

Odin Fauskevåg

Danning og ånd

Ei utarbeiding av omgrepet danning
frå Hegels filosofi

Avhandling for graden philosophiae doctor

Trondheim, november 2012

Noregs teknisk-naturvitskaplege universitet
Fakultet for samfunnsvitskap og teknologileiing
Pedagogisk institutt



NTNU

Noregs teknisk-naturvitskapelege universitet

Doktoravhandling for graden philosophiae doctor

Fakultet for samfunnsvitskap og teknologileiing
Pedagogisk institutt

© Odin Fauskevåg

ISBN 978-82-471-3910-3 (trykt utg.)
ISBN 978-82-471-3911-0 (elektr. utg.)
ISSN 1503-8181

Doktoravhandlingar ved NTNU, 2012:297

Trykt ved NTNU-trykk



Til minne om Ingunn Hatløy
(21.2.1948–28.2.2009)

Innhald

Forkortingar	VIII
Føreord	IX
Innleiing	1
Strukturen til avhandlinga	2
Kapittel 1 Kants teori om det sjølvmedvitne subjektet	5
1 Kants prosjekt i <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	6
2 Deduksjonen og Kants idealisme	10
3 Kants transcendentale deduksjon – medvit som sjølvmedvit	14
4 Den andre delen av deduksjonen	25
5 Omgrepet om subjektivitet i deduksjonen	30
Kapittel 2 Problem med Kants filosofi når det gjeld danning	41
1 Kants formale omgrep om mennesket sitt vesen	43
2 Eit omgrep om danning ut frå O'Neills lesing av Kant	45
3 Kants formalisme	60
Kapittel 3 Det konkrete sjølvvet	75
1 Kants problematiske skilje mellom tenking og sansing	76
2 Hegels konkrete omgrep om subjektivitet	85
3 Danning og medvitsgestalten sjølvmedvit	98
4 Tilhøvet mellom kunnskap og danning	111
Kapittel 4 Danning, ånd og anerkjening	117
1 Den abstrakte strukturen til ånda	119
2 Ånd og anerkjening	126
3 Danning, fridom og det pedagogiske paradokset	143
4 Biologi og oppseding – Harald Eias <i>Hjernevask</i>	153
Kapittel 5 Danning og reell ånd	161
1 Ånda i det sedelege fellesskapet	163
2 Eit enkelt omgrep om ånd – dialektikken mellom opplysning og tru	175
3 Reell ånd og anerkjening	184
4 Absolutt ånd i form av kjærleik og kunst	200
Kapittel 6 Danning og pedagogikk	207
1 Reell fridom – familien, skulen og det borgarlege samfunnet	208
2 Hanna Arendts analyse av krise i utdanningssystemet	216
3 Pedagogikk og reell fridom – Skjervheim	240
4 Danning og ånd	261
Referansar	265
Fullstendig innhaldsliste	270

Forkortingar

Hegel:

PhG: *Phänomenologie des Geistes*

PR: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

Äst1: *Vorlesungen über die Ästhetik II. Werke 14*

Äst2: *Vorlesungen über die Ästhetik III. Werke 14*

Enz: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

Werke 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817. Werke 4*

Kant:

KrV: *Kritikk der reinen Vernunft*

G: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

WiA: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

ÜPäd: Über Pädagogik

AllG: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

Andre:

HC: *The Human Condition*. Arendt, Hannah

Med: *Meditasjonar over filosofiens grunnlag*. Descartes, René

Lev: *Leviathan*. Hobbes, Thomas

Treatise: *A Treatise of Human Nature*. Hume, David

OnLib: *On Liberty*. Mill, John Stuart

Føreord

Ei av Hegels sentrale innsikter er at handlinga til eit menneske berre kan forståast i lys av andre menneske. Denne innsikta er høgste grad gyldig for den handlinga det har vore å skrive denne avhandlinga.

Eg vil difor takke:

rettleiaren min, professor Kjetil Steinsholt, for god rettleiing, fleksibilitet og praktisk tilrettelegging og ikkje minst for å vere open for å endre prosjektet i den retninga det tok til slutt.

Pedagogisk institutt for den gode praktiske tilrettelegginga både når det gjeld utanlandsopphald og i avslutningsfasen av dette prosjektet.

professor Ståle R. S Finke og deltakarane på Hegel-seminaret som gjorde at avhandlinga kom til å handle om Hegel heller enn Gadamer.

professor Dr. Harm Kuper for opphaldet ved Arbeitsbereich Weiterbildung und Bildungsmanagement, Freie Universität, Berlin.

professor Trond Petersen for opphaldet ved Berkeley-senteret, UC Berkeley.

dr. Marit Honerød Hoveid og dei andre deltakarane på seminaret om Hannah Arendt.

dr. Håvard Alnes for boka *Født sånn eller blitt sånn*.

far min for å låne meg boka som inspirerte meg til ideen bak denne avhandlinga.

dr. Kristian Firing for å dra meg med på joggetur.

dei gode kollegaene ved Pedagogisk institutt som gjer det meningsfullt å gå på jobb.

Til slutt vil eg takke Berit og Olav for kvar dag å vise meg i praksis kva denne avhandlinga eigentleg handlar om: å bli fri gjennom kjærleik.

Odin Fauskevåg
Trondheim, 05.07.12

Innleiing

Danning er eit omgrep som på mange måtar har fått ein renessanse det siste tiåret. På den eine sida er omgrepet komen inn i dei to siste læreplanane for grunnskulen og er blitt teken opp i fleire stortingsmeldingar. På den andre sida har det vore debatt om omgrepet i pedagogiske krinsar og i det offentlege ordskiftet, noko som mellom anna *Dannelsesutvalget* har bidrege til.¹ Eg trur vi trygt kan seie at det eigentleg ikkje vantar på perspektiv på kva danning er eller kan vere.

Sidan denne avhandlinga har danning som tema, vil sjølvsagt også ho presentere eit perspektiv på kva danning er. Men noko ein frå ein filosofisk ståstad av og til kan sakne i samfunnsvitskapen, er det tyskarane kallar «Arbeit am Begriff», altså ei utarbeiding av innhaldet i dei omgrepa ein nyttar. Når danning blir drøfta anten i artikkelform eller i kronikkar i avisa, må ein av plassomsyn nøye seg med korte definisjonar eller enkle resonnement. Slike format er ikkje nødvendigvis tilpassa kompleksiteten og djupna i omgrepet. Målet med denne avhandlinga er difor å gje ei filosofisk grunnlegging av omgrepet danning. Eg vil forsøke å vise kva innhaldet i dette omgrepet nødvendigvis må bestå i. Med Gadamer (1990:20) vil eg avklare innhaldet i «das Element, innerhalb dessen sich der Gebildete bewegt.» Det vil seie at det ikkje er dannelsingsprosessen som står i sentrum. Spørsmålet eg vil forsøke å svare på, er kva det vil seie å *vere* danna. Å utarbeide den sanne forståinga av kva danning er, kan kanskje verke som eit ambisiøst mål. Likevel kan lista ikkje leggjast lågare, for filosofien har sanning, objektivitet og det nødvendige som tema.

Det evige problemet for filosofisk argumentasjon er at målet om sanning krev eit utvilbart, sjølvinnlysande utgangspunkt. Er grunnmuren til argumentet usikker, så blir overbygninga det same. Då blir spørsmålet korleis ein kan finne eit utvilbart eller sjølvinnlysande utgangspunkt for å drøfte danning som omgrep. Her må vi vende oss mot omgrepet sjølv og sjå kva som ligg i det: Det er berre mennesket som kan dannast,

¹ Dannelsesutvalget (2009).

og danning er difor eit omgrep knytt til mennesket. Mennesket kan utvikle og endre seg på ulike måtar, men danning skildrar den utviklinga som verkeleggjer det *vesentlege* ved oss, danning består i å utvikle det menneskelege ved menneske. Veit ein kva det vesentlege ved mennesket er, forstår ein samtidig kva vi kan utvikle oss til. Skal omgrepet danning grunnleggjast filosofisk, må utgangspunktet difor vere ein teori om menneske, og denne teorien må altså kvile på eit sjølvinnlysande premiss.

Eg meiner Kants deduksjon av sjølvmedviten subjektivitet i *Kritik der reinen Vernunft* utgjer eit slikt utvilbart utgangspunkt for forståinga av mennesket. Han viser at det vesentlege ved oss er vår subjektivitet, og det å vere subjekt består i sjølvmedviten erkjenning eller konstituering av objekt. Ifølgje Robert B. Pippin (1989) er det dette omgrepet om mennesket Hegel tek utgangspunkt i og vidareutviklar med sitt omgrep om ånd. Skal ein forstå kva det vesentlege ved mennesket er, skal ein forstå potensialet vi har i oss, er Hegels omgrep om ånd utvikla i *Phänomenologie des Geistes* heilt sentralt. Ut frå dette omgrepet kan ein utarbeide innhaldet i omgrepet danning. Det vil seie at omgrepet ånd, og ikkje Hegels forståing av danning som prosess, står i sentrum for denne avhandlinga. Å vise samanhengen mellom danning og ånd er målet for avhandlinga.

Strukturen til avhandlinga

Argumentet for kva danning er, kan i hovudsak samanfattast slik som avhandlinga er inndelt:

Kapittel 1 har som mål å avklare Kants omgrep om vesenet til mennesket, teorien hans om subjektivitet. Vi skal ta for oss den transcendentale deduksjonen i hovudverket *Kritik der reinen Vernunft*. Kant viser her at det å vere subjekt består i å relatere seg til den objektive røyndommen på ein sjølvmedviten måte. Subjektivitet er den sjølvmedvitne erkjenninga eller konstitueringa av objekt. Dette er vesenet til mennesket, og det må danne grunnlaget i ein teori om danning.

I kapittel 2 skal vi få fram problema med Kants filosofi som gjer at den aleine ikkje kan leggje grunnlaget for ein fullstendig teori om danning. Årsaka til det er Kants formalisme: Det formale omgrepet om subjektivitet som Kant utarbeidar i *Kritik der reinen Vernunft*, har ingen kvalitative dimensjonar. Dermed manglar dette omgrepet om sjølvet ein dimensjon som kan utviklast og dannast. Ved å ta utgangspunkt i Onora O’Neills (1989) lesing av Kant, kan det sjå ut som om problema med formalismen hans kan få ei delvis løysing. Ho forstår Kants kategoriske imperativ som prinsipp for

rasjonalitet og subjektivitet, og det opnar for å utvikle eit omgrep om danning med utgangspunkt i Kants filosofi. Men Kants filosofi er, frå eit hegeliansk perspektiv, likevel for formal og abstrakt. Difor blir dette dannelsingsomgrepet verande ufullstendig.

I kapittel 3 startar drøftinga av Hegel. Filosofien hans kan ein sjå som eit forsøk på å overvinne Kants formalisme ved å knyte omgrepa om sjølvmedvit og subjektivitet til den verkelege røyndommen til mennesket. Når Hegel forstår subjektivitet konkret, blir det mogleg å forstå kva danning er, med utgangspunkt i strukturen til subjektet. Då er det mogleg å forklare korleis subjektet *utviklar seg*, og då har vi eit omgrep om danning med utgangspunkt i ein teori om vesenet til mennesket. Den dannande utviklinga av subjektet består i at det blir klar over seg sjølv som grunnlaget for den objektive røyndommen. Det blir altså medvite sin eigen objektkonstituerande aktivitet og dermed *sjølvmedvite*. Dette sjølvmedvitet har eit innhald: Det å innsjå at røyndommen har ei subjektiv form, er å bli klar over at ein er ansvarleg for røyndommen. Subjektet kan ikkje lenger støtte si forståing og sine handlingar på tilsynelatande objektivt gjevne trekk ved røyndommen. Om det vil verkeleggjere seg sjølv som subjekt, må det ta stilling til og engasjere seg i den objektive røyndommen, for subjektivitet *er* å konstituere objekt. Dette er det første abstrakte innhaldet i omgrepet danning.

I Kapittel 4 blir innhaldet i denne danna, sjølvmedvitne relasjonen til røyndommen forklart nøyare, og her står Hegels omgrep om ånd i sentrum. Med dette omgrepet viser Hegel at røyndommen må forståast som grunnlagt i fellesmenneskelege normer og praksisar. Røyndommen har på eit heilt grunnleggjande nivå ein sosial struktur. Resultatet er at det å verkeleggjere seg sjølv som subjekt vil seie å relatere seg til røyndommen formidla av *andre subjekt*, formidla av ånd. Denne instillinga til røyndommen forklarer Hegel med omgrepet anerkjening, og det er då sentralt for å forstå kva danning er. Eit anna omgrep som er relevant i denne samanhengen, er *reell fridom*. Det å verkeleggjere seg sjølv som sjølvmedvite subjekt, er det same som å bli fri. Hegels innsikt er at fridom ikkje kan forståast som fråver av ytre avgrensing. I staden består fridom i å underordne seg dei åndelege strukturane til røyndommen. På det grunnlaget kan vi forstå danning som å bli fri ved å ta del i ånda gjennom anerkjening. Til grunn for drøftinga av omgrepet ånd i dette kapitlet ligg Robert B. Pippins (1989) kantianske og anti-metafysiske lesing av Hegel. Ved å lese Hegel med utgangspunkt i Kant får Pippin fram det menneskelege grunnlaget for omgrepet om ånd. Det gjer det mogleg å utarbeide eit truverdig og filosofisk haldbart omgrep om danning med utgangspunkt i dette omgrepet.

I kapittel 5 blir omgrepet om ånda utdjupa og konkretisert. Vi følgjer her i grove trekk strukturen i kapittel V i *Phänomenologie des Geistes*, og her står drøftinga av Sofokles tragedie *Antigone* sentralt. Det åndelege fellesskapet som røyndommen består i, kan ikkje forståast som eit fellesskap av Kants abstrakte, reine subjekt. Ånd er eit fellesskap av verkelege menneske – av konkrete, partikulært handlande og tenkjande individ. Først når mennesket anerkjenner kvarandre som konkrete individ, oppstår ånd. Hegels sentrale innsikt er at slik anerkjenning berre er mogleg gjennom ei tilgjevande eller forsonande innstilling til andre menneske. Og eit døme på slik forsoning, er kjærleiken. Først når subjektet forstår og handlar i røyndommen formidla av andre *verkelege* menneske, først når det relaterer seg til røyndommen i form av ånd, får det realitet som fritt subjekt. Ei slik forsonande anerkjenning av andre menneske er kjernen i omgrepet danning.

I kapittel 6 skal vi ta steget ut i den verkelege verda, i den grad det er mogleg når ein driv filosofi. Vi skal sjå korleis det omgrepet om danning som vi har utvikla, kan verkeleggjerast i mennesket. Det skal vi gjere frå eit institusjonelt perspektiv og frå eit pedagogisk perspektiv: Først ser vi på dei institusjonane som Hegel meiner danning går føre seg i, nemleg familien og skulen. Vi skal sjå korleis desse institusjonane verkeleggjer dei to dimensjonane som menneskeleg fridom og subjektivitet består i, nemleg mennesket som individ og mennesket som allmenn samfunnsborgar. Vi skal deretter drøfte desse to sfærane frå eit meir moderne perspektiv ved å sjå på Hannah Arendts analyse av familien og samfunnet (det allmenne). Ho meiner det moderne industrisamfunnet er i ferd med å viske ut skiljet mellom familien og samfunnet, noko som innskrenkar moglegheitene for danning. Til slutt ser vi danning frå pedagogen sitt perspektiv. Med utgangspunkt i vårt omgrep om danning, kritiserast Hans Skjervheims klassiske artikkel «Eit grunnproblem i pedagogisk filosofi». Gjennom denne kritikken skal vi forsøke å gje svaret på kva dannande pedagogikk er. I lys av Hegel meiner eg å kunne vise at danning kan skje gjennom monolog heller enn gjennom Skjervheims dialog. Grunnen er at pedagogikk primært handlar om tilhøvet mellom mennesket og verda og ikkje den mellommenneskelege relasjonen mellom lærar og pedagog. Berre med verda som utgangspunkt kan pedagogen verkeleggjere den reelle fridommen i eleven.

Kapittel 1

Kants teori om det sjølvmedvitne subjektet

Danning handlar om å utvikle det menneskelege i mennesket; det handlar om å verkeleggjere vårt vesen. I dette kapitlet skal vi ta for oss Kants teori om vesenet til mennesket, nemleg hans teori om subjektivitet. Meir konkret skal vi sjå på den transcendentale deduksjonen i Kants hovudverk *Kritik der reinen Vernunft*. I deduksjonen forklarar Kant på eit heilt fundamentalt nivå kva subjektivitet er, og korleis subjektet er nødvendig knytt til objektet. Kant viser at subjektet ikkje er ein substans, som Descartes *res cogitans*, men ein aktivitet, nemleg tenking. Denne aktiviteten materialiserer seg som den objektive forma til røyndommen. På eit fundamentalt nivå er det å vere eit menneske å kunne konstituere ein røyndom av objekt eller å gje røyndommen ein objektiv struktur. Dette omgrepet om subjektivitet må då danne basisen i ein teori om danning.

Kapitlet har følgjande struktur: For å få eit grep på Kants argument skal vi i den første seksjonen sjå kort på bakgrunnen for *Kritikk der reinen Vernunft*. I den andre seksjonen forklarar vi kvifor deduksjonen kan lesast relativt uavhengig av Kants filosofiske prosjekt – altså på kva måte dette argumentet kan lausrivast frå Kants transcendentale idealisme. Dette er viktig for å rettferdiggjere Hegels vidareutvikling av Kants teori om subjektivitet. I den tredje seksjonen startar drøftinga av den første av dei to delane til deduksjonen. Det er her Kant etablerer kjernen i det subjektomgrepet som drøftinga av danning i denne avhandlinga har som utgangspunkt. I den fjerde seksjonen tek vi for oss den andre delen av deduksjonsargumentet. Som vi skal sjå i kapittel tre, er det gode grunnar for å meine at dette argumentet ikkje lukkast, og ifølgje Robert B. Pippin (1989) er desse problema grunnlaget for Hegels vidareutvikling av Kants filosofi. I den femte og siste seksjonen samanfattar vi Kants omgrep om sjølvvet,

før vi heilt kort skisserer den teorien om danning vi skal utleie med utgangspunkt i dette subjektomgrepet.

1 Kants prosjekt i *Kritik der reinen Vernunft*

Utgangspunktet for *Kritik der reinen Vernunft* er det Kant skildrar som ei krise i den metafysiske filosofiske tradisjonen. Det som ein gong var dronninga blant vitskapane, var på Kants tid blitt ein «Kampfplatz [endloser] Streitikeigen» (KrV:AVII). Målet med Kants hovudverk var difor å gje metafysisk filosofi eit nytt og sikkert grunnlag. Det gjer han ved å identifisere eit grunnleggjande problem med metafysisk filosofi og ved å forsøke å grunnleggje ein ny form for metafysikk med utgangspunkt i subjektet.

Kants kritikk av metafysikk finn vi i den tredje hovuddelen av *Kritik der reinen Vernunft*, «Dialektikken». Kant meiner altså metafysisk filosofi kan kritisert gjennom ei analyse av fornuftsevna til mennesket. Grunnen til dette er at Kant forstår den rasjonalistiske metafysikken som eit *naturleg* resultat av fornuftsevna til mennesket.² Skal slik metafysikk kritisert, må altså fornufta undersøkjast.

Kant forstår fornufta som vår evne til å tenkje det vilkårsause eller allmenne – altså evna vår til å finne det absolutte grunnlaget for ein bestemt dom eller kunnskap om røyndommen.³ Dersom ein brukar denne fornuftsevna på den menneskelege erfaringa av verkelegheita, så vil fornufta etter kvart gå ut over den erfarte empiriske røyndommen og finne det metafysiske, ikkje-empiriske og absolutte grunnlaget for verda. Denne evna til å gå utover det direkte erfarte – ut over den kunnskapen vår

² «[I]rgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluss zu benehmen» (KrV:BXXXI).

Eit av dei grunnleggjande spørsmåla Kant vil gje svar på med sitt verk, er korleis metafysikk som naturanlegg er mogleg (KrV:B22), og svaret er altså det over. I A-utgåva skriv han: «Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben...» (KrV:AVII). Drøftinga av den naturlege dialektikken til fornufta vil då også gje svaret på kvifor mennesket nødvendigvis stiller metafysiske spørsmål.

³ «[D]ie Vernunft [sucht] in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlußatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts anders als ein Urteil, vermittels der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittels eines Prosylogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird» (KrV:B364).

forstand gjev oss – er nettopp det dialektiske ved fornufta. Gjennom slike dialektiske slutningar skaper fornufta det Kant kallar fornuftsomgrep eller transcendentale idear, som skil seg frå *forstandsomgrepa*, som tek utgangspunkt i konkret, empirisk erfaring.⁴ Transcendentale idear inneheld altså ei form for kunnskap om røyndommen, men kunnskap som manglar eit *empirisk* fundament.⁵ To dømer kan illustrere dette: Ved hjelp av dialektisk fornuftsbruk kan ein slutte frå det at mennesket har subjektive førestillingar om verda, til det absolutte grunnlaget for desse subjektive førestillingane, nemleg den transcendentale ideen om eksistensen av ei menneskelege *sjel*. Descartes *res cogitans* er ein variant av ein slik transcendental idé. Ein kan også kan ta utgangspunkt i den objektive verkelegheita til mennesket og ved hjelp av fornufta slutte til det vilkårsause grunnlaget for henne, nemleg «die absolutte *Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt*» (KrV:B391). Lukkast dette resonnementet, har vi ein rasjonell idé om det som forklarar moglegheita for alt som kan tenkjast, nemleg «das Wesen aller Wesen» (KrV:B391) eller den transcendentale ideen om Gud.⁶ Slike vilkårsause transcendentale idear om røyndommen utgjer innhaldet i metafysisk filosofi. Kant viser at slike idear, og dermed metafysikk generelt, er eit resultat av dialektisk fornuftsbruk. Slik er metafysikken eit nødvendig, altså naturleg, produkt av menneske si evne til fornuft.

Denne forma for metafysisk kunnskap om røyndommen meiner Kant er grunnleggjande problematisk. Det springande punktet er at metafysisk kunnskap i form av transcendentale idear er grunnlagt i *logisk nødvendige* fornuftsslutningar. Det

⁴ «Die Benennung eines Vernunftbegriff aber zeigt schon vorläufig, daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er ein Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist» [...] Vernunftbegriffe dienen zum *Begreifen*, wie Verstandes Begriffe zum *Verstehen* (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, ...» (KrV:B367)

⁵ KrV:B396

⁶ Som Kant skriv i fotnoten KrV:B395 handlar metafysikk i om tre slike transcendentale idear, nemleg Gud, fridom og den udødelege sjela med tilhøyrande vitskapar: «Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit*, so daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen notwendigen Schlusssatz, führen soll. [...] Die Einsicht in dieselben würde *Theologie, Moral*, und, durch beider Verbindung, *Religion*, mithin die höchsten Zwecke unseres Dazins, bloß vom spekulativen Vernunftsvermögen und sonst von nichts andrem abhängig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die Synthetische, die Schicklichste sein, aber in der Bearbeitung, die vor ihr notwendig vorhergehen muß, wird die *analytische*, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener sein, um indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand gibt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntnis Gottes forthehen, unseren großen Entwurf zu vollziehen.» Jamfør også KrV:B7, KrV:B397–398.

metafysikken ikkje forklarar, er overgangen frå slik logisk nødvendig og sann kunnskap til den verkelege eksisterande verda. Kant forklarar dette problemet med omgrepa subjektiv og objektiv nødvendighet: Fornufta er ei logisk eller analytisk evne, og dei dialektiske slutningane ho stiller opp, er dermed logisk nødvendige (om dei er rett utførde). Slike slutningar er altså nødvendige for subjektet – mennesket, som rasjonelt vesen *må* akseptere dei som gyldige – og dermed subjektivt nødvendig. Men dermed er det ikkje sagt at ein subjektivt nødvendig transcendental idé svarer til eit objektivt nødvendig, i tydinga verkeleg eksisterande, korrelat.⁷ Kant kritiserer den tradisjonelle metafysikken for ikkje skilje mellom subjektiv og objektiv nødvendighet. Dermed trur dei transcendentale idear har objektiv realitet.

Nun beruhet wenigsten die transzendente (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe daraus, daß wir durch einen notwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, [...] wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objektive Realität geben (KrV:B397).

Slik kan til dømes Descartes i *Meditasjonar* tru han har prova eksistensen av Gud med utgangspunkt i eit logisk og subjektivt nødvendig resonnement.⁸

Denne kritikken av tradisjonell metafysikk opnar for ei ny forståing av filosofisk kunnskap. Metafysikk skal på den eine sida gje ny kunnskap om verkelegheita. På den andre sida er målet til filosofien, i motsetnad til induktive empiriske vitenskapar, å etablere absolutt nødvendig og sann kunnskap. Kant formulerer dette som at metafysikk må bestå i å etablere *syntetisk a priori kunnskap*. Eit døme kan avklare kva Kant meiner med dette: At ein lekam er utstrekkt, er analytisk kunnskap, for eigenskapen utstrekning er per definisjon ein del av omgrepet lekam. Denne kunnskapen er absolutt sann, sidan han er grunnlagt i logisk omgrepsanalyse. Men han gjev oss ikkje ny kunnskap om verkelegheita, sidan han består i ein artikulasjon av det vi implisitt visste frå før. At ein lekam er tung, er derimot ei syntetisk erkjenning, for denne eigenskapen ligg ikkje i omgrepet lekam: Vi veit at lekamen er tung fordi vi har

⁷ «[I]n unserer Vernunft [liegen] Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird» (KrV:B353).

⁸ Descartes Gudsprov i *Meditasjonar over filosofiens grunnlag* i Tredje Meditasjon (Med:38ff). Heilt enkelt kan provet skildrast slik: Eit *endeleg* menneske kan ikkje vere opphavet til førestillinga om Gud som eit *uendeleg* vesen. Difor må Gud ha planta denne førestillinga i mennesket, og då må Gud eksistere. Dette er berre det første av to prov.

hatt empirisk erfaring med lekamar.⁹ Kant kritiserer no tradisjonell metafysikk for å mangle forståing av desse to formene for kunnskap.¹⁰ For å oppfylle kravet om absolutt sanning har metafysikken grunnlagt sin kunnskap i logiske og analytiske argument, men dermed blir ikkje ny syntetisk kunnskap danna. Slike resonnement seier då eigentleg ikkje noko om den konkrete, empiriske verda som mennesket tek del i, og det er ei uholdbar form for metafysikk. Kants poeng er at metafysikk i staden må forståast som syntetisk a priori kunnskap: Slik kunnskap må vere a priori og ikkje-empirisk slik at han er absolutt sann og nødvendig. Han må vere syntetisk, for berre slik seier metafysikken noko nytt om verkelegheita.

