

Vegard Hatteland

Kva om menneske var eit samfunnsvesen?

Interessa som såleis er i ferd med å ta knekken på oss, og korleis me kunne hatt det

Masteroppgåve i Filosofi

Veileder: Ingebjørg Seip

Mai 2019



Vegard Hatteland

Kva om menneske var eit samfunnsvesen?

Interessa som såleis er i ferd med å ta knekken på
oss, og korleis me kunne hatt det

Masteroppgåve i Filosofi
Veileder: Ingebjørg Seip
Mai 2019

Noregs teknisk-naturvitskaplege universitet
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap

Er sosialitetet menneske si mest grunnleggande moralske interesse? I kontekst av vår tids økologiske krise og metaforteljingane sitt fall i førre århundre argumenterer me for at den moderne tid si bestemming av menneske som eit fritt vesen er noko grunnleggande problematisk. Med utgangspunkt i den kantianske tradisjonen spør me om ikkje moderniteten si bestemming av menneske som eit fritt vesen fyrst og fremst er uttrykk for ei feilslått moralsk interesse. I og med si utgreiing for menneske si ideelle tilstand (*eines Reiche der Zwecke*) verkar Kant å beskriva ein hedonistisk livspraksis. Denne tilstanden skulle dessutan høyra til å bli nådd ved hjelp av ei historisk forankra moralsk oppseding (*ausbildung*) av arta. Ikkje berre visar metaforteljingane sitt fall at håpet, i Jean-François Lyotard sine ord, strengt tatt er ute for dette prosjektet, er det ikkje dessutan i utgangspunktet litt rart at menneske skulle slita såpass mykje med å verkeleggjera si mest grunnleggande moralske interesse? I denne avhandlinga går me tilbake til Aristoteles for å finna ut om ikkje Aristoteles si beskriving av menneske som eit samfunnsvesen i den moderne tradisjonen har blitt grunnleggande misforstått. Det seias at Aristoteles sin politikk ikkje held all den tid Aristoteles argumenterte for slaveri, men heng ikkje i midletid heile dette argumentet på ei antaking av at menneske skulle ha grunnleggande interesse av å bestemma over seg sjølv, altså av å vera fri? Med utgangspunkt i Aristoteles og Nietzsche går me moderniteten si bestemming i tygla, og forsøker samtidig å finna ut om menneske ikkje eigentleg har sosialitet som si mest grunnleggande moralske interesse.

Is sociality human being's most fundamental moral interest? In context of our time's ecological crisis and the previous century's fall of the meta-narratives, I argue that the modern determination of human beings as free is fundamentally problematic. On basis of the Kantian tradition we ask if not modernity's determination of human beings as free actually is an expression of a misguided moral interest. His famous notion of humanity's ideal condition, the «*Reiche der Zwecke*», seems to us as a hedonistic life practice. This condition was moreover supposed to be reached via a historically rooted moral education (*ausbildung*) on part of our species. Not only seems the fall of the meta-narratives to tell us that there is no hope left for this project, it moreover seems strange that we should have to struggle this much in the first place, in realizing what was supposed to be our most fundamental moral interest. In this thesis we will go back to Aristotle to see if not his description of human beings as a political animal in modern times has been fundamentally misunderstood. It is said that Aristotle's politics is fundamentally unjust because he argued for slavery, but isn't this whole argument itself rooted in the conviction that human beings have a fundamental interest for freedom? On the basis of Aristotle and Nietzsche we examine thoroughly modernity's fundamental premises and at the same try time to find out if not human beings actually have sociality as our most fundamental moral interest.

Fyrst og fremst takk til min vegleiar, Ingebjørg Seip, dette hadde vore eit rot utan deg. Takk til min sambuar, Sigrid Vadstein, som har holdt ut med den stadig veksande galskapen skriveprosessen har medført, og ikkje minst takk til min kjære far, Øystein Hatteland, for å ha lytta til dei sprøe ideane mine.

Innholdsliste

Innleiing	9
1. Menneske si moralske interesse som sosialitet og fridom	13
1.1. Aristoteles si grunnlegging av menneskenaturen ut i frå moglegheita til å kunna bli eit samfunnsvesen	15
Menneske som levande vesen.....	15
Menneske sin sosiale natur.....	18
1.2 Kant si problematiske grunnlegging av menneske som fri	23
Omgrepet om natur.....	23
Håpet om ' <i>eines Reiche der Zwecke</i> '	26
Den økologiske krisa sine innvendingar.....	28
2. Moderniteten som eit mislykka forsøk på kollektiv danning	30
2.1 Striden mellom usosialheit og fornuft som framsteget sin drivkraft i Kant sin historiefilosofi	33
Oppseding til det gode forsett gjennom offentleg fornuftsbruk.....	33
Oppseding av myndigheitene til evig fred gjennom krig	35
Avsluttande merknadar.....	36
2.2 Hegel sin påstand om at fridom kan bli verkeleggjort ut i frå fellesskapsmoralen sine betingingar	38
Hegel sin kritikk av Kant.....	38
Hegel sitt teoretiske grunnlag.....	41
Tre normative brytepunkt kva angår oppsedinga sitt endemål	43
Spørsmålet om Hegel sitt kompromiss.....	48
2.3 Lyotard si beretning om korleis Auschwitz delegitimerte modernitetsprosjektet sin legitimitetsgrunn.....	50
Legitimering gjennom namn og forteljingar	50
Auschwitz.....	52
Tilskodarane si sorg og forsøket på postmoderne legitimering	53
Avsluttande merknadar.....	55
3. Fridom som antipati og forneking av ei høgare interesse.....	57
3.1 Modernitetsteorien sine røter i Kristendomen, Hegel sitt perspektiv.....	59
Kristendomen som nødvendig føresetnad for moderniteten.....	59
Den romerske verd som negativt moment i Hegel sin historiefilosofi.....	61
Den økologiske krisa sine røter i <i>Det Gamle Testamentet</i>	64
3.2 Modernitetsteorien sine røter i Kristendomen, Nietzsche sitt perspektiv	66
Den kristne profeti som komplott for å øydeleggja Romerriket.....	66
Kristendommen sin fødsel som jødisk slaveoppstandelse.....	67
Kristendomen sine fysiologiske føresetnadar	69
Menneske si mest grunnleggande moralske interesse som makt.....	70
3.3 Forsøket på å utarbeida eit normativt konsept om å seia ja til seg sjølv som samfunnsvesen	74
Den menneskelege vera som grunnleggande sosial	74
Sosialitet som anerkjenning	77
Usosialheit og livsnødvendigheit	79
Den utarta livspraksisen som hedonisme.....	80
Antipati som utarta instinkt.....	81
Likeverdigheit som inndeling.....	83
<i>Bios theoretikos</i> og Nietzsche sin Sokrates.....	88

Historia og moderniteten.....	91
Litteraturliste.....	95

Innleiing

Kva om sosialitet er menneske si mest grunnleggande moralske interesse? I modernitetstradisjonen frå og med Immanuel Kant¹ er svaret på dette spørsmålet førestilt som negativt. Menneske har i fylgje denne tradisjonen si grunnleggande moralske interesse som fridom, menneskeindividet veit med andre ord sjølv best kva slags vilkår som må vera dekkja for at han eller ho skal ha det bra.

I dei siste hundre år har i midletid moderniteten si førestilling kva angår nemnte interesse blitt skaka. Moderniteten sin tradisjonelle legitimitetsgrunn held ikkje lengre vatn, og i lys av vår tid si økologiske krise byrjar det å gå opp for ein at det me moderne menneske held på med ikkje i lengda er haldbart. Likevel, draumen om fridom har ein så langt ikkje gitt opp. Ein ser seg over alt etter kortsiktige, pragmatiske løysningar, som i ytste konsekvens forsøker å verna om menneske si interesse for fridom. I denne avhandlinga skal me sjå om ikkje moderniteten si opphøging av fridom sjølv kan ha noko av skulda for moderniteten sine problem.

Med utgangspunkt i moderniteten sine to nemnte kriser skal me problematisera tesen om at menneske si mest grunnleggande moralske interesse er fridom.

For det fyrste, ennå er me ikkje fullt ut frie. Moderniteten har riktig nok klart å sikra fridom i form av rett – i tråd med Kant sine ideal, både på det nasjonale nivå (som grunnlovsbestemming) og det verdsborgarske (FN) –, men kva er verdien av denne retten, problematiseras det, om ein ikkje samtidig har positiv moglegheit til å utøva han? Slik som allereie Kant gjorde det klart, skal fridom fullt ut bli verkeleg må alle menneske behandla kvarandre med verdigheit. Menneske er etter naturen disponert til å gjera seg sjølv lykkelege gjennom sitt vilkårlege val av middel, dette gjer i fylgje Kant menneske i si beinrake form til eit vondt vesen. Det å handla for si eiga lykke si skuld er ikkje å behandla kvarandre som likeverdige. Skal målet om fridom, i fylgje Kant, bli fullt ut verkeleg, må det, på menneske sine vegne, bli gjennomført eit løft. Me må bli dratt ut av denne naturlege modusen, kvar me i tråd med vår «vonde disposisjon» søkar lykke på sjølvvis vis, over i ein modus kvar me tvert i mot gjer «det gode», der me set ideen om abstrakt likskap som målet for alle våre handlingar.

Det er med omsyn for denne danninga til det gode at moderniteten sin legitimitetsgrunn, som me sa til å byrja med, ikkje lengre held vatn. Kant og Hegel såg nemleg føre seg denne moralske oppsedinga (*ausbildung*) som eit kollektivt prosjekt, eit kollektivt prosjekt som har som sin legitimitetsgrunn opplysningstida sin entusiasme og ubetinga framtidshåp. Håp og entusiasme er i midletid i seg sjølv ein skjør legitimitetsgrunn, og etter ei hending som Auschwitz, skal me sjå Jean François Lyotard fortelja, var entusiasmen og håpet brått bytta ut med sorg og splitting. Tida etter Auschwitz kallar Lyotard for postmoderniteten, den bitre mistrua mot oppsedingssprosjektet.

Vår tids postmoderne legitimitetskrise får i midletid Lyotard til å førestilla seg ei «postmoderne legitimering» av sjølvsame prosjekt, draumen om fridom ville han naudig gje slipp på. Burde ikkje i midletid postmoderniteten, i den grad det i seg sjølv tydar at vår moralske interesse for fridom er i krise, innebera at me ein gong for alle spør ut haldet i førestillinga om at dette skulle vera vår mest grunnleggande moralske interesse?

¹ Når det kjem til Kant vil me sjå på eit breidt spekter av litteratur innan hans etiske og politiske tenking, frå og med den fyrste kritikken t.o.m. politiske tekstar frå seint 1790-tal. Merk at det ikkje vil førekoma nokon referansar i innleiinga, då alt som nemnas her er grundigare gjort greie for i hovuddelen. Delene om Kant avgrensar seg spesifikt til 1.2 og 2.1.

Er det ikkje eigentleg litt underleg at me skulle ha så vanskeleg for å verkeleggjere den interessa som er førestilt som vår mest grunnleggande?

Ut i frå Kant sine kritiske ramar skal me sjå at haldbarheita i tesen om at menneske har interesse av å vera fri er grunnlagt ut i frå måten menneske ter seg på samanlikna med naturen. Menneske er fri, argumenterer han, i kraft av menneske si gjenstridigheit mot dei nødvendige kreftene i naturen. Kant tar, som me skal sjå, som utgangspunkt at naturen er ufri, at alt det som er naturleg opptrer i tråd med naturtvang. Det er fylgjeleg fyrst ut i frå forståinga om at naturen er ufri at menneske får interesse for fridom. Menneske må vera «meint» til å vera fri, skal me sjå Kant slutta, som einaste frie vesen i ei elles konstant og ufri verd ser han føre seg at heile naturen eksisterer eine og åleine som middel for vår mest grunnleggande interesse.

Om naturen er absolutt ufri (dette er altså vår andre innvending), og beveger seg etter absolutt konstante og nødvendige mønstre, kvifor er naturen på vår tid i ferd med å resignera ovanfor dei frie menneska sin opptreden? Visar vår tids økologiske krise at naturen eigentleg ikkje er ufri? Kva seier dette såleis om menneske, og vår mest grunnleggande moralske interesse? Tydar ikkje dette såleis at førestillinga om at fridom er vår mest grunnleggande interesse ikkje lengre er haldbar?

Ein filosof som tvert i mot hevda at naturen er eit samspel, ein heilskap som betingas av sine delar, var Aristoteles². For Aristoteles var, som me skal sjå, sjølv menneske inkludert i det han forsto som natur. Menneske har som si mest grunnleggande moralske interesse det å vera eit samfunnsvesen, det at menneske dyrkar fram sosialitet som eit mål i seg sjølv spelar, i fylgje Aristoteles, på lag med det samspelet som i seg sjølv er naturen.

Sidan Aristoteles si tid har ein i midletid kome på andre tankar. Aristoteles sitt «teleologiske verdssyn» blei i den vitskapelege revolusjon vist tilbake til fordel for ei beskriving av naturen som skildrar det som skjer i tråd med universelle lovar. Plutseleg fann ein det ikkje lengre for godt å forstå naturen som eit samspel, plutseleg skulle ein kvar ting forståas, som me skal sjå ut i frå Kant, på den måten tingen framtrer for oss på.

Det kan verka som at naturen fyrst og fremst *framtrer* for moderniteten som eit uuttømmeleg ressurslager, for å setja det litt på spissen. Må ikkje dette i midletid tyda at menneske fyrst tok stilling til sine eigne interesser, før ein så byrja å utspørja naturen om si sanning? Om menneske altså ikkje eigentleg fann si moralske interesse ut i frå ei grunnleggande forståing av naturen, kor oppsto eigentleg førestillinga om at fridom er vår høgaste interesse?

Som høgdepunkt i denne avhandlinga skal me presentera ein teori som tar utgangspunkt i at menneske har sosialitet som si mest grunnleggande moralske interesse. Dei moderne ideala for moral er, som eg vil argumentera for, ikkje fruktbar med tanke på denne interessa. Den moderne moralen, slik han finn sine retningslinjer ut i frå Kant sitt kategoriske imperativ – gjer berre det for så vidt maksima kunne ha vore ein universell lov –, reduserer menneskeleg sosialitet til eit middel for å mogleggjere rettferdig regulert moglegheit til fridom. Igjennom å fylgja dette påbodet har ein aldri på noko tidspunkt eit

² Når det kjem til Aristoteles vil me fokusera på hans politiske tenking innanfor ramane av den generelle metafysikken. Dette inneberer fyrst og fremst verka *Politikk* og *Om sjelen*. Sjå 1.1 for grundig utgreiing og referansar.

moralsk fellesskap i saman med dei andre, ein lar berre dei andre få helda på med sitt. Det er, som eg vil kalla det, ein fridomsmoral og ikkje ein fellesskapsmoral.

Med dette legg eg til grunn at menneske si tilbøyelegheit ovanfor allmenne bestemtheiter er noko meir opphaveleg enn det å motsetta seg dei andre, og å fordra makt til å bestemma over seg sjølv. For Kant er lykke ikkje noko meir enn nyting, lykke er, som me skal sjå han skriva, eit hypotetisk imperativ, noko som har med vilkårleg val av middel å gjera. Ut i frå Aristoteles les me kjensla av *eudaimonía* (lykke/velvere) som ei lykkekjensle ein opplev i affekt av fellesskapet, i affekt av å bli anerkjent som ein eksemplarisk del av «flokken». Denne lykka har, som me skal sjå, ikkje noko med 'val av middel' å gjera, det føreset nettopp at ein blindt godtar og tar i mot dei midla som allereie er gitt av fellesskapet.

Om det å vera mottakeleg for allmenne bestemtheitar er den mest opphavlege menneskelege innstillinga må i midletid den moderne innstillinga om å ikkje høyra på nokon andre enn seg sjølv vera ei utarta og forfallen innstilling. Med utgangspunkt i det Nietzsche³ skriv om «ressentiment» forsøker me å forstå denne innstillinga som ein forfallen livsvilje. Med utgangspunkt i den aristoteliske framdyrkinga av sosialitet kritiserer me i midletid Nietzsche sitt konsept om ressentiment, som me snarare, som det skal koma fram, forstår som ein forfallen motvilje mot det Nietzsche forstår som det verande si vera, nemleg viljen til makt. Nietzsche verkar, slik me les det, å henga igjen i den moderniteten han kritiserer. Nietzsche kritiserer Kant for å forneakta livet ved å fordømme menneske sine, i Kant sine ord, «vonde tendensar» til sjølvkjærleik. Me forsøker til forskjell å forstå heile spekteret av det Kant forstår som godt og vondt som uttrykk for noko utarta. Nietzsche verkar berre å snu dette spekteret på hovudet, og visar i den forstand sjølv teikn på «ressentiment». For å skilja vårt omgrep om ressentiment som forstår dette som ein motvilje mot vår felles interesse for sosialitet, snarare enn mot ein nietzscheansk viljen til makt, skal me i vår konkluderande utarbeiding nytta omgrepet «antipati». Om menneske si mest grunnleggande interesse er å vera i saman med dei andre, må fridom vera eit grunnleggande sett antipatisk fenomen.

Som me skal visa ut i frå Nietzsche og Hegel sitt genealogiske arbeid stammar idealet om fridom frå Kristendomen. Den kristne religionen «fabrikkerte», i tråd med våre premiss, eit einsidig syn på rettferdigheit som forstår «abstrakt likskap» som det einaste rettferdige. I den kristne Gud sine auge er alle like, dette er den sjølvsame førestillinga Kant bringar på banen i moderniteten (berre med den litle forskjellen at «auga» hos Kant blir forstått som fornufta sine). Det er vidare dette synet på rettferdigheit som forstår menneske si mest grunnleggande moralske interesse som fridom, Kristendomen er fridomsmoralen si fødsel. Den kristne likskapen er eit ideal om likskap til makt, om lik rett til å kunna bestemma over seg sjølv. Det er dette likskapsomgrepet, skal me sjå på moglegheita for, som i våre tider har fostra fram ei økologisk krise.

Med eit slikt abstrakt likskapsomgrep er med eitt den aristoteliske fellesskapsmoralen umogleg. Ein typisk kritikk av Aristoteles er nett det at grekarane hadde slavar, at den greske statsstrukturen som fylgje er noko absolutt «urettferdig»: til dømes som C.C.W Taylor skriv ein «systematisk urettferdigheit» på vegne av ein «utnyttande elite». (Taylor, 1995, s. 250) Denne kritikken grunnar, som me vil

³ Kva Nietzsche angår vil me i all hovudsak sjå til seine verker som *Antikrist*, *Moralens genealogi* og dei uferdige notata som skulle bli *Der Wille zur Macht*. For grundig utgreiing og referansar sjå 3.2.

argumentera for, i midletid i førestillinga om at fridom er menneske si mest grunnleggande moralske interesse.

Om alle i utgangspunktet heller har dei same interessene, om interessene til eit kvart menneske er det vilkårlege innhaldet det spesifikke fellesskapet i saman har peikt ut som gode verdiar for slik å fostra fram den felles moralske interessa for sosialitet, skulle det i midletid ikkje vera noko galt i om nokon bestemmer på vegne av nokon andre. Makt treng ikkje nødvendigvis å vera uttrykk for sjølvkjærleik og usosialheit, dette er, som me forstår det, eigentleg ei fylgje av at menneske har peikt ut interessa for fridom som si mest grunnleggande.

Ut i frå vår lesing av Aristoteles utviklar me derfor eit alternativt syn på likeverdighet enn det som har blitt «fabrikkert» av Kristendomen. Om det viktigaste for eit menneske «eigentleg» er fellesskapet vil me argumentera for at me vil kunna verdsetta all typen innsats, og ikkje berre den som angår fornuft og makt, som er den som, slik me vil visa, blir opphøgja i moderniteten. Det er i realiteten dei moderne lesarane som ærekrenkar slaven, ikkje avgjerdstakarane av den greske *pólis*. Slik me skal forsøka å framstilla det handlar nemleg det om å vera menneske om å vera menneske i ei gitt form, og det er i den forstand den moderne forma som er fiendtleg innstilt ovanfor fysisk, «slavisk», arbeid. Moderniteten si avsky ovanfor slaven visar seg, som me skal sjå, ingen stad så tydeleg som i den moderne overflødigginginga av det fysiske arbeidet, automatiseringa.

Som me skal sjå «lid» i midletid, for å setja det litt på spissen, Aristoteles sjølv av opphøging av avgjerdstaking og fornuft. I bok X av *den nikomakiske etikk* hevdar Aristoteles, som kjend, at det å driva med *theoria* er det høgaste godet mogleg for eit menneske, då dette er ein aktivitet, slik han rettferdiggjær det, ein kan driva på med heilt åleine. Aristoteles undergrav med andre ord sjølv verdien av å ha eit fellesskap, noko som vil seia at Aristoteles sjølv må bli kritisert av den teorien som grunnar forståinga av det menneskelege ut i frå den moralske interessa til sosialitet. I lag med Kant og Nietzsche seier til sjuande og sist Aristoteles òg nei til denne moglegheita. Med utgangspunkt i Nietzsche sin kritikk av Sokrates skal me forstå det slik at den greske stordomstid eigentleg allereie var over på Aristoteles si tid, at ein allereie då hadde byrja å flykta inn i dei antipatiske kjenslene.

Menneske kan berre vera menneske i ei gitt form, og det er, i tråd med våre premiss, dei sosiale interessene som innanfor denne forma bør dyrkas fram. Menneske *vil berre*, i høve til vår teori, underkasta seg ei slik form, men den moderne «bestemminga» av menneske som fri hindrar at eit slikt sprang skal kunna vera mogleg. I den grad våre utarbeidingar held kan me slik forstå, som er det me til slutt vil konkludera med, både den moderne moralen og den moderne teknikken⁴ som ei lite fruktbar bestemming det er innanfor vår makt å forkasta. Om me stadig fortsett å verna om desse verdiane, noko me skal sjå at Lyotard i og med si postmoderne legitimering gjer, vil me ikkje, så sant menneske finn som det høgaste gode å vera sosial, kunna få det noko betre, korkje med oss sjølv eller i vårt forhold til naturen.

⁴ Vår forståing av den moderne teknikken er ikkje ulike den som blir utvikla av Martin Heidegger i *Die Frage Nach der Technik*, «Spørsmålet om Teknikken» frå 1954.

1. MENNESKE SI MORALSKE INTERESSE SOM SOSIALITET OG FRIDOM

I det fylgjande skal me skilja det me her vil kalla for den moderne fridomsmorale frå det som skal bli presentert som den aristoteliske fellesskapsmorale. Fridoms moral er ein type moral som har enkeltpersonen si verdigheit som mål, som artar seg som Kant sitt kategoriske imperativ – at ein berre skal kunna gjera det for så vidt maksima kunne ha vore ein universell lov. (Kant, 1977a, s. 27) På den andre sida er fellesskapsmoral ein type moral som har fellesskapet sine felles verdiar som mål, som vurderer det å vera del av eit moralsk fellesskap som ein høgare verdi enn å, i kraft av eit kantiansk imperativ, bli overlata for seg sjølv med positiv moglegheit til å kunna realisera seg sjølv som privatperson.

Moral handlar generelt om å dyrka fram verdiar. Gjennom verdiar har ein som mål å verna om kvarandre. Forskjellen på fridom- og fellesskapsmoral er at fyrstnemnte verdiar fungerer splittande der sistnemnte fungerer samlande. Fridomsmorale vurderer det som etisk og rettferdig at dei andre må bli anerkjent i sin ulikskap, som *andre*, medan at individet som inngår i ein fellesskapsmoral finn glede og tryggleik i det å ha noko til felles med desse andre. Fridomsmorale vurderer individet som høgaste suverenitet, der fellesskapsmorale forstår individet som ein underordna del av fellesskapet.

I det fylgjande skal me fokusera på Kant (1724-1804) som representantar for fridoms moral, og Aristoteles (384 fvt.–322 fvt.) som representant for fellesskapsmoral. Den kantianske tradisjonen for fridoms moral grunnar, som me skal sjå, legitimiteten til det moralske påbodet i førestillinga om eit foreinande prinsipp, som foreinar den heterogene menneskemassen i kraft av sjøelve ideen om fridom. Kant erfarer nemleg, som me skal sjå, ei utfordring i fridomsmorale sitt vesen: korleis kan ein få eit individ som er mest oppteken av seg sjølv til å respektera nokon andre, som ein ikkje nødvendigvis har nokon føresetnadar for å ha noko til felles med? Kant si løysning blei, som me skal sjå, å grunna påbodet i håpet om ein tilstand som vil vera absolutt rettferdig med tanke på menneske si grunnleggande moralske interesse for fridom.

På den andre sida skal me sjå at Aristoteles legitimerer fellesskapsmorale i førestillinga om at menneske er eit samfunnsvesen, at individet altså har ei naturleg interesse av å ha noko til felles med dei andre. Aristoteles påstår at fellesskapsmorale inneberer ei spesiell form for lykke, ei lykke ein, slik me les det, oppnår i affekt av å vera eitt med fellesskapet. Påskjøningskjensler blir hos Aristoteles forstått som naturen si måte å leia det verande i den riktige retninga på. Naturen som såleis utgjer, i Aristoteles sitt verdsbilete, som me skal sjå, ein heilskap som betingas av at alle delane han består av får utført sitt mest eigne formål. Menneske skal utfolda sin natur som samfunnsvesen for å bidra på sin måte til økosystema som heilskap.

Kant avleiar på si side førestillinga om menneske som eit fritt vesen ut i frå ei lære om naturen som seiar at naturen utgjer eit sett med konstante mønstre, at det som er 'naturleg' opptrer i tråd med nødvendigheit og tvang. I den grad «ufri» blir presentert som den essensielle eigenskapen til det som er bestemt som naturleg delar ikkje menneske, i følgje Kant, denne eigenskapen, i den grad menneske erfarer at ein tvert om kan gjera som ein vil. Menneske har derfor, som Kant sluttar, friheit som si bestemming, i den grad den menneskelege viljen er fri, der naturen sin er ufri.

Både Kant og Aristoteles utleiar altså si forståing av moral og fellesskap ut i frå den måten dei forstår menneske i avgrensing mot naturen som heilskap på. Den livsførselen som er den mest menneskelege er, i begge sine tilfelle, ikkje noko forskjellig frå det som er menneske sin plass i kosmos. Menneske hentar, einas det om, si mest grunnleggande moralske interesse i avgrensing mot resten av det verande.

Kva er menneske si mest grunnleggande moralske interesse?, tvingar konfrontasjonen mellom friheit- og fellesskapsmoralen oss til å ta stilling til. Sidan det berre finst ei menneskeart, og det ikkje er nokon grunn til å tru at naturen på Aristoteles si- og moderne tid i seg sjølv er noko forskjellig frå kvarandre, må menneske enten fyrst og fremst villa bli anerkjent som fri eller som ein del av eit fellesskap. Av nemnte grunnar kan ikkje menneske på same tid ha interesse for begge deler, noko som med ein gong i seg sjølv blir gitt i den grad dei interessene som Kant og Aristoteles løftar fram står i eit motsetningsforhold til kvarandre.

Som me skal sjå er Kant sine tesar problematiske om ein tar i betraktning vår tids økologiske krise. Ikkje berre avleiar Kant si forståing av menneske ut i frå ei, tatt i betraktning miljøkrise, tvilsam forståing av naturen, formålet til det frie menneske betingast dessutan av at naturen er tilgjengeleg som bestand. Verkeleggjering av friheit tar, ut i frå Kant, form som «*eines Reiche der Zwecke*», eit rettferdig regulert forbrukarsamfunn, kvar ein uendeleg straum med varar blir stilt i stand for å møte ønska til dei frie borgarane.

Visar ikkje naturen si utilstrekkelegheit opp i mot krava frå dei frie individ seg i og med vår økologiske krise? Visar ikkje nemnte utilstrekkelegheit at naturen ikkje består av eit knippe konstante mønstre, at naturen ikkje er i nærleiken av like nødvendig og ufri som det Kant på si tid påsto? I det som fylgjar (avsnitt 1.2) skal me gå i tygla på argumentasjonen Kant utrettar i *Kritikk av den rene fornuft* kva angår «natur» og «menneskenatur». Der vil det visa seg at dei moderne førestillingane, i minste fall i den kantianske tradisjonen, om natur og moral ikkje kvilar på noko meir enn nokon spekulative antakingar. Om naturen ikkje er ufri, kva er så haldet i tesen om at menneske er fri? Kan verkeleg menneske sin plass i naturen vera rollen som fritt viljesvesen om naturen sjølv resignerer ovanfor dei frie menneska sine krav?

1.1. Aristoteles si grunnlegging av menneskenaturen ut i frå moglegheita til å kunna bli eit samfunnsvesen

For Aristoteles innebar staten det viktigaste av alle godar (Aristoteles, *Pol.*, I.1, 1252a⁵, omsetting. Eide). I høve til hans metafysikk strever alle ting mot eit gode, og i menneske sitt tilfelle er dette det gode liv (*Pol.* I.2, 1252b). Ut i frå menneske si mest eigne eigenskap, den kjensgjerning at me kan tala (*lógos*)⁶, er dette implisitt bestemt (*Pol.* I.2, 1253a). Dette står nemleg «skrive» i sjela (*psukhé*) vår (Aristoteles, *DA*⁷, II.1, 412a, omsetting. Frost); det har å gjera med vår vera (*ousia*), den måten me framtrer i den menneskelege forma på.⁸ (Ibid.). Menneske er det vesen som er definert ut i frå si evne (*dynamis*) til å tala (*lógos*), i dette ligg det på det mest elementære nivå at me verbalt kan formidla kva som gir oss smerte og kva som gjer oss lyst. (*Pol.*, I.2, 1253a) Dette er menneske si mest eigne interesse, ingen andre vesen me kjenner til har denne moglegheita. (*DA*, II.3, 414b)

Menneske som levande vesen

Aristoteles skriv i *Om sjelen* at det mest distinktive trekk ved eit kvart levande vesen (*zôion*) er evna (*dynamis*) til sansing (*aísthesis*). (*DA*, II.2, 413b) Menneske er klassifisert som eit levande vesen. (*DA*, II.3, 414b) I dette ligg det at menneske er i stand til å bli påverka av det som er utanfor grensene av sin lekam. (*DA*, II.5, 417b) Levande vesen skiljas vesentleg frå plantar, i det at plantar får all si næring – det som er nødvendig for at noko skal ha liv (*zôe*) – frå jorda lekamen i deira tilfelle er fullstendig bunde til. (*DA*, II.2, 413a) Liv (*zôe*) inneberer altså ei generelle evne (*dynamis*) til å kunna leva, altså til å kunna helda seg sjølv, som eit verande, fortsatt verande. (*DA*, II.1, 412a) Eit levande vesen er altså ein type verande som held seg sjølv fortsatt verande ut i frå si evne til sansing (*aísthesis*). (*DA*, II.3, 414b) I og med at levande vesen ikkje er bunde til jorda på same måten som ein plante, er dei avhengig av å få nødvendigeheit livet (*zôe*) avheng av supplert frå noko utanfrå. I den grad næring har form som ytre organiske ting ligg det i det at levande vesen kan sansa at dei, i høve til sin sjelelege disposisjon, er i stand til å bli påverka av ting som er ytre i høve til seg sjølv.

Denne kjensgjerning knyta til menneske si vera (*ousía*) i form av deira sjel (*psukhé*), gjer at menneske er fullstendig avhengig av det utanforliggende for å oppretthalda livet (i tyding *zôe*). Dette kjem til uttrykk for mennesket sjølv som *órexis*

⁵ Når det kjem til Aristoteles har eg valt å bruka «bekker-systemet», då dette, etter det prøyssiske akademi si utgiving av Aristoteles sitt øvrige på starten av 1800-talet, under redaktør August Immanuel Bekker, har vore standard. Dette består av omtalte verk, slik det etter tradisjonen er nedkorta på latin, i dette tilfellet *Pol.* for *Politica*; boknummer med latinske tal, i dette tilfellet politikken si fyrste bok; kapittelnummer med arabiske tal, i dette tilfelle kapittel 1; og sjølvve bekker-nummereringa, noko som visar til sidetal i bekker-utgåva (med arabiske tal) og kolonnennummer, a eller b. Eg har ikkje hatt tilgang til linenummer, så oppfører som fylgje ikkje det. For greske omgrep sjå den greske originalutgåva.

⁶ Denne lesinga vil altså leggja vekt på menneske si moglegheit/evne til å tala som det vesentlege kva angår menneske si verkeleggjering av det menneskelege. Med dette avverjar denne lesinga frå den til dømes C.C.W. Taylor har i *The Cambridge Companion to Aristotle* (i sitt bidrag om «Politics»). Taylor vektlegg til forskjell, som han skriv på side 238, «the human capacity for practical judgement», noko som, i fylgje Taylor, verkeleggjeras som «participation in government». (1995, s. 241) Me skal, som det skal koma fram, avverja frå både tesar.

⁷ Sjå note 3 for referanse-forklaring. *DA* for *De Anima*, *Peri Psyches*, eller på norsk: *Om sjelen*.

⁸ Som Stephen Everson forstår me 'sjel' som det bakanforliggende forholdet Aristoteles brukar for å forklara «all those activities which are characteristic of living things.» (Everson, 1995, s. 168)

(attrå). (DA, II.3, 414b) På denne måten kan me seia at det som har makt over menneske i og med denne livsviktige funksjonen er *orektikon* (attråa sitt objekt). (DA, III.10, 433a) Menneske leias mot *orektikon* – menneske blir satt i bevegelse, retta mot eit gode (*agathon*), representert ved *orektikon* – i og med *órexis*. Denne kjensla må av den grunn vera uttrykk for ein mangel (*steretikós*) ved den tilstanden som er verkeleggjort (DA, II.5, 417b); det er eit uttrykk for ei moglegheit (*dynamis*) ved den menneskelege sjel, som ikkje har blitt verkeleggjort (*éntélecheia*), og som nå fordrar dette.

Det at menneske har evne (*dynamis*) til sansing (*aísthesis*) representerer altså fyrst og fremst ei *moglegheit* ved vår *natur* (*physis*). (DA, II.5, 417b) Dette seiar seg sjølv ut i frå terminologien; på gresk går nemleg 'evne' og 'moglegheit' under same namn – begge tydar *dynamis*.⁹ Når den *dynamis* som har å gjera med ernæring for menneske – eit levande vesen, noko som inneberer at ernæring må vera knyta til sanseevna (*aísthesis*) – når sitt mål (attråa sitt objekt, *orektikon*) har denne *dynamis* blitt verkeleggjort, *dynamis* har blitt *éntélecheia*.¹⁰ Det å bli leia mot eit *orektikon* med ernæring som mål, er ei *enéргеia* ved menneskenaturen (ei særskilt form for *physis*). (DA, II.4, 415a)

Ulike formar for *enéргеia* er ulike formar for eit vesen å fullbyrda sin natur (*physis*) på. Eit vesen sin natur (*physis*) finn si bestemming ut i frå dette vesenet si *ousía*, vera. Det har fyrst og fremst å gjera med deira ulike *dynamis*, noko som er ulike eigenskapar ved deira sjelelege disposisjon. Det er altså her i frå *órexis* (attråa) stammar (hos dei vesen som er levande vesen). For planten er ikkje *órexis* nødvendig. Plantar treng ikkje, som me har vore inne på, evne til sansing (*aísthesis*) for å verkeleggjera sin natur som noko levande. Dei treng ikkje å bli påverka av ting utanfrå, slik som dei levande vesen, og dermed heller ikkje å kjenna dragning (*órexis*) i mot slike ting. Deira tilknytning til *naturen* (*physis*), som såleis, er, som me hugsar, *direkte*. I deira tilfelle kunne me seia at det er den overordna *physis* som såleis som sørger for deira immanente *dynamis* (moglegheit) si særskilte *éntélecheia* (verkeleggjering). I plantane sitt tilfelle fell såleis den særskilte *physis*, som har å gjera med *éntélecheia* av deira særeigne *dynamis*, i saman med den *enéргеia* som utspelar seg i *physis* som såleis.

Menneske, i likskap med alle andre levande vesen, har på den andre sida eit *indirekte* forhold til den generelle *physis*. Dei må på eit vis sjølv fullbyrda sin særskilte *physis*, sjølv om dei samtidig lar seg leia, i og med at *órexis* gjer seg høyrte. Heile denne prosessen er *enéргеia*. Det er eit samspel mellom *dynamis* (evne/moglegheit), *órexis* (attrå) og *éntélecheia* (verkeleggjering). Som såleis kallar Aristoteles det for *enéргеia*. (DA, II.4, 415a) Vera for desse vesen er *enéргеia*. Det verkeleggjeras (*éntélecheia*) ved at eit *kall* (i tyding *órexis*) frå vesenet sitt indre gjer seg høyrte, og blir svart ved at det målet som påkallas, nåas. Slik verkeleggjeras (*éntélecheia*) moglegheita (*dynamis*), slik verkeleggjeras dette vesenet sin *physis* (natur).

Sjølv dei vesen, som utover plantesjel har dyresjel, er altså avhengige av den generelle og heilskapelege *physis*. Generelt og i og for seg skulle me kunna seia at alle vesen berre eksisterer som rein *dynamis* (moglegheit), i ein tilstand kvar dei ikkje eigentleg er. Enten vesenet er ein plante eller eit levande vesen er det avhengig av

⁹ Som Aristoteles skriv i DA: «Den våkne tilstand er virkelighet, på lignende måte som det å hugge og det å se er det. Sjelen derimot svarer til synsevnen eller evnen til et redskap. Legemet har dette i seg som en mulighet.» (DA, II.1, 412b).

¹⁰ Generelt skriv Aristoteles at: «Hver enkelt ting får sin virkeliggjørelse i og med at det oppstår på en naturlig måte i det som allerede har mulighet for det, det vil si idet dertil egnede stoff. Det skulle fremgå tydelig av dette at sjelen er en slags fullkommengjørelse og er det som har mulighet til å være slik.» (DA, II.2, 414a)

physis som såleis for å fullbyrda (*éntélecheia*) sin særeigne natur (*physis*), noko som skulle tyda at uavhengig av den generelle *physis* skulle ikkje noko som helst kunna eksistera.¹¹ *Physis* som såleis utgjer ei *énéргеia*, men på ein slik overordna måte at det er avhengig av at dei ulike delane det består av får fullbyrda si særeigne *éntélecheia*, for i sin tur å skulle kunna bli verkeleg. For seg sjølv eksisterer berre *dynamis*. *Zôe* er i utgangspunktet berre *dynamis*. For å skulla bli ein del av naturen, og altså få liv, må noko som i utgangspunktet har moglegheit til å kunna bli til bli trekt ut av (ved hjelp av ein eller anna form for *orexis*) si inaktive ikkje-vera, mot si mest eiga kunne vera, for slik å bli del av den høgare *énéргеia*, som finn stad i *physis* som heilskap. For *physis* (natur) er nett dette – som Aristoteles skriv, det som ein kvar ting er når tilvertingsprosessen er fullført. (*Pol.*, I.2, 1252b)

Når det gjeld tilfellet menneske blei det dessutan sagt at dette vesen har si mest eigne interesse som den *dynamis* Aristoteles kallar for *lógos*. Menneske kan heilt generelt, i og med den *dynamis* (evna) som er knyta til deira *psukhé* (sjel) som levande vesen, sansa (*aísthesis*). I dette ligg det at dei kan oppfatta (*aístheson*) smerte og lyst, noko som vil seia at dei kan kjenna igjen ytre ting som er formålstenelege, eller ei, for *zôe* (livet). (*Pol.*, I.2, 1253a) Dette er ei *dynamis* menneske delar med andre levande vesen. På dette nivået er oppfatninga reint sanseleg. Menneske er eit levande vesen (*zôion*), men menneske er og *anthropos* (menneske). Som me har sett hadde det seg slik at den *dynamis* som plantar har – evne til å helda seg fortsatt verande – òg finst hos levande vesen, men at i og med at levande vesen i tillegg har sanseevne (*aísthesis*), blir ernæring til samanlikning ekstra komplisert for eit levande vesen. Ernæring for levande vesen har me sett at avheng av både moglegheit til å bli påverka av noko utanfrå, samt attrå for å setja verkeleggjeringsprosessen (av denne spesifikke *dynamis*) i gang. Me kan dermed anta at for menneske i kraft av å vera *anthropos* (menneske) utover den delen som dekker deira dyresjel (som *zôion*), så spelar denne ekstra *dynamis* Aristoteles kallar *lógos* ei rolle i høve til menneske sin generelle *énéргеia*.

Plantane si *énéргеia* blir ivaretatt av *physis* som såleis; levande vesen sin *énéргеia*, i alle fall kva ernæring angår, består i at vesenet blir leia, ut i frå eit lystframkallande uttrykk (*órexis*) for sin natur sin mangelfulle modus, mot noko som er formålstenleg for verkeleggjering av denne evna. For menneske såg me at lyst, utover at det altså kan gjera seg til kjenne som gjenstand for sanseevna (dessutan for førestillingsevna [*fantasia*] må me leggja til – sjå *DA*, II.2, 413b), kan gjera seg til kjenne som gjenstand for *lógos*. Kvar sansing og førestilling går ut på reint sanseleg identifikasjon av eit *orektikon* (enten det er for sansane sjølv eller for det 'indre auget'), er *lógos* ein språkleg identifikasjon. Dette inneberer dessutan at menneske i mellom kan formidla sitt *orektikon* med kvarandre.

Kvar plantane sin *énéргеia* altså var ein direkte prosess, som fann stad i og med planten sin kroppslege tilknytning til *physis* som såleis, er *énéргеia* for levande vesen ein prosess kvar vesenet sjølv må oppsøka ting utanfor, men kvar sjølve årsaken til bevegelsen (det som *eigentleg* bevegjar) er eit passivt inntrykk – *órexis*. For menneske derimot ser me at det som beveger dessutan kan vera gjenstand for *lógos*. Den *dynamis* som har med *lógos* å gjera, inneberer nemleg utover det faktum at menneske kan gjera seg forstått for andre menneske gjennom stemmen, moglegheit til tenking (*nous*). (*DA*, III.4, 429a) Menneske kan nemleg gjera den gjenstanden som beveger forstått for seg sjølv, i form av ord, for sitt *indre øyra* (*Ibid.*) – på same måte som at (enkelte, må me

¹¹ Denne lesinga stemmar overeins med det Heidegger ut i frå grekarane kallar naturen si 'samling' av seg sjølv i boka *Parmenides*. (sjå til dømes Heidegger, 1992, s. 117)

presisera) levande vesen kan sjå føre seg sin bevegende gjenstand for sitt indre auge, ved hjelp frå førestillingsevna.

Det menneske, samt andre levande vesen, har lyst på, i tyding attrå (*órexis*), er som såleis ikkje berre det som er gagneleg med tanke på livet generelt, som næring. Aristoteles nemner dessutan, av det som menneske og andre levande vesen har felles, sanseleg begjær (*epithumia*) – ei type *órexis* som har forplantning som mål. (DA, III.10, 433a) I og med at menneske har *lógos*, kan menneske òg la seg bevega av *logimon* – altså grunnar som angår den lyst og ulyst som berre kan gjera seg forstått gjennom ord (*lógos*). (DA, III.10, 433a)

Menneske sin sosiale natur

I *Politikk* skriv Aristoteles at, i og med den *dynamis* som har å gjera med *lógos*, finn menneske i saman med kvarandre, om dei verdiane dei i fellesskap har slutta einigheit om.¹² (*Pol.*, I.2, 1253a) Gjennom *lógos* fortel personen til den andre det han eller ho forstår som gagneleg (*sumferon*) eller smerteleg (*blaberón*). (*Pol.*, I.2, 1253a) Det å oppfatta, samt å gi uttrykk for desse tinga, er, som me har sett, noko som menneske delar med andre levande vesen, for det er noko som berre har med sansing å gjera. I det augeblikk derimot, at eit menneske brukar si evne til *lógos* for å fortelja dette, meiner han ikkje berre smerteleg og gagneleg på den same måten som eit dyr lengre. Han meiner dessutan kva han oppfattar som rett (*dikaion*) og galt (*adikon*). (*Pol.*, I.2, 1253a) Dyret gjer uttrykk for det smertelege og gagnelege dei møter på som del av ei *enéргеia* som er beinrak. Dei beinrake formene for *enéргеia* er dei som er satt i gang av attrå (*órexis*). Utover dette har me sett at menneske kan la seg bevega av *logimon*. Desse stammar ikkje frå den same typen *órexis*, skriv Aristoteles. Dei stammar i frå viljen (*boulesis*). (DA, III.10, 433a)

Viljen (*boulesis*) er ein del av den sjelsevna som angår *lógos*, på same måte som attrå (*órexis*) er ordna inn under den sjelsdelen som angår sanseevne (*aísthesis*). Dette tydar derimot ikkje at ikkje òg menneske har attrå (*órexis*). For menneske er rett og slett viljen (*boulesis*) ein underkategori av dei ulike formene for *órexis* dei kan la seg bevega av. (DA, II.3, 414b) *Boulesis* beveger i retning *logimon*, medan at øvrige *órexis* beveger i retning *orektikon* – dei meir beinrake lystar. (DA, III.10, 433b) I den grad menneske har liv (*zôe*), er dei nøydt til å og la seg bevega av sistnemnte. Sidan dei ikkje er stillestående som ei plante, men derimot nøydt til å forholde seg til det ytre, er naturen i det i blant nøydt til å be om næring. Desse behova omtalar Aristoteles i *Politikk* når det er snakk om menneske som 'dei daglege behov'. (*Pol.*, I.2, 1252b) Desse behova utgjer den *enéргеia* som hushaldet (*oikia*) syslar med. (Ibid.) Utover dette kjem fleire hushald i saman for å konsentrera seg om dei behov som spring ut av viljen (*boulesis*), og som lar seg bevega av *logimon*. (*Pol.*, I.2, 1252b)

Den forma for *energeia*, som er satt i gang av ei attrå, svarar til livsnødvendige behov; derimot har dei behova som har viljen (*boulesis*) som startpunkt, mål som angår velvere (*eudaimonía*). Det fellesskap som oppstår av mange hushald – staten (*pólis*) – er altså noko som kjem til for *eudaimonía* (velveret) si skuld. (*Pol.*, I.2, 1252b) Det livet som eine og åleine er styrt av attrå, er ikkje eit *godt* liv – dette er eit liv som strever

¹² Det vil seia at me les Aristoteles bokstaveleg om at staten og lovane blei grunnlagt som «produksjon», *poiesis*, og ikkje som handling *praxis*, slik som Hannah Arendt påstår i *Vita Activa*. (2012, s. 199) Dette har å gjera med at me her er ute etter å lesa Aristoteles sine praktiske skrifter på fellesskapsmoralen sine premiss, og ikkje på fridomsmoralen sine, slik som, som eg ser det, Arendt forsøker. Arendt sin nemnte påstand liknar dessutan på ein tese me skal sjå (2.2) at Hegel gjer greie for i *Rettsfilosofien*, om at statane er grunnlagt av heltar som handling.

med det heilt nødvendige.¹³ Denne tilstand er prega av det menneske oppfattar som urett. Når alle menneske beveger seg som fylgje av grunnar som berre har med den reine overleving å gjera, seiar det seg sjølv at ting ikkje strekk til slik at ein kan ta seg bry med å tenkja på dei andre. Ein har nok med seg sjølv, og får derav ikkje moglegheit til å utøva moralske omsyn. Dette er likefrem ei moglegheit (*dynamis*) immanent i menneskenaturen, noko som vil seia at menneske frå djupet av si sjel må kjenna på ein mangel ved den tilstanden som er verkeleggjort.¹⁴ Dei har moglegheita (*dynamis*) til å verkeleggjera (*éntélecheia*) det, og har som fylgje forståing for dei grunnane som gjer det verdt å streva mot (dvs. *logimon*). Dette vil seia at dei kjenner *boulesis* sitt kall, noko som pirrar dei til bevegelse i nemnte retning.

