridelig velreflektert måte; de deltar også aktivt i debatten, og er ikke kun mottakelige for kritikk, men nærmest etterspør det og ønsker det hjertens velkommen med åpne armer. En kan alltså innvende at deres teoretiske utgangspunkt gjør at de ikke tar i betraktning – eller overser – noen av nyansene som praktikere konfronteres med i henhold til aktiv dødshjelp. Jeg tror dog det er en generell hovedinnsigelse, et gjennomgående motargument moralfilosofier må forholde seg til, især på et sektorovergripende område som anvendt etikk. At de også fremsettes i forbindelse med Moen og Braanen Sterris bok presenterer altså ikke et unikum, men er snarere symptomatisk for den bredere bioetikkdebatt.

En skal ei heller kimse av den særdeles utfordrende oppgaven de har påtatt seg. En filosofisk utlegning av en motposisjons prinsipp-program står i ambisjonens tegn. Det er i mange tilfeller en utakknemlig oppgave, der ett enkelt feiltrinn kan koste deg dyrt både i den enkelte debatt og gjennomslagskraft på et gitt felt, men i verste fall kan det også skade ditt renommé og din intellektuelle integritet *in toto*. Slik sett taler det, etter mitt skjønn, sterkt i Moen og Braanen Sterris favør at de har satt seg fore å skrive en bok som dette, noe Jan Arild Snoen også påpeker i sin omtale «Døden kan være et gode» (2019), publisert i Minerva.

I forbindelse med forfatternes fremstillingsmåte – hvorpå de ofte tilkjenner egen posisjon negativt, definert utfra hva de ikke er enige i – kan en også vie oppmerksomhet til språkføringen. Boken er skrevet med et lettfatelig og konsist språk; det unngås unødvendig kompleks

terminologi, noe som gjør den svært tilgjengelig for den brede allmennhet, uavhengig av forkunnskaper. Hvorvidt språkføringen på enkelte steder kan bli *for enkel*, ikke i den forstand at det virker fordummende eller infantilisierende, men at det kanskje går på bekostning av noe av argumentenes faktiske kompleksitet, kan være et mulig ankepunkt. Leseren oppfordres til å ha denne tanken i bakhodet under gjennomlesning. En mer filosofisk anlagt leser skulle nok gjerne ha sett at enkelte poenger ble viet flere og lengre avsnitt for virkelig å få fremhevet de mange fargesprakende nyanser som omkranser debatten. Man kan også stille seg spørsmålet om hvorvidt bokens kvantitative omfang gjør at enkelte av motargumentene kanskje ikke blir fremstilt på en adekvat nok måte: Tar Moen og Braanen Sterri for lett på motstandernes ståsteder fordi de ikke dekker det grundig nok? Jeg er ikke i tvil om at forfatterne har dvelt over dette i flerfoldige runder, både i fellesskap og hver for seg, men det er likefremt verdt å trekke frem. For, hvem vet, kanskje bokens lengde i verste fall også har gått på bekostning av deres egen posisjon?

3. Bryter aktiv dødshjelp med legeyrkets grunnprinsipper?

Etter å ha avvist innvendingene om drap og selvdrap, rettes blikket mot legeetikken. På spørsmål om hvorvidt aktiv dødshjelp kan sies å bryte med den hippokratiske ed, henvises det kort og greit til det faktum at vi ikke opererer med den klassiske versjonen av eden i dag; den hippokratiske ed inneholdt opprinnelig også meget mange andre forbud som vi i dag ikke bekjenner oss til, eksempelvis mot abort og kirurgi. Dagens medisinere opererer utfra den moderne lege-ed, vedtatt av Verdens legeforening, som ikke inkluderer et forbud mot aktiv dødshjelp (Moen & Braanen Sterri 2019a, 57). Det er uansett ingen logisk konsekvens at tillatelsen av aktiv dødshjelp innbefatter at enhver lege er bundet til å utføre slike inngrep. Dette er en rådende, og kanskje intendert villedende, misoppfatning blant motstandere av aktiv dødshjelp. Som Jan Aril Snoen skriver i sin omtale: «[...] dette [er] åpenbart et samvittighetsspørsmål, og forfatterne går, som alle dødshjelptilhengere jeg kjenner, inn for å gi leger reservasjonsrett. Det dreier seg altså ikke, slik mange på den andre siden later som om, å tvinge leger til å ta liv. Professor Bjørn Hofmann tok på dette feilaktige grunnlaget til orde for å gjeninnføre «bødler» i en kronikk i *Aftenposten*» (Snoen 2019).¹⁰

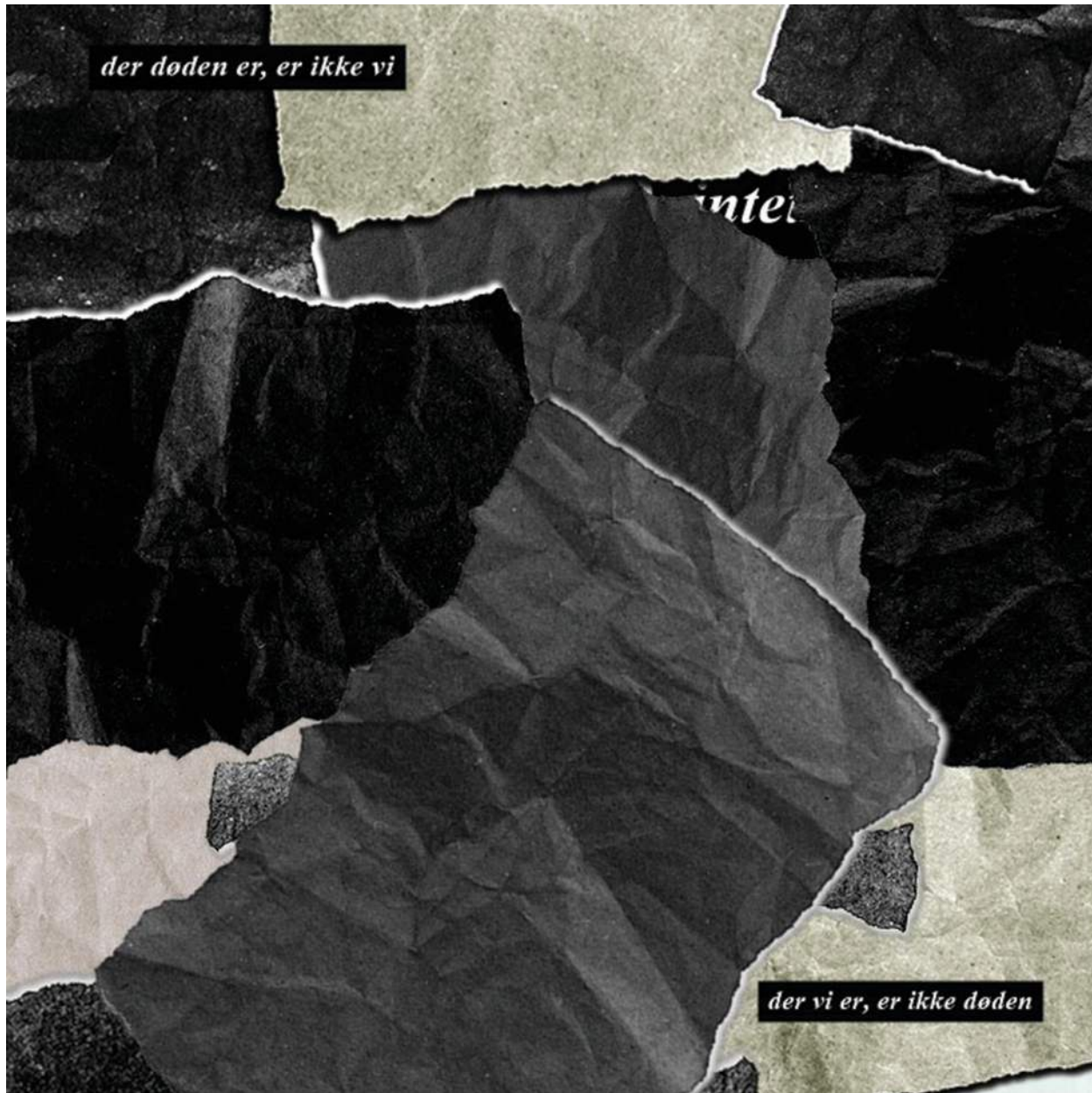
Med forbehold om overforenkling, drister jeg meg til å hevde at man kan tolke legeyrkets hovedoppgave som å sikre pasientens ve og vel etter beste evne, uten at det

nødvendigvis innebærer å være i live. For, er livet i samtlige instanser døden absolutt overlegen, uavhengig av livs-tilstanden? Moen og Braanen Sterri illustrerer dette poenget godt i en tekstpassasje under punkt 2.3, «Legeetikkk»:

Men er helbredelse i det hele tatt det ene overordnede målet for legers virke? Den nederlandske legen Pieter Admiraal har argumentert for at leger har to andre mål som er overordnet målet å helbrede: å sikre pasientenes velferd og å respektere pasientenes selvbestemmelse. [...] At norske leger avslutter livsforlengende behandling når pasienten er i smerter og ber om det, er i tråd med Admiraals mål. *Det samme gjelder aktiv dødshjelp*. (Moen & Braanen Sterri 2019a, 55; min kursivering)

Aktiv dødshjelp er altså i tråd med den moderne legeed. Samtidig foregriper denne tekstbrokken et annet poeng, nemlig at legeyrkets *raison d'être* er «livshjelp», det vil si, at medisinsk praksis ikke skal rette seg mot døden med overlegg, da dens lodd ligger i å sørge for lindrende behandling eller andre former for assistanse som gjør et videre livsløp mulig (Ibid., 62). Moen og Braanen Sterri påpeker på en lettfattelig måte at det ikke ligger noe motstridende eller paradoksalt i at helsevesenet, hovedsakelig orientert mot livsforlengende behandling, også åpner for en livsavsluttende praksis. Hadde den livsforlengende behandlingen allerede vært tilstrekkelig god nok, ville ikke behovet for dødshjelp eksistert. Endog, situasjonen er dessverre annerledes. Derfor ligger det intet motsetningsforhold i å tilby dødshjelp hvis livshjelpen ikke strekker til. Skulle man i tillegg betraktet denne debatten med et økonomisk skråblikk, taler mye også for at aktiv dødshjelp er *mindre kostbart* og derfor mer *økonomisk gunstig* (i den forstand at å spare og akkumulere kapital er et gode, men la det stå ubeskrevet for denne gang) (Ibid., 65). Det er ingenting som heller tyder på at å åpne for praktiseringen av aktiv dødshjelp vil gå på bekostning av et livsforlengende behandlingstilbud, da man kan se til land som eksempelvis Belgia og Nederland, som er foregangsland innen både livsforlengende og livsavsluttende behandling. I forbindelse med diskusjonen av livshjelp og lindrende alternativer, retter forfatterne også et lite stikk til den norske ruspolitiske debatten:

En annerledes innvending er at dersom den lindrende behandlingen ikke er god nok bør vi bruke ressurser på å forbedre livshjelpen snarere enn å tilby aktiv dødshjelp. Vi er enige i at vi burde



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

sørge for å gjøre god lindrende behandling mer tilgjengelig. Vi burde også i større grad utforske eksperimentelle behandlinger som inkluderer psykodeliske og dissociative stoffer, som psilocybin og ketamin, som synes å ha svært positive effekter på alvorlig syke og døendes evne til å akseptere det som skjer og få en meningsfull avslutning på livet». (Ibid., 65)

Det kan altså virke som om enkelte av motposisjonene bærer preg av politiske undertoner. Hvorvidt det begrenser seg til kun å inneha en politisk aura, eller om vi også finner andre innslag av personlige livssyn og religiøse overbevisninger, drøfter jeg nedenfor senere.

4. Avgrensning og kriterier for innvilgelse

«Hvordan skal vi skille mellom hvem som bør få forespørselen om aktiv dødshjelp innvilget og hvem som bør få den avvist? Hva bør kriteriene være?» spør Moen og Braanen Sterri i 2.6., «Avgrensning» (Ibid., 68). Det kan virke som en utilnærmelig og kanskje *umenneskelig* oppgave å skulle fastsette krav som må oppfylles før en person skal *få lov* til å forlate livet, et liv som i den aller mest fundamentale forstand er hens eget. Nedenfor følger noen punkter som forfatterne formulerer, ispedd noen spørsmål undertegnede tror at er relevante:

- Skal vi sette et alderskriterium? I så fall, hvor gammel *må* eller *kan* man være?
- Skal noen diagnoser eller sykdommer automatisk kvalifisere seg for aktiv dødshjelp?
- Skal tilbudet begrenses til å gjelde personer som lider av somatiske sykdommer?
- Hvordan stiller vi oss til mennesker med psykiske lidelser av klinisk art?
- Hvordan skal kriteriene påvises, stadfestes, etterprøves?
- Hvem står for den autoritative avgjørelse, det vil si: hvem bedømmer at pasienten kvalifiserer seg for aktiv dødshjelp?
- Skal det være flere fagkyndige? Hvis så: Innen hvilke felt, og hvor mange?
- Hvilke prosedyrer skal tilbys? Altså, hvordan skal pasientens liv avsluttes?

Dette er selvfølgelig ikke en uttømmende liste, da det lar seg vanskelig gjøre å oppføre. Jeg har heller ingen pretensjoner om hverken å besvare eller drøfte majoriteten av dem som sådan. Et viktig aspekt å ha i mente, er den

språklige vinklingen av spørsmålene: Ligger det allerede en opp- eller nedvurdering innbakt i måten jeg har formulert dem? Hviler de på sterke normative antakelser som ikke gjøres eksplisitte, men snarere forutsettes? Her er det spesielt matnyttig å vise til artikler som tematiserer nettopp dette: Artikkelen «Attitudes Towards Assisted Dying Are Influenced by Question Wording and Order: A Survey Experiment» (2016), forfattet av Magelssen, Supphellen, Nortvedt og Materstvedt, problematiserer hvordan formuleringer, begrepsbruk og definisjoner påvirker resultatene i holdningsundersøkelser i dødshjelpdebatten.

Uansett, Moen og Braanen Sterri peker på noen mulige innsnevringstiltak, som *prima facie* ikke virker særlig provokative for en allerede sympatisk innstilt leser. De bringer på banen Morten Horn, nevrolog ved Oslo Universitetssykehus og en profilert motstander av aktiv dødshjelp, og sier seg langt på vei enig i flere av hans reserverasjoner, som i sum koker ned til at det forblir umulig å avgrense tilgangen til aktiv dødshjelp, uavhengig av hvilke kriterier som settes. Horns advarsel kan i så måte karakteriseres som et «slippery slope»-argument: Faren ved å tillate det består således ikke i handlingen i seg selv – som for Horn ikke anses som prinsipiell gal – men at de mange uforutsette konsekvenser kan kulminere et større samfunnsproblem enn det var forut for tillatelsen (Moen & Braanen Sterri 2019a, 68).

Bokens forfattere godtar dog ikke at kriterier basert på alder, forventet levetid, og spesifikke diagnoser er de eneste kriteriene dødshjelptilbudet skal innbefatte. De foreslår derfor følgende: (i) Pasienten lider uutholdelig; (ii) Pasienten har ikke realistiske utsikter til bedring; (iii) Pasienten har tatt et kompetent, konsistent og upresset valg om å avslutte livet (Ibid., 71). Over de neste sidene utdyper forfatterne disse tre poengene, før de så bryner seg på beslutningsorganet, det vil si *hvem* som i siste instans bedømmer at pasienten imøtekommer de nødvendige kriterier for å kvalifisere seg til tilbudet. I stedet for at fagkyndige personer bestemmer hvorvidt pasienten *bør dø*, foreslår forfatterne at disse fagpersonene heller bedømmer hvorvidt de tre kriteriene listet ovenfor er tilstrekkelig oppfylt (Ibid., 73-7). Når vi først vandrer gjennom denne innholdsrike gråsonen, kommer vi ikke utenom den hardskallede nøtten som psykiske lidelser er, både hva gjelder de store vanskelighetene med å diagnostisere og behandle det fra før av, men enda mer innfløkt blir det kanskje her, når man skal ta stilling til om mennesker med alvorlige psykiske utfordringer skal kunne oppsøke tilbudet om aktiv dødshjelp.

Her legger Moen og Braanen Sterri seg på en preventiv

linje, i det de skriver: «Før vi forstår psykisk sykdom bedre kan det derfor være lurt å si nei til aktiv dødshjelp som er motivert av psykisk sykdom» (Ibid., 88). Dog, det betyr ikke at det burde utelukkes i samtlige tilfeller. For – som forhåpentligvis viden kjent innen nå – kan psykiske plager manifestere seg kroppslig, somatisk. Mennesket er en psyko-fysisk enhet, og den som forsøksvis avviser dette, har enten en obskøn forkjærlighet for Descartes, eller lar seg styre av det rådende kategorimistak som betrakter psykiske lidelser som noe kontingent, konstruert, selvindusert, og dermed *opp til en selv å hamle opp med*. Digresjonen til side, forfatterne utelukker ikke situasjoner der psykisk sykdom opptrer, eller snarere er en aktiv bidragsyter, og fortsetter:

Dette er imidlertid ikke ensbetydende med at alle forespørslar om aktiv dødshjelp fra psykisk syke bør avvises. Vi tar til orde for at lidelsesbyrden fra psykisk sykdom ikke bør kunne danne grunnlag for å få aktiv dødshjelp, men det betyr ikke at en pasient som har svært store somatiske plager bør nektes aktiv dødshjelp bare fordi vedkommende i tillegg har en psykisk lidelse. (Ibid., 88)

I forlengelse av disse sitatene, forblir de allestedsnærværende vanskene med psykiske lidelser også fremtredende i henhold til det vage begrepet om «beslutningskompetanse». For, er det ikke slik at sykdom – være seg fysisk, psykisk, eller en grell blanding – også påvirker, rettere sagt korrupperer, ens dømmekraft og viljestyrke? Moen og Braanen Sterri hevder, som motsvar til Lars Johan Materstvedts artikkel «Misconstrual of EAPC's Position Paper on Euthanasia» (2015), at selv om depressive symptomer ofte er dominerende for en pasients sinnstilstand og derav totale sykdomsbilde, er ikke det et grunnlag nok i seg selv til å diskvalifisere *alle* som lider av psykiske lidelser (Moen & Braanen Sterri 2019a, 88-9). Vi ender altså med en slags skjønnsappell; det vil, i de fleste tilfeller, være opp til fagkyndige å bedømme den enkelte sak.

Moen og Braanen Sterri foreslår at de fagkyndige, i det vi kan kalle en «bedømmelseskommité», burde bestå av minst én lege og en annen fagperson med bakgrunn innen psykologi eller psykiatri. Kriterier for beslutningskompetanse følger lignende krav som vi finner i mange andre sammenhenger i dag, innebærende f.eks. en viss nedre aldersgrense, hvor forfatterne foreslår 16-årsalderen som en begynnende grense, gitt at det også er gjeldende grense for å nekte livsforlengende behandling i dag (Ibid., 83). Setter en til side forfatterens utgangspunkt om at aktiv dødshjelp

burde tillates, finner man ikke flust av raseri-oppildnende, provokative og drøye forslag i boken. Vi returnerer igjen til noe av det jeg har påpekt tidligere, nemlig at fremstillingsmåten og språkføringen gjør meget mye av jobben ved å minimere auraen av kontrovers som kanskje forbindes med Moen og Braanen Sterri. Når det er sagt, gikk ikke boken upåaktet hen i den norske offentlighet, til tross for bokens varsomme behandling av et umiskjennelig vanskelig og sårt tema.

5. Resepsjon

Innen denne omtalen publiseres, har verket allerede blitt viet en god dose oppmerksomhet og til dels uttømmende omtaler av de store mediehusene. Ergo er jeg som skribent, og du som leser, bortskjemt med et salig greit overblikk hva gjelder verkets mottakelse. Tidligere nevnte Jan Arild Snoen gir boken gode skussmål. Det har også oppstått en aldri så liten kronikkutveksling i *Morgenbladet* hvor henholdsvis Moen, Braanen Sterri og Olav Weyergang-Nielsen går i rette med kritikken Morten Magelssen først rettet mot boken med innlegget «Å leve eller velge døden». Magelssen er lege, filosof, førsteamanuensis ved Senter for medisinsk etikk (UiO), og er i denne settingen særdeles relevant i kraft av å ha vært fagkonsulent for Moen og Braanen Sterris bok. Magelssen – som selv er en bevandret forsker på etikk innen helsetjenesten, samt en tenker som fører ordet med en mer tydelig verdikonservativ penn – hevder boken argumenterer «skarpsynt, men enøyd». Magelssen peker eksplisitt på det faktum at hverken Moen eller Braanen Sterri har bakgrunn innen helsevesenet, og kan her tolkes som å mene at det er en nødvendig forutsetning for å kunne danne seg et fullstendig, helhetlig bilde av dødshjelpdebatten. Her kan man fristes til å spørre om Magelssen, en prominent motstander av aktiv dødshjelp, peker på det faktum at hverken Moen eller Braanen Sterri er utdannet helsepersonell fordi han anser det som en svakhet med deres evne til å drøfte temaet som sådan, eller om det er fordi de i hans øyne ender opp med «feil» konklusjon? Dette påpeker også Weyergang-Nielsen – som for ordens skyld er leder i Foreningen Retten til en verdig død, som bidro med økonomisk støtte til bokprosjektet – i sitt motsvar «Skarpsynt om aktiv dødshjelp» (*Morgenbladet*, 02.07.19):

Bokens største slagside, ifølge Magelssen, er at forfatterne ikke er helsepersonell. Dette er en helt uforståelig påstand. Hvis man ikke skal kunne ha en fullverdig verdi i en debatt med så mange innfallsvinkler som denne, uten å ha «hjemstavn» en

særlig profesjon, blir debatten håpløs. Her må vi i likeverdig grad omfatte juss, politikk, psykologi, livssyn og etikk – eller filosofi som er forfatterens fagfelt. Selv mange «vanlige» mennesker har dyp innsikt i og kunnskap om tanker, følelser og lidelser hos mennesker i livets siste fase.