Men ut frå rammeverket til tradisjonell metafysikk står desse krava i motsetnad til kvarandre: Metafysikken skal etablere nødvendig, ikkje-empirisk kunnskap om den empiriske røyndommen til mennesket. Det vil altså seie at den *reine fornufta* – fornufta som ei ikkje-empirisk, logisk-analytisk og omgrepslege evne – må «nå ut» til den konkrete verkelegheita til mennesket. Mennesket si evne til å oppnå *subjektiv* nødvendighet må setjast i samanheng med den objektive, realiteten til mennesket. Eller meir generelt: Paradokset kan berre oppløyast dersom Kant greier å etablere ein nødvendig og rasjonell samanheng mellom subjekt og objekt. At paradokset kan oppløysast og at metafysisk kunnskap er mogleg, vil Kant vise gjennom ein kritikk eller undersøking av den a priori fornuftsevna til mennesket, altså ved ein *Kritik der reinen Vernunft*.

Kants revolusjonerande innsikt i dette verket er at syntetisk a priori kunnskap er mogleg dersom eit nytt filosofisk rammeverk for forståing av mennesket og verkelegheita etablerast. Det nye rammeverket kallar Kant transcendental idealisme, og det er eit resultat av det han kallar si Kopernikanske vending:

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, das wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns geben werden, etwas festsetzen soll (KrV:BXVI).

⁹ KrV:B12

¹⁰ «*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* [...] Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterscheid der *analytischen und synthetischen Urteile* nicht früher in Gedanken kommen ließ» (KrV:B19).

Dersom det kan provast at den objektive røyndommen som mennesket erfarer, er konstituert av subjektet, blir metafysikk i form av syntetisk a priori kunnskap mogleg. For metafysikk er då nettopp kunnskapen om dei objekt- eller verkelegheitskonstituerande elementa til den menneskeleg fornufta. Ved å undersøke dei sidene ved menneskeleg erkjenning av verkelegheita som vi sjølve «legg i røyndommen», så har vi syntetisk a priori kunnskap.

Menneskelege erkjenning, og dermed Kants transendentale idealisme, har to grunnstammar, nemleg åskodingar og forstandsomgrep:¹¹

Vermittels der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns *Anschauungen*; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen *Begriffe*. (KrV:B33)

Evna til å sanse er passiv eller reseptiv, medan evna til å omgrepsleggjere og tenkje røyndommen er aktiv eller spontan.¹² Skilnaden mellom dei to grunnleggjere røyndommen i subjektet, må begge stammane, både sansing og tenking, provast som ideelle og grunnlagt i subjektet. Dette er målet i dei to første hovuddelane av *Kritik der reinen Vernunft*, nemleg «Estetikken» og «Analytikken».

2 Deduksjonen og Kants idealisme

I denne drøftinga av Kant står «Analytikken» og ikkje «Estetikken» i sentrum. Grunnen er at vi i tråd med Robert B. Pippins (1989) lesing av Hegel drøftar Kant som ei innleiing til og grunnlag for Hegels filosofi. Pippins poeng er at Hegels filosofi kan sjåast som ei vidareføring av Kants idealisme, men ikkje Kants *transcendentale* idealisme. Som vi no skal sjå, kan det sentrale argumentet i «Analytikken», den transcendentale deduksjonen, lesast uavhengig av Kants transcendentale idealisme. Og det er nettopp denne bruken av Kants filosofi som står sentralt i Pippins lesing av Hegel.

¹¹ «Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht auch seiner gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntes Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden» (KrV:B29). Dette sitatet er sjølvsagt viktig for dei etterfølgjande idealistane, for det var nettopp den felles rota dei forsøkte å avdekke.

¹² «The distinction of intuition and concept thus corresponds to the distinction between the particular and the general» (Gardner 1999:66). Samanhengen mellom sansing og tenking skildrar Kant slik: «Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sei unter Begriffen zu bringen)» (KrV:B76).

Analytikken som uavhengig av Estetikken

Hegel var kritisk til mange sider ved Kants filosofi, men hadde stor respekt for innsiktene i Kants transcendentale deduksjonen i *Kritik der reinen Vernunft*. Kant såg deduksjonen som ledd i sin transcendentale idealisme¹³, men denne var Hegel, og mange andre, kritiske til. For Hegels idealisme er ikkje transcendental, men omgrepsleg, og eit uttrykk for det er nettopp Hegels kritikk av Kants omgrep om *Ding an sich*. Då er spørsmålet om argumentet i den transcendentale deduksjonen kan takast ut av sin samanheng og framleis vere gyldig: Kva gjer problema med Kants transcendentale idealisme med analysene hans av subjektivitet og domfelling i deduksjonen? Skal Hegels filosofi forståast som ei vidareføring av Kants deduksjon, må altså deduksjonen frigjerast frå transcendental idealisme. Dette meiner Pippin let seg gjere:

Aside from some Kant scholars, there are not many philosophers who still believe that Kant proved in this argument that we possess synthetic a priori knowledge [...]. But there remains a great deal of interests in his basic picture of the nature of conscious mindedness (Pippin 2011:7–8).

Korleis deduksjonen kan sjåast uavhengig av Kants transcendentale idealisme, skal vi sjå nærare på no.

Den grunnleggjande måten ein forstår Kants filosofi som heilskap på, påverkar også forståinga av deduksjonen. Sebastian Gardner (1999) nemner to hovudretningar Kant blir lesen på, nemleg ei analytisk og ei transcendental idealistisk lesing. Ein representant for den idealistiske lesinga er Dieter Henrich. Han les *Kritik der reinen Vernunft* slik Kant har meint at verket skal lesast, nemleg i lys av den Kopernikanske vending og transcendental idealisme. Kants prosjekt er då ikkje berre å seie noko om mennesket sine moglegheiter for kunnskap om røyndommen, men å prove kva røyndommen ontologisk sett *er*. Kant forsøker å vise at røyndommen ikkje finst uavhengig av mennesket sin erkjennande aktivitet. Den objektive røyndommen er altså i verkelegheita mennesket sin eigen aktivitet. Denne aktiviteten utgjer då ein einskap mellom mennesket og røyndommen. Den nye metafysikken som Kant forsøker å etablere, består då i å avklare strukturen til denne aktiviteten, strukturen til einskapen mellom mennesket og røyndommen.

On the idealist interpretation, experience *itself*, the activity of experiencing, has an inherent structure, which it bestows on its objects. Transcendental

¹³ Jamfør Gardner (1999:190).

investigation shows that the operations of the mind give shape to the world, as [Dieter] Henrich puts it (Gardner 1999:32–3).

I lys av ei slik lesing må deduksjonen forståast som eit bidrag til Kants transcendentale idealisme, og dette er også Kants forståing av han. For alternativet er at deduksjonen blir redusert til eit reint transcendentalt argument, og som vi no skal sjå, gjev ikkje transcendentale argument den objektive gyldigheita som Kants transcendentale idealisme har som mål.

Likevel er ikkje deduksjonen nødvendig knytt til transcendental idealisme. Som Gardner påpeiker, forstår Kant deduksjonen i lys av ein idealistisk kontekst, men deduksjonen er likevel ikkje eit sjølvstendig argument for transcendental idealisme. Denne idealistiske konteksten blir først og fremst forsøkt etablert i den første hovuddelen i *Kritik der reinen Vernunft*, «Estetikken», der Kant drøftar rom og tid som ideale former for åskoding.¹⁴ Det vil seie at deduksjonen ikkje må lesast som eit argument for transcendental idealisme, men heller må forståast som ei forklaring på korleis objektivitet skal forståast innafor eit transcendentalt idealistisk rammeverk eller kontekst. Gardner skriv:

[The deduction] attempts to show that a priori concepts have justified application to objects, through showing that they perform a transcendental function, and on the basis that the object to which they are applied are transcendently ideal. [...] Kant's concern [...] is to reinterpret in Copernican terms the concept of an object for us – to show what objectivity must be, in order that our thoughts should have objects – as a necessary but not a sufficient condition for empirical knowledge claims (Gardner 1999:142–3).

Dette gjer at deduksjonen kan lesast uavhengig av transcendental idealisme, og nettopp det er grunnlaget for den alternative analytiske lesinga av deduksjonen og Kants filosofi.

¹⁴ Som Gardner (1999:191ff) påpeiker, kjem den transcendentale idealismen etablert i «Estetikken» inn att i «Analytikken» gjennom skjematismen si «tidsleggjering» og dermed «idealisering», av kategoriane. Men dette påverker likevel ikkje den ikkje-idealistiske statusen til deduksjonen: «Schematism only recycles at the conceptual level the sensible idealism of the Aesthetic» (ibid.:191). Deduksjonen i seg sjølv er altså ikkje knytt direkte til argumentet for transcendental idealisme. Skjematismen i «Analytikken» er berre ei *gjentaking* av «Estetikken» sitt argument for transcendental idealisme i lys av det omgrepslege rammeverket i «Analytikken»: «wheras the Aesthetic tries to argue from scratch to the conclusion that our forms of intuition constitute an independent source of transcendental ideality, the Analytic does not attempt the same for the categories; instead it tries to work out what it would be for objects to be transcendently ideal with respect to their conceptual form, In the course of executing this task, it shows how the transcendental ideality of sensible form established in the Aesthetic carries over, via schematism, to conceptual form» (ibid.:193).

Den analytiske lesinga er eit døme på korleis den transcendentale deduksjonen kan rivast laus frå Kants transcendentale idealisme, og ein kjend representant for denne retninga er P. F. Strawson. Ei slik lesing tek ikkje omsyn til Kants transcendentale idealisme, men rekonstruerer transcendentalt argument ut frå tekstane hans. Målet med transcendentale argument er å prove at mennesket sin kunnskap om røyndommen er sann og hindre skeptisisme. Men slike argumentet er reint omgrepslege (analytiske) og seier altså ikkje noko om den metafysiskske eller ontologiske strukturen til røyndommen: Argumenta seier noko om vår *kunnskap* om røyndommen, men ikkje noko om røyndommen i seg sjølv.

The structure of experience, it holds, is nothing more than the necessary window onto the world, and cannot be said to give shape to it: that experience has a structure is ultimately just a matter of our having such and such concepts and being unable to conceive any alternative to them, and the attempt to invest it with metaphysical significance over and above the completely minimal sense of being necessary for experience it regards as gratuitous and erroneous (Gardner 1999:33).

Vi forstår då at kunnskapsobjekta som den analytisk lesinga legg til grunn, ikkje er transcendentale objekt. Difor er spørsmålet som motiverte Kant i *Kritik der reinen Vernunft*, korleis syntetisk a priori kunnskap er mogleg, ikkje eit tema her. Deduksjonen blir forstått ut frå eit realistisk, og ikkje eit transcendentalt idealistisk, rammeverk. Det vil seie at den menneskelege aktiviteten å erfare og få kunnskap om røyndommen, kan sjåast utavhengig av objekta og røyndommen. Eit problem er då at ei slik lesing ikkje kan løyse det Kant kallar skandalen i filosofien: provet av eksistensen til den ytre verda.¹⁵ Grunnen er at Kants filosofi blir redusert til psykologi, og Kant blir ein *subjektiv* idealist. Som Gardner forklarar dette:

[...] the skeptic is free to raise the question why we should suppose that the argument shows anything at all about *how things are*, rather than just something about *how we must think*, i.e. a merely psychological necessity (Gardner 1999:189).

Dette er eit problem som ikkje-transcendental idealistiske lesingar av deduksjonen må løyse på andre måtar.¹⁶

Poenget vi skal fram til, er at deduksjonen *kan* takast ut av Kants transcendentale idealisme, men at noko då blir endra: Deduksjonen representerer her ei *anna* form for

¹⁵ KrV: BXL Fotnote.

¹⁶ For å løyse dette problemet ut frå eit realistisk rammeverk må ein trekkje inn ein ny type argument, til dømes verifikasjonisme, men det er ikkje tilstrekkeleg for Kant, som Gardner (1999:189) påpeiker.

idealisme, nemlig ein subjektiv og *omgrepsleg* idealisme. Det er nettopp denne forma for idealisme Hegel tek utgangspunkt i og vidareutviklar i sin filosofi. Denne forma for idealisme medfører at den omgrepslege forma til røyndommen er grunnlagt i mennesket: måten vi tenkjer om røyndommen, er grunnlagt i menneskeleg omgrepsleg aktivitet (domfelling). Som Gardner påpeiker, er denne forma for omgrepsleg idealisme retta mot former for naiv realisme og medfører i seg sjølv ikkje transcendental idealisme. Eit døme på slik realisme er Humes filosofi om at mennesket erkjenner røyndommen direkte gjennom *impressions* frå den ytre røyndommen:

Although there is nothing inherent in the categories, prior to schematism, which precludes their application to things in themselves, Kant does have grounds for regarding conceptuality as a source of ideality. As observed earlier, the Deduction's account of concept application is pitted against transcendental realism. On Kant's theory [...] the fitting of concepts to objects involves the generation of intuitions on accordance with rules associated with concepts, such that conceptual form is internal to intuition. According to transcendental realism, by contrast, conceptual form inheres in objects independently of intuition. [...] Kants argument is therefore: if application of concepts to objects is to be justified at all, then it must be on the basis that objects have conceptual form by virtue of the subject's activity, and not by virtue of how the object is constituted subject-independently. [...] an internal connection presupposes a theory of a priori synthesis, which entails the transcendental ideality of conceptual form (Gardner 1999:192).

Argumentet i Kants deduksjon er altså gyldig uavhengig av Kants transcendentale idealisme. Det viser at røyndommen er ideell ved at han må ha ei subjektiv omgrepsleg form. Og det at røyndommen er ideell i form av omgrep – ikkje i form av ideelle former for åskoding – er nettopp ein grunnstein i Hegels idealisme. Som vi skal sjå, er heile hans filosofiske prosjekt ei konkret utarbeiding av kva denne omgrepslege forma til objekt er, og dermed ei utarbeiding av sambandet eller einskapen mellom mennesket og røyndommen.

3 Kants transcendentale deduksjon – medvit som sjølvmedvit

Det er ikkje å ta for hardt i å sjå den transcendentale deduksjonen som kjernen i Kants filosofi.¹⁷ Det er nemlig her tilhøvet mellom mennesket og røyndommen, subjekt og

¹⁷ Som D. Henrich skriv: «Die transzendente Deduktion der Kategorien ist das Kernstück der Kritik der reinen Vernunft. In ihm sind ihre beiden wichtigsten Beweise vereinigt: der von der Möglichkeit einer systematischen Erfahrungserkenntnis und der von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis jenseits der Grenzen der Erfahrung» (Henrich 1973a).

objekt, blir etablert. I dette argumentet skildrar Kant korleis mennesket kan tenkje og forstå røyndommen, altså korleis eit subjektivt medvit om ein objektiv røyndom er mogleg. Sidan Kant i dette argumentet utarbeidar ein teori om vesenet til mennesket, må deduksjon stå heilt sentralt i vår drøfting av omgrepet danning.

Kants mål med den transcendentale deduksjonen er å utarbeide ei forståing av objektivitet som passar inn i eit transcendentalt idealistisk rammeverk. Han vil vise korleis den objektive strukturen til røyndommen – det at mennesket erfarer ein røyndom i form av objekt – kan grunnleggjast i subjektet. Nærare bestemt vil Kant vise korleis objektivitet har opphav i *tenkjeevna* til mennesket: Med vår forstand fell vi dommar eller omgrepsleggjer røyndommen, og denne subjektaktiviteten er grunnlaget for vår objektive erfaring av røyndommen. Meir spesifikt kva innhaldet i den objektkonstituerande domfellinga er, forklarar Kant i den føregåande *metafysiske* deduksjonen der dei 12 kategoriane blir forsøkt etablerte.¹⁸ Det er altså eigentleg desse 12 kategoriane som deduksjonen skal prove, men i staden for å drøfte dei ein for ein, så tek Kant utgangspunkt i det generelle omgrepet om objektivitet og forsøker å vise korleis det må grunnleggjast i subjektet.

¹⁸ Dei 12 kategoriane er, kan ein seie, 12 dimensjonar av omgrepet objektivitet. Kant skildrar dei i den såkalla metafysiske deduksjonen som kjem før den transcendentale. Han tek utgangspunkt i Aristoteles sin logikk som inneheld 12 former for logiske dommar eller slutningar. Tanken er då at desse 12 ulike formane for formale, logiske einskapar legg grunnlaget for moglege kategoriar eller forstandsomgrep. Gardner gjev eit døme: «corresponding to the logical function of 'hypothetical judgment (if p then q), there is the category of causality (if one event, then another)» (Gardner 1999:132).

Denne kategorilista er mykje kritisert, mellom anna av Hegel. Pippin skriv: «This criticism [of the «I» as a «formal indicator»] is tied to what was by far the most widespread dissatisfaction with Kant's first *Critique* (which Hegel shared) and which remains today one of its greatest weaknesses: the arbitrariness of Kant's Table of Categories, the fact that he has no way of deducing from 'the 'I think' must be able to accompany all my representations' *what* the I must necessarily think, what forms it must employ, in thinking its representations. The emptiness of Kant's 'I' is directly linked for Hegel to the ungroundedness and arbitrariness of his Table of Categories» (Pippin 2011:33). Kant manglar altså ei tilstrekkeleg god forklaring på at røyndommen må gjevast gjennom akkurat desse 12 kategoriane. Det er til dømes vanskeleg å følgje overgangen frå dei logiske dommane til dei konkrete eller materielle sambanda i røyndommen som kategoriane skildrar. Kva er sambandet mellom hypotetiske dommar og kategorien kausalitet, til dømes? Den hypotetiske dommsforma ser ut til å like godt kunne brukast til å rettferdiggjere Humes «constant conjunction» i staden for Kants kausalitetskategori (Gardner 1999:134). Og «It is [...] unclear in what way the logical function of categorical judgement corresponds to the rich concept of substance» (ibid.). At kategoriane er *nødvendige*, ser Kant altså ikkje ut til å ha etablert.

Trass i desse problema er dette på ingen måte nådestøtet for Kants system. Det sentrale poenget i den metafysiske deduksjonen er tanken om at «if there were not a conceptual form shared by thought and intuition, neither would be possible» (ibid.:135). Dette blir forsvart i den transcendentale deduksjonen.

Deduksjonen har to steg. For det første viser Kant korleis den objektive strukturen til røyndommen ikkje kan stamme frå røyndommen sjølv, men må ha opphav i menneskeleg aktivitet. Denne aktiviteten er vår tenking, vår evne til å felle dommar eller å organisere det vi sansar ut frå regelbundne omgrep. Pippin skildrar dette slik:

Kant's main interest in the argument of the deduction was to show first that the rules governing [judging] activities (whatever the right way to describe such activities) cannot be wholly empirical rules, all derived from experience, that there must be rules for the derivation of such rules that cannot themselves be derived, or that there must be pure concepts of the understanding (Pippin 2011:7).

Mennesket grip røyndommen gjennom omgrep, og Kant viser at på eit heilt grunnleggjande nivå kan desse omgrepa ikkje stamme frå erfaringa eller det vi sansar. På det djupaste nivået må den objektive forma til røyndommen stamme frå subjektet sjølv.

For det andre må deduksjonen vise at desse subjektive omgrepa er objektivt *gyldige*. Det vil seie å vise at dei subjektive, menneskelege omgrepa «skildrar» røyndommen som han faktisk er. Det første steget i deduksjonen er altså ikkje nok i seg sjølv, for då har Kant berre vist at *mennesket* erkjenner røyndommen som objektiv ut frå bestemte omgrep. Han må også vise at røyndommen *må* vere slik mennesket erkjenner han. Til dømes erfarer mennesket røyndommen som kausalt ordna. Men Hume meinte å kunne vise at denne kausaliteten berre er eit *subjektivt*, eller menneskeleg, vilkår for objektivitet. Så sjølv om mennesket må erfare røyndommen som kausalt strukturert, er det ikkje sikkert at røyndommen verkeleg har ein slik kausal struktur. Det er altså ikkje sikkert at dei subjektive vilkåra for erfaring er gyldig for den objektive, verkeleg eksisterande røyndommen. Mot Humes skeptisisme må då Kant vise at dei subjektive omgrepa ikkje er

mere subjective impositions on an independently received manifold, that, as [Kant] puts it, the a priori prescribed 'synthetic unity of consciousness', is not merely a condition that I myself require in knowing an object, but is a condition under which any intuition must stand in order to become an object for me' ([KrV:] B138) (Pippin 2011:7).

Målet med deduksjonen er altså å påvise eksistensen av eit transcendentalt omgrep om objektivitet; Kant vil avdekke eit (subjektivt) omgrep som gjer objektiv erfaring av røyndommen mogleg. Dette omgrepet om objektivitet er det same som det genrelle omgrepet om *gjenstanden*.

Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von

Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denken nach) möglich sei [...] (KrV:B126).

Deduksjonen skal då vise at mennesket sitt omgrep om gjenstanden eller om objektivitet konstituerer vår erfaring av (objektive) gjenstandar – vår (objektive) røyndom. Skal dette lukkast, må Kant vise at dette omgrepet om gjenstanden er *nødvendig* for å tenkje gjenstandar: at det er nødvendig for å tenkje eller stå i ein relasjon til ein røyndom av objekt. For er omgrepet nødvendig for erfaring, så er det altså transcendentalt; det konstituerer objekt. Og då har Kant fått på plass endå eit element i hans idealisme: han har vist at vår erfaring av ein objektiv røyndom er grunnlagt i subjektet, altså at «*subjektive Bedingungen des Denkens* sollten *objektive Gültigkeit* haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben» (KrV:B122). Då er den menneskeleg erfaringa av røyndommen identisk med røyndommen; dei er to sider av same sak. Det subjektive omgrepet om objektivitet er påvist som eit apriori og nødvendig vilkår for mogleg erfaring. Dermed er det nødvendig eller gyldig for erfaringa av røyndommen – det er objektivt gyldig.¹⁹

Den syntetiske einskapen – § 15

I oversyn har det første steget i deduksjonen følgjande oppbygning: For å prove eksistensen av eit transcendentalt omgrep om objektivitet må Kant først vise at den menneskelege erfaringa av røyndommen inneheld ein *a priori* struktur; Kant må altså vise at vår erfaring inneheld strukturar som ikkje er *ibuande* i sanseerfaringa. Finst slike a priori strukturar, så inneheld erfaringa element (strukturar) som ikkje kjem frå sansinga, men som kan ha opphav i subjektet. Vidare må då Kant vise at denne aprioriske strukturen skuldast eit *omgrep* og dermed er skapt av subjektet. For omgrep eller dommar er subjektive strukturar; eit omgrep er nettopp noko som ordnar eit innhald eller set noko i relasjon til noko anna. Dette er, som Kant uttrykker det, å undersøke «die subjektive Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transzendentalen Beschaffenheit» (KrV:A97), og det skjer i §§ 15–16. Men det er ikkje tilstrekkeleg berre å vise at det finst a priori strukturar i erfaringa som er grunnlagt i subjektet. Poenget

¹⁹ «Die transz. Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen. [...] Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig» (KrV:A93–94).

med deduksjonen er jo å vise at slike strukturar (omgrep) konstituerer den *objektive* strukturen til erfaringa. Kant må altså vise at det a priori, og dermed subjektive, omgrepet kan forklare den objektive forma til røyndommen. For då er eit samband mellom eit subjektivt omgrep (struktur) og den objektive forma til røyndommen etablert. Til slutt må Kant vise at dei 12 kategoriane er det spesifikke innhaldet i dette transcendentale omgrepet om subjektivitet. Han må altså vise at det transcendentale, objektkonstituerande, omgrepet som no er identifisert, er identisk med kategoriane. Dette skjer i §§ 17–20.

Argumentet som viser at erfaringa inneheld a priori strukturar, startar i § 15. Paragrafen har overskrifta: «Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt». Kant undersøker her om vår erfaring av den objektive røyndommen inneheld ein a priori struktur. Han skriv:

Allein die *Verbindung* (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zu gleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterscheide von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, [...] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nicht, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben [...](KrV:B129–130).

Mennesket erfarer ikkje røyndommen fullstendig kaotisk og tilfeldig. I staden har røyndommen vår ein struktur, til dømes form av *objekt* med eigenskapar som kausalitet og substans. Kant hevdar her at denne strukturen ikkje kan kome gjennom sansane. I staden må strukturen til røyndommen stamme frå den menneskelege forstanden. I kraft av si evne til strukturering og syntetisering av sanseinnhald dannar forstanden denne strukturen eller denne *Verbindung*.

Her vil den naive empiristen kunne innvende at ein ikkje må trekkje inn forstanden for å forklare at røyndommen har ein struktur: Røyndommen er strukturert *i seg sjølv*, og vi «tek inn» denne strukturen gjennom sansinga av røyndommen. Men det er to problem med denne tanken: Sjølv om røyndommen skulle ha ein slik ibuande struktur, må mennesket framleis identifisere og erkjenne denne strukturen. Som Gardner skriv: «It is one thing for the data of experience to *have* an order of its own, and another for us to *represent* it» (Gardner 1999:127). Det er altså noko som manglar i empiristen si forklaring: Det at røyndommen (objektet) har ein struktur *an sich*, forklarar ikkje korleis subjektet erkjenner eller oppfattar denne an-sich-strukturen. Som Kant påpeiker, kan dette berre forklarast ved at subjektet er *aktivt*. Det andre problemet er

at empiristens modell for *direkte* sansing av objekt vil oppheve skiljet mellom subjekt og objekt:

If the empirist's identification is made, then there is no difference between the mere *occurrence* of a group of sensations, and my *taking* myself to be aware of it: and if there is no more to the latter than the former, then the notion that *I* stand in a *relation* to my cognitions disappears (Gardner 1999:128).

Skal noko vere eit objekt, må ein kunne skilje mellom seg sjølv og objektet. Men når empiristen hevdar at mennesket står i ein direkte og uformidla relasjon til røyndommen, så finst det ikkje noko skilje mellom subjektet og objektet. Subjektet står då ikkje i ein *relasjon til* objektet det sansar, men er i staden identisk med innhaldet som det sansar. Også då må noko vere gale med empiristen sin modell for erkjenning av røyndommen.²⁰

Kant har altså gode argument for å hevde at eit nødvendig vilkår for vår objektivt strukturerte erfaring er ei syntese skapt av forstanden. Denne syntesen eller den strukturen Kant her har identifisert i erfaringa, leiar over i omgrepet om ein a priori *einskap* i erfaringa:

Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen Einheit des* Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich (KrV:B130-131).