Staten (*pólis*) er altså det medium som det gode liv, som moglegheit (*dynamis*), fyrst kan verkeleggjera (*éntélecheia*) seg i. Det er menneske sin natur å verkeleggjera det gode liv, og Aristoteles kallar *pólis* (ein kvar stat) av den grunn for noko naturskapa.¹⁵ (*Pol.*, I.2, 1253a) Me kan derfor anta at inkje menneske, i teorien, vil kunna kjenna indre ro før *eudaimonía* har blitt verkeleggjort.¹⁶ På same måte som at hushaldet (*oikia*) har som særskilt *énéргеia* å sørga for daglege behov, har staten som *énéргеia* å sørga for *eudaimonía* (velvere). Staten, som *énéргеia*, blir satt i bevegelse av *bloulesis* (viljen), for å verkeleggjera *eudaimonía* (velvere). Dette målet inneberer, som me har sett, moralske omsyn. Staten kjem fyrst til rundt verdiar som dei spesifikke individa her samla i lag har bestemt som rett og galt. (*Pol.*, I.2, 1253a) Den *énéргеia* som finn stad i staten (*pólis*) må derfor nærmare bestemt gå ut på å verkeleggjera desse verdiane.

Pólis (staten) utgjer altså eit heile, eit heile som har kome til som moralske verdiar som borgarane, forstått som staten sine bestanddelar, har bestemt. Akkurat som saken var angående *physis* (naturen) som heilskap, er den generelle *énéргеia* som skal verkeleggjeras (*éntélecheia*) i *pólis* som heilskap avhengig av den særeigne *éntélecheia* kvar kvar enkelt borgar verkeleggjer si særeigne natur (*physis*) som samfunnsvesen (*politikon zôion*).¹⁷ (*Pol.*, III.4, 1276b) Den særskilte naturen det her er tale om, er den som er særeigen for menneske, og som aspirerer mot det gode liv. Dette er eit særskilt menneskeleg behov som spring ut av *boulesis*, og som søkar eit *logimon* å falla til ro om.

¹³ Dette inneberer i midletid ikkje, som me ser det, at livet levd av ein slave skulle vera eit dårleg liv. Dette hevdar både Arendt (2012, s. 91) og Taylor (1995, s. 242), samt Hegel som me vil sjå i denne avhandlinga sitt avsnitt 3.1. Det førpolitiske liv er dårleg, slik me forstår Aristoteles, og slaven har del i «det politiske liv», som me skal koma tilbake til, gjennom utføringa av det slaviske.

¹⁴ Som det framgår av *DA*: «Hvis vi her taler om påvirkning, så må man også si at det finnes to former for forandring, én som slår over i en tilstand av mangel, og en annen som slår over i et uttrykk for vedkommendes forfatning og natur.» (*DA*, II.2, 414a)

¹⁵ Staten i denne særskilte form er noko naturskapa, i den grad det spring ut i frå menneske sin vilje og moglegheit til det moralske, noko, slik me les det (som fellesskapsmoral), berre kan eksistera innanfor den særskilte forma *pólis*. C.C.W. Taylor omtalar dette som ein, som han skriv, «highly controversial claim» (1995, s. 237). Taylor har, som eg ser det, i midletid ikkje noko forståing for fellesskapsmoral, og forstår ikkje at dei betingingane som Aristoteles tenkjar på nett er dei som gjer det mogleg å verkeleggjera ein slik moral. Ein stat som har som sitt formål å verkeleggjera fridoms moral oppfyllar ikkje desse betingingane, og er såleis uskikka for «the life of virtue», som Taylor antyder at skulle vera mogleg òg i ein moderne stat. (*Ibid.*)

¹⁶ Aristoteles snakkar riktig nok i *Politikk* om enkelte menneske som ikkje skulle vera naturleg disponert for å søka eit statleg tilvere. (*Pol.*, I.2, 1253a) Desse må såleis reknas som unntak.

¹⁷ På denne måten er det ikkje ein «aberration on Aristotle's part», slik som Taylor påstår at det er, at «polis stand to the individual as whole to part». (1995, s. 241) Det er riktig, slik Taylor godtgjer sin påstand med, at det ikkje er ein nødvendig samheng mellom det gode liv som *pólis* har som mål og «exercise of autonomous practical rationality» (*Ibid.*), men sistnemnte svarar, som me ser det, ikkje i seg sjølv til det gode liv. I den grad det gode liv er fellesskapsmoral og ein fellesskapsmoral, som me påpeika i innleiinga til denne delen, behandlar individet nett som ein underordna del av fellesskapet er det ingen ting galt med Aristoteles sin påstand.

I og for seg er det mange ting som kan seias å vera rett og galt. Den evna (*dynamis*) i oss som er i stand til å identifisera dette, er, i og for seg, rein moglegheit (*dynamis*). Det er den reine *dynamis* til å kunne anerkjenna noko som rett eller urett (som Aristoteles kallar for *lógos*), ein fundamental del av vår menneskesjel. Akkurat som levande vesen, utover det aspekt ved deira *psukhé* (sjel) som gjer dei i stand til å sansa (*aísthesis*), attpåtil er avhengig av moglegheit til å bli påverka av ting utanfor, er ei viss form for passivitet nødvendig, òg for viljen (*boulesis*) hos dei vesen med menneskesjel. Dei levande vesen, som sørger med sine nødvendige behov, er avhengige av eit handfast *orektikon* å sikta mot; på same vis er dei menneska som sørger for sitt gode liv avhengig av at det landas ei avgjersle kva angår *logimon*, om kva som skal bestemmas som rett og galt. Dette er nemleg den einigheita me tala om ovanfor, som staten kjem til på grunnlag av. For at alle borgarane skal kunna jamføra særeigen *enéргеia* i retning det gode liv, er dei avhengige av at nokon spesifikke moralske verdiar blir sat ein gong for alle – som eit *logimon* den særeigne viljen (*boulesis*) kan stoppa opp si vakling, og konsentrera seg om. I den grad *pólis* er den spesifikke sfæren som blir satt i stand ved sidan av *oikia*, for å verkeleggjera (*éntélecheia*) velvere (*eudaimonía*) – ei utgangspunktleig moglegheit (*dynamis*) ved menneskenaturen – inneberer det fyrste steget at *eudaimonía* som *dynamis* blir gitt ei spesifikk form (*eidos*) å verkeleggjera seg som.

For at staten skal kunna komma til, og den sjelsevna som fordrar velvere skal kunna verkeleggjeras, fordras det altså i utgangspunktet eit *eksistensielt sprang*, som ein seier i moderniteten, individet, for seg sjølv, bestemmer seg for å gå opp i den heilskapen som her skal koma til. Individet må fyllas med borgarånd (*politeían arete*), skriv Aristoteles (*Pol.*, III.4, 1276b) – han må bestemma seg for å setja det felles beste (avgjersla kva angår *logimon*) fyrst, altså la desse bestemtheitene trumfa eit kvart vilkårleg innfall som måtte inntreffa – enten det måtte ha opphav i *órexis* eller *boulesis* (*DA*, III.10, 433b). Den fundamentale føresetnaden for at den sjelsevna som fordrar velveret (*eudaimonía*) skal kunna få verkeleggjort sin vilje er, som me har sett, at ein i fellesskap konsentrerer seg om eit gitt innhald (*eidos*), kva angår *logimon*, med formål å verkeleggjera dette. Dette inneberer altså, på det individuelle nivå, at kvar enkelt må lova truskar ovanfor dette *logimon* – han må lova å hengi sitt liv til samsvar med desse verdiane. Å på motsett vis setja nyttinga (*hedone*) fyrst, den påskjøninga som fylgjar av tilfredsstilling av *órexis* kallar Aristoteles, i *den nikomakiske etikk*¹⁸, for karaktarslettheit. (Aristoteles, 1999, s. 117)

Sjølv om det kan høyras sånn ut er ikkje spranget inn i staten på nokon måte forstått som eit offer. For kva er det ein her blir bedt om å gi opp? Som me hugsar, ikkje meir enn den tilstanden kvar ein passa sine eigne sakar, og som fylgje kjende seg ufullkomen – ein tilstand kvar ein altså ville noko meir. Det eksistensielle spranget over i borgarånda inneberer at ein frå nå av må avgrensa sine moglegheiter kva angår å kunna anerkjenna potensielt gale og rette ting; men dette er eigentleg ikkje så mykje ei avgrensing, altså ei innsnevring av ein opphaveleg heilskap, som ei førebuande og settande bestemming av noko som skal koma til. Å verkeleggjera ei moglegheit (*dynamis*) føreset openbart ikkje å helda så mange moglegheiter som mogleg opne. I utgangspunktet for statsdanninga hadde ein si evne til *lógos* som ei utgangspunkteleg og rein *dynamis* til å kunna anerkjenna alt mogleg som rett og urett. For at den sjelsevna (*dynamis*) som fordrar velvere og eit godt liv skal kunna få det ho attrår (i tyding *boulesis*), må ei bestemming altså bli satt ein gong for alle. Det eksistensielle spranget

¹⁸ For *Den nikomakiske etikk* henvisar eg til sidetal i den norske utgåva publisert av Gyldendal Akademisk i 1999, då denne utgåva ikkje har bekker-systemet.

inn i borgaranda inneberer altså ikkje at ein opphevar sin føregåande identitet – i tilstanden kvar alle moglegheiter var opne hadde ein ikkje nokon identitet, det eksistensielle spranget inn i borgaranda er nett hendinga der ein identitet fyrst ervervas.

Når menneskesjela i den førpolitiske tilstand kjenner trekningar i retning eit eller anna *logimon*, tydar dette berre at menneskenaturen fordrar fullbyrding. Sjølv om den det måtte angå kan kjenna på både den eine eller andre, til og med to motstridande, dragningar (i tyding *boulesis*), tydar ikkje dette at personen må få verkeleggjort både viljar for å få tilfredsstilt sin natur. Begge desse trekningane er uttrykk for den reine viljen (*bouleis*) immanent i og med menneske si vera (*ousia*), ei evne til ikkje noko meir enn å bli bevega av eit eller anna. Dette tydar altså at sjela (i tyding *psukhé*) fordrar verkeleggjering av eit eller anna, utan at det er førebestemt nøyaktig kva dette eit eller anna skal vera. Å verkeleggjera den og den viljen (*boulesis*) tydar heller ikkje det same som den tilfredsstillinga som fylgjar av omgang med eit eller anna *orektikon*. Sistnemnte er berre eit instrumentelt gode som tilfredsstillar der og då, og som ikkje nødvendigvis treng å vera det same neste gong den *órexis* som ga opphav til denne verkeleggjeringskjeden byr seg fram. (EN, I.1, 1094a) *Boulesis* attrår *eudaimonía* (velvere), noko som inneberer eit heilt liv i tråd med moralske verdiar.¹⁹ For *boulesis* er det med andre ord ikkje så viktig akkurat korleis verdiane måtte lyda.

Det er altså grunnleggjande forskjell på dei godane som *órexis* søkar og dei *boulesis* søkar. *Órexis* har *zôe* som *enérgeia* medan at *boulesis* har *eudaimonía*. Korkje *zôe* eller *eudaimonía* krevjar i utgangspunktet eit spesifikt innhald. Dei krevjar begge riktig nok noko som er formålstenleg for sitt spesifikke formål, men mykje kan vera formålstenleg både for *zôe* og for *eudaimonía*. Derimot er *boulesis* av den karakter at når ein fyrst har starta å fylgja eit gode, må dette spesifikke godet frå nå av fortsetta å bli fylgt. Aristoteles seier at denne typen godar er 'gode for si eiga skuld', medan at dei godane som *órexis* søkar, med henblikk på *zôe*, berre er gode for noko anna si skuld. (1999, s. 51) Det gode som *boulesis* søkar er riktig nok godt for *eudaimonía* si skuld, men *eudaimonía* inneberer at ein må hengi seg fullt og heilt til eit spesifikt sett med godar. *Eudaimonía* er ikkje eit innhald i og for seg sjølv, det angir i utgangspunktet berre ei moglegheit, som *eudaimonía* som konsept berre er naken grunn for. Innhaldet må setjast som eit eller anna *logimon*. Dette har å gjera med at *eudaimonía* føreset at fleire menneske samkøyrer den *enérgeia* som drivast av *boulesis*, noko som inneberer at det *logimon* som beveger *boulesis* må vera det same for alle desse. Sjølv om det går an å seia at *zôe* òg utgjer ein naken grunn for *orektikon*, kan ein i dette tilfellet fint nullstilla denne grunnen for kvar gong. Dessutan seias det at det er bra for helsa å variera *orektikon*, i alle fall når målet er ernæring. Derimot er det målet som *logimon* angir av slik karakter at det altså skal vera langsiktig. Dette, som me har sett nå, fordi det inneberer at fleire menneske må samkøyra særigen *enérgeia* for at *eudaimonía*, forstått som det gode liv i staten, skal få verkelegheit.

Av denne grunn kunne me seia at det berre er menneske av alle vesen der kvar enkelt eksemplar av arten kan seias å ha, i minste fall moglegheita til å kunna ha, ein identitet. Identitet er som me har sett uløyseleg knyta til det settet med moralske verdiar som er gjeldande innanfor ein stat, og som dette folket kan realisera ein moralsk karakter i tråd med. Sidan det er ein nødvendig føresetnad for å kunna identifisera noko som rett og galt, og ikkje berre smerteleg og gagneleg, og det berre er menneske som

¹⁹ Det å gi avkall på den førpolitiske «kontinuum» er altså ikkje å gi avkall på *det menneskelege*, slik som Arendt i *Vita Activa* påstår. (2012, s. 199) Ein får riktig nok ikkje lengre moglegheit til å «vise hvem man [er] i sin enestående unikhet» (Arendt, 2012, s. 202), men slik me forstår det har ikkje dette noko med *det menneskeleges*, slik Aristoteles definerer det, å gjera. *Pólis* kom ikkje, for Aristoteles, som er Arendt sitt synspunkt (Ibid.), til for å mogleggjera fridom.

kan dette (det vil seia, som har evne til *lógos*), følgjar det at det berre er menneske som kan ha identitet og karakter. Å seia at noko er rett og noko anna er galt føreset nemleg ei føregåande bestemming av eit standpunkt i høve til dette, noko som vesen utan evne til *lógos* ikkje er i stand til å setja seg. Å i det heile tatt setja ein slik målestokk er å setja i stand ein stat (*pólis*), noko som ikkje er noko anna enn ei samkøying av den *enérgeia* menneske dannar seg ein karakter ved hjelp av. Det å ha ein identitet, og kanskje til og med ein karakter, er altså å vera del av ein stat – det fell i saman med det å ha borgarånd – noko som berre menneske blant alle vesen har moglegheit (*dynamis*) til.

Av dette er det klart at Aristoteles rekna staten (*pólis*) som det viktigaste av alle godar, og at dette godet angår vesenet som har menneskesjel. Eit kvar verande innehar ei høgaste moglegheit (*dynamis*), og inkje verande er fullkomen, eller får sjelero, før denne moglegheita er verkeleggjort (*éntélecheia*). Eit vesen sin natur er nemleg slik at det fordrar verkeleggjering før det i heile tatt er ein verkeleg natur. Menneske sin natur aspirerer til *eudaimonía*, noko som for menneske, av den grunn at det har evne (*dynamis*) til *lógos*, føreset ei bestemming i høve til kva som er rett og galt, før denne moglegheita skal kunna fullbyrda seg. Desse retningslinene setjas av staten (i tyding *pólis*). Så fremt dei er som rettferdige å rekna utgjær dei eit tilfredsstillande (eller legitimt) grunnlag, som er bevegande for *boulesis* – den utgangspunktlege begjærsevna alle menneske har, så sant dei har moglegheit til å kunna bli eit samfunnsvesen.

1.2 Kant si problematiske grunnlegging av menneske som fri

Kant forsto menneske som eit fritt vesen for så vidt naturen er ufri. Som me nå skal sjå bestemmer Kant naturen som ufri i tråd med forstanda si inskripsjon av orden over sansematerialet i erkjenninga.

Menneske forstås delvis som eit dyr, og dyr generelt står for, ut i frå det me skal sjå av Kant sine bestemmingar, ein av to hovudgenus natur. Som dyr er menneske prega av naturtvang. Åtferda til eit dyr er nemleg, som Kant ser det, styrt av instinkt, men menneske er ikkje berre styrt av sine behov og tilbøyelegheiter. Som Kant skriv i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*²⁰, forstå han fridom som ein «*notwendige Voraussetzung der Vernunft*», nødvendig føresetnad ved fornufta, for eit vesen «*das sich eines Willens*», som har vilje, og ikkje berre lyst («*Begehrungsvermögen*»). (Kant, 1977a, s. 95) Viljen er i midletid underlagt eit fornuftsprinsipp, ei regulativ forskrift for korleis ting bør vera. Den frie delen ved menneske blir altså bedt om å fylgja ei regulativ lov, ein fridomslov: moralloven («*sittengesetz*»). (1977a, s. 12) Menneske er fri i den grad menneske kan velja å bryta med naturtvangen, sine instinkt, og forplikta seg til ein høgare og meir verdig måte å gjera ting på.

Me skal i midletid sjå at Kant si forståing av natur visar seg som problematisk konfrontert med vår tids økologiske krise. Som me skal sjå gjer ikkje Kant eigentleg greie for naturtinga si vedvarenheit, han gjer berre greie for naturen sine krefter. Han grunnar si forståing av natur som tvang og nødvendighet i ei spekulativ interesse han antar på vegne av fornufta, ei interesse til å anta ein fullenda totalitet av betingingar som kan gjera vår forståing av det som er absolutt. Med det har han derimot berre sagt at dei bevegelsane naturen er retta etter er absolutte og nødvendige, men som me ser av vår økologiske krise kan likevel det som eksisterer som naturting tilsynelatande «velja» denne bevegelsen vekk.

På den andre sida verkar det som at Kant eigentleg berre bestemmer menneske som fri for å gje menneske ei anna beveggrunn enn tilbøyelegheitene. Menneske er fri for så vidt me kan gjera ting på ein annan måte enn den «instinktive» såg me, men samtidig skal me sjå at det kan verka som at Kant si forståing av moral og rettferdigheit sjølv grunnar i tilbøyelegheitene. I fylgje Kant sin ide om ein absolutt rettferdig tilstand skal det visa seg at alle skal ha rett til å verkeleggjera sine tilbøyelegheiter akkurat like mykje som dei andre, at altså tilbøyelegheitene sjølv verkar å utgjera den sentrale biten av menneske sitt høgaste gode. Fridom verkar på dette planet å dreia seg om den positive moglegheita til å tilfredsstillast sine behov og tilbøyelegheiter. Slik kan det verka som at det fyrst er tilbøyelegheitene som krevjar naturen som ein absolutt konstant og føreseieleg størrelse, at menneske treng naturen som eit uuttømmeleg «spisskammers» for å verkeleggjera seg som eit fritt, instinktstyrt vesen.

Omgrepet om natur

Prosjektet Kant bringar til vege i *Kritikk av den rene fornuft*²¹ har i ettertid blitt kjend som «ei kopernikansk vending».²² Kant sitt radikale utgangspunkt er korleis han

²⁰ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, på norsk grunnlegging av moralen sin metafysikk. For denne boka refereras det til sidetal i Suhrkam Verlag sin Kant samla verkar i 12 bind utgåve frå 1977. *Grundlegung* inngår i bind 7.

²¹ Kva angår *Kritikk av den rene fornuft* visar eg til sidetala i den originale A og B utgåva. Eg har generelt valt å referera til norsk utgåve der det har vore meg tilgjengeleg. For det tyskspråklege sjå tysk originalutgåve.

²² Om den kopernikanske vending sjå til dømes Espen Hammer si innleiing til *Kritikk av dømmekraften*. (Kant, 1995, s. 14)

analyserer meininga med verda over hovud ut i frå prinsipp som allereie er ibuande i oss a priori. I staden for å på tradisjonelt vis gripa spørsmålet fatt ved å spørja etter korleis verda er i og for seg, etterspør han måten verda visar seg for oss på. Kant skriv: «sanseligheten og dens område, det vil si området for fremtredelsene, blir selv innskrenket av forstanden på en slik måte at de ikke angår tingene i seg selv [*sie nicht auf Dinge an sich selbst*], men bare den måten som tingene fremstår for oss på [*Dinge erscheinen*], i kraft av vår subjektive beskaffenhet.» (Kant, 2009, A251, omsetting Mathisen, Serck-Hanssen & Skar)

'Forstanda' inskriberer i fylgje Kant ein orden over sansematerialet, ut i frå dei prinsippa som er bestemmande for ho, nemleg «kategoriane». (Kant, 2009, A80) I kraft av kategoriane tar forstanda «kvantitative», «kvalitative», «relative» og «modale» mål av det som blir sansa. (Kant, 2009, B106) Forstanda frambringar slik ein utstrakt omkrins, kunne me seia, som beskriv tingen slik han ligg utstrakt i rommet og avgrensar seg mot andre ting. '*Des dinge erscheinen*' blir altså førestilt som generelle mønstre. Dei generelle mønstra Kant snakkar om blir presisert i *Kritikk av dømmekrafta*²³ som mekansime og instinkt. Som Kant skriv her angår «*mechanism*» «*der leblosen materie*», den livlause materien, og «*instinkt*» angår «*tieren*», dyr. (1995, s. 39)

Desse to genusane er i midletid ikkje utleia av forstanda åleine, som Kant skriv i *Kritikk av den rene fornuft* krevjas det «*absolute Totalität*» på betingingane si side («*der seite der bedingungen*») før ein kan forklara det som skjer ut i frå «*transcendentale idear*», som omgrepet om mekanisme og instinkt svarar til. (2009, B436) Summen av betingingar det er mogleg å få grep på ut i frå erfaringa er nemleg i seg sjølv avgrensa, forklarar Kant. (2009, A413/B440) Forstanda sin syntese inneberer riktignok ein «reproduktiv regel», påpeiker han, innbildningskrafta bringar fyrst fram eit bilete («*ein bild bringen*») av det som blir «måla», men er vidare interessert i å assosiera dette med dei bileta som kjem etterpå, for slik å sikra, som han skriv, vedvarenheit i persepsjonen. (2009, A120) Trass i denne regelen kan me aldri persipera ei uavgrensa kjede av betingingar, dei betingingane som kan bli gitt er til ei kvar tid nødvendigvis betinga av nett det som blir gitt, og ein kan aldri persipera lenge nok til å få grep på alle dei betingingane som er nødvendige. Av denne grunn antar Kant ein, som han skriv, «*spekulatives interesse*» som kan gjera det mogleg å a priori gripa heile kjeda av betingingar («*völlig a priori die ganze Kette der Bedingungen fassen*»), ved å festa ubetinga støyte («*unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen*») i ein sjølvstendig ting qua urvesen («*in einem selbständigen Dinge als Urwesen*»). (2009, B495) Fryst ved å grunna sitt omgrep i antakinga om eit sjølvstendig og absolutt urvesen kan Kant altså snakka om universelle mekansimar og instinkt som altså «*tvingar*» det som er, til å bevega seg sånn og sånn.

La oss nå stoppa opp litt å spørja kva Kant her eigentleg har gjort. Han nyttar seg riktig nok av ei spekulativ interesse for å grunnleggja sitt omgrep, utan at det i seg sjølv treng å vera eit problem. Problemet er snarare det forholdet Kant tar i bruk som utgangspunkt for sine omgrep om mekanisme og instinkt. Kant sitt utgangspunkt er '*dinge erscheinen*', som Kant skriv, noko gitt betinga som ligg utstrekt i rommet. Det problematiske med dette er sjølv sagt at Kant sitt omgrep om natur slik allereie i utgangspunktet fortrengrer ut dei betingingane tingen måtte stilla for å i det heile tatt vera til. Kant tar det verande for gitt.²⁴ Han målar berre det som allereie er til, slik det

²³ For *Kritikk av dømmekraften* visar eg til sidetala i Pax-utgåva frå 1995.

²⁴ Heidegger peiker på det same forholdet i *Væren og tid*: «Descartes lar ikke det værende selv gi ham det innenverdenslig værendes væren, men foreskriver liksom verden dens 'egentlige' væren på grunnlag av en idé om væren (væren=bestandig forhåndenhet) som verken er avslørt i sitt opphav eller påvist å være rettsmessig». (Heidegger, 2007, s. 119) Vidare «Descartes gjør[de]

beveger seg rundt om kring, og avgrensar seg til alt anna som allereie er til. Dei betingingane Kant er ute etter å ha ei 'fullenda kjede av' er berre dei betingingane som må til for å gjera det mogleg å beskriva den verkeleggjorte tingen sin bevegelse. Kant sitt omgrep om ein tvingande nødvendig natur verkar fylgjeleg å vera fullstendig grunnlaus. Det er riktig nok rimeleg å anta at bevegelseskreftane utøvar sin verknad over det som er – Kant lykkas i å beskriva bevegelsen – men denne bevegelsen skulle vel i seg sjølv vera heilt makteslaus og ubrukeleg om det ikkje allereie finst noko som kan bli påverka. Noko forsøker å utøva tvang over naturen, kan ein i høgda ut i frå Kant seia, at denne tvangen faktisk er reell i tyding uunngåeleg har han i midletid ikkje presentert belegg for.

Forstanda innskrenkar erkjenninga til å berre angå det framtrede, rettferdiggjer Kant, tingen sine betingingar kan enkelt og greitt ikkje snakkas om, all den tid dei ikkje er gjenstand for erkjenninga.²⁵ Det å forsøka å gå ut over erkjenninga sine grenser kallar Kant ein «*blindes spiel der vorstellungen*», ein blind lek med fantasien. (2009, A112) Er i midletid tingen sine betingingar fantasi? Meiner Kant å insinuera at det ikkje finst nokon betingingar som angår tingen i seg sjølv og hans eksistens, all den tid dei ikkje kan bli direkte erkjent? Vidare skriv Kant interessant nok at fornufta har i seg ei uimotståeleg hang («*einen Hang ihrer Natur getrieben*») til å likevel gå ut over den menneskelege erfaring («*über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen*»), (2009, A797/B825) og me har sjølv sett korleis Kant sjølv bukkar under for denne 'hangen' ved å anta interessene for det sjølvstendige urvesenet og fridom. Det problematiske med Kant sitt omgrep om natur verkar altså fyrst og fremst å vera hans særskilte interesser.

Interessant nok rettferdiggjer Kant desse antatte interessene ved å spela på lag med dogmatikken. Som han skriv på eit tidspunkt i *Kritikk av den rene fornuft*:

At verden har en begynnelse, at mitt tenkende selv er av usammensatt og derfor av uforgjengelig natur, at dette selv samtidig er fri i sine selvvalgte handlinger og hevet over naturtvangen, og endelig at tingenes hele ordning, som utgjør verden, stammer fra et urvesen som alt låner sin enhet og hensiktsmessige sammenknytning fra: alt det er nettopp moralens og religionens grunnstener. (2009, A466/B496)

Kant er interessant nok ikkje ute etter å skapa noko heilt nytt, Kant verkar simpel hen å vera ute etter å gje den moralske og religiøse dogmatikken eit nytt og meir sikkert grunnlag. Dette sporet skal me fylgja opp i del 3.

Det er altså fyrst ut i frå dette, som me nå har sett, tilsynelatande «grunnlause» omgrepet om natur, at Kant ser det nødvendig å anta fridom som ein nødvendig eigenskap ved menneske. Det er i kraft av at menneske kan motstå den tvangen «naturen» forsøker å påtvinga oss, med omsyn for andre menneske at menneske er fritt. Det er interessant at det er nettopp dette som skulle gjera menneske til fritt. Kva om naturen sjølv hadde «valt» å motstå den bevegelsestvangen Kant snakkar om, ut i frå sine indre betingingar rett og slett resignert og sagt nei? Ville ikkje det såleis ha tyda, ut i frå Kant sine eigne definisjonar, at òg naturen er fri, at heller ikkje naturen er underlagt tvang?

Vidare skal me føreslå om det eigentleg er ei anna grunn til at Kant bestemmer menneske som fri, om fridom ikkje eigentleg fyrst og fremst er ei moralsk interesse.

forarbeidet til en forståelse av et apriori som Kant deretter innholdsbestemte mer ettertrykkelig.» (s. 124)

²⁵ Dette er igjen det same forholdet Heidegger kritiserer Descartes for. (Sjå førre note.) Som han skriv: «Descartes er helt klar over at det værende i første omgang ikke viser seg i sin egentlige væren. [...] Sansene lar oss overhodet ikke erkjenne det værende i dets væren, men tilkjennegir bare det hos det 'ytre' innenverdenslige tingene som er nyttig og skadelig for det menneskevesenet som er utstyrt med et legeme.» (Heidegger, 2007, s. 120)

Tilbøyelegheiter og instinkt blir nemleg, som me skal sjå beinrakt under, knyta til lykke. Menneske har i den forstand, ettersom alle menneske ønsker å bli lykkeleg, skal me sjå Kant slutta, ei tilbøyelegheit til å slutta sjølvviske og omsynslause val. Menneske er, som Kant skriv i *Antropologi i pragmatisk perspektiv*²⁶, rett og slett grunnleggande sett eit vondt vesen. (2012, s. 205) Me skal nå undersøka om det ikkje eigentleg er i affekt av dette pessimistiske synet på menneske sin natur at Kant antar at menneske er underlagt regulative lovar. Som det framgår av *Kritikk av den rene fornuft* er nemleg ikkje ein gong moralloven noko meir enn ei antaking. (2009, A807/B835) Moralloven er, som Kant skriv, ei antaking om at det finst reine moralske lovar, praktiske fridomslovar som seier «*was geschehen soll*», kva som skal skje, «*ob es gleich vielleicht nie geschieht*», sjølv om det kanskje aldri skjer. (Kant, 2009, A802/B830) Moralloven er berre eit regulativt skal, det er ei moralsk oppfordring mot å handla på ein bestemt måte. Tydar dette at fridom eigentleg er ein moralsk interesse? Det at menneske er fri fordi naturen er ufri verkar som me har sett tross alt å kvila på eit problematisk grunnlag.

Håpet om 'eines Reiche der Zwecke'

Som det framgår av *Kritikk av den rene fornuft* er håp («*Hoffen*») for det praktiske og moralloven, det same som veten («*Wissen*») er for den teoretiske erkjenninga, og håp angår, som Kant skriv vidare lykkjesaligheit («*glückseligkeit*»). (2009, A806/B834) I *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* kjem det fram at lykkjesaligheit er eit, som han skriv, hypotetisk imperativ, som angår «*die Wahl der Mittel*», val av middel. (Kant, 1977a, s. 44) Lykkjesaligheit er med andre ord ikkje noko som, slik det er hos Aristoteles, som *eudaimonía*, beveggar i seg sjølv (som Kant understreker sjølv [Ibid.]), som imperativ får det ein berre til å oppsøka eit eller anna vilkårleg middel. Lykkjesaligheit er dessutan, fortsett Kant, alltid min, det angår «*seinem eigenen*», eins eigne, «*größten Wohlsein*», største velvere. (Ibid.) Det krevjar at ein sluttar eit val, og det krevjar dessutan «*klugheit*», kløkt, presiseras det. (Ibid) Lykke er altså, ut i frå Kant, målet til alt som er praktisk; det er nødvendigvis forstått som noko særeiget og vilkårleg. Kva lykke angår er menneske for Kant i utgangspunktet å forstå som frie, då berre det frie 'Wahl der Mittel' kan gjera ein lykkeleg.

Som praktisk er menneske fri fordi det står i eit spenn, der det på den eine sida er tvinge som eit dyr²⁷, men på den andre sida har «*vernünftige natur*», som Kant kallar det for, og er underlagt moralloven. Menneske har dyriske instinkt, og det er i utgangspunktet desse instinkta som bestemmer målet for alt som er praktisk. Som det framgår av *Kritikk av den rene fornuft* er nemleg 'glückseligkeit' definert som tilfredsstilling («*befriedigung*») av alle våre tilbøyelegheiter («*aller unsere neigungen*»). (2009, A806/B834) Lykkjesaligheit er altså målet til alt praktisk, og lykkjesaligheit er i seg sjølv å tilfredsstillast sine tilbøyelegheiter, men ein skal ikkje dermed, om me skal tru Kant, handla for lykkjesaligheit si eiga skuld. Ein har nett, som me har sett, for Kant, 'vernünftige natur' for å bli 'regulert'. Det å handla for lykkjesaligheit si eiga skuld forstår Kant nemleg som sjølve det vonde ved menneske, det er å handla egoistisk, ein set seg sjølv og sine behov fyrst. Som Kant skriv i «Über den Gemeinspruch: Das mag in der

²⁶ Når det kjem til denne boka refereras det til den norske utgåva frå Pax forlag frå 2012.

²⁷ Dette er i tråd med kva Lara Denis skriv i *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*. Som ho skriv forstår nemleg Kant «animality» som ein av tre «original predispositions» for menneske. «[A]s human beings, we do not respond to others or the world in terms of respect for rational nature alone. [...] The predisposition to animality "may be brought under the general title of physical or merely mechanical self-love». (Denis, 2006, s. 515) Alt dette i tråd med kva me visar her.

Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»²⁸ (frå nå av berre «Theorie und Praxis») skal ein nett gjera sin plikt «*ganz uneigennützig*», usjølvisk, eins ønske om «*glückseligkeit*» må vera heilt «*absondern*», skilt, frå «*pflichtbegriffe*», omgrepet om plikt. (1964c, A222) Plikt, «*pflicht*», visar, for Kant, til eins relasjon ovanfor den regulative loven. Moralloven visar nemleg sitt herredømme over viljen i og med ei moralsk kjensle, «*moralische gefühl*», skriv han. (1964c, A120) Den moralske kjensla er, som Kant forklarar, nemleg ei verknad («*wirkung*») av at moralloven er viljen si bestemming («*Willensbestimmung*»), og denne kjensla er i seg sjølv forstått som eit «*Motiv*» for å gjera moralloven til sin plikt. (Ibid.) I *Kritikk av den rene fornuft* seier han at beveggrunnen for det moralske er «*würdigkeit, glücklich zu sein*», verdigheit for lykke.²⁹ (2009, A806/B834) Om alle lar seg bevega av den moralske verdigheit for lykke kan ein nemleg, som Kant ser det, håpa på ein tilstand, som me skal sjå Kant beskriva nå, kvar lykkesaligheit er rettferdig fordelt, der ingen fylgjar sin vonde og sjølviske hang, og i prosessen øydelegg for dei andre.³⁰

I *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beskriv Kant den rettferdig regulerte tilstanden, denne tilstanden kallar han for «*eines Reich der Zwecke*», eit formåla sitt rike.³¹ (1977a, s. 65) Med 'Reiche der Zwecke', skriv Kant, forståas «*die systematische Verbindung*», den systematiske forbindinga, av «*vernünftiger Wesen*» (fornuftige vesen), gjennom «*gemeinschaftliche Gesetze*», samfunnslovar. (Ibid.) Dette fangar opp det me allereie har gått igjennom, frie vesen kan bli foreina i kraft av moralloven. Om alle fylgjar sin plikt til det rettferdige kan me, i fylgje Kant, våga å håpa på ein slik tilstand. I «*Reiche der Zwecke*» har alle ting, fortset Kant, «*einen Preis*», enten ein pris, «*oder eine Würde*», eller verdigheit. (1977a, s. 67) Alt det som er relativt til «*allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse*», allmenne menneskelege tilbøyelegheiter og behov, har «*Marktpreis*», marknadspis. (Ibid.) I formåla sitt rike skal alle dei som er definert som medlemmar («*Glied*»), som Kant skriv (1977a, s. 66), ha rett til å, ut i frå sine behov, vera mål for desse relative midla. Det som utgjer betinginga, «*die Bedingung*», «*unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann*», for noko som over hovud kan bli rekna som eit mål i seg sjølv, har ikkje berre «*relativen Wert*», relativ verdi, fortset Kant, «*sondern einen innern Wert*», men indre verdi, «*d.i. Würde*». (Ibid.) Nemnte betinging er, som Kant fylgjar opp resonnementet med, «*Moralität*», moral. (Ibid.) I kraft av å handla for verdigheit, av å handla moralsk, får ein, i fylgje Kant, sjølv indre verdi, ein blir sjølv verdig. Dei som er verdige er medlem av «*Reiche der Zwecke*»,

²⁸ «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», på norsk: Om ordtaket: det kan vera riktig i teorien, men er ikkje eigna for praksis. For denne teksten refereras det til Det Tyske Akademi sine sidetal.

²⁹ Som Lara Denis visar i *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy* er denne tesen eit resultat av påverknad frå Christian August Crusius. Som Denis skriv: «Crusius also held that virtue makes one worthy of happiness, that God rewards the virtuous with proportionate happiness». (2006, s. 510) Det same kan altså seias om Kant, med unntak av at dette er forstått som ei påskjøning frå Gud. Kva angår Gud si rolle står Kant meir i gjeld til Christian Wolff sin tese om at «morality is fundamentally independent of God.» (Denis, 2006, s. 509)

³⁰ I motsetning til Crusius (sjå note 19) meiner ikkje Kant at ein skal gjera seg verdig lykke i håp om, som det framgår av Denis, 2006, «immortality». (s. 510) Kant står med andre ord i gjeld til den protestantiske moralfilosofien, berre at han gjer moralfilosofien eit grunnlag som er tvers igjennom verdslig. Som kjend var Kant dessutan sjølv pietist.

³¹ Allen W. Wood forstår 'Reiche der Zwecke' på ein tilsvarande måte. Som han skriv: «FRE [The formula of the Realm of Ends] provides a new characterization of the system of legislation referred to in FA [Formula of Autonomy], by describing the nature of the community that is to result from it.» (2006, s. 356) Dessutan, «Kant sometimes looks upon this system (or "realm") of ends as something like a single overarching end, and thinks of following the principle of morality (as formulated in FRE) as joining with others in the shared pursuit of this collective end (or system of ends).» (s. 357)

som medlem blir ein automatisk eit mål for det som har pris, og kan fylgjeleg slutta sitt 'Wahl der Mittel'.

Å opptre som eit verdig medlem av formåla sitt rike, som det framgår litt lengre tilbake i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, er å ta del i arbeidsdelinga («*Verteilung der Arbeiten*»). (Kant, 1977a, s. 11) I 'Reiche der Zwecke' har ein, som me har sett, som mål at alle skal få ta del i det lykkesalige, det som tilfredsstillar tilbøyelegheiter er her rettferdig fordelt. Det å vera verdig lykke må fylgjeleg vera forstått som å bidra i produksjonen av nyting. All handel, handverk, og kunst har tent på «*die Verteilung der Arbeiten*», skriv Kant (Ibid.): alle konsentrerer seg om «*gewisse arbeit*», sitt arbeid, i kraft av at dette er «*merklich unterscheidet*», merkbart forskjellig, «*von andern*», frå dei andre (sitt arbeid), blir alt som fylgje «*der größten Vollkommenheit*», ytst perfeksjonert, og «*Leichtigkeit zu könnenh*», generelt enklare. (Ibid.) Som verdig bidrar ein med sitt for dei andre si lykke, tilbake blir ein sjølv verdig, og får som fylgje ta del i lykka av dei andre.³²

Det at menneske er fri, noko som me har sett innebera for Kant at alt praktisk som i seg sjølv har lykke som mål artar seg som eit 'Wahl der Mittel', tydar i lys av 'Reiche der Zwecke' at menneske generelt er eit, som Kant skriv, «*zwecke an sich selbst*», mål i seg sjølv. (1977a, s. 59) Alt det praktiske har i seg sjølv menneskelege 'Neigungen' (tilbøyelegheiter) og 'Bedürfnisse' (behov) som mål. I 'Reiche der Zwecke' tar alle del i arbeidsdelinga for å bringa fram noko som har 'relativen wert' som 'Marktpreis'. Som 'zwecke an sich selbst' eksisterer alt anna, som Kant skriv, «*relativen als mittel*». (Ibid.) Det er, som me sa innleiingsvis, på denne måten det moglegvis er eit overlapp mellom det å vera bestemt som fri og den miljøtrugande åtferda me held på med i det moderne samfunn. Kant tar altså ikkje berre naturen for gitt i sitt teoretiske arbeid, vår mest grunnleggande moralske interesse skulle dessutan betingast av at naturen er ein nødvendig og konstant størrelse.

Den økologiske krise sine innvendingar

Det er som me har sett ein heterogenitet i måten Kant bestemmar menneske som fri på. På den eine sida er menneske fri i den grad menneske ikkje berre lar seg bevega av naturtvangen, men på den andre sida er menneske fri fordi naturtvangen (instinkt) svarar til menneskeleg lykke, at menneske berre kan bli lykkeleg som fri. Tar me i betraktning den økologiske krise verkar for det fyrste (1) Kant sitt omgrep om naturen i det heile tatt problematisk, og for det andre (2) at det eigentleg er forståinga av lykke som val av middel, og moral som moglegheitsbetinging for lykke, som har sette oss i denne situasjonen. Tatt i betraktning måten Kant si ideelle forvaltning av lykke betingast av at naturen er tilgjengeleg som uavgrensa middel verkar det overtlydande at bestemminga av lykke ut i frå tilbøyelegheitene eigentleg er den mest grunnleggande definisjonen av fridom, at fridom med andre ord fyrst og fremst er ei moralsk interesse.³³ Om Kant fyrst forstå menneske som fri ut i frå betingaheita knyta til lykke gjer det meining at bestemminga av naturen som ufri fyrst kjem i andre rekke, som eit nødvendig

³² Denis, 2006 forsvarar ei tilsvarende lesing. Som ho skriv «Happiness, the natural good, which consists in the satisfaction of an agent's want, wishes and natural needs, is the conditioned element of the highest good [...] When we constrain our pursuit of happiness by morality and commit ourselves to pursuing happiness of others as well as ourselves, happiness becomes an object of pure practical reason.» (ss. 523-524)

³³ Allison, 2006 påstår det same. Som han skriv: «As Kant viewed the situation, freedom is required to account for the "ought" (both moral and prudential).» (s. 396)

vilkår for å rettferdiggjera '*eines Reiche der Zwecke*'.³⁴ At me skal kunna nytta oss av naturen som eit ubetinga middel er eit formål som i seg sjølv krevjar å bli rettferdiggjort, noko som bestemminga av naturen som absolutt konstant og ufri verkar å gjera. Denne legitimitetsgrunnen delegitimeras i midletid, kan det verka som, med den økologiske krisa. Naturen er i lys av den økologiske krisa tilsynelatande ikkje ein konstant størrelse som finn alle sine betingingar støytta opp av eit transcendent urvesen. (Naturen er ikkje berre bevegelse.) Naturen verkar å betinga seg sjølv, à la Aristoteles.

Aristoteles gjer oss dessutan midla for å kunna forstå korleis Kant sine bestemmingar har fostra fram denne krisa. I høve til Aristoteles forstå ikkje Kant menneske som eit menneske, Kant forstå menneske fyrst og fremst som eit dyr, eit dyr som må underkasta si språklege evne og moralske potensiale herredømmet til *órexis*.³⁵ Som me hugsar kalla Aristoteles det å dyrka fram *hedone* som eit mål i seg sjølv for slettheit. Om me fylgjar Aristoteles har menneske snudd seg i mot naturen, menneska har nekta å utgjera sin del av samspelet, og vurdert sine særskilte lyster (*órexis*) som viktigare enn alt anna. I 3.3 skal me grundigare utarbeida ei forståing for den økologiske krisa og det moderne menneske si «slettheit» ut i frå Aristoteles og Nietzsche.

Fyrst skal me i midletid sjå korleis Kant sin ide om '*eines Reiche der Zwecke*' ut i frå seg sjølv har kravt at menneske som art må utføra ei moralsk danning. I del 2 skal me sjå både korleis dette prosjektet har blitt førestilt hos forhandsvis Kant og Hegel, men og korleis måten dette prosjektet har vore grunna i håp på ikkje lengre er å rekna som legitimt. Det er kort fortalt vårt formål med heile denne avhandlinga å forklara det problematiske i moderniteten sine grunnpremiss og korleis moderniteten sine ideal og førestillingar ikkje har ført med seg noko anna enn rotne frukter.