Før jeg forfølger dette tankespolet videre, ønsker jeg å nevne et par andre faktorer som kan tenkes å bidra til uenighetene mellom Moen/Braanen Sterri og Magelssen. Magelssen har fra før skrevet boken *Menneskeverd i klinikk og politikk. Bioetikk i lys av kristen tro* (2013), som Moen i tur har kritisert ettertrykkelig for å operere med et uavklart, om enn lemfeldig definert, begrep om «menneskeverd». I nevnte bok søker Magelssen å forsvare et kristent livssyn i de mange bioetiske debatter, noe som også forutsetter at en vesentlig porsjon av hans fraseringer og premisser bærer preg av å stamme fra et religiøst utgangspunkt. Med alt det selvfølgelige forbehold jeg evner å uttrykke: Dette er på ingen måte diskvalifiserende, men gjør muligens at sekulære lesere kanskje avskriver flere av Magelssens posisjoner på bakgrunn av nevnte religiøsitet. Gitt dette kristne livssynet som utgangspunkt, bruker Magelssen en del terminologi, troper og utbredte fraser som en ikke-religiøs filosof vil bite seg merke i og problematisere, deriblant «menneskeverd». I sin anmeldelse av Magelssens bok skriver Moen:

Magelssen søker å forsvare kristne verdier i bioetikkdebatten, og det bærende begrepet i Magelssens positive argument er, slik tittelen indikerer, *menneskeverd*. Menneskeverdet har en underbygning, som er religiøs, og det har en praktisk anvendelse, som skal veilede oss i møtet med bioetiske problemer. Magelssens underbygning er religiøs i den forstand at menneskeverdet hviler på at mennesket er skapt i Guds bilde. Dette er et prinsipp som Magelssen, som en filosofisk orientert tenker, gjerne kunne ha problematisert. Selv om vi tar for gitt at Magelssens religiøse underbygning holder, møter argumentasjonen likevel en videre utfordring: Det blir aldri presisert hva som menes med menneskeverd. Vi får noen hint, som at menneskeverdet er «et fundamentalt konsept i kristen etikk», at menneskeverdet begynner ved unnfangelsen, og at det «at fosteret har menneskeverd vil si at det har samme rett til liv som et født individ» (27–28). Dette er imidlertid beskrivelser av hvilke roller menneskeverdet spiller, ikke beskrivelser av hva menneskeverdet er. (2013, 315–6)

Ut fra Moens initiale kritikk av Magelssens eget verk, og Magelssens senere tilsvarende til Moen og Braanen Sterris nylig utgitte bok, er det kanskje ikke så fæfengt å lure på om ikke de beveger seg på ulike filosofiske plan som diskutert har sitt opphav i ulike livsanskuelser, henholdsvis et religiøst kontra et sekulært livssyn. Det er ikke for å underminere Magelssens filosofiske slagkraft at jeg nå hevder det er mindre overraskende at en mangeårig debattant og tydelig talsperson mot aktiv dødshjelp i siste instans finner Moen og Braanen Sterris bok lite tilfredsstillende. Moen og Braanen Sterri besvarte kritikken med et kortfattet innlegg, «Lite konstruktivt om aktiv dødshjelp», i *Morgenbladet*:

Det er frustrerende å se de eksakt samme innsigelsene mot dødshjelp bli gjentatt på ny, som om det ikke var nettopp disse vi akkurat skrevet en hel bok for å drøfte. At vi konkluderer med at innsigelsene ikke holder mål, er noe ganske annet enn at vi ikke tar dem tilstrekkelig på alvor. Vi tror ikke vi kommer til å overbevise Magelssen om at aktiv dødshjelp bør bli tillatt. Magelssen mener at aktiv dødshjelp er utelukket av femte bud i Bibelen, som han tolker som et kategorisk forbud mot alle former for drap. (2019b)

Her kan man si at muligheten av en type uforenelighet mellom de respektive posisjonene aktualiseres. Med faren for å uttale meg unødig reduktivt, kan det tenkes at det forblir en uenighet basert i grunnleggende forskjellige livssyn: religiøsitet kontra sekularisme. Igjen, med forbehold om at dette forblir rene spekulasjoner fra min side, kan det være gagnlig å ha brakt på banen i tilfelle senere debatter også vil bære preg av lignende disputer.

Tilbake til Magelssens påstand om at Moen og Braanen Sterris manglende helsefaglige bakgrunn kan ødelegge for deres tilnærming og konklusjoner, er det noe de også tar høyde for fra starten av, samtidig som de understreker at debatten om aktiv dødshjelp ikke er begrenset til kun å være en helsefaglig diskusjon (Moen & Braanen Sterri 2019a, 5–6). En skal ikke undervurdere verdien av levd erfaring, og den førstehåndseksperisen leger uttaler seg på bakgrunn av i denne saken. Men å isolere problemene, og gjøre det utilgjengelig for bidrag fra andre fagretninger, neglisjerer, sågar ignorerer, at dyptgripende etiske dilemmaer er tjent med en fargerik flora av perspektiver. Som Weyergang-Nielsen skrev ovenfor i sitt svar til Magelssen, burde en ikke behøve å ha en hjemstavn, en faglig forankring i en særskilt profesjon, for å delta i debatten. En

diskusjon der konsentrerer seg om døden og alle dens besynderlige aspekter krever, for å parafasere Weyergang-Nielsen, ikke kun mange faglige innfallsvinkler, men den må også romme «vanlige» menneskers refleksjoner om livets siste fase. Hvis en allerede som et premiss ekskluderer selv moralfilosofier, det vil si etikkforskere, i en debatt som vedrører noe av det mest etisk vanskelige mennesket vil støte på i løpet av sitt liv, utestenger en samtidig majoriteten av de som debatten faktisk berører.

Selv om man er flammende uenig i deres konklusjon, er det fremdeles et tiltrengt bidrag i en diskusjon som ofte holder seg på et innfløkt juridisk eller medisinsk plan det er vanskelig for oss ordinære dødelige å følge med på. De unngår unødvendig intrikat terminologi, og presenterer stoffet på en oversiktlig og konsis måte. Hvorvidt de muligens forenkler eller overser noen av nyansene i diskusjonen, lar jeg stå som en åpen invitasjon til kommentatorer med en mer dyptgående kunnskap på området enn undertegnede. Det blir spennende å følge debatten fremover, og se om det fremtrer kontrasterende perspektiver som går i rette med bokens argumentative kjerne, samt på hvilket plan den videre diskusjon vil forekomme. Kan det utkrystallisere seg en felles grunn, eller vil forbudet mot aktiv dødshjelp vedstå, uavhengig av moralfilosofenes bidrag?

6. Avsluttende bemerkninger

Påfallende sjeldent medfører selv de mest hardtslående motargumenter at enkelte forandrer sine overbevisninger. Dette gjelder kanskje spesielt i debatter som vedrører etikk, gitt at det (diskuterbart) hersker en utbredt oppfatning av moral som et subjektivt anliggende; en trenger ikke utvise samme lydhørhet overfor innvendinger eller andre moralfilosofiske impulser, da det i siste instans tilhører privatsfæren, og er unntatt offentlig diskurs. Jeg tror man finner spor av lignende holdninger i dødshjelpdebatten også; hardnakkede motstandere vil nok fastholde sine synspunkter uavhengig av Moen og Braanen Sterris vurdering av deres rasjonelle beskaffenhet. Det er dog ikke til sjenanse for boken i seg selv: Forfatterne presenterer en uhyre intrikat problemstilling på en konsis og oversiktlig måte, uten at drøftingen bærer preg av nevneverdig forenkling. Den filosofisk anlagte, så vel som den praktiserende medisiner, skulle nok ha sett at boken var dobbelt så lang, og gikk mer i dybden på hvert av enkeltpunktene som bringes på banen. Av disse årsaker vil jeg nok hevde at boken fungerer godt etter formålet å være en *introduksjonsbok* – en som passer for den som ønsker en liten innføring i en tidvis uoversiktlig debatt. Tross forfatternes konsekvensetiske utgangspunkt, et aspekt som kan tenkes å bidra til den

provokative aura som omgir dem, sitter man ikke igjen med inntrykket av at de har presentert et så meget kontroversielt standpunkt i det hele tatt. Hvorvidt dette taler til deres fordel som intellektuelt redelige akademikere, eller om de sågar har mestret den tilsørende sofismens kunst, kan du bare finne ut av på én måte: Les boken. Personlig håper jeg Moen og Braanen Sterri fortsetter å bryne seg på problemstillinger av samme type, og at vi i fremtiden kan nyte godt av intense panelsamtaler der de stilles til veggs av leger, hvermannsen i gata, eller en tilfeldig masterstudent i filosofi som har skrevet et unødvendig langt essay om en egentlig ganske så kort bok.

LITTERATUR

- Magelssen, Morten. 2019. «Å leve eller velge døden». *Morgenbladet*, 31.05. <https://morgenbladet.no/ideer/2019/05/leve-eller-velge-doden>.
- Magelssen, Morten, Lars Johan Materstvedt, Per Nortvedt & Magne Supphellen. 2016. «Attitudes Towards Assisted Dying are Influenced by Question Wording and Order: A Survey Experiment». *BMC Medical Ethics* 17 (24). DOI: <https://doi.org/10.1186/s12910-016-0107-3>.
- Moen, Ole Martin & Aksel Braanen Sterri. 2019a. *Aktiv dødshjelp. Etikk ved livets slutt*. Oslo: Cappelen Damm.
- Moen, Ole Martin & Aksel Braanen Sterri. 2019b. «Lite konstruktivt om aktiv Dødshjelp». *Morgenbladet*, 07.06. <https://morgenbladet.no/ideer/2019/06/lite-konstruktivt-om-aktiv-dodshjelp>.
- Moen, Ole Martin. 2013. «Bokanmeldelse: Morten Magelssen, 'Menneskeverd i klinikk og politikk'». *Norsk filosofisk tidskrift* 48 (3-4): 315-317. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Schioldborg, Per. 2009. «Rett til død når syk eller døende?». *Tidsskriftet for Den norske legeforening* 129: 2200. DOI: 10.4045/tidsskr.09.1122.
- Snoen, Jan Arild. 2019. «Døden kan være et gode». *Minerva*, 01.06. <https://www.minervanett.no/doden-kan-vaere-et-gode/>.
- Weyergang-Nielsen, Olav. 2019. «Skarpsynt om aktiv dødshjelp». *Morgenbladet*, 02.07. <https://morgenbladet.no/ideer/2019/07/skarpsynt-om-aktiv-dodshjelp>.

NOTER

¹ I artikkelen «Hva er galt med transhumanisme?», publisert på nettsiden til Akademiet for Yngre Forskere, skriver Einar Duenger Bøhn: «Transhumanisme er kanskje ikke så mye en bestemt påstand som det er en bevegelse. Men i et forsøk på å få det over i påstandsform er det etter min mening best forstått som en normativ påstand om hva vi bør gjøre. Påstanden er at vi bør etterstrebe å utvikle, spre og bruke teknologi til å forbedre mennesket» (24.04.17). Se <https://blogg.forskning.no/akademiet-for-yngre-forskere/hva-er-galt-med-transhumanisme/1097384>

² Spesiell oppstand ble det rundt Sterris forsvar av abort på bakgrunn av eventuelle diagnoser, hovedsakelig Downs syndrom. Se for eksempel essayet «Et forsvar for sorteringsamfunnet» i Morgenbladet 9. oktober 2014. https://morgenbladet.no/ideer/2014/et_forsvar_for_sorteringssamfunnet#.VISoxKSG_wM

³ Ved ansettelsen av Braanen Sterri til stipendiatstillingen ved UiO skrev bl.a. daværende statssekretær i Kommunal- og moderniseringsdepartementet, Bjørnar Laabak (FrP), et blogginnlegg hvor han anklaget Braanen Sterri for å være tilhenger av Aktion T4, nazistenes tvungne eutanasi av mentalt syke og funksjonshemmede under andre verdenskrig. Etter sterke reaksjoner slettet Laabak det opprinnelige innlegget, men det ligger fremdeles tilgjengelig for allmennheten gjennom Googles webcache. Se Medier24 sin artikkel: <https://www.medier24.no/artikler/frp-politiker-raser-mot-universitetets-ansettelse-av-aksel-braanen-sterri-stemplet-ham-som-nazisympatisor-og-tilhenger-av-sorteringssamfunnet/379812>

⁴ Innledningsvis refererer forfatterne til undersøkelser gjennomført av henholdsvis Foreningen Retten til en verdig død i 2008, og Medieundersøkelsen fra 2015. Avhengig av spørsmålenes formulering (se neste note), var det meget som tydet på at et flertall av nordmenn støttet en form for aktiv dødshjelp, enten det var eutanasi eller legeassistert selvmord. Mens Per Schioldborg (2009) fant at «I en nylig undersøkelse i Norge for foreningen Retten til en verdig død var 63 % for eutanasi, 70 % for assistert suicid», stiller kun litt over halvparten av den spurte masse seg positivt til tillatelsen av aktiv dødshjelp i undersøkelsen utført av Medieundersøkelsen i 2015. Det ble dog ikke spesifisert hvilken type aktiv dødshjelp det var snakk om i sistnevnte undersøkelse, noe som er viktig å ha i mente; kan spørsmålets ordlyd virke avskrekkende, innbydende eller i det hele tatt påvirke ens ståsted tilnærmet sagt spontant i det plutselige øyeblikket man er nødt til å avgi et svar? Det er en bemerkelsesverdig divergens mellom noen av resultatene fra spørreundersøkelsene som forfatterne lister innledningsvis, men er det én ting man kan utlede fra dette er det at debatten på langt nær er ferdig diskutert.

⁵ Se eksempelvis artikkelen «Attitudes Towards Assisted Dying Are Influenced by Question Wording and Order: A Survey Experiment» (2016), av Magelssen, Supphellen, Nortvedt & Materstvedt. I artikkelen problematiseres hvordan formuleringer av spørsmål, begrepsbruk og definisjoner påvirker resultatene i holdningsundersøkelser i dødshjelpsdebatten. Forfatterne finner blant annet at «There were moderate to large question wording and question order effects» og aktualiserer her språkets verdiladde, meningsbærende, og sågar konsensus-konstituerende, potensiale. Artikkelen henter innsikter fra «Framing theory», og drar her veksler på sosialkonstruktivistiske teorier av typen vi finner hos retorikere som eksempel Richard E. Vatz. Vatz' begrep om «salience», slik det formuleres i hans toneangivende artikkel «The Myth of The Rhetorical Situation» fra 1973, betraktes ofte som en av forløperne for moderne innrammingsteorier. Det vesentlige å bemerke seg her er hvordan selv moralske standpunkt – som vi er tilbøyelige til å anta er et resultat av, og fundert i, enten en slags type emosjonell intuisjon eller grundig, rasjonell refleksjonsprosess – kan påvirkes av den spesifikke ordlyden i spørsmålet eller problemstillingen. Den språklige presentasjonen av et dilemma kan sågar være avgjørende for ens stillingtagen.

⁶ Hvordan vi betegner selve akten av å ta livet av noen er i seg selv en

uhyre interessant problemstilling, som aktualiserer det mer overordnede spørsmål omhandlende språkets virkelighetskonstituerende funksjon. Leseren vil se at jeg i dette tilfellet har benyttet den mer velkjente eufemismen «ta av dage». I førsteutkastet av denne omtalen hadde jeg derimot nedtegnet «å forvalde noens død». Under gjennomlesningen ble jeg oppmerksom på at denne frasen især skilte seg ut. Frasen bar sterke undertoner av at selve handlingen, det å fremskynde et annet menneskes død – å drepe et annet individ – nødvendigvis må innebærer en overordnet aura av vold og voldelighet; begreper hvis normative konnotasjoner i hovedsak er negative. Å bidra til en annens død trenger hverken være en voldelig handling eller kategoriseres som vold i seg selv, men å snakke om det som om det unektelig er vold kan bidra til at det oppfattes som om det umiskjennelig er nettopp det, og følgelig forme vår oppfatning av dets essens. Det er fundamentalt viktig å kritisk reflektere over de ord og fraser vi benytter, især på saksområder som dette, da språk – som forhåpentligvis viden kjent og ukontroversielt sagt – former virkeligheten.

⁷ §276: «Samtykke fra den fornærmede»; §277: «Medvirkning til selvmord og til selvpåført betydelig skade på kropp eller helse»; og §278: «Medlidenhetsdrap».

⁸ Merk at hverken «legalisering» eller «avkriminalisering» brukes; forfatterne bruker i stedet «tillate», «tillatelse» og frasen «åpne for», og unngår dermed de andre begrepene (i dette tilfellet kanskje uheldige) juridiske konnotasjoner. Anvendelsen av «tillatelse» kan leses som intendert, gitt at den semantiske tvetydigheten som omkranser begrepet og dets beslektede former åpner for mangfoldige tolkninger av hva en tillatelse faktisk vil innebære i praksis.

⁹ «Livskvalitet» og lignende begreper fordrer ideelt sett en egen terminologisk debatt, noe jeg er smertelig klar over. Det er med en bitter bismak at jeg fremdeles anvender disse relativt flertydige og uavklarte begrepene i denne teksten. Årsaken er i grunn enkel, og muligens for enkel: Begrepene brukes i den her omtalte bok, og siden jeg fra før av har proklamert at jeg forholder meg tro til terminologien forfatterne selv bruker, vil jeg konsekvent fortsette med det.

¹⁰ Kronikken Snoen refererer til i sin omtale, «Gjeninnfør Bødler!» skrevet av professor Bjørn Hofmann, ble publisert på Aftenpostens nettsider 28.04.19 <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/0nBxQ6/Gjeninnfor-bodler--Bjorn-Hofmann>



Portrett av Camilla Kottum Elem

REPORTASJE FRA OSLO

REPLIKK FOR DEN RENE FORNUFT

DEN 13. INTERNASJONALE KANT-KONGRESSEN

Filosofisk supplement ønsker å takke professor Camilla Serck-Hanssen, som organiserte arrangementet, for kostnadsfri tilgang til konferansen slik at vi kunne skrive denne reportasjen.

Av Sindre Brennhagen, Harald Langslet Kavli & Patrick J. Winther-Larsen

Siden 1960 har det blitt organisert internasjonale kongresser viet Immanuel Kant, i samarbeid med Kant Gesellschaft og andre organisasjoner. Tidligere kongresser har blitt avholdt for eksempel i New York og Pisa, og den forrige Kant-kongressen ble avholdt i Wien i 2015. I sommer var det endelig Oslos tur, denne gangen arrangert av Norsk Kant-selskap. Formålet med kongressene er å samle de fremste Kant-kjennerne i vår tid på et sted. I denne reportasjen ønsker vi å gi et inntrykk av hvordan det var å delta på kongressen avholdt i år, først ved å utrede for det praktiske, før vi så gir et par smakebiter på noen av foredragene, og til slutt runder av med noen kritiske betraktninger.

Fra 5.-9. august ble Den 13. Internasjonale Kant-kongressen avholdt ved Det juridiske fakultet i Oslo, et særdeles passende sted gitt kongressens tema, «The Court of Reason». Valget om å avholde kongressen på Det juridiske fakultet var en god avgjørelse, både på grunn av kongressens tittel og tematikk, men også fordi det gamle universitetets arkitektoniske utforming er verdt å oppleve i seg selv. Den klassiske arkitekturen gir en virkelig følelsen av å være en deltaker, og ikke bare en student, i en historisk rik fagtradisjon. I løpet av disse fem dagene, skulle 237 seminarer og 14 keynote-forelesninger holdes av forskere på ulike nivåer fra fem forskjellige kontinenter. De fleste ble holdt på engelsk, mens enkelte ble holdt på tysk

og fransk. Informasjon om forelesningene var tilgjengelig både i form av et program med tidsskjema, og i form av en bok bestående av sammendrag av forelesningene.

Seminarene ble organisert av «chair»-er, oftest en professor, hvis ansvar (rettere sagt plikt for anledningen) først og fremst lå i å introdusere foredragsholderne, styre spørsmålsrundene, og generelt overholde tidsskjema. Det fantes flere typer seminarrekker, hvor man kunne finne Kant-foredrag innen tilnærmet hvilket som helst område av filosofien, enten det var de sedvanlige grener (metafysikk, etikk, epistemologi, og så videre) eller emner som man i mindre grad forbinder med Kant, som miljøfilosofi. Et «roundtable» om Kant-forskning i Øst-Asia ble også arrangert med deltagere fra Japan, Kina, og Sør-Korea. Seminarene og forelesningene ble holdt i flere av fakultets bygg spredt utover området – på Domus Bibliotheca, Domus Academica, Domus Media og Domus Nova – og hver dag ble keynotes og seminarrekker avholdt parallelt med hverandre. Så mange som elleve seminarrekker -- som regel bestående av tre til fire seminarer -- ble avholdt parallelt med hverandre på morgenen og ettermiddagen. Det var et tett pakket program.

Kant-relaterte bokutgivelser fra forlagene Cambridge University Press og De Gruyter ble utstilt i Domus Academica under kongressen. I tillegg kunne deltagere plukke opp gratis eksemplarer av en rekke tidsskrift,

for eksempel *Social Philosophy & Policy*, og det russiske *Kantovskii Sbornik/Kantian Journal*. *Kantovskii Sbornik* deler hver side i to kolonner, der venstre kolonne inneholder teksten på russisk, og høyre inneholder en engelsk oversettelse.

Det ble også avholdt en prisutdeling. Den internasjonale «Kant-Preis» ble tildelt professor emeritus Gerold Prauss ved Albert-Ludwigs-Universitat, Freiburg, for sitt livslange arbeid med Kant-forskning.

I den gjenstående delen av reportasjen ønsker vi å gi en smakebit på noen av seminarene og foredragene vi deltok på, henholdsvis skrevet av Harald og Sindre, før vi så avrunder med noen felles betraktninger.

Harald

Har vi en plikt til å gi uttrykk for våre oppfatninger, og kanskje særlig til de menneskene som har moralske grunnoppfatninger som skiller seg vesentlig fra våre egne? Dette er ett av spørsmålene som Mavis Biss, førsteamanuensis i filosofi ved Loyola University, tok opp i presentasjonen av sitt essay «When Communication Breaks Down: Reasoning Across Principia».

Biss mener at vi har en indirekte plikt til å ytre meningene våre gjennom vår plikt til selv-perfeksjonering. Vi har også en plikt til å forlate den etiske naturtilstanden, det vil si naturtilstanden hvor det ikke eksisterer en felles moralsk forståelse. Forskjellige mennesker vil selvfølgelig ha forskjellig tilgang til plattformer hvor de kan ytre seg, men de aller fleste av oss har anledning til å finne samtalepartnere som ikke er en del av vår nærmeste sirkel. Den etiske naturtilstanden kan forstås analogt med den juridiske naturtilstanden; Biss siterer Kant som skrev at «i begge [natur]tilstandene er enhver sin egen dommer, og det er ingen offentlig maktstående autoritet der som ut fra lover rettskraftig bestemmer hva som i forekommende tilfeller er rettskraftig og enhvers plikt, og som sørger for at plikten blir allmenn plikt.» (Kant, Religion innenfor fornuftens grenser, 3:1). Det å gi uttrykk for ens egne moralske og politiske oppfatninger er en nødvendig forutsetning for at vi skal kunne skape og inngå i et moralsk fellesskap, og av den grunn knytter Biss dette opp mot plikten til å forlate den moralske naturtilstanden. Biss viser også til Kants utsagn om at det å simpelthen gå inn i et politisk samfunn ikke vil være nok for å forlate naturtilstanden. Et politisk fellesskap kan bestå av flere adskilte grupper med særdeles forskjellige moralske oppfatninger, og et politisk fellesskap vil følgelig ikke med nødvendighet være et moralsk fellesskap, det vil si, et fellesskap hvor vi deler de moralske grunnsetningene.

Biss' presentasjon var etter min oppfatning blant de klareste presentasjonene som jeg så, og det ga absolutt mersmak på å lese mer av Immanuel Kant, og Biss selv for øvrig. Anbefalt videre lesing: «Positive Morality and the Realization of Freedom in Kant's Moral Philosophy» (*European Journal of Philosophy*, 12/18/2018, tilgjengelig via Oria). En annerledes presentasjon, som jeg imidlertid fant like appellerende, var den til Konstantin Pollok.

I sin presentasjon av sitt essay, «Does Climate Change present a Case of Kant's Right of Necessity?», drøfter Konstantin Pollok (professor ved Johannes Gutenberg Universität Mainz) hvorvidt konsekvensene av den pågående klimakrisen skaper en situasjon hvor enkelte mennesker er i en posisjon hvor de har en nødvendighetsrett. Dette hevder Kant ikke er en rett i absolutt forstand – men heller en «fysisk umulighet til å handle i tråd med loven». Pollok viser til Stephen Gardiner som har kalt den pågående klimakrisen for en «perfekt moralsk storm» «an event constituted by an unusual convergence of independently harmful factors where this convergence is likely to result in substantial, and possibly catastrophic, negative outcomes» (Gardiner, 2006, 398). Denne situasjonen er spesielt krevende moralsk sett, blant annet fordi byrdene og skylden for klimakrisen er ujevnt fordelt geografisk og temporært. Det geografiske problemet skyldes både at klimaendringer er et globalt problem, utslipp fra et område vil også få konsekvenser for andre områder, men i tillegg til dette vil forskjellige land bli rammet i forskjellig grad; kystnære strøk vil for eksempel bli spesielt hardt rammet ettersom havnivået stiger. Pollok er imidlertid mest opptatt av de etiske spørsmålene som har med de temporære problemene å gjøre. Problemene med den globale oppvarmingen har blitt så store, og det har allerede nå blitt nødvendig å ikke bare forsøke å hindre fremtidige konsekvenser, men også å tilpasse seg de endringene som allerede har skjedd og skjer. Problemet er at de tingene vi gjør for å tilpasse oss klimaendringene i sin tur kan bidra til klimaendringer som påfølgende generasjoner må leve med.