Ein kan slutte frå ein transcendental struktur (*Verbindung*) til at erfaringa er grunnlagt i ein transcendental einskap fordi strukturen må ha ei forklaring eller ei kjelde: det må vere *noko* som skaper den objektivt strukturerte erfaringa, og dette *noko* må altså vere ei eller anna form for einskapeleg prinsipp. Kategoriane kan ikkje vere denne einskapen, for dei er jo nettopp eit konkret døme på ein slik struktur eller einskap som her skal forklarast og grunnjevast: «Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus» (KrV:B131). Kjelda til strukturen eller einskapen må liggje på eit høgre nivå: «Also müssen wir diese Einheit [...] noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen [...] enthält» (KrV:B131).

²⁰ Grunnen til at ein empirist som Hume ikkje såg desse innvendingane mot sin eigen erkjenningsteori, er at han opererer innafor eit transcendentalt *realistisk* rammeverk. Her er altså skiljet mellom røyndommen og mennesket føresett allereie i utgangspunktet. Det er først innafor det transcendentale rammeverket til Kant, der nettopp skiljet subjekt–objekt skal grunnleggjast og forklarast, at det umoglege med empiristens direkte erfaring av røyndommen blir tydleg.

Appersepsjonens syntetiske einskap – § 16

Kva kan denne høgareliggjande einskapen i vår erfaring vere? Sagt på ein annan måte: Kva er det mest tilgrunnleggjande ein kan seie om våre erfaringar av røyndommen? For å ha førestillingar eller kunnskap, for å erfare objekt, så må ein vere medviten objekta gjennom å *tenkje* dei. Tenking er altså den enklaste forma for å gje ein struktur til erfaringa. Vi kan strukturere erfaringa av røyndommen på mange ulike nivå og finne ulike tilgrunnleggjande einskapar for desse strukturnivåa, men den mest grunnleggjande einskapen eller strukturen i vår erfaring av røyndommen er at røyndommen er tenkt. Kant uttrykkjer dette poenget i dei kjende setningane som innleier § 16:

Das *ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein (KrV:B132).

Tenking er altså den syntetiske einskapen i vår erfaring av røyndommen. Alle objekt må vere tenkte, dvs. ha tenking som einheitskapande struktur: «the 'I think' [...] expresses the condition that any domain of objects must be conceived in the perspective of a thinking subject» (Gardner 1999:146). Einskapen i erfaringa identifisert i § 15, er altså skapt av eg-et som syntetiserer gjevne sansa førestillingar til ein einskapleg tanke – til eit objekt. Då er subjektet ein nødvendig del av vår objektive erfaring av røyndommen; objektivitet er grunnlagt i subjektet.

Det Kant etablerer i § 16, er samanhengen mellom subjekt og objekt – sambandet mellom sjølvmedvit og objektmedvit. Argumentasjonen held fram i dei påfølgjande paragrafane, der han viser korleis den subjektive einskapen grunnlagt i tenking, også er ein objektiv einskap. Men ved å føregripe dette poenget kan vi sjå den revolusjonerande innsikta som ligg i Kants § 16: Kants poeng er at relasjonen mellom subjekt og objekt er *refleksiv* eller gjensidig konstituerande. Det er denne refleksive relasjonen som Hegel tek opp og vidareutviklar.

Kva denne refleksive relasjonen består i, skal vi drøfte meir i detalj nedanfor, men hovudpunkta kan vi sjå på no. På den eine sida blir objektet konstituert gjennom (subjektiv) tenking: Kant viser med «Eg tenkjer ... « at for å kunne erfare ein objektiv røyndom, må eg kunne *skilje* mellom meg sjølv som subjekt og røyndommen som noko anna enn meg, som objekt. Utan eit *medvite* skilje mellom subjekt og objekt kan ein ikkje erfare objekt; då ville heile røyndommen vere ein del av sjølvet utan noko form for differensiering mellom sjølvet og røyndommen. Opprettinga av dette skiljet formulerer Kant som at all erkjenning av objekt krev at eg kan leggje til eit «Eg tenkjer» til

erkjenninga – altså at det erkjennande subjektet ser objektet i kontrast til seg sjølv.²¹ Og opprettinga av denne distinksjonen mellom subjekt og objekt skjer altså gjennom tenking. Når ein tenkjer, er ein retta mot ein konkret, åtskilt del av røyndommen, og difor er tenking å opprette objekt – å opprette ein «objektiv distanse» mellom seg sjølv og røyndommen.

På den andre sida blir subjektet konstituert gjennom den same objektkonstituerande tenkeakta: Det at «Eg tenkjer» må kunne tilføyast all mogleg erfaring, vil seie at erkjenning av eit objekt berre mogleg med referanse til subjektet som erkjenner: Eit subjekt kan berre erkjenne eit objekt dersom det er *klar over* at det erkjenner objektet. Det vil igjen seie at å erfare eit objekt ikkje er mogleg utan sjølvmedvit. Dermed kan eg potensielt finne att meg sjølv, min eigen objektkonstituerande aktivitet, i mi (objektive) erfaring av røyndommen. All objektivitet har altså eit subjektivt element. Eg kan dermed forstå meg sjølv som opphavsperson til mine tankar og førestillingar om verda ved å leggje til «Eg tenkjer...», og slik får eg medvit om meg sjølv. Subjektet reflekterer sin eigen aktivitet i objektet og blir sjølvmedviten i lys av objektet. Vi forstår då at når Kant i §§ 15 og 16 forklarar at den syntetiske einskapen i erfaringa er grunnlagt i den transcendentale appersepsjonen, så er ikkje denne omgrepsbruken noko mystisk: Kant skildrar her korleis røyndommen har ein struktur eller einskap som blir danna av subjektet, og sidan subjektet er aktivt, blir det sjølvmedvite. Og denne refleksive objekt- og objektkonstituerande prosessen er noko så trivielt som tenking.

Slik ser vi at å erfare røyndommen i form av objekt (objektmedvit) og det å vere medviten seg sjølv som subjekt (sjølvmedvit) er gjensidig konstituerande. Difor kallar Kant den syntetiserande handlinga til subjektet, tenking, for «die trszendentale Einheit des Selbstbewußtsein» (KrV:B132) eller den «transzendente Apperzeption» (KrV:A107) – eit omgrep han frå hentar Leibniz, og som enkelt sagt tyder sjølvmedvit. Gardner formulerer Kants samanheng mellom tenking av objekt og sjølvmedvit slik:

²¹ Så langt har Kant berre etablert det Gardner i lesinga av A-deduksjonen kallar eit «judgemental object» eller eit domsobjekt. Kant talar altså ikkje om ytre objekt i rom, men berre den svakaste forma for objektivitet, nemleg objekt i tydinga noko som er forskjellig frå og uavhengig av subjektet. «[E]ven the solipsist, in making judgments about his own mental states, erects a world of objects (subjective objects, as they might be called) and thereby articulates the rudimentary distinction of subject and object» (Gardner 1999:152). Kva status desse objekta har, t.d. om dei er ytre og ikkje berre subjektive, blir ikkje avgjort før seinare i andre del av deduksjonen, og endeleg i analogiane og «Wiederlegung des Idealismus» (jamfør Gardner 1999:172).

A subject merged into its representations would be unable to think of itself as having representations, and for that reason, though it might be said to have consciousness of some sort, could not be self-conscious. What allows us to make the distinction is, Kant proposes, a priori conceptual activity. This is the only thing that could do the job; self-consciousness is consciousness of spontaneity (myself as *perceiving*, *remembering*, etc.), so it must involve representation of oneself in terms of activity, and this activity needs to be conceptual, or it would not make the 'I' thinkable, and it must be based on a priori conditions, or it would be empirical and, therefore mere receptivity (Gardner 1999:158–159).

Ei meir konkret forståing kva dette transcendentale sjølvmedvitet består i, kan vi få ved å samanlikne med medvitet til dyr. For dyr, må vi tru, er ikkje sjølvmedvitne slik som mennesket, men har eit direkte og urefleksivt medvit om røyndommen. Deira erfaring av røyndommen består då i ein konstant *flux* av nye inntrykk og impulsar som dei reagerer instinktivt på. Dei erfarar røyndommen i form av ein *stream of consciousness*, men utan at dei kan sjå seg sjølv *i høve til* denne straumen. Motsett mennesket har dyret ingen objektiv distanse til, eller eit perspektiv på, røyndommen; det lever i augeblinken og i ein direkte relasjon til sine omgjevnader. Desse skilnadane mellom dyr og menneske kan forklarast ut frå Kants argument for menneskeleg sjølvmedvit skildra i § 16.

Skal ein vise denne skilnaden mellom dyr og menneske, må ein sjølvstilt gå utover Kants deduksjon og konkretisere korleis det apperseptive sjølvmedvitet til mennesket «materialiserer seg», til dømes korleis det gjer menneskeleg moral mogeleg, noko dyr manglar. Men *grunnlaget* for skiljet mellom dyr og mennesket – den grunnleggjande forståinga av kva mennesket er – gjev Kant i § 16 i den transcendentale deduksjonen. Her skildrar Kant tilhøvet mellom mennesket og røyndommen på sitt mest fundamentale. Det er denne forståinga av menneske og subjektivitet som Hegel vidarefører i sin filosofi. Og sidan eit omgrep om danning må ta utgangspunkt i ei forståing av det menneskelege ved mennesket, er denne forståinga av mennesket også det filosofiske fundamentet for det dannelsingsomgrepet som blir forsøkt etablert i denne avhandlinga.

Objektiv gyldigheit gjennom forstandskategoriane – §§ 17–20

Det Kant har vist etter § 16, er at eit vilkår for erfaring av røyndommen er at røyndommen må ha ein einskapleg *a priori* struktur (§ 15). Denne strukturen er skapt av subjektet gjennom tenking (§ 16). No må Kant prove det vi føregreip i drøftinga av § 16, nemleg at den subjektive syntetiserande funksjonen, tenking, er ei objektiv syntese – altså at denne syntesen er forklaringa på at vi erfarer røyndommen som objekt. For

det kan nemleg tenkjast at den aprioriske struktureringa av erfaring skildra i § 16 ikkje ligg til grunn for den *objektive* strukturen i erfaringa, men i staden er grunnlaget for andre strukturar som erfaringa vår inneheld. I så fall ville ikkje objektivitet vere grunnlagt i mennesket, men måtte forklarast som direkte sansa, som t.d. Humes empirisme legg til grunn. Vidare må Kant vise at denne objektkonstituerande syntesen er identisk med forstandskategoriane. Greier han det, har han vist at den syntetiserande einskapen er identisk med forstanden si evne til å felle dommar eller bruke omgrep.

I § 17 viser Kant korleis den transcendentale appersepsjonen er vilkår for forstanden si objektive eller gjenstandsmessige erkjenning av røyndommen:

Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen *der Erkenntnisse*. Diese bestehen in der bestimmte Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt ist*. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen, Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, [...] ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht (KrV:B137).

Vi erkjenner og erfarer røyndommen gjennom forstanden. Og den kunnskapen som forstanden gjev oss, har ein *objektiv* struktur. I «teorien» kunne ein tenkje seg at forstanden passivt mottok denne objektive strukturen direkte frå røyndommen. Men no veit vi at eit objekt, ein objektiv struktur, per definisjon er ein syntetisert eller strukturert einskap av åskodingar. Og i §§ 15 og 16 har vi sett at ingen slike erfaringsstrukturar kan vere gjeve direkte gjennom sanseerfaring, men må stamme frå subjektet si spontane evne til å strukturere røyndommen i form av tenking eller omgrep. Sidan objekt er ein slik struktur, må også forstanden si objektiv erkjenning vere grunnlagt i denne subjektive syntetiserande evna. Då er det altså klart at den transcendentale appersepsjonen (§ 16) – vår evne til å strukturere erfaringa gjennom tenking – er grunnlaget for forstanden si erfaring av ein objektiv røyndom: Forstanden si objektive syntese er identisk med den transcendentale og aprioriske syntesen i § 16. Kant kan dermed konkludere: «Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, [...] unter der jede Anschauung stehen muß, um *für mich Objekt zu werden* [...]» (KrV:B138).

For å kome i mål må Kant vise at forstanden si evne til å konstituere objekt meir spesifikt skjer gjennom dei 12 forstandskategoriane. Kategoriane er grunnlagt i forstanden si evne til å felle dommar; dei er 12 grunnformer for domfelling eller

omgrepsleggjering av røyndommen. Kant må då vise at domfelling og den syntetiske, objekt-skapande einskapen er to uttrykk for det same. Då har han vist at kategoriane er objektivt gyldige i kraft av at dei konstituerar, og difor er nødvendig og gyldige for vår objektive erfaring av røyndommen. Dette skjer i §§ 18–20.²²

§ 18 startar med å skilje mellom den objektive einskapen danna av den transcendentale appersepsjonen og ein subjektiv og empirisk einskap. Det menneskelege medvitet har eit konkret empirisk innhald. Til dømes vil ulike menneske ha ulike subjektive forståingar av røyndommen.²³ Denne empiriske strukturen til medvitet, «die empirische Einheit des Bewußtseins» (KrV:B139–49), er altså ikkje objektiv i tydinga nødvendig, men tilfeldig. Men medvitet har også ein *objektiv* struktur eller einskap, og den er etablert av den transcendentale appersepsjonen. I § 16 viste Kant at denne einskapen består i at alt innhald i medvitet må vere *tenkt*. Målet no er å vise at kategoriane er det som gjev medvitet denne strukturen.

Kategoriane er altså vår evne til å felle dommar – dei utgjer 12 grunnformer for domfelling. I § 19 forklarar Kant at domfelling er det same som å danne *objektive* einskapar. Det vil seie at domfelling er måten den transcendentale appersepsjonen kjem til uttrykk på: «Ein Urteil [ist] nicht anders [...], als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektive Einheit der Apperzeption zu bringen» (KrV:B141). Å felle ein dom er å bringe noko vi sansar (ei åskoding) under einskapen til apperspesjonen – altså å gjere det vi sansar, til eit *tenkt* objekt. Sidan Kant i den metafysiske deduksjonen har vist at dei 12 kategoriane er grunntypar av dommar, må dei vere grunnlagt i den objektive syntesen til den transcendentale appersepsjon: Kants «Ich denke», som utgjer einskapen i det menneskelege medvitet, består altså konkret i å tenkje røyndommen gjennom kategoriane. Dermed kan han konkludere med at kategoriane er objektivt gyldige: «Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Kategorien, als

²² Kant illustrerer dette poenget ved å vise at også all åskoding, altså alt som er gjeve gjennom sansane, også må underordne seg den transcendentale syntesen. «So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis [...] Um irgend etwas im Raume zu erkennen, z.B. eine Linie, muß ich sie *ziehen*, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtsein (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird» (KrV:B138). Rommet kan altså først erkjennast ved at eg set det på omgrep, det vil seie bestemmer det som noko gjennom å teikne ei bestemt linje i rommet. Dette er òg illustrerande fordi vi får eit biletleg uttrykk for at objekt blir skapte gjennom *aktiviteten* til sjølv: Utan tenking inga linje og heller inga erkjening av rom. I det eg har sett rommet på omgrep, er også rommet som objekt oppstått.

²³ «Einer verbindet die Vorstellungen eines gewissen Worts mit einer Sache, der andre mit einer andren Sache» (KrV:B140).

Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann» (§ 20).

4 Den andre delen av deduksjonen

I denne avhandlinga står ikkje Kant, men Hegels filosofi i sentrum for drøftinga av omgrepet danning. Og då er den andre delen av Kants deduksjon som vi no skal ta for oss, sentral. For som vi skal sjå i kapittel tre, meiner Hegel at Kant ikkje lukkast med denne delen av argumentet, og difor kan sentrale delar av Hegels filosofiske prosjekt forståast som eit forsøk på å løyse problema som oppstår i denne andre delen av Kants deduksjon. Det følgjande argumentet er altså viktig både for å forstå Hegels vidareutvikling av Kants filosofi og for å forstå det dannelsingsomgrepet vi skal utleie frå Hegels tenking.

Føremålet med andre del av deduksjonen – §§ 21–26

Det ser kanskje ut som om Kant allereie er i mål med deduksjonen, for han har etablert kategoriane som kjelda til vår objektive forståing av røyndommen. Men så enkelt er det ikkje. Problemet er at provet av kategoriane som objektivt gyldige framleis berre er formalt og subjektivt. At dei gjeld for den konkrete røyndommen, er enno ikkje prova. Til dømes såg vi i § 17 korleis åskodingsforma rom kan bli objekt berre i kraft av apperspesjonen si syntese.²⁴ Her drøftar Kant kategoriar i høve til «Anschauung überhaupt» – altså i høve til dei subjektive formene for åskoding. Men dermed har Kant ikkje vist at det empiriske og objektive innhaldet i åskodingsformene – den ytre verda som vi sansar – kan blir forma av, eller «ta i mot», kategoriane. Som Pippin (2011:40) skriv: «it is quite conceivable that the conditions of their [the objects] simple givenness to sensibility might *not* be *those* categorical conditions of unity». Det Kant har vist så langt, er korleis *mennesket* må tenkje og strukturere røyndommen – nemleg i form av rom og tid og kategoriar –, men ikkje om den ytre, verkeleg eksisterande røyndommen faktisk har ein slik struktur. Det er framleis mogleg at

appearances might be so constituted that they would not accord with the categories. If Kant stopped at this point, therefore, he could claim to have analyzed the conditions under which objects can be represented in thought by us, but not to have shown that the categories are more than subjective conditions of cognition, i.e. have objective validity (Gardner 1999:140).

²⁴ Jamfør note 22.

Vi kan betre forstå målet med andre del av deduksjonen om vi samanliknar Kants idealistiske rammeverk med eit realistisk filosofisk rammeverk: Descartes meinte han kunne erkjenne vesenet til verkelegheita gjennom fornufta. I eit døme i *Meditasjoner* skildrar han korleis eit vokslys smeltar når det kjem nært elden.²⁵ Sjølv om vokslyset endrar form når det smeltar, forstå han likevel at det er det same lyset han sansar. Og grunnen til det er at fornufta grip det objektive og verkelege ved lyset: Fornufta grip det som er vedvarande, nemleg den fysiske utstrekinga eller lyset som *res extensa*. Poenget er då at for Descartes er det objektive identisk med den konkrete utstrekke røyndommen; det objektive er identisk med det fysiske eller materielt eksisterande. Slik er det ikkje ut frå Kants rammeverk. Her fell objektivitet og den ytre, konkrete eller materielle realiteten frå kvarandre: Den materielle realiteten erkjenner vi gjennom sansane som åskoding. Det substansielle og objektive får vi gjennom dei logiske dommane til forstanden. Vi ser altså at Kant opererer med to former for objektivitet: objektivitet i tydinga objektiv *form* og objektivitet i tydinga *materiell, ytre eksisterande verkelegheit*. Desse to sidene ved den objektive røyndommen blir erkjent av høvesvis forstanden og sanseevna.

I andre del av deduksjonen forsøker altså Kant å løyse eit problem som ikkje finst, ut frå eit realistisk rammeverk: Han forsøker å prove at sansinga og tenkinga refererer til den same objektive verkelegheita. For ut frå Kants rammeverk er det i utgangspunktet mogleg at den ytre realiteten som vi sansar, ikkje fell saman med måten vi tenkjer røyndommen på; det kan vere at åskodinga har ein anna objektiv struktur enn den objektive strukturen som kategoriane bidreg med. Sjølv om mennesket til dømes må *tenkje* røyndommen som kausalt ordna, er det framleis mogleg at åskodinga som vi sansar, i røynda eller objektivt sett har ein anna struktur. Eit resultat av det ville vere at røyndommen inneheldt uforklarlege, magiske fenomen – fenomen som Newtons og Einsteins fysikk ikkje ville kunne gjere greie for. Skal Kant etablere kategoriane som objektivt gyldige – eit nødvendig samband mellom våre subjektive førestillingar og den objektive røyndommen – må denne moglegheita utelukkast. Han må vise at den objektiviteten kategoriane representerer, ikkje berre er

²⁵ «Men se nu, mens jeg taler, bringes det nær ilden; hva det hadde av smak, forsvinner, duften blir borte, farven forandres, formen utviskes [...] Hva var det ved vokset som lot seg så tydelig erkjenne? Det kan ikke ha vært noe av det som jeg nådde med sansene, for det som faller inn under smaken, duften, utseendet, følesansen, hørselen er jo forandret: dog forblir vokset [...] det gjelder å være klar over at min erkjennelse av vokset ikke er noe syn, heller ikke noen berøringfølelse eller billedlig forestilling [...] Erkjennelsen av vokset er ene og alene et åndens innsyn...» (Med:34–35).

subjektivt gyldig, men også er gyldig for den objektive, ytre åskodinga. Han må altså vise at

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

Som vi skal sjå, er nøkkelen her den produktive innblidningskrafta eller førestellingsevna.

Argumentet i andre del av deduksjonen

I § 22 slår Kant fast at utan sansa empirisk innhald blir kategoriane «leere Begriffe von Objekten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urteilen können, bloße Gedankenformen ohne objektive Realität» (KrV:B148–9). Kategoriane brukte med og utan empirisk åskoding skaper altså skiljet mellom å tenke ein gjenstand og erkjenne han. Vi kan til dømes tenkje Gud, men ikkje erkjenne Gud. Dersom kategoriane berre gjev erkjenning og kunnskap dersom dei blir brukt på bestemt åskoding eller konkrete gjenstandar, må Kant no forklare korleis slik konkret bruk av kategoriane er mogleg. Først då er kategoriane *reelt sett* prova som objektivt gyldige.

Dette er tema i § 24. Kant forklarar her korleis (objektiv) empirisk åskoding kan bli forma av (den subjektive) forstanden. Generelt skjer dette ved at forstanden si spontane evne til å setje det gjevne på omgrep, kan bestemme den indre sansen, altså tida: Empirisk åskoding (gjenstandar) blir forma av kategoriane ved at dei omgrepsleggjer den reine åskodingsforma tid som den empiriske åskodinga nødvendigvis er gjeve i:²⁶

Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, [...] so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen, und so synthetische Einheit

²⁶ Kvifor talar Kant her berre om den indre sans, og ikkje også den ytre? Svaret finn vi i A-deduksjonen: «Unserer Vorstellungen mögen entspringen, woher sie vollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt sein, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unserer Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen» (KrV:A98–99). Den indre sansen er altså meir fundamental fordi alle førestilingar, både ytre og indre, må verer ordna i tid.

der Apperzeption des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung* a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung notwendiger Weise stehen müssen, dadurch denn die Kategorien, als bloße Gedankenformen, objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können [...] (KrV:B150-151).²⁷

Meir konkret tenkjer Kant seg at denne omgrepsleggjeringa av empirisk åskoding skjer gjennom den produktive førestellingsevna også kalla «førestillingsevna si transcendental syntese» eller «figurlege syntese» (§ 24). Førestellingsevna (*Einbildungskraft*) er vår evne til fantasi, og ho gjer det då mogleg å førestille seg objekt som ein ikkje sansar direkte – objekt som ikkje er empirisk gjevne. Slik er førestellingsevna bindeleddet mellom det empiriske gjevne og det a priori: Sjølv om ho er transcendental og «rein», står ho likevel i ein relasjon til det empirisk gjevne ved å førestille seg slike objekt. Dermed kan førestellingsevna formidle mellom den reine forstanden og empiriske objekt. Ho mogleggjer at det empirisk gjevne kan omgrepsleggjerast og formast av dei a priori forstandskategoriane. Den produktive førestellingsevna er altså transcendental fordi ho er

eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung (KrV:B152).

Då ligg alt til rette for at Kant i § 26 kan gje ei forklaring på «wie alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstande allein entspringen» (KrV:B160). Gjennom den produktive førestellingsevna har Kant vist at dei a priori forstandskategoriane kan brukast på a posteriori sansing. Det vil seie at kategoriane er eit vilkår for vår erkjenning av ein objektiv, empirisk røyndom; dei er grunnlaget for vår persepsjon av røyndommen, det Kant i sitatet under kallar apprehensjonsyntesen:

[...] Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als *Anschauungen* selbst (die ein Mannigfaltiges

²⁷ Kant skriv her at forstanden former den indre sansen *gjennom* «das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen». Åskodingsforma *tid* blir bestemt av kategorien ved at *innhaldet* blir strukturert eller «kategorisert» – ikkje ved at *sjolve* forma tid blir omgrepsleggjort. Og dette er i tråd med Kants forståing av åskodingsformene: Deira status som *form*, i motsetnad til omgrep, forsvinn ikkje sjølv om kategoriane omgrepsleggjer dei. Som vi veit, er Kants poeng at menneskeleg erkjenning har to stammar, både åskodingsformer og kategoriar. Og difor er det rett å seie at åskodingsforma tid blir bestemt ved at *innhaldet* i tida blir omgrepsleggjort av kategoriane. I Eislers Kant-Lexikon under «Zeit» heiter det: «Die Zeit ist eine 'reine Anschauung', kein Begriff, aber die Bestimmtheit zeitlicher Einordnung ist doch durch die synthetische Funktion des Verstandes bedingt; die Objektivität der Sukzession hat eine Regelung durch die Kategorie der Kausalität zur Voraussetzung» (Eisler 1994:614).

enthalten) also mit der Bestimmung der *Einheit* dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt [...]. Also ist selbst schon *Einheit der Synthesis* des Mannigfaltigen, [...] mithin auch eine *Verbindung*, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, a priori als Bedingung der Synthesis aller *Apprehension* schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben (KrV:B160–161).²⁸

Her hevdar altså Kant at ein syntetisk einskap allereie er gjeve med åskodingane rom og tid. For åskodingsformen er ikkje berre ikkje-omgrepslege, ubestemte former. Dei opptrer også som bestemte, tenkte åskodingar («als Anschauungen selbst»), for mennesket har jo omgrep om rom og tid. Og som tenkte, har åskodingsformene ein omgrepsleg struktur eller einskap, og einskap er då gjeve saman med eller i tillegg til (og er ikkje inkludert i) formene rom og tid, som Kant presiserer. Då må altså formene vere *a priori* strukturerte av forstanden, og då må også *innhaldet i formene*, det empirisk gjevne sansemangfaldet, vere underlagt denne *a priori* syntetiserande einskapen. For i «Estetikken» viste Kant at sansemangfaldet er underordna rom og tid og berre kan bli gjeve gjennom desse formene. Korleis ei slik *a priori* forming av empirisk åskoding konkret skal forståast, har Kant allereie forklart gjennom den transcendentale førestellingsevna.