³⁴ Vert å nemna er det at Michael Friedman i *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy* på ein tilsvarande måte visar ein måte Kant underordnar reine teoretiske spørsmål dei moralsk-praktiske: «The indefinitely extended sequence of stages of enquiry governing our pregressive investigation into both smaller and smaller parts of matter [...] and larger and larger regions of space [...] must in turn be entirely subordinated, by what Kant know calls the priority of practical reason, to humanity's morally necessary progression towards the Highest Good [i.e. *eines Reiche der Zwecke*]» (2006, s. 318)

³⁵ Interessant nok visar Denis, 2006 at største innvending mot Aristoteles sin moralfilosofi var at «if the practice of virtue were to become a habit the subject would suffer loss to that *freedom* in adapting his maxims which distinguishes an action done from duty.» (2006, s. 524)

2. MODERNITETEN SOM EIT MISLYKKA FORSØK PÅ KOLLEKTIV DANNING

Bestemminga av menneske si mest grunnleggande moralske interesse som fridom leiar, i den kantianske tradisjonen, til konklusjonen at menneske treng moralsk danning. I den grad alle menneske sjølv veit best korleis ein kan bli lykkeleg og dette skal bli førestilt som ein menneskerett i, tydar dette, som me allereie har sett, at menneske ikkje ut i frå seg sjølv skulle ha nokon beinrak interesse av å gjera det som er best for alle. Menneske har, som Kant påstår i «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absich»³⁶ (frå nå av berre «Idee zu einer allgemeinen Geschichte»), ein usosial eigenskap («*ungesellig eigenschaft*») til å ikkje lytta til fornufta, til å handla regelrett i strid mot den reine moral. (Kant, 1964a, A392) Kant sluttar ut i frå bestemminga av menneske si moralske interesse som fridom at det skulle vera fornuftig at alle regulerer si åtferd til å visa omsyn for ideen om abstrakt likskap. I den forlenging oppstår det, som me nå skal sjå, eit spørsmål om kvifor menneske då ikkje allereie gjer det som er fornuftig om dette verkeleg, som Kant seier, i seg sjølv er fornuftig, og altså svarar til eit reint fornuftsprinsipp. Kant sluttar som fylgje at det som står på spel i moderniteten er å få alle menneske til å opna seg sjølv opp for fornufta.

For å til å byrja med gå litt meir i djupleika på modernitetsprosjektet si utgangspunktlege problemstilling skal me sjå korleis Kant i *Antropologi i pragmatisk perspektiv* hevdar at menneske er eit grunnleggande sett vondt vesen, som har ein medfødt («*angeboren*») «*Hang*» til det vonde («*zum Bösen*».) (2012, s. 205) Som me har sett har menneske bestemming som eit nyttingsøkande dyr som, ut i frå sin *vernünftige natur*, skal dela godane med kvarandre i '*eines Reiche der Zwecke*'. Denne bestemminga til å dela markerar i utgangspunktet berre ei moglegheit, skriv Kant – me har «*eine moralische Anlage*», eit moralsk anlegg, «*eine angeborne Aufforderung*», ein medfødd oppfordring, om å motarbeida den nemnte [vonde] hangen («*jenem Hange entgegen zu arbeiten*»). (2012, s. 212) Som me har sett har menneske dette «anlegget» i seg i form av fornufta (med «*moralische Anlage*» meinas fornufta sitt regulative prinsipp). Det fornuftige kan altså herska over oss, men det krevjar altså at me i utgangspunktet opnar oss sjølv opp. Sidan menneske, ut frå seg sjølv, eigentleg berre vil bli lykkeleg, verkar i utgangspunktet den '*ungesellige eigenschaft*' sterkare på oss, i den grad fornufta aldri i utgangspunktet har kontroll over eins nyttingsfikserte livsførsel. Av denne grunn konkluderer Kant at menneske si bestemming som eit vesen med «*vernünftige natur*» ikkje er meint å bli realisert («*erricht*») av kvart enkelt «*Individuum*»,

³⁶ «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absich», på norsk ide om ei allmenn historie med ein verdsborgarsk hensikt. For denne teksten visas det til Det Tyske Akademi sine sidetal.

slik som hos alle andre dyr. (2012, s. 204) Noko slikt ville vore urealistisk, den menneskelege bestemminga gjeld «*allenfalls nur die Gattung*», i høgda for heile arta, konkluderer Kant. (Ibid.) I den grad menneske er eit nyttingsøkjande dyr treng det «*moralische Ausbildung*», moralsk oppseding, lyd den politiske hovudtesen til Kant. (2012, s. 205)

Kant legitimerer, som me ser, det fridoms moralske påbodet i det faktum at ideen om '*eines Reiche der Zwecke*' er til det beste for menneskjeheita som heilskap. Oppgåva med å regulera den moderne livsførselen fell altså i utgangspunktet for den kantianske filosofi på den menneskelege arta, slik han ut i frå fornufta sitt påbod må vera dømd, slik Kant forstår det, til å utvikla seg gjennom historia. Modernitetsprosjektet blir altså i utgangspunktet førestilt som eit kollektivt prosjekt, eit prosjekt som i laupet av '*einer allgemeinen Geschichte*' vil enda i '*eines Reiche der Zwecke*'.

I avsnitt 2.1 skal me sjå korleis Kant førestillar seg ei slik historie. Historia må vera leiga av eit forsyn sluttar, som me skal sjå, Kant, ei høgare fornuft må ha tenkt ut ei fridoms moralsk historisk utvikling som ein plan for oss. Det som står på spel i historia, for Kant, er å få alle til å opna seg opp for moralloven i sitt indre. Menneske si sosiale eigenskap førar til vondskap og urettferdigheit. I kraft av viljen si bestemming, slik Kant forstår ho, skal det høyra til å bli utløyst ei moralsk kjensle når urettferdigheit eller rettferdigheit blir ein gitt i erfaringa.³⁷ Den høgare fornufta nyttar seg fylgjeleg av den sosiale eigenskapen som eit middel for vår arts historiske utvikling, skal me sjå at Kant sluttar.

G.W.F. Hegel (1770-1831) held, som me skal sjå i 2.2, på ei liknande historisk forankra oppbygging til ei tilstand av '*Reiche der Zwecke*', men han kritiserer Kant når det kjem til den måten han førestillar seg moral og fridom på. For Kant består moral, som me har sett konturane av allereie, eine og åleine av negative forbod. Ein skal fyrst og fremst ikkje gjera det og det som måtte vera urettferdig ut i frå det regulative prinsippet. Hegel hevdar, ut i frå Aristoteles³⁸, at moral berre kan bli realisert om det fyrst blir gitt uttrykkeleg som positive lovar. Historia må fyrst og fremst vera ei utvikling i lov, sed og skikk.

Kan i midletid fridoms moral i det heile tatt manifestera seg i positivt gitte lovar, skal me problematisera. Hegel lånar Aristoteles sin tese om at viljen alltid lar seg bevega av det som gjer det mogleg for han å verkeleggjera si bestemming, men fridoms viljen inneheld i midletid, som me ser ut i frå Kant, eit motseiingsfylt forhold. Det menneske som vil gjera seg sjølv lykkeleg gjer fyrst og fremst dette på ein sosial måte. Hegel forsøker å foreina den aristoteliske og den kantianske viljen, ved å seia at fridom berre kan bli realisert fullt ut om positive påbod fyrst blir lege til grunn. Menneske vil, i fylgje Hegel, sakna eit slikt innhald i moderniteten, og vil som fylgje vera dømd til å føreta seg ei vending, kvar ein avgjer for seg sjølv å underkasta seg felles bestemte lovar. Den sosiale eigenskapen som Kant avdekkar vil fylgjeleg, i fylgje Hegel, visa seg å vera eit forbigåande moment – berre ein spesifikt gitt måte å verkeleggjera fridom på, som vil visa seg for viljen som utilstrekkeleg. Denne påstanden er sjølv sagt berre gyldig for så

³⁷ Denis, 2006 forstår det på ein tilsvarande måte. Som ho skriv forstår ho moralske kjensler som ei nødvendig føresetnad for å «be aware of any duties whatever». (s. 517) Interessant nok forstår ho det dessutan som Kant sitt poeng at desse kjenslene skal kultiveras, som hos skriv (Ibid.), at dei altså i seg sjølv utgjer ei viktig rolle i den moralske *ausbildung*.

³⁸ Som Wood, 1993 skriv: «Hegel's philosophy is the attempt to renew classical philosophy, especially the philosophy of Plato and Aristotle, within the modern philo-sophical tradition begun with Kant. [...] Classical ethical theory, culminating for Hegel in the ethical theory of Aristotle» (s. 211)

vidt viljen på same tid delvis er ein fellesskapsmoralsk- og ein fridomsmoralsk vilje, eit forhold me i det som fylgjar vil problematisera.

Uansett mislykkas Kant sin måte å legitimera *ausbildung* på gjennom håp, som me skal sjå Jean-François Lyotard (1924-1998) fortelja, med Auschwitz. Som Lyotard poengterer, kan noko slikt som håp berre vera legitimt så lenge håpet er i live, så lenge draumen om det håpet håpar på i mellomtida ikkje blir knust. Dette skjedde, skal me sjå Lyotard forklara, i Auschwitz. Nazistane frårøva oss håpet om ei foreina menneskjeheit, ved å legitimera masseutsletting av jødar og andre gjennom ei forteljing om rase og eksklusjon. Etter Auschwitz er håpet tatt ved strupen, *ausbildung* kan ikkje lengre legitimeras gjennom håp, menneskjeheita er etterlete splitta og i sorg.

Lyotard forsøker, som me skal sjå i 2.3, i anledning av Auschwitz seg på ei *postmoderne legitimering* av modernitetsprosjektet, ei legitimering som tar utgangspunkt i den postmoderne affekten sorg. For vår del skal me i midletid nytta oss av den postmoderne legitimeringskrisa for å problematisera førestillinga om fridom verkeleg er menneske si mest grunnleggande moralske interesse.

2.1 Striden mellom usosialheit og fornuft som framsteget sin drivkraft i Kant sin historiefilosofi

For Kant blir *'die Ausbildung'*, den moralske oppseding, førestilt som *'einer allgemeinen Geschichte'*, ei utgreiing om historia, som forstår opplysning, *'Aufklärung'*, som menneskjeheita sitt generelle mål. For at menneske skal kunna ta steget frå den reine maktviljen sitt barbari over i den ideelle *'Reiche der Zwecke'* meiner Kant at det einaste middelet er å få folk til å skjøna at fridom berre kan eksistera trygt i ein tilstand kvar det samtidig er sikra av moral og rett. Menneske er i utgangspunktet eit vondt vesen, har me sett Kant hevda, men han hevder samtidig at me har i oss moglegheita til det gode, i kraft av den reine praktiske fornuft sin regulative lov. Middelet for opplysning blir derfor å la den *'ungesellige'* tendensen ved menneske si bestemming få spela seg ut, slik at denne særskilte måten å realisera målet om å vera fri på kan fordømmas som vond, ut i frå denne målestokken til det gode alle i fylgje Kant er utstyrt med. Berre gjennom empirisk observasjon av det ytre blir, som me har sett Kant forkynna, erkjeningsevnene satt i spel, slik at det berre er gjennom kjennskap til den ytre verda at me kan bli kjent med kva slags prinsipp som er ibuande i oss a priori. I tråd med denne grunninnsikta frå *Kritikk av den rene fornuft* teiknar Kant opp *die allgemeinen Geschichte*: I den grad menneske har det gode i seg a priori (moralloven), vil det gode sigra over det vonde i ein situasjon kvar dei vonde kreftene fyrst blir slept laust.

Oppseding til det gode forsett gjennom offentleg fornuftsbruk

For Kant startar opplysningstida ved at fridom blir anerkjent som rett i form av dei republikanske grunnlovane som er lege til grunn for verda sine moderne statar. Som han skriv i «Beantwortung der Frage: Wast ist Aufklärung»³⁹ (frå nå av berre «Wast ist Aufklärung»), skal menneske bli i stand til handla fritt («*Freiheit zu handeln*»), må ein fyrst få anledning til å tenkja fritt («*freien denken*»). (Kant, 1964b, A493) Dette er enkelt for oss å skjøna. Med «*Freiheit zu handeln*» meiner Kant det å handla av eigen «fri vilje» i tråd med den loven som er meint regulerande for frie vesen. Denne loven har antatt bustad i fornufta, så lenge individet har tilgang på eiga fornuft – så lenge ein er erklært «myndig» («*mündig*»), som er metaforen Kant nyttar i «Wast ist Aufklärung» (1964b, A480) – vil alle Kant sine vilkår vera på plass for at individet skal kunna erverva seg kjennskap med det ein som menneske bør gjera. Kort og godt skriv Kant av denne grunn at alt som eigentleg krevjas for opplysning er «*freiheit*». (Kant, 1964b, A484)

Det som for Kant kjenneteikna opplysningstida, i breiare forstand openbart eit av startsskota for moderniteten, er av denne grunn det faktum at individet har blitt myndiggjort; eller som Kant si berømte opningssetning av «Wast ist Aufklärung» lyd at menneske har tredd ut («*ausgang*») av si sjølvforskyldte («*selbst verschuldeten*») umyndigheit. (1964b, A480) For Kant skuldast nemleg umyndigheit fyrst og fremst, som han skriv, mangel på rådsnarheit («*der entschließung*») og mot («*des muten*»). (Ibid.) Kant forstår fornufta, så vidt me har forstått det ut i frå vår samanlikning med Aristoteles, som eit middel, eit middel til å nå fram til det menneske normativt sett, etter Kant sitt syn, bør gjera med. Fornufta held nykelen for modernitetsprosjektet, men slik Kant forstår det står menneske sine meir beinrake tilbøyelegheiter i vegen – menneske skulle som me hugsar ha ein usosial tendens (*ungesellige eigenschaft*) til å la sine tilbøyelegheiter fara i blinde utan vegleiiing frå den praktiske fornuft. Det å skulla lytta til

³⁹ «Beantwortung der Frage: Wast ist Aufklärung», på norsk: svar på spørsmålet: kva er opplysning. For denne teksten refereras det til Det Tyske Akademi sine sidetal.

si fornuft blir fylgjeleg for Kant noko menneske rådsnart må starta med. På vegne av det umodne menneske hevdar Kant, i «Wast ist Aufklärung», at tankeverksemd er eit ork: «[e]st so bequem», det er så behageleg, skriv han, «unmündig zu sein», å vera umyndig, ein treng ikkje å gjera nokon innsats sjølv («so brauche ich mich ja, nicht selbst zu bemühen»). (1964b, A481) Eit kvart menneske vil, som me har sett Kant hevda, berre vera lykkeleg, og det å bli lykkeleg er noko ein vidare skulle tru at var ein ganske enkel sak. Som me har sett (1.2) held i fylgje Kant dei råde tilbøyelegheitene nykelen for lykke. Menneske skulle derfor ikkje utan vidare ha noko motiv for å nytta seg av fornuft, ein skulle, som Kant antyder i «Wast ist Aufklärung» ganske fint kunna overlata det til nokon andre. (Ibid)

Sett frå fortida sitt perspektiv antyder Kant i «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» at oppnåinga av den moderne opplysningstilstanden var ein ikkje heilt utydsam bragd. Kant skriv nemleg her at det å oppnå («Erreichung») eit «bürgerlichen Gesellschaft», eit borgarleg samfunn, som administrerer («verwaltenden») «das Recht», (rett), universelt («einer allgemein»), i seg sjølv er «das größte» (det største) «Problem». (1964a, A394) Den særskilte forma for umyndigheit ein hadde beinrakt forut for moderniteten omtalar Kant dessutan i «Wast ist Aufklärung» som den skadelegaste («schädlichste») og mest vanærande («entehrendste») forma for umyndigheit som finst. (1964b, A492) I Mellomalderen sitt Europa hadde ein som kjend det Kant kallar for «religiøs umyndigheit». Denne forma for umyndigheit er Kant, som me skal sjå nå, ikkje mykje skånsam mot. Det at ein skulle bli tvunge til å forplikta («verpflichten») seg til eit «unveränderliches Symbol», ei uforanderleg bestemming, set, som Kant skriv, kjeppar i hjula for opplysning for all tid. (1964b, A488) Det er av den grunn inkje mindre enn «ein Verbrechen», skriv Kant, eit brotsverk, «wider die menschliche Natur», på vegne av menneske sin natur. (Ibid.)

Det at me måtte ha ein slik borgarleg grunnlov skjønnte menneskjeheita, for Kant, ut av seg sjølv, i «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» spekulerer Kant fylgjeleg i om historia ikkje er leia av eit forsyn. Allereie i *Kritikk av den rene fornuft* har Kant gjort det klart at fornufta har i seg ei spekulativ interesse av å forstå verda si orden som om ho var avleia frå formålet til ein eller anna høgare fornuft. (2009, A687/B715) Som han skriv vidare skulle denne interessa dessutan gjera det legitimt å snakka om teleologiske lovar. (Ibid.) Som fylgje tar Kant i «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» som eit grunnpremiss at ingenting som naturen gjer («tut») er tilfeldig («überflüssig»). (1964a, A390) Det at naturen har «sie dem Menschen Vernunft», utstyrt menneske med fornuft, som han skriv vidare, og dessutan «darauf sich gründende Freiheit des Willens gab», bestemt fridom som viljen sin grunn, er som fylgje «eine klare Anzeige», ein klar indikasjon, «ihrer Absicht», på naturen si hensikt. (Ibid.) Naturen har ein «plans» for menneske, sluttar Kant. Kant rekonstruerer slik meir eller mindre dei formale grunntrekka i den teleologiske tesen om menneskenaturen til Aristoteles, berre at Kant ikkje, som me har sett han gjera klart i *Antropologi i pragmatisk perspektiv*, som Aristoteles forstår det sånn at det er kvart enkelt individ som er meint å realisera si bestemming (2012, s. 204). I den grad fornufta, i høve til Kant sine bestemmingar, nett skulle vore gitt i konflikt med menneske si usosiale tendens kan det målet som er implisert i og med menneske si bestemming i høgda vera meint, som me har sett over, for heile arten. (Ibid.) I «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» forstår Kant som fylgje menneske si 'ungesellige eigenschaft' som sjølv «das mittel», middelet, «dessen sich die Natur bedient», som naturen brukar, for å nå si hensikt. (1964a, A390)

Slik Kant forstår det leia naturen oss, med 'der bürgerlichen gesellschaft', til ein tilstand av «die grösste Freiheit», som han skriv i «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», den største fridom, noko som ikkje kan ha vore tilfeldig for så vidt denne

tilstanden inneberer ein konstant («*einen durchgängigen*») antagonisme i mellom medlemmane («*ihrer glieder*»). (1964a, A394) I «Wast ist Aufklärung» utdjupar Kant denne tilstanden. Her presiserer han at den typen fridom som alltid generelt *bør* vera anerkjent, og som fylgje har blitt dette i og med opplysningstida, er fornuft «*der öffentliche Gebrauch*», i offentleg bruk. (1964b, A484) Som ein «*gelehrter*» (person med bortlæringshensikt) som ytrar seg mot lesarar («*publikum der leserwelt*») skal ein alltid vera fri, tar Kant som generelt synspunkt. (1964b, A485) Den fridomen som med '*der bürgerlichen gesellschaft*' har blitt sat i stand er med andre ord ytringsfridomen. Heterogenitet i offentlege meiningar er altså, som me forstår det, middelet naturen på dette historiske momentet nyttar for å få borgarane av det borgarlege samfunn til å opna seg sjølv opp for fornufta sin bodskap.

Som Kant poengterer i «Wast ist Aufklärung» oppheld me oss ikkje ennå, med opplysningstida, i «*einem aufgeklärten Zeitalter*», ein allereie opplyst tidsalder (1964b, A491), både kva angår moral og rett har ein i fylgje Kant ennå opplysning igjen før '*eine Reiche der Zwecke*' kan bli verkeleg.

Oppseding av myndigheitene til evig fred gjennom krig

Ved sidan av oppgåva med å gje moralloven innflytelse over borgarane sine forsett, noko me nå har sett Kant hevda at offentleg fornuftsbruk kjem til for å utretta, problematiserer Kant i «*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*» at eins individuelle rett til fridom ikkje i seg sjølv kan bli sikra fullt og heilt av berre den staten ein er tilknytt som nasjonal borgar. (1964a, A398) Den sjølvsame *ungeselligkeit* som fekk menneske til å gje opp sin lovause fridom til fordel for eit samvelde («*gemeine wesen*»), visar seg, som Kant skriv, igjen i staten sine «*äußerem Verhältnisse*», ytre relasjonar. (Ibid.) Som Kant gjer det klart i «*Zum ewigen Frieden. Ein philosophische Entwurf*»⁴⁰ (frå nå av berre «*Zum ewigen Frieden*») er det fleire måtar menneskeleg *ungeselligkeit* kan visa seg på i forholdet mellom suverene statar. Til dømes antydgar han dette i sine seks artiklar for kva som skal til for å oppheva denne «internasjonale naturtilstanden». Til dømes lyd artikkel 2 at ingen «*bestehender staat*», sjølvstendig stat, på nokon som helst måte, skulle kunna bli «*erworben*», erverva, av ein annan. (Kant, 1977b, s. 196) Ein framand stat skulle over hovud ikkje kunna vera «*einmischen*», innblanda, skriv han, i ein sjølvstendig stat si «*regierung*» (regjering) eller «*verfassung*» (konstitusjon). (s. 198) Vidare skulle ei kvart «*heere*», militært forsvar, måtta avviklas (s. 196); og «*Staatsschulden*», altså gjeld i mellom statar, skulle helst ikkje kunna oppstå. (s. 197) Måten denne tilstanden er tenkt oppheva på er nok ein gong ved å la den råde antagonismen få spela seg ut, for slik å få folk til å skjønna at denne antagonismen ikkje er haldbar. Som Kant skriv i «*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*» nyttar naturen seg av middelet «*Krieg*» for å skapa «*neue Verhältnisse*», nye forhold, «*der Staaten*». (1964a, A399-A400) Det ultimate endemålet for desse krigane presenterer Kant i «*Zum ewigen Frieden*», konseptet kallar han for «*zum ewigen Frieden*», den evige fred.

Overgangen til den evige fred speglar overgangen me allereie har sett Kant omtala som '*das großes problem*', overgangen til '*der bürgerlichen gesellschaft*'. Den republikanske grunnlov hevdar nemleg Kant i «*Die Metaphysik der Sitten*»⁴¹ at har kome til som ein avtale («*kontrakt*») i mellom frie menn. (1977c, § 47) Dette var ein avtale

⁴⁰ For «*Zum ewigen Frieden. Ein philosophische Entwurf*» (på norsk den evige fred. Ei filosofisk skisse) blir det referert til sidetala i Erste Auflage utgåva.

⁴¹ For «*Die Metaphysik der Sitten*», sedene sin metafysikk, refererer eg til paragrafane i teksten. Desse er universelle for alle utgåver.

om, som han skriv, å gi opp sin «*äußere*», ytre «*Freiheit*», for å få han tilbake igjen «*als Glieder*», som medlem, av «*eines gemeinen Wesens*», eit samvelde. (Ibid.) På same måte er overgangen til '*zum ewigen Frieden*' tenkt. '*Das äußere Freiheit*' mellom statar må opphevas ved at det, som Kant fortel i «*Die Metaphysik der Sittens*», oppsøkas «*die mögliche Vereinigung*», ei mogleg foreining, «*aller Völker*», av alle folk, med den hensikt å skapa «*gewisse allgemeine Gesetze*», visse allmenne lovar, nemleg «*das weltbürgerliche*», av typen verdsborgarske.⁴² (1977c, § 62)

Krig er altså middelet forsynet nyttar for å nå målet om desse 'verdsborgarlovane', i «*Theorie und Praxis*» fortel Kant på kva for ein måte dette er tenkt. I nemnte tekst problematiserer Kant nemleg kor dyrt krigføring er. Han innleiar resonnement ved å visa til, som han skriv, «*dem zugleich wachsendem Hange*», den veksande tendensen, til å villa utvida («*vergrößern*») seg «*auf Kosten der andern*», på kostnad av andre. (1964c, A279) Denne tendensen vil føra til, som Kant skriv, at «*die Kriege vervielfältigen*», det blir fleire og fleire krigar, noko som igjen vil balla på seg «*immer höhere*», stadig høgare, «*Kosten*», kostnadar. (Ibid.) Til dømes peiker Kant på korleis ein må «*versehene Heere*», supplera styrkane, både «*in Disziplin erhaltene*», med tanke på trening, og «*zahlreicheren Kriegsinstrumenten*», med meir våpen. (Ibid.) Kant sitt poeng ligg dermed i det paradoksale forhold at desse kostnadane skulle finansieras av «*das Volks*», folket, men at det, som han skriv, er «*staatsoberhaupt*» (statsoverhovudet) som er parten som interesserar seg for krig. I dette tilfellet vil fornufta fortelja oss, skriv Kant, at «*das Volks*», folket, «*die entscheidende Stimme habe*», skal ha den avgjerande stemmen, (Ibid) og folket vil truleg ikkje risikera «*gefahr persönlicher Dürftigkeit*», faren for å bli slått i fattigdom, som altså uunngåeleg kjem med dette «*Vergrößerungsbegierde*», utvidingsønsket. (1964c, A280)

Avsluttande merknadar

Me har nå sett korleis Kant førestillar seg historia som ei eksponentiell auking i fornuft. Gitt at det er «*fornuftig*», som me har sett Kant føresetta i 1.2, at det høgaste gode for menneske er like moglegheiter til å tilfredsstilla '*allgemeinen menschlichen Neigungen und Befürfnisse*' (allmenne menneskelege tilbøyelegheiter og behov), vil ideen om den ideelle tilstanden '*einer Reiche der Zwecke*', i form av vår *vernünftige natur*, leiga oss mot denne tilstanden. Dette er, som me har sett nå, førestilt som opplysning om denne ideen gjennom offentleg fornuftsbruk i det borgarlege samfunn, og opplysning om den sjølvsame ideen på vegne av myndighetene, på det føderale nivå.

Det skal i midletid merkast at tesen om at dette skulle vera fornuftig, som me har sett av 1.2, ikkje er noko Kant fastslår som noko større enn ei antaking, noko som vil seia at ideen om det ideelle '*Reiche der Zwecke*' aldri for Kant er noko meir enn eit håp. Kant føreset med andre ord ikkje noko meir enn at gitt at denne tilstanden er det i seg sjølv fornuftig så vil alle menneske ha ideen om denne tilstanden som si mest eigne interesse. Etter kvart som folk hypotetisk lar seg opplysa om si mest eigne interesse

⁴² Som Pauline Kleingard peiker på i ein kommentar (publisert i *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*) er det i seg sjølv til ein viss grad uklart kvarvidt Kant tenkjar seg denne tilstanden som ein *einaste verdsomspennande stat* eller om det dreier seg om ein *føderasjon av statar*, som forpliktar seg til å respektera kvarandre ved å binda seg til internasjonale avtalar. (2006, s. 483) Me skal her i hovudsak gjera greie for den sistnemnte varianten. Slik Kleingard argumenterer markerar denne heterogeniteten fyrst og fremst noko som kan verka som ei vending i Kant sitt forfatterskap, der han til dømes i 1784 med «*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*» argumenterte for det fyrste alternativet har han tilsynelatande mellom anna med «*Zum ewigen Frieden*» frå 1795 skifta standpunkt til det andre. Som Kleingard reknar me av denne grunn føderasjonstesen som Kant si «*modne tenking*».

seier Kant at ein med eitt samtidig vil måtta villa midla for å realisera dette. Som Kant pongterer fleire stadar⁴³, sidan det målet han har antatt på vegne av arta angår framtida kan me ikkje noko meir enn å håpa på, ettersom erkjenninga sine grensar til ein kvar tid er innskrenka til å berre angå '*dinge ercheinen*' – det som føreligg her og nå –, at det vil skje.

Er det i midletid hald i Kant sitt håp, vil me nytta resten av denne avhandlinga til å forsøka å svara på. At det skulle vera i seg sjølv fornuftig at menneske ikkje ville ha noko større fellesskap med kvarandre enn det negative fellesskapet som Kant skisserer opp, som i seg sjølv berre er eit middel for å gjera det mogleg for den enkelte å tilfredsstillast særskilte tilbøyelegheiter og behov, vil me problematisera ut i frå tankeeksperimentet om menneske kanskje eigentleg har sosialitet som si moralske interesse. Gitt at menneske har større interesse av sosialitet enn fridom skulle menneske ha interesse av å ha eit positivt fellesskap med dei andre, noko som vil seia at ideen '*eines Reiche der Zwecke*' ikkje i seg sjølv skulle vera fornuftig.

Fyrst av alt skal me i midletid sjå korleis Hegel kritiserer Kant sin '*Reiche der Zwecke*'. Hegel kritiserer, som me skal sjå i 2.2, korleis Kant føreset at den individuelle viljen ut i frå seg sjølv er i stand til å produsera eit innhald for korleis han vil tilfredsstillast sine tilbøyelegheiter, om ikkje menneske treng eit meir positivt fellesskap likevel. Me skal i midletid sjå at det positive fellesskapet som Hegel teiknar opp kanskje ikkje eigentleg er mogleg, i den grad det kombinerer betingingar frå Kant og Aristoteles som i utgangspunktet, slik me forstår det, ikkje går over eins. Enda seinare skal me sjå korleis håpet om '*eines Reiche der Zwecke*' kanskje ikkje lengre har nokon legitimitet. I 2.3 ser me på Lyotard sitt vitnemål om korleis nemnte legitimeringsgrunn blei delegitimert i Auschwitz.

⁴³ Sjå til dømes «Theorie und Praxis» (1964c, A205)

2.2 Hegel sin påstand om at fridom kan bli verkeleggjort ut i frå fellesskapsmoralen sine betingingar

Me har nå sett korleis Kant førestilte seg løysninga på modernitetsprosjektet ved at kvart enkelt fornuftsvesen skal opna seg opp for moralloven, for slik å gje dette antekne kategoriske imperativet makt over eins forsett. Sjølv om me skal sjå at Hegel einas fullstendig i budskapet om at den moralske interessa for fridom, som i denne tradisjonen er forstått som menneske si mest grunnleggande, må reguleras i tråd med Kant sin morallov, argumenterte han i mot Kant når det kjem til spørsmålet om måten dette regulative prinsippet skal gjevast verkelegheit på. Som me hugsar frå 1.2 uttrykkar moralloven sitt herredømme over viljen i skikkelse av ei moralsk kjensle, *moralische gefühl*. Dette er ein direkte fylgje av det faktum at viljen har fridom som si bestemming, hevda Kant. Med utgangspunkt i det aristoteliske omgrepsparet *dynamis* og *enérgeia* tenkjer Hegel hakket lengre enn Kant på dette punktet. I den grad fridom i utgangspunktet berre er ei «*möglichkeit*» ved viljen (Aristoteles: *dynamis*), skriv Hegel i *Rettsfilosofien*⁴⁴ § 10, skulle dette tyda, som han fortsett, at viljen fyrst blir fri når han blir gitt eit bestemt innhald (Aristoteles: *eidos*) (2006, § 10t⁴⁵). Hegel skuldar Kant for å forfekta fridom som eit reint abstrakt rettsprinsipp. Kant grunnar denne retten i «*als besonderes Individuum*», skriv Hegel (det særleine individet), han reduserer fridom til «*seiner eigentümlichen Willkür*» – det vilkårlege forgodtbefinnande. (2006, § 29) For Hegel svarar denne førestillinga til «*die Freiheit der Leere*», som han skriv i § 5 – den tomme fridomen: '*seiner eigentümlichen Willkür*' beteiknar, i fylgje Hegel, viljen i sin reine negasjon, slik viljen forsøker å samla seg om seg sjølv, for slik berre å oppdaga at hans blotte «*ansichsein*», i-seg-vera, er noko fullstendig tomt. (Ibid.)

Hegel sin kritikk av Kant

Hegel si forståing av det borgarlege samfunn, og den såkalla opplysningstida som Kant hadde snakka om, blir dermed forstått som momentet kvar den enkelte viljen, som her nett er anerkjent i sin blotte '*ansichsein*', vesentleg sett skal gjennomskoda denne tilstanden i sin negativitet. I *Rettsfilosofien* § 185 skriv Hegel at når individualiteten i det borgarlege samfunn latar til å tilfredsstilla sine behov («*Befriedigung ihrer Bedürfnisse*») øydeleggjar («*zerstört*») han i realiteten seg sjølv, og sitt substansielle omgrep. Menneske vil i denne tilstanden, i fylgje Hegel, måtte skjønna at rein nyting («*Genüssen*») eigentleg ikkje er fridom, og at viljen i kraft av si bestemming vil måtta strekka seg etter noko høgare. (2006, § 185) Denne tomheita sin tilstand vil slik måtta få viljen til å «*zu bilden*», danna seg, i si «*besonderheit*», særleikenheit, hevdar Hegel. (2006, § 187) Med '*zu bilden*' siktar Hegel openbart til konseptet om *ausbildung*, som me hugsar frå Kant. Menneske si moralske oppseding skal for Hegel ikkje finna stad som ei positiv *aufklärung*, opplysning, ved hjelp av fornuft i *öffentliche Gebrauch* (offentlege bruk). Den tilstanden som Kant skisserte opp vil snarare få individa til å, som me skal sjå Hegel påstå, søka ei forsonande attoppretting med kvarandre. Det vil visa seg som ein tom fridom, og i kraft av viljen si bestemming vil dette få viljen til å søka sann fridom anna stad.

⁴⁴ For *Rettsfilosofien* refererer eg til paragrafsystemet. Dette er i teksten og er derfor universell for alle utgåver. Eg refererer som sagt til norsk utgåve der det er mogleg.

⁴⁵ 't' for tillegg, altså tillegg til paragrafane. Merk at desse ikkje er i alle utgåver. Desse er basert på førelesingsnotatar tatt av studentar, og er derfor ikkje dei mest pålitelege. (sjå Dag Johnsen si innleiing til den norske utgåva, s. 17) Eg har likevel valt å referera til eit knippe av desse, der eg har funne det nødvendig, men altså med atterhald om at desse er i mindre grad pålitelege enn hovudteksten.

Det er sjølvsagt forskjell på den tomme fridomen som Kant, etter Hegel sitt vitnemål, forfektar og den tomme fridomen som er forstått som ei omsynslaus dyrking av nyting. Sistnemnte form for fridom delar Kant, som me har sett over, Hegel si mistru ovanfor; 'ausbildung' er i begge dei to filosofane sitt bilete tenkt som eit forsøk på å nett overkoma den råe forma for fridom, menneske i udanna forfatning skulle ha ein, i fylgje Kant, 'ungesellig' preferanse for. Hegel nyttar heilt det same språket når han omtalar den tomme «nytingsfridomen» som Kant: i den grad menneska i fylgje sin «unmittelbare» og «natürliche» vilje er bevega av «aber Naturbestimmungen», skriv han i *Rettsfilosofien* § 18, – noko som det framgår av ein etterfylgjande paragraf at nett har lykka, «glückseligkeit», som sitt mål (2006, § 123) – er menneske «von natur», av natur, «böse», dvs. vondt, sluttar Hegel. (2006, § 18) Hegel er i midletid ikkje like optimistisk på menneskenaturen sine vegne, som me har sett at Kant var, når det kjem til moglegheita for å kunna gje seg sjølv eit fornøftig forsett, blott ut i frå seg sjølv, i kontekst av denne tilstanden. Som han skriv i ein seinare paragraf, med tydeleg, om enn ikkje uttrykkeleg, referanse til Kant, er det heilt misforstått («sehr schiefe Berechnung») å «Forderung dieser Aufopferung», redusera, staten sin «Endzweck», yttarste hensikt, til rein «Sicherung des Lebens und Eigentums der Individuen», dvs. sikring av individet sitt liv og eigendom. (2006, § 324) I tilstanden av det blotte borgarlege samfunn, slik det har blitt framstilt av Kant, vil individet uunngåeleg forfalla til sin *unmittelbare* og *natürliche* vilje, hevdar, som me har sett, Hegel. Det å blott sikra fridom som ein rett skulle såleis ikkje utan vidare føra til *aufklärung* på den måten som Kant hadde hevda: det skulle i fylgje Hegel føra til ei fullstendig negering av individualiteten sitt tomme substans, noko som skulle arta seg som ein lengsel etter noko objektivt, som han påstår i tillegget til § 141.

Kant sin «feil», i fylgje Hegel, er dermed korleis Kant føresat at individet ut i frå seg sjølv skal kunna gje fridomen sin eit positivt innhald. Kant tileignar, i fylgje Hegel, individet retten til å gje sin eigen fridom eit særigeit innhald, i tråd med sitt '*seiner eigentümlichen Willkür*' (forgodtbefinnande), hugsar me (2006, § 28). Hegel meiner at den frie viljen, ut frå sin natur, krevjar eit allment, objektivt moment på innhaldet si side, altså ikkje berre på forma si, slik som hos Kant. Kant har, i fylgje Hegel, heilt rett i at viljen har i seg det kategoriske imperativ som eit prinsipp som fordrar viljen til å regulera si åtferd i høve til formale vilkår. Hegel sitt poeng er at viljen ikkje ut i frå seg sjølv skulle kunna regulera særigeit åtferd på denne måten i den grad målet skulle vera eit rettferdig regulert rom individet med utgangspunkt i skulle kunna nyta akkurat så mykje som er foreineleg med alle dei andre igjennom.⁴⁶

Det er nærliggande å anta at Hegel kritiserer Kant for ei form for probabilisme (sjølv om Hegel i det fylgjande ikkje nemner Kant med eit einaste ord). I *Rettsfilosofien* § 140 kritiserer Hegel nemleg det synspunktet at det skulle vera tilstrekkeleg («hinreichen») at ei viljeshandling er «abstrakt Guten», altså abstrakt god (2006, § 140d). Dette ville innebera, skriv han – slik det er hos Kant, legg me merke ved – at det ville vera opp til («vorbehalten») «der besonderen Subjektivität», den særigeit

⁴⁶ Som Wood, 2006 peiker på er denne såkalla «formalistic critique» av Kant vanleg, og går vanlegvis ut på, som Wood skriv, «criticized for not providing (or even for not allowing the possibility of) any substantive value lying behind the moral principle, or providing the rational will with any ground for being able to will one maxim, and not another, to be a universal law». (s. 352) Wood går vidare til å peika på korleis Kant nett implementerer desse ting i form av det *kjenslemessige elementet* me allereie har vore inne på. Me skal dessutan vidare sjå korleis Lyotard er inspirert av denne forma for motiv. Hegel sin kritikk må likevel sjåas i lys av heile systemet hans som ein heilskap, og kritikken handlar openbart om noko meir enn å berre for såleis kritisera Kant. Me vil uansett ikkje gå noko nærmare inn på denne striden då det openbart ikkje er vår sak å koma til botns i kva for ein måte å tenkja fridomsoral på som er best.

subjektiviteten, å gje viljeshandlinga eit bestemt innhald. (Ibid.) Vidare legg han til at ein måtte føresetja at «*jedes Subjekt*», eit kvart subjekt, har verdigheit, «*Würde eingesetzt*», til å kunna subsumera eit gitt innhald under den allmenne bestemminga «det gode». (Ibid.) Alt dette føresat, som me hugsar, Kant: Ein skal, for Kant, alltid handla ut i frå verdigheit, i tydinga å gje si viljeshandling eit bestemt innhald som er i tråd med det som er abstrakt godt – nemleg moralloven. Korleis skal ein då vita om hensikta «*wirklich gut sei?*», verkeleg er god, problematiserer Hegel. (Ibid.) Det kjem i yttarste konsekvens an på kva ein vurderer som «*die wesentlichste*», konkluderer han. (Ibid.) For å illustrera kva Hegel meiner vil eg trekka fram eit klassisk eksempel frå Kant. I «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen»⁴⁷ hevdar Kant at ein handlar rett når ein fortel sanninga i eit tilfelle kor ein mordar spør ein kvar ein gitt person oppheld seg, når ein veit kvar personen er og skjønar at mordaren sannsynlegvis har til hensikt å drepa han. Kant sitt poeng er at det aspektet ved eksempelet som skal vektleggast er at ein ikkje lyg når ein gjer mordaren svar på sitt spørsmål. Å gjera seg sjølv til eit «*mögliche Ausnahmen*», eit mogleg unntak, tydar at ein, som Kant skriv, ikkje anerkjenner «*Wahrhaftigkeit*», sannferdigheit, som ein «*Pflicht an sich selbst*». (1977d, s. 641) Alle «*rechtlich-praktische Grundsätze*» (retts-praktiske prinsipp) må innehalda «*strenge Wahrheit*», streng sanning, sluttar Kant, om ikkje vil ein «*die Allgemeinheit vernichten*», øydeleggja prinsippet si allmennheit. (1977d, s. 642) *Rettsfilosofien* § 140d kan lesas som eit svar på denne påstanden. Kva om ein annan («*nach anderen*») oppfattar den gitte handlinga, sjølv om hensikta verkeleg er god, presiserer Hegel, som «*verbrecherisch*», forbrotarsk? Det kjem nett an på, som me såg Hegel seia, kva for ei side ein vurderer som den vesentlege. Noko slikt må alltid vera objektivt bestemt, er Hegel sitt generelle synspunkt. Ein skulle altså, i fylgje Hege, kunna trekka den same konklusjonen som Kant gjer i eksempelet, men då måtte ein såleis i fellesskap fyrst ha gjort det uttrykkeleg klart at ein vurderer løgn som ein større urett enn medverknad til mord. Dei grensene Hegel generelt trekk opp for sin moralfilosofi er, frå *Rettsfilosofien* sitt forord⁴⁸, at det som er «*vernünftig*», er «*wirklich*», og omvendt. (2006, s. 33) Målestokken for det som skal bestemmas som eit godt normativt innhald skal, i fylgje Hegel, alltid vera objektivt bestemt.

Hegel sitt poeng er: Berre i den grad staten tar stilling til kva slags konkrete handlingar som skal forståas som gode, vil det vera mogleg å regulera åtferda til menneske som er oppslukte i den moderne livspraksisen.⁴⁹ Den frie viljen krevjar, i fylgje Hegel, eit objektivt moment på innhaldet si side, om ikkje vil det alltid kunna oppstå tvil rundt kva det eigentleg er godt å gjera, og såleis vil subjektiviteten søkka inn i seg sjølv og avdekka seg sjølv som tom. Hegel sin kritikk av fridoms-moralen minner om den Søren Kierkegaard seinare skulle utarbeida. Som Kierkegaard skriv i *Enten, eller. Første del*⁵⁰ «Gift deg eller gift deg ikke, du vil angre begge deler.» (2013, s. 53, norsk omsetting Knut Johansen) Poenget som Kierkegaard delar med Hegel er at sann fridom ikkje skulle kunna grunnas i subjektiviteten åleine. Der svaret som kjend blei ein religiøs livsførsel for Kierkegaard skal me sjå at svaret er å finna i staten for Hegel. Som Hegel skriv i

⁴⁷ «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen», på norsk om ein antatt rett til å lyga frå filantropien. Sidetala som refereras til gjeld for Erste Auflage si samla-verk-utgåve. Denne teksten inngår i bind 8.

⁴⁸ Sidan forordet ikkje inngår i paragrafsystemet refererer eg her til sidetala i den norske utgåva utgitt av Vidarforlaget i 2006.

⁴⁹ Dette omgrepet definerer eg som den generelle overordna praksisen eit gitt menneske er oppslukt i. Sjå 3.3 avsnitt «Den utarta livspraksisen som hedonisme» for utarbeidinga av dette omgrepet.

⁵⁰ Her refereres det til sidetala i Forlaget Oktober si norske utgåve frå 2013.

Rettsfilosofien må fridom og vilje nemleg alltid vera ein einskap mellom den subjektive særeigenheit og den objektive lov. (2006, § 148)

Hegel sitt premiss er altså at viljen alltid er mottakeleg for eit kvart ytre forhold som i sitt vesen vil gjera han «fri». Denne premissen bryt sanneleg med Kant, då Kant hadde som si viktigaste føresetnad at sjølv et alltid skal tenkja sjølv: at ein kvar situasjon kvar nokon tenkjar for ein, i form av ytre ordre for kva ein skal gjera, blir krenka i si myndigheit. I fylgje Hegel vil derimot, som me har sett, myndigheitsprosjektet feila, og menneske vil måtta vera dømd til å opna seg sjølv opp for moglegheita til å setja for seg sjølv ein objektivt regulerande lov. Hegel gjer, som me har sett, det ytre om til det fornuftige. Det å vera eit fornuftig vesen blir ikkje nødvendigvis forstått som det å tenkja sjølv på den måten Kant meinte. Hegel innvender, som sett, at denne forma for tenking er tom. Det å vera eit fornuftig vesen tydar for Hegel at ein er mottakeleg for eit kvart ytre forhold som svarar til det prinsippet som er antatt som bestemmande for kvar enkelt si fornuft. Kant og Hegel har altså kvar si tolking av kva det vil seia at viljen har fridom som inste bestemming. Hegel si tolking av viljen er forstått ut i frå Aristoteles og førestillinga om at det som er ei nødvendig moglegheit ved eit vesen (*dynamis*) alltid vil vera mottakeleg for eit ytre forhold som svarar til ei verkeleggjering av den gitte moglegheita (*eidōs*).⁵¹

Hegel sitt teoretiske grunnlag

Den nødvendige føresetnaden for at den frie viljen, for Hegel, skal kunna ta i mot det fornuftige forholdet som er bestemt utanfor seg er å ytterlegare undergrava størrelsen '*das Ding an sich selbst*', som me har sett at allereie hadde fått gjennomgå av Kant sitt arbeid *Kritikk av den rene fornuft*. Som Hegel allereie i forordet føreset bygg *Rettsfilosofien* på, det han kallar for, «*die natur die spekulativen Wissens*», naturen til den spekulative vitskap. (2006, s. 24) I fylgje denne vitskapen sin logikk, fortel han, er «*der Inhalt*» (innhaldet) på ein vesentleg måte «*die Form gebunden*», bunde til forma. (Ibid.) Det som er «*an sich selbst vernünftigen*» (fornuftig i seg sjølv) er ikkje eigentleg fornuftig, i fylgje til denne logikken sine reglar, før det har fått «*auch*» (*i tillegg*) «*die vernünftigen form*». (Hegel, 2006, s. 25) Fyrst når det har fått fornuftig form skulle nemleg det som er '*an sich selbst vernünftigen*' framstå som rettferdiggjort («*gerechtferdig ercheine*») «*für das freie Denken*» (for den frie tenkinga), påstår Hegel. (Ibid.) Hos Johann Gottlieb Fichte⁵² (1762-1814) var *ausbildung* fortsatt forstått som ein prosess utspelt i møte med '*das Ding an sich selbst*'. Som Hegel skriv i *Rettsfilosofien* § 6 forsto Fichte «*die beschränkung*», det som ytar eg-et motstand, som noko utanfor dette eg («*das Ich*»). (2006, § 6) Hegel sitt neste steg, slik han framstiller det sjølv, måtte bli å forstå «*die beschränkung*» som ein del av «*das Ich*». (Ibid.) Slik skulle den spekulative logikken kunna avla framsteg, påstår Hegel, ved at «*der Begriff*», omgrepet, viklar seg ut av seg sjølv («*sich selbst entwickelt*»), for slik å bringa fram («*Hervobringen*») nye «*Bestimmungen*» av det som allereie er inneheldt immanent i «*das Ich an sich selbst*». (2006, § 31)

Die allgemeinen Geschichte skrid slik, i fylgje Hegel, framover ved å bringa verda stadig nærmare den målestokken som er antatt å herska over viljen, nemleg førestillinga

⁵¹ Dette er analogt til korleis Wood, 1993 forstår det: «From Aristotle, Hegel draws the idea that ethics must be founded on the conception of the human good, regarded as the actualization of the human essence.» (s. 217) Sjølv sagt med den moderne vri at, som Wood skriv: «The human *Bestimmung*, the fundamental human property and at the same time the human vocation, is freedom itself» (Ibid.)