Denne situasjonen har visse likheter (men også flere ulikheter) med et tankeeksperiment fra antikken kalt «Karnaides planke». I dette tankeeksperimentet er det en person som ligger i havet og klamrer seg til en planke etter at skipet hans har forlist. En annen person svømmer bort til ham og forsøker å klamre seg til den samme planken, men den første personen drukner ham ettersom planken ikke er stor nok til å bære begge. Denne situasjonen blir diskutert av Kant som et mulig tilfelle av en nødvendighetsrett.

Ettersom de pågående klimaendringene kan føre til en

nødrettssituasjon er det nødvendig at de nåværende generasjonene gjør det de kan for å avverge de største konsekvensene av klimaendringene, for å minimere muligheten for at fremtidige generasjoner må gjøre et svært vanskelig.

Sindre

Første keynote-foredrag ble holdt av den amerikanske filosofen Karl Ameriks, en autoritetsskikkelse innen senmoderne kontinentalfilosofi, hvis bidrag til kontemporær Kant-forskning kan sies å være intet mindre enn monumental. Ameriks åpnet kongressens faglige eskapader med foredraget «Kant and Dignity: Some Missed Connections with the United States», hvor Ameriks undersøker det overraskende fraværet av henvisninger til den amerikanske revolusjonen i Kants bibliografi. Det er blitt hevdet at Kant utviste en positiv innstilling til den franske og amerikanske revolusjonen (Beck 1971, 411), samtidig som han også benektet at folk har en «rett til revolusjon», da han hevdet det vitner om en fundamental misforståelse av samfunnskontraktens natur (Rauscher 2017, 6). Ameriks peker på denne spenningen innledningsvis, og hevder at det tilsynelatende oversette motsetningsforholdet kan forklares med at Kant innehadde et sterkt eurosentrisk utgangspunkt, og følgelig utviste en såkalt kulturell blindhet. Videre problematiserer Ameriks hvorvidt Kants benektelse av borgeres rett til revolusjon kan sees i sammenheng med hans antropologiske verker, som flere i senere tid har hevdet at bærer preg av et grunnleggende rasistisk menneskesyn (se Hill Jr. og Boxill 2001). Selv om Ameriks ikke virker utpreget personlig investert i å skulle forsvare Kant fra anklager om rasisme, sexismen og kolonialisme, hadde foredraget likevel apologetiske undertoner som kunne skinne gjennom i ny og ne. Jeg må også innrømme at jeg på flere steder hadde vansker med å følge Ameriks' tankerekker, spesielt da han tidvis virket å gjøre et plutselig byks fra Kants forståelse av samfunnskontrakten, til fascisme og moderne postkolonial tenkning. Med det absolutte forbehold om at foredragets resonnementer kanskje virket uklare pga av undertegnedes begrensede forhåndskunnskap på feltet, kunne det vært meget interessant å se Ameriks' argumenter i skrift. Som Ameriks selv også skriver i sammendraget, konkluderer han med at «Kant's neglect of the United States was rooted in a common kind of cultural blindness that was unfortunate but independent of issues such as racism». Dette kom ikke akkurat som noe sjokk på tilhørerne, da foredraget kontinuerlig alluderte mot Kants uskyld; en uskyld presumptivt basert i Kants manglende kunnskap – Kant var jo ikke akkurat det man kan kalle en verdensborger. Ameriks er mer enn oppdatert på nyere

filosofiske strømninger som problematiserer misogyne og rasistiske implikasjoner i de kanoniske størrelsens teorier. Dog, mon tro om ikke han er litt for velment innstilt mot filosofen han har viet brorparten av sin akademiske karriere til. Men igjen, det kan være at Ameriks virkelig har gravd frem noen «missed connections» som vil virke mer overbevisende i skriftformat enn i et halvannen times foredrag i universitetsaulaen en tirsdagsmorgen.

Noen metafilosofiske betraktninger

Det var ingen mangel på spennende og komplekse filosofiske problemstillinger, men i en tid der filosofiens samfunnsrelevans og nytte ikke kan tas for gitt, kunne det dog kanskje vært viet litt tid og rom til å diskutere nettopp dette. Selv med en så kanonisk størrelse som Kant, er det ikke overflødig å forsøke å anskueliggjøre hvordan Kant spesielt, og filosofien generelt, er relevant for vår tid. Fraværet av mer metafilosofiske foredrag, eller populærvitenskapelige for den saks skyld, slo meg som bemerkelsesverdig. Det var tilnærmet ingen foredrag som stilte seg spørsmål av typen «hvorfor studerer vi Kant?», «hvordan kan vi formidle Kant utad til en bredere allmennhet?», eller «hvorfor er Kant relevant i dag?». Nå går alle og enhver i den samme fellen fra tid til annen når man har viet en dugelig porsjon av sin fritid – eller i dette tilfellet profesjonelle yrkeskarriere – til studiet av en spesiell tenker, teori eller retning. Man dykker stadig dypere ned i det filosofiske landskap, og glemmer dermed det som for utenforstående er det primære og viktigste, nemlig *begrunnelsen* for hvorfor man burde studere det. Når vi i tillegg har slikt et rikt og vidtrekkende materiale fra Kants hånd selv – men ikke minst også fra de 200 år med tolkninger og kritikk etter hans død – er det fullt forståelig at man regelrett forutsetter at det er et allerede velbegrunnet og kvalifisert studieområde. Men, slik som andre medstudenter som deler den samme bekymringen har påpekt, bidrar ikke dette nevneverdig til å endre filosofiens rykte som en teknisk og spesialisert disiplin, utilgjengelig for andre enn fagfilosofer. Hvis filosofien er av så ubegrenset relevans som vi filosofiengasjerte gjerne kan ta oss i å mene (uten et snev av selvhøytidelighet), må vi også – studenter så vel som meritterte akademikere – evne å formidle det utad. Om ikke i enhver situasjon, konferanse eller workshop, så i det minste på større kongresser og samlinger som dette. Når selv andre filosofer i salen kunne finne på å spørre foredragsholderen om hva hen *egentlig* ville frem til, og hvorfor, er det ikke søkt å spekulere i om ikke flere av kongressdeltakerne også ønsket seg noen foredrag eller spørsmålsrunder av typen jeg her etterspør. Dette er kanskje en mer generell kommentar

tar, men jeg tror at fraværet av mer populærvitenskapelige, metafilosofiske, eller sågar samtidsrelaterende foredrag på Kant-kongressen speiler nettopp denne tendensen i fagfilosofien. Fraværet av slike typer samtaler eller debatter rokker imidlertid ikke ved det skyhøye akademiske nivået på kongressens foredragsholdere, ei heller spørsmålsrundene og diskusjonene som fant sted i fakultetets ganger. Å befinne seg i et slikt intellektuelt stimulerende miljø, selv kun for noen få dager, gir absolutt mersmak for unge filosofistudenter.

Felles, avsluttende bemerkninger

Det var svært mange seminarer, og det faglige nivået var så klart som regel veldig høyt. Med tanke på at avstanden mellom flere av byggene ved Det juridiske fakultet var ganske stor, ble det vanskelig å delta på alle seminarene som en var interessert i. De aller fleste deltakerne forholdt seg stort sett i det samme bygget gjennom hver sesjon, og vekslet snarere mellom rom istedenfor for å sprinte enten nedover eller oppover mot andre bygg. Arrangørene bør roses for at de klarte å få logistikken til å gå opp, og følgelig er det intet annet enn imponerende at nær sagt samtlige seminarer og bytter mellom foredragsholdere, så vel som bygninger, forekom tilnærmet smertefritt. Vi skulle imidlertid gjerne sett at det kanskje var flere korte pauser, slik at en muligens rakk mer enn kun et raskt toalettbesøk mellom all eksegese.

Det pedagogiske nivået på seminarene var imidlertid noe ujevnt; enkelte var tidvis for avhengig av PowerPoint-presentasjoner og utskrifter, mens andre leste et artikkelutkast de arbeidet med. Noen, derimot, delte kun ut utskrifter med sitater fra Kant, og for oss virker det som om dette er den gyldne middelvei dersom en skal holde et eksegetisk foredrag, siden verken foreleser eller publikum da blir for avhengig av et hjelpemiddel.

Vi ser frem til å lese de endelige versjonene av artikkelutkastene som ble presentert i flere av seminarene vi overvar. Vi fikk både sett etablerte filosofer, samt unge, fremadstormende kantianere, noe som lover godt for den globale Kant-forskningen i årene som kommer. En «proceedings»-utgivelse bestående av enkelte artikler presentert under kongressen, nominert av de ulike «chair»-ene, kommer til å bli tilgjengelig en gang i fremtiden, antagelig om halvannet år.

LITTERATUR

- Beck, Lewis S. 1971. «Kant and the Right of Revolution». I *Journal of the History of Ideas*, vol. 32 (3): 411-422.
- Boxill, Bernard & Thomas Hill E. Jr. 2001. «Kant and Race». I *Race and Racism*, redigert av Bernard Boxill, 448-471. Oxford: Oxford University Press.
- Gardiner, Stephen M. 2006. «A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption», i *Environmental Values*, 15 (2006): 397-413.
- Kant, Immanuel. 2006. *Religion innenfor fornuftens grenser*. Oversatt av Øystein Skar. Oslo: Humanist forlag.
- Rauscher, Frederick. 2017. «Kant's Social and Political Philosophy». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Redigert av Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/kant-social-political/>. Lest 12.10.2019

FRA FORSKNINGSFRONTEN

KAN KVINNER HANDLE MORALSK? OM KJØNNSDIMENSJONEN I KANTS ETIKK

I essayet «Iakttakelser» tar Kant til orde for at det kun er menn som kan motiveres til handling av moralske prinsipper. Kvinner har en annen natur og motiveres snarere til handling av følelser og tilbøyeligheter. Spørsmålet er om sistnevnte handlinger, på kantianske premisser, kan være moralsk gode og ikke bare riktige. Ifølge Allen Wood finnes det handlinger som er motiverte av følelser og tilbøyeligheter, fremfor alt sympati og kjærlighet, som er moralsk gode og verdifulle. Den gode viljen er slik ikke reservert til kun å gjelde handlinger som er motiverte av plikt, men innbefatter også enkelte handlinger som bare er legale. Sistnevnte handlinger har moralsk verdi, men de mangler den autentisk moralske verdien som kun tilkommer handlinger av plikt; handlinger av plikt har nemlig et nødvendig og sikkert sammenfall med moralloven, mens handlinger som kun er legale bare har et tilfeldig og usikkert sammenfall. Selv om Kant frakjenner kvinner evnen til å la sine handlinger motiveres av prinsipper, kan deres handlinger likevel være moralske og gi uttrykk for en god vilje.

Av Fredrik Nilsen

Innledning

Den «offisielle» etikken til Immanuel Kant (1724-1804), slik denne presenteres i de tre moralfilosofiske hovedverkene fra den kritiske (1781-1790) og sen-kritiske perioden (1791-1803),¹ er universalistisk og kjønnsnøytral; ikke på noe sted i disse verkene behandler han forholdet mellom kjønnene, og det synes i det hele tatt å være slik at en aktørs kjønn er irrelevant for vedkommende sin evne til å handle moralsk. Leser man derimot Kants før-kritiske essay «Iakttakelser vedrørende følelsen av det skjønne og det sublime» (heretter: «Iakttakelser») fra 1764, fremstår spørsmålet i tittelen på denne artikkelen som høyst relevant og legitimt. Kant tar her til orde for at kvinners natur tilsier at de motiveres til handling av følelser og eksempler på moralsk atferd. Menn, med sin spesifikke natur, motiveres snarere av fornuft og prinsipper. Avgjørende for om en handling er ekte moralsk ut fra Kants etikk er at aktøren velger å handle av plikt og aktelse for moralloven; dersom man derimot motiveres av følelser, tilbøyeligheter eller andre forhold, slik som moralsk forbilledige eksempler, mangler handlingen autentisk mo-

ralsk verdi. Jeg vil i denne artikkelen drøfte spørsmålet om hvorvidt Kant, gjennom å hevde at kvinnen motiveres til handling annerledes enn mannen, frakjenner halvparten av menneskeheten evnen til å handle moralsk. Tesen min er at han ikke gjør dette, da handlinger ut fra følelser og tilbøyeligheter, i særdeleshet sympati og kjærlighet, *ikke*, slik Kant-kommentatoren Allen Wood har vist, nødvendigvis er uten moralsk verdi, selv om de mangler den autentisk moralske verdien som tilkommer handlinger motiverte av aktelse for fornuftens moralske prinsipp. Kant har slik blikk for et skille mellom et feminint og maskulint perspektiv på moral i likhet med moderne omsorgsetikere som Carol Gilligan og Nel Noddings.

Fornuft og følelser

I motsetning til hva som er tilfellet i de moralfilosofiske hovedverkene, skiller Kant i «Iakttakelser» mellom menn og kvinners forutsetninger for og evner til å handle moralsk. I «Iakttakelser» hevder nemlig Kant at det går et skarpt skille mellom en feminin og maskulin natur. Kvinner ser



Illustrasjon av Hanna Bratlie

primært ut til å bli motiverte til handling av følelser og moralske eksempler, mens menn motiveres av fornuft og prinsipper. Kant knytter distinksjonen mellom det skjønne og det sublime til forskjellen mellom kjønnene og hevder at kvinner, med utgangspunkt i sine følelser, handler skjønt, mens menn, med utgangspunkt i sin fornuft, handler sublimt (Kant, BSE, 2:228; Kant, A, 7:307). Det skjønne er først og fremst forbundet med det enkle som vekker glede og lyst, mens det sublime derimot assosieres med det mektige som vekker beundring i oss. Kvinners moralske atferd er derfor skjønn, mens tilsvarende atferd hos menn er sublim. Som Tove Pettersen påpeker, er Kants forståelse av forholdet mellom kjønnene, i likhet med Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), at kvinner og menns roller er komplementære, mens vi for eksempel hos Aristoteles snarere finner beskrivelser av kvinner som mangelfulle og mislykkede menn (Pettersen 2011, 66f., 69).

Et poeng med kjønnsforskjellen hos Kant er at kvinner ser ut til å ha en bedre sanselighet enn menn (Kant, BSE, 2:228f., 232). Kvinner har enklere og færre behov og har således lettere for å bli lykkelige, da det er mindre som skal til for at de får tilfredsstilt sine behov enn tilfellet er hos menn. Samtidig ser det ut til at kvinners tilbøyeligheter og følelser generelt er bedre enn menns, da de i større grad harmonerer med det som moralloven krever. Kant er i disse beskrivelsene sterkt påvirket av Rousseau som beskriver menneskets opprinnelige tilstand, «naturtilstanden», som en svært harmonisk, uskyldig, naiv og lykkelig tilstand; tilstanden etter at staten er opprettet, «statstilstanden», er derimot preget av mer komplekse følelser og behov, noe som også medfører større grad av konflikt og splid. Det er kulturen og sedene som har fordervet mennesket, et vesen som altså opprinnelig er godt av natur. Som Else Wiestad påpeker, synes Kant i disse beskrivelsene å være enig med Rousseau hva gjelder beskrivelsen av kvinners sanselighet, men ikke hva gjelder menns: «Kant oppfatning samsvarer delvis med [Rousseaus syn], men bare for kvinners del. Hun har en opprinnelig god natur og lever derfor ikke, som mannen, i en spaltende konflikt mellom natur og kultur, mellom kropp og ånd» (Wiestad 1999, 154. Se også Wiestad 1989, 122). Med en slik modell ser det således ut til at Kant nærmest betrakter menn som mer kultiverte og siviliserte enn kvinner; kvinner lever mer i pakt med den opprinnelige naturen enn det menn gjør, mens menn er fordervet og lever i splid og konflikt med seg selv. Rousseau betraktet barnet som værende i naturtilstanden, en usivilisert og lykkelig tilstand det gjennom sosialisering forlater til fordel for den siviliserte og ulyk-

kelige tilstanden i staten. Kant mener dog at dette først og fremst gjelder menn, mens kvinner på mange måter forblir i naturtilstanden og aldri egentlig blir noe annet enn et stort barn (Kant, BSE, 2:247n.). Dermed har ikke kvinner det samme behovet som menn til å teste sine maksimer, som mennesket formulerer på bakgrunn av sine følelser og tilbøyeligheter, mot fornuftens kategoriske fordring, slik universaliseringsformuleringen av det kategoriske imperativ fordrer. For dersom kvinner handler ut fra sine følelser og tilbøyeligheter, vil de handle mye mer riktig moralsk sett enn det menn vil gjøre dersom de handlet ut fra sine følelser og tilbøyeligheter.²

Et viktig skille i Kants etikk går mellom legalitet og moralitet, for vi kan enten handle *i overensstemmelse med plikten (legalitet)* eller vi kan handle *av plikt (moralitet)* (Kant, G, 4:390). Hvis jeg følger moralloven ut fra andre hensyn enn moralloven selv, som for eksempel følelser og tilbøyeligheter, handler jeg bare i overensstemmelse med moralloven og min handling har ikke autentisk moralsk verdi. Men dersom jeg følger moralloven fordi det er en plikt for meg å gjøre dette, handler jeg av plikt. Min handling har da ikke bare legalitet, men også moralitet, og vil dermed kunne tilkjennes autentisk moralsk verdi. Derfor er det slik at det kun er i tilfeller av moralitet at jeg utviser aktelse for loven (Kant, G, 4:400f., 401n., 403, 435, 436, 440, 460; Kant, KdpV, 5:72ff., 117); jeg utfører plikten fordi den er plikt, ikke fordi den tilfeldigvis sammenfaller med mine subjektive ønsker, følelser og tilbøyeligheter (Kant, G, 4:390). Handlinger som man utfører ut fra følelser og tilbøyeligheter, og som samtidig er i overensstemmelse med moralloven, er således å betrakte som handlinger med legalitet. På kantianske premisser vil det si at slike handlinger er moralsk *riktige*, men ikke moralsk *gode*, da de ikke er motivert på riktig måte, nemlig av moralloven (Wiestad 1999, 161; Wiestad 1989, 133n1). Når kvinner derfor handler ut fra sine følelser og tilbøyeligheter, utfører de i beste forstand handlinger med legalitet, gitt at deres handling er i overensstemmelse med moralloven, men de vil altså aldri handle ekte moralsk. Menn, med sin indre konflikt mellom natur og kultur, mellom følelser og tilbøyeligheter på den ene siden og fornuft på den andre, har derimot potensiale til å handle moralsk av plikt, altså utføre handlinger med moralitet, da de kan underordne sine følelser og tilbøyeligheter under fornuften i sine maksimer. Samtidig har menn muligheten til å prioritere sine følelser og tilbøyeligheter og dermed motiveres tilsvarende som kvinner.

Kant beskriver kvinners forståelse som skjønn og menns som dyp og sublim: «Det rettferdige kjønnet [kvin-

ner] har like mye forståelse som menn har, men denne er en skjønn forståelse, mens vår [det ærverdige kjønn, menn] forståelse bør være dypere, noe som betyr det samme som at den er sublim» (Kant, BSE, 2:229). Dette skillet tilsier at det er passende for kvinnen å drive med «enkle», «feminine» og «skjønne» vitenskaper som estetikk og kulturforståelse, men ikke «avanserte», «maskuline» og «sublime» vitenskaper som matematikk, fysikk og filosofi. På den andre siden ser dog ikke Kant ut til å mene at det er umulig for kvinner å beskjeftige seg med mer avansert vitenskapelig arbeid. Han nevner nemlig eksempler på kvinner som har evnen til komplisert og abstrakt tenkning, men legger samtidig til at slike kvinner mer eller mindre oppfører seg som menn:

Strevsom læring og smertefull grubling, selv om en kvinne kan drive slikt svært langt, ødelegger fortrinnene som tilkommer hennes kjønn[.] [P]å grunn av sjeldenheten [av at kvinnen bedriver det svært langt intellektuelt] kan slik virksomhet gjøre henne til objekt for kald beundring, men samtidig vil det svekke den sjarmerende med hvilken hun utøver stor makt over det annet kjønn. En kvinne som har hodet fullt av gresk, som Fru Dacier, eller som deltar i grunnleggende diskusjoner i mekanikk, som Marquise du Châtelet, kunne like gjerne båret skjegg, for det vil trolig gi bedre uttrykk for den dybden som de etterstreber (Kant, BSE, 2:229f.).

Kvinner som driver det så langt teoretisk som Anna Dacier (1654-1720), klassiskfilolog og oversetter av Homers *Iliaden* og *Odysseen* til fransk, og Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquise du Châtelet-Lomont (1706-1749), matematiker og fysiker tilhørende kretsen rundt Voltaire og oversetter av Newtons *Principia Mathematica* til fransk, ødelegger mer eller mindre sin feminitet og således de naturskape fortrinnene deres natur har i forhold til menn. På den måten ødelegger de samtidig sin tiltrekningskraft på, og derved makt over, menn (Wiestad 1989, 119). Poenget er altså ikke at kvinnen er ute av stand til dyp og sublim refleksjon, men at en slik refleksjon av natur ikke er passende for henne. Det er altså mer en normativ enn en deskriptiv påstand fra Kants side, da han ikke frakjenner kvinnen evnen til abstrakt og prinsipiell tenkning, men heller anbefaler henne å avstå fra slikt.

Siden deres naturer er så forskjellige, bør kvinner og menn oppdras ulikt. Jenter skal oppdras på en lett og behagelig måte ved fornøyelser og estetikk. På denne måten vil jentene foredle sin opprinnelige natur og lære seg å

leve i pakt med denne. Gutter skal derimot oppdras med tvang og befalinger. På denne måten vil guttene lære seg å undertvinge sine følelser og tilbøyeligheter til fordel for fornuften. Det kan slik se ut til at gutter skal oppdras til autonomi, da de skal lære seg å gi seg selv sine egne lover og handle ut fra disse. Det tar dog noe tid før guttene utvikler denne evnen, da de først må lære seg å undertvinge sine følelser og tilbøyeligheter under andres lover før de blir kompetente til egen lovgivning. Autonomi synes slik å forutsette heteronomi.³ Kant hevder altså at kvinners forstand er skjønn, mens menns forstand er dyp eller sublim. Derfor er det først og fremst kvinnens følsomhet og ikke hennes forstand som skal formes. Av denne grunn skal hun undervises i musikk og billedkunst, da dette er emner som vil foredle og forfine hennes følsomhet. Kvinnen ser dessuten ut til å skulle kunne beskjeftige seg med historie og geografi, men da ikke som «resonnerende», men snarere som «følelse», vitenskapskvinne. Kant taler nok her om en form for det vi ville kalle sosialantropologi, hvor kvinnen skal lære om kulturer og deres ulike seder og skikker avhengig av tid og sted, men ikke om krig: «I historie skal ikke kvinner fylle sitt hode med kamphandlinger, heller ikke i geografi med forlegninger, for det er like lite passende for dem å lukte krutt som det er for menn å dufte parfyme» (Kant, BSE, 2:230). Spesielt synes kvinnen å skulle lære om mannens situasjon i de ulike kulturer, slik at hun selv lærer å innrette seg etter mannen. Det vil derimot være feilskolering av kvinnen å gi henne mye undervisning og øvelse i abstraksjon og gjennomtenkning (Wiestad 1989, 120; Wiestad 1999, 156).

Ekte og uekte dyd

Ifølge Kant er det altså ikke passende for kvinner å bedrive abstrakt spekulasjon, men han utelukker dog ikke at kvinner – i hvert fall noen av dem – er i stand til å bedrive slik spekulasjon eller gjennomføre andre kompliserte teoretiske resonneringer og oppgaver. Ut fra denne påpekningen skulle man kanskje tro at Kant også ville mene at kvinner egentlig har de evnene som skal til for å innrette sin moralske livsførelse i forhold til abstrakte prinsipper, men at det ikke er passende for dem, tilsvarende som det ikke er passende for menn å innrette sin moralske atferd i forhold til følelser og tilbøyeligheter. Kant kommer dog med en uttalelse som trekker denne slutningen i tvil:

Kvinner vil unngå det onde ikke fordi det er urett men fordi det er stygt, og for dem er dydige handlinger ensbetydende med de som er etisk vakre. Ikke noe «skal», ikke noe «må», ikke noe plikt. For

kvinner er alt av ordre og tvang uutholdelig. De gjør noe kun fordi de liker å gjøre det, og kunsten består derfor i å sikre at de kun liker det som er godt. Det er vanskelig for meg å tro at det rettfærdige kjønn [kvinner] er kapabelt til prinsipper.[...] (Kant, BSE, 2:231f.).