Kant kan dermed konkludere at grunna ein *a priori* einskapleggjerande struktur i åskodingsformene vil også det empiriske *innhaldet i åskodingsformene* bli forma av denne strukturen. Og denne einskapleg strukturen er nettopp den objektive einskapen skapt av kategoriane.

Diese synthetische Einheit aber kann keine andre sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebene *Anschauung überhaupt* in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur auf unsere *sinnliche Anschauung* angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung (KrV:B161).

Dermed har Kant vist at den objektive einskapen i vår perseptuelle erfaring av røyndommen er grunnlagt i forstandskategoriane sin objektiverande syntese – og denne syntesen er igjen grunnlagt i den transcendentale appersepsjonen skildra i § 16.²⁹ Kant har då gjeve ei generell forklaring på korleis våre omgrep kan knytast saman med den røyndommen som vi sansar. Han har altså bygd bru mellom dei to stammene som

²⁸ For ei drøfting av den noko forvirrende fotnoten på side B160 i KrV sjå drøftinga av deduksjonen i kapittel 3.

²⁹ Sjø Gardner (1999:85).

den menneskelege erkjenninga av røyndommen består av: spontanitet og reseptivitet, omgrep og sansing.

Som vi var inne på, meiner Hegel at Kant likevel ikkje lukkast å byggje denne brua; han greier ikkje å etablere eit truverdig samband mellom subjektive kategoriar og konkret, objektiv sanseerfaring. Det eigentlege resultatet av deduksjonen er, ifølgje Pippin (1989), at Kants skilje mellom objektivt sansa åskoding og subjektivt tenkte kategoriar blir uklart. Det vil seie at subjektivitet, vesenet til mennesket, ikkje kan forståast ut frå Kants *formale* omgrep om fornuft. For i røynda er det er eit tettare samband mellom åskoding og fornuft enn det Kant legg til grunn. Sjølv om Kant seier noko vesentleg om subjektivitet i den første delen av deduksjonen, medfører desse problema at omgrepet må utviklast vidare. Det set mellom anna Hegel seg føre, og på den måten kan problema i deduksjonen reknast som startpunktet for Hegels filosofiske prosjekt.³⁰ Det subjektomgrepet som hans vidareutvikling av Kant resulterer i, utgjer basisen i den forståinga av danning som blir utarbeidd i denne avhandlinga.

5 Omgrepet om subjektivitet i deduksjonen

Danning har å gjere med å utvikle det menneskelege i mennesket, og dermed kan danning berre forståast ut frå eit omgrep om vesenet til mennesket. Ut frå Kants deduksjon har vi begynt å få ei første forståing av dette vesenet. Kjernen i hans deduksjon er at medvit må forståast som sjølvmedvit. Å vere menneske, å vere eit subjekt, er altså å stå i ein refleksiv eller sjølvmedviten relasjon til (den objektive) røyndommen. Dette er den grunnleggjande strukturen til det menneskelege sjølv; dette er essensen i det å vere eit subjekt. Og som vi skal sjå, dannar Kants subjektomgrep også utgangspunktet for Hegels filosofi og for det dannelsomgrepet han legg grunnlaget for. For den følgjande drøftinga er det difor ein fordel å ha ei klar forståing av dette subjektomgrepet. I denne seksjonen skal vi difor drøfte det nøyare frå tre perspektiv: Først skal vi sjå på sjølvvet som ein transcendental *einskap*. Deretter skal vi gå nærare inn på sjølvvet som *aktivitet*, eller det performative ved sjølvvet. Til slutt skal vi sjå på den *sjølvmedvitne* eller refleksive dimensjonen ved Kants forståing av sjølvvet.

Sjølvvet som transcendental einskap

For å forstå den transcendentale einskapen som sjølvvet utgjer kan det vere opplysende å samanlikne med Humes empiriske forståing av subjektivitet. Humes utgangspunkt

³⁰ Jamfør kapittel 3 i denne avhandlinga og Pippin (1989:9).

for å seie noko om menneskeleg sjølvmedvit er den straumen av persepsjonar som vårt medvit av røyndommen består i. Hume meiner denne medvitsstraumen er samansett av distinkt åtskilte og atomistiske eller sjølvstendige persepsjonar:

’Tis evident, that the identity, which we attribute to the human mind, however perfect we may imagine it to be, is not able to run the several different perceptions into one, and make them loose their characters of distinction and difference, which are essential to them. ’Tis still true, that every distinct perception, which enters into the composition of the mind, is a distinct existence, and is different, and distinguishable, and separable from every other perception, either contemporary or successive (Treatise:259).

Dersom eg snur hovudet, så ser eg først bokhylla, så døra osv. Når Humes utgangspunkt er at medvitet består av *atomistiske* persepsjonar (som består av inntrykk og idear), kan persepsjonane mine per definisjon ikkje vere del av eit einskapeleg, identisk sjølv. Men no er jo det eit faktum at mennesket har eit empirisk sjølvmedvit. Vi har ei førestilling (ein ide) om ein *einskap* i persepsjonsstraumen som vår erkjening av røyndommen består i. Vi meiner altså det er noko som bind persepsjonane i denne straumen saman og gjev dei ein felles identitet. Denne identiteten må då vere vårt underliggjande sjølv. Men Hume meiner å kunne prove at denne førestillinga om identitet og sjølvmedvit berre finst i vår fantasi eller førestillingsevne (*imagination*) og dermed berre er ein illusjon. Illusjonen oppstår fordi førestillingsevna assosierer eller knyt saman ideane som persepsjonane består av, etter bestemte lovar: «[O]ur notions of personal identity, proceed entirely from the smooth and uninterrupted progress of the thought along a train of connected ideas [...]» (Treatise:260).³¹ Dette assosiasjonssambandet oppstår anten ved at idear liknar på kvarandre (*resemblance*), eller at dei er knytte saman i ein kausal relasjon. Til grunn for begge assosiasjonssambanda ligg minnet. Det gjer at vi kan assosiere gamle idear med den noverande og slik danne førestillinga om ein einskap eller eit sjølv som ligg under alle desse persepsjonane.³² På grunnlag av denne teorien kan Hume konkludere med at ideen om at mennesket har ein stabil og vedvarande identitet, er ein illusjon. I staden er det menneskelege sjølvet berre

a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.

³¹ Den tilsynelatande einskapen i persepsjonane er i røynda «only a quality we attribute to them, because of the union of their ideas in the imagination, when we reflect upon them» (Treatise:260).

³² Jamfør Treatise:260–262.

[...] The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance [...] There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different; whatever natural pretensions we may have to imagine that simplicity and identity» (Treatise:252–253).

Kant, derimot, meiner mennesket har eit identisk sjølv. Men Kant er samd med Hume i at vår empiriske persepsjonsstraum manglar identitet; sjølvet finst altså ikkje i form av eit persepsjonsobjekt. I staden må sjølvet eller identiteten i persepsjonsstraumen finnast på eit anna nivå, nemleg som eit transcendentalt sjølv: I § 16 såg vi at sjølvet oppstår idet subjektet tenkjer objekt. Subjektet, identiteten i medvitsstraumen som Hume leitar forgjeves etter, finst altså ikkje som eit empirisk objekt, men må forståast transcendentalt. Sjølvet kan altså ikkje erkjennast direkte, men finst berre som *ei side, eit aspekt ved, objektivitet*. Det menneskelege sjølvet kan ikkje persiperast, men er det som konstituerer objekt, det som ligg til grunn for og konstituerer persepsjonsstraumen som Hume tek utgangspunkt i.³³

Subjektivitet som spontan aktivitet

Ved å gå over til det andre perspektivet på strukturen til det kantianske sjølvet, kan vi få ei betre forståing av dette transcendentalt sjølvet. Vi må då sjå på sjølvet sin performative eller spontant aktive struktur. Denne spontaniteten står i sentrum i Fichte og Hegels vidareføring av Kants filosofi. Den performative strukturen kan vi forstå ved å kontrastere med Descartes omgrep om sjølvet. I andre meditasjon i *Meditasjoner over filosofiens grunnlag* finn Descartes sitt berømte utvilbare punkt. Han sluttar frå sitt «Eg tenkjer», *Cogito*, til at han eksisterer som ein tenkjande *ting* – ein *res cogitans*: «jeg er da altså nøyaktig talt bare noe tenkende (*res cogitans*), det vil si: ånd, eller sjel, eller intellekt eller fornuft» (Med:31–32). Descartes forstår altså sjølvet som ein *mental substans*, ein type sjølvstendig eksisterande objekt eller ting. Å vere sjølvmedviten er då å *skildre* eigenskapane eller «innhaldet» i denne tenkande tingen: «Et tenkende, hva er det? Jo, det er noe som tviler, forstår, bekrefter, benekter, som vil, som ikke vil, som også innbilder seg og som føler» (Med:32–33).³⁴

Kants omgrep om det transcendentale sjølvet er grunnleggjande annleis enn Descartes: Kants *cogito*, hans «Eg tenkjer», er ikkje ei skildring av eit objektivt

³³ Kant skriv: «die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich» (KrV:B133). Den analytiske eller omgrepsmessige forståinga av sjølvmedviten, altså at sjølvmedvit er medvit om medviten, er berre mogleg om det finst ei tilgrunnleggjande (transcendental eller refleksiv) syntese. «Eg tenkjer» er altså uttrykket for denne syntesen.

³⁴ Jamfør Wyller 2000:21–22.

tankeinnhald, men ei *handling*. Kant forstår subjektivitet ikkje som ein substans, men som *ei handling*. Handlinga er forstanden si syntese av gjeve sanseerfaring til ei førestilling om ein objektiv røyndom. Når eg seier eller tenkjer «Eg tenkjer akkurat no på koppen som står på bordet», så er ikkje dette ei *skildring* av mine tankar eller mitt medvitsinnhald; det er ikkje ei skildring av eit objekt eller min mentale substans. I staden er ytringa av denne setninga det som gjer at koppen blir eit objekt for meg. Det menneskelege sjølvet er då ein aktivitet, nemleg tenking. Og tenking er altså ein objekt- eller faktumskapande aktivitet. Kant forstår altså det menneskelege sjølvet som ein aktivitet, som spontanitet. Dette er den performative strukturen til sjølvet. Wyller (2000) skildrar dette poenget slik:

Min evne til alltid å kunne si «Jeg tenker» innebærer ingen *beskrivelse* av mitt bevissthetsinnhold. Selv om uttrykket for min sinnstilstand ser ut som en vanlig, beskrivende indikativ-setning, trenger ikke det bety så mye. I dagens filosofi er vi vel fortrolige med den engelske språkfilosofen Austins påpekning av at på tross av sin indikativiske form gir ikke et utsagn som «Jeg erklærer broen for åpnet» noen beskrivelse av en handling. Det er heller noe jeg *gjør* med ord, som resulterer i visse nye fakta (at broen offisielt er åpnet), men som ikke selv kan kalles et sant eller usant utsagn. «Jeg erklærer ...» er ingen påstand med sannhetsverdi, men et «utførende» eller såkalt *performativt* utsagn uten sannhetsverdi. Og nettopp dette performative aspektet ved Kants «Jeg tenker ...» er det som også utgjør kjernen i hans modale anti-cartesianisme (Wyller 2000:22).

På same måte som språkhandlinga «Eg erklærer at brua er opna» resulterer i ei offisielt opna bru, så fører Kants «Eg tenkjer» til eit nytt faktum eller eit nytt objekt i verda. Det sjølvet Kant etablerer, er altså grunnleggjande sett performativt eller aktivt handlande, ikkje objektivt. Sjølvet består av, eller viser seg gjennom, *handling*; det viser seg ikkje som Descartes substansielle behaldar av tankar.

Denne aktiviteten som sjølvet består i, kan ikkje sjølv gjerast til objekt. Skilnaden mellom Kant og Descartes er altså ikkje berre at Descartes forstår sjølvet som ein substans, medan Kant forstår det som ei handling. Den vesentlege skilnaden er at den performative strukturen til det kantianske sjølvet gjer at det aldri kan gripast direkte. Til dømes blir elva utanfor vindauget mitt objekt for meg i det eg tenkjer på elva. Då kan eg forsøke å bli sjølvmedviten ved å rette merksemda mot (tenkje) sjølvet mitt som konstituerte elva som objekt, altså gjere min eigen subjektivitet til objekt. Problemet er då at forsøket på å gripe (tenkje) mi eiga objektkonstituering (mi eiga tenking), sjølv er ein tanke. Vi ser då at det er umogleg å gripe si eiga tenking eller sin eigen subjektivitet. Ein kan gripe det objektive resultatet av tenkinga, men ikkje sjølve tenkeakta. Forsøker ein på det, kjem ein alltid «for seint», og resultatet blir ein uendeleg regress. Og dette er

nettopp Kants poeng i § 16: Til alle mine førestillingar kan eg legge til eit «Eg tenkjer», og det gjeld også tenkinga av seg sjølv og si eiga tenking. Dermed kan det transcendentale sjølvmedvitet aldri gripast direkte, for det består nettopp i tenkeevna, i det faktum at vi til alle tankar kan leggje til eit «Eg tenkjer».³⁵

Då ser vi at det performative ved Kants forståing av sjølvmedvit gjer at sjølvmedvit ikkje består i å skildre *innhaldet* i sjølvvet, til dømes tankane og persepsjonane våre om røyndommen. I staden må sjølvmedvit forståast som det filosofiske medvitet om resultatet av den objekt-konstituerande handlinga; det er «intellectual awareness of the results of synthesis as products of my activity» (Garder 1999:159). Eller som Kant seier det:

Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt, nicht wie ich mir erscheinen, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß ich bin*. *Diese Vorstellung ist ein Denken*, nicht ein *Anschauen* (KrV:B157).

Mitt sjølvmedvit har altså ikkje noko konkret innhald i form av noko eg kan sanse. I staden består det berre i den formale forståinga *at* eg er, nemleg den filosofiske innsikta i at eg sjølv er opphav til den objektive røyndommen eg erkjenner. Meir konkret kan ein seie at sjølvmedvitet består i innsikta i å vere opphavet til den objektive forma til røyndommen som Kant skildrar med si kategorilære.

Ein annan måte å forklare dette indirekte sjølvmedvitet på er at det består i *resultatet* av syntesen til sjølvvet, nemleg tenking på den eine sida og objektivitet på den andre. Det må vi forstå på følgjande måte: Det sjølvmedvitet Kant skildrar i § 16 sitt «Eg tenkjer», viser ikkje til subjektet som *objekt for erkjening*, men til sjølvvet i form av aktiviteten tenking. Sjølvvet kan aldri isolerast frå tenkeakta og erkjennast som eit sjølvstendig objekt, men kan berre erkjennast i form av objektkonstituerande aktivitet, tenking. Sidan tenking består i å konstituere objekt, er fenomenen tenking, objektivitet og sjølvmedvit tre element av det same. Då forstår vi det indirekte ved vårt sjølvmedvit: Vi kan ikkje gripe sjølve tenkinga og dermed sjølvmedvitet direkte, men vi kan bli medviten *resultatet* av tenkinga, nemleg den objektive røyndommen. Vi blir då sjølvmedvitne *på grunnlag av* det objektive som blir tenkt. Dette indirekte sjølvmedvitet skildrar Wyller slik:

Kants posisjon er altså at når vår jeg-bevissthet qua jeg-bevissthet ikke selv er et kunnskapsobjekt, så er det fordi den inngår som en subjektiv side ved enhver objektkunnskap. Hva jeg-bevissthet og subjektivitet er, forstår vi

³⁵ Jamfør Wyller 2000:22–23.

bare i kontrast til objekt-bevissthet og objektivitet, noe Kant uttrykker ved å si at *jeg-bevisstheten* er en *domsbevissthet*; en bevissthet om et skille mellom en selv og ens egne, subjektive tilstander og en objekt, sansbar verden som gjenstand for våre meninger. Dette oppfatter han som et vesenstrekk ved menneskelig selvbevissthet: Ikke bare er subjektivitet noe annet enn objektivitet, det finnes heller ingen subjektivitet uten ett forhold til en form for objektivitet. Derfor og bare derfor kan man si at jeg-bevissthet og domsbevissthet er det samme (Wyller 2000:31).

Dette indirekte sjølvmedvitet skal vi drøfte nærare under det tredje perspektivet på sjølvvet – nemlig den refleksive strukturen.

Før vi kjem så langt, vil kanskje nokon spørje korleis mennesket sitt *empiriske* sjølv og sjølvmedvit passar inn i denne forståinga av subjektivitet. For det transcendentale sjølvmedvitet som Kant her skildrar, har jo ikkje noko konkret innhald; det består berre i den formale, omgrepslege forståinga *at* vi er; at vi som *subjekt* er noko anna enn den *objektive* røyndommen. Men samtidig har alle menneske eit empirisk sjølvmedvit, og dette medvitet tok både Hume og Descartes utgangspunkt i på ulik måte. Så kvar kjem det inn i biletet hos Kant? Kant vil sjølvsagt ikkje nekte for at vi har eit empirisk sjølvmedvit, altså sjølvvet som *Erscheinung*. Men Kants poeng i deduksjonen er nettopp å vise at dette empiriske medvitet ikkje kan vere grunnleggjande, og skal ein forstå mennesket sitt vesen, må ein ta utgangspunkt i det meir fundamentale transcendentale sjølvmedvitet. I staden forstår Kant det empiriske og åskodbare sjølvvet som psykologien sin gjenstand.³⁶ Kants forståing av tilhøvet mellom det empiriske og transcendentale nivåa av sjølvmedvit forklarar Wyller med utgangspunkt i Wittgenstein si ekspressive forståing av smerte:

Liksom smerteytringens *primære* betydning er ekspressiv, ikke beskrivende, kan vi si at tenkningens *primære* rolle i vår selvbevissthet ikke er å være objekt for kunnskap. Men samtidig er det slik at andre mennesker eller jeg selv umiddelbart etter smerteytringen kan oppfatte den *også* som kilde til en kunnskap om et objekt [...], det krever bare en «objektiv» distansering til den umiddelbare ytringen – som derfor er primær. På samme måte kan man ha sine egne tanker som objekt for videre tanker (Wyller 2000:28).

Det transcendentale sjølvvet er den primære måten eg-et viser seg på, men desse primære uttrykka for subjektivitet, våre tankeobjekt, kan gjerast til objekt for kunnskap, og det er det empiriske eller objektive sjølvvet. Vi kan altså referere til sjølvvet som ein «behaldar» for egne tankar – slik som Descartes *res cogitans*, og dette psykologiske sjølvvet har sine egne empiriske strukturar og tankelovar. Humes

³⁶ KrV:B153.

assosiasjonslov er eit døme på ein slik psykologisk struktur. Men den transcendentale strukturen til sjølvvet som Kant skildrar i deduksjonen, subjektivitet på sitt mest grunnleggjande nivå, er den «objektive distanseringa» som konstituerer det empiriske sjølvvet. Det transcendentale sjølvvet er altså den syntetiserande eller objektkonstituerande funksjonen som skaper dei tankeobjekta som psykologien behandlar. Og som vi har sett, kan denne syntesen sjølv ikkje vere kunnskapsobjekt eller gjenstand for psykologisk analyse.

Subjektivitet og medvit som sjølvmedvit

Det tredje perspektivet på det kantianske sjølvvet er at «Eg tenkjer» er ei sjølvmedviten og dermed *refleksiv* handling. Den vesentlege konsekvensen av dette er at subjekt og objekt dermed ikkje er åtskilte og motsette, men i røynda to sider av ein einskap. Subjekt og objekt er gjensidig konstituerande, og må alltid sjåast i samanheng. Dette gjensidige sambandet mellom subjekt og objekt, som Kant etablerer i deduksjonen, er grunnlaget for den tyske idealismen.

For å illustrere denne samanhengen mellom det subjektive og objektive kan vi ta utgangspunkt i eit empirisk døme – i det empiriske sjølvmedvitet – inspirert av Robert B. Pippin (1989:21–2): For å kunne seie at ein spelar eit spel, må ein følgje reglane til spelet. Men det er ikkje nok berre med «ytre» handlingar som stemmer over eins med reglane. I tillegg må ein vere *klar over*, ein må altså vere medviten, at ein følgjer reglane. For om ein person beveger seg som ein fotballspelar, men sjølv meiner han dansar ein dans, så kan ein vanskeleg seie at denne personen verkeleg spelar fotball. Denne samanhengen mellom (ytre og objektiv) handling og (subjektivt) medvit ser vi klart når det gjeld moralske handlingar: Vi er berre ansvarleg for ei handling om vi er klar over at vi gjer ho. Er vi umedvite, til dømes om vi handlar i søvne eller i psykose, så er det på ein måte ikkje vi sjølve som har gjort handlinga. Då er poenget at å handle er ein praktisk måte å konstituere objekt på; objektet er handlinga. På den måten er ei handling grunnlagt i refleksjon eller sjølvmedvit: Ein kan berre seie ein handlar – i motsetnad til det å utføre impulsive, umedvitne rørsler – når ein er *klar over* at ein handlar, når ein er medviten seg sjølv som opphavet og utgangspunktet til handlingane. Handling er altså grunnlagt i sjølvmedvit.

Denne samanhengen mellom handling og sjølvmedvit kan vi no overføre på det kantianske sjølvvet for å forstå sambandet mellom subjektivitet og objektivitet meir nøyaktig. Vi har sett korleis subjektivitet må forståast som ei handling, nemleg aktiviteten å konstituere objekt. Vi forstår då at subjektet berre kan erkjenne eit objekt

dersom det samtidig er klar over at det erkjenner det. Resultatet er at objektmedvit er grunnlagt i sjølvmedvit: Objektet er nødvendig knytt til subjektet og omvendt blir subjektet sjølvmedvite i kraft av konstitueringa eller medvitet om objektet. Dermed er subjektivitet nødvendig knytt til objektivitet. Dette gjensidige sambandet mellom subjekt og objekt uttrykkjer Kant slik:

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern dass ich eine zu der andren *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle [...]» (KrV:B133).

Kant skildrar her korleis det transcendentale sjølvmedvitet (identiteten) oppstår på bakgrunn av *medvitet om* medvitet si objektkonstituerande handling (synetesen). Det er altså først gjennom sin objektkonstituerande aktivitet at subjektet blir klar over seg sjølv som subjekt. Eit slikt sjølvmedvit er ikkje mogleg som eit empirisk sjølvmedvit for det manglar referanse til eit identisk medvit. Den identiske subjektiviteten i mennesket sin relasjon til røyndommen kan berre bestå i det transcendentale sjølvmedvitet på grunnlag av medvitet om seg sjølv som objektkonstituerande (syntesen). Eit subjekt oppstår altså berre i relasjon til eit objekt.

Ein annan måte å forklare sambandet mellom subjekt og objekt er å seie at subjektivitet består i å kunne *reflektere seg sjølv* i det objektive: Den objektive røyndommen er eit resultat av subjektet sin tenkjande eller domfellande aktivitet. Dermed kan subjektet finne att seg sjølv, nemleg si eiga domfelling, *som* den objektive forma til røyndommen. Subjektet blir sjølvmedvite og klar over «kven det er», ved å sjå resultatet av «sitt arbeid», nemleg den objektive forma til røyndommen. Det er altså eit sjølvmedvite eller refleksivt samband mellom subjekt og objekt. Subjektet speglar eller reflekterer seg sjølv i objektet; subjekt og objekt står då i eit nødvendig samband til kvarandre, og konkret består dette sambandet i refleksjon eller sjølvmedvit. Kant viser altså at eigenskapen, kvaliteten eller *forma*, til mennesket (subjektet) sitt forhold til verkelegheita (objektet), må forståast som refleksjon. Det at mennesket kan reflektere seg i den objektive røyndommen og slik bli sjølvmedvite, er det mest grunnleggjande vi kan seie om tilhøvet mellom mennesket og røyndommen.

Som vi allereie har sett, er det er nettopp denne sjølvmedvitne eller refleksive strukturen til medvitet Kant skildrar i § 16. Her forklarar han korleis vår objektive røyndom berre erkjennast i det vi er klar over at vi erkjenner røyndommen som objektiv – altså i det vi er medviten syntesen til subjektet. Vi kan forstå dette på følgjande måte: Det å konstituere eit objekt er det same som å erkjenne noko som eit objekt. Samtidig er ein slik objektiv dom nettopp å avgrense noko frå seg sjølv; ein erkjenner objektet nettopp som noko anna enn seg sjølv. Å erkjenne ein objektiv røyndom er altså å forstå seg sjølv *i høve til* røyndommen – det er å opprette ein «objektiv distanse» mellom seg sjølv og det objektet ein erkjenner. Dette skiljet mellom seg sjølv som subjekt og objektet ein erkjenner, må kome konkret til uttrykk; skiljet mellom subjekt og objekt må ha eit medium. I § 16 viser Kant at *tenking* nettopp er det mediet som gjer skiljet mogleg. Når han skriv «Das *Ich denke* muß alle meine Vorstellung begleiten können», så er dette «Eg tenkjer» måten det medvitne skiljet kjem til uttrykk på eller viser seg. For eit objekt er nettopp noko mot-ståande, ein *Gegen-stand*, og han etablerast ved at subjektet tenkjer objektet som motståande eller åtskilt frå seg sjølv. Subjektivitet er nettopp å vere noko individuelt eller åtskilt, og det mest grunnleggjande og enkle uttrykket for subjektivitet er vår evne til å avgrense oss sjølve frå den objektive verkelegheita gjennom tenking.³⁷ Tenking er altså den mest *grunnleggjande* eller enkle måten eit skilje mellom subjekt–objekt kan uttrykkjast på.

Vi ser då at subjekt og objekt ikkje er absolutte motsetningar, men er grunnlagt i eit felles prinsipp, nemleg tenking. Det finst såleis ein underliggjande einskap mellom dei to polane, og denne einskapen er det mest fundamentale vi kan seie om tilhøvet mellom mennesket og røyndommen. Denne einskapen utgjer då vesenet til det å vere menneske. Kant forstår sjølv sagt framleis objekt som uavhengige av subjektet, for definisjonen på eit objekt er jo nettopp det som er åtskilt frå subjektet. Men det einskapen viser, er at denne uavhengigheita er ikkje absolutt: Objektet er uavhengig av subjektet i kraft av å vere *tenkt* som motsett subjektet. Men dermed er det også noko som bind subjekt og objekt saman, nemleg tenkinga – det at mennesket *tek* noko *som* eit objekt, eller det at vi *set* oss sjølv *i relasjon til* den objektive røyndommen.