⁵² Ein filosof som ofte reknas som eit sentralt bindeledd mellom den kantianske og den hegelianske filosofi.

om den absolutte fridom. Hegel sin filosofi kumulerer Kant si førestilling om at modernitetsprosjektet skal fullbyrda gjennom *einer allgemeinen* Geschichte, historisk prosess, opp i seg. Det som er fornuftig i seg sjølv (moralloven) skulle stadig, for Hegel, koma nærmare, men ikkje på den måten det hadde vore hos Kant, ved at den frie tanken opplyste seg sjølv om sitt immanente innhald gjennom å møte den *ungesellige eigenschaft* som ein '*beschränkung*'. For Hegel skal det fornuftige bli verkeleg ved at *das Ich* nyttar seg av verda som eit medium. Verda og naturen bli *eidōs*, som Aristoteles ville ha sagt, for oppgåva med å gje *die Möglichkeit für Freiheit* verkelegheit. *Die allgemeinen Geschichte* blir slik «*die Weltgeschichte*»⁵³, historia om verda, for så vidt den ytre verda nett er forstått som medium for fridomen si verkeleggjering.

Den viktigaste forskjellen mellom *die allgemeinen Geschichte* (Kant) og *die Weltgeschichte* (Hegel) er at middelet det innhaldet som er *an sich selbst vernünftigen* brukar for å verkeleggjera seg sjølv med ikkje lengre er menneske si *ungesellige eigenschaft*, men den naturlege materien. For Kant hadde menneske sin *ungesellige eigenschaft* blitt forstått som *beschränkung*, som noko i seg sjølv ytre for fornufta. I og med at det hos Hegel ikkje finst noko objektivt utanfor fornufta lengre, blir sjølv *die ungesellige eigenschaft* ved menneskenaturen, som Kant hadde forstått han som (altså som ein vesentleg eigenskap ved menneske), forstått som berre ein av mange moglege fornuftsskikkelsar. Hegel snakkar i *Rettsfilosofien* § 19 om at driftene («*der Triebe*») «*fordrung der Reinigung*». Driftene fordrar reinsing, nærmare bestemt å bli til «*das vernünftige System der Willungsbestimmung seien*», eit fornuftig system av viljesbestemmingar. (Hegel, 2006, § 19.) (Nemleg den etisk regulerte livsførsel, skal me sjå.) I fylgje Hegel si radikale vidareføring av Kant si innskrenking av sinnet sitt område (*Kritikk av den rene fornuft*), eksisterer sjølv driftene som '*dinge erscheinen*'. I vandt stil går Hegel mykje lengre enn Kant når det kjem til spørsmålet om kva som eksisterer som mål og kva som eksisterer som middel. For Hegel blir, som han skriv i *Rettsfilosofien* § 42, alt det som er beinrakt forskjellig frå «*dem freien Geiste*», den frie ånd, «*an sich das Äußerliche überhaupt*», det i seg sjølv utvendige. – Alt det som ikkje er rein tenking eksisterer, i fylgje Hegel, som rein ytterlegheit: som noko som ikkje i seg sjølv har noko innhald, men som må fyllas med '*Geist*', tenking/ånd, for å i det heile tatt bli til. Målet for den hegelianske størrelsen '*dem freien Geiste*' er det fornuftige i seg sjølv, fridom, alt det som er beinrakt forskjellig frå '*dem freien Geiste*' sjølv er hennar middel.

Hegel sin filosofi er, slik me erfarer han, ein ekstrem idealisme⁵⁴ som underkastar alt det som eksisterer som fysisk formålet om å bera fram ein ide. I fylgje '*Der Spekulativen Logik*' må ideen om fridom (som regulert av moralloven) bli verkeleg. *Die Weltgeschichte* er nemleg historia om ein ide som, i den grad alt anna enn ideen-i-seg-sjølv eksisterer som rein tomheit, skal bera seg sjølv fram i det tomme. Viljen er ideen sin beinrake verkelegheit, menneske, som viljen sin berar, er altså brikkane som ideen flyttar fram og tilbake for å sørge for at det substansielle innhald blir å spreia seg rundt.⁵⁵ Dette elementet minner beinrakt om Kant si spekulering om den høgaste fornuft,

⁵³ Dette er altså det omgrepet Hegel sjølv nyttar i *Rettsfilosofien*. Sjå den delen som startar med § 341.

⁵⁴ Hegel kalla sin eigen filosofi for «*der absoluter Idealismus*», så dette forholdet er bevisst. Sjå til dømes Wartenberg, 1993, s. 102

⁵⁵ Me meiner ikkje med dette å argumentera for det Frederick C. Beiser i *The Cambridge Companion to Hegel* forsøker å argumentera i mot, nemleg at historia for Hegel ikkje handlar om konkrete individ, men berre om abstrakte idear og substansar som arbeidar i kulissene (slik Beiser til dømes skuldar Marx for å ha lese det [Beiser, 1993, s. 278]). Det handlar sjølv sagt for Hegel om konkrete individ, vår innvending er tvert i mot heller det at Hegel tar fridom for gitt som det bestemmande predikatet til eit kvart menneske. Hegel tolkar riktig nok historia si framskriden som springande ut i frå individ sine eigne interesser og behov, men det er ikkje uavhengig av det

han har antatt ut i frå ein spekulativ interesse, som har ein plan for den menneskelege arten. For Hegel blir det i midletid ingen forskjell på denne «høgare fornufta» og den fornufta eit særskilt fornuftsvesen er utstyrt med i seg sjølv. For Kant var på eit vis menneska *die beschränkung*, og den høgare fornufta var den som hadde eit mål om å bera fram ein plan. Menneske hadde nemleg, som me såg over, for Kant i seg *ungeselligkeit* som ei nødvendig bestemming, og nett denne vesentlege eigenskapen nytta den høgaste fornuft som middel for *die allgemeinen Geschichte*. *Die allgemeinen Geschichte* er slik eit tilfelle med ei høgare fornuft som blott har lege ein plan på forhand. I kraft av *die ungesellige eigenschaft*, menneske har blitt utstyrt med, vil *aufklärung* koma gradvis. For Hegel er det tenkt heilt annleis: Den høgaste fornufta opptreir meir eller mindre direkte i eigen person i historia, nett ikkje som eit forsyn, ved at ho verkar igjennom eit kvart menneske si tilsynelatande særeigne handling.

Tre normative brytepunkt kva angår oppsedinga sitt endemål

Målet for *Die Weltgeschichte* er, som me allereie vart har antyda, ein affektsstyrt livspraksis som, i kraft av vanen, har gjort ein konkret skikkelse av *sittengesetz*, den kantianske moralloven, sitt formale innhald om til sed og skikk (Hegel: *sittlichkeit*). Noko slikt høyras kanskje fint ut, men i kraft av det moralske prinsippet det er bygd på er ikkje denne tilstanden noko stort annleis enn den rettferdig regulerte '*Reiche der Zwecke*' me allereie har fått demonstrert ut i frå Kant.⁵⁶ Hegel sin *sittlichkeit* er fortsatt fridoms-moral⁵⁷, slik me tidlegare har avgrensa det opp i mot fellesskapsmoral. Likevel avvikar den hegelianske varianten seg frå den kantianske på ei rekkje punkt. Me skal raskt ta ei titt på desse punkta før me sett punktum for dette avsnittet.

1) For det fyrste grunnar Hegel sitt konsept om '*sittlichkeit*' seg, til forskjell frå Kant sitt moralsk regulerte bilete, på nasjonalstaten (*das Volk als Staat*). Som me har sett artar dette seg på eit vis som at det er sjølvne driftene som skal bli forma om til eit fornuftig system. Med dette meiner Hegel at sjølvne måten driftene gjevas utlaup på i utgangspunktet svarar til ein negativ materie som berre kan eksistera i ei gitt form. Sjølvne den måten eit gitt folk syslar seg med nyting på, innanfor den moderne livspraksisen, skulle altså til slutt, ettersom ånda skrid fram, oppnå ei rettferdig form, som er felles for dette særskilt avgrensa folket. Hos Kant vil ein, som me er kjend med, og som er Hegel si innvending, i høgda danna seg dydar som er bestemmande for kva for nokon ting ein ikkje skal gjera. I den grad det prinsippet ein hos Kant regulerer sitt forsett for å beskytta grunnar i '*als besonderes Individuum*', som me hugsar at Hegel poengterte, vil ein berre passa på å ikkje gjera dei tinga som står i fare for å krenka nokon andre i sin person. Hos Hegel krevjar i tillegg viljen, som me har sett, objektivitet på innhaldet si side, ettersom viljen elles vil kollapsa i seg sjølv (i kraft av viljen si antatt

faktum at Hegel har tatt fridom for gitt som vår mest grunnleggande moralske interesse. *Die Weltgeschichte* er, som me poengterer, ideen om denne antatte moralske interessa si framskriden.
⁵⁶ Robert B. Pippin forsvarar noko tilsvarande i «Mine and Thine? The Kantian State». Veldig kort: «Methodological individualism, rational egoism, and "rational will" theories of the state like Rousseau's and Kant's (in the official classification) is supposed to be challenged by such accounts [i.g. Fichte og Hegel] [...] But I will note only that nothing said so far has drifted any significant distance from Kant's text [altså samanlikna med det som har blitt sagt av Pippin om Fichte og Hegel]» (Pippin, 2006, s. 439)

⁵⁷ Dessutan skriv Allen W. Wood at trass i at Hegel forkastar «the "superficial" everyday notion of freedom» så «emphasizes [he] that the distinguishing feature of the modern state is the way in which its institutions allow for what Hegel calls "subjective free-dom," including personal arbitrariness and private self-satisfaction» (1993, s. 219)

indre tomheit). Derfor vil det, meir eller mindre av seg sjølv, i høve til Hegel, måtta oppstå typiske måtar å jaga nytinga på innanfor ulike folkemassar, ettersom ein alltid i mangel på eit gitt indre innhald vil vera disponert til å sjå til dei andre. Ettersom eit visst dannelsingsnivå nåas («*Bildung gediehenen*»), som Hegel snakkar om i *Rettsfilosofien* § 211, noko som har å gjera med måten tanken skridar ut over seg sjølv ettersom det oppstår hindring, skulle denne særskilte livsførselen òg etter kvart måtta utvikla seg på ein omsynsfull, eller rettferdig, måte. (2006, § 211)

Måten det nye dannelsingsnivået nåas på er, som me har vore inne på, i henhold til den spekulative logikken sine reglar. Den spekulative logikken gjer det mogleg for omgrepet (det fornuftige slik det er objektivt bestemt på eit gjeve tidspunkt) å vikla seg ut av seg sjølv for slik å, som me såg over, bringa fram nye bestemmingar av det som allereie er inneheldt i *das Ich an sich selbst*. I den grad *das Ich* alltid finn si bestemming i ei fornuft som til ei kvar tid er ein syntese av den særskilt avgrensa fornuft og den abstrakt høgaste fornuft vil individet alltid kunna fungera som katalysator for eit nytt nivå av danning. Individet er altså alltid, i fylgje Hegel, den skikkelsen omgrepet viklar seg ut av seg sjølv igjennom. Det som gjer menneske «*moralisch unzufrieden*», skriv Hegel i *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*⁵⁸ (frå nå av berre *Die Philosophie der Geschichte*) altså moralsk misfornøgde, er når det dei i seg sjølv vurderer («*halten*») som «*das Rechte und Gute*», rett og godt, ikkje svarar til («*nicht entsprechend finden*») det dei blir møtt med i «*die Gegenwart*», i nåtida. (1848, s. 44)

Denne kjensla av '*moralisch unzufrieden*' er altså den måten den høgare fornufta, i fylgje Hegel, skulle visa seg på i individet. Denne kjensla vil fylgjeleg få ein kvar indre bestemtheit («*Bestimmtheit [...] an sich*») ved det føreliggande omgrepet (dvs. ved bestemtheit som rett og plikt) til å «*verflüchtigt*», skriv Hegel i *Rettsfilosofien* § 138, altså til å fordampa. Denne særskilte viljen vil nå bestå av «*der reinen Innerlichkeit*», rein inderlegheit, fortsett han i neste paragraf (Hegel, 2006, § 139) – alt det som tidlegare sto i samsvar med det som er allment bestemt i denne sjølvbevisstheita sitt indre skulle nå ha fordampa til fordel for det i høgare grad fornuftige. Nå får denne særskilte «*das Selbstbewußtsein*» (sjølvbevisstheita) «*die Möglichkeit [...] durch Handeln zu realisieren*», skriv Hegel vidare – sjølvbevisstheita skulle altså få moglegheit til å realisera denne indre fornuftsbestemtheita som noko objektivt gjennom handling. Igjennom '*Handeln*' får sjølvbevisstheita, i fylgje Hegel, den føreliggande bestemtheit til å fordampa. Han demonstrerer nå for dei andre at omgrepet ikkje i seg sjølv skulle vera fornuftig nok. I den forstand blir han vond, «*böse*», fortsett Hegel. (2006, § 139) Han blir i fylgje Hegel ein «*heroische Selbstbewußtsein*», ei heroisk sjølvbevisstheit (2006, § 118). I den grad han ikkje har fått abstrakt rett til å kunna ytra seg som han vil ('*freiheit der öffentliche Gebrauch*'), kunne me kanskje seia med Kant) tar han som '*heroische Selbstbewußtsein*' på seg det heile «*die Schuld*» (skulda) for det han har gjort, påstår Hegel, (Ibid.) og blir vond i den grad det *vernünftige* er *wirklich*.

Staten kan slik ikkje vera grunnlagt i form av ein avtale, argumenterer Hegel (2006, § 75), openbart retta i mot (mellom andre) Kant. Ein avtale kan berre førekoma i ein kontekst kvar partane «*anerkennen*» kvarandre «*als Personen*», har han allereie gjort klart i *Rettsfilosofien* § 71 – eit forhold som allereie har staten som nødvendig tilføre. Staten kan i den forstand berre vera «*Stiftung*» av «*das Heroensrecht*», gjer han det klart i *Rettsfilosofien* § 350. Overgangen frå naturtilstanden (ein tilstand kvar det, i fylgje Hegel, heller ikkje kan ha førekome (ytre) fridom, slik me har sett Kant føresetja, i den grad fridom, for Hegel, berre kan eksistera som rett. Sjå *Rettsfilosofien* § 194.) er slik,

⁵⁸ «*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*», på norsk: førelesingar i historiefilosofi. Her refereras det til sidetala i Duncker und Humblot-utgåva frå 1848.

hos Hegel, forstått som eit tilfelle med eit omgrep som har blitt løfta ut over seg sjølv – av ein helt.

Det vesentlege ved den livsførselen som slik kjem til for å verkeleggjera fridom, for Hegel, er slik alt det tilfeldige ved dei omstenda den gitte staten og seden har oppstått i. I og med at ingenting er 'Wirklich' før det har blitt allment sat som 'Begriff', og dette *Begriff* opphavleg har oppstått som 'Handeln' – eit forhold som i seg sjølv er noko «*Unterscheidung*», forskjellig, frå det som er fornuftig i seg sjølv (sjå Hegel, 2006, § 6) (meir om dette under) – må ein kvar «*Wirklichkeit*» nødvendigvis vera noko særskilt, påstår Hegel, og i seg sjølv forskjellig i høve til den høgaste ide. Sjølv om alle statar nødvendigvis, i fylgje Hegel, har kome til for å tena ideen om fridom (i den grad fridom er forstått som alt ein vilje vil), skulle nødvendigvis den måten ein gitt «*Volksgeist*» (folkesjel) skulle ha gitt fridom til seg sjølv på inneha eit moment av «*absonderlichkeit*». Som Hegel skriv i *Rettsfilosofien* § 340: på grunn av nett si særeigenheit («*absonderlichkeit*») blir «*die Prinzipien der Volksgeister*» (folkesjelenes prinsipp) «*überhaupt beschränkte*», i det heile tatt avgrensa. Forholdet statane i mellom skulle fylgjeleg måtta te seg som «*das höchst bewegte Spiel*» (eit høgst uryddig spel), poengterer Hegel, der alt frå lidenskarar, interesser, mål, lastar og dydar vil variera på kryss og tvers.⁵⁹ (2006, § 340) Alt er nett for Hegel opp til det vilkårlege innhaldet som for det gjevne 'Volks' har fått vektlegging. Det enkelte folks fridom betingas, for Hegel, av dette vilkårlege innhaldet, noko som vil få den enkelte sin vilje, i kraft av si antekne bestemming, til å på høgst affektivt vis hengje sitt fulle og heile sjølv til det.⁶⁰

2) Dette bringar oss vidare til den neste sentrale avvinginga eg ønsker å ta opp, nemleg at fullt ut realisert fridom på ingen måte, for Hegel, kan innebera ein tilstand 'zum ewigen Frieden', av evig fred, slik me hugsar det hadde gjort hos Kant. Nett det affektive momentet ved fridomen si betingaheit ovanfor den gitte nasjonalstaten gjer at individet i seg sjølv blir fråtatt rollen som høgaste suverenitet – ein rolle individet hadde spelt hos Kant – at, som Hegel skriv i *Rettsfilosofien* § 331, «*Das Volk als Staat*» blir «*die absolute Macht auf Erden*». Nasjonalstatane blir, i fylgje Hegel, jorda si høgaste suverenitet, og i den grad jorda nødvendigvis må bestå av fleire nasjonalstatar, skulle det i fylgje Hegel vore heilt urealistisk, takke vere den stormfulle affekt eit kvart individ vil kjenna ovanfor sin stat, at samlege statar skulle underskriva 'eine weltbürgersche recht' for å beskytta 'als besonderes Individuum'. Dette ville, som Hegel skriv, føresetja ein «*Einstimmung*» (einigheit) mellom nasjonalstatane, noko som skulle måtta føresetja eit eller anna felles omsyn («*Rücksichten*») på kryss og tvers, skriv han. (Hegel, 2006, § 333) For Kant er det enkelt å skjønna at oppgåva med å beskytta 'als besonderes Individuum' blir eit felles omsyn, all den tid dette omsynet tross alt vil svara til den mest tungtvegande interessa til samlege statar. Noko slikt føreset i midletid at menneskeindividet er i stand til å grunna heile omfanget av sin fridom i seg sjølv, noko som nett svarar til det forholdet me har sett Hegel tvila på.

All den tid individet avheng av nasjonalstaten for å grunna heile omfanget av sin fridom vil individet hengje seg fullt og heilt til den gjevne staten, noko som dessutan inneberer at individet vil få ei interesse av å beskytta nasjonalstaten sin

⁵⁹ Som Wood, 1993 peiker på er dette synspunktet ikkje eksklusivt for Hegel. It is also «found in the thought of Johann Gottfried Herder (1744-1803) and other critics of Enlightenment thought» (s. 229).

⁶⁰ Wood, 1993 forstår det likedan. Som han skriv: «Ethical duties [...] are "duties of relationships" [...] They are the actions we perform in fulfillment of the social roles that constitute our concrete identity as individuals. The fulfillment of these social roles is also self-fulfillment. [...] Ethical duties [...] are "the substance of my being" [...] They include the love I feel for my family and the self-satisfaction I get from my profession. [...] For this reason, Hegel insists that ethical duties are not constraining but liberating.» (s. 226)

'*absonderlichkeit*' (særskiltheit). Som Hegel skriv i *Rettsfilosofien* § 324 forsikrar nasjonalstaten nett for individet at individualiteten «*nich*» (ikkje) blir «*zufälligen und veränderlichen*» (tilfeldig og foranderleg), men nett noko som er «*sondern an und für sich*», til i og for seg. Eit viktig framsteg, Hegel trekk fram i *Die Philosophie der Geschichte*, med omsyn for statsrett, er «*des positiven Rechts*», konseptet om positiv lov. Romarane hadde utvikla denne skikkelsen av lov, i fylgje Hegel, i og med deira, som me skal gå i djupleika på seinare (3.1) ut i frå Hegel, særst utvendige folkekarakter. Med omsyn for lov seier Hegel at ein i dei tidlegare rika i Austen og i Hellas hadde grunna («*ebendarum*») «*die Verfassung*» (sin grunnlov) i «*von Sitte und Gessinnung*», i moral og sinnlag, åleine. (1848, s. 352) Dette medførte nett, i fylgje Hegel, at '*die Verfassung*' blei gjort til gjenstand for '*zufälligen und veränderlichen*'. Særeigenheita i loven forandra seg, for Hegel, nett etter kvart som vilkårlegheit i '*von Sitte und Gessinnung*' blei dratt fram og tilbake. Denne bevegelsen er nett, i fylgje Hegel, uheldig for det i seg sjølv usentrerte subjekt, som nett for si eiga skuld krevjar '*Festigkeit*' (som me skal sjå Hegel nå poengtera, fastheit) med omsyn for innhald. I tråd med den romerske '*Volksgeister*' sin utvendige karakter, som me allereie har antyda, kom det seg i fylgje Hegel til at romerane utvikla '*des positiven Rechts*', ei altså form for lov som er fullt og heilt «*das äußerlich*», utvendig. (Ibid.)

Me må derfor presisera: all den tid nasjonalstaten sikrar individualiteten sin '*für sich*'-karakter, noko han i fylgje Hegel har moglegheit til i form av '*des positiven Rechts*', vil borgaren i fylgje Hegel ha interesse av å, med heile sin person, beskytta '*die Verfassung*' (grunnloven). Som Hegel skriv vidare i *Rettsfilosofien* § 324 vil nødvendigheita ved '*die Verfassung*' bli «*erkennt*» i det i seg sjølv tilfeldige som «*dem Schein*», eit skinn. (Hegel, 2006, § 324) Denne nødvendigheita opptre på den eine sida som «*die Gestalt von Naturgewalt*», som naturmakt, fortsett Hegel. (Ibid.) Naturen seier nemleg for Hegel at «*alles Endliche*» (alt endeleg), som Hegel forklarar i sjølvsame paragraf, er dødeleg og forbigåande («*sterblich und vergänglich*»). (Ibid.) Berre i kraft av «*zum Werke der Freiheit*» (fridomen sitt verk), som han skriv, blir karakteren av det forgjengelege forbigått («*Vorübergehen*») og oppheva til noko villa, «*einem Sittlichen erhoben*». (Ibid.) Den viljeshandlinga som i høgast mogleg grad har moglegheit til å oppheva denne negative '*Naturbestimmung*', fortset Hegel – og her er det avgjerande – er «*der Krieg*». (Ibid.) Det er visst nok på grunn av den ('*Der Krieg*') at «*die sittliche Gesundheit der Völker*», folkets moralske sunnheit, «*wehalten wird*», blir bevart. (Ibid.) Som han skriv i ein etterfylgjande paragraf (Hegel, 2006, § 334) kan fylgjeleg «*der Streit der Staaten*», stridar statar i mellom, berre avgjeras gjennom krig. All den tid statane sine '*Rücksichten*', omsyn, nett er noko '*besonderes*', særeiget, i fylgje Hegel, vil folket ha interesse av å gå til krig for dette '*besonderes*' si skuld.

Sidan nasjonalstaten for Hegel blir den absolutte suverenitet, all den tid han i sitt vesen, i fylgje Hegel, betingar individet sin fulle og heile fridom, vil viljen sin affekt altså inkje mindre enn kulminera i at folket går til krig. Kant sitt konsept om '*zum ewigen Frieden*' blir meir eller mindre, for å setja det litt på spissen, av Hegel blåst over ende som ein vits. Sann fridom skulle snarare vera å kjempa for noko ein trur på, og å nyta på den måten som i nasjonalstaten har blitt normativt etablert.

3) Ein må i midletid ikkje la seg sjølv bedra og tru at «sann fridom» ikkje kan eksistera hos Hegel, at viljen si underkasting i høve til det allment bestemte gjer fridom umogleg.⁶¹ For Hegel er, som me allereie har understrekt fleire gonger, det objektive

⁶¹ Wood, 1993 forsvarar det same der han skriv «When the other which I distinguish from myself does not limit but express my self, then it is not a hindrance on me, but is in fact the very actualization of my freedom. [...] Another consequence is that social institutions and our duties

innhaldet heile vegen tenkt som ein nødvendig føresetnad for fridom. Som det framgår av tillegget til *Rettsfilosofien* § 261 meiner Hegel på ingen måte med dette å undergrava «*das innere Leben*», det indre liv. Som me har sett over inneberer Hegel sitt omgrep om '*Handeln*' nett det å uttrykka det som i seg sjølv berre kan eksisterer som abstrakt – det allmenne – i ei form som, i den grad det ter føre seg i mediet til det '*an sich das Äußerliche überhaupt*' (det utvendige i seg sjølv), berre kan vera noko '*Unterscheidung*' (forskjellig) frå dette allmenne-i-seg-sjølv. Som *Rettsfilosofien* § 6 lyd er «*Ich*» det som får «*aus unterschiedsloser Unbestimmtheit*», det ubestemte utan forskjellar, til å bli noko som har forskjellar. Det individuelle '*Ich*' er det som utgjer ein forskjell, som utfyllar det i seg sjølv '*unbestimmt*' objektive '*Begriff*' og realiserer det som ein forskjell. Nett i kraft av subjektiviteten sin fridom skulle bevegelsen kunna bli fullenda.⁶² Det subjektive '*Ich*' sin fridom grunnas, som det framgår av *Rettsfilosofien* § 122, i den særeigne «*Absich*», hensikt. Berre i kraft av handlinga si «*subjektiven Wert und Interesse für mich*», skriv Hegel (Ibid.) – handlinga si subjektive verdi og interesse for meg – skal ånda kunna materialisera seg sjølv som opplyst.

Dette tydar nett ikkje at subjektet reint blindt blir tvinge til å internalisera det objektive innhaldet, av staten, for slik å skulla gjera staten ei oppgåve som til sjuande og sist tenar staten som noko ytre. Det treng i minste fall ikkje å bli forstått sånn. Det å handla er, som me nett har sett, forstått som det å tolka det i seg sjølv '*unbestimmt Begriff*', for slik å realisera seg sjølv som ein forskjell.⁶³ Nett i kraft av å bli den som tolkar det objektivt gitte skulle det kunna ligga ei moglegheit for fridom for subjektet. Nett i 'tolkinga' spelar eg-et på sine '*subjektiven Wert und Interesse*', som me over såg Hegel vektlegga. I kraft av mi subjektive tolking blir handlinga eit uttrykk for meg, og for mi sær eigenheit. Det å handla skulle såleis nett blir det å vera ein sjølvstendig borgar, ein som gjer det som er bestemt i fellesskapet på ein sær eigen måte. Slik er på ingen måte Hegel sin stat totalitaristisk.⁶⁴ Staten kan som me ser berre eksistera i kraft av sjølvstendige og frie borgarar. I bytte mot det objektive innhaldet, viljen får frå staten, gir borgarane tilbake ein subjektiv og fullt ut realisert verkelegheit.

Slik får den hegelske fridom likevel eit avtrykk av det kantianske '*öffentliche Gebrauch*' i seg. '*Handln*' er, for Hegel, som me såg, nett det som viklar omgrepet ut av seg sjølv, i det tilfellet kvar det ikkje er samsvar mellom måten '*der Begriff*' føreligg på og det eg som sjølvstendig individ følar at er rett og godt. All den tid subjektet nett vil realisera seg sjølv som noko særskilt, i tråd med sine egne '*subjektiven Wert und Interesse*', vil subjektet kunna avdekka det som ikkje er godt, nett ved å avdekka det som ikkje er innebefatta i '*der Begriff*'. Dette avdekker ein nett i og med sitt forsøk på å gje handlinga sitt subjektive preg. '*Die moralisch unzufrieden*' er slik for Hegel forstått som subjektet sin reaksjon på ikkje å kunna realisera seg sjølv i det objektivt gitte. '*Die Weltgeschichte*' gjer slik framsteg nett ved å opna dørene opp og sleppa meir og meir av

within them are not hindrances on freedom but in face actualizations of freedom, when the content of these institutions is rational and the performance of our duties is a vehicle for our self-actualization.» (s. 219)

⁶² Wood, 1993 skriv tilsvarande at Hegel sin teori er ein «*agent-oriented or self-actualization theory, based in a conception of the human self to be exemplified or instantiated. The theory recommends principles when they are the principles such a self would follow, and ends when they are the ends it would pursue.*» (s. 217)

⁶³ For eit tilsvarande handlingsomgrep, som etter mitt skjøn må vera tungt influert av Hegel, sjå Arendt, 2012.

⁶⁴ Som Wood, 1993 poengterer så kritiserer Hegel til og med «*ethical and political views that treat ethics entirely as a matter of coercion or constraint*». (s. 225) Dette inkluderer dessutan, kan eg leggja til, Kant sin «*inner self-coercion*». (Ibid.) Wood visar, på tilsvarande vis som me forsøker å visa, at «*Hegel insists that the institutions of the mod-ern state have a claim on us only because they are rational*» (Ibid.)

det særskilte inn. Hegel er såleis heilt einig i Kant at eit '*unveränderliches Symbol*', ei uforanderleg bestemming, umogleggjer framsteg. Det uforanderlege symbol kan berre vera noko som ikkje tillét den særskilte tenking. Hegel sitt konsept om '*des positiven Rechts*' kan med andre ord ikkje vera synonymt med det Kant snakkar om i «Wast ist Aufklärung». Som Hegel skriv i *Rettsfilosofien* § 216 er førestillinga at ein «*Gesetzbuch*» (ein lovbok) skulle måtta vera «*absolut fertiges*» (absolutt komplett) ei «*Mißkennung*» (misforståing).

Hegel sin kritikk ovanfor Kant, kva angår fridom, er nett det at det å blott holda moglegheitene opne ikkje gjer ein positiv moglegheit til å uttrykka seg sjølv som noko særskilt. Kant grunnar, som me har sett Hegel poengtera, retten til fridom i '*als besonderes Individuum*'. Den enkelte sin rett til ikkje å skulla bli avgrensa i sine moglegheiter er aspektet som blir vektlagt. Nett denne vektlegginga førar til at fridom ikkje kan bli noko substansielt, i fylgje Hegel. Ein kan, i fylgje Hegel, nett berre bli klar over kva for nokon moglegheiter ein faktisk har i lys av eit objektivt gitt innhald. Fridom kan berre vera å realisera eit gitt innhald på ein fri og særeigen måte, om ein fylgjar Hegel. Det å bli hindra i å realisera seg sjølv, fordi ein ikkje har grep om noko som kan gjera denne realiseringa mogleg – jf. Hegel sin kritikk av Kant si grunnlegging av fridom i '*als besonderes Individuum*' – kan såleis ikkje forståas som sann fridom. Det er ein såleis grunnlaus fridom. Dette har heile tida vore Hegel sitt, slik me har framstilt det, poeng. Kant mislukkas i å mogleggjera fridom, nett fordi han løyver individet retten til den grunnlause fridomen – Kant får slik individet til å snubla i det grunnlause. Som Kierkegaard ville ha sagt, eksistensiell angst – nett erfaringa av å åskoda den grunnlause avgrunnen av moglegheiter – er ikkje fridom.

Spørsmålet om Hegel sitt kompromiss

Hegel sitt heile og fulle utkast til *Ausbildung* blir altså å kvila på premissen om at det skulle vera overlapp mellom den viljen som vil samla seg om sine indre, og private, interesser og ein vilje som opnar seg sjølv opp for det som er allment bestemt.⁶⁵ Opp i mot Kant undergravar Hegel det *ungesellige* ved fridom som moralsk interesse, ved å i lys av nemnte premiss slutta at menneske si *ungesellige eigenschaft* skulle vera eit forbigåande moment. Ut i frå vår kritikk av fridomsmoralen skulle dette verka som ein dristig påstand. Gitt at den livsførselen som verdsettar fridom til sjuande og sist har privatpersonen sine interesser som mål, kjenner me i minste fall til ein god grunn til kvifor dette ikkje skulle kunna gjevas i saman med den menneskelege evna til å kunna opna seg opp for dei andre. Ein slik livsførsel lar seg, som me såg i 1.2, heile vegen bevega ut i frå viljen til å tilfredsstilla sine tilbøyelegheiter. I den grad denne beveggrunnen fall i saman med det Kant forstår som *ungeselligkeit* blir me tvinge til å stilla oss bakom Kant i denne striden. Allmenne bestemningar er ikkje ein gyldig beveggrunn for den livsførselen som har dei private interessene som mål. Då skulle ein heller måtta gjera som det Kant beordrar, å tvinga seg sjølv til å la vere å gjera enkelte ting. Hegel sitt premiss verkar som ei samanblanding av dei to begjærsevne, *órexis* og *boulesis*, Aristoteles konsekvent skilde frå kvarandre – Kant tok, som me har sett, i minste fall omsyn for dette skiljet.

⁶⁵ Det er interessant korleis Allen W. Wood avrundar sitt essay ved å glorifisera Hegel, og fortvila over korleis «most of us [...] cannot share this vision of our actual social life», at han til og med går så langt som å kalla Hegel sin teori for «liberating». (1993, s. 231) For oss tydar dette nett på kor djupt forankra idealet om fridom er i vår kultur, at til og med dei som lengtar til eit meir 'actual social life' ikkje greier å sjå forbi fridom, eit ideal som me nett forstår som totalt ukompatibelt med sosialitet.

Hegel sin spådom kom ikkje i land. Det borgarlege samfunn sin negasjon av viljen sitt indre har så langt ikkje avla eit høgare 'Begriff' av det slag som Hegel meinte det ville gjera.⁶⁶ Det 200 år etter at Hegel sin *Rettsfilosofi* blei skriva. Er dette i seg sjølv eit bevis på at det ikkje er hold i Hegel sitt kompromiss? Visar det ikkje nett at det ikkje er noko overlapp mellom dei to begjærsevne? Denne mothypotesen skal me sjå vidare på i del 3. For nå skal me derimot bevega oss mot Lyotard og sjå korleis Kant og Hegel sine utkast til modernitetsprosjektet møtte sine siste dagar i nokon gasskammer i Polen. Kvifor har *Ausbildung* så langt feila? Er det fordi me ikkje har finne den rette måten å overvinna den *ungesellige eigenschaft* i menneske sitt indre på, som me nå sjå Lyotard hevda, eller er det fordi fridomsinstinktet sjølv spring ut av den nemnte eigenschaft?

⁶⁶ I fylgje Hegel-kommentatorar som Kenneth Westphal og Jürgen Habermas har nettopp, i fyrstnemnte sine ord, trykket frå *økonomiske interesser-og utviklingar* ført til at Hegel sine institusjonar ikkje blei å utvikla seg. (Westphal, 1993, s. 263; Habermas, 1987, s. 3)

2.3 Lyotard si beretning om korleis Auschwitz delegitimerte modernitetsprosjektet sin legitimitetsgrunn

Etter Auschwitz er, i fylgje franskmannen Jean François Lyotard, som me skal sjå nå, ikkje lengre den måten Kant og Hegel forsøkte å mogleggjera *ausbildung* på legitim. *Ausbildung* handlar i botn og grunn om å få folk til å opna seg opp for moralloven, hugsar me frå Kant, det er eit fridoms moralsk sprang som, i tråd med kva me har sett Kant leggja til grunn, grunnar si heile og fulle legitimitet i håpet (*Hoffen*) om '*eines Reiche der Zwecke*'. I lys av ein passasje i Lyotard sin bok *La condition postmoderne*⁶⁷ lar dette omgrepet om håp seg, ut i frå Lyotard, best forståas som eit «metaprinsipp» som gjer det mogleg å grunna samfunnet og lærdomen si utvikling. (Lyotard, 1986, s. 34) Moderniteten si moralske oppseding har, som me har sett, som mål ein tilstand av '*eines Reiche der Zwecke*', ein tilstand som skal høyra til å legitimera moralloven i kraft av seg sjølv – enten dette er tenkt som ein hegeliansk *Volks als Staat* eller ein kantiansk *würdigkeit, glücklich zu sein*. Medan dette målet ennå ikkje er nådd legitimeras i midletid moralloven seg i nemnte metaprinsipp, nemleg det antatte håpet om ein slik tilstand. Dette håpet om at me ein gong i saman skal kunna utgjera eit *Volks* eller *Weltbürger*-føderasjon visar Lyotard at gjekk opp i røyk i Auschwitz, den kantianske moralloven kan som fylgje ikkje lengre legitimeras på denne måten.

Legitimering gjennom namn og forteljingar

Ausbildung sin akilleshæl var, som Lyotard skriv i *Le Différend*⁶⁸, heilt frå start den regelen som seier at 'eg' og 'deg' er foreina i kraft av eit 'me'. (1983, s. 143) Moralloven fall inn under det Lyotard kallar for ein «*phrase prescriptive*», ei føreskrivande norm. (1983, s. 147) Ei føreskrivande norm beror, som Lyotard utdjupar, generelt på «*une autre phrase (normative)*», ei anna setning (nemleg forpliktinga), til nett det formål å gjera seg sjølv «*légitimer*» (legitim). (Ibid.) I denne forpliktingssituasjonen, der eit 'eg' forpliktar seg til ei gitt norm, for å i kraft av dette gje norma legitimitet, føreligg det generelt «*une double hétérogénéité*», poengterer Lyotard (ein dobbel heterogenitet). (1983, s. 146) Ein blir her, som Lyotard forklarar, bedt om å forplikta seg til ei norm som i seg sjølv uttrykkar eit eller anna «*tu dois*» – eit eller anna eit 'du' (*tu*), mottakaren av den føreskrivne norma, blir bedt om å gjera (*dois*, skal). (Ibid.) Relasjonen mellom ein «*destinateur de la norme*» og ein «*destinataire de l'obligation*», som Lyotard antydar (relasjonen mellom norma sin sendar og forpliktinga sin mottakar) er i seg sjølv ein maktrelasjon. (1983, s. 146) Formålet til '*destinateur de la norme*' er å få '*destinataire de l'obligation*' til å, som Lyotard skriv, «*d'enchaîner*», til å binda seg på. (1983, s. 147) Berre i kraft av at folk har bunde seg til norma, at norma faktisk herskar over nokon, har norma legitimitet. Dette impliserer i midletid allereie, som me skal sjå Lyotard problematisera nå, at eit eller anna kjem til for å *dekka over* den doble heterogeniteten mellom dei to setningane. Frå nemnte «*dualité*» (dualitet), skriv Lyotard, føreligg det nemleg («*naît déjà*») «*un soupçon*», ei mistenksomheit, angående «*l'identité*» mellom han/ho som «*dit le droit*», uttalar loven, og han/ho som «*le droit s'applique*», loven angår. (1983, s. 147)

⁶⁷ 'La condition postmoderne', på norsk: den postmoderne tilstanden. Her refereras det til sidetal i den engelske utgåva publisert av Manchester University.

⁶⁸ 'Le différend', på norsk: tvist, eller konflikt. Her refereras det til sidetal i den franske originalutgåva publisert av Les Éditions de Minuit

Kant og Hegel sin måte å dekke over denne 'soupçon dualité' omtalar Lyotard som «[l]e régime républicain», den republikanske varianten, nemleg gjennom «le principe de l'autonomie», prinsippet om autonomi. (1983. s. 146) «Le régime républicain» førestillar seg, som Lyotard utdjuar, sendaren av norma og mottakaren av forpliktinga som foreint («unis») under eit «un même nous», eit enkelt 'me'. (Ibid.) «Nous peuple français», eksemplifiserer Lyotard, Me det franske folk, «édictons comme norme que», befaler som ei norm at, «Nous peuple français», Me det franske folk, «devons accomplir l'action a», skal utføra handling a. (1983, s. 147) Denne nøyaktige formuleringa finn ein, som Lyotard visar litt seinare i same bok, i «Déclaration de 1789», erklæringa om menneske og borgarane sine rettar, som vedtatt i 1789 under revolusjonen i Frankrike. (1983, s. 209) Det som er interessant med nemnte eksempel, som Lyotard peiker på, og som peiker vidare mot Kant og Hegel, er, som Lyotard skriv, «la Déclaration légitime la légitimation prescriptive», at denne deklarasjonen forsøker å legitimera legitimiteten til si eiga norm, han forsøker seg med andre ord på ein meta-legitimering. (Ibid.) Måten 'Déclaration de 1789' gjer dette på er, som Lyotard visar, gjennom «l'Idée d'homme», ideen om mennesket. (Ibid.) Denne «méta-normative» legitimeringa, som Lyotard kallar ho, går ut på at ein ytterlegare «destinateur» blir innlemma i biletet. Dei som i utgangspunktet for dette eksempelet befaler ei norm er, som Lyotard visar, «une communauté représentative d'une communauté», ei forsamling av representantar for fellesskapet (dvs. det franske folk). (1983, s. 209) Dette er ei gruppe som har «nom propre dans l'historique politique», eit reelt namn i den politisk-historiske verkelegheita. (1983, s. 210) Derimot kvilar («obéssient») den meta-normative legitimeringa, poengterer Lyotard, på «régime spéculatif, au sens kantien». (Ibid.) Sendaren av meta-norma har, utdjuar Lyotard, ikkje 'nom propre dans l'historique politique', han er derimot «un discours philosophique» ein filosofisk diskurs, nemleg den kantianske. (Ibid.) Referenten er, seier Lyotard, «des objets d'Idées», reine idear, som ikkje er, fortset han, «falsifiables dans un processus d'établissement de la réalité», falsifiserbare gjennom orientering i røyndomen. (Ibid.)

Akkurat som Kant forsøker forsamlinga av 1789 å transcendera sitt omfang («portée») utover sitt «nom historico-politique», ein innfører, understrekar Lyotard, «un l'Être-suprême», eit høgaste vesen, «l'idée d'humanité», ideen om menneskjeheita. (1983, s. 211) Medlemmane av forsamlinga må såleis ha vore vitne («victime») til «d'une 'apparence transcendente'», utbryt Lyotard ironisk, dei må ha vore vitne til ein oversanseleg opptreden. (1983, s. 212) Moglegheita for det ser i midletid Lyotard vekk i frå. I realiteten skuldar legitimiteten ingenting («rien») til 'l'idée d'humanité', hevdar Lyotard, den skuldar alt til konsistensen («consistance») og autoriteten («et son autorité») til «traditions de noms et de récits», påstår han, tradisjonar knyta til namn og forteljingar. (Ibid.) Det finst sjølv sagt ingen slik høgaste ide om menneske som kan bli tilbakevist gjennom orientering i røyndomen, i fylgje Lyotard, middelet («le moyen») Kant og deklarasjonen nytta er eine og åleine «de narrations répétées», gjentakning av forteljingar. (Ibid.)

Det at *ausbildung* er legitimert eine og åleine ved hjelp av gjentakning av namn og forteljingar skakar sjølv sagt ikkje i seg sjølv den heile og fulle retorikken til Kant og Hegel. Berre så det er sagt forsøker Kant og Hegel faktisk å legitimera *samfunnet og lærdomen si utvikling*, som me har sett Lyotard omtala det som, gjennom å spela på den antatte realiteten av idear og oversanselege namn. Kant snakkar, som me har sett, om ei høgare fornuft, og om ideen om eines Reiche der Zwecke, og Hegel snakkar på si side om ideen om fridom, og om verdssjølvet si framskriden igjennom historia. Likevel er det i minste fall tydeleg hos Kant at det som eigentleg er meint legitimerande er håpet ('Hoffen') på at desse ideane kan beras fram i røyndomen. Hos Hegel kan det riktig nok

verka som at trua på desse ideane er så stor at det får han til å snakka om den framtidige historia som nærmast tråkka ut på forhand. Hos Hegel utviklar såleis, kunne me seia, Kant si legitimering gjennom håp seg til ei legitimering gjennom tru.⁶⁹

Det som er på spel i den generelle *ausbildung*-diskursen er, som Lyotard skriv, forsøket på «*l'engendrement*», å innføra, «*de la règle*» ein regel (1983, s. 143). Regelen dei forsøker å innføra er, som me har sett i føregåande kapittel, ideen om ein sjølvlegitimerande diskurs, enten dette er tenkt som ein '*Volks als Staat*' eller '*würdigkeit, glücklich zu sein*'. Ved dette endemålet skal moralloven vera legitimert i og med den symbiosen som då skal ha oppstått, der alle nasjonalstatborgarane eller verdsborgarane gjensidig betingar kvarandre si interesse for fridom. Moralloven blir altså, som Lyotard problematiserer i *Le Différend*, fyrst «*engender*», generert, «*qu'à la fin*», på slutten (1983, s. 145), det eigentlege 'me' (som i eit *Volk* eller *Weltbürger*-føderasjon) finn eigentleg fyrst si byrjing («*ce commencement*») som eit endeleg resultat («*ce résultat final*») av ei spekulativ-historisk vandring («*parcours*»). (Ibid.) På den andre sida kan det i midletid ikkje bli gitt eit endeleg resultat, og dermed heller inga byrjing, utan at det *aller fyrst* blir gitt ei byrjing som kan føra fram til resultatet. (Ibid.) Lyotard sitt poeng er dermed at regelen fyrst må ha blitt føresett, «*presupposée*», som han skriv, (Ibid.) regelen kan aldri ha vore ein regel om ikkje den kjensgjerning at dette er ein regel nokon gong har blitt førestilt. Dette tydar i midletid at den forplikinga som moralloven som '*phrase prescriptive*' legitimerer seg sjølv i kraft av i den vandringa som kallas *ausbildung* fortsatt berre er hypotetisk. Moralloven er nett, som me har sett, ikkje legitim *ennå*, håpet er at han som ei norm skal bli innført på slutten, som den historiske vandringa sitt resultat. I mellomtida er i midletid moralloven sin legitimitet i høg grad prega av '*souçon*', som Lyotard kallar det, berre for så vidt håpet *stadig blir haldt i live* kan moralloven brukas i mot denne grunnleggjande mistenksomheita.