Kant ser dermed ut til å mene at kvinner rett og slett mangler evnen til å innrette sitt moralske liv etter abstrakte prinsipper. Kvinners dyder vil følgelig alltid befinne seg på nivået av det som Kant kaller «uekte dyder», altså dyder som er i overensstemmelse med moralloven, men som har andre motiver enn moralloven selv (Kant, BSE, 2:215f.). Nå skal det riktignok bemerkes at Kant fullfører siste setning i den siterte passasjen ovenfor med å si at også de fleste dydene hos menn er på dette uekte nivået. Jeg tolker dette dit hen at Kant ikke mener at de fleste menn er ute av stand til å handle ut fra ekte dyder, altså dyder motiverte av moralloven selv. For mens kvinners dyd er skjønn, sier Kant at menns dyd *bør være* sublim (Kant, BSE, 2:229. Se også Kant, A, 7:307f.). Poenget til Kant er heller at menn, som konfronteres med to ulike motivasjonskilder for moralsk handling, fornuftens moralske lov, på den ene siden, og følelsene og tilbøyelighetene, på den andre, har en tendens til å velge følelsene og tilbøyelighetene, selv om de bør følge fornuften. Gitt at deres tilbøyeligheter og følelser er i overensstemmelse med moralloven, noe som altså sjeldnere er tilfellet hos menn enn kvinner, vil deres dyder således hovedsakelig være på nivå av uekte dyder, selv om det egentlig er ekte dyder som er passende for dem ut fra deres natur. Kvinners dyder synes dog å ligge fast, ettersom hennes dyder alltid vil være uekte og aldri ekte (Pettersen 2011, 70).

Siden kvinners dyder alltid vil være på nivå av uekte dyder, stiller Wiestad spørsmål ved om deres «skjønne» handlinger har samme verdi som handlinger av plikt, altså handlinger ut fra ekte dyder. Wiestads svar er tydelig negativt, da hun fremholder at handlinger ut fra uekte dyder har *lavere* moralsk verdi enn handlinger ut fra ekte dyder:

Det er en avgjørende forskjell mellom det å handle ut fra et godt hjertelag (følelser) og det å handle ut fra prinsipper (fornuft). Moralske følelser kan nok være positive drivkrefter, de kan påvirke personer som mangler prinsipper til å handle vakkert. På den annen side kan de gi personer som er styrt av prinsipper, en økt impuls til å handle godt. [...] Kant ser derved ikke følelser som negativt motstilte til dyd. De kan ha en støttende rolle eller tre i ste-

det for ekte dyder. Men de har lavere moralsk verdi enn handlinger som utspringer av generelle regler. (Wiestad 1999, 157. Se også 159f.).

Denne konklusjonen er jeg dels enig og dels uenig i. Jeg er enig i påpekningen av at følelser kan ha en støttende funksjon i forhold til at mennesket skal kunne handle moralsk. I *Moralens Metafysikk* understreker Kant sågar at vi har en plikt til å tilpasse våre tilbøyeligheter og vårt følelsesliv slik at de bedre samstemmer med moralen (Kant, MdS, 6:456). Det er nemlig ingen fordel for oss at våre følelser strider mot det som moralen fordrer, og vi må derfor, gjennom såkalt «etisk gymnastikk», kultivere vår sanselighet (Kant, MdS, 6:484f.). For selv om Kant mener at det riktige og gode ved en moralsk handling først virkelig kommer til syne når det er en konflikt mellom vår fornuft og våre tilbøyeligheter, er det på ingen måte slik at slike tilfeller er å etterstrebe. Tvert imot har vi, slik for eksempel Kant-kommentatorene Barbara Herman og Marcia Baron understreker, en plikt til å foredle vår sanselighet, i særdeleshet følelser som sympati og kjærlighet (Kant, MdS, 6:457; Herman 1983, 237; Baron 1984, 212; Baron 1995, 146ff.; Baron 1997a, 56ff.; Baron 1997b, 164; Sedgwick 1997, 80ff.).

På den andre siden er jeg svært uenig med Wiestad når hun hevder at handlinger ut fra følelser og tilbøyeligheter har *lavere* moralsk verdi enn handlinger ut fra fornuft og moralske prinsipper. Her mener jeg at Wiestad gjør seg skyldig i en feilslutning om Kants etikk som har en lang tradisjon og som skriver seg tilbake til Friedrich Schiller (1759-1805) og hans tolkning av Kants etikk. Schiller kritiserer Kant for at han frakjenner handlinger utførte av følelser og tilbøyeligheter moralsk verdi. Eksempelet til Schiller er at han hjelper sine venner, noe moralen krever, men at han gjør dette av tilbøyelighet og ikke av plikt. Han trekker derfor den slutningen at han, på kantianske premisser, ikke handler moralsk (Schiller 1982, 221). Et viktig begrep for å forstå denne tolkningen, er Kants begrep om god vilje, et begrep som introduseres i begynnelsen av *Grundlegging I*: «Det er umulig å tenke seg noe i verden, ja til og med utenfor den, som uten innskrenkning kan anses for godt, annet enn en *god vilje*» (Kant, G, 4:393). Siden Kant nesten umiddelbart etter denne passasjen introduserer begrepet «plikt» og samtidig synes å mene at det er en forbindelse mellom plikt og god vilje,⁴ har en utbredt tolkning vært at pliktbegrepet bidrar til å presisere hva som menes med god vilje. Et eksempel på en slik tolkning finner vi hos den kjente Kant-kommentatoren Christine Korsgaard: «A good will is easily distinguished from one

that acts from an indirect inclination [...] The difficult thing is to distinguish a good will from a will that has a ›direct inclination› to do something that is (as it happens) right» (Korsgaard 1996a, 12f. Se også Korsgaard 1996b, 55f.). Korsgaard identifiserer her den gode viljen med en vilje som handler av plikt, da hun fremholder at den gode viljen ikke kan være motivert av tilbøyelighetene. Kants poeng vedrørende handlinger utførte av plikt er at det kun er slike handlinger som har moralsk verdi, mens handlinger som er motiverte av følelser og tilbøyeligheter mangler slik verdi (Kant, G, 4:397f.). Standardtolkningen går følgerig ut på at den gode viljen er den viljen som handler av plikt for moralloven, og videre at det kun er denne viljen som kan tilkjennes moralsk verdi.

Kant-kommentatoren Allen Wood advarer imidlertid sterkt mot å identifisere den gode viljen med den viljen som handler av plikt. Ifølge Wood synes det nemlig som om Kant også mener at handlinger motiverte av følelser og tilbøyeligheter kan være bærere av moralsk verdi. Avgjørende i denne sammenhengen er at vi skiller mellom de handlingene Kant tilkjenner «moralisk verdi» og de han tilkjenner «autentisk moralsk verdi». Det er nemlig påfallende at når Kant taler om den moralske verdien til handlinger som er motiverte av plikt, legger han flere steder til ytterligere kvalifikasjoner som «sann», «ekte», «egentlig» eller «autentisk». Dette kan vi for eksempel se i følgende passasje, hvor Kant taler om vår indirekte forpliktelse til å sikre vår lykke, og kontrasterer det å fremme egen lykke av tilbøyelighet med det å gjøre det av plikt:

[I et tilfelle] hvor den allmenne tilbøyeligheten til lykke ikke bestemte [den handlende persons] vilje og hvor sunnheten, i det minste for ham, ikke inngikk som særlig nødvendig i denne beregning, så blir det [...] fremdeles en lov tilbake, nemlig den å fremme sin lykke, ikke av tilbøyelighet, men av plikt, og da først har hans oppførsel *egentlig* moralsk verdi (Kant, G, 4:399, min uthevning, oversettelse lettere modifisert. Se også Kant, G, 4:397, 398).

Slik Wood ser det, er det ikke riktig å identifisere den gode viljen som den viljen som handler av plikt: «Kant's derivation of the principle of morality [...] starts [...] from the concept of duty (or of acting from duty), which Kant does not equate with that of a good will» (Wood 2000, 3). Den viljen som handler av plikt er nemlig bare et «spesialtilfelle» (*a special case*) av den gode viljen, da den gode viljen også kan være motivert av følelser og tilbøyeligheter;

alle handlinger motiverte av plikt er således uttrykk for en god vilje, men all god vilje er ikke begrenset til handlinger motiverte av plikt (Wood 2000, 3; Wood 2008, 27ff. Se også Wood 1999, 26f.; Höffe 1994, 142). Ut fra en fortolkning som identifiserer den gode viljen med den viljen som handler av plikt alene, vil den viljen som handler av tilbøyelighet ikke bare utføre handlinger som ikke kan tildeles moralsk verdi, men denne tolkningen impliserer sågar at slike handlinger aldri kan være handlinger som er utførte av god vilje. Dette viser, etter Woods oppfatning, at det ikke er riktig å identifisere den gode viljen med den viljen som handler av plikt. For også handlinger motiverte av følelser og tilbøyeligheter kan tilkjennes moralsk verdi, selv om de ikke kan tildeles samme form for moralsk verdi som handlinger utførte av plikt overfor fornuftens moralske prinsipp. Ifølge Wood kan for eksempel handlinger motiverte av sympati og kjærlighet, og som samtidig er i overensstemmelse med det kategoriske imperativs pliktfordring (altså handlinger med legalitet), være uttrykk for en god vilje, selv om de ikke er motiverte av plikt (altså handlinger med moralitet) og således bærere av autentisk moralsk verdi. Wood setter nemlig ikke spørsmålsteget ved tesen om at det kun er handlinger som er utførte av plikt som kan tilkjennes moralsk verdi, for som Kant eksplisitt sier, er «det vesentlige ved all moralsk verdi av handlinger [...] avhengig av at moralloven umiddelbart bestemmer viljen» (Kant, KdpV, 5:71. Se også Kant, G, 4:397ff.; Kant, MdS, 6:391). For vårt vedkommende er det avgjørende her at Kant, slik Wood ser det, ikke utelukker at handlinger motiverte av følelser og tilbøyeligheter er uttrykk for en god vilje og således har moralsk verdi. Handlinger motiverte av plikt har dog, i motsetning til de som er motiverte av følelser og tilbøyeligheter, et nødvendig og sikkert sammenfall med moralloven og kan således tilkjennes *autentisk* moralsk verdi.

Når Wiestad derfor hevder at handlinger ut fra uekte dyder har lavere moralsk verdi enn handlinger ut fra ekte dyder, mener jeg at hun misforstår hva Kant egentlig mener med «autentisk moralsk verdi». Det han mener er at slike handlinger har ekte moralsk verdi da de med sikkerhet sammenfaller med moralloven, mens handlinger ut fra følelser og tilbøyeligheter derimot har et tilfeldig og usikkert sammenfall med moralloven. Sistnevnte handlinger har dog ikke *lavere* verdi enn handlinger utførte av plikt, da en slik gradering er svært problematisk på kantianske premisser. Når Kant taler om verdier, for eksempel menneskers iboende verdi i forbindelse med humanitetsformuleringen av det kategoriske imperativ, er dette en *kvalitativ* og ikke en *kvantitativ* størrelse, altså ikke en størrelse man

kan måle og således tale om «mer» eller «mindre», «høyere» eller «lavere». Mennesket har en iboende verdi og det er for eksempel like galt å forbryte seg moralsk mot én person som mot tusen, da man i begge tilfeller krenker den iboende verdien, en verdi som ikke kan måles kvantitativt. Jeg antar at det samme er tilfellet i forbindelse med den moralske verdien til handlinger, da handlinger utførte med god vilje, men som er motiverte av følelser som kjærlighet og sympati, på ingen måte kan sies å stå noe tilbake for handlinger motiverte av moralloven. Kant sier sågar at slike handlinger fortjener «ros og oppmuntring» (Kant, G, 4:398), og de kan således neppe sies å være verdiløse i moralsk forstand. Poenget med å tale om «autentisk moralsk verdi» er ikke å frakjenne handlinger utførte av tilbøyelighet og følelser deres moralske verdi, men snarere å fremvise handlinger utførte av plikt og aktelse for moralloven sin nødvendige og sikre samstemthet med moralloven (Wood 2008, 28. Se også Wood, 2000, 35n10; Wood 1999, 30ff.). Kant overordnede poeng med å anbefale – i hvert fall overfor menn – at vi skal innrette våre moralske liv i forhold til fornuft og prinsipper, er at slike handlinger er sikret å være riktige moralsk sett, ikke at vi av den grunn vil kunne utføre handlinger som har *høyere* moralsk verdi enn handlinger ut fra følelser og tilbøyeligheter. Kvinner som motiveres til handling ut fra følelser og tilbøyeligheter vil typisk handle mer moralsk enn menn som alltid måtte bli motiverte tilsvarende, men mindre enn menn som alltid måtte bli motivert av moralloven. Derfor kan det være mulig, slik Kant sier i *Antropologien*, å tenke seg at kvinner ønsker å bli menn, men det er ikke mulig at menn ønsker å bli kvinner. For en kvinne «legger ikke skjul på at hun heller vil være mann [...]. Men ingen mann kommer til å ønske å ville være kvinne» (Kant, A, 7:307).

Wille og Willkür

Frakjenner Kant halvparten av menneskeheten evnen til å handle moralsk?⁵ For ytterligere å belyse dette spørsmålet, tror jeg det er hensiktsmessig å relatere det til distinksjonen mellom *Wille* og *Willkür* fra *Moralens Metafysikk* (Kant, MdS, 6:213).⁶ *Wille* er den lovgivende instansen i viljen, og er, som Kant selv understreker, synonym med praktisk fornuft (Kant, G, 4:396, 412; Kant, MdS, 6:226). Med andre ord er det fra denne instansen i viljen at viljen pålegger seg den moralske loven, noe som innebærer at det er viljen selv (*Wille*) som pålegger viljen (*Willkür*) den moralske loven. Viljen er således autonom i betydningen selvlovgivende (Kant, MdS, 6:213f.). *Willkür* er derimot den utøvende eller velgende instansen i viljen, og det er denne som velger å følge enten sanseligheten eller

den moralske fornuftsfordringen, som altså stammer fra *Wille*. Dette betyr at *Willkür* er negativt fri, da den ikke er determinert til handling verken av fornuften eller tilbøyelighetene, men derimot fri til å velge mellom disse (Kant, KdrV, A534/B562. Se også A802/B830; Kant, R, 6:213; Höffe 1994, 139f.; Wood 1999, 51). Dersom den velger å prioritere sanseligheten, virkeliggjør den ikke sin frihet, da den egentlig må sies å være heteronom i et slikt tilfelle. Sanselighetens drivfjærer kommer nemlig utenfra og er slik ikke noe som stammer fra oss selv. Dersom viljen derimot prioriterer den moralske fornuftsfordringen, virkeliggjør den sin frihet og den må sies å være autonom, siden den i og for seg ikke adlyder noen andre enn seg selv (*Willkür* adlyder *Wille*) (Kant, MdS, 6:213, 226f.). Dyr er derimot, som rene sansevesener, determinerte av sine tilbøyeligheter. Den negative friheten er et *conditio sine qua non* i forhold til menneskets mulighet for å være moralske vesen, i og med at det nettopp er valgfriheten som setter mennesket i stand til å adlyde den moralske fordringen. Det å ha fri vilje (*Wille*) er videre avhengig av at vi har fornuft, og følgelig er det kun vesener som er utstyrte med rasjonalitet, som er bærere av fri vilje. Således faller ikke dyr inn under klassen av vesener som er utstyrte med fri vilje. Som vi har sett, melder typisk konflikten seg mellom fornuft, på den ene siden, og følelser og tilbøyeligheter, på den andre, hos menn. Dersom menn lar sin handling bestemmes av fornuften, realiserer de sin (positive) frihet, da de ikke lar seg bestemmes av noe annet enn seg selv og den loven som springer ut av deres egen fornuft. Menn er således frie, rasjonelle og autonome. Dersom menn derimot lar sin handling bestemmes av følelser og tilbøyeligheter, realiserer de ikke sin (positive) frihet; de kan riktignok holdes ansvarlige for handlingen, da deres handlinger er (negativt) frie og ikke determinerte av sine følelser, men siden de velger å følge sine følelser og tilbøyeligheter, som ikke har sine opphav i mennesket selv, velger de egentlig sin ufrihet.

Jeg tror det er hevet over enhver tvil at Kant ikke mener at kvinner, i likhet med dyr, er determinerte av sine følelser og tilbøyeligheter. I tillegg til å være et sansevesen er jo kvinnen tross alt et fornuftsvesen, da Kant tilkjenner henne fornuft i form av en skjønn forståelse, mens dyr er rene sansevesener. Også Jean Rumsey understreker dette idet hun, med henvisning til *Antropologien* (Kant, A, 7:303), påpeker at kvinner er et rasjonelt dyr, ikke bare et dyr, selv om hennes fornuft er annerledes enn menns: «Women are indeed rational animals, in that they possess a kind of reason, but it is [...] pragmatic, shrewd, and subject to being overridden by the emotions. Lacking a

basis in principle, it falls short of the practical reason demanded by [...] morality» (Rumsey 1997, 131). Kvinner er, på den ene siden, ikke på samme nivå som dyr, da de har fornuft og ikke er rene sansevesener, men, på den andre siden, heller ikke på samme nivå som menn, da deres fornuft er annerledes og begrenset. Kant mener riktignok i rettslæren at en kvinne til en viss grad faller inn under kategorien «ting» slik at «husherren» (*der Hausherr*) kan behandle kvinner som midler. Han synes dog å kvalifisere denne – om jeg får si hårreisende – påstanden noe ved å nekte husherren retten til å selge sin hustru og sine døtre til andre, da det ikke er noen kriminell handling – i hvert fall ikke noe større «ugjerning» enn å være født kvinne – som er grunnen til deres underordnede stilling (Kant, MdS, 6:283).

Som Hannelore Schröder viser til, skiller Kant i rettslæren mellom fire relasjoner mellom menn (mennesker) og levende vesener:

1. Relasjonen mellom menn og vesener som ikke har plikter men kun rettigheter
 2. Relasjonen mellom menn og vesener som både har plikter og rettigheter
 3. Relasjonen mellom menn og vesener som ikke har rettigheter men kun plikter
 4. Relasjonen mellom menn og vesener som verken har rettigheter eller plikter
- (Kant, MdS, 6:241; Schröder 1997, 283f.)

Kant gjør det klart at han plasserer forholdet mellom menn og Gud i første kategori og forholdet mellom menn og dyr i siste. Samtidig er det rimelig å anta at han plasserer relasjonen mellom to menn, riktignok menn qua «aktive» (økonomisk selvstendige) borgere, i andre kategori. Det er dog ikke eksplisitt klart hvor han plasserer relasjonen mellom menn og kvinner, men ut fra måten jeg har argumentert på ovenfor, er det rimelig å anta at han plasserer den i tredje kategori sammen med relasjonen mellom en mann som er aktiv borger og en som er passiv (slaver, livegne, økonomisk uselvstendige menn). Relasjonen mellom menn og kvinner er således en relasjon som står under relasjonen mellom (aktive) menn, og over relasjonen mellom menn og dyr. Kvinnen har slik en rekke plikter hun skal utføre, men hun innrømmes ikke rettigheter i form av for eksempel stemmerett.⁷ Således har kvinner å innrette seg etter mannen og, som Kant understreker, er det avgjørende at mannen gjennom livet perfektionerer seg qua mann, det vil si borger, kvinnen qua kvinne, det vil si hustru (Kant, BSE, 2:240ff.).

Spørsmålet er dog om kvinner har evnen som skal til for å realisere sin (positive) frihet, da dette krever å innrette sin moralske livsførsel i forhold til abstrakte moralske prinsipper. Wiestad lanserer en tese om dette:

Sett i lys av Kants senere moralfilosofiske verk [...] kan den kantianske kvinnen som fremstilles i *Iakttagelser* neppe sies å handle av plikt ut fra en maksime som hennes beslutninger kan føres tilbake til. I så fall måtte handlingen være bestemt av et prinsipp som hennes fornuft oppstiller, og som kan allmenngjøres. Siden dette ikke er tilfelle, kan vi vanskelig hevde at kvinnen handler fritt, rasjonelt og selvvovgivende i kantiansk forstand (Wiestad 1999, 161).

Wiestad ser her ut til å mene at Kant ikke tilkjenner kvinner evnen til fri Wille, altså en evne til å gi seg selv moralløven, og videre evnen til å motiveres til handling av denne loven. Jeg er enig med Wiestad i dette, selv om jeg mener at hun kunne ha gjort bruk av distinksjonen mellom Wille og Willkür for å tydeliggjøre sin posisjon. Bare det faktum at kvinnen har plikter, hever henne over dyr, da dyr ikke har, og heller ikke er i stand til å ha, plikter. Kvinnen står på den andre siden under menn, da hun ikke selv er i stand til å pålegge seg pliktene hun skal følge. Hun er således ikke i stand til frie handlinger i form av autonome handlinger. Som jeg var inne på ovenfor, ser det kun ut til at menn skal oppdras til autonomi, noe som gjøres gjennom heteronom tvang. Kant kan slik synes å mene at kvinner ikke kan være moralske aktører i ekte forstand men at de forblir på nivået av person. Skillet mellom personer og moralske aktører handler om at både personer og moralske aktører har evnen til fri vilje, men at det kun er moralske aktører som evner å gjøre bruk av denne (Kant, G, 4:428f.). Det å gjøre bruk av den frie viljen fordrer nemlig at vi har utviklet evnen til å pålegge oss selv det kategoriske imperativ og følge dette påbudet i handling, en evne mennesker (menn) først kan synes å utvikle i sekstenårsalderen (Kant, ÜP, 9:453; Kant, VE, 27:45, 469). Før dette er et menneske på nivå av person, hvilket betyr at det ikke er i stand til ekte moralsk handling, selv om det har krav på å bli behandlet med respekt og ideoende verdi i kraft av sin frie vilje. For humanitetsformuleringen av det kategoriske imperativ fordrer nemlig at vi moralske aktører ikke bare skal opptre moralsk overfor andre moralske aktører, altså aktører som evner å handle tilsvarende overfor oss, men også overfor de som bare er personer, altså de som ikke gjensidig evner å handle moralsk overfor oss. Dersom min



Illustrasjon av Åse Berg Dybvik

tolkning er riktig, er kvinner bærere av iboende verdi og verdighet i kraft av å være personer, men det er kun menn som evner å avansere opp til nivået av moralske aktører.

Samtidig er det viktig å nyansere bildet noe når det gjelder kvinners evne til å handle fritt, for selv om hun ikke har evnen til autonomi, som forutsetter en fri Wille, har hun, som vi har sett, evnen til å ta opp sine følelser og tilbøyeligheter i maksimer og velge om hun vil bekrefte, avkrefte eller utsette dem i hennes påfølgende handling. Med andre ord må kvinner tilkjennes evnen til fri Willkür. Siden kvinner ikke er kompetente til egen lovgivning, legitimerer dette i neste instans kvinners heteronomi, altså underordning under andres lover, lover med opphav i for eksempel religioner, statsautoriteter, fedre eller ektemenn (Kant, MdS, 6:279, 283; Kant, A, 7:309f.; Kant, VE, 27:232). På denne måten frarøves hun sin autonomi, den siden ved mennesket som hever det over resten av skaperverket og som tilkjennes det ekte iboende verdi og verdighet (Kant, MdS, 6:456; Sedgwick 1997, 89, 92). Dermed kan hun også synes å frakjennes grunnleggende rettigheter. Det vil dog føre for langt å gå inn en diskusjon av dette her, da målet med artikkelen er å vise at kvinner er i stand til å handle moralsk ut fra sine følelser, selv om de, til forskjell fra menn, ikke er i stand til handlinger med autentisk moralsk verdi.