³⁷ Kant seier ikkje her at mennesket alltid har eit reflektert og medvite tilhøve til vår røyndom. I vår daglege omgang med ting er vi retta mot nokre få objekt om gangen, og det meste av røyndommen er utematisert. Dette har Kant teke høgde for ved å skrive at «Eg tenkjer» *kan* relaterast til alle førestillingane mine om røyndommen (jamfør Wyller (2000)). Vårt tilhøve til røyndommen består i både tematiserte og utematiserte objekt. Men alle delane av røyndommen vår kan potensielt tematiserast som eit medvite eller refleksivt objekt. Det er nettopp dette potensialet som definerer vår røyndom: Det vi aldri kan oppnå ein refleksiv, objektiv distanse til, er heller ikkje del av vår røyndom.

Einskapen mellom subjekt og objekt er altså tenking, og tenking er nettopp den syntetiserande aktiviteten til det transcendentale subjektet. Vi ser då utgangspunktet for Hegel og den tyske idealismen: Den objektive røyndommen er grunnlagt i subjektiv, tenkjande aktivitet, altså i omgrepet eller i ein idé.

Slik viser Kant strukturen til både røyndommen og subjektet; han viser at det er meiningslaust å tale om røyndommen i seg sjølv, altså som ein udifferensiert røyndom uavhengig dikotomien subjekt–objekt. I staden må ei alltid forstå røyndommen ut frå ein subjekt–objekt-*relasjon*. Strukturen til røyndommen er å vere ein einskap som differensierer seg i form av dei to polane subjekt og objekt:

Vi kan ikke begripe hva eksistensen av en ytre verden skulle innebære, dersom dens egenskaper er utilgjengelige for subjektiv, selvbevisst tenkning. Og hva det vil si å tenke, begriper vi ikke uavhengig av det å gjøre seg opp meninger om hvordan verden faktisk eller objektivt er (Wyller 2000:31).

Subjekt og objekt er altså to sider ved einskapen som vi kallar røyndommen: «[G]jenstandene vi tenker på og vår tenking omkring dem [er bare] uselvstendige elementer ved det *at ting forholder seg slik og slik* i verden» (Wyller 2000:33). Eit objektivt faktum, det at noko forhold seg slik eller slik, må ha den todelte subjekt–objekt-strukturen. Verkelegheita består dermed ikkje i objekt, men i subjekt-konsituerte objekt. Å erkjenne noko som eksisterande og verkeleg vil alltid ha denne todelte grunnstrukturen. På den måten viser Kant at det finst eit samband mellom subjekt og objekt. Mennesket er altså nødvendig knytt til verda.

Det er den sjølvmedvitne strukturen til det kantianske subjektomgrepet som er nøkkelen til einskapen eller sambandet mellom subjekt og objekt. For ein kunne tru at subjektet kunne konstituere eller erkjenne objekt som var absolutt uavhengige av subjektet. Det er nettopp dette Humes og Descartes filosofiske realisme legg til grunn. I deduksjonen viser Kant at ei slik forståing av objektivitet ikkje er mogleg: Fordi det å erkjenne eller konstituere eit objekt er ei sjølvmedviten handling – noko vi berre kan gjere ved å *vere klar over* at vi gjer det – vil all objektivitet nødvendigvis ha noko subjektivt ved seg. Meir konkret: All objektivitet vil ha ei *subjektiv form*. Slik impliserer erkjenning av eit objekt subjektivitet. Og nettopp denne indirekte referansen til subjektet i objektet er det Kants omgrep om (objekt)medvit som sjølvmedvit får fram.

Denne refleksive strukturen til sjølvet som Kant skildrar i deduksjonen, er altså kjernen eller substansen til sjølvet. Kant viser her at subjektivitet på sitt mest grunnleggjande nivå *er* sjølvmedviten konstituering av objekt. Dette er vesenet til mennesket: Menneskeleg subjektivitet realiserer seg som objektivitet. Subjektivitet er

aktivt handlande spontanitet som konkret kjem til uttrykk eller realiserer seg, og denne realiseringa av subjektivitet består i tenking av objekt. Objektivitet, den subjektkonstituerte forma til røyndommen, er altså subjektet si ekspressive, konkrete realisering eller ytring av seg sjølv. Slik forklarar Kant kva subjektivitet eigentleg består i, kva vesenet til mennesket er.

Ein teori om danning

Den forståinga av subjektivitet som så langt er etablert, kan utgjere grunnlaget for ein teori om danning av mennesket. Danning består i at mennesket verkeleggjer det menneskelege ved seg; det består i at mennesket utviklar sitt vesen. Kants revolusjonerande innsikt er at vesenet til mennesket, vår subjektivitet, ikkje er ein substans, men spontan aktivitet. Denne aktiviteten består i den sjølvmedvitne konstitueringa av objekt. Vesenet til mennesket er altså den spontane sjølvmedvitne einskapen av subjekt og objekt. I si kjerne, skildra på sitt mest formale, må danning bestå i at denne relasjonen mellom subjektet og objektet utviklar seg.

Som vi skal sjå i neste kapittel, er det ikkje mogleg å forklare ei slik utvikling av sjølvet ut frå Kants teoriar om sjølvet som grunnlagt i formal fornuft. Og i kapittel 3 skal vi sjå korleis Hegel utviklar Kants subjektomgrep slik at eit dynamisk motsetningsforhold oppstår mellom den subjektive og den objektive polen i det sjølvmedvitne subjektet. Denne motsetninga gjer utvikling, altså danning, av sjølvet mogleg å forklare. Utviklinga består i at subjektet i stadig større grad kjenner att sine eigne (subjektive) dommar i den objektive røyndommen. Enklare sagt: Subjektet forstår røyndommen stadig betre, det blir stadig meir sjølvmedvite og dermed danna.

I det ein legg til grunn at den objektive røyndommen ikkje berre består av fysiske objekt, men av andre *subjekt*, oppstår ein ny situasjon: Hegels innsikt er at subjektivitet ikkje berre kan forståast med utgangspunkt i individuelle menneske. På eit heilt fundamentalt nivå må subjektivitet, det vesentlege ved mennesket, forståast ut frå relasjonen subjektet står i til andre subjekt. Dette er kjernen i Hegels omgrep om ånd, og samanhengen mellom ånd og danning står i sentrum i dei tre siste kapitla i denne avhandlinga.

Kapittel 2

Problem med Kants filosofi når det gjeld danning

Målet med denne avhandlinga er å grunnleggje eit omgrep om danning, og det vil seie at vi skal forsøke å prove ei bestemt forståing av danning som sann og gyldig. Måten vi skal gjere det på, er å grunnkje dannelsingsomgrepet ut frå ein teori om mennesket sitt vesen. For veit ein kva det vesentlege ved mennesket er, forstår ein samtidig kva vi må utvikle oss til; vi forstår kva danning er. Denne samanhengen mellom danning og vesenet til mennesket skal vi i det følgjande kalle ein systematisk teori om danning.

I førre kapittel drøfta vi Kants forståing av vesenet til mennesket som grunnlagt i fornuft som gjer oss til sjølvmedvitne subjekt. Samtidig var vi klar på at denne drøftinga berre var ei innleiing til Hegels filosofi, som skal utgjere grunnlaget for det dannelsingsomgrepet vi skal utleie. Då er eit naturleg spørsmål kvifor ikkje Kants omgrep om subjektivitet kan utgjere dette grunnlaget. Svaret skal vi gje i dette kapitlet, og stikkordet er Kants formalisme.

Kapitlet er strukturert i tre seksjonar. Vi skal først sjå korleis subjektomgrepet som Kant utviklar i sin reine, ikkje-empiriske filosofi, i seg sjølv ikkje kan danne grunnlaget for ein teori om danning. Skal eit omgrep om det menneskelege sjølvet forklare danning, må det innehalde ein dimensjon som kan utviklast; det må ha eit kvalitativt innhald. Problemet er at Kant i sine teoretiske og praktiske hovudverk er interessert i *rein* fornuft og dermed berre utviklar den formale strukturen til det menneskelege sjølvet: I den teoretiske filosofien blir sjølvet forklart i form av dei 12 kategoriane, og i den praktiske blir sjølvet skildra i form av det kategoriske imperativ. Det omgrepet om subjektivitet som Kant utviklar i desse verka, manglar då den kvalitative dimensjonen som er nødvendig i ein teori om danning.

I den andre seksjonen skal vi drøfte om andre tekstar av Kant kan tilføre subjektomgrepet den manglande kvalitative dimensjonen. Korleis det kan la seg gjere,

må vi kort forklare: I ein tekst som *Was ist Aufklärung* gjev Kant fornufta eit konkret innhald; han skildrar kva det vil seie å opptre som eit rasjonelt subjekt. Sidan Kant i sine hovudverk viser at det vesentlege ved menneske er vår (rasjonelle) subjektivitet, kan ein lese *Was ist Aufklärung* som ein teori om danning: I *Kritik der reinen Vernunft* viser Kant at fornufta er vesenet til mennesket. I ein tekst som *Was ist Aufklärung* konkretiserer Kant kva fornuft er – han forklarar altså kva det vil seie å verkeleggjere det vesentlege ved mennesket, vår fornuft. Og då har vi ein systematisk teori om danning ut frå Kants filosofi.

Denne teorien om danning ser kanskje på overflata rimeleg ut, men han har som føresetnad at det er mogeleg å sjå Kants reine og meir konkrete teoriar om fornuftsbruk i samanheng med kvarandre: Sidan vi vil forklare danning ut frå ein teori om vesenet til mennesket, må ein vise at teorien om danning i *Was ist Aufklärung* følger av teorien om mennesket sitt vesen i *Kritik der reinen Vernunft*. Det vil seie at den skisserte danningsteorien berre er gyldig om Kants ulike teoriar om fornuft lèt seg samanfatte i ein einskapeleg teori. Men det er ikkje opplagt: Fornuftsfunksjonen Kant skildrar i *Kritik der reinen Vernunft*, er teoretisk og abstrakt, medan fornufta Kant skildrar i til dømes *Was ist Aufklärung*, er praktisk og konkret. Og dersom vi ikkje greier å etablere ein slik einskap, så heng teorien om danning i *Was ist Aufklärung* i «lause lufta»; han er ikkje grunngjeve ut frå eit omgrep om mennesket sitt vesen.

I sentrum for denne andre seksjonen kjem difor Onora O'Neill (1989) si lesing av Kant inn i biletet, for ho argumenterer for at Kants ulike teoriar om fornuft faktisk lèt seg sameine i ein einskapeleg teori. Grunntanken er at det kategoriske imperativ ikkje berre er prinsippet for moralsk handling, men for all bruk av fornuft – også for rett tenking. På den måten etablerer O'Neills lesing av Kant dermed det sambandet mellom dei ulike delane av Kants filosofi som vi var ute etter. Hennar lesing kan då danne grunnlaget for eit omgrep om danning grunnlagt i ein kantiansk teori om fornuft og subjektivitet som vesenet til mennesket.

Den tredje seksjonen i dette kapitlet problematiserer det dannelsingsomgrepet vi så langt har etablert. Her står den kjende kritikken av Kants formalisme i sentrum. Problemet er at Kants teoriar er for abstrakte til å kunne seie noko om den konkrete røyndommen som mennesket er del av. Vi skal sjå at denne kritikken også rammar det omgrepet om danning vi har utleia på grunnlag av O'Neills lesing av Kant. Vidare skal vi forsøke å artikulere meir nøyaktig kva Kants formalisme består i, altså kva teoriane hans om fornuft og subjektivitet manglar. Enkelt sagt er problemet at Kants omgrep om fornuft ikkje tek opp i seg dei konkrete eller partikulære sidene ved mennesket, til

dømes kjenslene våre. For å utarbeide ein konsistent teori om danning er det difor nødvendig å vidareutvikle Kants teori om subjektivitet i konkret retning. Det er ein sentral ambisjon i Hegels filosofiske prosjekt som blir drøfta i dei følgjande kapitla.

1 Kants formale omgrep om mennesket sitt vesen

I denne seksjonen skal vi sjå kvifor omgrepet om subjektivitet som Kant utviklar i sine hovudverk om rein fornuft, ikkje kan danne grunnlaget for eit omgrep om danning. Som vi såg i førre kapittel, meiner Kant at det vesentlege ved mennesket er at vi er subjekt, og subjektivitet er eit resultat av vår fornuft. Men i sine teoretiske og praktiske hovudverk opererer Kant med eit *formalt* omgrep om fornufta, og resultatet er eit abstrakt omgrep om vesenet til mennesket. Eit slikt omgrep manglar eit kvalitativt innhald som kan utviklast, og difor kan Kants formale omgrep om vesenet til mennesket ikkje forklare danning.

I deduksjonen forklarar Kant dei 12 kategoriane som innhaldet i subjektivitet. Dei er den spesifikke måten subjektet konstituerer objekt på og dermed sjølv oppstår som subjekt. Kan dette omgrepet om subjektivitet brukast i ein teori om danning? Det er umiddelbart klart at det ikkje går. Danning må i ein eller annan forstand handle om å utvikle sjølvet eller subjektet sin relasjon til røyndommen. Då må sjølvet ha eit innhald som kan utviklast; det må ha ein kvalitativ dimensjon. Men som vi veit, består subjektet berre i eit formalt og innhaldstomt sjølvmedvit om røyndommen som objekt; det består i «*intellectual awareness of the results of synthesis as products of my activity*» som Gardner (1999:159, min kursiv) uttrykkjer det. Kant forstår subjektivitet berre som den abstrakte strukturen eller forma til den empiriske erfaringa av røyndommen: «[T]he implicit 'I think,' the transcendental unity of apperception, is only, as Kant claims A341, the 'vehicle of concepts,' the mere form of thinking, and not itself a thought» (Pippin 1989:37). Sjølvet er altså berre bakanforliggjande abstrakte forma til dei konkrete tankane. Dermed kan dette omgrepet om vesenet til mennesket ikkje danne grunnlaget for eit omgrep om danning.

Sidan danning også må ha med moral å gjere, kan ein tenkje seg at Kants praktiske filosofi kan danne grunnlaget for ein danningsteori. Men problemet med formal subjektivitet rammar også denne delen av Kants tenking. Det overordna målet er her det same, nemleg å identifisere transcendentale strukturar som utgjer det menneskelege sjølvet: Det praktiske sjølvet er ikkje strukturert i form av kategoriar,

men i form av det kategoriske imperativ. Dette imperativet er også formalt og utan konkret innhald.

Kant argumenterer for at moral er grunnlagt i den gode vilje:

Es ist überall nicht in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein *Guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie könne auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. [...] Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut (G:11).

Det er altså sinnelaget eller medvitet til den handlande som er vesentleg i ei moralsk handling. Den gode viljen forklarar Kant som medvitet om å handle allment, og forma til denne viljen, nemleg det allmenne, blir då uttrykt i det kategoriske imperativ. Som vi kjem inn på nedanfor, er problemet at Kant – i alle fall i standardlesinga av hans moralfilosofi – berre argumenterer for *at* ein god, allmenn vilje er moralsk; han seier svært lite om kva ein slik vilje konkret består i.³⁸ Men moral består av konkrete handlingar i konkrete situasjonar, og då er det eit problem at Kant i sin reine moralfilosofi ikkje seier noko om dei innhaldsmessige og kvalitative dimensjonane ved moralske handlingar.

Dette manglande innhaldet i Kants teori om praktisk fornuft og det moralske sjølvet er difor utilstrekkeleg for å kunne seie noko om kva danning består i. På same måte som det teoretiske sjølvet manglar også det praktiske sjølvet den innhaldsmessig dimensjonen som kan utviklast og dannast. Som Barbara Herman skriv:

Kantian moral theory does not seem to provide a comfortable environment for thinking about moral education. Education is about development and change. [...] But the Kantian moral agent *qua* rational agent, is one whose capacity for morality, for good willing, comes with her autonomous nature. We *are* rational agents; insofar as we are rational, we are autonomous [...] Apart from training to make moral life easier, there does not appear to be much room to *form* or *develop* anything (Herman 1998:255).³⁹

³⁸ Som vi skal sjå nedanfor side 56 ff, meiner Allen W. Wood og Dieter Schönecker (2004) at Kant er meir konkret om innhaldet i den gode vilje enn det eg legg til grunn her.

³⁹ Men Herman meiner det likevel er mogleg å utarbeide ein teori om danning ut frå Kant med utgangspunkt i dei empiriske delane av tenkinga hans, men dette er ikkje uproblematisk: Pippin (2008:116–7) skriv til dømes: «[T]he real actuality of the [moral] law also requires a complex

Kants teoriar om subjektivitet som *rein* fornuft er altså utilstrekkelege som grunnlag for ein teori om danning.

2 Eit omgrep om danning ut frå O'Neills lesing av Kant

I denne seksjonen skal vi sjå om Kants tekstar om konkret, praktisk fornuftsbruk kan tilføre eit kvalitativt innhald til Kants omgrep om fornuft og subjektivitet og dermed gjere ein teori om danning mogeleg. Tre tekstar som her er relevante, er *Was ist Aufklärung*, *Über Pädagogik* og *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. I den følgjande drøftinga står *Was ist Aufklärung* i sentrum. Skal denne teksten inngå i ein systematisk teori om danning, må han kunne grunnleggjast i teorien om vesenet til mennesket som Kant utviklar i den transcendente deduksjonen. Onora O'Neills lesing av Kant viser at dette er mogleg. Med si politiske tolking av det kategoriske imperativ kan ein etablere eit samband mellom provet av subjektivitet i *Kritik der reinen Vernunft* og ein tekst som *Was ist Aufklärung*. Slik blir teorien om vesenet til mennesket i Kants hovudverk utvida med ein teori om den konkrete realiseringa av dette vesenet, ein teori om korleis subjektivitet forstått som sjølvmedviten domfelling konkret skal gå føre seg. På den måten blir teorien om rein fornuft i Kants hovudverk tilført den kvalitative dimensjonen som teorien om danning krev. På grunnlag av O'Neills Kant-lesing er det altså mogleg å etablere eit omgrep om danning grunngeve i ein teori om vesenet til mennesket.

Kants teoriar om praktisk, empirisk fornuftsbruk

Kant har fleire tekstar med eit meir politisk eller pedagogisk siktemål der han konkretiserer kva rett bruk av fornufta består i. For å forstå moglegheitene som ligg i O'Neills lesing når det gjeld danning, skal vi heilt kort sjå på tre sentrale døme.

I *Was ist Aufklärung* står oppfordringa til *offentleg* fornuftsbruk sentralt. Her argumenterer Kant altså for korleis ein konkret skal bruke fornufta si, altså kva rett bruk av fornufta består i. Ein kan då sjå denne oppfordringa til offentleg, og ikkje

tehy of character, of eduction, the achievemnt of a civic common wealth, and an effeicitve, rational religion. The exact status of all these considerations, given what appears to be Kant's strict criterion of moral worth, was quite puzzling and frustrating to his successors».

privat, bruk av fornufta som eit element i Kants omgrep om danning.⁴⁰ Denne teksten skal vi gå nærare inn på i drøftinga av O'Neills lesing nedafor.

I *Über Pädagogik* konkretiserer Kant kva danning er, mellom anna ved å skilje mellom to former for pedagogisk verksemd, nemleg fysisk og praktisk eller moralsk utdanning:

Die *physische* Erziehung ist diejenige, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, oder die Verpflegung. Die praktische oder moralische ist diejenige, durch die der Mensch soll gebildet werden, damit er wie ein frei handelndes Wesen leben könne. (Praktisch) nennt man alles dasjenige, was Beziehung auf Freiheit hat. Sie ist Erziehung zur Persönlichkeit, Erziehung eines frei handelnden Wesens, das sich selbst erhalten, und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen, für sich selbst aber einen inneren Wert haben kann (ÜPäd:722).

Den praktiske oppsedinga har altså ein indre og moralsk og ein ytre og samfunnsmessig dimensjon. Ein må oppsedast slik at ein kan ta del i samfunnet, men samtidig må oppsedinga gjere at ein forstår eigenverdien sin eller sjølvverdet sitt. Ein må altså også oppsedast til å forstå at ein som menneske har verdi også uavhengig av samfunnet og den ytre røyndommen. Kva det å vere danna i praktisk tyding konkret vi seie, spesifiserer Kant vidare med omgrepa: «1) Geschicklichkeit, 2) Weltklugheit, 3) Sittlichkeit» (ibid.:746). Det første kan ein omsetje med dyktigheit (Kant spesifiserer dette som grundigheit). Det andre kan ein forstå som det å vere «verdsvand» og kunne manøvrere i det sosiale rom. Med det tredje omgrepet meiner Kant til dømes det å vere herre over seg sjølv og ikkje overlata til impulsar. Vi ser her korleis Kant gjev heilt konkrete retningslinjer for kva eigenskapar det danna mennesket skal ha.

I *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* legg Kant an eit historisk perspektiv på danninga til mennesket. Han skildrar korleis den moralske og frie naturen til mennesket berre er eit potensiale eller eit anlegg, og verkeleggjeringa av dette anlegget er eit prosjekt som må gå over fleire generasjonar. Danning kan altså ikkje berre forståast ut frå eit individuelt perspektiv, men er eit prosjekt som involverer heile menneskeslekta. Til sjuande og sist er dette berre mogleg for mennesket som tilhøyrer rettsstatar organiserte i eit folkeforbund.

⁴⁰ Kant definerer privat fornuftsbruk slik: «Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen* Posten, oder Amte, von seiner Vernunft machen darf» (WiA:55). Som O'Neill skriv drøftar i *Construction of reason*, er privat fornuftsbruk nettopp «deprived, incomplete uses of reason. In all such communication there is a tacit, uncriticized and unjustified premise of submission to the 'authority' that power of office establishes» (O'Neill 1989:17). Dersom ein er tilsett i det offentlege eller i staten, vil ikkje fornuftsbruken vere heilt fri, og slik fornuftsbruk kallar Kant privat. Difor er det berre offentleg bruk av fornufta som leiar til opplysning. Jamfør også O'Neill (1989:kap. 2).

Utan å gå nærare inn på innhaldet i desse tekstane ser vi at dei kan lesast som ulike måtar å konkretisere kva Kant forstår som rett bruk av fornufta. Slik fyller desse tekstane ut biletet Kant gjev av fornufta som mennesket sitt vesen i *Kritik der reinen Vernunft*: I dette verket seier Kant *kva* vesenet til mennesket er, og i dei tre tekstane vi her har vore innom, seier Kant meir konkret og kvalitativt *korleis* dette vesenet bør realisere seg; han skildrar kva rett bruk av fornufta er. Desse tekstane kan då lesast som det konkrete innhaldet i Kants forståing av danning.

Kants common principle og ein teori om danning

Då er altså utfordringa å etablere eit samband mellom *Kritik der reinen Vernunft*s prov av subjektivitet som vesenet til mennesket og Kants teoriar om konkret, praktisk fornuftsbruk. Først då har vi grunnlaget for det vi kan kalle ein systematisk teori om danning, ein teori der omgrepet om danning blir grunnlagt i teori om vesenet til mennesket. Problemet er at eit slikt samband er vanskeleg å etablere. Tekstane om konkret, praktisk fornuftsbruk som vi har sett på, er delar av hans politiske og pedagogiske filosofi. Og som O'Neill skriv, er det vanleg å hevde at Kants politiske filosofi manglar eit substansielt filosofisk (kritisk) grunnlag:

On standard views of the matter, Kant's political writings are at most a corollary of his ethical theory, whose critical grounding is suspect (O'Neill 1989:4).

Denne standardlesinga er O'Neill ikkje samd i. Ein annan måte å formulere denne innvendinga mot Kants filosofi på, er at han manglar ein einskapeleg teori om kva fornuft er. Kant tilskriv fornufta mange ulike funksjonar: Ho fungerer til dømes teoretisk i form av tenking og praktisk i form av det kategoriske imperativ. I tillegg har ho både ein rein, ikkje-empirisk og ein konkret, empirisk funksjon. Spørsmålet er då om det er den same fornuftsevna det er tale om i alle desse funksjonane. Dersom alle desse fornuftsfunksjonane kan forklarast ut frå eitt prinsipp, så utgjer dette prinsippet sambandet vi etterlyser: Det er brua mellom vesenet til mennesket i *Kritik der reinen Vernunft* og praktisk-empirisk fornuftsbruk i til dømes *Was ist Aufklärung*. Då ligg alt til rette for å utarbeide ein systematisk teori om danning ut frå Kants filosofi.

Og dette spørsmålet om det einskapelege prinsippet til fornufta står sentralt i Onora O'Neills (1989) lesing av Kant. Ho meiner nemleg å kunne identifisere *det kategoriske imperativet* som fornufta sitt *common principle*: «Kant held that the Categorical Imperative was the supreme principle not just for practical but of all reasoning» (O'Neill 1989:19-20). Det kategoriske imperativet er altså prinsippet for praktisk fornuft, men også for den teoretiske: All rasjonell domfelling, all bruk av fornufta, tek

altså utgangspunkt i dette prinsippet. Alle former for rasjonalitet har dette prinsippet som ein ibuande struktur, for det definerer kva fornuft er.

Stemmer dette må *Kritikk der reinen Vernunft* og den transcendentale deduksjonen forståast i eit heilt nytt lys. For påstanden til O'Neill er at det kategoriske imperativet ikkje berre er grunnlaget for praktisk fornuftsbruk, men også for teoretisk fornuftsbruk. Det kategoriske imperativ seier ikkje berre korleis vis skal handle, men også korleis vi skal tenkje – altså korleis vi skal *konstituere objekt*. Då forstår vi at fornuftsbruken skildra i den transcendentale deduksjonen må grunnleggjast i dette prinsippet: Funksjonen til fornufta består ikkje berre i å gje røyndommen ei objektiv form. Funksjonen er i staden å gje røyndommen objektiv form *i tråd med det kategoriske imperativ*. Den reine, formale domfellinga som Kant skildrar i sitt teoretiske hovudverk, er altså *grunnlagt* i, og må forståast ut frå, imperativet. På den måten utgjer det innhaldet i subjektomgrepet som Kant utleier i deduksjonen. Resultatet er at deduksjonen ikkje berre etablerer eit reint formalt omgrep om vesenet til mennesket, for dette vesenet kan *konkretiserast* ut frå det kategoriske imperativet.

O'Neills lesing fører oss langt nærare ein systematisk teori om danning ut frå Kants filosofi, for det kategoriske imperativ byggjer ei bru mellom Kants formale teoretiske filosofi og dei meir praktisk-empiriske politiske tekstane hans. Det skjer fordi O'Neill forstår desse politiske tekstane som ei konkretisering av innhaldet i det kategoriske imperativet. O'Neill forstår til dømes drøftinga av offentleg fornuftsbruk i *Was ist Aufklärung* som eit konkret uttrykk for det kategoriske imperativet om allmenn tenking. På den måten gjer *the common principle* det mogleg å sameine Kants tekstar om konkret, politisk fornuftsbruk med *Kritik der reinen Vernunft* og teorien om vesenet til mennesket. Og då ser vi konturane av ein danningsteori som på bakgrunn av vesenet til mennesket forklarar korleis dette vesenet praktisk og konkret skal verkeleggjerast, altså korleis det skal dannast.