Auschwitz

Etter Auschwitz, «*le Resultat manque*», manglar det resultat, skriv Lyotard i *Le Différend*. (1983, s. 145) Vandringa har stilna, ein fortset ikkje lengre å føresetja at moralloven er ein regel i kraft av håp.

Om den vandringa som stadig som foreløpig resultat på ny føreset moralloven har stilna, er dette, ut i frå Lyotard, fordi tradisjonen som heldt '*l'idée d'humanité*' i live har blitt skaka. I Auschwitz befalte SS, som Lyotard skriv i *Le Différend*, «*qu'il meure*», han eller ho dør. (1983, s. 148) Norma som SS føreskriv manglar, legg Lyotard trykk på, «*destinataire*», mottakar. (Ibid.) Norma som blir føreskrive er, som Lyotard altså visar, den føreskrivande part si eiga norm. Det er som fylgje, som Lyotard skriv, ingen passasje («*pas de passage*») mellom den deporterte sitt univers og SS-universet. (1983, s. 152) Nazistane legitimerte nemleg, visar Lyotard, si eiga norm ved hjelp av «*le récit des peuples du Nord*», forteljninga om det Nordiske folk. (1983, s. 154) Legitimeringa er, understrekar Lyotard, «*circonsrite à un 'peuple'*», avgrensa til eit enkelt folk – nemleg det folket som talar loven. (Ibid.) Dette er, som me ser, ei ganske anna forteljning enn den diskursen som forkynnar '*l'idée d'humanité*'.

Dei deporterte blir bedt om å døy for det Nordiske folk si skuld, Auschwitz er i den forstand, som Lyotard skriv «*l'interdit de la belle mort*», forbodet mot den vakre død. (1983, s. 148) Den deporterte får ikkje moglegheit til å forplikta seg til ei norm, slik som

⁶⁹ Laurence Dicky forsvarar noko tilsvarande i *The Cambridge Companion to Hegel* der han kallar Hegel sin spekulative filosofi for ein «Christian-inspired synthesis of faith and knowledge.» (Dicky, 1993, s. 310)

til dømes Sokrates som kjend gjorde då han valte å drikka av giftbegeret i staden for å bli forvist. Sokrates fekk slik moglegheit til å «*bien mourir*», å dø godt, seier Lyotard, Sokrates fekk moglegheit til å oppretthalda sin status som Atenar, ved å «*obéissant à l'ordre*», lystra kommandoen, han «*s'identifiant au législateur*», identifiserte seg med lovgivaren. (Ibid.) Han «*échappe à la mort*», slapp som fylgje unna døden, utdjuvar Lyotard, ved å «*l'échange du fini contre l'infini*», bytta det endelege mot det uendelege. (Ibid.) Sokrates døyde enkelt og greitt «*godt*», han gjekk inn i uendelegheita som Atenar.

I Auschwitz derimot, «*règne l'exception*», regjerer unntaket. (Lyotard, 1983, s. 153) Norma til SS går ut på, som Lyotard presiserer, fortsatt i *Le Différend*, å «*l'obligation de la pureté de l'origine raciale*», å forplikta seg til norma som seier at rasa skal vera rein. (Ibid.) Dei som er ureine er i midletid «*déjà jugés*», allereie dømd, skriv Lyotard. (Ibid.) Forpliktinga ovanfor norma gjeld, som Lyotard forklarar, «*l'intérieur des 'purs'*», dei som allereie er reine, som i utgangspunktet er mistenkt for («*suspects*») å ikkje vera («*ne pas être*») «*assez purs*», reine nok. (Ibid.) Lyotard kallar dette for «*une terreur dans le nazisme*», terroren i nazismen. (Ibid.) Nazismen var ein terror som tvang dei Ariske til å «*l'avent du soupçon*», forklarar Lyotard, reinvaske seg frå mistanken. (Ibid.) Desse fekk i den anledning moglegheit til å avleggja ed («*serment*»), oppseiing («*délation*») og død («*pogrom, solution finale*»), blir det sagt. (Ibid.) Dette gjeld i midletid ikkje for dei som ikkje over hovud kan («*peut*») «*être purs*», vera reine, understreker Lyotard. (Ibid.) Desse («*les juifs et les autres*», skriv Lyotard, jødane og andre) var aldri «*suspects*», dei var på forhand dømd («*déjà jugés*») i henhold til den Nordiske myta, dei blei utsatt for ein «*terreur sans tribunal*», ein terror utan domstol. (Ibid.)

Lyotard sitt poeng er altså at '*les juifs et les autres*' ikkje fekk moglegheit til å sleppa unna døden slik som Sokrates. Deira liv var i utgangspunktet, i fylgje den Nordiske myta, bestemt som «*illégitime*», som Lyotard skriv. (1983, s. 148) Dei fekk ikkje bytta det endelege mot det uendelege, deira skjebne var, som Lyotard skriv, «*pire que la morte*», verre enn døden. (1983, s. 150) Døden blei tatt i frå dei, antyder Lyotard, ein kan ikkje gi («*donner*») «*une vie*», eit liv, som ein ikkje i utgangspunktet har rett til å ha («*droit d'avoir*»). (1983, s. 148) Kva tydar dette ut i frå det me allereie har sett om legitimering? «*[E]lle parachève le soupçon*»; som Lyotard skriv så bekrefta det mistanken, me-et («*le nous*») «*serait une fiction*», var ein fiksjon. (1983, s. 150) «*Le délégitimation est complète*», delegitimeringa er fullenda. (Ibid.) 'Eg' og 'deg' utgjør ikkje eit 'me', eg-et erfarte at det ikkje har eit val, eg-et fekk ikkje ein gong, som me har sett, velja å dø.

Auschwitz bekrefta altså '*le soupçon*', nazistane si absurde opp-ned-snuing av dei etablerte «*nom et récits*» tok livet av '*Hoffen*'. Namna og forteljingane som *ausbindung* var bygd på var, som me har sett Lyotard hevda, allereie fiktive, Lyotard har, som me har sett, ikkje mykje tru på '*d'une 'apparence transcendente*'. Den vantruande opptreden til nazistane, som tvert i mot våga å legitimera '*solution finale*' gjennom ei '*récit om des peuples du Nord*', demonstrerte dette faktum. Dei tilbakeviste håpet, dei viste at det ikkje nyttar å drøyma om ein tilstand av absolutt fridom, om '*eines Reiche der Zwecke*'. Vondskap, barbari, '*ungeselligkeit*' kan ikkje fortregas vekk gjennom tilflukt i namn og forteljingar.

Tilskodarane si sorg og forsøket på postmoderne legitimering

Ausbildung sin legitimitet falsifiseras, har me sett, med Auschwitz. – Har dermed den einaste moglegheita me som art hadde for å på ein rettfærdig måte kunna dyrka fram vår

moralske interesse for fridom gått tapt? Lyotard, for sin eigen del, gjer ikkje opp. I siste del av *Le Différend* forsøker han å gå tilbake til Kant, ved å spørja om det ved enda av det 20. århundre fortsatt finst nokre «*sign d'histoire*», nokon empiriske spor på at *ausbildung* fortsatt er under vegs. (1983, s. 257) Allereie i «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» hadde Kant vore på utkikk etter nokon slike spor (Kant, 1964a, A405). Som me allereie har sett i vår behandling av Kant kan ein ikkje empirisk *skoda framtida*, for å på den måten bevisa *die allgemeinen Geschichte*. Derimot kan ein, som Kant skriv i «Der Streit der Fakultäten»⁷⁰ frå 1798, eventuelt oppdaga nokon «*Spuren*» etter menneske sin «*moralische Character*». (1964d, A143) Noko slikt må, i tråd med budskapen me har sett frå «Theorie und Praxis», visa seg som ei moralsk kjensle. Moralloven visar, som me såg der, beinrakt sitt herredømme over viljen i form av ei kjensle. I «Der Streit der Fakultäten» påstår Kant at ei slik kjensle viste seg i form av «*aller Zuschauer*», tilskodarane, til den Franske Revolusjon si «*Enthusiasm*». (1964d, A144) Entusiasme blir her omtala som ein «*Affect*», eit sublimt augeblikk som viste ein eit glimt mot eit reint moralsk og rettsleg ideal, som Kant skriv. (1964d, A146) Openbart med dette i tankane skriv Lyotard i *Le Différend* at «*de là le chagrin des spectateurs*», tilskodarane si sorg i etterkant av Auschwitz svarar til ei slik sublim kjensle. (Lyotard, 1983, s. 257) Som Lyotard peiker på anerkjenner nemleg Kant 'sorg' (*chagrin*) som ein tilsvarande affekt som entusiasme. (1983, s. 256)

Lyotard tar fylgjeleg tilskodarane si sorg som eit spor på menneske sitt moralske potensiale, nærmare bestemt eit spor på at moralloven fortsatt herskar over viljen og fornufta. Menneske har altså, ifylgje Lyotard, fortsatt eit fridoms moralsk potensiale, men denne moglegheita kan ikkje lengre veksa ut i frå '*nom et récits*'. Moralloven kan ikkje lengre materialisera seg som einigheit om eit objektivt innhald, som hos Hegel, eller ærefrykt for ideen om '*eines Reiche der Zwecke*', som hos Kant.

Spørsmålet som for Lyotard sin del stig ut av den postmoderne tilstanden er 'kven kan me forstå som avsendar av moralloven?' På kva slags grunnlag kan denne budskapen i desse nye omstenda bli presentert? Lyotard si løysning blir, som me skal sjå nå, at avsendar er sjølve den andre si sorg; sjølve tausheita frå den andre, som ikkje lengre beinrakt kan gjera seg sjølv forstått. Etter Auschwitz er kvar enkelt av oss «*réduit à la solitude et au silence*», redusert til einsamheit og tausheit, skriv Lyotard i *Le Différend*. (1983, s. 145) Frå og med Auschwitz kan me berre, som me skal sjå, møte kvarandre som andre, som framande me ikkje allereie er foreina med.

Lyotard sitt forsøk på å utarbeida ein postmoderne *ausbildung* blir å gjera den andre i sin sublime tausheit om til avsendar av ein morallov. Moralloven lyd ikkje 'behandl menneskjeheita som eit mål i seg sjølv', *menneskjeheita* finst ikkje lengre i postmoderniteten. *Ausbildung* kan som fylgje, som Lyotard gjer det klart i *Le Différend*, berre bli gitt i «*l'asymétrie de la relation je/tu*», ein asymmetrisk eg/du-relasjon. (1983, s. 164) Den andre må, som Lyotard skriv nemnte stad, overfalla meg («*qu'advenir moi*») «*comme une révélation*», som ei openbaring, ei openbaring som i seg sjølv er «*sa demande*», hans førespurnad. (1983, s. 163) Denne førespurnaden blir gitt som eit «*tu dois*», eit 'du skal' eg blir bedt om å deklarerera, men ikkje, som Lyotard påpeiker vidare, på grunnlag av «*d'une autorité préalablement légitimée*», ein allereie legitimert autoritet. (1983, s. 164) Den overleverte førespurnaden, den andre sin 'du skal', er, som Lyotard skriv, «*n'est pas ma loi*», ikkje min lov, det er den andre sin lov, ein lov som blir levert («*l'arrivée*») i form av «*de l'autre me supprime*», den andre si undertrykking av meg. (1983, s. 166) Den andre sin lov «*aliène le moi*», framandgjer eg-et, skriv han vidare.

⁷⁰ 'Der Streit der Fakultäten', på norsk: tvisten mellom evnene. Her refereras det til Det Tyske Akademi sine sidetal.

(Lyotard, 1983, s. 169) Det er ei førespurnad om å *forlata min heim*⁷¹, (Ibid.) om å ikkje forsøka å forstå den andre på egoet sine premiss. Som Lyotard skriv blir ein riktig nok «*tenté de l'expliquer*», freista til å forklara, men i kraft av den andre sin «*extériorité*» (ytreheit), som han skriv, ikkje finn «*sa raison*», si årsak, «*dans le moi*», i eg-et, kunngjer («*annonce*») den andre nettopp «*l'insuffisance du savoir*», forståinga si utilstrekkelegheit. (1983, s. 163) Den andre drar meg slik ut av 'min heim', på denne totalt ukjente grunnen, forstår me, blir eg bedt om å ta i mot hans påbod.

Den andre gir meg-et altså, i fylgje Lyotard si postmoderne legitimering, moralloven som normativt påbod. Dette påbodet er i midletid, som me skjønar, tvers i gjennom sublimt, det må, som Lyotard gjer det klart, bli førestilt som noko «*suprasensible*». (1983, s. 182) Denne utsegna minner sjølvsagt beinrakt om Kant sine reine idear, '*des objets d'Idées*' som me allereie har sett Lyotard snakka ned. Dette '*suprasensible*' innhaldet er i midletid, som me skjønar, ikkje hos Lyotard tenkt som eit intellektuelt fattbart innhald. Det er tenkt som, som Lyotard vidare gjer det klart, «*le sentiment*», ei kjensle, nærmare bestemt «*le sentiment de respect*», ei kjensle av respekt. (1983, s. 182) Lyotard poengterer korleis dette er måten Kant hevda at loven sin ide gjorde seg kjend på. I domenet til den sansbare verda («*le domaine du monde sensible*») bestemmer («*détermine*») – Lyotard attfortel Kant – «*la causalité*», kausaliteten, samanhengen mellom «*des phénomènes*» og konstituerer «*la connaissance de l'expérience*», kunnskapen om erfaringa. (Ibid.) Derimot i «*le domaine de l'éthique*», fortset Lyotard, er «*de l'action*», handlinga, styrt av «*une Idée de l'efficacité immédiate de la raison pure pratique*», ideen om den beinrake effekten til den reine praktiske fornuft. (Ibid.) Denne ideen gjer seg kjend som '*le sentiment de respect*' minner Lyotard oss om. Den andre slik han i den postmoderne tilstanden blir ein gitt som noko totalt framand som ikkje lengre er fattbart – me forsøker å fylgja Lyotard – kan i postmoderniteten vera opphav til '*die moralische gefühl*'. Den andre overmannar meg, som me har sett Lyotard påstå, med sin lov, og denne loven vekker beinrakt i meg ei kjensle av respekt. Lyotard prøvar slik å få oss til å sjå føre oss ei postmoderne legitimering for ein fortsatt *ausbildung*, som blir gitt som den andre sin '*solitude et au silence*' (einsamheit og tausheit) slik denne, i kraft av vårt indre moralske potensiale, ber om å bli respektert.

Avsluttande merknadar

Det Lyotard slik hevdar at det fyrst og fremst med postmoderniteten ikkje går an å snakka om lengre er eit åndeleg fellesskap i kraft av håp. Ein kan ikkje etter Auschwitz anta at me alle som menneske er foreina i kraft av håpet på det fridomsmoralske ideal, Auschwitz viste oss nett at ei slik antaking i seg sjølv ikkje er haldbar. Det Lyotard i den forlenging legg vekt på er at det ikkje, slik som til dømes Jürgen Habermas fortsatt held fast om, lengre nyttar å sjå føre seg *ausbildung* i form av ein eksponentiell prosess mot einigheit. Me kan ikkje arbeida i saman for å nå ein '*Reiche der Zwecke*', eit slikt rådsnart samarbeid føreset nett at me allereie har ein foreinande grunn å møtas på. Det finst ikkje nokon ubetinga framtidsoptimisme me alle kan samlas i affekt om lengre. I fråvær av ein slik «entusiasme», for å nytta Kant sitt språk, finst det ikkje lengre noko foreinande grunnlag. Kjensla av entusiasme er butta ut med ei kjensle av sorg, me er ikkje lengre ubetinga foreina, affektane splittar oss, isolerer oss i taus og einsam sorg.

Lyotard ser, som me har sett, likevel ei moglegheit til å fortsetja *ausbildung* på dei nye postmoderne betingingane. Trass i all einsamheit, all uoverstigeleg tausheit, at

⁷¹ Lyotard visar nemnte stad til Hans Jonas si bruk av det tyske omgrepet «*unheimlichkeit*».

eg/du-relasjonen har blitt asymmetrisk, leitar Lyotard fortsatt etter moglegheiter for fridom. Seiar det ikkje i midletid sitt at avgrunnen mellom oss og det rettferdig regulerte biletet fortsatt ikkje, etter godt over 200 år, har blitt noko mindre? Kvifor ser me fortsatt etter spor ute i den synbare verda? Kvifor snakkar me fortsatt om at menneske har ei fundamental bestemming, at naturen har eit formål for oss, som om dette skulle vore bestemt på forhand? Kva om me eigentleg er nøydt til å gje oss sjølv, som fellesskap, eit formål og ei bestemming sjølv? Tenk om det eigentleg er det som er funksjonen til vår språklege evne?

Det er snart tid for å utarbeida vårt etterlengta tankeeksperiment. Fridom har vist seg som eit lite fruktbart formål for menneske, både tatt i betraktning slitasjen dette har medført på naturen, og dei svake resultata denne bestemminga av menneske har klart å bera fram med tanke på moral. Før me skal utbrodera tankeeksperimentet om kvarvidt menneske er betre egna for fellesskapsmoral, må me spørja korleis det kan ha seg at menneske trass i alle vanskar byrja med å hegna om fridom som om det var vår mest grunnleggjande moralske interesse. Så langt har me, i våre utgreiingar (ut i frå Kant, Hegel og Lyotard) for fridom som moralsk interesse, analysert dette som noko nødvendig, som ei nødvendig bestemming ved menneske som er bestemt frå og av naturen. Kan det i midletid henda at fridom er noko tilfeldig? Er fridom eigentleg ei vilkårleg interesse menneske har gitt seg sjølv på den historiske vegen?

3. FRIDOM SOM ANTIPATI OG FORNEKTING AV EI HØGARE INTERESSE

I del 1 og 2 har me sett det problematiske med fridom som moralsk interesse både kva angår relasjonen menneske og natur og relasjonen menneske mellom kvarandre. Som moralsk interesse visar fridom seg i det heile tatt som lite fruktbar, eit mål menneske og natur likeeins sliter med å ta i mot. Me må nå spørja om kvifor fridom har blitt førestilt som menneske si mest grunnleggande moralske interesse. Visar ikkje strengt tatt den frie oppførselen seg som destruktiv? Har menneske som *skjebne* å falla offer for si egne destruktive oppførsel? Kant kalla det for planen til ei høgare fornuft, og Hegel kalla det for vårt indre potensial si framskriden. Er utsletting vår skjebne, eller seier me eigentleg i og med vår interesse for fridom nei til ei høgare, kanskje meir opphavleg og ikkje minst meir fruktbar moglegheit?

Som me såg allereie i 1.2 er både fornufta si interesse av å forstå menneske som fri og av å forstå naturen ut i frå eit ubetinga urvesen ei antaking Kant i *Kritikk av den rene fornuft* sluttar i lojalitet med dogmatikken. Dogmatikken det er snakk om omtala han, la me merke ved, både som religiøs og moralsk. Den vestlege tradisjonen er som kjend djupt forankra i Kristendomen. Me vil fylgjeleg ta den kristne religionen som utgangspunkt for vår undersøking om bestemminga av menneske som fri kan vera vilkårleg snarare enn nødvendig.

I 3.1 vil me sjå til Hegel sin *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, verket kvar han forsøker å forstå heile menneskehistoria som den frie subjektsubstansen si framskriden.⁷² I nemnte bok påstår, som me skal sjå, Hegel at Kristendomen var det historiske momentet kvar subjektsubstansen si sjølvbevisstheit om seg sjølv som fri kom til overflata. Dette skjedde fyrst, som me skal sjå, blant jødane, og bodskapen spreidde seg vidare blant heile det vestlege folkeslag som fylgje av romarane. I det som fylgjar skal me av denne grunn sjå på Hegel si beskriving av desse spesielt utvalte historiske momenta for å søka forståing for kva for ei interesse fridom eigentleg er.

Det vil i midletid visa seg at Hegel si historieforteljing ikkje er tru mot vår røyning om å lesa Kristendomen si framvekst som ei tilfeldig tileigning. Hegel les bevisst historia som den frie subjektsubstansen si framskriden, eit forhold me i lys av 2.3 og Lyotard skjønar at ikkje lengre er haldbart.

Vår røyning bringar oss derfor vidare til Friedrich Nietzsche (1844-1900), ein filosof som, som kjend, har ei alternativ forståing av Kristendomen si framvekst.⁷³ For

⁷² Minnar om note 55. Den subjektsubstansen me snakkar om her er ideen om fridom, *den freien Geiste*, som skal bera seg sjølv fram i det tomme, slik fridom blir førestilt som menneske si mest grunnleggande moralske interesse. (Sjå i det heile tatt 2.2) Hegel sin historiefilosofi er førestilt teleologisk, og me går ikkje med på det Hegel har forstått som historia sitt teleologiske mål.

⁷³ Som Jörg Salaquarda skriv i *Cambridge Companion to Nietzsche* hadde Nietzsche hadde Nietzsche for det fyrste god kjennskap til den kristne religionen (having been «an active Christian himself» [1996, s. 90] and «studied classics and theology at Bonn University» [s. 92]), og for det andre har Nietzsche

Nietzsche er Kristendomen, som me skal sjå i 3.2, ein manifestasjon av slett livsvilje. Med utgangspunkt i dette vil me spørja om ikkje fridom er eit symptom på slett vilje og degenerasjon. Nietzsche kan, som me raskt vil finna ut av, likevel ikkje gje oss dei nødvendige midla for å forstå den slette livsviljen si motsetning – den altså sunne livsviljen – på den måten me ønsker. Nietzsche heng, som me skal sjå, sjølv fast i den moderne overtyinga me ønsker å forstå som vilkårleg, om at menneske si mest grunnleggande moralske interesse er fridom. Kant fornektar yttarst sett denne interessa, slik me skal forstå Nietzsche, ved å påtvinga sitt regulative påbod. Kant «fornektar» riktig nok, som me har sett over, menneske sin usosiale eigenskap, og denne eigenskapen skal me sjå at Nietzsche på si side forstår som menneske og naturen sitt mål og sanning. Ein sunn livsvilje for Nietzsche er, som me skal sjå, det å bli bevega av «grusomheit».

I 3.3 skal me fylgjeleg forsøka å forstå den moderne bestemminga av menneske som fri, med Nietzsche, som ein «slett livsvilje», men ut i frå eit grunnlag som forstår som sunn livsvilje det å seia ja til si moglegheit til å vera eit samfunnsvesen. Fyrst i dette avsnittet skal altså denne avhandlinga sitt tankeeksperiment om at menneske kanskje eigentleg har si høgaste interesse i det sosiale få spela seg ut. Om menneske eigentleg er eit samfunnsvesen, kvifor har arten utarta og gitt seg sjølv ei usosial bestemming som fri? Ut i frå dette grunnspørsmålet, som i seg sjølv byggjar på resultatata av del 1 og 2, forsøker me å utvikla eit normativt konsept om å seia ja til seg sjølv som samfunnsvesen. Kan eit slikt normativt konsept redda ei menneskjeheit som er i ferd med å forårsaka si eigen undergang, eller er det allereie for seint? Svaret på sistnemnte spørsmål ligg openbart utanfor rekkevidde av denne avhandlinga sitt omfang, og vil fylgjeleg berre bli stilt som eit retorisk spørsmål, som noko som berre vil kunna svara seg sjølv i framtida.

sine «angrep», som han sjølv karakteriserte dei for, hatt stor innverknad på den kristne religionen i moderniteten, i tillegg til dei psykologiske og sosiologiske vitskapane. (s. 91) Sjølv om ikkje hans kjende spådom om at Kristendomen i saman med religion generelt, i Salaguarda sine ord, «would automatically vanish with the passage of time» (s. 90) blei innfridd, vurderer eg likevel hans arbeid som legitimt og verdig vår merksemd.

3.1 Modernitetsteorien sine røter i Kristendomen, Hegel sitt perspektiv

I *Die Philosophie der Geschichte* uthevar Hegel Kristendomen som ei avgjerande oppvakning, kva angår subjektsubstansen si moralske danning gjennom historia. Då biletet av Jesus Frelsaren oppsto i historia – «*ein Mensch, der Gott ist*», eit menneske som er Gud, «*und Gott, der Mensch ist*», og ein Gud som er menneske – meiner Hegel at den sanne størrelsen til den menneskelege bevisstheit blei overgitt til tanken. (Hegel, 1848, s. 394) Dette biletet visar eit menneske som er heilag, som har «*göttliche*», gudeleg, «*natur*», samtidig som det altså eksisterer som eit endeleg vesen, underlagt «*menschliche*» avgrensingar. (Ibid.) Det var fyrst etter denne bodskapen var overlevert, skriv Hegel, at kvart eit menneske – uavhengig av «*alle Partikularität*», særeigenheter, «*der Geburt und des Vaterlandes*», knyta til fødsel og moderland – kunne bli anerkjent som «*Macht des Entschließens*», herre over alle avgjersler, som «*Selbstzweck*», skriv Hegel (openbart med link til Kant sitt omgrep 'zweck an sich selbst'), eine og åleine ut av den kjensgjerning at ein er «*ein Mensch*». (1848, ss. 405-406)

Kristendomen som nødvendig føresetnad for moderniteten

Moderniteten sine ideal stammar i fylgje Hegel sin *Die Philosophie der Geschichte* frå dei kristne verdiar. Den kristne guddom er han som fyrst proklamerer at det som gjer eit menneske til menneske er fridom. I og med at Hegel forstår dette som eit fundamentalt faktum – som den faktiske, og eigentlege substansen ved menneske frå byrjinga av – behandlar han ikkje denne kristne grunnbodskapen berre som ein normativ idé han finn det for godt å ta utgangspunkt i.⁷⁴ Som me ser av *Die Philosophie der Geschichte*, Hegel forstår den kristne proklamasjon som hendinga kvar denne djupe sanninga om menneske sitt inste vesen kom til overflata. Det Hegel heile vegen forstår som det særskilte for moderniteten si ånd samanfattar han i omgrepet «sjølvbevisstheit», «*Selbstbewußtsein*». (1848, s. 478) Med dette meiner han ingenting anna enn at menneske har kome til bevisstheit om seg sjølv som «menneske» – slik Hegel forstår omgrepet –, om at sanninga om det menneskelege vesen er at individet er absolutt fritt og suverent i seg sjølv. Dette er det biletet av ein gud som til menneska sendar sin son visar, som Hegel skriv: «*Als die Zeit erfüllet war*», då tida var inne, «*sandte Gott seinen Sohn*», sendte Gud sin Son. Dette, fortset han, tydar ingenting anna enn at «*das Selbstbewußtsein*» hadde «*erhoben*», heva seg opp, til det «*Momenten*» som tilhøyrar «*zum Begriff des Geistes*», omgrepet om ånd, og behovet for («*zum Bedürfnis*») å forstå dette momentet på «*eine absolute Weise*», ein absolutt måte. (1848, s. 388)

Som me såg i førre hovuddel har dette å gjera med at Hegel sin filosofi er resultat av at han har fusjonert saman dei to ulike sannelaga som Kant konsekvent skilde i frå kvarandre: den utgangspunktlege maktviljen, som i ubetinga grad attrår fridom, og den normativt sett gode viljen, som ønsker sin fridom betinga innanfor rettfærdige ramar. Kant hadde forstått desse to motstridande instinkta som eit aspekt ved den individuelle menneskesjela. – *I all fortid har dette spenningsforholdet vore med oss, og for all framtid vil det fortsatt henga på slep*, hadde Kant konkludert. I og med Hegel si fusjonering av desse instinkta hadde han strekt dei ut i tid og rom, slik at det blei ein eigenskap ved subjektsubstansen 'menneskjeheita', slik ho strekk seg ut over heile menneske si historie, i staden for å altså vera bestemmande for menneskeindividet (som hos Kant).

⁷⁴ Laurence Dicky forstår det på same måte, og visar dessutan til at Hegel sjølv skal ha sagt at «"the substance" of the Christian religion and his philosophy "were the same".» (1993, s. 309)

Det er denne fundamentale forståinga av menneske som noko som fundamentalt sett kanskje er vondt som ligg til grunn for heile det moderne prosjektet, som tross alt verkar å vera nytt i høve til Aristoteles. Det er som fylgje av at menneske har dette trykkande instinktet i seg til å gjera det vonde (ei eigenskap som er uunngåeleg så lenge ein forstår «det gode» som å la den andre vera i fred, i tråd med det kantianske imperativ, kan me leggja til) at det treng moralsk danning. Denne utgangspunktlege skuldeggjeringa av menneske er det Kristendomen som har «skuld» i.

I *Die Philosophie der Geschichte* antyder Hegel kva for ein gjeld han står i, i saman med moderniteten som såleis, ovanfor Kristendomen, når det kjem til denne grunnleggande fordømminga av menneskenaturen som vond. For at menneske skal kunna kjenna splittinga frå dei andre som noko vondt, slik at ein kjenner seg *dratt mot noko* («ziehen, zu etwas hin»), skriv Hegel (1848, s. 389), må det føreligga, for bevisstheita, ein fast heilskap i bakgrunnen («feste Einheit im Hintergrunde»), som denne draginga kan kjennas på bakgrunn av. (Ibid.) Me hugsar korleis Aristoteles ikkje trengde å føresetja ein slik «opphaveleg heilskap», som liksom hadde blitt forsømt; for han var den menneskelege evna til språk og kommunikasjon nok for å få menneske til å kjenna på ein mangel i den nakne, førpolitiske tilstanden. Dette samsvaret mellom mål og moglegheit er nett den me har sett falla vekk med Kant. For Aristoteles var evne til språk allereie ei moglegheit for moral og fellesskap, i den grad han hadde forutinntattheit om at inkje menneske er «lykkeleg» åleine. Nett denne motivasjonen til det moralske er det som fell vekk så fort Kant tar det for gitt at lykke er eit, som me har sett han kalla det, 'hypotetisk imperativ', som har med vilkårleg smak og behag å gjera. Hegel fastheld, som me har sett, denne premissen om at lykke er eit for godtbeffinnande, men har samtidig interesse av å etablere eit vilkårleg formål, med eit gitt historisk opphav, som kan gje verdsånda, slik ho opptre i verdshistoria, draging mot den normativt sett gode måten å villa fridom på.

Menneske måtte, for Hegel, kjenna *skuld* ved si råde tilbøyelegheit til fridom. Det det empiriske menneske, hos Kant, i utgangspunktet kjenner lyst ovanfor må mørkleggas med skam. Til dette formål grip Hegel hen i mot myta om «syndefallet» frå mosebøkene. «*Der Mensch*», skriv Hegel, skapa («geschaffen») i «*dem Ebenbilde Gottes*», Gud sitt bilete, blei fortalt at han mista sin «*absolutes Befriedigtsein*», absolutte tilfredsheit, då han åt frå «*dem Baume des Erkenntnisses*», kunnskapen sitt tre. (1848, s. 390) Det var slangen si forføring av Eva som førte til skilnaden mellom viljen, slik han ubunde vil ha fridom i form av val av middel, og viljen slik han ønsker verdigheit til lykke – skilnaden me finn i kjernen av den kantianske filosofi. «*Gott, als er sah*», Gud då han såg – Hegel attfortel *Bibelen* – at Adam hadde åte («gegessen») av «*jenem Baume*» (det treet), «sagte»: 'Nå har menneske blitt ein av oss, som «wissend», kjenner, «*das Gute und das Böse*»'. (Hegel, 1848, s. 391) I og med dette fallet («*Sündenfall*») kasta menneske vekk si «*natürliches Glück*» (naturlege lykke), skriv Hegel. (1848, s. 390) I edens hage var menneske «*mit Gott eins*», eitt med Gud, skriv Hegel, nå hadde menneske *brote seg laust* frå denne opphavlege einskapen, og blitt eit 'eg' som har bevisstheit om seg sjølv som fri til å handla ut i frå «*Freiheit als Willkür*», sitt vilkårlege for godtbeffinnande. (1848, s. 391)

Så fort subjektsubstansen hadde blitt introdusert for denne myta kunne menneske, som for Hegel i utgangspunktet sto i aversjon mot ein kvar ytre ordre, og eine og åleine kjende lyst ved å ta vilkårlege val, forstå dette som resultat av eit moralsk forfall. Slik fekk menneske grep om ein fast heilskap det blei sagt at dei som menneske hadde forsømt, som kunne fungera som bakgrunn for ei draging som kunne føra ein i «riktig» retning.

Den romerske verd som negativt moment i Hegel sin historiefilosofi

Skyldiggjeringa av menneske blei, som Hegel fortel i *Die Philosophie der Geschichte*, fyrst og fremst kasta over det romerske sinnelag. Romerane representerte nemleg menneske, som me skal sjå nå, i ei form så håplaus at tesen om at menneske 'an sich selbst' er eit vondt vesen kunne bli tatt seriøst. I tråd med det Hegel fortel var nemleg Romerriket heilt sidan si speide byrjing ei valdeleg og grotesk affære. Det fyrste romerske fellesskapet blei nemleg grunnlagt av «räuberische Hirten», røvarske hyrdar – som ein, som Hegel skriv, «Räuberstaat», røvarstat (1848, s. 345). Som Hegel fortel utvida romarane sitt folk ved å kidnappa («geschleppt») innbyggjarar («die Bewohner») frå øydelagde byar («zerstörte Städte»). (2011, s. 346) Ut i frå dette danna det seg fort eit aristokratisk hierarki, fortel Hegel, då «Hinzugekommenen», dei som blei innvia som romarar seinare, var fattige og svake, og som fylgje kom til å avhenga av («Abhängigkeit») dei som grunnla staten. (Hegel, 1848, s. 347) Som «Klienten», klientar, avhenga dei fattige av «der Reicheren», dei rikare, for beskyttelse («Geschützten»), forklarar han. (Ibid.)

Det romerske fellesskapet var under denne tidlege perioden grunna på krig, fortel Hegel; alt romarane trengde for livet si oppretthalding erverva dei som krigsbyte (1848, s. 348) – akkurat som med 'Hinzugekommenen'. Nykommarar trengde dei nemleg for å styrka sine troppar, presiserer Hegel. Som underlagt den tidlege romerske ordenen blei ein nemleg, fortel Hegel, automatisk innvia som soldat. (Ibid.) Dette var, som Hegel fortel, ein undertrykkande («drückend») byrde («last»). (Ibid.) Kvar enkelt borgar måtte nemleg, utdjupe det, «selber unterhalten», forsørgja seg sjølv. (Ibid.) Dette førte til opphoping, forklarar Hegel, av «Verschuldung», av gjeld, på 'Hinzugekommenen' sine vegne, til fordel for dei velstående «Patrizier», patrisiarane. (Ibid.) Slik gjekk det til at plebeiarane, dei som hadde blitt plukka opp som ofre på vegen, ikkje fekk noko anna val enn å bli dei rike patrisiarane sin klient; 'das Räuberstaat' blei eksponentielt større, patrisiarane rikare, og ulikskapane stadig veksande.

Som Hegel skriv, ein stat som blei grunnlege («gebildet») ved bruk av «Gewalt», vald, kan berre bli haldt i saman («zusammenghalten werden») ved bruk av vald. (1848, s. 346) 'Røvarmentaliteten' blei med andre ord, er Hegel sitt poeng, adaptert inn sjølv når det romerske 'Räuberstaat' blei til eit romersk rike. Akkurat som borgaren frå starten av hadde vore eit fritt menneske som underkasta seg eit klientell, fortsette ein, i Hegel sitt vitnemål, å leva i den paradoksale dynamikken der ein på den eine sida var «Anerkennung als Person», anerkjent som person, men berre, som Hegel skriv, i kraft av sin tomme eksistens, «Dasein». (1848, s. 389) På den andre sida, fortsett Hegel, er ein som privatperson underlege den harde «Herrschaft des Eine» (Ibid.) – det harde herredømmet til den Eine (les: Keisaren.) Som kontrast hadde grekarane fundamentalt sett vore tilknytt familien, samanliknar Hegel, i den forstand at subjektiviteten sprang ut av «Familienliebe», familiekjærleik, «und Familienband», og familieband, blir det presisert. (1848, s. 348) I Romerriket var ein på ingen måte forstått som eit «kjært familiemedlem», «kindliche Verhältnis», eins posisjon som born, blir av Hegel samanlikna med «dem sklavischen», posisjonen til ein slave. (1848, s. 350) Retten til fridom gjaldt over alt, slik som Hegel framstiller det, berre i prinsippet; personen sin «besonderer und empirischer», særeigne og empiriske, vera blir, som Hegel skriv, fullstendig negert («negiert werden»). (1848, s. 389) På alle moglege områder – Hegel analyserer vidare romerane sin religion (1848, ss. 352-357), sine «spel» (gladiatorkampar og slikt) (1848, ss. 357-358), sitt konsept om lov (som me allereie kjenner til) (1848, s. 352) – sto ein, i

fylgje Hegel sitt vitnemål, i ein relasjon kvar ein på hardast mogleg vis blei tråkka ned av eit eller anna ytre.

Trass i alle negative «biverknadar» lovpris Hegel, som me skal sjå nå, Romerriket av den grunn fridom hadde blitt ein rett. «*Die griechische Freiheit*», som Hegel skriv, den greske fridomen, besto av «*Glücks*» og «*Genies*» (lykke og geni), men var «*durch Sklaven und durch Orakel bedingt*», betinga av slavar og oraklar. (1848, s. 406) Hegel tilhøyrar, som me ser, den tradisjonen som les den greske *pólis* frå eit typisk moderne ståstad; som kjennar seg igjen i verdiar som makt og avgjerdstaking, og, etter vårt skjønn, som fylgje mistolkar *pólis* som ein tilstand av fridom.⁷⁵ I *pólis* fekk dei som var definert som borgarar utlaup for '*glücks*' og '*genies*', alt ein menneskenatur etter det moderne skjønn skulle aspirera mot, men, som Hegel med skuffelse vektlegg, på slavane sin kostnad. Det å ikkje bestemta kan jo ikkje, om me fylgjar den moderne logikken, ha vore eit godt liv; Hegel forstår, som me har sett, som Kant, *Glücks* som eit hypotetisk imperativ, noko som vil seia: *ingen makt, ingen Glücks*. Romerane buttar, som me ut i frå Hegel sitt vitnemål skal sjå, '*Glücks*' og '*Genies*' ut mot '*Schmerzes*' og '*Unglücks*' (smerte og ulykke). Grunnleggjarane av den romerske '*Räuberstaat*' blei, som Hegel beskriv, «*Anfang aus der Familie ausgestoßen*», i utgangspunktet kasta ut av familien, og vakse opp utanfor rekkevidda av «*der Familienliebe*» (familiekjærleik). (1848, s. 348) Likevel var ein alle i prinsippet '*Anerkennung als Person*', noko som vil seia at ein ikkje lengre ut i frå sin natur kunne bli ein slave. (Hegel, 1848, s. 405)

På denne måten tenkjar Hegel den romerske antikken som sjølv idealet for ein antitese for den frie modernitet. Som han har demonstrert var ein over alt på den eine sida fri, men på den andre sida ufri. Denne lidingsfulle spenninga blei, som me forstår det, det empiriske menneske si oppvakning for den abstrakte subjektsubstans si lidning *an sich selbst*. Det Hegel legg vekt på, når han tar for seg verdsånda si utvikling, og spesifikt forhold seg til det romerske trinn, er, som han skriv, nødvendigeita av å finna grobotn for «*Moment der Innerlichkeit*», inderlegheita sitt moment, som, i fylgje Hegel, «*den Griechen fehlende*», grekarane mangla. (1848, s. 389) Det høyras kanskje i utgangspunktet paradoksalt ut at det indre, som moment, skulle veksa fram hos eit folk kvar nettopp inderlegheit blir trykt ned. Dette paradokset stammar derimot, for Hegel, frå det han tar som ei fundamental kjensgjerning ved det menneskelege vesen, nemleg at ein grunnleggande sett ikkje kan vera fullstendig utlevert til seg sjølv, og samtidig kjenna seg heil. Som Hegel skriv, «*das Natürliche*», det naturlege (ved menneske) «*ist das Unfreie und Ungeistige*», er det ufrie og det uåndelege. (1848, s. 394) Denne naturlege sida ved menneske er nett det som blir erfart i den romerske verd som «*Schmerzes und des Unglücks*», smerte og ulykke, som Hegel understreker at det naturlege menneske «*in sich*», i seg, nettopp er. (Ibid.) Dette svarar til det me såg Hegel skriva i *Rettsfilosofien* i 2.2, der blei nett staten presentert som momentet som skulle oppheva den «naturlege lidinga», slik ho visar seg igjen i det moderne, borgarlege samfunn. I den grad menneske har fridom som si mest grunnleggande interesse, vil eit menneske som er utlevert til seg sjølv, i fylgje den tradisjonen som Kant og Hegel står i, naturleg måtta søka makt, og naturleg måtta la sitt velvere gå på tross av andre. – Det

⁷⁵ Det skal seias at Hegel trass i dette forholdet, noko utklippet her allereie ber preg av, var begeistra for det han kallar '*Die griechische Freiheit*'. Som Allen W. Wood ber vitnemål om «Hegel developed the conception of ethical life [*Sittlichkeit*] at a time when he was strongly influenced by his idealized picture of ancient Greek society». (1993, s. 227) Som me har sett var Hegel særskilt influert av Aristoteles, sjølv om han altså konsekvent, som mange andre, las Aristoteles sin etikk og politikk som eit halvhjerta forsøk på fridoms-moral. Som Wood skriv rekna Hegel grekarane som folket kvar «the value of individuality [i fridoms-moralisk tyding] first developed». (1993, s. 228)

er nett denne menneskeskikkelsen den transcendentale subjektsubstansen for Hegel må fordømme som vond.

Det romerske folk kunne altså, som me forstår Hegel, ta inn over seg den kristne bodskap om at det menneskelege vesen er grunnleggjande vondt av den grunn dei sjølv hadde opplevd vondskap. Romerane sin '*Schmerzes*' og '*Unglücks*' tar Hegel som, slik det framgår av *Die Philosophie der Geschichte*, inkje mindre enn eit teikn på at «*die Zeit erfüllt war*», tida var inne. (1848, s. 393) Elende i form av smerte og ulykke er nemleg, som Hegel skriv, forstått som «*ein notwendiges [...] Vermittlung*», ein nødvendig formidling, av «*der Einheit des Menschen mit Gott*», menneske si einskap med Gud. (1848, s. 394) Det beviser at individet er, som me har sett, '*Unfreie und Ungeistige*' åleine, at berre i kraft av å forstå seg sjølv i lys av ein høgare einskap er menneske heilt. For å forklara denne heilskapen nyttar Hegel seg, i *Der Philosophie der Geschichte*, av den kristne førestillinga om treeinigheita. (1848, s. 393) Treeinigheita («*der dreieinige*») står nemleg for, som han skriv, distinksjonen mellom «*der Vater*», faren, Gud, «*und der Sohn*», og Sonen, menneskeindividet, «*und dieser Unterschied in seiner Einheit*», og nemnte distinksjon under eitt «*als der Geist*», som ånd. (Ibid.) Ved å ta i mot 'den heilage ånd' oppattrettar ein splittinga – splittinga frå Eden sin Hage –, ein blir igjen eitt med Gud, eitt med alt-et, og tileignar seg som fylgje eit fridoms moralsk sinnelag. Denne '*der Geist*' er, understrekar han, «*die absolute Reflexion in sich selbst*», den absolutte refleksjon i seg sjølv. (Hegel, 1848, s. 393) I kraft av den romerske '*Prosa des Lebens*', som Hegel skildrar den «smertelege» romerske tilstanden som (1848, s. 351), blei menneske mottakeleg for den same bodskapen som, som me har sett, vidare gjer seg gjeldande i moderniteten sitt dannelsingsprosjekt.

Med Lyotard kan me seia at Kristendomen baud på ein religiøs legitimitetsgrunn for ein før-moderne fridoms moral. I kraft av syndefallsmyta fekk dei nedtrykte romerane grep om ein heilskap som hadde blitt forsømt, og i kraft av tru på denne religiøse heilskapen kunne eit fridoms moralsk samfunnsband flettas i saman. For Hegel skal religion i midletid berre utspela seg som eit forbigåande moment, eit moment som til slutt skal oppheva seg i det negative momentet «det borgarlege samfunn», for så etter det igjen å kulminera i det positive momentet «den sekulariserte stat». Reformasjonen sprang, som Hegel skriv på eit seinare punkt i *Die Philosophie der Geschichte*, frå den katolske kyrkja si «*Verderben*», forderving. (1848, s. 497) Luther sa, som Hegel berar vitnemål om, at «*die ewige Bestimmung des Menschen*», menneske si evige bestemming, må beras fram «*in ihm selber*», i individet sjølv. (1848, s. 530) For Hegel tok Luther dette «*Inhalt*», som individet skulle vera meint til å realisera, for gitt, som noko religiøst. (Ibid.) Dette spekulative innhaldet blir av «*die Aufklärung*», opplysninga, «*verbannt und vertilgt*», forbydd og øydelagt, fortsett Hegel. (Ibid.) For Hegel sin eigen del blir nemleg «*Die Weltlichkeit*», som han skriv, (altså, sekulær verdslegheit, med andre ord «staten») «*das Reich des Willens*», viljen sitt rike, eller «*das geistige Reich im Dasein*», det åndelege riket verkeleggjort.⁷⁶ (Ibid.) Staten skal til slutt oppheva den religiøse legitimitetsgrunnen for sjølv å legitimera eit fridoms moralsk samfunnsband i seg sjølv. Den sekulariserte staten kan sjølv i eigen skikkelse legitimera eit fridoms moralsk samfunnsband, hevdar Hegel, prinsippet som dette absolutte samfunnsbandet skal veksa ut av blir overlevert til subjektsubstansen som Kristendomen.