Avslutning

Jeg har forsøkt å vise til at Kant svarer et betinget «ja» på spørsmålet om kvinner har evnen til å handle moralsk. Ifølge Kant handler kvinner ut fra følelser og tilbøyeligheter, aldri ut fra prinsipper. Dermed er kvinner ikke i stand til å utføre handlinger med ekte moralsk verdi, da slike handlinger fordrer at de er motiverte av fornuften og dennes moralske prinsipper. Det er kun menn som har evnen til slik handling, da det kun er de som er i stand til å være autonome vesener i betydningen selvlovgivende, samt til å motiveres av det kategoriske imperativ i konkret handling. Kvinner har dog generelt en bedre sanselighet enn menn, slik at det vil være et større sammenfall mellom hennes følelser og tilbøyeligheter, på den ene siden, og moralløven, på den andre. Idet kvinner handler ut fra følelser og tilbøyeligheter, vil derfor deres handlinger ofte være i overenstemmelse med det som plikten fordrer. Med andre ord vil deres handlinger være legale, og som jeg har forsøkt å vise ovenfor, er *ikke* slike handlinger, gitt at de sammenfaller med den moralske fordringen og er motiverte av følelser som sympati og kjærlighet, moralsk verdiløse eller noe som står noe tilbake for handlinger med moralitet med hensyn til moralsk verdi. Hvis det er slik,

som Kant faktisk sier, at menn i valget mellom følelser og tilbøyeligheter, på den ene siden, og fornuften, på den andre, har en klar tendens til å gi etter for følelser og tilbøyeligheter, og videre at menns sanselighet har mindre samsvar med plikten enn kvinners, kan man sågar hevde at kvinner er mer moralske enn menn.

Med denne artikkelen har jeg ikke på noen måte ment å gi et forsvar for Kants syn på kvinner, men siktemålet har vært å vise til at han egentlig ikke frakjenner kvinner muligheten for å handle moralsk, selv om de frakjennes evnen til å handle moralsk på tilsvarende måte som menn. Som feminist tar jeg sterk avstand fra Kants påpekninger om at det er upassende for kvinnen å hengi seg til abstrakt tenkning, at hun ikke har evnen til å motiveres til moralsk handling av fornuft, at hun frakjennes stemmerett og at hun trolig både i moralsk og juridisk henseende har å innrette seg etter mannens heteronome forordninger.⁸ Det er et historisk faktum at fornuft og rettferdighet gjerne har blitt assosiert med menn og tilbøyeligheter og følelser med kvinner (Tuana 1997, xi; Sedgwick 1997, 78; Wiestad 1989, 117). Kants tenkning er intet unntak i så måte. Interessant nok har dette også gitt grobunn for det som i dag kalles omsorgsetikk. Gilligan tar i verket *In a Different Voice* til orde for at kvinner har en annen tilnærming til moralske problemstillinger enn det menn har, da kvinners «omsorgsperspektiv» er kontekstuellet og følende, mens menns «rettferdighetsperspektiv» er universelt og rasjonelt. Gilligan formulerer sin omsorgsetikk blant annet som kontrast til Kants etikk, noe som kanskje er naturlig ut fra den «offisielle» etiske teorien. Men som Wiestad og andre Kantkommentatorer påpeker, kan Gilligan slik sies å ha oversett Kants teori om et spesifikt feministisk perspektiv på moral i «Iakttakelser» (Wiestad 1999, 151ff.; Nagl-Docekal 1997, 102, 117ff.).⁹ Som jeg har forsøkt å vise, frakjenner ikke Kant kvinner muligheten til å handle moralsk selv om de handler ut fra sine følelser og tilbøyeligheter. Det finnes således innenfor rammen av Kants etiske tenkning ressurser til et alternativt feministisk perspektiv på moralske problemstillinger, og det er derfor feilaktig å fremstille Kants etiske teori som antitesen til en «feministisk etikk» a la Gilligan og Noddings.¹⁰

LITTERATUR

- Baron, Marcia. 1984. «The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty». I: *Journal of Philosophy*, 81 (04): 197–220.
- Baron, Marcia. 1995. *Kantian Ethics (almost) without Apology*. Ithaca/ London: Cornell University Press.
- Baron, Marcia. 1997a. «Kantian Ethics». I *Three Methods of Ethics*, redigert av Marcia Baron, Phillip Pettit & Michael Slote, 3–91. Oxford: Blackwell.
- Baron, Marcia. 1997b. «Kantian Ethics and Claims of Detachment», I *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, redigert av Robin May Schott, 145–170. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Herman, Barbara. 1983. «Integrity and Impartiality». *Monist*, 66 (02): 233–250.
- Höffe, Otfried. 1994. *Immanuel Kant*. Oversatt av Marshall Farrier. New York: State University of New York Press.
- Kant, Immanuel. 1996. *Metaphysics of Morals*. Oversatt av Mary Gregor. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1997. «Grunnlegging til moralens metafysikk», oversatt av Eivind Storheim. I: *Morallov og frihet*, redigert av Eivind Storheim, 1–74. Oslo: Gyldendal.
- Kant, Immanuel. 1997. *Lectures on Ethics*. Redigert av Peter Heath & Jerome B. Schneewind, oversatt av Peter Heath. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2002. *Den Evige Fred*. Oversatt av Øystein Skar. Oslo: Aschehoug.
- Kant, Immanuel. 2002. *Hva er Mennesket? Antropologi i Pragmatisk Perspektiv*, oversatt av Øystein Skar. Oslo: Pax Forlag.
- Kant, Immanuel. 2004. *Religionen innenfor Fornuftens Grenser*. Oversatt av Øystein Skar. Oslo: Humanist Forlag.
- Kant, Immanuel. 2005. *Kritikk av den Rene Fornuft*. Oversatt av Steinar Mathisen, Camilla Serck-Hanssen & Øystein Skar. Oslo: Bokklubben Kulturbibliotek.
- Kant, Immanuel. 2007. *Kritikk av den Praktiske Fornuft*. Oversatt av Øystein Skar & Bjarne Hansen. Oslo: Aschehoug.
- Kant, Immanuel. 2011. «Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime», oversatt av Patrick Frierson & Paul Guyer, i: *Kant: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Redigert av Patrick Frierson & Paul Guyer, 11–62. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2016. *Om Pedagogikk*. Oversatt av Lars Løvlie. Oslo: Aschehoug.
- Korsgaard, Christine. 1996a. «An Introduction to the Ethical, Political, and Religious Thought of Kant». I: *Creating the Kingdom of Ends*, 3–42. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine. 1996b. «Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork I*». I: *Creating the Kingdom of Ends*, 43–76. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Louden, Robert B. 2000. *Kant's Impure Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Nagl-Docekal, Herta. 1997. «Feminist Ethics: How it could Benefit from Kant's Moral Philosophy». I: *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, redigert av Robin May Schott, 101–124. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Nilsen, Fredrik. 2018. *Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En historisk og kritisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant*. Doktoravhandling. Tromsø: Universitetet i Tromsø (<https://munin.uit.no/handle/10037/14278>).
- Nilsen, Fredrik. 2010a. *Kants viljesorienterte etikk*. Masteroppgave. Tromsø: Universitetet i Tromsø (<https://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/2410/thesis.pdf;sequence=2>).
- Nilsen, Fredrik. 2010b. «Wille og Willkür: Et forsvar for Allisons interpretasjon av forholdet mellom vilje og frihet i Kants etikk». I: *Festskrift til Hjørdis Nerheim i anledning 70-årsdagen*, redigert av Lone F. Dybdal & Fredrik Nilsen, 19–42. Oslo: Unipub.
- Pettersen, Tove. 2011. *Filosofiens Annet Kjønn*. Oslo: Pax Forlag.
- Rumsey, Jean P. 1997. «Re-Vision of Agency in Kant's Moral Theory». I *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, redigert av Robin May Schott, 125–144. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Eksistensialisme er Humanisme*. Oslo: Cappelens.
- Sedgwick, Sally. 1997. «Can Kant's Ethics survive the Feminist critique?». I: *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, redigert av Robin May Schott, 77–100. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Schiller, Friedrich. 1982. «Xenien». I: *Werke*, bind 1, redigert av Erich Trunz. München: Beck.
- Schröder, Hannelore. 1997. «Kant's Patriarchal Order». *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, redigert av Robin May Schott, 275–296. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Tuana, Nancy. 1997. «Preface». I *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, redigert av Robin May Schott, xi–xiii. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Wiestad, Else. 1989. *Kjønn og Ideologi: En Studie av Kvinnesynet hos Locke, Hume, Rousseau og Kant*. Oslo: Solum Forlag.
- Wiestad, Else. 1999. «Skjønne og Gode Handlinger: To Kant-perspektiver på Moralens». I: *Kjønnsperspektiver i Filosofihistorien*, redigert av Linda Marie Rustad & Hilde Bondevik, 149–168. Oslo: Pax Forlag.
- Wood, Allen. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Wood, Allen. 2000. «The Good Will», 1–39, Stanford.edu. <http://web.stanford.edu/~allenw/recentpapers.htm> lastet ned 21.09.2019.
- Wood, Allen. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.

NOTER

¹ Det vil si de «kritiske» verkene *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* fra 1785 og *Kritik der praktischen Vernunft* fra 1788, samt «Dyds læren» i det «sen-kritiske» verket *Metaphysik der Sitten* fra 1797. Ved referanser til Kants verk benytter jeg følgende forkortelser: «A» for *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (i teksten brukes forenklingen «*Antropologien*»), «BSE» for «*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*» (i teksten brukes forenklingen «*lakttakelser*»), «EF» for *Zum Ewigen Frieden* (i teksten brukes forenklingen «*Fredskriften*»), «G» for *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (i teksten brukes forenklingen «*Grundlegung*»), «KdpV» for *Kritik der praktischen Vernunft*, «KdrV» for *Kritik der reinen Vernunft*, «MdS» for *Metaphysik der Sitten*, «ÜP» for *Über Pädagogik*, «R» for *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (i teksten brukes forenklingen «*Religionskriften*»), «TP» for *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (i teksten brukes forenklingen «*Teori og Praksis*»), og «VE» for *Vorlesungen über Ethik*. Alle henvisninger til Kants tekster er til akademiutgaven, med unntak av *Kritikk av den Rene Fornuft*, hvor jeg refererer til sider i A- og B-utgaven. Alle oversettelser fra «*lakttakelser*» er mine egne.

² Også i *Antropologien* synes Kant å mene at kvinner har en bedre natur med hensyn til moral enn menn. Naturen har nemlig to formål med sin «skapelse» av kvinnen: For det første besørger kvinnen, som fødende og ammende, artens videreføring, mens hun, for det annet, har en positiv innvirkning på fellesskapet og de moralske kodene i kulturen. Det siste er således interessant for vårt vedkommende, da kvinnen, i en viss motsetning til menn, ser ut til å spille en vesentlig rolle med hensyn til å opprettholde de moralske normene i fellesskapet og kulturen (*Sitten*) (Kant, A, 7:306; Louden 2000, 83).

³ Dette poenget harmonerer for øvrig godt med et poeng i Kants politiske filosofi. Kant hevder at alle stater bør utvikle seg til det han kaller «republikker» som er en representativ styreform der folket selv er lovgivende. I naturtilstanden lever mennesker uten en overordnet stat som kan regulere forholdet mellom dem. Mennesket betraktes i denne situasjonen som autonomt, selvlovgivende, men da autonomi i betydning av at hvert menneske er sin egen lovgiver. Dette er en uutholdelig tilstand. Staten skal derfor opprettes gjennom det Kant kaller «den opprinnelige kontrakten» hvor borgerne frasier seg sin autonomi. Selv om det kan være store variasjoner mellom de ulike statene, synes det ikke å være noe direkte overgang fra naturtilstanden til republikken, men borgerne må gjennom en kortere eller lengere periode med ulike heteronome forfatninger før de, som Kant selv sier, blir «kompetente til egen lovgivning» (Kant, EF, 8:372. Se også 381). Dermed er heteronomi også på det politiske planet en forutsetning for autonomi, og den autonomien borgerne gjenfinner innenfor republikken, er en autonomi på allmenne lovers premisser, ikke en «lovløs» frihet som i naturtilstanden.

⁴ Kant, G, 4:397: «[B]egrepet plikt inneholder begrepet god vilje, om enn med visse subjektive innskrenkninger og hindringer som likevel så langt fra å skjule den gode vilje eller å gjøre den ukjennelig, snarere framhever den ved kontrast og lar den framtre desto klarere».

⁵ Se for eksempel Sedgwick 1997, 89. Dette spørsmålet må skilles fra spørsmålet om Kant betrakter kvinnen som bærer av like mye verdighet som menn. For selv om Kant mener at kvinnen generelt handler annerledes enn menn i moralsk henseende, er det ingen grunn til å tro at han dermed degraderer henne i moralsk forstand.

⁶ Jeg skiller her mellom de to viljefunksjonene ved å beholde de tyske betegnelsene *Wille* og *Willkür* ettersom jeg anser det for å være den beste måten å skille dem. I engelskspråklig litteratur finnes det imidlertid to andre strategier for å skille dem, nemlig på den ene siden å oversette *Wille* med «will» og *Willkür* med «choice», og på den andre siden skille dem ved å oversette dem som henholdsvis «will» og «will*». For en mer detaljert diskusjon av denne distinksjonen hos Kant, se Nilsen 2018, 240ff.; Nilsen 2010a, 71ff.; Nilsen 2010b).

⁷ I «*Rettslæren*» i *Moralens Metafysikk*, som kommer for «*Dyds læren*»,

frakjenner Kant alle kvinner stemmerett (Kant, MdS, 6:315. Se også Kant, TP, 8:295). Det samme gjør han med menn som har «passive» yrker. I *Teori og Praksis* hevder han – med en humoristisk undertone – at skillet mellom de som skal ha og de som ikke skal ha stemmerett går mellom henholdsvis parykkmakere og frisører. Poenget synes å være at de som fremstiller selvstendige produkter (som parykkmakere) og de som generelt har et visst selvstendig økonomisk fundament skal bestemme i staten, mens de som derimot ikke produserer et selvstendig produkt (som frisører) og ikke har et selvstendig økonomisk fundament, ikke skal ha medbestemmelsesrett (Kant, TP, 8:295). De skal heller innta en passiv og adlydende rolle, adlydende lover og reguleringer som de aktive borgerne bidrar til utformingen av. Det er slik bare aktive borgere som skal gjøre bruk av sin Wille i politisk forstand, mens de passive borgerne, med sin frie Willkür, skal adlyde de aktive borgernes Wille. Denne teorien har således et klart patriarkalsk innslag, og kvinnen ser ut til å skulle inneha en passiv og adlydende funksjon i staten. Kant innrømmer riktignok at passive borgere over tid kan arbeide seg opp til å bli aktive, men dette synes kun å gjelde menn og ikke kvinner (Kant, MdS, 6:315. Se også Wiestad 1989, 133n2; Wiestad 1999, 162).

⁸ Det blir etter min mening for enkelt å si at Kant var et produkt av sin tid og at man ikke kan forvente noe annet av ham enn en slags konstering av de eksisterende kjønnsrollene i samtiden. Borgermesteren av Königsberg, Theodor Gottlieb von Hippel (1741-1796), som skal ha vært venn med Kant, tar i sitt skrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792), utformet over samme lest som Christian C. W. von Dohm (1751-1820) sitt verk *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), et kraftig oppgjør med måten kvinner ble betraktet på i datidens Tyskland: «In our days there are so many recommendations for the improvement of the civil rights for Jews; should a real people of God (the other sex) deserve any less care?» (von Hippel, sitert etter Schröder 1997, 276). von Hippel argumenterer for «improvement of the civil rights for women», da dette vil være «beneficial for both hemispheres of the human race» (von Hippel, sitert etter Schröder 1997, 277). En slik kritisk innstilling til de eksisterende kjønnsrollene stod selvsagt også åpen for Kant (Pettersen 2011, 70f.). Samtidig finnes det svært viktige forsvar for kvinners rettigheter fra denne tiden hos Marie Olympe de Gouges (1748-1793) og Mary Wollstonecraft (1759-1797).

⁹ Sally Sedgwick synes snarere å mene at Kants «feministiske etikk» er mangelfull målt opp mot Gilligans mer «kommunitaristiske» standarder (Sedgwick 1997, 94).

¹⁰ Jeg har lagt frem tidligere versjoner av artikkelen på et forskningsseminar ved Institutt for Filosofi og Førstesemesterstudier ved Universitetet i Tromsø og på konferansen *Kjønnforskning Nå* ved Universitetet i Oslo i 2017. Jeg vil takke de tilstedeværende for diskusjoner og innspill. Jeg vil dessuten takke for kommentarer fra Hanne Haavind (UiO), Eva Magnusson (Umeå Universitet) og Beatrix Himmelmann (UiT).

I PRAKSIS

THE OBJECTIVITY OF SUBJECTIVITY

A NOTE ON KANT AND MODERN ART

By Bente Larsen

In *Aesthetic Theory*, Theodor W. Adorno writes:

Kant was the first to achieve the insight, never since forgotten, that aesthetic compoartment is free from immediate desire; he snatched art away from that avaricious philistinism that always wants to touch it and taste it. (Adorno 1997, 10)

What the citation reflects is how Adorno share with Kant a rejection of art as 'agreeable', that is, objects designed with a view to producing the sensation of pleasure in the spectator. Unlike the 'agreeable art' a work of fine art, according to Kant, is produced to form not only pleasure but also reflection, or modes of cognition, a free play of the cognitive faculties of imagination and understanding that is determined by an object with no external end or means. In relation to this, Adorno (1997, 510) emphasizes that Kant's third *Critique* – the *Critique of the Power of Judgment* (1790) – most compellingly expresses the dilemma of aesthetics, which “appears immanently in the fact that it can be constituted neither from above nor from below, neither from concepts nor from aconceptual experience.” These aporetic aspects of the third *Critique* are singled out for praise in *Aesthetic Theory*, where Adorno (1997, 163) states that “Kant envisioned a subjectively mediated but objective aesthetics.”

It is in line with this, that Ross Wilson (2008, 66) in an article on Adorno's Kantian *Rettung* argues, that instead of defining Kant's philosophy as subjectivist, “Kant's intention is better characterized by its attempt to rescue or salvage objectivity by way of the subject.”

This is convincingly argued for in Thierry de Duve's essay on Kant and modern art “Resisting Adorno, Revamping Kant” (2010). In this essay, de Duve claims that in contradistinction to Hegel, Kant's aesthetics al-

lows for the *thing-in-itself* to rest, opening not only for the importance of the object quality of the art object, but also for the importance and relevance of autonomy in relation to modern art in particular. An expression of this is the Kantian emphasis on the aesthetic judgement as not being dependent on a beautiful object: “Only one kind of ugliness cannot be represented in a way adequate to nature without destroying all aesthetic satisfaction, hence beauty in art, namely, that which arouses loathing” (de Duve 2010, 263). According to de Duve, this opens for a discussion of Kant's aesthetic judgement as including a relation between pleasure and displeasure, or a relation between beauty and ugliness. An important claim made by de Duve is that, psychologically speaking, pleasure is definitely a positive feeling to Kant, at the same time as he emphasizes that displeasure or negative pleasure also

... is a positive sensation, in the sense that it is positively a sensation rather than the cancellation of sensation it would be if *negative pleasure* had been a mere contradiction in terms ... If the positiveness of *negative pleasure* is read into the *Analytic*, as I am convinced, then to say that ugliness negates the harmony of the faculties is not enough; ugliness positively generates the *conflict* of the faculties. (de Duve 2010, 266)

Seeing in Kant's text a negativity or a pain, and emphasizing the need to have it brought to the surface de Duve introduces the word 'empathy' as the gesture of willingness to share someone else's pain: “Pain, not pleasure, is the only sure sign indicating that all human beings *must* be endowed with *sensus communis*” (de Duve 2010, 271).

In opening up empathy as *sensus communis* de Duve also opens up the relevance of Kant's *Critique* in relation



Illustrasjon av Åshild Aurlien

to what Adorno would call authentic modern art in which the beauty and harmony of classical art is emphatically absent. In his emphasis on the Kantian critique not being dependent on a beautiful object, de Duve introduces pathos as the aesthetic bond that unites the human species and to which modern art, in its rejection of beauty and harmony, opens. Essential here is also Adorno's claim that expression in modernity is scarcely to be conceived except as the expression of suffering. It is thus in accordance with Adorno that de Duve (2010, 271) claims pain to be central as an active and positive force of negation making pleasure difficult or impossible. This forms the background to de Duve's claim (2010, 290) that Kant transferred the beautiful in nature to the domain of art, replacing the pure aesthetic judgement being "This artifact is art" with "This fruit of

nature is beautiful". And in *Kant after Duchamp* de Duve (1999) observes Duchamp to be a modernist artist making the logic of modernist art practice into the subject matter of his work, formulating a replacement of a shift in aesthetic judgment from the classical "this is beautiful" with "this is art" replacing the word "beauty" by the word "art".

LITERATURE

- Adorno, Theodor W. 1997. *Aesthetic Theory*. Translated by Robert Hullot-Kentor. London: Althlone.
- de Duve, Thierry. 1999. *Kant after Duchamp*. Massachusetts: MIT Press.
- de Duve, Thierry. 2010. "Resisting Adorno, Revamping Kant". In *Art and Aesthetics After Adorno*, edited by J.M. Bernstein (et al.). Berkeley: University of California Press.
- Wilson, Ross. 2008. "Dialectical Aesthetics and the Kantian *Rettung*: On Adorno's Aesthetic Theory", *New German Critique*, No. 104, Adornos Aesthetics: 55-69.