Denne teorien har altså som føresetnad at dei ulike formene for fornuftsbruk kan sameinast i eit felles prinsipp. For å avgjere om det er mogeleg må vi sjå nærare på O'Neills argument for det kategoriske imperativ som fornufta sitt *common principle*.

Det kategoriske imperativ som *the common principle*

Den menneskelege fornufta står sentralt i alle Kants tekstar, men paradoksalt nok er det ikkje umiddelbart klart kva fornuft eller rasjonalitet egentleg er. Garrath Williams (2009), som drøftar O'Neills Kant-lesing, skriv:

Kant explicitly says that reason is the arbiter of truth in all judgment. Unfortunately, he barely develops this thought, and the issue has attracted surprisingly little attention in the literature (Williams 2009:3).

Dette paradokset kjem til syne i til dømes *Kritik der reinen Vernunft*. Her skildrar Kant korleis fornufta konstituerer objekt og dermed etablerer ein standard for objektivitet og sanning. Men samtidig er utgangspunktet for denne kritiske undersøkinga av fornuftsevna at fornufta også kan føre til usanning, noko Kant drøftar i «Dialektikken». Og då melder sjølvstøtt spørsmålet seg: Når gjev fornufta oss sanning, og når gjev ho oss usanning? Kva er skilnaden mellom sann og gal fornuftsbruk?⁴¹ Ved å grunnleggje all former for fornuftsbruk i eit einskapeleg prinsipp, kan ein svare på slike spørsmål. Dette prinsippet forklarar kva autoriteten eller den objektive gyldigheita til fornufta kviler på. Det vil då kunne forklare *kvifor* fornufta gjev sann kunnskap, og kvifor ho fører til rett, moralsk handling.

Ideen om eit slikt prinsipp stammar ikkje frå O'Neill, men frå Kant. Han refererer til dette prinsippet – det han kallar fornufta sitt «gemeinschaftliches Prinzip» – fleire stader i sitt tekstkorpus. Problemet er at Kant aldri utarbeider kva dette prinsippet er. Både i A- og B-utgåva til *Kritik der reinen Vernunft* blir det nemnd, men utan at han konkluderar, og i fortalen til *Grundlegung* står til dømes følgjande:⁴²

[Z]ur Kritik einer reinen praktischen Vernunft [erfordere ich], daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu einer solche Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. (G:8).

Som Schönecker og Wood skriv om denne pasassjen:

Kant schreibt zwar, er könne es zu der besagten 'Vollständigkeit' in der GMS 'noch nicht bringen' [...], aber es hat es *nie* dazu gebracht – der Nachweis der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ist über den Status eines Programms nie hinausgekommen (Schönecker og Wood 2004:190).

O'Neills poeng er no at Kant *indirekte* gjev svaret på kva dette prinsippet er, nemleg *det kategoriske imperativ*.⁴³ Ho viser dette ved å drøfte det ho meier er det *politiske*, og dermed praktisk-empiriske, metodiske grunnlaget for Kants teoretiske hovudverk:

⁴¹ Jamfør Williams (2009:1).

⁴² Jamfør Williams (2009:22ff).

⁴³ Ein kan kanskje også seie at Kant *eksplisitt* skriv at det felles prinsippet er det kategoriske imperativ. Men dette har ein tynn basis, som Williams (2009:25) skriv i drøftinga av O'Neills

I hope to [show] that a series of connected political and juridical metaphor constitute the deep structure of the *Critique of Pure Reason* (O'Neill 1989:4).

O'Neill vil altså vise at Kants hovudverk ikkje berre er eit verk om teoretisk filosofi. I staden har dette verket eit politisk, eit praktisk, grunnlag. Innhaldet i det felles prinsippet til fornufta, innhaldet i det kategoriske imperativet, er altså politisk.⁴⁴

Det politiske innhaldet i *the common principle*

Dersom det kategoriske imperativet er prinsippet for all fornuftsbruk, må innhaldet i dette prinsippet avklarast. Det gjer O'Neill (1989) i si drøfting av det metodiske grunnlaget til *Kritik der reinen Vernunft* i *Constructions of reasons*. Spørsmålet O'Neill stiller, er med kva rett, ut frå kva metodisk grunnlag, Kant kritiserer fornuftsevna til mennesket. Og det er ei rimeleg spørsmål, for Kants ambisjon om ein *kritikk* av fornufta må jo også ta utgangspunkt i fornuft, og då kan Kants prosjekt sjå sirkulært ut: Hans kritikk av fornufta består i ei ugrunngeve fornuft som forsøker å grunnge seg sjølv:

How can critique be undertaken without presupposing some conception of reason? Yet if a conception of reason is presupposed, won't the aim of a critique of reason be vitiated by presupposing what is to be criticized? (O'Neill 1989:3).

I siste del av *Kritik der reinen Vernunft*, «Trancendentale Methodenlehre», drøftar Kant det metodiske grunnlaget for verket. Her forsøker han å forklare kva autoriteten og legitimiteten til fornufta består i. Det skjer ved å sjå fornufta i analogi med ulike politiske metaforar: Autoriteten til fornufta – og dermed legitimiteten til argumentet i *Kritik der reinen Vernunft* – må forståast i analogi til *politisk legitimitet*; det er ein strukturellskap mellom måten politikk etablerer legitimitet på, og måten fornufta

argument: «Direct textual evidence for O'Neills reading is slight. The clearest passage is a footnote (!) to Kant's essay 'What is it to Orient Oneself in Thinking?' (1786)». Han refererer her til ei fotnote i Kants tekst som O'Neill (1989:26) siterer som eitt ledd i sin argumentasjon.

⁴⁴ At denne politiske lesinga av Kant er kontroversiell, er O'Neill er klar over: «That Claim that the first *Critique* is a political work is also likely to meet skepticism and scorn [...] (O'Neill 1989:4). Ho byggjer også på ein svak tekstleg basis. Som Williams (2009:25) påpeiker, finst ein slags referanse til det kategoriske imperativ som det felles prinsippet for all fornuftsbruk berre i ein fotnote i eit av Kants mindre tekstar. Han refererer her til fotnoten i Kants tekst som O'Neill (1989:26) siterer som eitt ledd i sin argumentasjon. O'Neills grunnlegging av fornufta i det kategoriske imperativ må altså forståast som ein *rekonstruksjon* av dette prinsippet ut frå Kants tekstar, sidan Kant sjølv aldri drøftar innhaldet i dette prinsippet direkte. Det, kan ein hevde, svekkar O'Neills lesing. Dersom Kant verkeleg meinte at det kategoriske imperativet har den statusen O'Neill hevdar, er det merkeleg at Kant aldri drøftar dette. På den andre sida kan ein leggje mindre vekt på kva Kant meinte eller ikkje meinte, og heller forstå O'Neills lesing som eit sjølvstendig argument for korleis omgrepet fornuft må forståast. Dette perspektivet på O'Neills lesing legg eg til grunn.

etablerer objektivt gyldig dommar. Som vi skal sjå, medfører denne «politiske» grunnlegginga av fornufta at *det kategoriske imperativ* kan forståast som prinsippet for all fornuftsbruk.

Det å legitimere autoriteten til fornufta vil seie å *disiplinere* eller avgrense fornufta: Å disiplinere vil seie å avgrense rett bruk av fornufta frå gal. Eit vesentleg poeng for Kant er no at denne avgrensinga ikkje kan skje ut frå eit eksternt prinsipp – ut frå ein struktur utanfor fornufta. Det ville vere eit døme på det Kant kallar privat bruk av fornufta, som er ei form for heteronomi.⁴⁵ For skal autoriteten til fornufta få ei endeleg legitimering, må også dette eksterne prinsippet grunngjevast, og vi har ein uendeleg regress. O'Neill skriv:

Since reason needs discipline, which cannot be external, it must rely on self-discipline, 'a system of precaution and self examination' (Cpr, A711/B739) (O'Neill 1989:13).⁴⁶

Grunnen til at fornuftsautoritet må forståast ut frå politiske metaforar, er at berre ei slik tilnærming unngår den uendelege regressen. Då treng ein ikkje trekkje inn eit eksternt prinsipp, for fornufta kan legitimere seg sjølv.

Kants argument for fornuftsautoritet er altså grunnlagt på ein strukturlikskap mellom politisk verksemd og legitim fornuftsbruk. Vi kan forstå denne strukturlikskapen slik: For det første er fornuft mennesket si evne til objektiv sanning. Det vil seie at fornufta skildrar den *felles* menneskelege røyndommen til ein pluralitet av menneske. For det vi har felles, er nettopp det ikkje-subjektive, det objektive. I analogi til dette handlar politikk også om vår felles røyndom. For det andre må denne etableringa av objektiv sanning skje utan ein ekstern autoritet og ut frå menneska sjølve. Og dette er dei same strukturane som genuine politiske, demokratiske, avgjerder legg til grunn. Dei er grunnlagt i menneske som er frie, og ikkje underlagt ein diktator eller andre ytre maktfaktorar.⁴⁷ O'Neill skriv:

The reason why Kant is drawn to explicate the authority of reason in political metaphors is surely that he sees the problems of cognitive and political order as arising in one and the same context. In either case we have a plurality of agents of voices (perhaps potential agents or voices) and

⁴⁵ Jamfør O'Neill (1989:13, 17 og kap. 2).

⁴⁶ Referansen i sitatet er til *Kritik der reinen Vernunft* A- og B-utgåva.

⁴⁷ «The problem of seeing which modes of thinking – if any – are authoritative presupposes not only the lack of a 'dictator', but the presence of a *plurality* of noncoordinated (potential) actors or thinkers. [...] If He does not suggest that reason's authority is based on a constitutional convention, but reminds us that there is a plurality of *potential reasoners*. If we deny 'no dictator', we deny that reason could have *either* a transcendent or a historicist 'vindication'» (O'Neill 1989:16).

no transcendent or reestablished authority. Authority has in either case to be constructed (O'Neill 1989:16).

Dei tre politiske metaforane

Ein måte å forklare kva det politisk grunnlaget for fornuft består i, er at fornuft er praksis. Det vil igjen seie at kva fornuft er, ikkje er gjeve på førehand, men må *konstruerast*. Denne praktiske strukturen til fornufta kjem nettopp til uttrykk i tittelen til boka til O'Neill, *The Construcions of reason*. Kva dette meir konkret vil seie, skal vi no sjå på. Først skal vi ta for oss O'Neills drøfting av tre politiske metaforar som står sentralt i Kants metodelære. Deretter skal vi sjå på hennar lesing av *Was ist Aufklärung* som eit uttrykk for det praktisk-politiske grunnlaget for fornuftsautoritet.

Den første metaforen som skal forklare autoriteten til fornufta, er Kants samanlikning av fornufta med eit tribunal, altså ein domstol. Poenget her er å få fram den praktiske strukturen til fornufta: Autoriteten har ikkje noko anna grunnlag enn den som ein i konkret, praktisk bruk av fornufta gjev henne:

The central point that Kant makes with these analogies [contract or tribunal of reason] is that reason's authority must (since it receives no antecedent or transcendent vindication) be seen as a *practical and collective task*, like that of constituent political authority. [...] Critique or reason is possible only if we can find a strategy by which a plurality of potential reasoners could interact without relying on force, or on the fiction of preestablished harmony (O'Neill 1989:18).

Kva forståing av fornuft O'Neill vil fram til, kan vi forstå i kontrast til eit algoritmisk omgrep om fornuft. Då forstår ein fornuft som ei evne med ein ibuande struktur som rasjonelle menneske kan ta i bruk. Ved å anvende denne fornuftsalgoritma på røyndommen kan ein finne ut kva som er rasjonelt å gjere. Vi ser då at ut frå det algoritmiske fornuftsomgrepet, er det gjeve på førehand kva som er rasjonelt og irrasjonelt. Rasjonalitet er redusert til mekanikk. Men ved å samanlinke fornufta med ein domstol, forsøker Kant å få fram det ikkje-algoritmiske praktiske elementet i all fornuftsbruk. Kva som er rasjonelt, er altså ikkje eit førehandsdefinert mekanisk resultat av fornuftsevna, men er det rasjonelle vesen tek, eller *dømmer*, å vere rasjonelt. Kant og O'Neill forstår altså rasjonalitet mykje meir ope, «flytande» og som gjenstand for forhandling enn kva som ligg i det algoritmiske fornuftsomgrepet.

Going back to the metaphors of construction, we might put it this way: The elements of human knowledge are not self-construction; they must always be put together according to some plan or another. No master plan is inscribed in each one of us [...] (O'Neill 1989:19–20).

Den andre metaforen O'Neill drøftar, er Kants samanlikning av fornufta med ein debatt. O'Neill skriv:

The metaphor of a 'debate' goes beyond that of a 'tribunal' [...] because it displays the recursive character of the enterprise of critique of reason. Debate cannot survive the adoption of principles of destroying debate. The most fundamental principle for disciplining thought and action among any plurality is to reject principle for thought and action that cannot be shared. Reason's authority is established recursively, rather than resting on secure foundations; this authority is only negative, yet it constrains thought and action (ibid.:21).

Så vidt eg forstår, er tanken her at ein debatt berre kan oppstå dersom ein er samd om noko; debatten krev, på eitt eller anna nivå, at ein aksepterer kvarandre som debattpartnarar. Dermed ligg det allereie i strukturen til debatten at eit fellesskap, og dermed ei objektiv forståing av røyndommen, oppstår. Det er i analogi til ein slik struktur at autoriteten og legitimiteten til fornufta må forståast: Fornuftsautoritet oppstår i det ulike rasjonelle vesen anerkjenner kvarandre som deltakar i den same rasjonaliteten. Då er fornufta etablert som ei *objektiv*, i tydinga felles, og ikkje berre subjektivt kjelde til kunnskap. Den gjensidige anerkjenninga av kvarandre som rasjonelle vesen etablerer altså eit objektiv rammeverk. Kva innhaldet i denne felles røyndomsforståinga består i – kva eit bestemt fellesskap forstår som den objektivt sanne forståing av røyndommen – må den konkrete debatten avgjere.

Den tredje politiske metaforen O'Neill drøftar, er Kant omgrep om *sensus communis*.⁴⁸ Det kan ein omsetje med fellesmenneskeleg fornuft. Med dette omgrepet vil altså Kant artikulere «some ways in which the Categorical Imperative bears on practices of interpretation» (ibid.:25) – altså praksisar eller tilnærmingar for korleis vi skal kunne forstå røyndommen rett. Slik seier altså Kant noko om korleis imperativet er relevant for teoretisk fornuft. Dei tre prinsippa «constrain understandings, indeed practices of communication, that can be shared in any *possible* community» (O'Neill 1989:25).

Sensus communis består av tre prinsipp eller maksimer – her sitert frå O'Neills tekst: «to think for oneself», «Think from the standpoint of everyone else» og «always think consistently».⁴⁹ Desse prinsippa spesifiserer altså korleis fornufta må fungere,

⁴⁸ Som Williams (2009:26) påpeiker, refererer Kant til *Sensus communis* to stadar, nemleg i hans *Antropologi* og i *Kritikk av dømmekrafta*.

⁴⁹ O'Neill (1989:25–26).

korleis ho må «tenkje», for at objektiv kunnskap om røyndommen skal vere mogleg; dei spesifiserer kva *universell*, og dermed objektiv og sann, tenking består i:⁵⁰

[T]hree principles or maxims that constrain understandings, indeed practices of communication, that can be shared in any *possible* community. [...] They articulate the self-discipline of thinking that will be required if there is to be communication among a plurality whose members are not antecedently coordinated, who form a merely possible community (O'Neill 1989:25).

Vi ser då at det å gje fornufta legitimitet og autoritet, krev ein bestemt relasjon til andre menneske. Fornufta er på eit grunnleggjande nivå eit praktisk *sosialt* prosjekt; ho hentar sin legitimitet ikkje frå seg sjølv aleine, men frå relasjonar til andre rasjonelle vesen. Det er berre ved å ta omsyn til andre perspektiv på røyndommen at vi kan stole på at fornufta gjev *objektiv* kunnskap om røyndommen. Alternativet er, som O'Neill drøftar, ei anarkistisk eller nomadisk fornuft, altså ei «babelsk forvirring» der alle hevdar deira subjektive fornuft har sanninga.⁵¹ For føresetnaden for at fornufta skal vere legitim eller objektiv, er at ein er «committed to the maintenance or the development of any sharable modes of disciplining thought or action» (ibid.:26). Det O'Neills Kant får fram, er at utan å engasjere seg i, og forsøke å opprette, eit kommunikasjonsfellesskap, så finst ingen fornuftsautoritet; då finst inga felles, objektiv forståing av røyndommen. Det er altså denne bestemte praktiske instillinga til andre, nemleg det å anerkjenne andre vesen som rasjonelle deltakarar i eit kommunikasjonsfellesskap, fornuftsautoriteten kviler på.

Poenget vi skal fram til, er at denne praktiske instillinga til andre blir artikulert i det kategoriske imperativet sitt krav om *universalitet*. I O'Neills politiske tolking av imperativet skildrar dette universalitetskravet dei nødvendige føresetnadane for eit menneskeleg fellesskap – og dermed føresetnadane for den objektive gyldigheita og legitimiteten til fornufta:

The Categorical Imperative is only a strategy for avoiding principles of thinking, communicating and acting that cannot be adopted by all members of a plurality whose principles of interaction [...] are not established by any transcendent reality. The supreme principle of reason does not fix thought

⁵⁰ Den siste maksima kan sjåast som «summen» av dei to første. Williams forklarar dette som følgjer: «Consistency – which we might also call law-likeness in thought – is far from automatic: it depends both on the genuine attempt to judge for oneself and the determination to expose one's judgments to the scrutiny of others. In other words, it involves regarding oneself, first as the genuine author of one's judgments, and second, as accountable to others» (Williams 2009:27).

⁵¹ O'Neill 1989:22.

or action in unique grooves; it only points to limits to the principles that can be shared (O'Neill 1989:24).

På denne måten skildrar imperativet dei transcendentale føresetnadane for fornuftsautoritet. Dei tre politiske metaforane vi no har sett på, spesifiserer innhaldet i det kategoriske imperativet. Ved hjelp av dei forstår vi kva den universelle tenkinga og handlinga som imperativet oppfordrar til, meir konkret inneber.

Toleranse – fornuft ut frå *Was ist Aufklärung*

O'Neill meiner også den kjende teksten *Was ist Aufklärung* kan lesast i lys av Kants forsøk på å grunnje autoriteten til fornufta. Som G. Williams (2009:28) påpeiker, handlar den andre maksima for *sensus communis* om å tenkje ut frå andres perspektiv. *Was ist Aufklärung* kan ein lese som ei konkretisering av denne maksima: Kant forklarar her ut frå ein politisk kontekst kva det vil seie å tenkje ut frå perspektivet til andre; han forklarar altså korleis ei allmenn og dermed fornuftig ytring konkret ser ut. På den måten kan også *Was ist Aufklärung* lesast som ei konkretisering av innhaldet i det kategoriske imperativet som prinsipp for fornufta.

Sentralt i *Was ist Aufklärung* står Kants oppfordring til offentleg bruk av fornufta:

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als *Freiheit*; und zwar die unschädliche unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen (WiA:55).

Med offentleg fornuft forstår Kant det å vende seg til ei offentlegheit eller ei ålmente.⁵² Og som O'Neill påpeiker, vil det konkret seie å ytre seg på ein slik måte at alle kan forstå og ta del i ytringane:

What is spoken or written cannot count as a public use of reason merely because it is noised or displayed or broadcast to the world at large. Communication has also to meet sufficient standards of rationality to be interpretable to audiences who share no other, rationally ungrounded, authorities (O'Neil 2009:35).

Det å vende seg mot ei ålmente, ei allmenn sfære, vil seie å uttrykkje seg på ein slik måte som alle kan forstå og akseptere. Og det som alle kan akseptere, er nettopp allment og objektivt gyldig – det er rasjonelt og fornuftig. På den måten er offentleg bruk av fornufta det som gjev fornufta autoritet og legitimitet. Fornufta har autoritet dersom fornuftsyttringa er allment akseptert, altså dersom fornufta er offentleg. Som G. Williams skriv:

⁵² «Ich verstehe aber unter dem öffentliche Gebrauch seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht» (WiA:55).

'To use one's own reasons' is to be engaged in the quest to address *all* 'citizens of the world.' Our judgments and principles are *only* reasonable to the extent that they can be accepted by all (Williams 2009:29).

Ei ytring som er allment akseptert, har også autoritet eller status som objektivt gyldig.

O'Neill går så eitt steg vidare forklarar kva Kant meiner med offentlege fornuft ut frå omgrepet *toleranse*. Tanken er at berre ved å «tilpasse» sine ytringar til andre og dermed *tolerere* andre perspektiv, kan ei offentleg ytring lukkast. For at offentleg kommunikasjonen skal lukkast – for ei ytring skal vere uttrykk for offentleg fornuftsbruk – må sendaren ta omsyn til mottakaren; budskapet blir berre forstått av mottakaren dersom sendaren tek omsyn til korleis mottakaren forstår røyndommen. Det er viktig å påpeike at toleranse ikkje medfører at ein nødvendigvis skal akseptere andre perspektiv på røyndommen som rette. I staden er poenget at ein må kommunisere sitt eige perspektiv på ein måte som er forståeleg for andre; ein må kommunisere ut frå eit felles rammeverk. På den måten er toleranse ein nødvendig føresetnad for offentleg bruk av fornufta, og dermed også grunnlaget for objektiv gyldigheit og autoriteten til fornufta:

Toleration of public uses of reason is on this account necessary for the emergence and maintenance of the increasingly generally shared standards of reasons that fully public communication requires. [...] reason, [...] has no transcendent foundation, but is rather based on agreement of a certain sort. Mere agreement [...] would not have any authority. What makes agreement of a certain sort authoritative is that it is agreement based on principles that meet their own criticism. [...] In Kant's view such self-criticism is best sustained in the form of free, critical and universal debate. [...] Reason's authority consist simply in the fact that the principles we come to think of as principles of reason are the ones that are neither self-stultifying nor self-defeating in use. The best way to find which principles have this character is to encourage the increasingly public use of reason (O'Neill 1989:38).

Toleranse gjer kommunikasjon mogleg, og først når eit kommunikasjonsfellesskap er etablert, kan ein kritisere kvarandre og dermed leggje grunnlaget for objektivitet og eit omgrep om sanning. Først i kraft av gjensidig toleranse er ei autoritativ fornuft mogleg.

Vi kan då oppsummere argumentet for fornuftsautoritet som O'Neill finn i *Was ist Aufklärung*: Oppfordringa til offentleg fornuftsbruk er ei oppfordring til toleranse. Toleranse gjer kommunikasjon mellom ulike menneske mogleg slik at eit menneskeleg fellesskap oppstår. Eit slikt fellesskap mogleggjer ein kritisk debatt om kva verkelegheita er, og denne debatten legg grunnlaget for ei felles, objektiv, forståing av røyndommen. Denne felles forståinga er mennesket sine standardar for rasjonalitet og fornuft; standardar for kva som er universelt eller objektivt gyldig. I lys av dette er

altså toleranse det konkrete innhaldet i det kategoriske imperativet som prinsipp for fornuftsbruk.

Omgrepet danning i lys av O'Neills Kant

Vi kan no sjå korleis det kategoriske imperativet, i lys av *Was ist Aufklärung*, utgjer eit samband mellom Kants teoretiske og praktiske filosofi. Dette sambandet legg til rette for å utarbeide ein systematiske teori om danning ut frå Kants filosofi.

O'Neill har vist korleis det kategoriske imperativ er fornufta sitt *common principle*. Imperativet inneheld grunnlaget, ikkje berre for praktisk, moralsk handling, men òg for teoretisk tenking om røyndommen. På den måten dannar imperativet ei bru mellom Kants teoretiske og praktiske filosofi. I det teoretiske hovudverket forklarar Kant kva vesenet til mennesket består i: Mennesket er eit *subjekt* i kraft av at fornufta konstituerer objekt gjennom tenking. Dette omgrepet om subjektet er formalt, men ut frå det kategoriske imperativet som prinsipp for all fornuftsbruk kan innhaldet konkretiserast. Imperativet slår fast at fornuft består i å felle dommar ut frå eit *universelt* rammeverk, og kva det meir konkret vil seie, forklarar Kant i ein praktisk-empirisk tekst som *Was ist Aufklärung*: Det å vere rasjonell og fornuftig vil seie å felle dommar i lys av offentleg fornuftsbruk, og meir konkret impliserer det *toleranse* for andre perspektiv og meiningar. Det vil altså seie at når vi tenkjer (forstår) og handlar i verda, må vi i denne fornuftsbruken ta omsyn til perspektiva til andre menneske. Dermed har Kants abstrakte omgrep om subjektivitet og fornuftsbruk blitt konkretisert og *fått ein kvalitet*: Fornuft består i å tenkje på ein tolerant måte, og slik har Kants omgrep om vesenet til mennesket, vår rasjonelle subjektivitet, fått eit meir konkret innhald. Ut frå O'Neills lesing av Kant kan danning forståast som det å ha ei tolerant instilling til røyndommen. Danning, det å verkeleggjere seg sjølv som eit rasjonelt domfellande subjekt, medfører å bruke fornufta på ein tolerant måte.

Vi ser at dette dannelsingsomgrepet inngår i det vi har kalla ein systematisk teori. Ein slik teori forklarar kva danning er, grunngeve ut frå mennesket sitt vesen; danning er omgrepet om korleis vesenet til mennesket skal realisere seg. Ut frå Kants filosofi vil det seie å etablere eit samband mellom tekstane der han skildrar empirisk-praktisk fornuftsbruk (danning) med hans omgrep om fornufta som grunnlaget for subjektivitet (vesen). Som vi har sett, vil dette seie å knyte saman ein tekst som *Was ist Aufklärung* med *Kritik der reinen Vernunft*. Dette sambandet etablerer O'Neills politiske tolking av det kategoriske imperativet. Då har vi ein teori om vesenet til mennesket – det

menneskelege ved mennesket – som også forklarar korleis mennesket bør verkeleggjere det menneskelege i seg.