⁷⁶ Sjølv om Hegel altså til sjuande og sist «opphevar» religion som eit moment skal det seias at hans *Sittlichkeit* eigentleg «er» ein kristen praksis. Dickey, 1993 forsvarar noko tilsvarande. Sjå til dømes s. 333 der han eksplisitt omtalar Hegel sin etikk som «his religion of *Sittlichkeit*.» Som Dicky framstiller det ville Hegel «free Christianity from both the subjectivity and intolerance of dogmatic evangelicals and the rational “pretensions” of “liberal” theology”. (s. 311)

Me har nå fått høyra om korleis den romerske 'Schmerzes' og 'Unglücks' var eit fridoms moralsk framsteg, om korleis denne «brutale» 'Prosa als Leben' i kraft av si «grusomheit» gjorde romerane mottakelege for den kristne bodskap. Med det har me i midletid ikkje kome noko nærmare det me ved starten av denne delen sette oss sjølv i føre, nemleg ei forståing av moderniteten si moralske interesse for fridom som noko vilkårleg og historisk betinga. Hegel les ikkje historia «objektivt», han les ho ikkje uavhengig av eit gitt formål. For Hegel er historia, *die Weltgeschichte*, som me ser, ei beretning om den transcendentale subjektsubstansen si framskriden. For Hegel er med andre ord det kristne prinsippet om fridom på langt nær noko tilfeldig, det blir forstått som skjebnen. 'Die Zeit erfüllt war', minner me om, med romerane var tida rett og slett i fylgje Hegel inne. Menneske har alltid i sitt vesen vore vondt, om me tar utgangspunkt i Hegel, kristendomen blir ikkje forstått som ei oversentimental ærekrenking, slik som me, i affekt av fornektning over at me kan ha som skjebne å utsletta oss sjølv, har interesse av å forstå omgrepet «Kristendomen» som.

Den økologiske krise sine røter i *Det Gamle Testamentet*

Hegel sin *Die Philosophie der Geschichte* visar oss i kor stor grad det er overlapp mellom det moderne- og det kristne verdigrunnlaget. Ikkje berre har me forundra oss over korleis moderniteten forstår menneske som eit vesen som finn sitt høgaste mål som fri – eit ideal det kan verka til at moderniteten har erverva frå det «pessimistiske oppgjeret», må me kanskje seia, ved namn Kristendomen. I tillegg har me klødd oss i hovudet over korleis moderniteten tar naturen som eit verdiløst middel, og omsynsløst rettferdiggjør for seg sjølv korleis ein kan nytta seg av han til sine eigne dekadente formål.

Som Hegel skriv i *Die Philosophie der Geschichte* var det fyrst i og med guden Kristendomen hadde fått overlevert frå Jødedommen at fokuset på det åndelege blei bringa så langt at det førte til eit fullstendig brot med naturen, og absolutt underordning av han til fordel for det åndelege. Som Hegel skriv, den jødiske Gud gjer seg sjølv kjend som «*der Schöpfer*», skaparen av, «*aller Menschen wie der ganzen Natur*», alle menneske og all natur. (1848, s. 238) Verdsånda forteljar slik seg sjølv, påstår Hegel, «*vom Sinnlichen unmittelbar los*», at ho er fullstendig fri frå det sensoriske, at naturen er «*zu einem Äußerlichen und Ungöttlichen*», noko reint ytre og ugudeleg. (1848, s. 239) Me erfarer for vår del at dette nesten er som å vera tilbake i Hegel sine eigne normative utlegningar i *Rettsfilosofien*, og beinrakt kjem det frå Hegel: «*Dies ist eigentlich die Wahrheit [sanninga om] der Natur*». (Ibid.) Naturen er «*Gottes Schmuck*», Gud sitt smykke, utbroderer han, og eksisterer eine og åleine for «*seinem Dienste*», Ham sin teneste. (Ibid.) Tilbake til der Hegel legg ut om Kristendomen fylgjar det av bodskapen Kristus sitt bilete formidla, at menneske bestemmer seg sjølv som «*allgemeine Macht alles Endlichen*», suveren makt over alt endeleg. (1848, s. 406) Fyrst i førestillinga om ein gud som har skapa menneske og universet forstår altså menneske seg rettferdiggjort i eit privilegium om å kunna nytta naturen relativt til sine mål. Dette er interessant. Skal me tru Hegel er det altså ikkje Kant som strengt talt fyrst bestemte menneskeindividet som «*zweck an sich selbst*», det var Kristendomen. Premissen til heile vår økologiske krise og potensielt føreståande undergang stammar frå forståinga av naturen som eit reint 'Äußerlichen' og 'Ungöttlichen' skaparverk, som er overgitt menneske frå Gud, som eit middel me trygt kan nytta til formålet om å verkeleggjera oss sjølv som frie. *I den grad me stolar på at Gud er god kan han ikkje med denne gester ha lurt oss?* – Har Gud lurt oss? Ting tydar på at det ikkje var så ufarleg å ta seg fridomar med skaparverket likevel.

Ut i frå dette forstår me nettopp kor fundamentalt det er for den moderne interessa for fridom at naturen blir overkøyrert som noko i seg sjølv ubetydeleg. Gud er han som velsignar sjela med evig liv, og som velsignar individet som fritt. I den anledning har han beleileg nok lagt ved eit stoffleg skaparverk – naturen – ein som fritt menneske ver så god kan realisera sitt vilkårlege forgodtbefinnande med. I Jesus sitt bilete atterkjenner menneske seg, i fylgje Hegel, som '*allgemeine Macht alles Endlichen*'. Som me dessutan hugsar frå eit par sider tilbake er menneske, i Hegel sitt vitnemål, eitt med Gud berre for så vidt ein opphevar det endelege og naturlege ved eigen natur. Når det kjem til det menneskelege vesen er det nett det 'naturlege' ved oss som over alt er forstått som det syndige og det vonde. Det primitive *naturmenneske*, slik det eksisterer i *naturtilstanden*, er den beinrake forma, er menneske i sin negasjon, menneske slik det må bli overvunne.

Kan det henda at det kristne og det moderne menneske eigentleg ønsker å frigjera seg frå naturen? Naturen er, som me legg merke ved, over alt tenkt som noko som må overvinnas. Noko som må «fylgjas med ånd» for å i det heile tatt bli verkeleg, som det heiter med Hegel. Naturen er den nødvendige motsetninga det frie menneske betingar av, som det krevjar som offer for sin parasittiske verksemd. Menneske kjende, som Hegel har fortalt, på grusamheita i den romerske verd, kanskje bestemte menneske seg i det eksakte augeblikk for å gjera slutt på det heile? Kanskje orka ikkje menneske meir av denne verda, og bestemte seg fylgjeleg for å utsletta ho? Eller kanskje finst Gud? Kanskje er Gud ein vond demon som forførte oss til det vonde gjennom å gje oss fridom som «*Bestimmung*», som Kant og Hegel konsekvent kallar det for. Kanskje fridom når alt kjem til alt er vår substans og skjebne? Kanskje kjem me til å utsletta oss sjølv i fridomen sitt namn?

Kristendomen verkar på alle måtar snarare å vera ei forbanning enn ei velsigning. Ikkje berre har den kristne bodskap snakka ned mennesket, og fått oss til å sjå på oss sjølv som eit grunnleggande sett vondt vesen, som må kjenna seg sjølv skuldige i den eigenskapen Kristendomen sjølv har bestemt menneske igjennom; Kristendomen, i forlenging av Jødedomen, har dessutan snakka ned naturen, slik at me ikkje lengre anerkjenner det som er rundt oss som vørdeleg, men finn oss sjølv rettferdiggjort i å misbruka han for formål som er fullstendig dekadente og unødvendige. Om denne guden verkeleg meinte å «velsigna» oss som frie må han vera sjølve inkorporasjonen av det vonde i seg sjølv, ein gud som skapa oss berre for si eiga fornøyelse si skuld kunne vera vitne til vår patetiske sjølvutsletting. Enten det, eller så er Kristendomen og moderniteten, heile denne fridomsmoralen i seg sjølv, eit verk underteikna slette menneske, ein pessimistisk frigjeringsvilje som har fått nok.

3.2 Modernitetsteorien sine røter i Kristendomen, Nietzsche sitt perspektiv

Den tyske filosofen Friedrich Nietzsche har, som me skal sjå nå, eit anna og for vår del meir passende forståing av Kristendomen enn den Hegel tilbyr, både når det kjem til Kristendomen sin framvekst og indre vesen. Nietzsche sitt generelle filosofiske synspunkt er, som me skal sjå han demonstrerer i det som fylgjar, at ei kvar «sanning» er uttrykk for den gjevne personen sin livsvilje. Ei kvar sanning har opphav i ein gitt framtrødelse – i ein '*dinge ercheinen*' kunne me med Kant ha sagt – noko som nødvendigvis må tyda at framtrødelsen det angår er noko som framtrer for eit gitt menneske.⁷⁷ Nietzsche sitt poeng er at personen sitt gemytt og sinnelag i den anledning får sitt å seia.⁷⁸ Av instinkt er me skapande, skal me sjå Nietzsche hevda. Alle sanningar er oppstått i eit perspektiv. Menneske si evne til å tala og forstå er generelt, i fylgje Nietzsche, perspektivistisk betinga.

Som me har sett ut i frå Hegel oppsto Kristendomen hos eit folk som hadde det vondt med seg sjølv. Hegel beskrev, som me hugsar, både smerte og ulykke som nødvendig føresetnadar. Me skal nå sjå at Nietzsche i denne anledning har fleire interessante ting å føya til.

Den kristne profeti som komplott for å øydeleggja Romerriket

Kristendomen bestemmer, som me har sett ut i frå Hegel, menneske som eit grunnleggjande sett fritt vesen. Som Nietzsche skriv i *Antikrist*⁷⁹ så «lyg» ein på ein måte når ein seier at det som er bestemmande for eit menneske (som eksempel) er det og det. (Nietzsche, 2008a, #57, s. 71) – Ein utgjer sine kulturelle bestemningar for å vera «natur» når dei eigentleg er menneskeskapa oppspinn. Som Nietzsche skriv er middelet («*die mittel*») for å skaffa ein «*langsam und kostspielig*» (langsam og kostbart) «*erwoben*», oppnådd, «*Wahrheit*», sanning, «*Autorität*», «*grundverschieden*», grunnleggjande forskjellig, frå dei ein kunne bevisa («*bewisen*») ho med. (Ibid.) For Nietzsche kan nemleg, som han skriv, ei kvar lære for «*gelebt werden soll*», korleis leva (les: moral) berre vera eit resultat av ein lang «*Zeiten des Experiments*», tid med eksperimentering, «*und der schlimmen Erfahrung*», og dårlege erfaringar. (2008a, #57, s. 72) Ein kan umogleg bevisa at normative påbod er sanne, er Nietzsche sitt poeng; og for vår del må me innrømme kor vanskeleg me har finne det å koma opp med ein einaste god grunn til kvifor fridom skulle vera ei god moralsk interesse. I fylgje Nietzsche er den einaste måten ei slik sanning kan bli gitt legitimitet på løgn, ein må seia at det er ei naturbestemming.

⁷⁷ I tru mot Tracy B. Strong må eg dessutan leggja til at det ikkje fylgjar frå dette her, i Strong sine ord, «that there are many "positions" from which one can see an entity, that I see in "my" way and you in "yours", and, thus, that with a becoming toleration we should allow this diversity». (1996, s. 139) Dette standpunktet bygg nettopp på, vil eg leggja til, moderniteten sine fridoms moralske premiss, nokon premiss eg vil argumentera for at Nietzsche ikkje set.

⁷⁸ Solomon, 1996 forstå det likedan der han skriv at Nietzsche var ein flittig brukar av «ad hominem arguments», noko som vil seia at han brukte personen sine eigenskapar i mot vedkomande sine ytringar. (s. 188) I motsetning til Solomon skal me i midletid ikkje tolka dette som teikn på at Nietzsche stillar seg bak «a richer form of morality, a broader, more varied perspective (or, rather, an indefinitely large number of perspectives)». (1996, s. 203) Dette synet kvilar nemleg på, som Solomon sjølv gjer klart, overtydinga om at «Nietzsche presumes a substantial self which cannot be distinguished from its attributes, attitudes, and ideas» (s. 217)

⁷⁹ Når det kjem til *Antikrist* refererer eg generelt til avsnittsnummereringa, med unntak av # 57 som strekker seg over 5 sider i den norske utgåva. Kva angår nemnte paragraf visas det i tillegg til sidetal.

Kant og Hegel lyg altså – det same gjer den kristne profetien – når dei seier at menneske har fridom som si inste bestemming. – Det er i seg sjølv heilt legitimt, om ein fylgjar Nietzsche. Det det heile kjem an på, skriv han, er til kva for eit formål [«Zweck»] «*man lügt*». (Nietzsche, 2008a, #58) Det kjem an på, presiserer Nietzsche, om ein gjennom løgna har til hensikt å «*erhält*», oppretthalda eller å «*zerstört*», øydelegga. (Ibid.) Ein sunn kultur har openbart til hensikt å oppretthalda, derimot Kristendomen, i og med si løgn om at individet er absolutt fritt og igjennom tru vil bli sikra frelse i det uendelege, har, som Nietzsche skriv – som *anarkisten*, samanliknar han – «*geht nur auf Zerstörung*», berre til hensikt å øydeleggja. (Ibid.) Som me hugsar frå historieleksjonen med Hegel var Romerriket eit despotisk regime kvar underklassen leid. Ein kan i den forlenging fint sjå føre seg korleis dette folket hadde interesse av å koma opp med ei løgn, dei kan overtyda for seg sjølv om noko som er veldig mykje viktigare enn den ordenen som føreligg. Som Nietzsche skriv «*jene heiligen Anarchisten*», desse heilage anarkistane, laga seg ei «*Frömmigkeit*», fromheit, av å øydeleggja «*das imperium Romanum*». (Ibid.) Ved å opphøgja si individuelle sjel – ved å gjera den individuelle «sjela» til ein størrelse som vil bestå i det uendelege – gjorde dei seg sjølv uendeleg mykje viktigare – me forsøker å fylgja Nietzsche – enn det som førelåg til eit gitt endeleg tidspunkt som den endelege romerske verd. Ved å spreia denne løgna og overtyda alle ein møtte på om denne bodskap, «*vergiftet*», forgifta ein, som Nietzsche skriv, «*über Nacht*», over natta, «*die Ernte*», hausten etter «*Experiments Romanum*», den romerske eksperimenteringa. (Ibid.) Det romerske keisardømme blei til det romersk-katolske pavedømme. Ut i frå den romerske sjel, slik me kjennar ho frå Hegel, steig katolisismen, den varianten av Kristendomen som ytre-og utvendiggjer alt i stil med den romerske ånd.

Kristendommen sin fødsel som jødisk slaveopstandelse

Den romerske «*tschandala*», som Nietzsche skriv, altså lågaste klasse, hadde som me skjønar ikkje kome opp med denne løgna heilt av seg sjølv – den blei som me veit overlevert frå den tradisjonen som hadde vekse ut av det jødiske folk i Kanaan. Som Nietzsche fortel, fortsatt i *Antikrist*, hadde den jødiske prestekasten der – på tilsvarande vis som Hegel fortel angåande dei romerske patrisiarane – utvikla seg til despotar. (Nietzsche, 2008a, #26) Med Aristoteles kan me seia at samfunnsforfatninga hadde utarta (*papekbaseis*), i og med at den bestemmande kasten (prestane) nytta seg av sin makt til å tena sine egne daglege behov med. (Aristoteles, *Pol.*, III.7, 1279a) Nietzsche skriv: «*Jesus von Nazareth*», «*Dieser heilige Anarchist*» (2008a, #27) gjekk i den anledning til opprør, ved å i utgangspunktet forkynna ein «*Praktik des Lebens*», livets praksis, som i sitt vesen avgjorde heile «*jüdischen Buß- und Versöhnungslehre*», den jødiske bods- og forsoningslæra. (2008a, #33) Som me har vore inne på i vår behandling av den hegelianske verdshistoria var det fyrst Jødedommen som, i Nietzsche sine ord, utretta ein «*radikale Fälschung aller Natur*», radikal forfalsking av naturen (2008a, #24), eller med Hegel sine, gjorde naturen om til noko reint ytre og ugudeleg. I eit maktsjukt komplott hadde nemleg, i Nietzsche sitt filologiske vitnemål, dei jødiske prestane loge om naturen si ureinheit, slik at deira «*heiligen*» «*entnatürlichen*», av-naturalisering, «*überall unentbehrlich ist*», overalt blei nødvendig. (2008a, #26) Jesus gjekk i den anledning til opprør, forklarar Nietzsche, ved å gå fram som eit eksempel for ein Buddhisme-minnande praksis, skriv han, ein gjennom utføringa av kunne «*um sich 'im Himmel' zu fühlen*» kjenna seg som 'i himmelen', utan vegleing frå presten. (Nietzsche, 2008a, #33)

På denne måten gjekk Jesus til opprør mot den beståande gode sed og skikk – eit verdisett som gagna det fornemme presteskap sine private interesser, om me skal tru Nietzsche. Jesus nådde ut til 'tschandala-kasten', dei nedrige som var utslitte av prestane si gjentekne sjølvforfremmande hersing. Jesus leia, med Nietzsche sine ord, ein «*Sklavenaufstand*», slaveoppstandelse, (2010, s. 30) – ein bevegelse Nietzsche i *Moralens genealogi*⁸⁰ hevdar at spring ut i frå «*Ressentiment*», undertrykka kjensler, som «*selbst schöpferisch wird*», sjølv har blitt kreative, «*und Werte gebiert*», og fødd verdjar. (Ibid.) Som Nietzsche skriv i notatbøkene frå denne perioden⁸¹ «*Man betrügt sich*», ein lurar seg sjølv, om ein trur at dei fyrste kristne var «*einem naiven und jungen Volks-Dasein träumt*», eit naivt og ungdommeleg folk. Tvert i mot, skriv Nietzsche, «*es ist eine typische décadence-Form*», det var ei typisk form for dekadens, moralsk «desaturasjon» («*Verzärtlichung*») og hysteri i ei «*krankhaften Mischmasch-Bevölkerung*», sjukeleg heterogen befolkning, som har blitt slitne («*müde*») og mållause («*ziellos*»). (2001, #180) Jesus fremma med andre ord, om me forstår Nietzsche rett, slette verdjar, for å nå ut til slette samfunnslag: han skapa ei «løg» ut i frå «*Instinkt- Ermüdung*», som er Nietzsche si beskriving (Ibid.) – trøyte instinkt –, i eit forsøk på å omvelta samfunnsordenen, og innsetja dei svake og undertrykte sine interesser på topp.

Presteskapet sitt radikale sjølvforfremmingsprosjekt dei løgnsinna forkynna naturen si ureinheit igjennom, hadde tvert i mot, kontrasterer Nietzsche i sjølvsame avsnitt, vore uttrykk for «*Die Macht und Zukunfts-Gewißheit des jüdischen Instinkts*», det jødiske instinkt sin styrke og stoltheit. (2001, #180) Som Nietzsche fortel i eit seinare avsnitt var dette i midletid eit desperat forsøk på sjølvstadfesting («*Versuch, sich durchzusetzen*») frå denne kasten sin side, etter at det jødiske folk hadde 'mista to heile kastar'. (2001, #184) Slaveoppstandelsen si tid var nemleg på ingen måte den jødiske stordomstid: Stordomstida i Israels historie stadfestar Nietzsche i *Antikrist* som «*der Zeit des Königtums*», kongetida, altså før prestekasten hadde gjort sitt sjølvhevdingskupp. (2008a, #25) På denne tida var «*der ritterlich-aristokratischen Werturteile*», den riddarleg aristokratiske verddiverduringa, gjeldande, skriv han i *Moralens genealogi*. (Nietzsche, 2010, s. 26) I dette legg han, som han utdjupar, «*eine mächtige Leiblichkeit*», ein mektig kroppslegheit, og «*eine blühende, reich*» ein blomstrande og rik, «*selbst überschäumende Gesundheit*», sjølvopptatt sunnheit». (Ibid.) I *Antikrist* skriv han at denne fornemme kasten i kraft av sin «*Macht-Bewußtseins*» (maktbevisstheit), «*Freude [und] Hoffnung auf sich*», glede og forhåpning til seg sjølv, hadde tilbedt gudar. (Nietzsche, 2008a, #25) Desse hadde i midletid ingenting til felles med den guden som presteskapet seinare løgnarisk-skapande, for sin eigen del, hadde forkynna. Som det framgår av desse avsnitta må me, ut i frå Nietzsche, forstå ein kvar gud som eit maktfenomen – som eit forsøk på å stadfesta og fremma eigne instinkt. «*Jahve*», guden i israelittane si kongetid, forstår Nietzsche, som han skriv, som uttrykk for «*die Logik jedes Volks*», logikken til eit kvart folk, «*das in Macht ist*» (som er ved makta) og som har «*gutes Gewissen davon*», god samvit for det.⁸² (Ibid.) Denne 'stordomstida', som Nietzsche beskriv med entusiasme, møtte i midletid si ende, som han forklarar (fortsatt i *Antikrist*), etter «*die Anarchie im Innern*», anarki innanifrå, og «*der Assyrer von außen*», assyrrane utanfrå. (Ibid.)

⁸⁰ Her refereras det til sidetal i den norske utgåva frå Vidarforlaget.

⁸¹ Når det kjem til *Der Wille zur Macht*, på norsk viljen til makt, refereras det generelt til avsnittsnummereringa.

⁸² Som det framgår av Salaquarda, 1996 er det mogleg at Nietzsche hadde denne førestillinga frå Schopenhauer. Som Salaquarda skriv berømma Schopenhauer dei antikke religionane grunna deira «*politi-cal purposes and [promises for] a better life*» (s. 97), formål som verkar å passa med Nietzsche sin omtale av den opphavlege 'Jahve'.

På eit tidspunkt i Israels historie sto altså berre «den Priester» (prestane) «und den Tschandala» (og underklassen) igjen, skriv Nietzsche i notatbøkene. (2001, #184) Etter indre anarki og konfrontasjon med assyrarane hadde ein mista både «die der Krieger» (krigarane) «und die der Ackerbauer» (og bøndene). (Ibid.) Ingenting sto i mellom, og prestane tok nå initiativ til å, som me såg Nietzsche beskriva over, stadfesta sine eigne instinkt. Med ingen andre å la sin makt gå ut over enn 'den Tschandala' – altså det mest slette samfunnstrinnet av dei alle – spør Nietzsche om me ikkje skjønar kva som kjem: «*einem Aufstand des Tschandala*», underklassen gjorde opprør, sukkar han, «*der Ursprung des Christenthums*», Kristendomen blei fødd. (Ibid.)

Kristendomen sine fysiologiske føresetnader

For å gå litt meir i djupleika på korleis Nietzsche forstår dei instinkta som med Kristus fekk overhand skriv han heilt eksplisitt i *Antikrist* korleis dei er forstått:

Det instinktive hat mot virkeligheten: Følge av en ekstrem lidelses- og sensibilitetsevne som overhodet ikke lenger vil bli «berørt», fordi den føler enhver berøring for sterkt. *Den instinktive avvisning av all motvilje, alt fiendskap, alle grenser og distanser i følelseslivet.* Følge av en ekstrem lidelses- og sensibilitetsevne som opplever enhver stritten imot, allerede ethvert krav om å stritte imot, som uutholdelig *ulyst*, (...) og som alene kjenner salighet (lysten) i det å ikke lenger yte motstand mot noe, mot noen, hverken mot det vonde eller den onde. – Kjærligheten som den eneste, som den *siste* livsmulighet. (Nietzsche, 2008a, #30, omsetting Grønner)

Nietzsche tillegg altså, vesentleg sett, Kristendomen instinkta til ein livstrøytt og ressentimentisk underklasse. Sjølv om Jesus hadde, som Nietzsche les evangeliet, fyrst og fremst forkynna ein jordnær 'livets praksis', hadde, som Nietzsche påstår, apostlane sine slette og ressentimentiske instinkt, etter at Jesus hamna på korset, blitt hemngjerrige.⁸³ Som Nietzsche skriv i *Antikrist* enda Kristendomen opp med å handla om «*das uevangelische Gefühl*», den uevangeliske kjensla, «*die Rache*», hemn. (2008a, #40) Gud har sendt sin son for «*Vergebung der Sünden*», imiterer Nietzsche, for tilgiving for syndene, «*als Opfer*». (2008a, #41) Trass i at Jesus hadde forsøkt å avskaffa den prestelege verdien «skuld», poengterer Nietzsche, blei dei livstrøytt instinkta skapande, «*ihre Rache war*», deira hemn var, «*auf eine ausschweifende Weise Jesus emporzuheben*», å opphøgja Jesus på ein tøyleslaus måte. (2008a, #40) Jesus blei førestilt som «*das 'Reich Gottes'*», Gud sitt rike, «*kommt zum Gericht über seine Feinde*», som kjem med dom over sine fiendar. (Ibid.) Dermed var alt «*mißverstanden*», misforstått, fortvilar Nietzsche. Kristendomen blei ein religion som, i motsetning til den opphavlege hensikt poengterer Nietzsche, «*verspricht alles*», lovar alt – frelse, atterkomst, oppstandelse, ramsas det opp (Nietzsche, 2008a, #41) –, «*aber hält nichts*», men som ikkje held noko. (2008a, #42) «*[D]ieser Falschmünzer aus Haßbegriff*», hatet sitt falskmytteri gjorde atterkomst, (Ibid.) og me skjønar kva Nietzsche meiner. Menneskenaturen blei fordømt som *ungeselligkeit-an sich selbst*, som det blei heitande med Kant, menneske måtte igjen underleggjas det høgare; Gud som legitimitetsgrunn, og ei høgare fornuft som visar veg. Menneske har som me skjønar ikkje blitt friske sidan.

Blant den minst like livstrøytt plebeiar-kasten i Romerriket kunne den vurderingsforma som fylgja av denne verkelegheitsflukta opp mot ein guddom som i sitt vesen lovar evig kjærleik for eins individuelle sjel, om me fylgjar Nietzsche, utvida sitt herredømme. Rom hadde på denne tida utvida sitt rike til å innebera heile «*das Herz*», hjartet, for «*der alten Wert*», den gamle verda, – som er kva Hegel i *Die Philosophie der*

⁸³ I si lesing listar Salaquarda interessant nok opp «self-deceptive lust for revenge» som eit i seg sjølv kjenneteikn på ressentiment. (Salaquarda, 1996, ss. 103-104)

Geschichte kallar områda rundt Middelhavet for. (Hegel, 1848, s. 108) I verdshistorisk samanheng tydar – i Nietzsche sine ord – «forgiftinga» av dette området, forgiftinga av heile det vestlege folkeslag. Dette ser me tydeleg fylgjande av den dag i dag – mesteparten av oss søker riktig nok ikkje lengre forløyising i ein alt-elskande guddom, men dei sjølvsame instinkta lev i beste velgåande vidare og rettar for tida sin forløyingslyst mot det dei kallar for moderniteten sitt endemål: draumen om den individuelle sjel si positive moglegheit til eineherskeri over tilknytt lekam.

Menneske si mest grunnleggande moralske interesse som makt

Nietzsche forstår, som me ser, kristendomen heilt i tråd med det me er ute etter. Kristendomen var, i fylgje Nietzsche sitt vitnemål, ein vesentleg sett usosial bevegelse, eit fakkeltog for å setja enkeltpersonen sine interesser på topp. I *Antikrist* #43 tar han det på kornet:

Hvorfor fellesskapsånd, hvorfor takknemlighet for herkomst og forfedre, hvorfor arbeide sammen, ha tiltro, fremme og ha for øyet et eller annet felles gode? [...] At enhver som «udødelig sjel» har lik rang som enhver, at det i totaliteten av alle ting er *hver* enkelt «frelse» som får gjøre krav på en evig viktighet [...] – en slik forøkning av enhver slags egoisme i det uendelige, i det uforskammede, kan man ikke brennmerke med nok forakt. (Nietzsche, 2008a, #43)

Nietzsche er, som me erfarer, ein filosof som vektlegg fellesskap⁸⁴, som ikkje lar nokon abstrakt og ideell førestilling om likeverdighet koma i vegen for fellesskapet sitt beste. Moral blir tvert i mot framstilt som noko alvorleg, av Nietzsche, som noko som har med, som me har sett han skriva, *eksperimentering* og *erfaring av farar* ute i den verkelege verda å gjera. Interesse for fridom er i den anledning, slik me forstår det, det motsette av det å visa respekt for sin «herkomst», som det å ta sine forfedrar alvorleg når det kjem til dei normative påboda dei måtte beordra. Fridom er i fylgje Nietzsche eit kort ein trekk fyrst når løgna har blitt uhorveleg, når dei som er sterke og stolte over seg sjølv har latt det gå for langt.

Dette siste punktet visar oss at Nietzsche likevel ikkje lar seg foreina med våre røyningar mot å forstå menneske si mest grunnleggande moralske interesse som sosialitet. For, la oss spørja, kor sosialt er det å, i tråd med kva me såg Nietzsche beskriva, som prest læra at naturen er urein, slik at eins heilage motgift over alt blir nødvendig? Det er å tvinga seg sjølv på nokon andre, å utnytta eigen posisjon. Høyras ikkje mykje 'sosialt' ut, gjer det vel? Likevel, for Nietzsche er det, som me har sett, å med rette ha god samvit for å vera ved makta. Det er i seia ja til seg sjølv, hugsar me. Nietzsche visar seg som usosial, denne læra kan me ikkje nytta til vårt prosjekt.

Som me skal sjå nå talar Nietzsche djupast sett «ressentiment-instinkta», som han ville ha sagt sjølv, si sak, han forsvarar interessa for fridom. Noko slikt er klart ut i frå hans metafysisk bestemming av det verande si vera som «vilje til makt» (sjå til dømes Nietzsche, 2001, #1067). Det er riktig – Nietzsche heng sjølv igjen i den vurderingsforma som vurderer makt og fridom som menneske sitt høgaste mål. Når

⁸⁴ Trass i Tracy B. Strong essay i *The Cambridge Companion to Nietzsche* skal me i det fylgjande gjera ei politisk lesing av Nietzsche. Strong åttvarar i midletid, som ho skriv på side 126, fyrst og fremst i mot det å knyta Nietzsche til gitte politiske kategoriar som 'liberalisme', 'republikanisme', 'konservativisme', 'høgre-' og 'venstre fløy', etc. Noko slikt er me einig i at er lite fruktbart, då alt dette bygger på moderniteten sitt kristne influerte verdigrunnlag. Sidan me uansett ikkje har som formål å lesa det på den måten tar me oss den fridomen å lesa Nietzsche politisk på ein tvers igjennom filosofisk og umoderne måte.

Nietzsche snakkar om det normative konseptet om å «seia ja til seg sjølv», meiner han å seia ja til seg sjølv som eit «barbarisk menneske».⁸⁵ Det er fyrst ut i frå denne bestemminga det jødiske presteskapet kan bli hylla som ein livsbejaande kaste. Å seia ja til seg sjølv som menneske tydar å seia ja til seg sjølv som barbar, i den grad «menneske» med Kristendomen er forstått som eit vondt vesen, eller med Kant som eit usosialt (*ungesselig*) vesen. Dette er det derimot ikkje alle som klarar, hevdar Nietzsche, berre dei som er utstyrt med «sterk natur» skulle vera i stand til dette. Som det framgår av *Antikrist*: «*Die geistigsten Menschen*», dei åndelegaste menneska, som «*die Stärksten*», presiserer Nietzsche, altså sterkaste, «*finden ihr Glück*», *worin andre ihren Untergang finden würden*», finn si lykke der andre ville funne sin undergang: «*im Labyrinth*», i labyrinten, «*in der Härte gegen [i hardheita mot] sich und andre*», i eksperimentet («*Versuch*»); deira «*Lust*» er «*die Selbstbeziehung*», sjølvtvang, «*der Asketismus wird bei ihnen*», askesen blir hos han, «*Natur, Bedürfnis*», behov, «*Instinkt*». (2008a, #57, s. 73) I ei verd kvar alt og alle røyner etter makt tydar nemleg lykke at «*die Macht wächst*» (makta veks), at motstand («*ein Widerstand*»), er overvunne («*überwunden wird*») skriv Nietzsche. (Nietzsche, 2008a, #2) «Det gode» er vidare forstått som «*das Gefühl der Macht*», og «det vonde» er forstått som alt som stammar frå «*der Schwäche*». (Ibid.) Berre dei som er sterke av natur er sterke nok for denne verda, les me dette som.

Etter kva me har forstått av Nietzsche si rangering av instinkta, rangeras sunne instinkt over slette. «*Die décadence*» tilhøyrar («*gehört*») «*allen Epochen der Menschheit*», alle menneskjeheita sine epokar, skriv Nietzsche i notatbøkene. (Nietzsche, 2001, #339)⁸⁶ Dei som er av svak natur finn det som av naturen er bestemt som godt (makt), som me såg av utklippet over, avskrekkande. «*Für den Mittelmäßigen*», for dei middelmåtige, «*ist mittelmäßig sein ein Glück*», er middelmåtigheit lykke, skriv han i *Antikrist*. (Nietzsche, 2008a, #57, s. 74) I lag utgjer dei ein saueflokk, som alle hegnar om det vonde, altså svakheit. Som Nietzsche antydar, at det som er sterkt av natur ikkje skulle få moglegheit til å søka makt, er like absurd som at det som er svakt av natur skulle bli tvunge til å søka makt. Ein kvar kultur si oppgåve, slik det framgår av *Antikrist*, skal vera å bera fram dei sterke instinkta (Nietzsche, 2008a, #57, s. 74): til dette er det i fylgje Nietzsche nødvendig med «*einem breiten Boden*», eit bredt fundament; «*eine stark und gesund*», en sterk og sund, befesta («*konsolidierte*») «*Mittelmäßigkeit*». (Ibid.) Samfunnet skal vera strukturert som ein pyramide, skriv han, jo høgare opp ein kjem, desto meir «*härter*», hardare, blir «*Das Leben*» (livet). (Ibid.) Formålet er å mogleggjera («*Ermöglichung*») «*höherer und höchster Typen*», understrekar han. (Ibid.) – Presteskapet gjorde altså i fylgje Nietzsche rett i å festa seg til underklassen som ein parasitt.

Me forstår altså at det me siterte Nietzsche på ved starten av føreliggande avsnitt om å «ha fellesskapsånd», «arbeida i saman» og ha for auge eit eller anna «felles gode», ikkje var meint slik me beinrakt tok det. Nietzsche er ikkje Aristoteles. For Nietzsche skal nemleg kulturen fungera som ein «*Maschinen*», der kvar og ein person utgjer «*ein Rad*», eit tannhjul: alle skal utgjera sin «*Nutzen*» (nytte) for å nå det høgaste formålet⁸⁷,

⁸⁵ Me forstår det altså ikkje slik Solomon, 1996 forstår det, at ressentiment er livsforneking i tyding «denial of our best talents, our energies, and our ambitions.» (s. 203) Nietzsche var, som me forsøker å visa her, ikkje normativt sett ein verdirelativist. Han var for «sterke» verdiar, verdiar som spelar på lag med viljen til makt, slik me tolkar det, ikkje verdiar som er uttrykk for eit eller anna «substantial self». (Solomon, 1996, s. 217) Sistnemnte uttrykk tolkar me som synonymt med det kristne uttrykket 'udødeleg sjel', noko me allereie har sett Nietzsche si haldning til.

⁸⁶ Dette avsnittet er delt inn i underavsnitt. Med 'i' meinas den fyrste.

⁸⁷ Denne måten å lesa Nietzsche politisk på knyter Strong til det politiske høgre og teoretikarar som Bloom og Werner Dannhauser. Som ho skriv: «For writers such as Bloom and Werner

framgår det av *Antikrist* (Nietzsche, 2008a, #57, s. 74). Eit formål som står i stil til det som er forstått som den generelle krafta i naturen, nemleg *vekst*. Samfunnet skal ala opp ein sterkare art, ein art som er i stand til å bli «*Die Herren der Erde*» (Jorda sine herrar), skriv han i notatbøkene. (Nietzsche, 2001, #958) Menneskearta sitt endemål er å kara til seg så mykje makt at ein er i stand til å bringa fram («*herbeizuführen*») «*diese Sklaverei der Natur*» (slaveri av naturen). (Nietzsche, 2001, #953) – *Alt* skal i fylgje Nietzsche tena menneske. Universet er, som me forstår det, for Nietzsche eit einaste stort slag om makt, og menneske sitt høgaste mål skulle som fylgje ikkje kunna vera noko mindre enn å komma sigrande ut av denne striden.

Av Nietzsche sine normative bestemmingar stinkar det ressentiment! Det vil seia ikkje maktviljeressentiment, sosialitetsressentiment – la oss kalla det for antipati. Som me har sett motsett Nietzsche seg moderniteten sitt idealistiske likeverdighetsideal, men på den kostnad nøler han ikkje med å dyrka fram eit «inndelingsideal» som elles spelar på dei heilt same strengene. Som det framgår av Hegel sin *Die Philosophie der Geschichte* dreiv Romarane og Grekarane med inndeling («*entzweiung*») (Hegel, 1848, s. 506), der dei «hjartevvarme» tyskarane, som Hegel anerkjenner sitt eiga folk som (1848, s. 425), var dei fyrste som klarte å klekka koden kva angår biletet Jesus Kristus. (Hegel tenkjer på Luther.) Nietzsche motsett seg av nemnte grunn tyskarane, tyskarane får i *Antikrist* generelt skulda for alt som er galt med verda. Nietzsche verkar i protest å dyrka fram inndeling, Nietzsche sitt utkast til eit «inndelingssamfunn» når ikkje Aristoteles sitt opp til knea. Nietzsche er ikkje i nærleiken av å skjønna seg på sosialitet. Når Nietzsche ser på verda ser han nemleg fundamentalt sett gjennom dei heilt same brillene som dei Kant og Hegel ser igjennom – som det til og med Kristendomen ser igjennom. Han ser i menneskearta ei einaste stor samansverjing av barbarar. Menneske har fridom som si mest grunnleggande interesse – Nietzsche delar verdigrunnlaget til Kant og Hegel. Det håplause likeverdighetsprosjektet fyllar derimot Nietzsche med forakt. Det verkar som at det slår han at menneske simpelhen er ein art som ikkje er sterk nok for si eiga bestemming. *Menneske si bestemming er fridom men dei færreste er sterke nok til å kunna ha det*, tolkar me dei normative bestemmingane hans som. For fri skulle ein berre kunna bli, om me fylgjar Nietzsche, om ein går til kamp mot dei andre, om ein underleggar seg all motstand.

Ut i frå grunnbestemminga av menneske som maktvesen skjønna me korleis Nietzsche kunne sjå opp til dei despotane me har sett verka i Rom og i Kanaan. Dei sa nemleg ja til seg sjølv, skriv han. (Nietzsche, 2008a, #58; Nietzsche, 2001, #184) Dei sa ja til seg sjølv som eit maktsvolten og barbararisk menneske. I kraft av sin sterke natur og overlegne maktvilje underkasta patrisiarane seg plebeiarane, og dei jødiske prestane seg tschandala-kasten. Romerane ser Nietzsche dessutan opp til mest av alle, framgår det av *Antikrist*. (Nietzsche, 2008a, #57, s. 76) Dei underkasta seg heile det sørlege Europa. Heile «den gamle verda» som me hugsar frå Hegel. Ein kvar stad der det er eit verksamt rettferdsprinsipp meiner Nietzsche i *Moralens genealogi* at ein ser ein sterkare kaste i relasjon til ein svakare. (Nietzsche, 2010, s. 71) Det ligg i vår natur. «Alle menneske kunne tenkt seg å vore ein despot» siterer Nietzsche Platon på, «om mogleg kunne eit kvart menneske tenkt seg å vore Gud.» (Nietzsche, 2001, #958) Nietzsche ser dei same forholda som Hegel, berre at i Nietzsche sitt tilfelle tydar det ikkje at det barbarariske menneske må erfaras som ein negasjon: tvert i mot må dei som er av sterk

Dannhauser and many of their students, Nietzsche is a man of the right, the greatest of the moderns in that he takes up the challenge of the ancients, the thinker who dares to raise again the old political questions of rank, domination, character, and nobility against the leveling dynamics and easy egalitarianism.» (Strong, 1996, s. 129) Med unntak av at dette for oss gjer Nietzsche til ein høgremann ligg vår lesing nært til dette.

natur vera sterke nok til å la sin livsvilje skrida fram.⁸⁸ Historia skal helst vera makviljen si framskriden, ikkje den slette verdsånda si.

Nietzsche er i den forstand filosofen som fyrst tar moderniteten sine grunnbestemmingar på alvor – som faktisk ønsker å la den forma som moderniteten, i kjølevatn av Kristendomen, har bestemt «menneske» med få spela seg ut. Ut i frå Aristoteles forstår me derimot at dette biletet av menneske visar menneske når berre dyresjela er verksam. Som eit levande vesen som attrår det nødvendige (som ein barbar) er menneske rått og brutalt. Som Aristoteles skriv i *Politikk* er det menneske som lev utanfor staten det «mest vanheilage og brutale» vesenet av dei alle. (Aristoteles, *Pol.* I.2 1253a15) Når liv og død står på spel, slik det gjer i denne tilstanden, er menneske eit omsynslaust vesen. – Eit vesen som t.o.m. er i stand til å eta andre av sin art, argumenterer Aristoteles. (Ibid.) Det menneske som så vidt klarar å helda seg sjølv i live, som strever med det nødvendige, vil kjenna denne utilstrekkelegheita sterkare enn sin utilstrekkelegheit som samfunnsvesen. Dette vesenet ser me i Romerriket og føydal-Europa, der inkje bestemming av menneskesjela over hovud blei lagt til grunn. Dette vesenet har nå blitt *anerkjent* i si verksame herjing, og fått eit samfunn i eige som passsar sitt vesen.

⁸⁸ Som Solomon, 1996 peiker på kalla Nietzsche seg sjølv av òg til for «an "immoralist"». (s. 203) I motsetning til Solomon forstår me i midletid ikkje dette som at han skulle ha vore ein ekstrem fridoms-moralist (sjå note 66), at han simpel hen peika på kor «limiting» ein «Do shalt not»-moral er. (Salmon, 1996, s. 203) Tvert i mot forstår me desse utsegna som eit teikn på Nietzsche sin anti-fridoms-moral. Han var sjølv sagt ikkje i mot moral rett og slett, han var berre for ein type moral me her har beskrive, som skal ha som sin funksjon å dyrka fram den sterkare typen. Fridoms-moral jobbar i den anledning i mot menneske si «bestemming», det er å forneakta viljen til makt. Nietzsche er, som me forstår det, anti-alt-som-stillar-seg-i-mot-viljen-til-makt, Nietzsche er ein 'immoralist' i tyding anti-fridoms-moralist.

3.3 Forsøket på å utarbeida eit normativt konsept om å seia ja til seg sjølv som samfunnsvesen

Me er interessert i Nietzsche si fellesskapstenking, læra om sterke og svake instinkt, men er ikkje interessert i måten han forstår menneske si moralske interesse på. Nietzsche seier, som me har sett, ja til menneske som eit maktvesen, men seier med det nei til menneske som eit samfunnsvesen. Me må nå spørja, går det an å nytta Nietzsche sine formale ramar for å forstå Kristendomen og moderniteten som eit forfall kva angår menneske si sosialitetsevne?

Går det an å førestilla seg menneske som eit grunnleggande sett sosialt vesen? Som eit vesen som av instinkt søkar å bli eit samfunnsvesen? Aristoteles har allereie bekrefta dette, men Aristoteles gjer oss ikkje midla for å kunna forstå oss på interessa for fridom. Om menneske sitt mest grunnleggande instinkt er å bli eit samfunnsvesen, kvifor motsett moderniteten seg dette instinktet? Moderniteten påstår, som me har sett, at fridomsinstinktet er det grunnleggande, men har samtidig problem med å oppnå fridom på den måten ein meiner at menneske eigentleg ønsker. Kan ein kombinasjon av idear frå Nietzsche og Aristoteles hjelpa oss med å koma til botns i dette problemet?

Den menneskelege vera som grunnleggande sosial

I utgangspunktet er det klart at ordet «menneske» ikkje kan svara til ei gitt tyding som alltid allereie er gitt. Nietzsche forsto, som Kant og Hegel, menneske si bestemming som noko som gjeld til ei kvar tid, og som noko som dessutan, særskilt for Nietzsche sitt tilfelle, gjeld alt det verande. I tråd med vår aristoteliske kritikk forstår me det sånn at ein enten seier ja eller nei til den forma (Aristoteles: *eidos*) menneske måtte vera gitt i. I den grad «ja» og «nei» er to former for språklege ytringar, kan dei berre nyttas for å respondera på noko som er gitt innanfor eit tilsvarande språkleg medium. «Menneske» må forståas i kontekst av eit slikt medium. «Menneske» må slik gjevas ei form som gjer «menneske» fattbart på språket sine premiss. Berre som ein slik språkleg størrelse kan «menneske» overvegas på ein slik måte at ein enten ender opp med å bekrefta eller avvisa det. Dette inneberer fyrst og fremst at ordet «menneske» må gjevas ei tyding. Ein kvar språkleg størrelse består av ei gitt bestemming. Det ein seier ja eller nei til er på den måten det predikatet denne størrelsen måtte vera bestemt igjennom. Vår aristoteliske innvending er altså at for at ein skal kunna seia ja til menneske, slik som Nietzsche etterlyser, må ein fyrst gje menneske ei form som kan gjera det klart kva nøyaktig det er ein seier ja til når ein seier ja til menneske.