OVERSETTELSE

TIL HUNDREÅRSJUBILEET FOR KRITIKK AV DEN RENE FORNUFT¹

MORITZ BRASCH

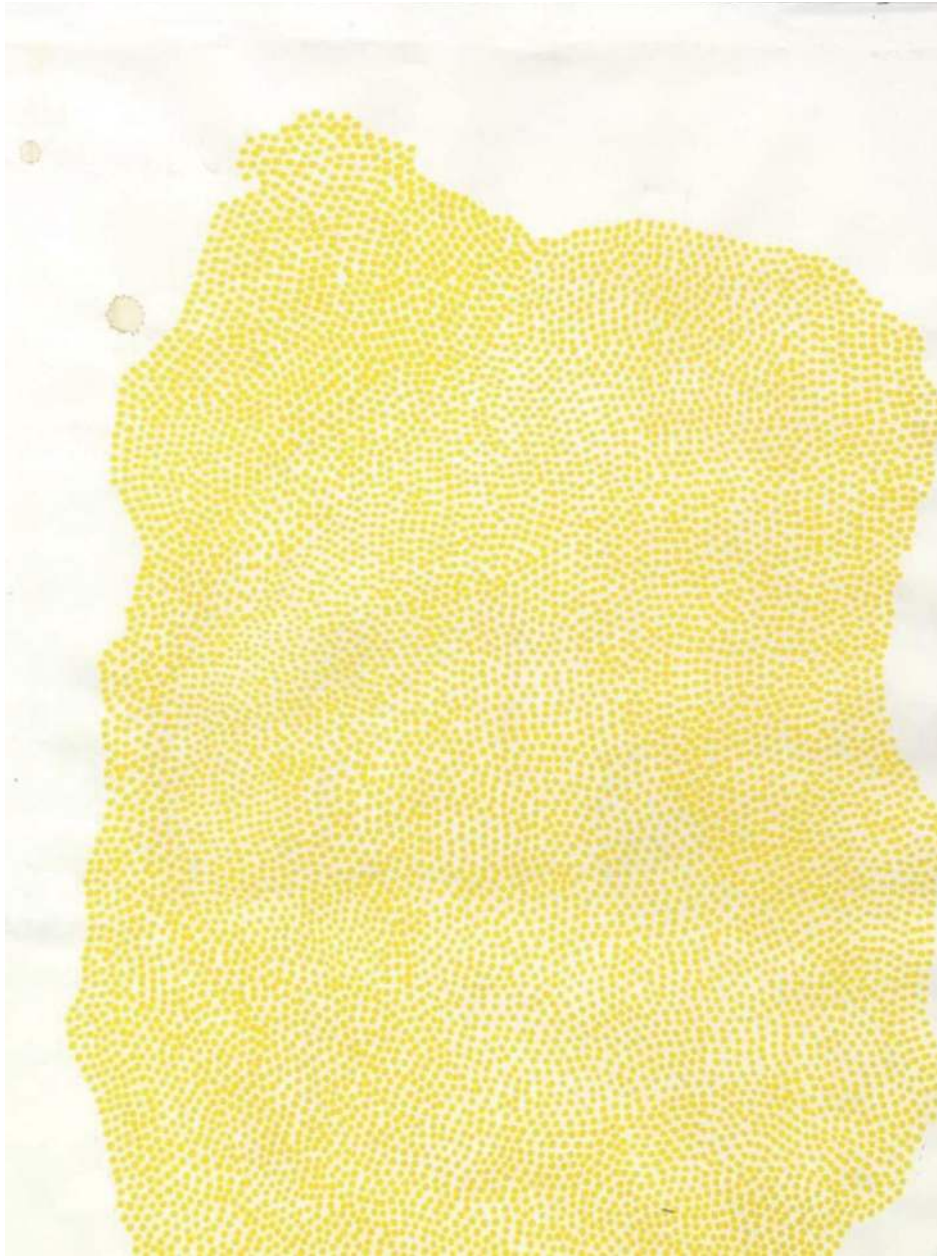
Oversettelse ved Svein Inge Melander

Blant heltene, statsmennene og de lærde som Rauch² har plassert ved rytterstatuen av den store prøyssiske kongen på sitt berømte Friedrichsdenkmal i Berlin, ser vi to borgerlig kledde menn i samtale med hverandre. Den ene, en litt yngre og kraftig skikkelse med det vakre hodet stolt hevet, har stilt den andre et skarpsindig spørsmål. Den andre, en sartere, nesten svakelig skikkelse med det grublende hodet og den mektige pannen litt vendt til siden, er som hensunket i en dyp tanke. Den som stiller spørsmålet, er den store Gotthold Ephraim Lessing. Den som blir spurt, er ingen ringere enn Immanuel Kant. Man la straks merke til det uhistoriske i denne grupperingen. Den tyske litteraturens banebryter hadde aldri personlig kontakt og brevvekslet aldri med den nye filosofiens reformator. I Lessings verk er ikke Kant nevnt, men Kant nevner Lessing en gang som kritiker, og tar ham en gang i forsvar i forbindelse med Mendelssohns nedsettende vurdering av *Erziehung des Menschengeschlechts*. Lessings taushet når det gjelder Kant blir forståelig når man tar innover seg at filosofens berømmelse daterer seg til utgivelsen av *Kritikk av den rene fornuft* i 1781, som er året da Lessing døde. Men det er neppe tilfeldig at en kunstner som Rauch har satt nettopp disse to mennene ved siden av hverandre.

Kanskje ville han med denne sammenstillingen uttrykke et dypt og inderlig slektskap mellom de to mennene, til tross for forskjellene i sjelelig individualitet og livsløp, i den intellektuelle personlighetens energi, i den kritisk anlagte åndens ubønnhørlige skarphet og i den moralske høyheten til deres kjærlighet for sannheten. Men kan man

ikke føre parallellene enda lenger og se på den historiske betydningen til de to? Kan man ikke si at de på hvert sitt felt har lagt en falleferdig verden i ruiner, men også plantet fruktbare kimer til nye intellektuelle strømninger for kommende generasjoner?

Lessing står der som en ungdommelig, trassig helteskikkelse i det 18. århundrets opplysnings- og humanitetskamper. Kants filosofiske virksomhet illustrerer på sin side det rike og avsluttende resultatet av denne store kulturbevegelsen, og danner det sentrale utgangspunktet for de intellektuelle retningene frem til dagens 19. århundre. Disse retningene er blomstringstiden for den matematisk-mekaniske naturbetragtningen og de empiriske undersøkelsene i psykologi, moralfilosofi og estetikk, og kampene for fornuftstroen mot den teologiske ortodoksien i tråd med de engelske fritenkerne, og den lidenskapelige trangten til å befri individet fra en falsk kultur, som Rousseau angrep. Disse og andre mektige strømninger fikk en avklaring og forsonende avslutning i verdensanskuelsen som uttalte trylleordet hele århundret forgjeves hadde kjempet for: *det menneskelige intellektets absolutte autonomi overfor tilsynelatende verden, dvs. fornuftens lovgivende kraft i vitenskapen og livet*. Med mektig kraft gjennomsyrrer denne grunntanken alle spørsmål i Kants filosofi på det vide feltet for menneskelig viten, og danner en grøderik jord som nye idékriser og verdensanskuelser senere kunne spire opp av. Tanken danner samtidig utgangspunktet for alle viktige filosofiske systemer og blir dermed den levende, fruktbare kilden for den høyere tankeverden i vårt århundre.



Illustrasjon av Åse Berg Dybvik

Kant førte et rolig, stille og fredelig liv som tenker. Det var som om en god skjebne ville verne det dype i den sjelen mot alle ytre stormer, og han ble beskyttet fra begge hold, både mot stor lykke og ulykke. Han ble født 22. april 1724 i et enkelt håndverkerhus i Königsberg i Øst-Preussen. Faren, hvis familie stammet fra Skottland og opprinnelig stavet navnet Cant, var salmaker. Den unge Immanuel, som tidlig fremviste de beste anlegg blant de seks eldre søsknene, fikk sin tidlige skolegang på Collegium Fridericianum i hjembyen. Han fullførte så raskt at han i en alder av 16 år kunne dra til universitetet for å studere teologi i 1740, og tidlig begynte han å kombinere teologien med studier i matematikk, naturvitenskap og filosofi. Etter studiene livnærte han seg som huslærer for flere adelsgoods i nærheten av Königsberg.

På denne tiden begynte Kant forfattervirksomheten med en rekke omfangsrrike og mindre skrifter med filosofisk og naturvitenskapelig innhold. Vi nøyer oss med å nevne hans *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), som var tilegnet Fredrik den store. Her utviklet han et astrofysisk system som stemmer overens med resultatene av Herschels undersøkelser når det gjelder oppfatningen om fiksstjernehimmeles eksistens. Systemet stemmer i det vesentlige overens med teorien til Laplace med hensyn til den materielle verdens opprinnelse, og den såkalte Kant-Laplace-teorien går nå for å være den mest sannsynlige av alle teorier om verdens opprinnelse. I 1755 forsvarte Kant doktoravhandlingen og fikk en postdoktorstilling ved universitetet i Königsberg. Han arbeidet ikke bare med fysikk, matematikk og fysikalsk geografi, men også logikk, metafysikk, etikk og filosofisk ensyklopedi. Fra 1760 studerte han dessuten naturteologi og antropologi.

Først i 1770, i en alder av 46 år, overtok han et professorat i filosofi. Han bekledde denne stillingen frem til 1797, da aldringen gjorde at han måtte oppgi forelesningene. Denne perioden omfatter alle de epokegjørende verkene, spesielt de tre «kritikkene» som skulle forandre filosofien fullstendig. En mengde mindre avhandlinger, som slynger seg som ranker rundt de store hovedstammene i det filosofiske arbeidet, ble sammen med den omfangsrrike brevvekslingen senere samlet og utgitt i flere bind.

De større og grunnleggende verkene har en streng systematisk form. De polemiske artiklene utmerker seg derimot med en overlegen, men grasiøs ironi som til tross for skarpheten gjør at vi likevel aldri savner mannen av verden. Et eksempel er den åndfulle satiren om Swedenborg, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Kant fikk stor innflytelse som

akademisk lærer, med forelesninger som også tiltrakk seg borgere, høyere tjenestemenn og offiserer. Kants elev og biograf Borowski forteller at foredragene aldri var lærde, teoritunge eller utsmykkede. De var klare, inspirerende og hadde en karakteristisk skarp og logisk tankestruktur. Med livlige eksempler fra dagshistorien og kunnskap om lokale forhold og folkeliv, kunne tilhørerne følge ham til tindene av metafysisk abstraksjon.

Den private Kant var heller ingen pedant. Han elsket muntert selskap, intellektuelt inspirerende kontakt med kvinner, et velbesatt taffel, og foretrakk kontakt med den midtre borgerstand fremfor den lærde verden. Blant de næreste vennene i Königsberg finner vi blant annet en bankdirektør, en overforstmann og en kjøpmann. Den gamle ungkarens jovialitet gjorde at disse kretsene både ønsket og verdsatte hans selskap. Han reiste forresten aldri lenger bort enn noen få mil fra fødestedet. Han døde i Königsberg 12. februar 1804, nesten 80 år gammel. Verkene hans ble selvsagt oversatt til alle nyere kulturspråk og latin. Når konger bygger, får småfolk det travelt.

Den første og sterkeste søylen i Kants verdensanskuelige byggverk er *Kritikk av den rene fornuft*. Hundreårsjubileet for dette skriftet er i dag anledningen til å minne det tyske folk om de udødelige fortjenestene til landets største tenker. Grunnprinsippene i *Kritikk av den rene fornuft* og de andre hovedverkene var i begynnelsen kritisk-negerende, og Kant ga derfor filosofien navnet «kritisisme». Han illustrerte kampen mot den årtusener gamle metafysikken med det vide nettet av ubeviste begreper som han svingte sitt behendige, kritiske sverd mot. Før man kan filosofere over verden, Gud og tingenes vesen, krevde Kant at man må undersøke det menneskelige tankeorganets natur for å se hvor langt det er mulig å komme en slik erkjennelse.

Disse skarpsindige undersøkelsene resulterte i *Kritikk av den rene fornuft*. Det er ikke vår oppgave her å utvikle Kants filosofiske system med utgangspunkt i dette verket og de andre storverkene. Men vi legger merke til at den imponerende tankeoppbygningen i *Kritikk av den rene fornuft* har to hoveddeler, *transcendental estetikk* og *transcendental logikk*. Den transcendentale logikken forsøker å bevise «aprioriteten» til våre rom- og tidsanskuelser med logisk-matematiske grunner. I denne logikkens første del, den transcendentale analytikken, er tenkningens «stambegreper» ikke tilhørende den ytre verden, men iboende vår ånd. Det er grunnen til at erkjennelsen av tingenes sanne væren (*Ding an sich*) fremstilles som umulig. Den andre delen, den transcendentale dialektikken, resulterer i motsigelser, den rene fornuftens paralogismer og antinomier. Dette får Kant til å konkludere med at metafysikken – den

rasjonelle psykologien, kosmologien og teologien – ikke er holdbar. Hele dette ødeleggende verket slutter med en fornektende kritikk av bevisene som hittil er fremlagt for Guds eksistens, og det hule i disse bevisene blottlegges på en ubønhørlig skarp måte. Vi får nøye oss med denne antydningen av et innhold, og skal nå kaste et blikk på Kants innflytelse på de ulike områdene av menneskets sinn og hjerte: filosofien, religionen og moralen og ikke minst de positive vitenskapene, litteraturen og kunsten.

Med de glitrende og skarpe redegjørelsene i *Kritikk av den rene fornuft* viser Kant at den dogmatiserende metafysikken, selv om den bygger på menneskets anlegg og til en viss grad ledes av fornuftens evne, hittil bare har gitt negative resultater uten å føre til noen egentlig filosofisk erkjennelse. Han er riktignok ærlig og innrømmer å ha blitt vekket fra «den dogmatiske søvnen», inspirert av David Humes modige skeptisisme og filosofens angrep på kausalovens objektive allmenngyldighet. Samtidig er Kant fullstendig klar over betydningen av sin kritisk-ødeleggende, men også gjenoppbyggende gjerning idet han sammenligner sine filosofiske reformer med Kopernikus' omveltning i astronomien. Han sier omtrent dette: Under herredømmet til det ptolemeiske verdenssystemet satte man jorden i verdens midtpunkt og fikk verden til å bevege seg rundt dette punktet. Men systemet har problemer med å forklare himmelfenomenene. Det er først med det kopernikanske systemet kan man forstå de faktiske lovene i verden. Denne filosofiske erkjennelsen blir starten på en ny epoke. Den gamle, stolte metafysikken, som gjorde det erkjennende subjektet avhengig av de ytre tilsynekomstenes verden, er falt. Heretter får den transcendentale idealismen herredømmet, og den forflytter tyngdepunktet inn i oss selv og fordampet verden og ødelagt all væren både skarpere, mer hensynsløst, radikalt og overbevisende enn den skarpe engelske tenkeren John Locke og den irske biskopen George Berkeley. Hos Kant har vi den grufulle følelsen av at verden rundt oss ikke lar seg forene i noe.

Ve! Ve!

*Det skjønnne hus
verden er falt!*

*Med din mektige hånd
har du ødelagt alt!*

En halvgud har lagt det i grus!

Restene her

bærer vi dit hvor intet er,

og klager

over et tap av en verden så fager.

*Stor er din makt,
du jordens sønn;
med større prakt
og enda mer skjønn
bygges den opp i din trang.³*

Har Kant klart å bygge en ny verden som kan erstatte den ødelagte? Har han virkelig tilfredsstilt det dypt inderlige og uoppløselige behovet i menneskesinnet ved å forene dets lengsel med det uendelige? Kant inngår ingen kompromisser med den filosofiske mysticismen. Angrepene mot *Kritikken* fra følelsesfilosofene Hamann, Jacobi og Herder ble bare tomme slag i luften. Kunne Kant ta det som var igjen av den tidligere deismen og spekulasjonens rykende ruiner, og bruke det som materialer til et nytt byggverk? Han tok omhyggelig med det som var i god behold, for eksempel den formale logikken som ikke hadde kommet særlig lenger siden Aristoteles, og den empiriske psykologien som hadde vokst kraftig i det 18. århundret. Den dogmatiske filosofiens veldige katedral, der fargede vinduer brøt det teologiske demringslyset, hadde hersket et helt årtusen og lå nå i ruiner. Et lysere bygg steg frem, riktignok litt nakent, nøkternt og uten pynt, men like fullt et oppriktig og storslagent tempel som ikke lenger får sitt lys fra «oven», men som lyser av og gjennom seg selv. *Bygges den opp i din trang!* Den nye verdensanskuelsens sentrum plasseres ikke i de erkjennende menneskene, men i de handlende menneskene med vilje. Slik erstattet Kant den gamle metafysikkens etikk med sin egen morallære i den videste og mest fornemme betydning av ordet. Kant behandler og begrunner læren i *Kritikk av den praktiske fornuft* (1788) og *Moralens metafysikk* (1798).

Kritikk av den rene fornuft viste at det evige og uendelige utenfor oss, tingenes verden *an sich*, er uopnåelig for erkjennelsen. Nå realiserer vi det i oss selv og blir ikke bare karet som det guddommelige fylles med, men det guddommelige selv, skaperen av det evige i menneskelig form. Dette skjer gjennom «fornuften», som verken er en «kraft» eller en «spesifikk evne» i oss, men åndens innerste vesen som gjør den i stand til å gi seg selv en autonomi, det vil si å være sin egen lovgiver. Denne autonome selverligheten finner nå sitt egentlige virkefelt i den moralske sfæren. Det berømte kategoriske imperativ, «Handle bare etter den maksime gjennom hvilken du samtidig vil at det skal bli en allmenn lov!» er det mest konsentrerte uttrykket og til en viss grad grunnforfatningsartikkelen for menneskets moralske suverenitet. Grunnloven erklæres ikke som en erfaringssetning, men som et opprinnelig faktum for bevisstheten. Denne viljens autonomi står i motset-

ning til vilkårlighetens heteronomi, slik prinsippene til de fleste tidligere moralfilosofier, fra Sokrates til Leibniz, beviser. Kant foretar en skarp kritikk av disse prinsippene. Spesielt bekjemper han det 18. århundrets såkalte eudaimonisme, det vil si den etiske anskuelsen som anser menneskets lykke som det endelige målet for moralsk vilje og handling, eller som inkluderer lykken i dette målet. Slik settes nå en handling etter en ytre lovmessighet (*legalitet*) opp mot handlingen for den moralske lovens skyld (*moralitet*). Menneskets moralske verdighet strømmer ut av den moralske selvbestemmelsen, men samtidig også pliktens vesen. Idet vi som fornuftsvesener eller *Ding an sich* gir oss selv en lov som begrensede sansende vesener eller «tilsynkomster», gir vi oss oppgaver som ikke bringer oss inn i fremmede områder, men som bare gir vår egen evige natur tilbake til oss selv.

Erkjennelsen av det evige, guddommelige vesen har i *Kritikk av den rene fornuft* vist seg å være et flere tusen år langt villspor i det tenkende intellektet. Nå plasseres det evige, guddommelige vesen i menneskets moralske vilje, og det etiske får overherredømmet over det religiøse, som mister makten over menneskesinnet.

*Men flykter fra sansenes skap
inn i tankenes frihet,
og det fryktelige synet har flyktet,
og den evige avgrunn vil fylles;
Ta guddommen opp i din vilje,
og den stiger fra din verdenstrone;
Lovens strenge bånd binder.
Bare slavesjelen som forsmår dette;
Med menneskets motstand forsvinner
også Guds majestet.⁴*

Slik bygger Kant en bro for å nå frem til en ny «kritisk renset» religionsfilosofi. Undersøkelsene i *Kritikk av den praktiske fornuft* har vist at det finnes postulater i oss som ikke er dogmer som utvider vår filosofiske viten, men nødvendige forutsetninger som gir objektiv realitet til fornuftens ideer gjennom relasjonen til livet. Slike postulater er viljens frihet, sjelens udødelighet og Guds eksistens. Slik lykkes Kant i å redde den tidligere deismens gamle inventar over til den andre siden av elven. Det er en komplisert dialektisk lutring som foregår i Kants begrepslaboratorium, og her kommer han frem til grunnlaget for en «teistisk fornuftstro».

Den mer spesielle utviklingen av denne fornuftstroen møter nå den kristne kirketroen i det berømte *Religionen innenfor grensene av den blotte fornuft*, et verk som førte

til at Kant kom i konflikt med det pietistiske kirkestyret i Wöllners prøyssiske departement. Den første avhandlingen, *Vom radikalen Bösen*, ble godtatt av den prøyssiske sensuren, men den andre, *Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen*, ble påtalt. Men Kant visste råd. Han fikk avhandlingen trykket ved å la det teologiske fakultetet i Königsberg sensurere hele boken. De fanatiske motstanderne var raske med å skaffe seg en kongelig kabinettordre (1. oktober 1794), og Kant ble anklaget for «forvanskning og krenking av hoved- og grunnlærene i Den hellige skrift og kristendommen». Kant mente følgende: «Det ville være nedrig å dementere og benekte sin overbevisning, men i dette tilfellet er det undersåttens plikt å tie; alt man sier, må være sant, men man trenger ikke å si alt som er sant offentlig.» Han erklærte at han heretter «skulle holde seg borte fra foredrag om religion på kateter og i skrift». Den gamle historien om den offisielle troens overgrep på filosofisk forskning er like gammel som verdenshistorien.

Det er en merkelig bok, denne *Religionen innenfor grensene av den blotte fornuft*. Lys, skarp og klar, men også kald og nøktern som den tidlige vintersolen. Det er bare noen få spor igjen av det filosofisk-teologisk halvmørket som fremdeles spiller en rolle i Hegels og Schleiermachers religionsfilosofi, og alle levende mysterier som vi vanskelig kan skille fra en «tro». Her må alt som skal gjøre krav på religiøs verdi, legitimeres med Kants «moralske» innhold. «Religion er erkjennelsen av alle våre plikter som guddommelig bud». Det lyder som en av de skarpt formulerte dekretenes til dydsfanatikeren Maximilian Robespierre, som med sitt fargerike følge av adels- og kirkemenn gjorde en ende på det jordiske kongedømmets mystikk i Frankrike på samme tid. I grunnen var dette feiringen av renessansen til den gamle rasjonalismen som var blitt rensset av gløden i Kants etikk. Et eksempel er hans oppfatning om at Kristi natur er personifisering av ideen om det «fullkomne mennesket». Kants verk vil være verdifullt i lang tid, ettersom de viktigste religiøse problemene her beveger seg på en linje som vil angi retningen for menneskehetens religiøse utvikling.

En etisk verdensanskuelse med et så ufattelig høyt frihetsbegrep må også bevare denne store karakteren i lærene om retts- og statsliv. I *Moralens metafysikk* utviklet Kant en rettsfilosofi basert på begrepet menneskeverd og den umistelige menneskeretten. Rettens oppgave består i å gjøre den moralske friheten til grunnlaget for statlig og samfunnsmessig liv i sin helhet. Ifølge Kant innebærer denne retten å begrense friheten til den enkelte etter en allmenn lov, slik at friheten til den enkelte kan eksistere sammen med friheten til de andre. I avhandlingen *Idee zu einer all-*

gemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) utviklet Kant det høyeste målet for menneskehetens statlige utvikling. Målet er et internasjonalt rettsforhold mellom statene som utelukkende fremmer menneskehetens felles positive mål og kulturformål. En kjent tysk strateg kunne nylig ikke engang innrømme at dette idealet for samfunnsmessig utvikling var en «vakker drøm». Idealet fremstilles i skriftet *Til den evige fred* med en varme som er sjelden for våre filosofer. Det får Kant til å fremstå som en entusiastisk tilhenger av Jean-Jacques Rousseau, noe han også var i enkelte andre statsfilosofiske spørsmål. Kant fulgte interessert med på den praktiske retts- og statsutviklingen i tiden, og hadde blikket oppmerksomt rettet mot de revolusjonære stormene på andre siden av Rhinen. Kunne han ane den blodige, praktiske virkningen av sitt eget kategoriske imperativ?