Hegel og O'Neills Kant

For den vidare drøftinga av Hegel kan det vere opplysende å merke seg at O'Neills lesing plasserer Kant tettare opp til Hegels filosofi enn tradisjonelle lesingar gjer. Det er freistande å skildre O'Neills filosofi som ei hegeliansk lesing av Kant.⁵³ Hovudgrunnen til det er O'Neills praktisk-politiske grunnlegging av Kants filosofi. Hegels alternative omgrep for dette praktiske prinsippet for fornuft er ånd, og dette omgrepet blir drøfta i dei tre siste kapitla av avhandlinga.⁵⁴ Tradisjonelt er Kants omgrep om fornuft forstått som ei gjeve eller fastlagd evne. O'Neill er inne på ein ekstremvariant av dette fornuftssynet i drøftinga av algoritmisk fornuft. Kants kategoriar kan jo ikkje endrast og utviklast; dei er gjevne og fastlagde. Som vi hugsar, påpeikte Barbara Herman at ein lett kan forstå Kants praktiske filosofi på same måte; det kategoriske imperativet er jo ein gjeve, fastlagd struktur. Men når O'Neill viser at fornufta må forståast i analogi til politiske prosessar, så endrast innhaldet i Kants fornuftomgrep radikalt. Og som tittelen på boka hennar viser til: Er fornufta vesentleg praktisk, må det konkrete innhaldet i kva fornuft er, *konstruerast*. Og når fornufta må konstruerast, så opnast heilt nye sider ved Kants fornuftsomgrep som tradisjonelle lesingar har lagt lite vekt på – sider som peikar framover mot Hegels filosofi. Vi kan sjå heilt kort på nokre døme.

At fornuft må konstruerast, vil seie at ein må forhandle om kva rasjonalitet konkret er. Det kjem mellom anna til uttrykk i O'Neills samanlikning av fornufta med ein debatt. Hos Hegel finn vi att ein ekstrem versjon av ein slik debatt i herren og trælens kamp på liv og død. Den kampen skildrar eit mislukka forsøk på å konstruere ein felles fornuft. Meir generelt er det ein likskap mellom O'Neills forståing av det kategoriske imperativ som prinsippet for fornufta og Hegels omgrep om anerkjenning og ånd. Alle desse omgrepa skildrar nødvendige vilkår for at eit menneskeleg fellesskap skal oppstå; dei inneheld prinsippa som gjer eit felles menneskeleg kommunikasjonsfellesskap, ei felles menneskeleg fornuft, mogleg.

⁵³ Det eg kallar O'Neills «hegelianske lesing», er noko av det same som Hoy (2009) forstår som hennar hermeneutisk lesing av Kant. Hoy legg vekt på O'Neills (1989:180ff) bruk av Kants tredje kritikk og omgrepet hans refleksiv dømmekraft som eit regulativt prinsipp for korleis konkrete situasjonar skal tolkast, jamfør O'Neill (1989:182). Dette prinsippet gjer Kants filosofi mindre formal, noko som flyttar han nærare Hegel.

⁵⁴ Jamfør også PR:§4, Zu: «Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten».

Den historiske dimensjonen til fornufta står sentralt i Hegels filosofi, og vi finn han også i O'Neills Kant: Når fornuft må konstruerast i og forhandlast fram, vil forståinga av kva fornuft er kunne endrast over tid. Ein slik historisk prosess skildrar Kant i *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, som O'Neill drøftar. Her skriv Kant eksplisitt at kva fornuft er, har eit empirisk element: Det er berre ved å prøve og feile, som Hegels kontradiksjonar, at fornufta kan verkeleggjere seg og finne si endelege, sanne og rette rasjonelle form.

Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinctmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmäßig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen sollte; oder wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat (wie es wirklich geschehen ist), so bedarf sie einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist (AllG:Zweiter Satz).

Kants poeng er at eit einskild menneske ikkje greier å realisere det fulle potensiale i si eiga fornuft. Den endelege forma til fornufta, det endelege innhaldet i kva rasjonalitet består i, må difor vere resultatet av ei utvikling som tek generasjonar. Denne tanken om ei historisk utvikling av den menneskelege fornufta har klare strukturelle likskapar med Hegels omgrep om ånd.

O'Neills politiske lesing av det kategoriske imperativet gjer at likskapen mellom Kant og Hegel blir tydelegare, men det er framleis ein vesentleg skilnad mellom O'Neills Kant og Hegels filosofi, nemleg Kants formalisme. Kant forsøker å skildre det menneskelege fellesskapet som eit formalt fellesskap grunnlagt i fornuft. Som O'Neill får fram, utgjer det kategoriske imperativet rammeverket for dette fellesskapet. Imperativet er altså, mot tradisjonelle lesingar av Kant, ikkje berre rammeverket for menneskeleg *samhandling*, men og for den fellesmenneskelege forståinga av røyndommen. Denne formale forståinga av det menneskelege fellesskapet meiner Hegel ikkje er haldbar: Fornuftsfellesskapet må grunnleggjast i eit djupare prinsipp, nemleg ånd.

3 Kants formalisme

Sjølvs om O'Neills lesing av Kant kan danne grunnlaget for eit omgrep om danning, kan ein likevel meine at eit slikt danningsomgrep må vere mangelfullt. For eit av dei sentrale ankepunkta mot Kants filosofi er det som er kalla hans formalisme, og så lenge ein held seg innafor det kantianske rammeverket som O'Neill gjer, er det vanskeleg å unngå dette problemet.

I denne seksjonen skal vi først ta for oss det formale ved danningsomgrepet vi har utleia ut frå Kants omgrep om praktisk fornuft og det kategoriske imperativ. Deretter skal vi sjå om Kants imperativ kan unngå skuldinga om formalisme dersom vi tek for oss ei anna formulering enn den O'Neill drøftar. Til slutt skal vi identifisere meir nøyaktig kva det formale og mangelfulle ved Kants omgrep om praktisk fornuft, og dermed vesenet til mennesket, består i. For då ser ein konturane av Hegels filosofi, som kan sjåast som eit forsøk på å oppheve dei manglane han meinte å identifisere hos sin forgjengar. Med omgrepet om ånd tek Hegel med seg Kants grunnleggjande innsikter om vesenet til mennesket vidare samtidig som han unngår problema med formalisme. På den måten er Hegels filosofi eit solid filosofisk fundament for ei drøfting av innhaldet i omgrepet danning, og det er temaet i dei følgjande kapitla.

Det formale ved O'Neills Kant-lesing

Som vi har sett, unngår O'Neill ei form for formalisme, nemleg den algoritmiske forståinga av fornuft. Likevel har lesinga hennar framleis formale trekk, noko ho sjølv er klar over. Eit vesentleg poeng for henne er at autoriteten til fornufta berre kan etablerast negativt gjennom såkalla «negative instruction». Som O'Neill skriv:

Negative instruction, of course, leaves matters indeterminate. Might there not be countless ways of interacting with other where nothing is imposed? For all we can initially see, the rejection of the image of reason as force or polemic fails to show why any specific ways of thinking should count as reasoned ways and others as unreasoned (O'Neill 1989:15–6).⁵⁵

Kant vil nettopp ikkje seie noko positivt eller konkret om kva rasjonalitet er, for det vil seie å vise til eit prinsipp eller ein autoritet utanfor fornufta. Og då dukkar problema med heteronomi og privat fornuftbruk opp som vi drøfta over: «It is a constant theme of Kant's writing that thinking that submits to any 'external' authority is (at best) a deficient, 'private' approximation to reason» (O'Neill 1989:13). I staden må autoriteten til fornufta etablerast ved å vise korleis ein *ikkje* kan tenkje eller handle, om objektivitet

⁵⁵ Jamfør også O'Neill 1989:25.

og sanning skal vere mogleg. Ein må altså nøye seg med å skildre *formale metodar* som kan mogleggjere objektiv tenking – metodar som kan leggje til rette for eit kommunikasjonsfellesskap til dømes. Omgrepet toleranse som O'Neill drøftar i lys av *Was ist Aufklärung*, er eit døme på eit slikt negativt vilkår for fornuftsautoritet: At vi tolererer kvarandre, vil ikkje seie at vi faktisk blir samde om korleis verkelegheita objektivt skal forståast, men det er ein nødvendig føresetnad for at ei slik forståing eventuelt kan oppstå. O'Neill skriv:

The most basic requirement for construction by any plurality of agents must then be negative. It can be no more than the requirement that any fundamental principles of thought and action we deploy be ones that it is not impossible for all to follow. There may be many differing detailed plans that fall within this constraint. We have been shown only a negative constraint on reason (O'Neill 1989:19–20).

Denne negative etableringa av autoriteten og legitimiteten til fornufta gjer at Kants forståing av fornuft og subjektivitet blir formal. Verken O'Neill eller Kant gjev ei positiv eller konkret skildring av kva rasjonalitet består i. Dermed blir det ut frå dette omgrepet om fornuft ofte vanskeleg å avgjere kva konkrete handlingar, tenkjemåtar, normer eller praksisar som kan reknast som fornuftige, som moralsk gode eller objektivt gyldige. Grunnen er at Kant og O'Neill primært er interessert i kva metode som kan gjere fornufta legitim; dei er mindre interessert i å utarbeide det konkrete innhaldet i ei legitim, autoritativ fornuft. Ein konsekvens er at dannelsingsomgrepet vi har utleia på grunnlag av Kants filosofi, også blir formalt: Kant er ikkje konkret nok om kva praktisk fornuft og subjektivitet består i. Sidan desse omgrepa utgjer vesenet til mennesket, veit vi heller ikkje konkret kva mennesket skal dannast til.

Vi skal no utdjupe det problematiske ved dette dannelsingsomgrepet ved å ta for oss den formale strukturen til O'Neills *common principle*, det kategoriske imperativ.

Det formale kategoriske imperativ

Både i sin teoretiske og sin praktiske filosofi forsøker Kant å identifisere fornuftsstrukturar som gjeld for alle menneske, uavhengig av dei konkrete eller partikulære eigenskapane deira. Men ut frå slike universelle prinsipp er det ikkje mogleg å utleie konkrete handlings- eller tenkjemåtar. Som vi no skal sjå, rammar dette problemet også Kants kategoriske imperativ.

I den første og mest generelle formuleringa av imperativet kjem det universelle ved Kants filosofi klart til uttrykk:

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde* (G:421).

Imperativet påbyr å ville universelle eller allmenne handlingar, og det er altså innhaldet i Kants omgrep om praktisk fornuft. Då er eit naturleg spørsmål kva *konkrete* handlingar den praktiske fornufta påbyr. Og det er eit spørsmål Kant tok på alvor, for han omtalar imperativet som ein kompass som mennesket kan bruke til å skilje mellom rett og gale.⁵⁶ Han vil altså at imperativet skal vere eit slags verktøy som ein kan anvende i konkrete, kvardagslege situasjonar.

Det universelle ved imperativet gjer at denne konkrete «kompassfunksjonen» fungerer dårleg. Det blir tydleg i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, der Kant forsøker å avleie konkrete plikter, altså bestemte moralske handlingar, ut frå imperativet. Som Schönecker og Wood (2004) viser, er det er gode grunnar for å sjå denne avleiinga som mislukka.⁵⁷ Vi kan ikkje gå inn på heile argumentasjonen for dette, men kan illustrere poenget med to av døma deira. Dei viser det som i litteraturen er kjend som problemet med utleiing av «falske negative» og «falske positive» plikter frå imperativet: Dersom ein formulerer eit umoralsk handlingsprinsipp svært spesifikt og konkret, til dømes det å lure nokon på eit bestemt tidspunkt, så oppstår ingen kontradiksjonar fordi det ikkje finst *allmenne* konsekvensar av handlinga. Her sviktar altså den moralske kompassfunksjonen til imperativet fordi imperativet «godtek» umoralske handlingar. Det omvendte problemet finst også: I bestemte tilfelle kan ein få imperativet til å stemple gode, moralske handlingar som umoralske:

Die Maxime 'Ich gehe immer Sonntags ganz früh Tennis spielen, weil dann der Platz kaum benutzt wird' würde sich ebenfalls aufheben, denn wenn alle diese Maxime befolgten (sie also allgemeines Gesetz wäre), wäre sonntags früh der Platz überfüllt [...] (Schönecker og Wood 2004:139).

Vi ser korleis det universelt formulerte imperativet ikkje greier å gripe den konkrete, partikulære handlingsrøyndommen til mennesket. Straks ein «legg inn» partikulære situasjonar i imperativet, greier det ikkje å avgjere kva som er moralsk, og kva som er umoralsk. Grunnen er at imperativet ikkje tek høgde for at mennesket

⁵⁶ «So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht» (G:23).

⁵⁷ Jamfør Schönecker og Wood 2004:123ff.

samhandlar med konkrete individ i konkrete situasjonar. Det som manglar, er eit formidlande bindeledd mellom den universelle formuleringa av imperativet og den konkrete røyndommen til mennesket. Dette bindeleddet kan då forklare korleis det universelle imperativet skal brukast i ein konkret situasjon. Ein treng altså ein teori eller eit omgrep som kan *situere* det universelle imperativet i ein konkret handlingsrøyndom. Schönecker og Wood oppsummerer problemet som følgjer:

[T]rotz aller 'Reinheit' der Metaphysik der Sitten [kommt] die GMS keineswegs ohne empirisches Wissen über den Menschen [aus]. Kant hat auch nie behauptet, daß dies gelingen könnte. [...] [E]in Verständnis der diversen Ableitungen moralischer Pflichten [ist] ohne empirischen Kontext unmöglich [...]; in diesem Sinne gehört die Anthropologie also auf jeden Fall zur praktischen und nicht zur theoretischen Philosophie. Erfahrung wird nicht nur gebraucht, um Mittel für Zwecke zu bestimmen. Sie wird auch bei der Festsetzung (moralischer) Zwecke gebraucht. (Schönecker og Wood 2004:35).

Det kategoriske imperativet må altså få eit meir konkret innhald om det skal fungere, for i seg sjølv er det for abstrakt til å utgjere ei rettesnor for menneskeleg handling og tenking.

Med utgangspunkt i O'Neills Kant-lesing kan dette problemet forståast slik: Imperativet forklarar at fornuft er legitim og gyldig i kraft av ytringar som blir offentleg eller allmennt aksepterte. Men for å kunne avgjere kva ytringar som kan kallast fornuftige, må ein ha eit omgrep om det konkrete innhaldet til det allmenne. Eit døme på eit slikt innhald kan vere religiøse normer og praksisar: I eit samfunn der religion står sterkt, vil dei religiøse praksisane representere det konkrete innhaldet i fornufta; dei definerer kva rasjonalitet og fornuft faktisk består i. Problemet er at Kants teori om fornuft er formal og difor manglar denne referanse til verkeleg eksisterande allmenne praksisar.

Denne mangelen rammar også det dannelsingsomgrepet som O'Neills Kant-lesing la grunnlaget for. Hennar drøfting av omgrep som *sensus communis* og *toleranse* som konkretiseringar av det kategoriske imperativ er også formale. For å vidareføre dømet over vil dei gjeldande religiøse praksisane definere forståinga av kva toleranse, og dermed danning, konkret består i. Problemet er då at det openbert finst utallege normer og praksisar som er allmenne, men som likevel ikkje kan vere uttrykk for danning. Og sidan Kant opererer med eit formalt omgrep om fornuft og det allmenne, manglar han teoretiske verktøy for å skilje mellom dei konkrete normene som verkeleg er uttrykk for fornuft og danning, og dei som ikkje er det. I seg sjølv har altså det kategoriske imperativ avgrensa verdi som fundamentet for ein teori om danning.

Ei alternativ konkret formulering av imperativet

Enkelte kjennarar av Kant vil kunne innvende at det er for tidleg å avvise Kants filosofi som formal på bakgrunn denne drøftinga av det kategoriske imperativ. Skal vi gje ei rettfærdig vurdering av formalismen til Kant, må vi sjå på ei av dei andre formuleringane av imperativet – ei formulering der Kant gjev imperativet eit meir handgripeleg innhald. Det lèt seg då tenkje at denne formuleringa gjev eit betre grunnlag for å forstå omgrepet danning enn det drøftinga så langt har vist.

Sjølv om Kants praktiske filosofi tradisjonelt er blitt forstått som grunnlagt i imperativet om å ville allmenn handling, er Kant tydeleg på at ei slik forståing er delvis feil. Kjernen i, eller grunnlagt til, det kategoriske imperativ er ikkje påbodet om allmenn handling, men respekten for *den absolutte verdien* til mennesket, respekten for mennesket som *mål i seg sjølv*:

Gesetz aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absolute Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, [...] liegen (G:428).

Kants poeng er at mennesket er eit slikt vesen med absolutt verdi. Vi forstår då at den første formuleringa av imperativet drøfta over ikkje i seg sjølv kan danne essensen i Kants moralfilosofi.⁵⁸ For imperativet om allmenn handling gjev berre fullgod meining om det blir forstått ut frå den absolutte verdien til mennesket. Det er den absolutte verdien til mennesket som skal respekterast gjennom allmenn handling (og med O'Neill: allmenn tenking) som det første imperativet påbyr. Imperativet om allmenn handling må ein altså forstå som ein abstraksjon av – ein generell formel for – dei moralske konsekvensane av at mennesket er uendeleg verdifullt. Tilsvarende gjeld for omgrepet plikt, som heng saman med det kategoriske imperativ. Det er også tradisjonelt blitt forstått som kjernen i Kants moralfilosofi: Kants filosofi er ein «pliktetikk» eller ein deontologisk etikk. Men denne forståinga av Kant gjev heller ikkje god meining: Det er lett å tenkje seg døme på folk som handlar av plikt, men samtidig handlar umoralsk, og Kant har aldri meint at plikt i seg sjølv er moralsk. Det er berre

⁵⁸ Med det første imperativet som utgangspunkt spesifiserar Kant med dei andre formuleringane «was wir dadurch denken und was dieser Begriff [der Pflicht] sagen wolle» (G:421). Dei andre formuleringane er altså nettopp *konkretiseringar* av den abstrakte første formuleringa. Difor taler Kant fleire stader i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* om *tre* ulike formlar av imperativet (G:436, 431). Men som Schönecker og Wood (2004:123ff) viser, gjev Kant eigentleg fem, for ikkje å seie seks, formuleringar av imperativet. Sambandet og konsistensen mellom dei ulike formlane kan vi ikkje gå innpå her, men Kant meiner at alle desse formlane er konkretiseringar av det same, grunnleggjande prinsippet om moral.

ein heilt bestemt type handling av plikt som er moralsk, og det er handling som respekterer den uendelige verdien til mennesket. Difor er det denne verdien – ikkje plikta – som er grunnlaget for Kants moralfilosofi. Schönecker og Wood (2004) skriv:

[S]owohl die inhaltliche Bestimmung moralischer Pflichten wie auch die Begründung ihrer Gültigkeit hält Kant ohne einen substantiellen Wertbegriff für unmöglich. Vernünftige Wesen als zwecksetzende und autonomicbegabte Wesen haben einen absoluten Wert (Würde); *das* und nicht etwa der Gedanke einer formalen Maximenuniversalisierung ist die zentrale These in Kants Ethik. Daher sind letztlich auch nicht deontische Begriffe für Kant entscheidend (also Begriff wie 'verboten', 'geboten', und 'erlaubt'), sonder Wertbegriffe (Schönecker og Wood 2004:140).

Skal vi gje ei rimeleg vurdering av Kants formalisme, er det altså den følgjande formuleringa av det kategoriske imperativet vi må ta utgangspunkt i:

Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest (G:429).

Kjernen i dette imperativet er altså at mennesket som mål i seg sjølv, vår absolutte verdi, skal respekterast. Denne verdien legg då meir konkrete føringar for korleis allmenn handling (og med O'Neill: tenking) skal forståast. Den første formuleringa av imperativet får no eit konkret innhald: Det allmenne og objektive – relasjonane mellom menneske – må nemleg blir strukturert og regulert av statusen til mennesket som eit absolutt føremål. Det å handle og tenkje allment vil seie å handle og forstå røyndommen med utgangspunkt i denne statusen. Og når O'Neill argumenterer for at legitimiteten til fornufta er grunnlagt i det allmenne, så må rasjonalitet konkret bestå i å respektere denne verdien. Og sidan danning handlar om å verkeleggjere seg sjølv som eit rasjonelt subjekt, så utgjer imperativet det konkrete grunnlag for å forstå kva danning er. Held dette resonnementet vatn, kan vi altså likevel utarbeide eit innhaldsmesig omgrep om danning ut frå Kants filosofi.

Så enkelt er det likevel ikkje. For sjølv om Kant her spesifiserer kva allmenn handling består i ved å vise til den absolutte verdien til mennesket, har han i røynda berre flytta formalismeproblemet eitt nivå: For kva vil det eigentleg seie å respektere den absolutte verdien til mennesket? Kva for verkelege handlingar inneber det? Slike spørsmål er berre mogleg å svare på dersom innhaldet i denne verdien blir konkretisert, altså kva ein slik absolutt status *betyr*. Først då veit vi kva rasjonell, allmenn og objektiv handling meir konkret består i, og først då veit vi kva danning er.

Men ut frå Kants filosofi blir desse spørsmåla blir ståande utan svar. Kant forklarar rett nok at fornufta til mennesket er grunnlaget for denne verdien, «*die vernünftige*

Natur existiert als Zweck an sich selbst» (G:429), men kvifor fornufta gjer mennesket absolutt verdi, forklarar han ikkje.⁵⁹ Kant blir verande formal så lenge han ikkje gjev oss ein teori som meir konkret forklarar kva verdier, og kva ein absolutt verdi, eigentleg er.

Det Kants filosofi manglar: ein teori om verdier og det partikulære

Kant manglar altså ein verditeori, men Allen W. Wood gjer eit forsøk på å bøte på denne mangelen ved Kants filosofi. I si bok *Kant's ethical thought* (1999) rekonstruerer Wood eit argument som ikkje finst direkte hos Kant, men som kan forklare kva den absolutte verdien til mennesket består i. Dette argumentet flyttar etter mitt syn Kant i retning av ei hegeliansk grunngjeving av verdier og normer, og det er kanskje ikkje tilfeldig sidan Wood har arbeidd mykje med Hegels moralfilosofi. Men som vi skal sjå, resulterer også Woods forsøk på å etablere ein kantiansk verditeori i ei form for formalisme. Argumentet til Wood, kan ein seie, viser slik grensa for Kants formalisme og kvar Hegel må ta over stafettpinnen.

Argumentet til Wood kan ein oppsummere som følger: Vi har sett at Kant grunnlegg den absolutte verdien til mennesket i fornuftsevna. Ved hjelp av fornufta kan mennesket konstituere objekt, men ho gjer også at mennesket kan konstituere føremål for ei handling: Fornufta stiller opp kva som er rasjonelt å gjere, altså føremålet for ei bestemt handling. Og det å etablere ei bestemt handling som verd å gjere, vil nettopp seie å tilskrive føremålet eller handlinga *verdi*. Dersom ein til dømes har som føremål å klatre opp Mount Everest, gjer ein dette fordi ein reknar eit slikt føremål som verdifullt. Det at ein *vil* ei bestemt handling, impliserer at ein definerer handlinga som *verd* å utføre. Mennesket er altså eit vesen som kan *etablere verdier og føremål*. Vi kan tilskrive ei handling verdien god og statusen meiningsfull å utføre. Og denne evna til å definere ei handling som god eller verdifull er det fornufta vår som etablerer. Det at ei handling er god, vil seie at ho er rasjonell å gjere. Det er altså fornufta som er opphavet til at mennesket forstår handlingar i form av verdier som god eller vond. Wood skriv:

Thus Kant's argument is based on the idea that to set an end is to attribute objective goodness to it and that we can regard this goodness as originating only in the fact that we have set those ends according to reason. [...] rational choice of end is the act through which objective goodness enters the world (Wood 1999:129).

⁵⁹ Jamfør Schönecker og Wood (2004:140ff).

Då er vi ved kjernen i argumentet: Sidan fornufta til mennesket er det som opprettar (konstituerer) *kategorien* verdi, må mennesket sjølv stå utanfor alle verdivurderingar; det har ein uendeleg, eller absolutt verdi. Wood skriv:

If rational nature is in this way the prescriptive source of all objective goodness, then it must be the most fundamental object of respect or esteem, since if it is not respected as objectively good, then nothing else can be treated as objectively good (Wood 1999:130).

Utan mennesket, utan fornuft, finst ikkje skiljet mellom godt og vondt i universet. Eit dyr, må vi tru, handlar til dømes ikkje ut frå distinksjonen godt eller vondt, men har ei meir impulsiv mekanisk-biologisk tilnærning til verkelegheita. Sidan mennesket ved si fornuft er det som innfører verdi eller normativitet som ein kategori, så er denne evna opphavet til alle former for verdi og meining som universet inneheld. Og då gjev det ikkje meining å tilskrive mennesket ein *relativ* verdi – til dømes ved å betrakte det som eit middel til eit føremål eller setje ein pris på det. For då seier ein at mennesket har ein verdi i høve til noko anna, i høve til eit bestemt føremål eller ei bestemt vare. Men når mennesket etablerer kategorien verdi, må det sjølv stå utanfor alle relative verdivurderingar. Ein måte å uttrykke dette på er å seie at mennesket har ein *absolutt* eller *uendeleg* verdi. Mennesket kan ikkje samanliknast med noko objektivt eksisterande, for mennesket er opphavet til all objektivitet og all verdi. Ein annan måte å seie dette på er at fornufta berre kan konstituere føremål med verdi i kraft av sjølv å ha ein absolutt og ukrenkeleg verdi; mennesket kan berre konstituere noko som føremål dersom det er eit føremål *i seg sjølv (an sich)*. Wood skriv:

[I]mplicit in our activity of setting ends according to reason is the acknowledgment that rational nature is the only thing that could answer to the conception of an end in itself. Therefore, [Kant] is entitled to conclude that if there is a categorical imperative capable of determining the will of rational beings, it must be grounded on the worth of rational nature as an end in itself (Wood 1999:131).