For å koma til botns i kvifor ein skulle seia ja til ei slik form, må me i utgangspunktet spørja etter kva for ein *førespurnad* me her har med å gjera. Spørsmålet lyd altså: kva for ein førespurnad er det som ber oss om å seia ja eller nei til menneske? Førespurnaden ber oss om å seia ja eller nei til menneske slik det er gitt i ei bestemt form. I den grad me alltid omgås andre menneske må alltid ei slik form vera gitt. Det er vår evne til å kunna forstå ting igjennom språket som bringer til vege slike former. Me har altså alltid eit gitt grep på den språklege størrelsen «menneske», men når er det det blir aktuelt å ta stilling til denne kategorien enten bekreftande eller avvisande? I og for seg er ordet slik det i denne grammatiske forma er oss gitt ubunden. «Menneske» tydar eit eller fleire menneske generelt. Det predikatet me meiner når me seier «menneske» må altså vera noko som alt det som har denne bestemminga har til felles. Når me blir bedt om å seia enten ja eller nei til menneske angår førespurnaden noko me som eit menneske (noko denne «me» nødvendigvis er i den grad det nyttar seg av språk) har til felles med alle dei andre som har denne bestemminga. I den grad desse andre forstår

meg idet eg ytrar mi stadfesting har me eit språk til felles. Me som er menneske har altså eit medium til felles som me verbalt kan kommunisera med kvarandre gjennom.

Ein avgjerande eigenskap kategorien «menneske» er bestemt gjennom visar seg altså å vera evna til språk (Aristoteles: *lógos*). Dei som delar denne bestemminga kan igjennom språket forstå kvarandre. Det er dessutan fyrst i gjennom dette språket at kategorien «menneske» blir tydingsfull. Menneske kan forstå kvarandre og kan i den forlenging kommunisera med kvarandre. Eit menneske kan til dømes meddela nokon andre ordet «menneske». I den grad me kan kommunisera med kvarandre kan me gjera ting i saman. Me kan mellom anna samarbeida om ting, diskutera ting og be kvarandre om ting. Menneske kan gjera alle slags aktivitetar i saman som inneberer deira samtidige nærvær. Gjennom evna til språk kan ein altså ha eit fellesskap i saman med andre. Språk i praksis er i det heile tatt eit slikt fellesskap. I den grad dette er det sentrale predikatet ein peikar på når ein seiar «menneske» er det kvarvidt ein ønsker å inngå i eit slikt fellesskap ein blir bedt om å svara enten bekreftande eller avvisande på i den nemnte førespurnaden.

Når me i stad sa at ein alltid må svara enten ja eller nei til ei gitt form som atterspeglar «menneske», meinte me med ordet «form» eit eller anna fellesskap av den typen me nå har kome fram til. Sjølv om ordet «menneske» reint formalt visar seg å ha som sitt bestemmande predikat «evne til språk», materialiserer den moglegheita som er implisert i og med denne evna seg (Aristoteles: *dynamis*) som eit gitt mellommenneskeleg fellesskap. Det ein seier ja eller nei til er altså eit eller anna mellommenneskeleg fellesskap. Heilt elementært har me berre ei slik evne til å kunna seia ja til eit fellesskap, men før dette fellesskapet kan bli takka ja til må eit eller anna fellesskap bli gitt. At menneske til ei kvar tid alltid må vera gitt i ei form tydar altså at fellesskapet ein er del av, som eit menneske, er det som må vera opphavet til denne forma. Fyrst av alt må det altså verkeleggjeras eit mellommenneskeleg fellesskap.

I og med vår vera som eit vesen som er slik at det er nøydt til å finna seg ei bestemming ved å bli del av eit eller anna mellommenneskeleg fellesskap, eit slikt vesen me kallar menneske, blir me altså konfrontert med førespurnaden om kvarvidt me ønsker å seia ja eller nei til dette fellesskapet. Det er altså vår menneskelege vera som konfronterer oss med denne førespurnaden. I den grad predikatet me som menneske er, eller skal bli, bestemt igjennom samtidig beskriver korleis me ønsker å vera i vår vera, må me i utgangspunktet vera utstyrt med ei tilbøyelegheit til å seia ja til dette fellesskapet (Aristoteles: *boulesis*). I og med denne tilbøyelegheita krevjar vår vera å bli bestemt. Predikatet som bestemmer kategorien «menneske» svarar til den måten den menneskelege vera vil framtre på. Formalt sett finn menneske si vera ved å seia ja til eit gitt fellesskap. I den grad det som berre er antyda av den menneskelege vera som eit normativt krav i utgangspunktet (når eit nytt menneske kjem til verda) ikkje er fylt med noko innhald, krevjar vår vera av oss at me straks må seia ja til eit slikt fellesskap. Berre ved at ein seier ja finn det menneskelege vesen si verkeleggjering. (Aristoteles: *éntélecheia*) Før ein har sagt ja til dette fellesskapet vil ein derfor ikkje ennå vera menneske. Ein vil berre ha det å kunna bli menneske som ei moglegheit, som er antyda av dei formale retningslinene som finst i og med vår utgangspunktlege disposisjon som menneske (Aristoteles: *psukhé*) (med evne til språk). Denne moglegheita krevjar verkelegheit. Før ein har sagt ja til si mest eigne moglegheit vil ein kjenna seg ufullkomen som menneske (Aristoteles: *steretikós*). I og med at denne avgjersla er vesentleg for at ein som menneske skal kunna finna si eigentlege vera, vil ein ikkje som eit vesen som har moglegheit til å kunna bli eit menneske vera eit menneske før ei slik avgjersle er fatta.

Vår eigne disposisjon som menneske krevjar altså av oss at me skal seia ja til førespurnaden om det gjevne menneskelege fellesskapet, om eit slikt over hovud er gitt i og med at me blir fødd. Om eit slikt fellesskap mot formodning ikkje allereie er gitt, vil vår mest grunnleggande interesse få oss til å søka andre menneske med formål om å oppretta eit slikt fellesskap.⁸⁹ I og med at dette fellesskapet er eit språkleg fellesskap, noko som i praksis består av ei rekkje aktivitetar som alle føreset at to eller fleire menneske skal vera til stades på same tid, handlar det heile om å få kjennskap til desse aktivitetane. Ein vil altså fyrst bli eit menneske gjennom å få kjennskap til og ved å utføra desse aktivitetane. Til det å på ein gitt måte vera menneske svarar alltid ein gitt praksis. I og med at denne praksisen altså føreset sameksistensen av to eller fleire menneske er denne praksisen i sitt vesen ein *sosial praksis*. Det er alt i alt igjennom ein gitt sosiale praksis at ein blir og er menneske.

Menneske er nemleg ikkje noko ein berre ved å takka ja til førespurnaden kan bli, for så å utan vidare vera det for alltid. I og med at vår bestemming eigentleg visar seg å bestå i moglegheita til å utføra ein sosial praksis og denne bestemminga til ei kvar tid krevjar å vera bestemt, må me heile tida utføra denne praksisen. Det vil seia at førespurnaden om menneske i realiteten er ein førespurnad ein kontinuerleg må bekrefte, gjennom å stadig igjen seia ja.⁹⁰ I og med at vår evne til språk eigentleg visar seg å grunna i ein praksis er det eigentleg ved å utføra denne praksisen at ein seier ja. Det å seia ja til menneske er altså ikkje eigentleg noko ein seier, det er fyrst og fremst noko ein *gjer*. Det å seia ja ter seg altså som ein bekreftande praksis. For å bli og heile tida fortsetta å vera menneske må ein heile tida sysselsetja seg med utføringa av ein gitt sosial praksis. Det å vera menneske visar seg å bestå i ein syssel. For å vera menneske må ein heile vegen gjera seg opptatt med denne.

I den grad det å bli menneske er noko me vil – me antar her at det svarar til eit gitt instinkt – og det å vera menneske er noko som svarar til ein gitt allment bestemt praksis, må menneske ha det å fylgja slike bestemtheter som eit nødvendig behov. Ved å utføra desse allmenne bestemtheitene held me liv i oss sjølv som menneske, samt at me held liv i det fellesskapet som heile tida bestemmer oss som menneske. Det er ein sosial praksis som beror på sameksistensen av fleire menneske. Alle desse kan berre vera menneske i den grad alle dei som eksisterer i saman utførar praksisen og slik held liv i bestemtheitene. Om ikkje alle heile tida seier ja til å vera menneske og utførar praksisen, er ikkje bestemtheitene som denne praksisen er betinga igjennom lengre allmenne. Alle dei som eksisterer i saman må vera sysselsatt med denne praksisen heile tida, viss ikkje vil ingen ha moglegheit til å verkeleggjera si mest grunnleggande interesse. Det er ei interesse me alle delar, noko som gjer oss gjensidig betinga av kvarandre. Vera krevjar av oss at me skal seia ja, og at me ikkje berre skal seia ja ein gong, men at me skal seia ja til det Nietzsche har kalla «den evige atterkoming av det same».

I den grad dei allmenne bestemtheitene betingar vår moglegheit til å kunna vera menneske må dei bestå. For at dei skal kunna bestå må stadig alle dei me eksisterer i saman med utføra den sosiale praksisen dei allmenne bestemtheitene utgjer. Desse bestemtheitene må bestå for at me skal kunna vera menneske, dei må bestå som det same. Berre om dei heile tida er det same kan me forsikra oss om at me stadig fortsett å vera menneske. Om bestemtheitene utviklar seg i utalege særskilte retningar slik at bestemtheitene ikkje lengre er noko me har til felles, og praksisen sett under eitt blir heterogen, sluttar kvar enkelt av oss samtidig å vera menneske. Det finst berre ein måte

⁸⁹ Me er altså einig med Aristoteles i at staten må vera noko naturskapa. (sjå 1.1)

⁹⁰ Jf., Nietzsche sitt normative konsept om den evige atterkoming av det same.

å sysselsetja seg med å vera menneske på som er riktig. Betinginga er at bestemtheitene er allmenne, at dei utførar av alle dei ein samtidig eksisterer i saman med. Denne samkøyrt utføringa må heile tida koma igjen og igjen. Ein må heile vegen bekrefte sin identitet som menneske. Svaret me avlegg på førespurnaden om me ønsker å vera eit menneske må til evig tid koma igjen som det same.

Det å fylgja sin mest eigentlege vilje og til evig tid seia ja på den same måten er oppskrifta på korleis vera menneske. Det er å fylgja dei retningslinene som er påbode av eins vera. Ein vilje som utfoldar seg på denne måten, altså som fortset å gjera det same i evigheita, er ein vilje som er *stolt* over kven ein er. Det er ein vilje som er stolt over sin måte å vera menneske på. På denne måten, ved at ein fortsett å utføra den sosiale praksisen, seiar ein ikkje berre ja til dei allmenne bestemtheitene og det sosiale fellesskapet, ein seier samtidig ja til seg sjølv. Ein kjenner seg, som Nietzsche sa, *fornem*, og ein lar seg motivera til å fortsetta nettopp i kraft av denne fromheita.

Som me såg går det derimot an å motsetja seg dei allmenne bestemtheitene. Det går an å gjera deira eigenskap av å vera allmenne om til eit skinn ved å utvikla utføringa i ei særskilt retning. Å gjera dette er ekvivalent til å seia nei. Om alle seier nei er ingen lengre menneske. Folket seier då nei til den allment etablerte måten å vera menneske på. Dette gjorde Romarane under innflytelse av Kristendomen, og dei fyrste kristen etter leieskap av Jesus. Me må nå søka forståing for kvifor nokon veljar å seia nei til si grunnleggande interesse. I den grad det er vår mest eigne interesse som menneske å seia ja til førespurnaden som er implisert i og med eins utlevertheit til eit sosialt fellesskap, skulle det å seia nei i utgangspunktet vera å trossa si mest eigne interesse. Me spør nå: Kvifor veljar nokon å trossa si mest eigne interesse?

Sosialitet som anerkjenning

For å koma fram til eit svar på kvifor nokon veljar å seia nei til førespurnaden om det mellommenneskelege fellesskapet, må me fyrst koma til botns i spørsmålet om kva den praktiske sysselen som ter føre seg innanfor dette fellesskapet består i. Berre ved å få svar på kva dette fellesskapet består i kan me skjønna nøyaktig kva det er dei kristne og moderniteten seier nei til. Den sosiale praksisen kjem i utgangspunktet til for å tena vår grunnleggande interesse av å bli menneske. Det inneberer eit svar på det moralske spørsmålet *kva bør me (som menneske) gjera*. I filosofien seier me at det me bør gjera generelt er «det gode». Som me ser handlar det om å realisera ei ibuande moglegheit me har, ei moglegheit som om ho blir følgt gjer oss til eit menneske. Denne moglegheita består, som me har sett, i moglegheita til å vera sosial. Dette er nemleg ei moglegheit som har å gjera med vår evne til å kommunisera med andre. I den grad det er ut i frå denne evna dette målet spring, må formålet med «det gode» vera det å vera sosial rett og slett. Vår menneskelege natur svarar altså til, i den grad den spring ut i frå evna til å kommunisera, vår sosiale natur. Utfoldinga av den sosiale praksisen handlar om å utfolda moglegheita me har i og med vår sosiale natur (Aristoteles: vår *physis* som *zoion politikon*). I den grad det me gjer for å verkeleggjera dette aspektet ved vår natur er rein praktisk gjera (Aristoteles: *praxis*) og denne gjera er allment betinga, skulle me kunne seia at menneske ut i frå ei tilbøyelegheit ved sin natur (Aristoteles: *boulesis*) ønsker å gjera det same som dei andre. Målet deira er at ved å utføra det gode skal dei få kunna bli menneske. Ved at ein gjer det same som dei andre blir ein del av det praktiske fellesskapet. Igjennom utføringa atterkjenner dei andre seg sjølv, og i tråd med si eiga

interesse stadfestar dei den andre si utføring ved å anerkjenna han eller ho.⁹¹ Ein del av det å seia ja til menneske er å anerkjenna den måten dei andre utførar den gjengse moralske praksisen på. Gjennom at ein annan anerkjenner meg blir eg anerkjent som del av fellesskapet. Faktisk er det egentleg igjennom denne anerkjenninga at eg fyrst blir menneske. Eg kjenner meg ikkje som del av fellesskapet med mindre dei andre bekreftar at det eg gjer er gjort riktig.

Det visar seg altså at ein gjer det same som dei andre egentleg for å bli anerkjent av dei andre. Formålet med å gjera det same som dei andre er å bli eit menneske. I den grad dette, som me har sett, er ein språkleg størrelse som er bestemt igjennom eit predikat som er allment anerkjent, kan ein ikkje bli eit menneske på anna vis enn ved å nettopp underkasta seg det allment anerkjente predikatet. Det eg egentleg ønsker er å bli anerkjent i lys av dette predikatet, av dei som held dette predikatet som det vesentlege i det det vil seia å vera menneske. Når eg vil utfolda mi moglegheit til å kunna bli eit menneske vil eg egentleg anerkjennas i lys av ei bestemt bestemming for kva det vil seia å vera menneske, av nokon andre. Vidare svarar denne bestemminga til ein gitt praksis. Denne praksisen forstår me nå som *moral*. Fyrst i gjennom at eg gjer som dei andre gjer eg det som er meint i og med det predikatet som er etablert av dette fellesskapet. Eg gjer altså som dei andre for at dei andre skal atterkjenna og anerkjenna meg som medmenneske, i skygga av det dei har bestemt som det menneskelege ved menneske.

I den grad det fellesskapet eg blir del av for å bli anerkjent av dei andre består av fleire individ som alle ønsker å bli anerkjent av dei andre, betingas dette fellesskapet av at eg samtidig anerkjenner desse andre tilbake igjen. Alle må heile tida anerkjenna kvarandre som menneske, i tråd med det predikatet som er allment bestemt, dvs. som eit medmenneske, for at dette skal vera eit fellesskap av den typen me vil at det skal vera. Er ikkje det faktum at eg gjer som dei andre for dette allmenne predikatet si skuld allereie ei anerkjenning av dei andre? Eg gjer som dei andre fordi eg ønsker å bli eitt med dei andre. I og med denne forma for gjera har eg altså allereie anerkjent dei andre. Om alle samtidig utfoldar denne allment bestemte praksisen anerkjenner me alle samtidig kvarandre som menneske. Innanfor det mellommenneskelege fellesskapet gjer alle det dei saman anerkjenner som menneskeleg, og i kraft av denne utføringa anerkjenner ein samtidig som menneske alle dei andre som gjer som seg.

Ved å bli anerkjent som eit menneske på lik line med nokon andre blir eins menneskelege natur bestemt. Ein seier at ein som menneske ervervar seg ein *identitet*. For vidare å stadfesta denne identiteten på ein slik måte at ein samtidig anerkjenner dei andre, må ein utføra den praksisen som identiteten består av på den mest riktige måten. For å seia ja på den mest riktige måten må ein seia ja til evig atterkoming av det same. Ein må seia ja med formål om ikkje berre å bli ein del av dette fellesskapet rett og slett, ein må seia ja med formål om å bli ein *fortreffeleg* del av dette fellesskapet. Ein må seia ja på ein slik måte at det gjer ein sjølv og andre stolt. For denne fortreffelegheita (Nietzsche: fornemheita) si skuld skal ein seia ja. Når ein nyttar seg av sin identitet på denne måten, og lar han veksa til noko større, dannar ein seg, som Aristoteles sa, ein karakter. Ein gjer det som dei menneska som held til i lag her har bestemt som godt på ein spesielt god måte.

⁹¹ Anerkjenning kan, i den grad me legg til grunn at menneske sitt mest beinrake instinkt vil bli menneske i ei gitt form, altså ikkje handla om å anerkjenna eller bli anerkjent som fri. Førestillinga (den hegelianske) om at ein skulle atterkjenna ei opphavleg foreina menneskjeheit i den andre kvilar på antakinga av ei slik størrelse, ei antaking som ikkje lengre er legitim.

Den praktiske sysselen som ter føre seg innanfor det mellommenneskelege fellesskapet er altså ein moralsk praksis. Det handlar om å realisera seg sjølv som menneske på ein god måte. Om å gjera det rette for det rette si skuld, for gjennom å gjera det rette bli eit fortrefteleg menneske. Kvifor skulle nokon villa seia nei til noko slikt?

Usosialheit og livsnødvendigheit

Det å seia nei til den moralske bestemminga for kva nokon meiner at eit menneske skal gjera er å villa frigjera seg i frå den sosiale praksisen ein her realiserer sin menneskenatur igjennom. Ein vil ikkje vera menneske på den måten som her er anerkjent. Ein seier altså ikkje nei til det å vera menneske rett og slett. Alle vil ut i frå sin natur bli menneske. Ein seier berre nei til ei gitt bestemming for kva det skal seia å vera menneske. I og med at måten ein seier ja på viste seg å vera utføringa av den gjevne sosiale praksisen, må måten ein seier nei på, på tilsvarande vis, vera gjennom ei gjera som bevisst bryt med den gitte praksisen. Menneske kan ikkje slutta å vera praktisk rett og slett, i den grad alt eit menneske gjer i kraft av at det blir gjort alltid er noko praktisk. Menneske er altså eit grunnleggande sett praktisk vesen, og ein er eit praktisk vesen uavhengig av om ein er eit verkeleggjort menneske eller ikkje – som altså utfoldar ei sosial form for praksis.

Kva er så den usosiale praksisen? Den praksisen ein utførar som eit nei til den sosiale praksisen må sett under eitt til forskjell frå å vera ein homogen praksis, som nett har som mål å gjera det same som dei andre, vera ein heterogen praksis. Ein gjer noko forskjellig frå dei andre, og fylgjar ikkje lengre sosialitet som eit mål i seg sjølv, som meininga med eins generelle gjera. For å seia nei må ein tvert i mot setja seg eit *usosialt* mål for si generelle gjera. Berre igjennom denne usosiale praksisen, som i sitt vesen er eit avvisande nei til menneske sitt sosiale potensiale, kan ein seia nei. Som Nietzsche skriv i *Moralens genealogi* artar denne forma for instinkt seg som eit nei til noko utanfor. (Nietzsche, 2010, s. 30) Som me har sett er det ikkje tenkeleg at nokon skulle seia nei til det å vera menneske rett og slett. Dette strid i mot eins mest grunnleggande instinkt. Eins nei rettar seg altså fyrst og fremst mot ein gitt praksis, eller snarare mot dei gitte menneska ein måtte vera utlevert til. I den grad ein aldri ville seia nei til si mest eigne moglegheit til å vera menneske, og av den grunn ikkje ville seia nei til ein fullarta sosial praksis, må ein kvar usosial praksis i sitt vesen arta seg som eit nei til nokon gitte menneske som ikkje gjer det mogleg for meg å bli eit menneske.

Når ein seier nei til ein sosial praksis, seier ein ja til ein usosial praksis. I og med at «praksis» må vera definert som noko ein som har moglegheit til å bli eit menneske er i stand til å gjera, må eins nei til si sosiale moglegheit likevel arta seg som eit ja til ei anna ibuande moglegheit ein som eit slikt vesen er i stand til å utføra. Berre det ein har dei indre førstningane for å kunna gjera kan ein i realiteten få til.⁹² Derfor må den usosiale praksisen vera ein praksis som har eit særskilt heterogent mål, i staden for eit allment og homogent mål. Kva er det eit menneske er i stand til å gjera som ikkje føreset nokon andre, som altså ikkje beror på eins evne til å kommunisera? I den grad evna til kommunikasjon står for den moglegheita ein som eit vesen med moglegheit til å kunna bli menneske har aller mest lyst til, må den usosiale moglegheita stå for ei lågare moglegheit.⁹³ Eit menneske som ikkje er menneske, som altså ikkje har utvikla denne moglegheita, er beintfram eit levande vesen (Aristoteles: *zôion*), altså eit vesen som er i

⁹² Jf., Aristoteles sitt omgrep om sjel (*psukhe*).

⁹³ Jf., Aristoteles si hierarkiske ordning av sjelsevne.

live, men som ikkje lev i tråd med si mest grunnleggande interesse. Når ein neglisjerer si høgaste moglegheit /ev ein beintfram. Ein lev ikkje ut den hensikta ein ut i frå si vera som eit vesen som har moglegheit til å kunna bli menneske har grunnleggande interesse av å gjera. I den forstand lev ein på eit minimumsnivå. Ein kan fortsatt altså fint vera i live utan at ein fylgjar si mest eigne moglegheit, men då er dette – det å vera i live – det einaste predikatet som står att for å kunna beskriva eins gjera. Den usosiale praksisen er altså det ein gjer for å fortsatt helda seg sjølv i live rett og slett, utan at ein utover dette fylgjar ei høgare moglegheit som er mogleg i tråd med eins ibuande eigenskapar.

Kva vil det seia å leva rett og slett? Dette er ei moglegheit som fleire vesen, ikkje berre menneske, har moglegheit til. Det føreset altså ikkje eins evne til noko høgare, og må fylgjeleg svara til ei evne ein har som er noko særskilt frå denne. Dette er altså evna ein har til å leva, til å altså slett helda seg sjølv på beina. Denne evna må fylgjeleg vera ei nødvendig evne, ein har nett i kraft av å vera levande. Den praksisen som er nødvendig for at eit kvart praktisk vesen skal kunna leva er altså det den usosiale praksisen må bestå i. Eit kvart vesen som gjer noko over hovud er eit praktisk vesen. I den grad den moglegheita som har med å leva verkar å vera absolutt nødvendig som eit vilkår for ei kvar høgare evne, må til og med eit menneske som gjennom ein sosial praksis får utfolda si moglegheit til å vera menneske driva med den usosiale praksisen.

Det å driva med den usosiale praksisen kan altså ikkje med nødvendighet arta seg som eit vedvarande nei til den sosiale praksisen, det kan òg vera ein praksis som seier «nei, ikkje akkurat nå». Som eit menneske som utfoldar si moglegheit til å vera menneske i ein sosial praksis må ein altså ha eit område ein inn i mellom kan flykta til for å sikra si moglegheit til å fortsatt vera levande. (Aristoteles: *oikia*) Av og til må ein konsentrera seg om si moglegheit til å vera levande, berre slik kan ein fortsetta å realisera si høgare moglegheit. Denne typen nei er heilt klart ein faktisk type nei, likevel verkar det å vera ein annan type nei enn den me forsøker å snakka om ut i frå Nietzsche. Nietzsche verkar å snakka om ei mykje meir radikal og omfattande form for nei. Han meiner ein type nei som ikkje berre tydar «nei, ikkje akkurat nå», men som seier nei for bestanding. Til forskjell frå å seia nei i form av ei snarvisitt til det andre området, seier ein nei i form av å lukka seg sjølv fullstendig inne i dette alternative området. (Kant: *eine Reiche der Zwecke*) Den usosiale praksisen som er så usosial at det hindrar ein i å utfolda si moglegheit til å vidare kunna realisera seg som menneske artar seg altså som eit einseitig fokus på dei usosiale syslane.

Den utarta livspraksisen som hedonisme

Å eine og åleine gjera dei ting som er usosiale, og som derfor har med eins evne til å leva å gjera, er altså tydinga til det Nietzsche meinte med «nei», tolka att i ein kontekst kvar me forstår menneske som eit samfunnsvesen i staden for eit maktvesen. Når ein realiserer si moglegheit som menneske blir ein anerkjent av dei andre som menneske, og kjenner seg som fylgje stolt og from over seg sjølv. Den lykkesaligheita ein kjenner på her er symptomet på at ein handlar riktig, og at ein altså har fått verkeleggjort seg sjølv i tråd med si mest grunnleggande interesse som menneske. Ein kan vidare anta at eit tilsvarande symptom er mogleg, som på si side har som formål å visa at ein realiserer si evne til å leva. Slike symptom er generelt naturen sin måte å seia i frå om kva som er bra på. Naturen påskjøner det vesen denne naturen er natur for, for å leva i tråd med sine reint formale bestemtheiter. Påskjøning er altså naturen si måte å forføra vesenet i retning av sine reint formale formål på. Den påskjøninga naturen innløysar på vegne av eit vesen for å seia i frå om at dette vesenet har verkeleggjort si moglegheit til å vera levande kallar me nå, med Aristoteles, for nyting (*hedone*). Den påskjøninga menneske

får for å leva vel, altså i tråd med si mest eiga interesse som menneske, kallar me med Aristoteles til forskjell for velvere (*eudaimonía*).

Det å leva eine og åleine for nytinga si skuld er altså å seia nei igjen og igjen, til forskjell frå det å seia ja igjen og igjen, som er noko ein gjer når ein handlar for velveret si skuld. Av og til må ein seia nei for å vera i stand til å fortsatt seia ja, kom me fram til over – men i det tilfellet kvar ein seier ja igjen og igjen, ser me nå, seier ein eigentleg her nei for jaet si skuld. Å derimot seia nei for dette neiet si eiga skuld, for slik å gjera dette neiet til eit mål i seg sjølv slik at ein fortsett å seia nei igjen og igjen, er altså tydinga til det radikale nei som Nietzsche meiner. Når ein gjer noko slikt utviklar ein seg til ein dekadent. Ein lev eine og åleine for nytinga si skuld, og dyrkar den påskjøninga som har med eins evne til å vera i live å gjera. Dette er altså ein usosial praksis, ein praksis som ikkje verkeleggjer det det vil seia å vera menneske. Når denne forma for praksis blir noko ein gjer igjen og igjen på ein slik måte at ein uavbrote avvisar moglegheita til å kunna bli eit menneske, snakkar me om ein *slett praksis*. Til forskjell frå den typen usosial praksis ein gjer av og til, der ein eigentleg berre seier nei for jaet si skuld, er dette ei meir omfattande form for praksis. Det er ein praksis som bestemmer ein som eit einskapleg vesen rett og slett, der den fyrstnemnte forma berre er ein praksis som er bestemmende for ting ein gjer av og til. Det ein gjer som ein berre gjer av og til er ikkje eins generelle livspraksis. Eins '*livspraksis*' er den som bestemmer ein som eit einskapleg verande, slik at alle andre syslar som ein måtte driva med inn i mellom berre blir eit middel for det målet som bestemmer ein generelt.

Den slette praksisen er altså ein type livspraksis ein ved å utføra ikkje får verkeleggjort seg sjølv som eit menneske igjennom. I staden for å utvikla seg sjølv som eit menneske seier ein igjen og igjen ja til sine nødvendige behov som noko levande. Ein seier ja for å oppnå nyting. Når denne gleda er den einaste ein har snakkar me om *liding*. Det førar til eit overforbruk som både førar til elende for seg sjølv og for alt og alle rundt ein. Det er ei kortvarig glede⁹⁴, som kanskje tilfredsstillar der og då, men som ikkje gjer ein stolt over seg sjølv i lengda. Grunnen for dette er at eit einaste uavbrote jag etter desse gledene ikkje vil fullbyrda alle eins interesser. Det vil fortsatt vera noko inni ein ein ikkje får utlaup for, og i staden for å fullenda denne ufullkomenheita vil ei fortsatt jakt på nyting snarare føra ein djupare ned i holet. Det holet me snakkar om er det holet som har oppstått inne i ein, og som berre kan bli fylt av ei bestemming som vil kunna vera bestemmende for ein som menneske. Snarare enn å fylla dette holet vil stadig meir nyting føra til at dette holet utvidar seg. Når ein stadig bekreftar den slette praksisen vil denne livspraksisen bli det som bestemmer ein i eins vera. Dette er ein livspraksis som ikkje kan bestemma ein som menneske. I den grad ein har den menneskelege bestemminga som si eigentlege interesse vil aldri eins indre vesen bli bestemt, ein vil snarare bli bestemt igjennom at interessene stadig er ufullenda. I staden for å bli eit menneske vil ein bli bestemt igjennom si utilstrekkelegheit som eit slikt vesen som har moglegheit til å kunna bli eit menneske. Ein vil fortsatt vera i live, men det livet ein endar opp med å få er ikkje noko anna enn eit einaste stort elende, ei gjentatt kjensle av å ikkje strekka til.

Antipati som utarta instinkt

Om inkje menneske eigentleg har interesse av å utvikla ein slett vera for seg sjølv kvifor gjer enkelte likevel det? I den grad eins generelle instinkt er viljen til si grunnleggande interesse for sosialitet har det instinkt som har slått seg til ro med ein slett livspraksis

⁹⁴ Dette stemmer overeins med Aristoteles. Sjå DA III.10.

openbart utarta. Det har ikkje fått utvikla seg i ønska retning. Instinktet vil det som er godt for ein som menneske, men i og for seg er dette instinktet berre ein abstrakt vilje som antyder noko for ein som ei moglegheit.⁹⁵ Dette instinktet når ikkje fram til der det vil med mindre det vesenet som instinktet har bustad i kastar seg inn i ein bestemt praksis som er tilfredsstillande for denne viljen. I dette tilfellet snakkar me om ein livspraksis. Livspraksisen er altså å forstå som den forma (Aristoteles: *eidos*) som instinktet blir verkeleggjort som. I tilfellet med den slette livspraksisen har altså instinktet utvikla seg i ei utilfredsstillande retning. Det er likevel dette instinktet som har drive ein denne vegen, altså er dette utfallet til ein viss grad sjølvforsynt.

Instinktet vil at me skal utvikla oss som menneske, og får oss i den anledning til å søka opp andre menneske me i den anledning potensielt kan anleggja ei felles bestemming i lag med. Om desse menneska snarare enn å velvillig takka ja til denne førespurnaden slår moglegheita frå seg, kan det oppstå bitterheit. Desse menneska er kanskje dekadente sjølv, og fylgjeleg berre opptekne av seg sjølv som levande. (Ta for eksempel patrisiarane i Romerriket, eller prestane i Kanaan.) Slettheit har over blitt framstilt nærmast som ein sjukdom. For å spinna denne analogien vidare er slettheit såleis ein smittsam sjukdom. I og med at andre menneske er det mediet ein som instinktvesen avheng av for å verkeleggjera seg sjølv som eit medmenneske igjennom, vil eg som instinktsvesen vera særleg mottakeleg for andre menneske sine meiningar og overtydingar. Eg kan sjølv risikera å falla i den same fella fordi instinktet ber meg om å oppsøka desse menneska, men eg ikkje ut i frå instinktet sjølv konkret kan vita kva for eit formål eg er meint å utretta saman med desse. For alt eg veit kan det desse held på med vera det som er rett for eit menneske. Slik vil slettheit kunna spreia seg. Eg vil i utgangspunktet gjera det same som dei andre, men dette hjelper ikkje stort om det dei andre driv på med ikkje i sitt vesen er formålstenleg for det målet instinktet får ein til å røyna mot.

Om det visar seg at eg er så uheldig at eg har blitt forført av den slette praksisen til nokon andre slik at instinktet mitt ikkje endar opp med å bli tilfredstilt, vil dette instinktet snarare manifestera seg som antipati. Snarare enn å få moglegheit til å anerkjenne ein annan som tilbake anerkjenner meg vil eg oppleve den andre som ei plage. Den andre har forført meg til å jaga nytinga, og til dette formålet treng eg ikkje eigentleg den andre. Eg vil søkka djupare og djupare inn i det holet som har oppstått inne i meg sjølv, samtidig som eg ønsker den andre ut av vegen slik at eg kan fortsetta å dyrka slettheit. Instinkta våre fungerer sånn at når dei fyrst har manifestert seg skal det veldig mykje til før dei endrar retning. Eg vil slik enda opp hengande fast i ei overtyding av kva lykke er som i sitt vesen ikkje er tilfredsstillande for det eg eigentleg vil.⁹⁶ I kraft av denne overtydinga vil eg likevel fortsetta å søka opp dei tinga eg «trur» at kjem til å gjera meg lykkeleg, når ulykka inntreff. Slik vil eg kunna enda opp som ein dekadent sjølv om eg har moglegheita til å kunna bli eit samfunnsvesen som mi mest grunnleggande interesse. Det heile skuldast menneske sitt ibuande anlegg for evig atterkoming av det same. Dette er den forma instinktet av natur formalt sett vil manifestera seg som. Dette er som ei velsigning å rekna i dei tilfella kvar ein tilstrekkeleg sosial praksis faktisk oppstår, men kan samtidig visa seg å vera ei forbanning, som i tilfellet med den slette livspraksisen.

Instinktet søkar opphaveleg sett dei andre med det eine formålet for auge å bekrefte det desse andre fortel meg. Om eg startar å bekrefte slettheita vil eg samtidig

⁹⁵ Jf. Aristoteles sitt konsept om den reine *dynamis*. Sjå 1.1.

⁹⁶ Jf., Kant sin grunne kjennskap til lykke me hugsar frå 1.2.

avverja dei andre⁹⁷, i den grad dei andre ikkje er nødvendige for det som har blitt mitt mål. Eit menneske vil nemleg ut i frå sitt naturlege anlegg avverja alt det som er forstyrrende og irrelevant i lys av eins livspraksis. Er livspraksisen ein blir forført av sosial vil ein sjølv sagt ikkje oppleve dei andre som hindring, men sjølv sagt som eit nødvendig middel for å kunna nå sitt mål. I slike tilfelle vil ein heller avverja den dekadente.⁹⁸ I utgangspunktet treng bestemtheita nemleg beskyttelse. Som me har sett Nietzsche seia er dei midla ei kvar bestemtheit, òg den som bestemmer det menneskelege vesen, er slutta med, nokon heilt andre enn dei som kan gje desse bestemtheitene autoritet. Ein kan i den anledning stilla mange spørsmål som kan bidra til å så tvil om bestemminga si autoritet. For å hindra dette vil menneske instinktivt avverja desse spørsmåla, og snarare vera interessert i å koma opp med grunnar som kan verka beskyttande. Bestemminga blir på ein måte tatt for gitt som grunnpremiss, noko me har sett i aksjon som Kant og resten av modernitetstenkarane si desperate verning av verdien «fridom».

Grunna instinkta sitt ibuande anlegg til å seia ja til ein sosial praksis endar ein slik opp med å avverja alle midla som er som formålstenelege å rekna for menneskesjela si mest eigentlege moglegheit. I affekt etter å seia ja til menneske ender ein eigentleg opp med å seia nei til menneske, og blir snarare ein dekadent som er oppslukt i sine egne moglegheiter som eit levande vesen. Sjølv om intensjonane er gode endar instinkta opp med å bedra seg sjølv, ved å gje seg sjølv eit innhald som ikkje over hovud stemmer over eins med si opphavlege interesse. Instinkta har som interesse å bli fullstendig oppslukt i ein gitt praksis, men om den praksisen ein ender opp med å igjen og igjen seia ja til er ein, sett frå fellesskapet sin vinkel, heterogen praksis, vil denne på ingen måte tena formålet om å finna seg ei bestemming som menneske. Det vil snarare på dette nivået ha oppstått eit kaotisk virvar av alle stilar.⁹⁹ Sidan nytinga sine tilbøyelegheiter er mange, vil alle vera disponert til å fylgja eit stadig vekslende forgodtbefinnande som for alle til ei kvar tid er ulike. For fellesskapet sin del vil det oppstå uro. Alle vil det som er best for seg sjølv som individ, og alle vil sjå på kvarandre som både egoistiske og vondsinna. Haldninga dei ulike vil ha til kvarandre er, snarare enn den harmoniske vennlegheita ein som menneske var meint til å produsera, antipati.

Likeverdighet som inndeling

Menneske har som me ser generelt to ulike mål – å leva og å vera menneske –, og det eine kan ikkje koma i vegen for det andre. All den tid menneske har sosialitet som si mest grunnleggande interesse visar seg som nødvendig at ein ikkje overdriv kva angår nyting. Aristoteles hadde som me har sett i den anledning eit påbod, Aristoteles påbaud inndeling, nokon menneske må konsentrera seg om det eine og nokon andre må konsentrera seg om det andre.

Alt eit menneske vil, i fylgje det me har kome fram til, er å bli anerkjent som eit medmenneske av nokon andre, å gjera det som er bestemt som menneskeleg på ein spesielt treffande måte. Me må nå spørja kvarvidt det å få rolle som slave er tilfredsstillande for den mest grunnleggande interessa til eit menneske. Aristoteles rettferdiggjer dette ved å visa til ulikskapar i korleis ulike menneske av natur er disponert på. Me har her forstått viljen til det menneskelege som menneske sitt mest

⁹⁷ I *Tragediens fødsel* kapittel 13 snakkar Nietzsche om instinkt som blir avverjande, eit forhold me vil koma tilbake til i det som fylgjar.

⁹⁸ Dette er i tråd med Nietzsche. Som Nietzsche skriv i *Avgrunnens ragnarok* vil «pøblar» ikkje bli tatt seriøst av ein herskande fornem moral. (Nietzsche, 2008b, s. 19)

⁹⁹ I fylgje Nietzsche, ein barbarisk kultur. Sjå Nietzsche, 2013, s. 12

grunnleggande instinkt. Me har vidare sett at det å sysla med dei livsnødvendige ting, om det enn er usosialt, kan gjerast på ein måte kvar ein samtidig seier ja til det som måtte vera bestemt som det menneskelege. For det menneskelege si skuld kan ein av og til gjera det som må til for å helda meg sjølv i live. Me spør nå om det er mogleg å gjera desse tinga for nokon andre for det menneskelege si skuld. Stilt på ein annan måte, kan det vera ein del av den sosiale livspraksisen at nokon gjer noko usosialt for nokon andre? Ein ordnar med det nødvendige for nokon andre for å sjølv samtidig bli menneske. Er dette ei sjølvmotseiing? Som me har sett er målet med det å bli menneske å bli anerkjent som menneske i ei gitt tyding av nokon andre. Kan tydinga av ordet menneske bli utvida til å omfatta ulike måtar å vera menneske på som fortsatt er anerkjent av alle innanfor det same fellesskapet? Dette tolkar me som måten Aristoteles forsto det på. Dei som var meir fysisk sterke enn smarte av natur fekk bestemming som *doulus*, slavar, og blei anerkjent som menneske i kraft av denne særskilt menneskelege underkategorien. Dei har i seg eit behov for anerkjening, og blir anerkjent i sin naturleg disponerte måte å vera menneske på, innanfor den gitte konteksten. Gitt at denne forma for anerkjening faktisk tilfredsstillar, skulle den måten å vera menneske på der ein er slave vera tilstrekkeleg.

Me har tidlegare forstått det å ordna med livet sine nødvendigeheiter som ein usosial praksis, likevel har me sett at det som eigentleg er usosialt er det å jaga det nødvendige som eit mål i seg sjølv. Det å ordna med det nødvendige på ein måtehalden måte skjønner me at er moralsk, all den tid det faktisk er nødvendig for å klara å opprettholda det som er bestemt som menneskeleg. At noko er moralsk tydar at det er i semje med korleis ein normativt sett burde handla. I den grad menneske har sosialitet som si mest grunnleggande interesse *burde* ein vera sosial. Moral er altså einstyddande med det å vera sosial. Å vera sosial tydar å handla for den allment etablerte forståinga av «det menneskelege» si skuld. Moral tydar med andre ord å handla for fellesskapet si skuld. Dette, observerer me nå, er slik Aristoteles i motsetning til Kant forsto moral. Å vera måtehalden er med andre ord å handla for fellesskapet si skuld, i den grad måtehald er noko moralsk.

Det å vera med på å sørja for måtehold er å gjera ei teneste for fellesskapet. Det kan altså i høgaste grad reknast som moral. Aristoteles forsto med ordet *doulus* ein som ordnar med det livsnødvendige på ein slik måte. Slavane skulle stella til det «daglege» slik at «dei frie»¹⁰⁰ kunne stella med diverse avgjersler som måtte sluttast på vegne av fellesskapet. Dei gjorde det altså for fellesskapet si skuld, på same måte som at dei frie tok avgjersler for fellesskapet si skuld. Å bli anerkjent som ein som gjer noko godt for fellesskapet er det ein vil ut i frå sitt mest eigne instinkt. Å vera god som slave skulle altså tyda det same som å ha realisert seg sjølv som menneske på ein fortrefteleg måte.

Slaveri, i minste fall på den måten det var gjort, etter vår lesing, i antikkens Hellas, visar seg altså som ein sosial måte å løysa behovet for dei livsnødvendige ting på. Som slave kan ein bli anerkjent som menneske, i den grad det å vera menneske formalt sett tydar å gjera noko som gangnar fellesskapet, slik at dei andre ser på ein som ein verdifull del av flokken. I den grad dei folka som var slavar her faktisk hadde dei biologiske føresetnadane for å kunna utføra dette arbeidet godt, blei desse folka dessutan løyva god positiv moglegheit til å kunna oppnå fortreftelegheit. Mange slavar

¹⁰⁰ I motsetning til Hannah Arendt forstår me ikkje denne fridomen som ein *verdi i seg sjølv*, det å vera fri til å bestemma behøver ikkje å rangera høgare enn det å vera slave. Makt er berre eit gode for så vidt som ein forstår lykke på den avgrensa måten som det Kant gjorde. Innanfor den konteksten me her forsøker å utreda tar ein avgjersler som ei teneste for fellesskapet, ein har alltid anerkjening som motiv, ikkje *glückseligheit*.

må med andre ord ha vore lykkelege, i tyding at dei fekk utvikla seg fullstendig som menneske.

I eit hypotetisk tilfelle kvar det å vera menneske derimot er bestemt i form av ein slett og usosial livspraksis skulle på den andre sida det å vera slave vera å forstå som det verste av alt.¹⁰¹ Her lev ein i overtyding av at det vil seia å vera menneske går ut på å tena sitt vilkårlege forgodtbefinnande kva angår nyting. Det å vera slave innanfor denne konteksten kan umogleg vera noko ein sjølv vil. I den grad alt det ein her trur at ein vil er noko som andre menneske ikkje er nødvendige for, skulle til og med det å vera underlagt ein annan som dette vedkomande sin slave vera noko som kjentes heilt meiningslaust ut. Generelt vil, som me har sett, antipati rå i forholda mellom menneske innanfor den slette livspraksisen. Andre menneske vil generelt vera ein pest og ein plage. Ein så stor plage som ein annan som gjer det som eit krav å skulla herska over ein sjølv kan i den samanhengen ingenting samanliknas med. I den grad det moderne borgarlege samfunn svarar til ein slik slett og usosial livspraksis forstår me fylgjeleg korleis Hegel kunne ha innvendingar i mot både det greske slaveriet, og slaveri som konsept rett og slett.

Hegel visar seg dessutan som ein dekadent der han i *Rettsfilosofien* forsvarar ein teknikk som lar maskiner overta det fysiske arbeid. (Hegel, 2006, § 198) Som han skriv her gjer for det fyrste «*die Teilung der Arbeiten*», arbeidsdelinga (me hugsar frå Kant), den enkelte («*des Einzelnen*») sitt arbeid «*einfacher*», enklare. Den enkelte «*die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit*», sine ferdigheiter, og «*die Menge seiner Produktionen*», den generelle produksjonsmengda, blir som fylgje «*größer*», større. Denne bevegelsen førar direkte til at arbeidet stadig blir «*mehr mechanisch*», fortsett Hegel, altså meir mekanisk, noko som til slutt førar til at «*der Mensch davon wegtreten*», menneske kan tre tilbake, «*und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann*», slik at maskinen kan overta. Hegel snakkar her om ein teknikk som svarar til det Lyotard kallar «performativitet» – optimalisering av forholdet mellom input og output. (Lyotard, 1986, s. 11) Ut i frå det moralske prinsippet om måtehald skulle denne teknikken aldri kunna bli rettferdiggjort. Det å effektivisera arbeid for produksjonsmengda si skuld er ikkje måtehald. Det er snarare dekadent slettheit. Me skal fylgjeleg kalla denne teknikken for den *dekadente teknikken*. I den grad moderniteten svarar til ein slett livspraksis der målet er nyting kan me sjå korleis ein slik teknikk kan gjera seg rettferdiggjort. Denne teknikken verkar å måtta ha ein slett livspraksis som nødvendig føresetnad. Dessutan frårøvar denne teknikken moglegheita til å realisera seg som eit menneske på den fysiske måten. For dei menneska som, i tråd med Aristoteles, er betre disponert til å kunna utføra fysisk arbeid, tydar dette at desse i mindre grad får moglegheit til å utmerka seg enn andre, då dei nett finn sin naturleg disponerte styrke i utføringa av slikt arbeid. Om det som fylgje av den dekadente teknikken blir mindre fysiske syslar vil færre folk få moglegheit til å realisera denne måten å kunna vera menneske på. Så lenge ein fortset å leva slett er det sjølv sagt ikkje tenkeleg at ein skulle kunna realisera seg sjølv som menneske over hovud. Innanfor konteksten av den slette livspraksisen er det tross alt å forstå som riktig at ein skal utvikla teknikk i denne retninga. Om me fylgjar Hegel det som er '*vernünftig*', er '*wirklich*', og det som er '*wirklich*', er '*vernünftig*'. I den grad slettheit er *verkeleg* innanfor konteksten av det borgarlege samfunn skulle slettheit vera fornuftig. Det at noko strid i mot menneske sine grunnleggande interesser, og mot naturen som moglegheitsbetinging for liv, skulle ikkje vera ei gyldig innvending.