Man har vitterlig ikke med urette kritisert Kants moralske verdensanskuelse for å være utilslørt rigorøs. Selv den overbeviste Kant-tilhengeren Schiller har persiflert filosofens strenge avvisning av varme følelsesmomenter på det moralske området med disse kjente verselinjene:

*Gjerne adlyder jeg vennene, men jeg gjør det dessverre med tilbøyelighet,
Og det plager meg ofte at jeg ikke er dydig.
Det er ingen råd: du må prøve å forakte dem,
Og med avsky gjøre som plikten byr deg.⁵*

Det ubøyeelig ubønnhørlige i Kants etiske prinsipp hadde sitt opphav i motsetningen mellom de moralske ideene og tilsynelatende verden. Redskapet han tok i bruk for å skape en enhetlig filosofisk verdensanskuelse var en ny type naturbetraktning som setter begrepene natur og idé, kausalitet og frihet, tenkning og vilje under et høyere felles synspunkt. Denne formålsmessige betraktningen av verden (teleologi) skulle skape forsoning mellom motsetningene i Kants filosofi. Med det teleologiske prinsippet vil han imidlertid avvise ethvert forsøk på å forklare opprinnelsen til de enkelte tingene og de enkelte individene, som for eksempel artene, med en hensiktsmessig tankevirksomhet eller en bevisst intelligens som handler etter en bestemt plan. Han står også langt fra å anse rene årsaksforklaringer og -betraktninger av naturens liv som de eneste og høyeste. Filosofen utjevner på fullkomment vis denne gapende verdensmotsetningen på det estetiske området. På denne tiden var læren om det vakre ennå svært ung i Tyskland, og leibnizianeren Alexander Baumgarten grunnla den som en egen filosofisk disiplin rundt midten av århundret. I begynnelsen var det mer enn en «lære om

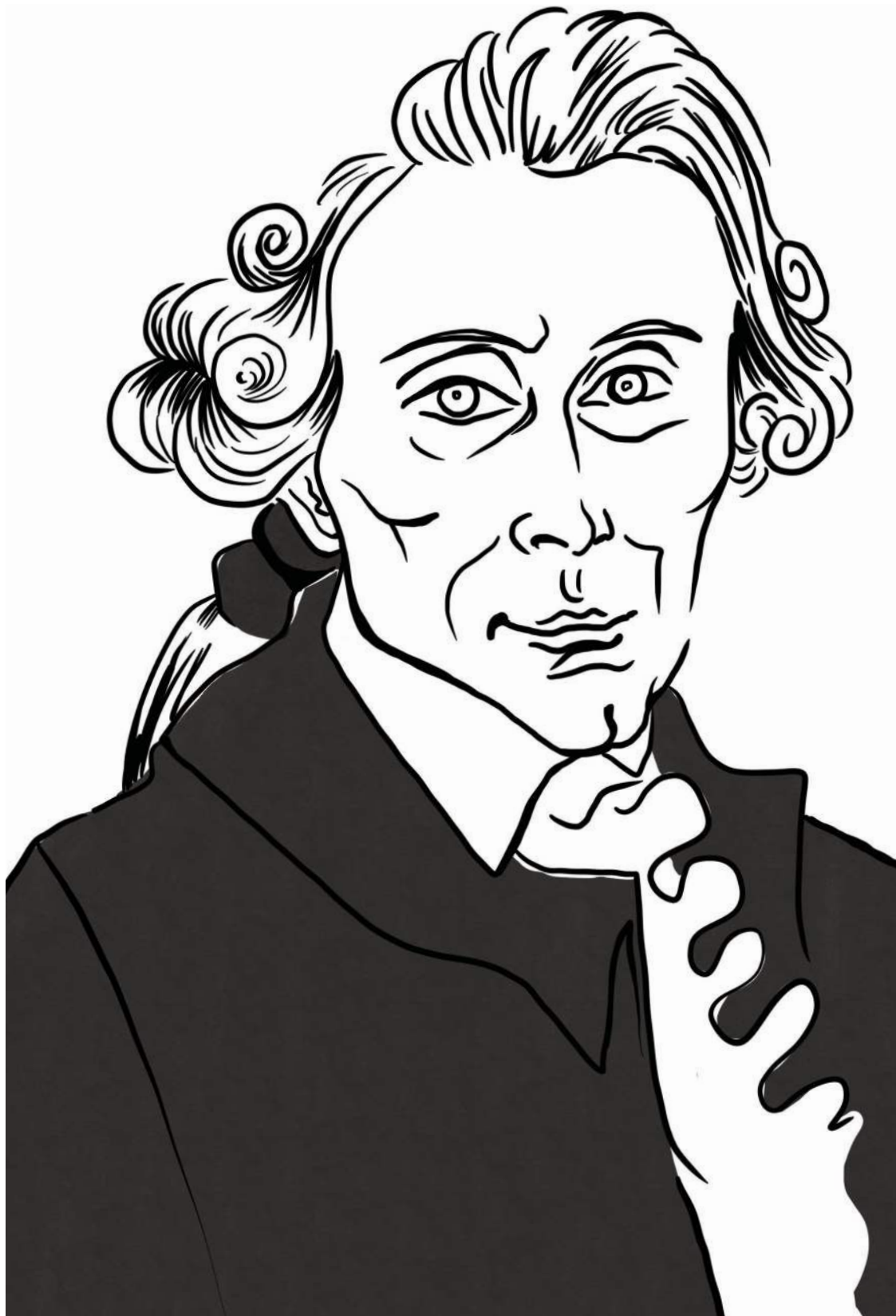
de vakre kunstene», med «regler» fastsatt av Gottsched, Sulzer og andre.

I Tyskland begynte man å hente inspirasjon fra engelske tenkere, og spesielt Mendelssohn, Garve og Lessing kritiserte prøvingen av de estetiske begrepene. Først på dette tidspunktet kunne man snakke om et reelt fremskritt for den unge vitenskapen. I *Kritikk av dømmekraften* løftet Kant vitenskapen til metafysiske høyder ved å gi den en forsonende rolle i sin erkjennelsesteori og etikk. Det dype innholdet er blitt altfor lite verdsatt, kanskje fordi den systematiske formen gjorde det vanskelig å popularisere. Selv ikke Schillers estetiske tekster, som er helt rotfestet i Kant anskuelse, har klart å gi verket en større leserskare. Det har allikevel hatt stor innflytelse på Tysklands nasjonallitterære utvikling, og influerte nettopp Schiller, Wilhelm von Humboldt og andre. I *Kritikk av dømmekraften* ble det vakre oppfattet som symbol på det moralsk gode, og slik ble broen bygget over til den gammelgreske anskuelen om enheten mellom det gode og det vakre, et prinsipp som er blitt definerende for vår klassiske litteraturepoken ånd.

Det er en merkelig ironi i at Kant ville henviser «geniet», altså den uberegnelige kraften som ikke er underordnet teoretiske lover, bort fra tenkningens område. I *Kritikk av dømmekraften* benyttes begrepet «geni», det vil si en ånd som «handler som naturen», og naivt og ubevisst skaper det høyeste. Genibegrepet kroner hele Kants filosofiske byggverk. Denne sammensmeltingen av filosofisk og estetisk liv som Kant satte i gang ble fullført av andre i slutten av det 18. og begynnelsen av det 19. århundre, og dette løftet den tyske åndsutvikling til en høyde som gjør epoken til en av de mest glitrende i menneskehetens utviklingshistorie.

I vårt århundre har Kants innflytelse vært uvanlig stor i filosofien og de positive vitenskapene. Noen skoler har bygget videre på «kritisismen», og blant andre Reinhold, Fries, Bouterwek og Krug tok sikte på å videreføre spirene som Kant hadde plantet. Men også alle større selvstendige systemer bygger på Kants grunnlag. Vil de, som Fichte, gå utover den transcendentale idealismen og gjøre jeg-et til verdens skaperprinsipp? Vil de, som Schelling og Hegel, støtte seg på panteismen til Giordano Bruno og Spinoza? Kan de, som Herbart, Lotze og andre, ta opp igjen elementene fra Leibniz? Kan de, som Schleiermacher, forsøke å kombinere Platon, Spinoza og kristendommen? Eller vil de, som Schopenhauer, den moderne pessimismens fornyer, finne kontaktpunkter til indisk buddhisme? Alle disse tenkerne får sitt egentlige utgangspunkt fra Kant.

I Tyskland har man nylig dannet en ny Kant-skole inspirert av naturvitenskapenes fremskritt og delvis i bevisst



Portrett av Shoko Matsuki

motsetning til de nevnte spekulative retningene. Målet med denne skolen er å sammenfatte den eksakte forskningsresultater i en sikker verdensanskuelse med utgangspunkt i Kants kritiske erkjennelseslære. Denne retningen, som fortsatt ikke er ferdig utviklet, er nå toneangivende på de tyske universitetene.

Ja, til og med darwinismen, som stadig vinner terreng, beskjefter seg nå med å knytte teoriens historiske opprinnelse til et så viktig navn som Kant. Det som er vesentlig for denne renessansen av Kants filosofi, er at den moderne filosofiske materialismens erobringer fremdeles er begrenset til et svært lite felt.

Med en rekke verk har Kant bidratt til å utvide de filosofiske vitenskapene. Det gjelder blant annet logikken, psykologien, naturfilosofien og den filosofiske rettslære, og bidragene kan ikke fremstilles her i detalj. Med observasjonens skarpsinn og dyp refleksjon har han på feltene der han ikke slo inn på nye veier, tilført vitenskapene betydelige kjensgjerninger og beriket dem med fruktbare tanker.

Etter ett århundre ser vi at dette intellektets intense, lysende kraft virker inn i vår tid. I den fjerne fremtid vil Immanuel Kant fremdeles være en leder og et lys for den sannhetssøkende menneskeheten.

*Æoners gang vil ikke kunne slette
ut mine spor, hvor jeg på jorden gikk.⁶*

LITTERATUR

Goethe, Johann Wolfgang von. 1999. *Faust*. Oversatt av André Bjerke. Oslo: Aschehoug.

NOTER

¹ Tilegnelsen til ministeren friherren von Zedlitz i den berømte bokens førsteutgave er datert 29. mars 1781.

² Christian Daniel Rauch (1777-1857). Tysk billedhugger som tilhørte den tyske klassisismen. O.a.

³ Fra *Faust*, André Bjerkes oversettelse. O.a.

⁴ Fra Schillers *Das Ideal und das Leben*. Oversatt av oversetteren.

⁵ Fra Schillers *Die Philosophen*. Oversatt av oversetteren.

⁶ Fra *Faust*, André Bjerkes oversettelse. O.a.

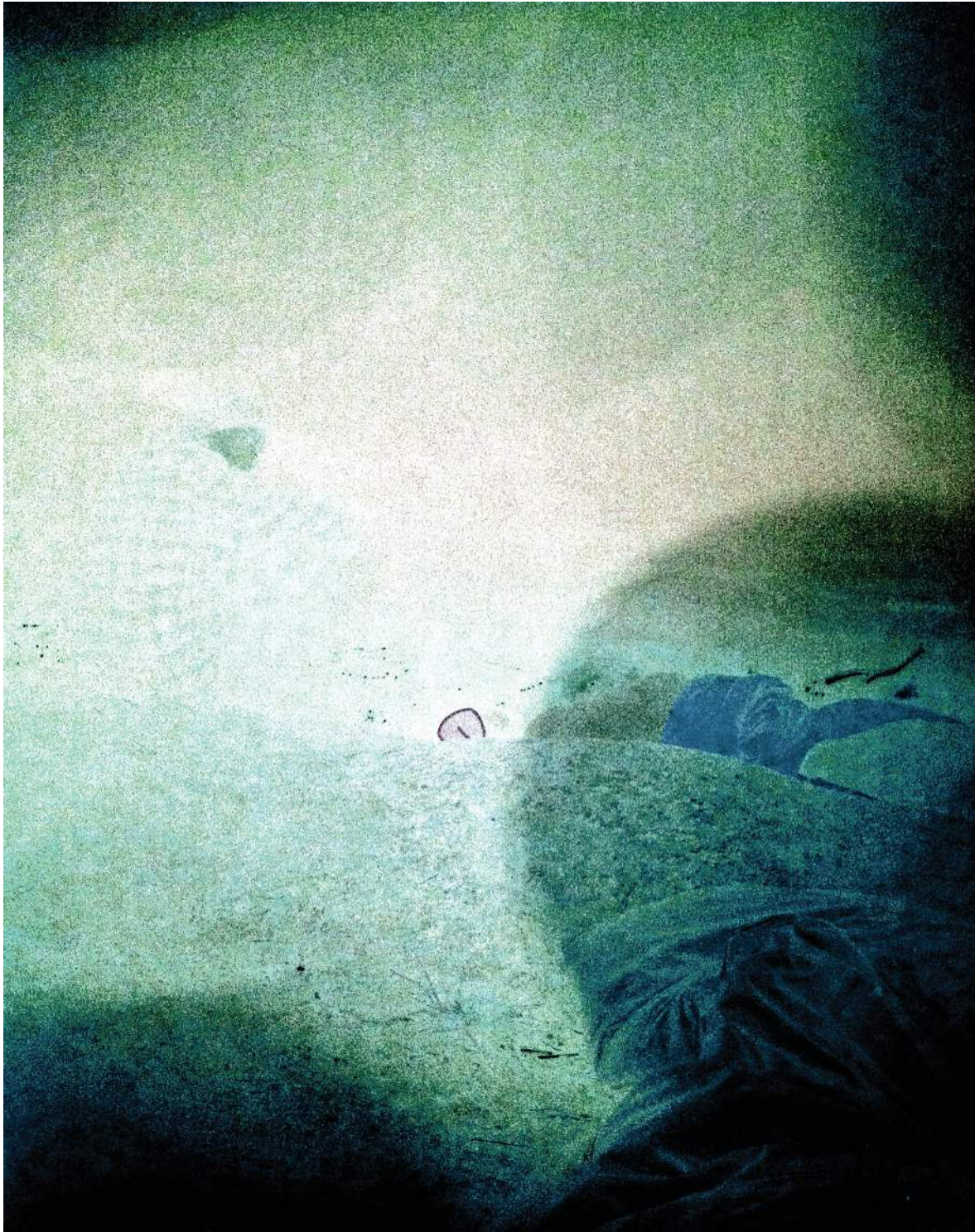
UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Sokrates (ca. 470-399 f.vt.) var en gresk filosof som er best kjent for å ha vært Platons lærer, og særlig som talerør i de fleste av Platons dialoger, de såkalte «sokratiske dialogene». I hans nærsamfunn var Sokrates notorisk for å oppføre seg som en klegg ved å stille Athens beboere mange kompliserte spørsmål, gjerne av formen «hva er X?», der X betegner begreper som fromhet, rettferdighet, skjønnhet, og godhet. Se også **Den sokratiske metoden**.

Spatiotemporalkontinuitet (*spatiotemporal continuity*), fra ‘*spatio-*’ (rom), ‘*temporal*’ (tid), og ‘*continuus*’ (sammenhengende), er et metafysisk begrep som betegner en egenskap til gjenstander eller personer som lar dem gjenkjennes over tid til tross for endringer, for eksempel i farge eller plassering. Deres identitet vedvarer, eller er sammenhengende, fordi kun deres ikke-essensielle egenskaper har blitt endret, mens de essensielle gjenstår. I forhold til gjenstander, kan dette være materialet de består av, mens det hos personer kan være snakk om sjel-lignende fenomener.

Suverenitetsprinsippet (*the sovereignty principle*) ble lansert av rettsfilosofen Arthur Ripstein i hans artikkel «Beyond the Harm Principles» fra 2006. Ifølge suverenitetsprinsippet, bør handlinger som krenker enhvers «likeverdige frihet» (*equal freedom*) kriminaliseres. Ripsteins paradigme-eksempel er harmløs inntrenging, der en person bryter seg inn i boligen til en annen person og tar en blund i deres seng uten vedkommende sitt samtykke. Siden huset er boligeierens eiendel, tilhører det hans suverenitetsfære, som suverenitetsprinsippet er ment å beskytte på følgende vis. Til tross for at den er harmløs bør handlingen ifølge suverenitetsprinsippet kriminaliseres, og dermed straffes, fordi inntrengeren benyttet seg av eksterne ressurser til boligeieren, deres hjem, uten deres samtykke. På denne måten har inntrengeren krenket den likeverdige friheten til boligeieren ved, som Ripstein kaller det, å «dominere» dem, altså å bestemme hvordan ressursen skal benyttes uten deres samtykke.

Ripsteins suverenitetsprinsipp er inspirert av idéer opprinnelig uttrykket av John Stuart Mill, men har angivelig også aner som kan føres tilbake til Immanuel Kants «Rettslære» (også kjent som bok I av *Moralens metafysikk* fra 1797). Prinsippet presenteres som et alternativ til Mills skadepriksipp (*the harm principle*), hvor kun skadelige handlinger (enten de er fysiske eller psykiske) bør kriminaliseres. Ripstein hevder at, dersom vi skulle følge skadepriksippet, hadde ikke inntrengeren handling vært verdig kriminalisering, og derfor at dette prinsippet er *underinklusivt* i henhold til hvilke handlinger vi bør kriminalisere. Dette er hans hovedargument mot skadepriksippet, men suverenitetsprinsippets bedømmelse av denne og lignende handlinger kan også anses som dets akilleshæl. Det vil si at prinsippet tilsynelatende ville ha bedømt at relativt trivielle handlinger der ens suverenitet er krenket, for eksempel at noen tar en annens hatt og forhindrer dem fra å ta den, er verdt å kriminalisere. Slik virker det som om suverenitetsprinsippet er *for* inklusivt når det kommer til hvilke handlinger som bør kriminaliseres og derfor kan straffes. P.J.W.-L.



Illustrasjon av Åshild Aurlien

LEVENDE LIVET UT

SIMONE DE BEAUVOIR OM ET AUTENTISK LIV I ALDERDOMMEN



Fotografi av Simen Rognan

MESTERBREV VED EMIL FAUGLI

Hva handler oppgaven din om?

Oppgaven dreier seg om alderdommen med utgangspunkt i Simone de Beauvoirs bok *La Vieillesse* (Norsk: *Alderdommen*). Her anvender Beauvoir sin eksistensfilosofi for å forstå det aldrende mennesket, slik hun gjør med kvinnen i *Det annet kjønn*. Formålet med oppgaven er å skissere muligheten for å leve som gammel på autentisk vis, som i eksistensialismens tankegods omtrentlig betyr å leve meningsfullt uten selvbedrag. Oppgaven foregår over tre partier. I første parti redegjør jeg for Beauvoirs eksistensfilosofiske etikk, andre parti forsøker å avklare hva ordet «alderdom» betegner, mens tredje del omsider utforsker det aldrende menneskets utsikter for et autentisk liv.

Beauvoirs eksistensfilosofi beror seg på at eksistensen i all hovedsak er transcendens, hvilket betyr å overskride omgivelsene. Bevisstheten er ingen hvilende væren, men retter seg kontinuerlig utover den foreliggende situasjonen, henimot en åpen fremtid. Når eksistensen beskrives som en uendelig serie med situasjoner å overskride, så betyr det at menneskets eksistens verken blir eller bør forbli ferdiglevd. Ikke engang alderdom forandrer det faktum at å eksistere er noe ufullført og uferdig. Dermed må de eldre kunne forme sine liv til et pågående livsprosjekt.

Transcendens er nært sagt en livskilde, da å transcendere er det som gir tilværelsen mål og mening. Men til tross for dette, mangler noen den konkrete friheten til å vie sin transcendens til meningsgivende prosjekter. Når Beauvoir knytter transcendens til de yngre og yrkesaktive, er det for å poengtere det historiske faktum at disse har levd aktive, fremadrettede liv, med makt og muligheter til å påvirke, medvirke og forandre verden. I så måte har de yrkesaktive kunnet være skapende mennesker, mens de gamle har i stor grad måttet avfinne seg med slik verden engang er. Dermed har de Eldres liv bestått i mottakende, passive roller som andre gjerne har henvist dem til. Med andre ord

har deres transcendens blitt forhindret, og deres liv berøvet for sin meningsfylde.

Heri ligger oppgavens problem: Å bli gammel virker å være det motsatte av å leve meningsfullt for Beauvoir. Mens Beauvoir vektlegger en fremtidsrettet livsførsel som måten å leve meningsfullt på, mangler det aldrende mennesket en mulighetsrik fremtid å ville leve for, og har dermed lett for å leve fortidsrettet. Og mens Beauvoir forutsetter en frisk kropp for å kunne leve ut meningsgivende prosjekter, defineres alderdommen ved kroppslig forfall. I tillegg argumenterer Beauvoir for at måten livet får sin betydning på, er ved at ens prosjekter er til gagn for konkrete andre. På den måten anses og anerkjennes ens egne prosjekter som meningsfulle, og ens liv som betydningsfullt. Men når det å bli gammel betyr å pensjoneres fra arbeidslivet, og som sådan miste sin arbeidsmessige nytteverdi, risikerer det aldrende mennesket å oppfattes som utdatert arbeidskraft; som en unyttig munn å mette, og som en fremmed blant eget folk. I sum er den situasjonen det aldrende mennesket befinner seg i, en virkelighet der livsbetydningen trues ved at kroppen, anseelsen og samfunnsverdien forfaller sakte, men sikkert.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Uten å skjønnmale alderdommens situasjon, argumenter jeg for en meningsoptimisme på vegne av de eldre. Potensielt sett kan alderdommen ikke bare fortone seg meningsfull, men mer autentisk enn livet levd hittil. Når Beauvoirs opptar seg med å meddele alderdommens nedverdiggende og fremmedgjørende situasjon, slik at kommende generasjoner kan forandre den, så havner den autentiske alderdommen i sidesynet som en uartikulert skygge. Denne skyggen forsøker jeg å tydeliggjøre på følgende vis: Ved å anvende fire inautentiske livsorienteringer som Beauvoir artikulere i sine tidligere essays, fremheves

først inautentiske måter å møte alderdommen på. Det vil fungere som bakgrunnen hvorfra en autentisk alderdom blir synlig.

Tesen blir da at alderdommen, potensielt sett, ikke bare kan fortone seg autentisk, men at den kan gjøre *tidserfaringen* mer autentisk enn før. Det kommer av at alderdom innebærer å stripes for den bekvemme illusjonen at fremtiden fortsetter ut i det evige. Den yngre alderens fremoverlente livsførsel risikerer å bli en *slippery slope*, der man i sitt fremtidsjag mister grepet om sitt nåværende liv. Og når alderdommen så betyr å konfronteres med fremtidens ubestandighet, kan denne erfaringen bli et temporalt anker der mennesket forankres mer i nåværende hendelser. I så måte er alderdommen anledningen for å både gripe fremtiden *og* nåtiden, for å på den måten erfare sin eksistens mer autentisk enn før.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Andre bør lese oppgaven av fire grunner. Først og fremst er det et skrekkelig samfunnsaktuelt tema som behøver mer filosofisk oppmerksomhet, særlig med den nært forestående eldrebølgen. Dessuten synes det å mangle en gangbar alderdomsetikk som favner om randstilfeller som de demente, ensidige avhengige og palliative eldre, for ikke å nevne velbegrunnede visjoner av et mer alderdomsvennlig samfunn. For det tredje: Hvis man har aldrende mennesker i sin omgangskrets, så får man et bedre utgangspunkt for å forstå situasjonen deres. Sist, men ikke minst kan leseren gjøre seg noen refleksjoner om sin egen alderdom, og kanskje ønske den velkommen.

Hva er dine planer for fremtiden?

Først skal jeg ta en ettårig etterutdanning i filosofisk praksis. Etterpå håper jeg å få en jobb i den «virkelige» verdenen utenfor universitetet.

RADICAL REASONS ON CONTINGENCY IN METAETHICAL CONSTRUCTIVISM



MESTERBREV VED MAREN KILDAHL FJELD

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven min handler om normative grunner til handling, og relasjonen disse har til moral. En normativ grunn regnes her for å være alle de betraktningene som motiverer aktører til å handle. For eksempel vil jeg få en god karakter på min masteroppgave, og har derfor en grunn til å stille opp på muntlig eksamen. Kort fortalt behandler jeg en radikal relativistisk form for teori om grunner til handling. Dette i form av en slags metaetisk konstruktivisme, hvor det hevdes at alle aktørers grunner til handling nødvendigvis stammer fra og konstrueres av den enkelte aktørens *desires*. Grunnen min til å møte opp på muntlig eksamen stammer fra og konstrueres av min *desire* til å få en god karakter på masteroppgaven.

En slik konstruktivistisk posisjon regnes for å ha store forklaringsproblemer hva gjelder moralske grunner. Dette fordi en moralsk grunn øyensynlig konstituerer en grunn for alle aktører, uavhengig av hvilke *desires* den enkelte aktøren faktisk har. For eksempel, dersom vi har en moralsk grunn til å ta vare på våre barn, synes dette å utgjøre en grunn for alle aktører – uavhengig av hva slags individuelle *desires* en gitt aktør har. I oppgaven min drøfter jeg hvorvidt disse vanskelighetene utgjør et stort problem for konstruktivisten.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for at konstruktivistens problemer hva gjelder moralske grunner er mindre alvorlige enn hva våre intuisjoner tilsier. Argumentasjonen min går ut på å vise at våre intuisjoner ofte forvirres av våre følelsesmessige bånd til at visse moralske påstander skal være sanne, og at motstand mot en mer relativistisk form for teori om grunner baserer seg på at vi *ønsker* at enhver form for relativisme ikke skal være sann. Dersom dette stemmer vil jeg hevde at motstanden ikke skader en konstruktivistisk posisjon

nevneverdig, da våre ønsker øyensynlig bør holdes utenfor en teori som hevder at moralske sannheter er absolutte og ikke relative.