¹⁰¹ Hegel sin tese om at ein slave har absolutt rett (i abstrakt forstand) til å frigjera seg (2006, § 66t) kan med andre ord berre gjelda innanfor ein slett kontekst.

Hegel si forneking av inndelingsprinsippet visar seg å vera ei undergraving av behovet for fysisk sterke menneske. Han har, som Kant, som ideal at alle skal vera frie, og som det framgår av *Rettsfilosofien* er den positive moglegheita til fridom betinga av særeigen standtilhøyr. «*Der Stand des Gewerbes*», forretningsstanden, er den som har størst moglegheit til å utvikla «sans for fridom», skriv Hegel. (Hegel, 2006, § 204t, omsetting Johnsen) Desse er i større grad «overlete til seg sjølve», enn for eksempel bøndene – som er det moteksempellet som Hegel trekk fram (Ibid.) – då bondestanden er eit folk som i kraft av sitt arbeid blir underkasta «naturen si nødvendighet» (som me med Kant kan kalla det). Bøndene har «lite behov for å tenke selv, fordi det de erverver, er gaver fra en fremmed, fra naturen. Følelsen av avhengighet er grunnleggande hos dem, og derfor har man også lett for å underkaste seg det en mener måtte komme.» (Ibid.) Bøndene sitt arbeid er altså i så stor grad betinga av naturen at det set kjeppar i hjula for å kunna realisera det som, for Hegel, er deira mest grunnleggande interesse som menneske. I den grad skulle det vel bli å forstå som ei velsigning at maskinen snart kan overta, slik kan òg bondestanden etter kvart fullbyrda det som av Hegel er forstått som eins mest grunnleggande interesse. For Hegel tydar inndeling tvang, og tvang ufridom – inndeling er å forstå som eit brottsverk mot menneskjeheita i den grad deira bestemming er fridom.

For Nietzsche blir derimot inndeling nødvendig, i kraft av at menneske si bestemming er fridom i form av makt. I den grad enkelte menneske, i fylgje Nietzsche, etter naturen er svake, må desse, som me har sett, tre til sides for å bidra til å løfta fram dei menneska som etter naturen er sterke nok. Menneske sitt indre vesen er forstått som røynande mot makt, og dei menneska som er svake står i den anledning i vegen. Dei svake må slik, i fylgje Nietzsche, underkastas dei sterke, for slik å tena målet deira eiga «substans» krevjar av dei. Deira substans krevjar makt, og denne bestemminga kan berre realiseras i form av nokon andre, då ein sjølv ikkje er sterk nok. Er ein svak er eins einaste moglegheit til å kunna mogleggjer Nietzsche si bestemming at ein bidrar til å mogleggjera den sterke. Ein må delegeras til ein tvangsposisjon, berre i kraft av at nokon tvingas kan nokon andre bli frie. I fylgje Nietzsche si bestemming blir altså inndeling det einaste rette, og likeverdigheit blir dessutan eit ubetinga vonde – eit uttrykk for dei svakare si trøythet.

Ut i frå vår forståing av menneske si vera som grunnleggande sosial skjønar me i midletid at spørsmålet om inndeling eller likeverdigheit eigentleg er eit spørsmål som fyrst kjem i andre rekkje. Det vil seia *likeverdigheit* er nødvendig, då alle menneske har som si mest grunnleggande interesse å bli anerkjent som eit medmenneske. Menneske sitt generelle instinkt til det sosiale og til å bli «menneske» krevjar altså likeverdigheit for sin eigen del. Derimot ser me at det ikkje er noko nødvendig motsetning mellom likeverdigheit og inndeling. Inndeling kan vera likeverdigheit om samfunnet svarar til ein sosial livspraksis. I den grad menneske vil gjera det som er best for fellesskapet har det i og for seg ingenting å seia på kva slags måte samfunnet er strukturert. Me erfarer altså at eit inndelingssamfunn berre gjeld som likeverdigheitssamfunnet si motsetning innanfor den slette praksisen. Hegel sitt likeverdigheitssamfunn svarar uansett ikkje til den likeverdigheita me her er ute etter å snakka om, Hegel sitt samfunn er snarare eit likskapssamfunn. Ein slett og heterogen praksis som krevjar ideen om den abstrakte likskap i kraft av si slette forståing for det rettfærdige. Det det i siste instans verkar å koka ned til for både Nietzsche og Hegel (samt Kant og Kristendomen) er verdien i det å bestemma. Altså verdien i det å ha makt. Verdien av makt har derimot som sin nødvendige føresetnad konteksten av den slette livsførselen, kvar ein nett vil noko som er forskjellig frå alle andre. Ein vil realisera sitt tilfeldige forgodtbefinnande, som del av ein heterogen livspraksis. For å nå dette formålet kan berre «eg» bestemma, då det

berre er «meg sjølv» som har kjennskap til mitt forgodtbefinnande. Om alle derimot vil det same – nemleg å tena fellesskapet, som del av eit sosialt fellesskap – har det ingenting å seia kven det er som bestemmer. Makt har i den sosiale konteksten ikkje nokon verdi i seg sjølv, då det ein eigentleg ønsker er å vera ein del av fellesskapet, og for fellesskapet sitt beste er det kanskje til og med best at dei som har dei beste føresetnadane for å bestemma får gjera dette. Slik blir, som me har sett, inndeling likevel ein spesielt god måte å strukturera det sosiale likeverdigheitsfellesskapet på. I den grad alle vil realisera fortreftelegheit, og nokon er betre disponert til det å bestemma enn andre, får alle betre moglegheit til å utmerka seg i eit samfunn som er strukturert på denne måten.

Me ser altså ingen grunn til å tvila på det faktum at nokon menneske skulle vera betre utrusta frå naturen si side til å utføra fysisk- enn teoretisk arbeid, slik som C.C.W. Taylor gjer. (Taylor, 1995, s. 257) Den moderne verda produserer mange skuleaparar, mange menneske som ikkje i utgangspunktet finn si styrke i det teoretiske blir likevel pålagt allmenn teoretisk skulering. Det moderne samfunn er eit samfunn kvar makt og fornuft rangerer høgt, og ein skal ut i frå det abstrakte likskapsidealet ikkje påstå at nokon menneske er underverdige av natur. Kanskje det er vørndnad for nemnte ideal som får Taylor til å slå ned på Aristoteles? Fysisk styrke treng, som me forsøker å visa her, likevel ikkje å bli forstått som noko underdanig. Det kan forståas som ein viktig ressurs, og det kan bli verdsatt. Alt kjem berre an på, noko som er vårt hovudpoeng, kva ein bestemmer som fellesskapet sine sentrale verdiar.

Det finst altså eit abstrakt likskapsprinsipp og eit konkret likeverdigheitsprinsipp. Den abstrakte likskapen gjeld alle menneske overhovud, for så vidt dei har moglegheit til å kunna bli eit menneske, medan at den konkrete likeverdigheita gjeld den konkrete bestemminga for kva det vil seia å vera menneske, eit gitt fellesskap har sat for seg sjølv. Likeverdigheit er såleis noko som gjeld eit meg og eins medmenneske. Abstrakt likskap er i midletid meir oppteken av likestilt moglegheit til å kunna bli eit menneske. Likskap er noko ein unner på vegne av ein annan som ikkje allereie er eit menneske, for å sikra at han for framtida vil fortsetja å stå i det urådsnare. Det er fylgjeleg ikkje ein verdi ein kan dela med eit medmenneske, då ein fyrst blir kvarandre sine medmenneske i kraft av at ein trer ut av det urådsnare, og altså rådsnart spring inn i ei avgjersle kva angår førespurnaden me blir konfrontert med av vår vera. Det tomme idealet av rein moglegheit er altså den verdien som blir vektlagt og bære fram av prinsippet om likskap. For den menneskelege interessa si skuld er dette prinsippet uheldig. Eit menneske vil ikkje grunnleggande sett ha interesse av likskap, då det er eit prinsipp som er fullstendig impotent kva angår menneske si mest grunnleggande interesse. Likskap kan berre vera uttrykk for antipati og ein feilslått, usosial livspraksis. Berre menneske ein mislikar kan ein ønska likskap for, likskap betingas av antipati.

Spørsmålet er dermed om det skulle gå an å snakka om *konkret likskap*, altså ein likskap ein delar med nokon andre ein allereie er konkret medmenneske med, som går ut på at alle både bestemmer og samtidig ordnar med det nødvendige for seg sjølv. Aristoteles meinte at noko slikt er umogleg, at arbeidet med det nødvendige i seg sjølv er eit såpass omfattande arbeid at ein ikkje då samtidig vil kunna makta å sysla med avgjerdstaking. For Aristoteles var dette grunnen til at *pólis* berre kunne, som me har sett i 1.1, veksa ut av ein tilstand som allereie besto av slave og meistar. Ein tilstand der alle arbeida med det nødvendige kunne i fylgje Aristoteles berre vera ein førpolitisk tilstand, då ein innanfor ein slik tilstand nett ikkje har overskot til å kunna visa den andre moralsk omsyn. Moralsk omsyn kan berre eksistera om nokon forvaltar dei moralske verdiane. Avgjerdstakarane er nett nødvendige for å beskytta det som alt i alt gjer dette fellesskapet menneskeleg. Så vidt Aristoteles kjent skulle fylgjeleg likskap vera noko

tvers igjennom impotent, eit ideal det faktisk skulle vera fullstendig umogleg å foreina med det fellesskapsmoraliske likeverdigheitsfenomenet. Det spør om ikkje Aristoteles har rett i dette, om inndeling faktisk er det einaste likeverdige?

Bios theoretikos og Nietzsche sin Sokrates

Trass i Aristoteles sitt forsvar av den føreliggande moral og «det politiske liv» generelt i *den nikomakiske etikken*, rundar han som kjend av verket i bok X ved å hevda at det finst ein livsførsel (*energeia*) som trass i alt er enda betre. Her skriv han så mykje som at me ikkje må helda oss til dei «menneskelege» eller «dødelege ting» berre fordi me er menneske og dødelege: «Vi må, så langt vi kan, gjøre oss udødelige i den grad vi kan og gjør alt for å leve i overenstemmelse med det beste i oss.» (Aristoteles, 1999, s. 142, omsetting Stigen) Med dette meiner Aristoteles at me har noko «høgare» i oss enn det som gjer oss til menneske. Me kan nemleg ta del i «den guddommelege livsførsel», som han skriv, det «dei mest salege og lykkelege» av alle vesen gjer: nemleg «*betraktninga*» (*theoria*). For ein gud skulle nemleg dei moralske handlingar vera «utydsame og uverdige», hevdar Aristoteles. (1999, s. 143) Til *theoria* trengs korkje ytre midlar (Ibid.) eller noko «samvær med andre menneske» overhovud (1999, s. 141), både to noko ein treng for å utretta den politiske livsførsel. Dette gjer i fylgje Aristoteles den politiske livsførsel mindre fullkomen. Det avheng av endelege ting. *Theoria* er godt eine og åleine for si eiga skuld, ein oppnår, som Aristoteles skriv, ingenting med det, og ein treng heller ingenting for det, utanom ein fornuft (*nous*) og god helse. (1999, s. 141) Det er på alle måtar godt for si eiga skuld. Av denne grunn lengtar Aristoteles, som han skriv, etter meir fritid. (Ibid.) Som menneske vil han ha meir tid åleine, og meir tid vekke i frå dei jordlege ting. Me spør nå, kva er det som får Aristoteles til å lengta slik etter det blotte inkje? Kvifor strekk han seg på denne måten utover det menneskelege? Kan det henda at Aristoteles var ein dekadent? Visar han ikkje gjennom desse røyningane teikn på slettheit?

I fylgje Nietzsche låg den greske stordomstid på Aristoteles si tid allereie i fortida. (2008b, s. 21) Me skjønar sjølv sagt at dette for Nietzsche tydar fornektning av maktviljen, at den fornemme smak på Aristoteles si tid ikkje besto i på langt nær så mykje «dionysisk grusomheit» som det som til dømes Homer sine epos vitnar om. For Nietzsche skulle av denne grunn sjølv den politiske *eudaimonía* vera eit slett ideal. (sjå Nietzsche, 2008b, s. 19) I lys av vår reindyrking av det me ut i frå Aristoteles har forstått som menneskesjela si moglegheit blir me likevel forstumma av denne opphøginga av «den dialektiske overveging» Aristoteles dyrkar på slutten av *den nikomakiske etikk*. Ut i frå syntesen me har utarbeida i konfrontasjon mot Nietzsche skulle ei kvar sanning måtta springa ut i frå instinkt. Om ein forlét den instinktive stadfestinga av *lógos* sine fyrstepremiss vil ein forlata den grobotnen som over hovud gjer ein til eit menneske. Frå den «grunnlause dialektikken» sitt synspunkt vil løgna som eins menneskelege livsførsel beror på verka blendande. Forsøker ein å sjå alt i den bereknande verksemda sitt lys vil alt verka forstummande. Kvifor i all verda skulle Aristoteles ha falt offer for dette dragsuget?

Som Nietzsche skriv i *Avgrunnens ragnarok* er dei «dialektiske manerar» («*dialektischen Manieren*») å forstå som synonymt med «*schlechte Manieren*», dårlege manerar. (2008b, s. 19) '*Dialektischen Manieren*' er i fylgje Nietzsche eit middel ein tyr til berre i tilfelle kvar ein ikkje har noko anna forhanda. (Nietzsche, 2008b, s. 20) I den konteksten kvar ein «*nicht 'begründet', sondern befiehlt*», ikkje grunnleggjer, men befaler, skulle dialektikaren synas patetisk og desperat, som ein type som ved hjelp av desse midla forsøker å, i Nietzsche sine ord, «*sein Recht zu erzwingen haben*», å framtinga sin

rett. (Ibid.) Ut i frå våre utarbeidingar verkar dette å stemma. Evna til *lógos* skal fyrst og fremst nyttas for å koma fram til ei allmenn bestemming, for så etterpå i høgda fungera som eit beskyttande middel. Når ein, som Nietzsche skriv, ikkje har noko anna for handa må ein nytta dialektikk for å vifta eit kvar hinder av vegen. I dei tilfella kvar pøblar dristar seg til å stilla uønska spørsmål skulle ein kunna nytta desse midla for å feia desse spørsmåla av garde. Aristoteles verkar på heilt motsett vis å dyrka fram denne evna som eit mål i seg sjølv. Korleis kan me forstå tilfellet Aristoteles?

Nietzsche trekk fram Sokrates som, som han skriv, den greske «*Hanswurst*», narren, som fekk andre til «*der sich ernstnehmen machte*», å ta han alvorleg. (2008b, s. 20), som «dialektikaren» som skaka Athen i ei tid som allereie viste symptom på degenerasjon. I *Tragediens fødsel* framstillar han det på ein spesielt treffande måte. Her skriv han det fylgjande: Hos «*allen produktiven Menschen*», alle produktive menneske, er «*der Instinkt*» «*die schöpferisch-affirmative Kraft*», instinkta den skapande og bekreftande makt, medan «*das Bewußtsein*», bevisstheita, forhold seg «*kritisch und abmahnend*», kritisk og avverjande. Hos Sokrates derimot, «*der Instinkt zum Kritiker*», blir instinktet til kritiker, fortsett Nietzsche, og «*das Bewußtsein zum Schöpfer*», bevisstheten blir skaper.» (Nietzsche, 1993, s. 90) I slettheita si ånd søkte Sokrates tilflukt til den nakne vissheita om eigen person (les: bevisstheita). Han utvikla antipati (Nietzsche: ressentiment), blei *avverjande* av instinkt. Han nekta dessutan å slå seg til ro med eit gitt innhald: han blei grunnleggande *kritisk*. Sokrates var rett og slett ein type som avviste alt det det beståande forsøkte å gi han, som vurderte seg sjølv som høgare – som ein som visste uendeleg mykje betre – enn all sin herkomst. Med Sokrates kjem nihilisten til verda: den slette einstøingen som ville «tenka sjølv», som kravde å innsjå for seg sjølv «klart og tydeleg» alt det han blei bedt om å godta.

I den grad menneske har sosialitet som si mest grunnleggande interesse er tilfellet Sokrates uheldig. Være utarbeidingar frå denne premissa visar at han som søkkar inn i seg sjølv, på den måten Sokrates gjorde, ikkje vil finna noko som helst av substans anna enn augeblikket sitt vilkårlege forgodtbefinnande. Det er eit teikn på degenerasjon og slettheit, på at enkelte, som me skal sjå nå, har *drista seg utanfor hola*, berre for å *blendas av løgna sitt lys*. Nietzsche forsto det slik at dei svake let seg blenda av maktviljen, av «det dionysiske» («*des Dionysischen*») som han kallar det i *Tragediens fødsel*. (1993, s. 37) Ut i frå Nietzsche sine bestemmingar er, som me har sett, verda ein grusam stad som berre dei sterke er i stand til å bli bevega av. I tragediane til Aiskylos hevdar Nietzsche at denne djupe sanninga om verda sitt vesen kom til uttrykk, igjennom bruken av det estetiske verkemiddelet «det dionysiske» som omsynslaut reiv vekk og bringa til grunne det som «det apollinske» hadde brakt fram.¹⁰² (Nietzsche, 1993, ss. 67-69) Dei som søkk i saman og lar «det tragiske» overmanna ein er, i fylgje Nietzsche, for svake for realitetane, medan at dei som lar seg bevega av dette, som blir bringa til mot og medvilje er sterke nok. Dei viljesvake vil *blendas* av realitetane, kunne me seia, på same måte som at protagonisten i Platon si holelikning¹⁰³ blendas av skarpheita frå sollyset. Nede i hola sitt ein lenka fast av *boules* sitt grep, og lar seg bevega av

¹⁰² Det skal nemnas at Nietzsche i nemnte verk ennå ikkje hadde utvikla sitt konsept om viljen til makt (*der wille zur macht*), og at han her (sannsynlegvis under påverknad frå Schopenhauer, sjå Salaquarda, 1996, s. 98) i staden omtalar den greske tragedien som, som han skriv, eit middel for «*metaphysische Trost*», metafysisk trøst. (1993, s. 62) Seinare, i *Der Wille zur Macht*, notatbøkene, skriv han derimot at dei «*volle und mächtige Seele*», fulle og kraftige sjeler, kjem ut av «*schmerzhaften*», smertelege, «*selbst furchtbaren Verlusten*», og fryktelege tap, med «*größerer Fülle und Mächtigkeit heraus*», større overflod og makt. (2001, #1030) Dessutan, som det står i beinrakt føregåande avsnitt, «*ich habe das Tragische erst entdeckt*», rekna han seg sjølv som den fyrste som skjønnte seg på Aiskylos og det tragiske. (2001, #1029)

¹⁰³ For holelikninga sjå bok 7 av *Staten*, 514a.

fremtredingane (les: skuggane) som løgna om det menneskelege vesen (les: sola), *logimon*, bringar til vege. Han som vågar å stirra sola rett i auga vil erkjenne at løgna eigentleg ikkje har noko makt over ein, at det i botn og grunn er eins eget «val» å slutta seg til ho. Han som blendas av sanninga si vilkårlegheit er ikkje sterk nok til å vera eit *menneske*. Han vil fylgjeleg søkka inn i seg sjølv og i desperasjon søka det handfaste der ingenting handfast er å finna. Det er på denne måten den slette livsførselen er dømd til å mislykka.

Den slette livsførselen avvisar menneskesjela sine vilkår, berre grunna i instinkt som bekreftar kan det menneskelege skallet fyllas med eit «menneskeleg» innhald. Instinkta må la seg bevega av «løgna», av eit vilkårleg bestemt fyrstepremiss. Berre ein som er sterk nok til å ta til takke med ei sanning som berar det «dødelege sitt slør» er i stand til å ta del i det sanne rett og slett. Dei som på den andre sida søkar sanninga blant det udødelege, som Aristoteles, som tar tilflukt inn i seg sjølv, som fryktar døden (og det endelege over hovud), vil vera desperate nok til å ta i bruk den nakne bevisstheita si grunnlause dialektikk. Aristoteles trøystar seg som me har sett i gudane sitt bilete. Noko slikt vitnar om trøytttheit ovanfor det menneskelege. Som me såg Nietzsche skriva, berre dei mest desperate nyttar seg av desse midla. I gudane sitt bilete tyr Aristoteles til dialektikken. – *Kva skal ein med anerkjening frå dei andre om ein kan bli anerkjent av ein gud? Høyras ut som dei kristne, gjer det ikkje? Inne i seg sjølv finn ein som me har sett ingen ting. Berre eit stadig veksande hol i fråvær av ei menneskeleg bestemming. Lukka inne i seg sjølv er eit menneske inkje, men i affekt av desperasjonen sitt nedslag nøler ein ikkje med å ta tilflukt i pirrande førestillingar om eit etterliv, og eit høgare vesen som kan omslutta ein i evig kjærleik.*

Som me har sett hos Kant mislykkas forsøket på å leggja bevisstheita under forstøringsglaset, på å avdekka den reine spekulative fornuft sine ibuande prinsipp. Bevisstheita kan nett ikkje husa sitt eiga innhald, har me sett, ho må støyta seg på instinkta. Ho er avhengig av å få noko overlevert utanfrå, eit fyrstepremiss ho kan forstå seg sjølv i lys av. Kva som helst. Kant er til og med ikkje langt unna å sjå dette lyset. Han ser seg, som me har sett, nøydt til å anta ei praktisk interesse, men endar opp med å bekrefte Kristendomen sitt innhald, og slettheita fastheld som fylgje sitt herredømme. Slik blir han med å bekrefte trua på det uendelege inkje. Bevisstheita blir bekreftande, ikkje instinkta. Viljen til å bli menneske utartar, og slår over i ei antipatisk grunnhaldning. Instinkta blir avverjande, nihilistiske og kritiske. Ikkje godta noko anna enn det du kan innsjå som klart og tydeleg. Kant blir, som Descartes hadde blitt før han, ein solipsist. Han bekreftar trua på det udødelege. 'Meg sjølv' som udødeleg sjel er viktigast. Vera som menneske er dømd til å mislykkas, la 'meg' i det minste bekrefte håpet på noko meir.

Menneske er altså ikkje fyrst og fremst «eit fornuftig vesen», i og for seg er fornuft ingenting. Bestemmina av menneske som «eit instinktivt vesen», i tråd med Nietzsche, må vera meir opphavleg. Kant tar, som me har sett, for gitt at menneske delar sine instinkt med dyra, at det strengt tatt «menneskelege» eine og åleine er ei fornuftig sak. «Moral» blir som fylgje noko tvers igjennom abstrakt og ideelt, kanskje er det dette som er årsaka til modernitetsprosjektet sitt trøbbel? For som me har sett, berre i lys av eit gitt innhald (eit fyrstepremiss) som instinkta kan helda fast om får fornufta noko substansielt å vega ting opp i mot. Fornufta er i seg sjølv berre eit middel, eit middel å beskytta instinkta sine verdiar med. Sjølv om filosofien frå og med Sokrates tilsynelatande gjer fornufta om til eit mål i seg sjølv – til ei eiga livsførsel, slik det blir med Aristoteles – grunnar sjølv denne bestemminga, vil eg påstå, i instinkt. Slik me forstår det går som kjend «det menneskelege instinkt» ut på å gjera seg sjølv om til eit menneske, ved å finna seg medmenneske ein kan dela ei forståing av «det

menneskelege» med. Eit slikt innhald skal bekreftas. I dette ligg det heilt konkret at dei andre som gjer ein sjølv til menneske er den eigentlege gjenstanden for stadfestinga. Berre i lag med medmenneske som bekreftar meg medan at eg bekreftar dei får me, som me har sett, noko «menneskeleg» til felles. Det å snarare starta å bekrefte seg sjølv, slik som Sokrates byrja med, er å bekrefte si eiga bevisstheit, slik me skreiv over, men det er samtidig å bekrefte sin motvilje mot dei andre. I den grad «seg sjølv» ikkje svarar til eit substansielt innhald det kan vera mogleg å bekrefte i saman med dei andre som medmenneske, er det snarare motviljen til å kunna bli eit «sjølv» ein med dette blir med å bekrefte. Ein bekreftar negasjonen av eit slikt innhald, og ein slik negasjon svarar ikkje til nokon ting. Det berre negerer moglegheita. Ved at ein forsøker å bekrefte seg sjølv, bekreftar ein samtidig sin motvilje mot dei andre. Ei slik røyning vil ein ikkje lykkas med, og det å få stadfesting av seg sjølv som eit «fritt individ» (slik ein får i moderniteten) som i prinsippet er «likt» dei andre er berre å forlenga lidinga. Det å forsøka å bekrefte seg sjølv er å avverja dei andre. Det som me har sett at blir avverjande når bevisstheita blir bekreftande er instinkta. Instinktet kjem fyrst. Antipati er den nødvendige føresetnaden for det å flykta inn i si eiga bevisstheit.

I den grad menneske si moralske interesse svarar til eit instinkt og ikkje er eit reint fornuftsprinsipp kan me skjønna kvifor *ausbildung* feilar. Kant tar utgangspunkt i antipatiske instinkt, han tar utgangspunkt i det moralske instinkt slik det utarta i Romerriket. Forma «menneske» blir gitt hos Kant er ein dekadent og ein barbar, med dette utgangspunktet er det openbart at moral ikkje blir ein enkel sak. Forma er, i høve til våre premiss, i seg sjølv umoralsk, ut i frå denne identiteten blir menneske bedt om å danna seg til ein opplyst verdsborgar.

Som me skjønna er avgjerstaking ein viktig syssel, det handlar om å forvalta det moralske, om å beskytta fyrstepremissen. Dette er grunnen til at ein treng «frie», til at ikkje alle kan helda på med fysisk arbeid, og at dei som skal ha makt må vera smarte. Likevel er på ingen måte dette ein meir «verdig syssel», slaven og meisteren kan vera forstått som likeverdige, dei er like fundamentale begge to, og dei avheng og betingar gjensidig av kvarandre. Opphøging av makt førekjem berre blant dei antipatiske, det må nødvendigvis bygga på *ei nei til noko utanfor*. Opphøging av makt er noko som skjer fyrst når ein er ueinig i dei som er avgjerdstakarar, når ein ikkje kjenner med seg sjølv at dei som avgjer gjer ein verdig nok jobb. Kva slags situasjon er dette? Det kan berre koma som fylgje av degenerasjon, avgjerdstakarane har ikkje gjort ein god nok jobb, fellesskapet har som einskap mista den viktige fyrstepremissen av syne.

Historia og moderniteten

Den slette livsførselen som artar seg som eit hedonistisk virvar er kva me generelt har forstått med nei. Det å seia nei til si moglegheit til å vera eit menneske kan berre ta form som ein livsførsel ein tener eiga moglegheit til å tilfredsstilla vilkårlege innfall (les: forgodtbefinnande) igjennom. Eit samfunn som pregas av ein slik livspraksis husar eit kaotisk virvar. I den grad orden er nødvendig for at menneske skal leva i saman, og uorden leiar til antipati og uro, vil fellesskapet i dette tilfelle ha interesse av å på ein eller annan måte påtvinga ein orden. Me skal nå sjå korleis dette har blitt gjort, og i lys av dette forsøka å forstå oss på moderniteten.

Jødedomen forstår me nå som forsøket på å ordna den slette livspraksisen igjennom å lova evig frelse hos ein antatt guddom for den jødiske slekt, på det vilkår at ein modererer si åtferd. Her spelar ein på trusselen om evig liding om dei gitte regulative forskriftene (dei 10 bod som i fylgje den heilage skrifta blei openbara for Moses) ikkje blir

fylgt. Derimot blir ein lova evig liv i paradiset om ein gjer som forskriftene seier, samt alltid får tilgiving for sine synder ved å skrifta til ein autorisert prest.

Opp i mot Nietzsche forstår me formålet til presteskapet i Kanaan på ein alternativ måte. I staden for å forstå den jødiske livspraksisen som prestane lærte som ein konspirasjon presteskapet ville bejaa seg sjølv som grusame igjennom (Nietzsche), forstår me denne praksisen som eit forsøk på å skapa orden i eit heterogent virvar. Dei jødiske prestane tok ut i frå våre premisser på seg eit samfunnsoppdrag igjennom å påboda eget nærvær.

Kristendomen modererer jødedomen si bestemming igjennom å hevda at Gud sin son har blitt ofra for menneska si skuld. Jesus sin bodskap er, slik me hugsar frå Nietzsche, at ein ikkje eigentleg treng presten. Det er med andre ord eit oppgjær mot måten jødane positivt sørga for orden på. Evangeliet legg slik til rette for den protestantiske religionen, der kvar enkelt sjølv blir stilt til ansvar for eigen åtfærd. I staden spelar ein på det direkte forsynet Gud har over ein, og lar dette fiktive vesenet implisitt regjera i form av si usynlege hand.

Kant uttråkkar dette sporet vidare ved å spela på førestillinga om at harmoni vil kunna eksistera i framtida innanfor det heterogene fellesskapet om ein protestantisk etikk blir følgd. Kant sitt kategoriske imperativ er, som me har sett frå Hegel, ingenting anna enn den kristne bodskap, og Kant spelar altså vidare på det protestantiske idealet om at kvar enkelt skal stå til ansvar for eiga åtfærd. Den einaste forskjellen er at den mytologiske førestillinga om ein Gud og eit posthumt paradiset er bytta ut til fordel for førestillinga om fornufta og *eines Reiche der Zwecke*.¹⁰⁴ For dette målet si skuld skal ein nå fylgja sitt forsett, altså spelar ein ikkje lengre på det «primitive middelet» om å truga med straff.

Med det borgarlege samfunn og den republikanske grunnloven blir altså moglegheita til å utføra ein slett livspraksis bestemt som rett. Ein blir altså juridisk beskytta i utføringa av sin utarta, dekadente natur. Moderniteten påtvingar med andre ord den usosiale livspraksisen, og ser til at ingen veg er mogleg utanom. Til forskjell forsøkte ein i Orienten med dei nihilistiske bevegelsane Buddhismen og Hinduismen på å i størst mogleg grad forhindra ein i å utretta slettheit. Her kom ein opp med spirituelle grunner for kvifor avstå frå nyting, for å gjennom askese (som i Hinduismen) og ved å dyrka fram ei indre tomheit (som i dei begge) oppnå ein «høgare spirituell hensikt». Kontrasten til vegen ein tok i Midtausten og i Vesten har altså å gjera med at ein i dei buddhistiske og hinduistiske miljøa forsøkte å radikalt minimera ei kvar belastning som kjem med ein usosial, heterogen livspraksis, kvar ein i vesten snarare tok tak i problemet som angår antipati. For Orienten blei naturomsyn eit omsyn, der ein i Oksidenten rettferdiggjorde nyting på grunnlaget jødedommen hadde lagt ved å ærekrenka naturen igjennom å gjera han om til ei «gåve frå Gud». Det einaste problemet ein tilsynelatande sat igjen med i Vesten var altså det som angjekk antipati. Spørsmålet laud, korleis kan me nytta på ein måte som er moralsk forsvarleg med tanke på den likestilte hypotetiske moglegheita alle skal ha til dette i kraft av å vera bestemt som menneske?

Hos Kant blir, som me har sett, lykke eit hypotetisk imperativ, som må løyvas alle som ein positiv moglegheit ved at alle på protestantisk vis ser til å sjå til at eigen lykke kjem til på verdig vis. Ei lykke som i sitt vesen skal vera eit hypotetisk imperativ kan i høve til våre premisser berre vera nyting. Berre nyting kan oppstå i eit heterogent

¹⁰⁴ Ein interessant kritikk av Kant uthevar dette forholdet. Attergitt av Lara Denis: «According to Anscombe, Kant's moral theory is incoherent: It portrays morality as independent of religion, and yet includes notions such as moral obligation and moral law that depends on a divine law giver.» (2006, s. 529)

felleskap kvar «lykke» er noko ein fint kan oppnå igjennom å fylgja sitt særskilte forgodtbefinnande. Den lykka som er mogleg for eit menneske nett ut i frå moglegheita til å utvikla seg til eit menneske kan ikkje førekoma innanfor eit fellesskap så heterogent som dette.

Lyotard fjernar den siste resten av den mytologien moderniteten, i Kant sin skikkelse, hadde fått med på kjøpet i tileigninga av den kristne bodskap. Det mytologiske elementet Kant tok med seg var moralloven, eit prinsipp han antok at var apriorisk plassert i oss, i og med vår vera som menneske. På akkurat same måte som den protestantiske kristendomen hadde forsøkt å laga orden ved å leggja til rette for den enkelte eit personleg forhold til gud, la Kant til rette for eit personleg forhold til moralloven. Lyotard opphevar dette innvendig reflekterte forholdet ved å gjera den andre om til avsendar av prinsippet, og bringar slik til vege ein fullstendig sekularisert utgåve av den kristne bodskap. I den fullt ut sekulariserte moderniteten (Lyotard: postmoderniteten) skal ein gjera det gode for den andre si skuld, ikkje for eit oversanseleg substrat si.

Hegel spekulerer det heile vekk ved å skøyteslaust påstå at antipati vil kunna filtreras vekk på grunnlag av ein premiss om at den antipatiske interessa for fridom «eigentleg» er ein sympatisk vilje. Som me har sett grunnar fridomsidealet i ein livsførsel og ei bestemming av menneske som gjer menneske sin sosiale eigenskap om til ei tilfeldig evne ved det menneskelege vesen. Utgangspunktet for denne livspraksisen er allereie ei fortrenging av den moralske moglegheita. Når ein dyrkar fram slettheita gravar ein seg, som me har sett, lengre ned i sitt elende. Det at ein ikkje blir menneske ved hjelp av dei slette midla gjer grunnbehovet meir trykkande, utan at ein har føresetningane til å kunna forstå at grunnen til dette har å gjera med det ein i utgangspunktet har bestemt som det gode. Dette godet (altså fridom) er alt ein er kjent med, ein vil altså stadig på ny forsøka å dyrka fram dette godet i forsøk på å gjera seg sjølv meir menneskeleg. At det skulle vera «fornuftig» at alle må vika for kvarandre for at alle skal kunna bli lykkelege ved hjelp av nyting kvilar på Kant sin premiss om at dette skulle vera eit syntetisk apriorisk fornuftsprinsipp. I den grad det ikkje er eit transcendent fornuftsprinsipp, og det på ingen måte vil gjera oss lykkelege på den måten me eigentleg ønsker, finst det heller inkje forsyn som kan leia oss i mot dette tvers igjennom førestilte målet. Me må forstå at dei mekanismene som er sat i sving i og med forfallet ned i den antipatiske og miljøtrugande livspraksisen ikkje spelar på lag med menneske sitt moralske potensiale. Å få menneske sitt moralske potensiale til å kunna spela seg ut krevjar ein heilt annan livspraksis, ein livspraksis som allereie i utgangspunktet kan husa menneske sitt behov for sosialitet.

Om me altså forstår menneske som eit grunnleggande sett sosialt vesen, og ikkje undervurderer dette potensialet som noko reint tilfeldig, får me moglegheit til å leggja all skuld over på våre praktiske bestemmingar, i staden for å forsterka problemet ved at ein snarare blir bitre på kvarandre. Om bestemminga av menneske som eit antipatisk og hedonistisk vesen er sann skulle det menneskelege vesen sjølv ha skuld i det faktum at ingen kjenner seg vel. Ei slik overtyding førar til at ein blir bitre på kvarandre, på same tid som ein sjølv kontinuerleg går rundt med dårleg samvit for å fylgja den livspraksisen som allereie er lagt til rette for. Menneske skulle ikkje grunnleggande sett vera eit sosialt vesen, denne evna ville snarare – slik me har sett hos Kant – vera av underordna tyding, i den grad det blir forstått som eit medium for å regulera åtferd. Ved at Kant forstår fornufta som ei slik regulerande evne, bestemmer han menneske si moglegheit til å kunna vera moralsk som eit middel som har som formål å leggja til rette for det me

«eigentleg» skulle vera bestemt for: nemleg nyting. Om det snarare er sjølve denne praksisen det er noko galt med kan me slutta å skulda kvarandre for å vera «vonde». Dei abrahamske religionane si bestemming av menneske sitt indre vesen som vondt kan slik forståas som ei tilfeldig ærekrenking som har fått latterleg overdrivne konsekvensar, og som eigentleg ikkje har springe ut av noko anna enn noko tilfeldig, nemleg dette folket sitt elende. At menneske skulle vera eit grunnleggande sett vondt vesen er ikkje eit konstruktivt utgangspunkt. Om me kan forstå at denne bestemminga nett er eit vilkårleg utgangspunkt, og ikkje ei nødvendigeheit, som er bestemmande for eit kvart menneske si moglegheit til å kunna gå opp i ein gitt livspraksis, vil me forstå at det er innanfor vår makt å forkasta denne bestemminga, og at me har moglegheit til å kunna gje oss sjølv eitt nytt og langt friskare utgangspunkt.

Klimaet kan som me forstår det reddas med hjelp av eit slikt nytt og friskt utgangspunkt. I dette ligg det at pragmatisk-behaglege løysningar som samtidig kan sikra at det moderne samfunnet kan klara seg, ikkje er ei drastisk nok løysning. Det å gå over til «grøn teknikk» vil kanskje hjelpa i nokon av dei mest kritiske truslane, men «grøn teknikk» er fortsatt «dekadent teknikk», i høve til våre bestemmingar. Den «grøne teknikken» tar fortsatt naturen for gitt som om det skulle ha vore noko nødvendig og konstant som grunnar i ein sjølvstendig ting qua urvesen. Ein kvar teknikk gjer nødvendigvis det for så vidt han i seg sjølv spring ut i frå interessa for fridom. Klimaet kan altså reddas for så vidt me bestemmer oss for ei høgare interesse enn fridom. Det det heile igjen og igjen fell ned på er altså at me må forkasta vår forfalne bestemming, at me må gje oss sjølv ei bestemming som kan verka formålstenleg for vår mest grunnleggande interesse for sosialitet.

Litteraturliste

- Allison, Henry E. (2006) «Kant on freedom of the will» i Guyer, Paul (red.) (2006) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. (ss. 381-415) Cambridge University Press
- Arendt, Hannah (2012) *Vita Activa* (Norsk omsetting: Christian Janss) Pax
- Aristoteles (1999) *Etikk* (Norsk omsetting: Anfinn Stigen) Gyldendal Akademisk
- Aristoteles (2007) *Politikk* (Norsk omsetting: Tormod Eide) Vidarforlaget.
- Aristoteles (2010) *Om sjelen* (Norsk omsetting: Tore Frost) Vidarforlaget.
- Beiser, Frederick C. (1993) «Hegel's historicism» i Beiser, Frederick C. (red.) (1993) *The Cambridge Companion to Hegel* (ss. 270-300) Cambridge University Press
- Denis, Lara (2006) «Kant's conception of virtue» i Guyer, Paul (red.) (2006) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. (ss. 505-537) Cambridge University Press
- Dicky, Laurence (1993) «Hegel on religion and philosophy» i Beiser, Frederick C. (red.) (1993) *The Cambridge Companion to Hegel* (ss. 301-347) Cambridge University Press
- Everson, Stephen (1995) «Psychology» i Jonathan Barnes (red.) (1995): *The Cambridge Companion to Aristotle*. (ss. 168-194) Cambridge University Press
- Friedman, Michael (2006) «Philosophy of natural science» i Guyer, Paul (red.) (2006) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. (ss. 303-341) Cambridge University Press
- Habermas, Jürgen (1987) *The philosophical discourse of modernity*. Polity Press
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1848) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Duncker und Humblot
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006) *Rettsfilosofien*. (Norsk omsetting av Dag Johnsen) Vidarforlaget
- Heidegger, Martin (1954) «Spørsmålet om Teknikken» i Knut Ove Eliassen (red.) (2016): *Agora – Journal for metafysisk spekulasjon, nr 4, 2015 – 1, 2016*. Aschehoug
- Heidegger, Martin (1992) *Parmenides*. (Engelsk omsetting av André Schuwer & Richard Rojcewicz) Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2007) *Væren og tid* (Omsetting Lars Holm-Hansen). Pax.
- Kant, Immanuel (1964a) «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» i Kant, Immanuel, *Werksausgabe in 12 Bänden Bd. 11*. (1964) Insel Verlag Wiesbaden
- Kant, Immanuel (1964b) «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung» i Kant, Immanuel, *Werksausgabe in 12 Bänden Bd. 11*. (1964) Insel Verlag Wiesbaden
- Kant, Immanuel (1964c) «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» i Kant, Immanuel, *Werksausgabe in 12 Bänden Bd. 11*. (1964) Insel Verlag Wiesbaden
- Kant, Immanuel (1964d) «Der Streit der Fakultäten» i Kant, Immanuel *Werksausgabe in 12 Bänden Bd. 11*. (1964) Insel Verlag Wiesbaden
- Kant, Immanuel (1977a) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* i Kant, Immanuel (1977) *Werksausgabe in 12 Bänden Bd. 7*. Erste Auflage
- Kant, Immanuel (1977b) «Zum ewigen Frieden. Ein philosophische Entwurf» i Kant, Immanuel, *Werksausgabe in 12 Bänden, Bd. 11*. Erste Auflage
- Kant, Immanuel (1977c) «Die Metaphysik der Sittens» i Kant, Immanuel (1977) *Werksausgabe in 12 Bänden, Bd. 7*. Erste Auflage
- Kant, Immanuel (1977d) «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen» i Kant, Immanuel (1977) *Werksausgabe in 12 Bänden, Bd. 8*. Erste Auflage

- Kant, Immanuel (1995) *Kritikk av dømmekraften (i utvalg)* (Norsk omsetting: Espen Hammer) Pax
- Kant, Immanuel (2009) *Kritikk av den rene fornuft.* (Norsk omsetting: S. Mathisen, C. Serck-Hanssen & Ø. Skar) Pax
- Kleingard, Pauline (2006) «Kant's theory of peace» i Guyer, Paul (red.) (2006) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy.* (ss. 477-504) Cambridge University Press
- Lyotard, Jean-François (1983) *Le Différend.* Les Éditions de Minuit
- Lyotard, Jean-François (1986) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* (Engelsk omsetting av Geoff Bennington & Brian Massumi) Manchester University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1993) *Tragediens fødsel.* (Norsk omsetting av Arild Haaland) Pax
- Nietzsche, Friedrich (2001) *Der Wille zur Macht.* Alfred Kroner Verlag
- Nietzsche, Friedrich (2008a) *Antikrist.* (Norsk omsetting av Bjørn Christian Grønner) Vidarforlaget
- Nietzsche, Friedrich (2008b) *Avgrunnens ragnarok.* (Norsk omsetting av Eric Lawrence Wiik) Vidarforlaget
- Nietzsche, Friedrich (2010) *Moralens genealogi.* (Norsk omsetting av Øystein Skar) Vidarforlaget
- Nietzsche, Friedrich (2013) *Utidsmessige betraktninger.* (Norsk omsetting av Lars P. S. Torjussen, Øystein Skar & Bjarne Hansen) Vidarforlaget
- Pippin, Robert B. (2006) «Mine and Thine? The Kantian State» i Guyer, Paul (red.) (2006) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy.* (ss. 416-446) Cambridge University Press
- Platon (2001) «Staten» (Norsk omsetting av Øivind Andersen) i Platon (2001) *Samlede verker Bind 5.* Vidarforlaget
- Salaquarda, Jörg (1996) «Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition» i Bernd, Magnus & Higgins, Kathleen M. (1996) *The Cambridge Companion to Nietzsche.* (ss. 90-118) Cambridge University Press
- Solomon, Robert C. (1996) «Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, personality, and *ressentiment* revisited» i Bernd, Magnus & Higgins, Kathleen M. (1996) *The Cambridge Companion to Nietzsche.* (ss. 180-222) Cambridge University Press
- Strong, Tracy, B. (1996) «Nietzsche's political misappropriation» i Bernd, Magnus & Higgins, Kathleen M. (1996) *The Cambridge Companion to Nietzsche.* (ss. 119-150) Cambridge University Press
- Taylor, C. C. W. (1995) «Politics» i Jonathan Barnes (red.) (1995): *The Cambridge Companion to Aristotle.* (ss. 233-258) Cambridge University Press
- Wartenberg, Tomas E. (1993) «Hegel's idealism: The logic of conceptuality» i Beiser, Frederick C. (red.) (1993) *The Cambridge Companion to Hegel* (ss. 102-129) Cambridge University Press
- Westphal, Kenneth (1993) «The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*» i Beiser, Frederick C. (red.) (1993) *The Cambridge Companion to Hegel* (ss. 234-269) Cambridge University Press
- Wood, Allen W. (1993) «Hegel's ethics» i Beiser, Frederick C. (red.) (1993) *The Cambridge Companion to Hegel* (ss. 211-233) Cambridge University Press
- Wood, Allen W. (2006) «The supreme principle of morality» i Guyer, Paul (red.) (2006) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy.* (ss. 342-380) Cambridge University Press