Videre argumenterer jeg for at motstand mot en konstruktivistisk posisjon også livnæres av en manglende distinksjon mellom det å være moralsk og det å være rasjonell. Jeg hevder at det ene nødvendiggjør det andre, men ikke motsatt. Det er ikke mulig å være moralsk uten å være rasjonell, men det er fullt mulig å være rasjonell uten å være moralsk. Poenget med å vise dette er å gjøre det klart at en aktør som ikke har noen grunn til å ta vare på sine barn ikke er irrasjonell, selv om aktøren unektelig er umoralsk. Etter å ha presentert ulike mulige forklaringer på hvorfor konstruktivistens kritikere tar feil når de hevder at våre moralske grunner nødvendigvis er kategoriske ved hjelp av negativ argumentasjon, presenterer jeg positive argumenter for en form for Humeansk konstruktivisme. Her forsøker jeg å forklare hvorfor moralske grunner øyensynlig foreskriver handling på en annen måte enn andre grunner ved hjelp av en teori om moralsk psykologi som tar utgangspunkt i menneskets utvikling som sosiale vesener. Teorien går kort fortalt ut på at menneskets ferdigheter inkluderer evnen til å reflektere over egne *desires* og evnen til å forstå andre aktørers *desires* til en viss grad. Dette er en innsikt vi har opparbeidet oss og som gjør det lettere for å kommunisere oss i mellom. Ved hjelp av denne innsikten oppnår mennesket en form for normerende korrigering som ikke bare stammer fra egne *desires*, men også andres. Det at vi har innblikk i hvordan andre mennesker er, gjør at vi kan sammenligne oss selv med dem. En slik teori postulerer på ingen måte at dette leder oss til kategorisk normative grunner, men at disse sosiale ferdighetene fører til at i alle fall mange deler et sett med grunner. Andre menneskers grunner blir en form for standard som vi måler våre grunner opp imot.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Jeg begynner oppgaven min med å ta for meg det meta-etiske feltet om grunner på en oversiktlig måte, og bruker videre ledende konstruktivistiske teorier som grunnlag for mine argumenter. Dersom noen er nysgjerrig på feltet og ønsker en generell innføring vil jeg tro at oppgaven egner seg godt. Når det er sagt, anbefaler jeg egentlig å ta opp Sharon Street eller Christine Korsgaard sine originaltekster. De er begge nydelige skribenter, og arbeidene deres er like lettgripelige som de er innsiktsfulle.

Hva er dine planer for fremtiden?

Gleder meg glugg til fadderuke på jus.

REISEBREV FRA HEIDELBERG

HADELBERG, HEIDELBERG

Av Håkon Blystad

For de som kjenner meg er jeg gjerne han som alltid snakker om Immanuel Kant, filosofenes filosof og den første og beste transcendentale idealist. Å være kantianer og bachelorstudent på universitetet i Oslo er ikke det letteste. Med et emnetilbud som ofte ser ut som “innføring i analytisk x” eller “fordypning i analytisk y” og forelesere som gjerne hopper over et problems lange og vanskelige historiske bakgrunn for å gå rett på problemets samtidige løsninger, glemmes fort Kant. Da er det kun én løsning, dra på utveksling. Jeg hadde lenge hatt en plan om å dra på utveksling, og etter å ha undersøkt diverse universiteter som Oslo har avtaler med falt valget på universitetet i Heidelberg. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg er Tysklands eldste universitet og har siden det ble grunnlagt i 1386 vært blant de aller beste.

For min del startet oppholdet med et månedslangt språkkurs. Saken var at jeg ikke var særlig god i tysk og hadde nok relativt middels utsikter til å studere filosofi på tysk. Jeg trengte derfor en skikkelig forbedring fra det som var ungdomsskoletysken fra seks år tidligere. Kurset var svært godt og jeg lærte nok til at det å skulle lese tysk virket mer overkommelig. For å fortsette å lære mer, valgte jeg å fortsette med språkkurs som en del av semestret. Jeg fant ut at dette var en god måte både for å lære mer tysk i seg selv, men kanskje viktigere for å kunne uttrykke og være klar over noen av språkkunnskapene jeg lærte ved å studere og bo i Tyskland overhodet.

I Tyskland gir emnene færre poeng enn i Norge. Der vi er vant med at så godt som alle emner gir ti poeng, gir emnene i Tyskland færre enn ti, vanligvis mellom fem og åtte. Dette betyr ikke at emnene er lettere eller krever mindre arbeid, som man skulle tro. Tvert om, jeg måtte jobbe mer med emnene enn det jeg føler at trengs i Oslo, på godt og vondt. En annen viktig forskjell mellom Heidelberg og Oslo er at det er langt flere emner å velge mellom. Hele tjue ni emner, noen større enn andre, men allikevel åpne

for alle, så vidt jeg vet. Jeg hadde sjekket ut hva slags emner som var tilbudt tidligere og håpte sterkt på noen skikkelige emner om Kants teoretiske filosofi, men der var jeg uheldig når det viste seg å ikke være et eneste ett. Jeg meldte meg i stedet på to emner: et om Baruch Spinozas teoretiske filosofi og et nærlesningsemne om Kants *Grunnlegging av moralens metafysikk*.

Med påmelding innen fristen og mail til foreleser, for å fortelle at jeg hadde tenkt å ta hennes emne, følte jeg meg klar til det første seminaret om Kant, men den gang ei. Etter seminaret ba foreleser utvekslingsstudenter og studenter fra andre fakulteter om å komme opp til kateteret. Der forklarte hun at hun hadde fått beskjed om at hun hadde bare plikt om å rette eksamener levert av filosofibachelorstudenter i Heidelberg, og at hun ikke hadde tenkt å rette flere oppgaver enn hun var nødt til, hvilket betydde at det egentlig bare var å droppe emnet. Hendelsen lærte meg noe viktig som jeg kom til å oppleve mer enn én gang: tysk byråkrati er ikke så effektivt som mange tror, viktig informasjon ligger på vanskelig navigerbare nettsider og alt av viktige dokumenter som skal signeres, stemples og så videre, må leveres i sin papirform. Det er som oftest ikke verre enn at det går, men for en student fra Oslo som er vant til å signere og levere alt av dokumenter i nettskjema eller per mail er det mer enn bare litt frustrerende.

Det hjalp heldigvis å ha venner som gikk gjennom det samme byråkratiske rotet som en selv. Før jeg reiste hadde jeg hørt opptil flere ganger fra andre som hadde vært på utveksling at noe av det mest lærerike med deres opplevelser var å ha skaffe seg venner fra stedet man dro til. Dette ble, dessverre, aldri helt tilfelle for meg. For når studiet var begynt og jeg var så vidt begynt å bli vant til rutinene hadde jeg allerede blitt slukt opp av Erasmus-miljøet. Når man bruker mange timer sammen med de samme personene, så er det nesten ikke til å unngå at man blir godt kjent og etterhvert venner med dem.



Fotografi av Håkon Blystad

Heidelberg er en fin by, men også en varm by. Det blir ofte over 30°C, og da er det godt å trekke mot biblioteket som jeg fant å ha ett av byens beste aircondition-anlegg. Filosofibiblioteket ligger i første etasje av huset hvor alt av auditorium og de ansattes kontorer ligger. Den fineste lesesalen har vinduer som peker mot den store jesuittkirken som ringer med klokkene hver time, så høyt at de kan høres nesten over hele gamlebyen. Av og til mens jeg satt i lesesalen kunne jeg óg høre orgelmusikk, og mer enn én gang pakket jeg raskt sakene mine og gikk dit for å høre. Det skjer mye i Heidelberg, festivaler, konserter og på den store universitetsplassen var det nesten alltid noen boder eller telt i forbindelse med ett eller annet. En dag var det tolv timers filosofi-lese-maraton i bakgården til instituttet, og både foreleseren og publikum holdt ut i regnet.

Den litt uheldige hendelsen med emnet om *Grunnlegging av moralens metafysikk* viste seg å være en mulighet til å gjøre det jeg egentlig hadde kommet til Heidelberg for å gjøre, fordype meg i en spennende filosof på en måte som jeg ikke kunne i Oslo. Det ble riktignok

ikke Kant, men Spinoza. Vi leste de to første delene av Spinozas mesterverk *Etikk, demonstrert på geometrisk vis*, som omhandler Spinozas metafysikk og epistemologi. Hver uke gikk vi gjennom noen sider og diskuterte hva han forsøker å si, som ikke alltid er like lett, og hvorfor han mener at man burde godta det, som ofte er enda vanskeligere. Spinoza er forbløffende moderne, men også håpløst middelaldersk, men det kan sies om mange andre filosofer som studeres like fullt – kanskje er dette noe av tiltrekkingen med filosofihistorie. Oppholdet i Tyskland tok slutt når semestret i Oslo begynte på nytt, men semesteret i Heidelberg var ikke over – det hadde bare gått over til siste del av semestret, såkalt forelesningsfri periode, hvor man skal skrive sine oppgaver og levere eksamen. Selv skrev jeg en oppgave om Spinozas forsøk på å motbevise Descartes skeptiske utfordring ved å motbevise Descartes underliggende fakultetspsykologi. Å arbeide så tett med en filosof er virkelig å anbefale, og det er jammen utveksling til Heidelberg også.

FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at gode argumenter kan gjøre flere svar riktige.
Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes!

SPØRSMÅL

1. Hvilken tysk filosof baserte sitt filosofiske system hovedsaklig på filosofien til Platon og Kant?
2. *Moralens metafysikk* består av to deler som opprinnelig ble utgitt som separate verker. Hva heter disse?
3. Hvilke tre ting må vi postulere for at moralen skal være gyldig, ifølge Kant?
4. Hvilken filosof var det Kant krediterte med å ha vekket han fra sin «dogmatiske slummer»?
5. Hva het universitet hvor Kant tilbrakte fem tiår av sitt liv?
6. Det finnes et portrett som det ofte hevdes er av Kant. Hvilken filosof er det egentlig av?
7. Hva er navnet på den norske filosofifestivalen som åpenbart er en referanse til Kant?
8. En teori om planetenes tilblivelse er oppkalt etter Kant og en fransk astronom. Hva heter astronomen?
9. Hva er det russiske navnet på byen hvor Kant bodde?
10. I tillegg til *Moralens metafysikk* er det kanskje de tre «kritikkene» Kant er mest kjent for. Hva heter de tre respektive verkene?

SVAR

1. Arthur Schopenhauer.
2. «Rettslæren» og «Dydslæren».
3. Sjelens u dødlighet, viljens frihet og Guds eksistens.
4. David Hume.
5. Albertus-Universität Königsberg.
6. F. H. Jacobi.
7. På kanten.
8. Pierre-Simon Laplace.
9. Kaliningrad.
10. *Kritikk av den rene fornuft*, *Kritikk av den praktiske fornuft*, *Kritikk av dømmekraften*.

NESTE NUMMER BIOLOGIENS FILOSOFI (#1/2020)

I løpet av de siste århundrer har naturvitenskapene forandret vår virkelighetsoppfatning. Det hersker ingen tvil om at blant disse bidragene til menneskehetens kollektive viten, står livsvitenskapene sentralt. Spesielt siden Darwins tid har nyvinninger innen biologi nødvendiggjort at filosofien stiller seg grunnleggende fagkritiske spørsmål om forholdet mellom den selv og mer empirisk orienterte grener av vitenskapen. Av spørsmålene som trenger seg på finner vi blant annet: Gjør biologiens innsikter visse metafysiske spørsmål overflødige?; Finnes det problemstillinger som er forbeholdt filosofien, og hvis så, hva består disse i?; Er filosofien lydhør nok overfor naturvitenskapens nyvinninger, og er naturvitenskapene mottakelige nok for kritikk fra filosofien?

Biologiens mange undergrener gjør den relevant innen teoretisk så vel som praktisk filosofi. Innen sosialfilosofi, politisk filosofi og feministisk filosofi ser man at tradisjonelle forestillinger om rase, kjønn og etnisitet utfordres. Det vies også stadig større oppmerksomhet til måten enkelte biologiske forskjeller har blitt brukt (og fremdeles brukes) til å rettferdiggjøre makthierarkier. Innen anvendt etikk, især bioetikk og medisinsk etikk, er kjennskap til biologiens verden en uunnværlig forutsetning for den som vil bryne seg på innfløkte problemstillinger som for eksempel arv og miljø, dødshjelp, abort, eggdonasjon og surrogati.

Til neste-neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som omhandler noen av disse spørsmålene eller andre filosofiske problemstillinger knyttet til biologiens filosofi.

Fristen for innsending av utkast er **mandag, 13. januar 2020, og bidrag må ferdigstilles innen lørdag, 15. februar.**

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent)

Forventet utgivelse av «Biologiens filosofi» (#1/2020) er i februar 2020.

*Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av Filosofisk supplement?
Send oss en e-post på bidrag@filosofisksupplement.no.*

Til neste nummer av Filosofisk supplement vil alle innsendte artikkelbidrag leses anonymt i tråd med redaksjonens utprøvelse av «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskel for innsending av bidrag.



Utgitt: 26. september 2019
Omfang: 122 s. (2. opplag)
Redaktører:
Vemund Jernsletten &
Patrick J. Winther-Larsen
Omslag:
Victoria H. Hamre

Tilgjengelig separat eller som del
av pakkelsen «Filosof»
(fem numre for 200,-):
«Zizek» (#1/2010),
«Aristoteles» (#1/2019),
«Marx» (#2/2019).
«Kant» (#5/2019).

Besøk filosofisksupplement.no for
mer informasjon, samt intervjuet
med Peg Birmingham.

FORORD TIL DEL I
THE JOY IN THINKING
Helgard Mahrtd

STRATEGIAR I MØTE MED EIT EKSKLUERANDRE SAMFUNN
INNSIKTER FRÅ HANNAH ARENDT
Axel Fjeld

STATELESS, BUT NOT POWERLESS
AN ARENDTIAN PERSPECTIVE ON REFUGEES AND POWER
Caroline Stampone Oliveira

FREEDOM IN DARK TIMES
HOW ARENDTIAN FREEDOM MAY APPEAR
Eivor Dæ Mæland

FORORD TIL DEL II
Å ANVENDE ARENDT
Ole Sneltvedt

TILGIVELSE — MULIGHETEN FOR EN NY BEGYNNELSE
Nanna Lilletvedt Sæten

BEGINNINGS AND ENDS
HANNAH ARENDT'S CONCEPT OF ACTION
Hedda Lingaas Fossum

ARENDT, SAMTIDSKUNST OG DEMOKRATIOPLÆRING
KUNSTINSTITUSJONAR SOM ARENDTSKE MELLOMROM
Inger Fure Grøtting

INTERVJU MED PEG BIRMINGHAM
THE RIGHT TO HAVE RIGHTS
Vilde Lid Aavitsland

FORRIGE NUMMER

ARENDT (#3–4/2019)

BOKOMTALE AV *POLITIKK I DYSTRE TIDER* AV RUNE SLAGSTAD (RED.)

ARENDTS LIV OG VIRKE SOM PRISME

Jenny Hjertaas Ljønes

BOKOMTALE AV *MAKT OG VOLD* AV HANNAH ARENDT, (OVERS.) LENE AUESTAD

HANNAH ARENDT OM MAKTEN I FELLESSKAPET

Tormod Fjeld Lie

FRA FORSKNINGSFRONTEN

FUTURE DIRECTIONS

POPULISM, DEMOCRACY, COMMUNISM

Peg Birmingham

I PRAKSIS

ARENDT — EN TENKER UTEN REKKVERK

Rune Slagstad

OVERSETTELSE VED SVEIN INGE MELANDER

POLITIKK OG ANSVAR

Wolfgang Heuer

UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*

ONDSKAPENS BANALITET

UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*

TOTALITARISME

MESTERBREV

LOUISE CLOVER

MESTERBREV

SIVERT THOMAS ELLINGSEN

REISEBREV FRA OSLO

POOR, BUT FULL OF EXPERIENCES

Julia Szensny

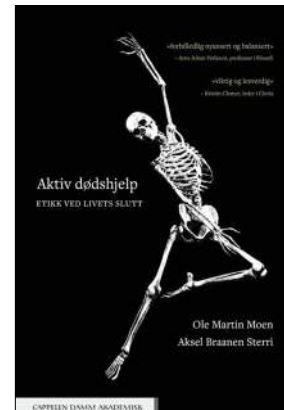
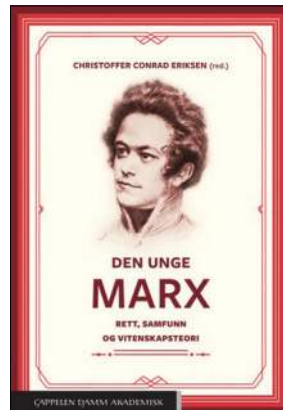
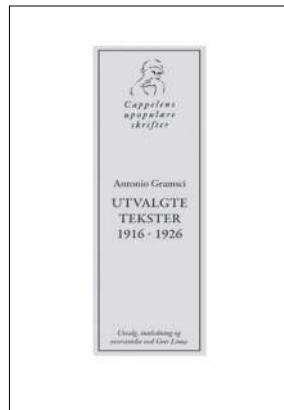
LOGOKONKURRANSE

I 2020 fyller *Filosofisk supplement* 15 år. I den anledning vil vi oppdatere vår visuelle profil med en ny logo.

Vi ønsker en stilren logo som enkelt kan skiftes farge på, og er anvendbar til alle våre ulike forsider. Den kan inneholde fullt navn, kun initialer, eller en blanding. Helst horisontal skrift. Farge er likegyldig, men den bør sendes i CMYK og PDF eller JPG-format med høy oppløsning.

Filosofisk supplement er en ideell organisasjon, så vi kan ikke betale for bidrag, men vinneren av konkurransen belønnes med

- å bli kreditert i alle fremtidige utgaver der logoen brukes på forsiden;
- et abonnement som varer så lenge logoen blir benyttet; og
- en bokpakke fra Cappelen Damm med tre bøker: *Antonio Gramsci. Utvalgte tekster 1916 – 1926*, utvalg, oversettelse og innledning av Geir Lima. *Den unge Marx* redigert av Christoffer Conrad Eriksen. *Aktiv dødshjelp: etikk ved livets slutt*, av Ole Martin Moen og Aksel Braanen Sterri.



Bidrag sendes til illustrasjon@filosofisksupplement.no, kontakt oss dersom du er interessert i å delta og lurer på noe.

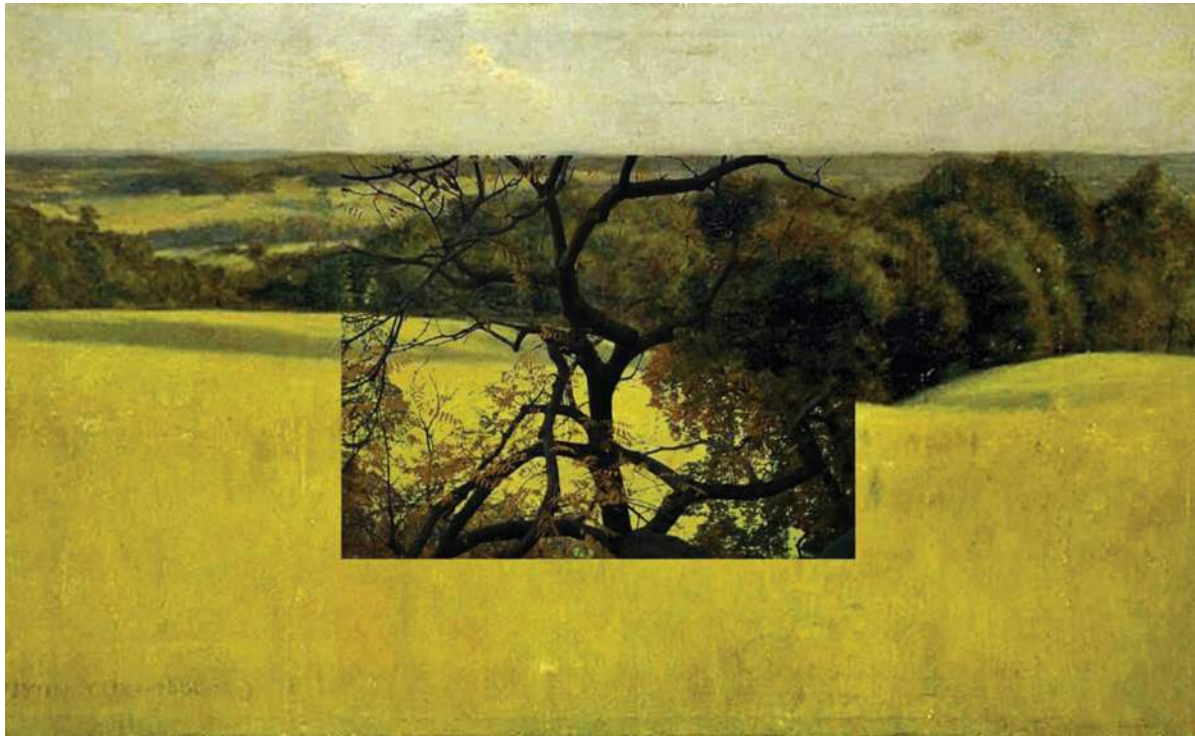
Frist for innsending er 10. januar 2020, og vi kårer en vinner 24. januar. Logoen brukes for første gang i «Biologiens filosofi» (#1/2020), som utgis i februar.

Dimensjonener:

Omslag:
høyde: (25.8 cm), bredde: (20.7 cm)

Nåværende logo:
høyde: (3,4 cm), bredde: (19,0 cm)

VI SØKER ILLUSTRASJONER!



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

Er du illustratør eller fotograf eller liker bare å tegne? Vil du få noe på trykk, eller kanskje lage vår neste forside? Da kan *Filosofisk supplement* være den perfekte muligheten.

Vi søker alltid illustrasjoner og forsideforslag til fremtidige numre, og illustrasjonene trenger ikke å være temarelevante. Vi er åpne for det meste, og oppfordrer illustratører til å holde seg til sin egen stil. Det gjør bladet ekstra spennende.

Vi kan også sende deg en av tekstene til neste nummer, hvis du er interessert i å illustrere til en spesifikk tekst.

Si også ifra hvis du har lyst til å illustrere portretter, for eksempel av et intervjuobjekt, så kan vi sende deg et fotografi og litt informasjon om personen.

Forsideforslagene må gjerne gi rom for tolkningsmuligheter. Vi har tradisjon for både abstrakte og figurative forsider, men er igjen åpne for det meste.

Siste frist for innsending av illustrasjoner til «Biologiens filosofi» (#1/2020) er **15. februar 2020**.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Håkon Blystad (f. 1997) studerer historie ved UiO og har bachelorgrad i filosofi fra samme sted.

Sindre Brennhagen (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Ludvig Fæhn Fuglestedt (f. 1991) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Gunnar Hopen (f. 1939) har doktorgrad i medisin fra UiB, er pensjonist, og medlem av ALL (Akademi for livslang læring), Grenland.

Vittorio Jacinto (f. 1996) har mastergrad i rettsvitenskap fra Università degli Studi di Roma Tre.

Harald Langslet Kavli (f. 1986) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Bente Larsen (f. 1956) er professor i kunsthistorie ved UiO.

Erik Løvhaugen (f. 1993) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Svein Inge Melander (f. 1988) har studert italiensk og har en mastergrad fra UiO i oversettelse fra tysk til norsk.

Fredrik Nilsen (f. 1983) er universitetslektor i pedagogikk ved UiT.

Henrik Voldstad (f. 1995) har bachelorgrad i filosofi fra UiO.

Patrick J. Winther-Larsen (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO (på sykepermisjon).

Bilder

Åshild Aurlien (f. 1986) har studert produktdesign ved OsloMet.

Håkon Blystad (f. 1997) studerer historie ved UiO og har bachelorgrad i filosofi fra samme sted.

Hanna Bratlie (f. 1999) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Sindre Brennhagen (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Åse Berg Dybvik (f. 1998) er student ved Einar Granum Kunstfagskole.

Camilla Kottum Elem (f. 1993) har en bachelorgrad i New Media Arts fra James Cook University, Townsville, Australia, og en mastergrad i digital kultur fra Universitetet i Bergen.

Victoria H. Hamre (f. 1992) er illustratør og kunstner med bachelorgrad i både kunsthistorie og filosofi fra UiO.

Marte Lindholm (f. 1998) studerer rettsvitenskap ved UiO.

Jenny Hjertaas Ljønes (f. 1998) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Shoko Matsuki (f. 1987) er frilansillustratør og har bachelorgrad i fransk litteratur fra Waseda University.

Snorre Nygren (f. 1988) har studert ved Fatamorgana, Danmarks fotografiske billedkunstskole og studert sosialantropologi ved UiO.

***Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.
Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!***