Wood gjev eit døme som kan kaste lys over dette argumentet: Om nokon gjev meg eit råd om kva bil eg bør kjøpe, og eg vel å følgje rådet, så er det fordi eg anerkjenner autoriteten til rådgjevaren. Rådet «kjøp denne bilen» har i seg sjølv ingen innverknad på meg. Det er fordi eg har tillit til rådgjevaren, fordi eg tilskriv han autoritet når det gjeld bilar, at rådet får verdi og meining for meg. På same måte er det med fornufta: Grunnen til at ho kan setje objektive føremål, er at ho blir anerkjent som autoritet når det gjeld kva som er objektivt eller moralskt. Og dersom ein aksepterer at fornufta kan

setje objektive føremål, aksepterer ein også at fornufta sjølv må ha ein absolutt verdi i kraft av denne autoriteten.⁶⁰

Har vi då forstått den konkrete betydninga til den absolutte verdien til mennesket? Veit vi kva konkrete handlingar som respekterer denne verdien? Argumentet til Wood viser oss at grunnlaget for denne verdien er å finne i den verdikonstituerande evna til fornufta, men vi veit framleis ikkje kva denne verdien til mennesket konkret betyr. Då forstås vi betre korleis subjekt konstituerer verdier på grunnlag av sin fridom og rasjonalitet, men dette verdiomgrepet manglar framleis eit konkret eller meningsfullt innhald. Schönecker og Wood (2004) formulerer dette problemet slik:

Es bleibt, so oder so, eine Schwierigkeit, wie konkrete Pflichten aus ZF [Zweck an sich-Formel] abgeleitet werden können. Handlungen [...] müssen interpretiert werden. Es ist fraglich, ob wir bei dieser Interpretation ohne das auskommen können, was Kant bei der Bestimmung von Pflichten (nicht bei deren Befolgung) möglichst außen vor lassen möchte: Gefühle. [...] [D]aß es Werte gibt, ist etwas, das wir nur verstehen können, wenn wir werte *erfahren*. Eine Aussage wie 'Menschen sind absolut wertvoll' wäre für uns völlig sinnlos, wenn wir nicht Werte (nonkognitiv) erfahren und wüssten, was sie sind. Es wäre so sinnlos wie der Versuch, einem Blinden die Bedeutung von 'gelb' zu erklären (Schönecker og Wood 2004:153).

Som Schönecker og Wood her påpeiker, kan verdier berre vere meningsfulle for mennesket i form av noko konkret, partikulært eksisterande, til dømes i form av ei konkret kjensle. Den absolutte verdien til mennesket må manifestere seg i noko «handgripeleg»; verdien må få eit konkret empirisk uttrykk for å kunne *bety* noko for mennesket. Det vil seie at for å forstå kva ein verdi er eller betyr, må ein til dømes trekkje kjensler inn i biletet, for det er på den måten verdier manifesterer seg: Det at noko er verdifullt for oss, vil rett og slett seie at det skaper ei kjensle i oss. Har ei handling, ein gjenstand eller eit menneske positiv verdi for oss, blir vi til dømes glade, og har noko negativ verdi, blir vi til dømes sinte. Å tale om verdier utan referanse til konkrete, empiriske fenomen som kjensler, er meningslaust. Verdier må *erfarast*, og då må verdiane manifesteres seg som noko konkret eller empirisk.

Det er dette konkrete eller empiriske elementet som manglar i Kants filosofi; dette er altså kjernen i hans formalisme. Sjølv om Kant seier noko vesentleg rett om kva subjektivitet og dermed danning må vere, gjer formalismen at han ikkje gjev det

⁶⁰ Sidan fornuft er måten fridommen til mennesket kjem til uttrykk, er det til sjuande og sist fridommen eller autonomien til mennesket, som er grunnlaget for den absolutte verdien til mennesket, vårt *verd* eller *Würde*. Vår fridom, i form av vår spontane rasjonelle verdisetjing, er føresetnaden for alle former for verdi. Difor skriv Kant at autonomi er «der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur» (G:63).

endelege innhaldet til desse omgrepa. Meir nøyaktig kva denne mangelen ved Kants filosofi består i, skal vi sjå på no.

D. Henrich og det formale ved Kants omgrep om sjølvvet

Kants filosofi er altså formal og manglar eit element, men nøyaktig kva er det han manglar? Kva dimensjon må leggjast til for å kunne utvikle eit meir konkret og fullstendig omgrep om subjektivitet og dermed om danning? Vi har allereie vore inne på svaret: Kants teoriar om subjektivitet tek ikkje omsyn til det konkrete eller partikulære ved mennesket. Kva det tyder, skal vi klargjere ved å sjå på D. Henrich (1973b) si drøfting av Kants moralfilosofi. Henrich viser at praktisk fornuft berre kan forståast om ein trekker inn dei subjektive og partikulære kjenslene til mennesket. Det vil seie at Kants forståing av praktisk fornuft, som ei evne til *allmenn* handling og tenking, ikkje er heilt rett: Fornufta til mennesket er sjølvstøtt allmenn og objektiv, men ho inneheld også ein *partikulær*, konkret dimensjon. Det vil seie at både for å forstå vesenet til mennesket og for å forstå dei relasjonane mennesket står i til kvarandre, må ein ta utgangspunkt i mennesket som eit partikulært vesen; både mennesket som individ og strukturen til det allmenne eller offentlege fellesskapet har ein konkret, partikulær dimensjon. Då forstår vi at også eit omgrep om danning må ta omsyn til denne partikulære dimensjonen ved mennesket.

I artikkelen «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft» drøftar Dieter Henrich (1973b) det vi har kalla det konkrete eller partikulære dimensjonen ved mennesket. Henrichs poeng i artikkelen er at moralsk, praktisk fornuft ikkje kan bestå i ei reint teoretisk eller allment omgrep om fornuft. Ei rein allmenn, formal fornuft kan aldri erkjenne noko som godt eller vondt; ho kan aldri erkjenne *verdiar*. Vår allmenne, teoretiske fornuft gjev oss ei objektiv forståing av røyndommen, men moralsk erkjenning må innehalde noko meir enn det reint allmenne og objektive: Den praktiske fornufta har det eg kallar eit partikulært element, ho må nødvendigvis vere konkret eller partikulært i form av ei kjensle. Kants forsøk på å forstå fornuft ut frå den formale allmenne dimensjonen aleine, har altså ein vesentleg mangel. Og som vi skal sjå, er det denne mangelen ved Kant som Hegel forsøker å oppheve med omgrepet om ånda.

Henrich får fram det nødvendige partikulære ved praktisk fornuft ved å analysere skilnaden mellom moralsk og teoretisk erkjenning eller domfelling. Ei teoretisk erkjenning av verda er ei nøytral konstatering av eit objektivt saksforhold. Til dømes erkjenner eg at «sola skin ute». Dette er ei objektiv og distansert konstatering av ein

eigenskap ved den ytre verda. Erkjenninga av at «sola skin» seier ingenting om meg som individ, men om den røyndommen eg har til felles med andre rasjonelle, domfellande subjekt. Med den teoretiske fornufta erkjenner mennesket dei allmenne trekka ved røyndommen; ein blir medvite seg sjølv som del av ein felles, objektiv røyndom.

Moralsk erkjenning har ein litt annan struktur, og skilnaden mellom teoretisk og praktisk fornuft tek Kant ikkje høgde for i sin filosofi. Praktisk fornuft kan nemleg ikkje forståast berre ut frå sin allmenne og objektive dimensjon. I det ein erkjenner ei handling eller eit fenomen ut frå moralske kategoriar, er subjektet aktivt på ein annan måte enn i teoretisk erkjenning. Henrich skildrar dette slik:

Die sittliche Einsicht blickt auf das Gute nicht wie auf einen beliebigen Sachverhalt. Sie konstatiert nicht nur, was 'gut' ist. Ohne einen Akt der Zustimmung gibt es keine Erkenntnis des Guten (Henrich 1973b:228).

Henrich skildrar her korleis moralske dommar inneheld eit element av aktiv tilslutning (*Zustimmung*) frå subjektet si side. Når ein erkjenner noko som moralsk godt, ligg det i denne erkjenninga eit krav om å akseptere eller slutte seg til det gode som godt. Det vil seie at det er umogleg å erkjenne noko som moralsk, til dømes at ei handling er god, på ein nøytral, distansert måte, for moralske dommar har nødvendigvis hefta ved seg ei *verdivurdering* eller stillingtaking. Med omgrepet *Zustimmung* er det denne verdivurderinga eller stillingtakinga Henrich refererer til, og det er først i kraft av henne at dommen eller erkjenninga blir *moralsk* erkjenning. Dersom vi på fjernsynsnyheitene ser lidande menneske, så ligg det i denne erkjenninga ei ibuande verdivurdering av saksforholdet: Vi synest lidinga er forferdeleg. På den måten har moralske dommar ein vesentleg annleis struktur enn den teoretiske erkjenninga av at «sola skin ute». Moralsk erkjenning består ikkje berre i ei distansert konstatering av saksforhold, men består i ei aktiv stillingtaking frå subjektet si side. Henrich gjev eit anna døme på dette: Den som tenkjer feil teoretisk, til dømes ved å gjere ein reknefeil, får ikkje dårleg samvit av den grunn; ein blir ikkje lei seg for ikkje å ha handla annleis.⁶¹ Men ein blir lei seg, ein angrar, om ein erkjenner at ein har gjort ei umoralsk handling.

Praktiske moralske dommar skil seg også frå dei teoretiske ved å innehalde ein handlingsdimensjon. I verdivurderinga eller stillingtakinga til den praktiske fornufta ligg eit slags krav om handling, ein handlingsmotivasjon. Ser ein lidande menneske på fjernsyn, så ligg det i erkjenninga av lidinga eit ønskje eller ei forståing av ei plikt til å

⁶¹ Henrich 1973b:246.

hjelpe dei lidande. Men ut frå teoretisk erkjenning av røyndommen, ei nøytral konstatering av eit objektivt saksforhold, kan ein aldri forklare dette ønskje om å hjelpe; at eit saksforhold blir erkjent som *sant* av den teoretiske fornufta, er ikkje grunn nok til handling: «Die Wahrheit des Gedankens, obzwar von mir vollzogen, erscheint nicht als Forderung an mich» (Henrich 1973b:246).

Den verdivurderinga eller stillingtakinga som karakteriserer praktisk, moralsk fornuft, må kome konkret til uttrykk på ein eller annan måte. Teoretisk fornuft kjem til uttrykk i form av den objektive strukturen til røyndommen. Kva er det tilsvarande objektive resultatet av aktiviteten til den praktiske fornufta? Henrichs poeng er at verdivurderinga eller stillingtakinga manifesterer seg i form av *kjenslene* til subjektet. Kjensler er det konkrete eller objektive mediet som verdivurderinga til subjektet kjem til uttrykk i. Og desse kjenslene er altså det som motiverer til handling:

[Die Zustimmung] ist zwar ursprünglich Einsicht. Aber sie ist auch mehr als Erkenntnis eines Sachverhalts. Das Selbst in dem Akt des Sich-Identifizierens ist auch in der Form auf das Gute bezogen, welche die Tradition 'Gefühl' genannt hat (Henrich 1973b:230).

Det er altså stillingtakinga i form av kjensler som skil den moralske innsikta frå ei objektiv og nøytral teoretisk erkjenning av eit saksforhold.

Og då er vi komne fram til poenget: Praktisk, moralsk fornuft består ikkje berre erkjenninga av det *allmenne* og objektive i ei bestemt handling. Den moralske erkjenninga som praktisk fornuft gjev mennesket, kjem til uttrykk gjennom ei kjensle. Kjensla er måten fornufta kjem til uttrykk på; ho er mediet til fornufta. Konsekvensen er at praktisk moralsk erkjenning berre kan forklarast med referanse til det konkrete og partikulære ved mennesket. Kjensla som den moralske dommen består i, er måten subjektet blir *sjølvmedvite* og klar over seg sjølv som eit konkret, *partikulært eksisterande vesen*. Det er gjennom moralske dommar mennesket blir klar over seg sjølv som individ.

Ein annan måte å forklare dette på er at moralsk erkjenning ikkje retta mot den ytre verda, men er ei erkjenning av subjektet sjølv: For verdivurderinga i form av kjensla er ikkje eit objekt i den ytre røyndommen, men er eit produkt av det menneskelege sjølv. Kjensla er nettopp *subjektiv*; ho er grunnlagt i subjektet. Moralsk erkjenning har sjølv sagt den ytre, allmenne røyndommen som utgangspunkt; det er konkrete fenomen som krig og menneskeleg liding som den praktiske fornufta tek stilling til. Men i den moralske erkjenninga av den ytre verda bringer subjektet inn noko av seg sjølv i form av kjenslemessige reaksjonar. På den måten består moralsk erkjenning også i å erkjenne noko ved seg sjølv, nemleg sine *verdiar*. Denne tilsynekomsten av sjølv som

eit konkret eller partikulært subjekt i form av kjensler og verdiar skildrar Henrich som at moralsk ekjenning er «sjølvheftande» (*selbsthaft*) (Henrich 1973b:230), og denne dimensjonen manglar den reine teoretiske erkjenning av røyndommen:

Der Gedanke und sein Gesetz bedarf nicht der Zustimmung des Selbst, um einsichtige Wahrheit zu sein. [...] Der reine Gedanke ist aber, obschon er Gedanke des Ich ist, nicht selbsthaft in diesem Sinne (Henrich 1973b:246).

Eit døme kan illustrere det konkrete eller partikulære sjølvmedvitet som moralske dommar inneheld: Dersom eg ser eit brotsverk og erkjenner denne handlinga som vond, så har eg ikkje berre konstituert brotsverket som ein objektiv eller allmenn eigenskap ved røyndommen. I tillegg inneheld denne moralske erkjenninga ei kjensle av avsky for brotsverket, og på den måten inneheld erkjenninga av brotsverket også ein referanse til meg sjølv som konkret eller partikulært vesen: Eg erkjenner nettopp *meg sjølv* i form av kjensla av avsky. Eg blir klar over meg sjølv som eit *konkret* eksisterande stillingtakande subjekt – eit partikulært eksisterande individ som ikkje er identisk med andre menneske. Den moralske dommen inneheld altså eit medvit om meg sjølv som eit vesen med ein konkret empirisk og individuell realitet. Utan dette medvitet ville dommen ikkje vere moralsk og praktisk, men teoretisk.

Ut frå Henrichs argument ser vi at Kants omgrep om vesenet til mennesket som ei rein, allmenn og objektiv fornuft, må vere delvis feil. For vår praktiske fornuft inneheld nødvendigvis ein empirisk, partikulær og subjektiv dimensjon – ein dimensjon som konkret kjem til uttrykk gjennom våre kjenslemessige reaksjonar på røyndommen. Og når desse kjenslereaksjonane blir sett på omgrep, kallar vi dei *verdiar*. I Kants filosofi blir denne partikulære, kjenslemessige dimensjonen ved mennesket misforstått som gjeve objektivitet og ufridom og ikkje forstått som uttrykk for subjektivitet og fridom.

Danning ut frå det verkelege menneske

Resultatet av Henrichs analyse er at Kants formale filosofiske teoriar ikkje kan vere grunnlaget for eit omgrep om danning. Sjølv om forståinga hans av subjektivitet som rasjonell, sjølvmedviten domfelling er grunnleggjande rett, må dette omgrepet utdjupast med det vi har kalla ein konkret eller partikulær dimensjon. Kva det medfører for omgrepet danning, kan vi oppsummere i to punkt: På den eine sida må mennesket forståast som eit partikulært eksisterande vesen. Det vil seie at kjenslene våre – våre subjektive lyster og egoistiske behov – må reknast som ein del av vårt vesen. Danning, det å verkeleggjere det subjektive i seg, må då handle om å utvikle også desse partikulære og individuelle sidene ved mennesket.

På den andre sida må også omgrepet om det allmenne eller offentlege forståast med utgangspunkt i mennesket som eit partikulært vesen. Som O'Neill viser, og som vi skal sjå meir i detalj i drøftinga av Hegels filosofi, er den allmenne sfæren vesentleg for å forstå kva subjektivitet og dermed kva danning er. For den allmenne eller offentlege sfæren etablerer autoriteten og legitimiteten til fornufta. Det er altså denne sfæren som definerer kva subjektivitet og dermed kva danning konkret består i. Og når mennesket må forståast som eit partikulært vesen, må dette omgrepet om det allmenne gjere greie for korleis menneske med sine egoistiske interesser og bestemte verdiar kan samhandle og danne ei felles, allmenn sfære. Omgrepet må altså forklare korleis eit fellesskap av – ikkje formalt allmenne vesen som forstår røyndommen likt –, men som eit fellesskap av partikulære individ som forstår verda ulikt, kan fungere. Berre ut frå eit slikt *konkret* omgrep om det allmenne kan vi forstå kva fornuft og subjektivitet er, og dermed kva danning er.

Hegel forklarar strukturen til ei slik allmenn sfære med omgrepet om ånd. Og for å føregripe kjernen i Hegels konklusjonar: Dei allmenne relasjonane mellom mennesket som Kants kategoriske imperativ påbyr, og som O'Neill forklarte som ei *tolerant* innstilling til andre menneske, forklarar Hegel med omgrepet *anerkjening*. Sidan det er partikulære individ som skal anerkjenne kvarandre – vesen med subjektive kjensler og egoistiske interesser – må ein slik anerkjennande relasjon forklarast ut frå omgrep som skuld, tilgjeving og kjærleik. Det er desse omgrepa – omgrep som tek utgangspunkt i det konkrete og partikulære ved mennesket – og ikkje Kants omgrep om rein, formal fornuft, som må utgjere det teoretiske grunnlaget for å forstå kva danning er.

Kapittel 3

Det konkrete sjølv

I førre kapittel såg vi at Kants formalisme gjorde det vanskeleg å utarbeide det vi kalla ein systematisk teori om danning ut frå filosofien hans. Skal ein forklare danning ut frå ein teori om subjektivitet som vesenet til mennesket, må omgrepet om subjektivitet innehalde ein konkret, kvalitativ dimensjon. I dette kapitlet skal vi sjå korleis Hegel vidareutviklar Kants omgrep om subjektivitet med ein slik konkret dimensjon, og vi skal sjå korleis dette subjektomgrepet har danning som ei ibuande og nødvendig moglegheit.

Første seksjon i dette kapitlet forklarar kvifor Hegel meiner det er nødvendig å vidareutvikle Kants omgrep om subjektivitet i ei konkret retning. Her tek vi opp tråden frå kapittel 1 og drøftinga av andre delen av deduksjonen. Som vi hugsar, gjer Kants eit skilje mellom fornuft (kategoriar) og subjektivitet på den eine sida og empirisk sansa åskoding (objektivitet og realitet) på den andre. Dette skiljet kjem til uttrykk ved at Kant analyserer desse to grunnstammene i erfaringa som åtskilt frå kvarandre. Sidan fornuft og åskoding er dei to elementa som menneskeleg erfaring består i, må dei også stå i relasjon til kvarandre, og det er dette sambandet andre del av deduksjonen skal etablere. Vi skal no sjå kvifor dette argumentet ikkje lukkast. Det viser seg at når Kant først har postulert sansing og tenking som i utgangspunktet åtskilte element i erfaringa, så greier han ikkje å føre dei saman att på ein truverdig måte. Noko er altså gale med Kants forståing av subjektivitet som vesenet til mennesket, og eit nytt omgrep er nødvendig.

Hegels filosofi forsøker å løyse problema med subjektomgrepet til Kant. Han legg difor til grunn at ein ikkje kan analysere subjektivitet i form av fornuft og tenking, åtskilt frå den sansa røyndommen. Ein kan altså ikkje forstå vesenet til mennesket, vår evne til objektkonstituerande tenking, isolert frå den røyndommen vi sansar. Fornuft og tenking er alltid *allereie i utgangspunktet* om den sansa røyndommen; subjektet tek

alltid allereie del i verda. Resultatet er at subjektivitet ikkje kan forståast ut frå Kants reine, formale kategoriar. I staden må den formande aktiviteten til subjektet forståast konkret – altså som nødvendig knytt til det åskoda.

I den andre seksjonen skal vi analysere strukturen til Hegels konkrete subjektomgrep med omsyn til danning. Vi skal sjå at når Hegel innfører den konkrete dimensjonen som Kant manglar, får sjølv et ein ibuande moglegheit til danning, som er ein nødvendig konsekvens av strukturen til dette sjølv et: Den konkrete strukturen til medvit et gjer at ei motsetning mellom form og innhald i sjølv et kan oppstå, noko som kan forklare ei dannande dialektisk utvikling. Dermed er det mogleg å utvikle ein systematisk teori om danning ut frå Hegels omgrep om subjektivitet.

I den tredje seksjonen vidareutviklar vi forståinga av strukturen til subjekt et ved å ta for oss medvitsgestalten sjølv medvit et, som Hegel drøftar i siste del av kapittelet *Kraft und Verstand* i *Phänomenologie des Geistes*. Hegel forklarar her kva subjektivitet og sjølv medvit et er, ut frå dei litt mystiske omgrepa «den omvendte verda» og «den andre loven». Ved å forstå kva som ligg i dei, får vi ei djupare forståing av kva sjølv medvit et, og dermed danning, består i.

I den fjerde og siste seksjonen går vi meir empirisk til verks og drøftar i kva grad *kunnskap* kan føre til danning i lys av dannelsingsomgrepet vi så langt har utleia frå Hegels filosofi.

1 Kants problematiske skilje mellom tenking og sansing

Vi skal no ta opp tråden frå kapittel 1 og drøftinga av den andre delen av deduksjonen og drøfte dette argumentet kritisk. Som vi hugsar, er Kants forståing av subjektivitet i *Kritik der reinen Vernunft* grunnlagt i eit skilje mellom tenking og fornuft på den eine sida og sansing på den andre. Fornuft og sansing utgjer i utgangspunktet to uavhengige og sjølvstendige bidrag til erfaringa av røyndommen, og difor analyserer Kant desse evnene i to ulike delar, høvesvis «Analytikken» og «Estetikken». Kant meiner at fornuft og subjektivitet kan forståast uavhengig av sansinga, altså uavhengig av *innhaldet* i tenkinga. På den måten isolerer Kant subjekt et frå den røyndommen subjekt et tek del i. Vesenet til mennesket kan forståast uavhengig av verda det er ein del av. Argumentet i andre del av deduksjonen er ein sentral brikke i denne forståinga av subjekt et. Målet med argumentet er å vise at kategoriane er objektivt gyldige. Kant skal altså vise at subjekt et sitt bidrag til erfaringa av røyndommen passar saman med den ytre, objektive

røyndommen som vi sansar. Problemet er at det finst gode grunnar for å meine at dette argumentet ikkje lukkast, og det er temaet for denne seksjonen.

Denne kritikken av Kant er ein del av grunnlaget for Hegels konkrete forståing av subjektivitet. For dersom argumentet i deduksjonen mislukkast, medfører det at Kants forsøk på å utleie eit formalt omgrep om subjektivitet ikkje er haldbart. Resultatet er at ein må forstå subjektivitet og tenking som allereie i utgangspunktet knytt til det konkrete og verkelege. Subjektivitet eller tenking må forståast *ut frå* røyndommen som er objektivt gjeven gjennom sansane, og omvendt; subjektivitet er nødvendig knytt til den sansa verkelegheita, og sansing er sansing berre i kraft av å vere tenkt. I den påfølgjande seksjonen i dette kapitlet skal vi starte utforskinga av kva omgrep om danning eit slikt konkret omgrep om subjektivitet impliserer.

Drøftinga av den andre delen av deduksjonen som vi no skal i gang med, tek utgangspunkt i Pippins (1989) kritikk av dette argumentet. Som han påpeiker, gjev Hegel aldri ei systematisk drøfting av Kants filosofi, men baserer seg på Fichtes Kant-kritikk.⁶² Den følgjande drøftinga er difor Pippins rekonstruksjon av grunnlaget for den filosofiske nyorienteringa til Hegel.⁶³

Problemet i andre del av deduksjonen

Som vi har forklart i kapittel 1, var målet for andre del av deduksjonen å integrere dei to stammene i menneskeleg erkjening: formale omgrep og empirisk sansa åskoding. Meir konkret må Kant vise at dei subjektive vilkåra for menneskeleg erfaring (kategoriane) er objektivt gyldige. For ut frå Kants transcendentale rammeverk er ikkje objektivitet og ytre realitet to sider av det same: Objektivitet er ei subjektiv form, og denne subjektive forma tilsvorar ikkje nødvendigvis den objektive, fysiske realiteten. Det er altså ikkje sikkert at subjektet si objektive forming av røyndommen er objektivt gyldig. Det er mogleg at mennesket påfører røyndommen ein objektiv struktur som røyndommen eigentleg ikkje har. Sjølv om Kant i første del av deduksjonen har vist at mennesket må tenkje røyndommen som kausalt ordna, kan det framleis vere at røyndommen, den åskodinga vi sansar, faktisk har ei ikkje-kausal form. I andre del av deduksjonen må Kant, som vi har sett, prove at tenking og sansing, subjektivitet og objekt, utgjer ein einskap.

⁶² Jamfør Pippin (1989:25, 42ff). Sjå også innleiinga til Pippins drøfting av andre del av deduksjonen (ibid.:28).

⁶³ Pippin 1989:28, note 19

Pippin (1989, 2011) meiner at dette argumentet er mislukka og får andre konsekvensar enn Kant trur. Pippin skriv: «For it is in this argument that Kant [...] for his later critics [...] begins to misunderstand his own results [...]» (Pippin 1989:28). Dei utilsikta konsekvensane av Kants argument som Pippin refererer til, er at åskodinga mistar statusen som uavhengig av subjektet. Det eigentlege resultatet av Kants deduksjon er at den sansa røyndommen er ikkje uavhengig, men allereie i utgangspunktet *underordna* subjektiv tenking:

[Kant] appears to argue that objects ‘in their very givenness’ conform to the categories. But if he is successful in doing this, then he has shown that what counts as given in experience is also determined by conceptual conditions, by the ‘spontaneity’ of the subject. And this would render problematic the whole distinction between spontaneity and receptivity (Pippin 1989:29–30).

I andre del av deduksjonen startar altså Kants skilje mellom tenking og sansing å gå i oppløysing: Åskoding kan ikkje forståast uavhengig av tenking, men er i staden grunnlagt i tenking. Og subjektivitet, som består i tenking, kan ikkje forståast isolerast frå åskodinga. Skiljet mellom dei to elementa blir «uklart». Sidan mennesket sitt vesen består i å påføre røyndommen ei tenkt, objektiv form, så må denne forminga ha åskoding som innhald. Subjektivitet kan ikkje forsåtast som det å gje objektiv form rett og slett, men er nødvendig knytt til åskodinga. Oppløysinga av Kants skilje gjer at ein også må gje opp hans abstrakte forståing av sjølvvet. Den sjølvmedvitne strukturen til medvitet er ikkje formal likevel.

Fotnoten B 160

Pippin (1989) identifiserer eit konkret punkt i deduksjonen der dette problemet med Kants filosofi kjem til syne, nemleg i den forvirrande fotnoten på side B 160, som vart referert i kapittel 1. Sjølv om dette berre er ein fotnote, er han likevel sentral i andre del av deduksjonen. Grunnen er at Kant her freistar å vere meir konkret når det gjeld sambandet mellom tenking og åskoding – eit samband som blir drøfta meir generelt i brødtteksten. Og det er først når ein forsøker å konkretisere dette sambandet, at problema med det blir synlege.

For å forstå Pippins lesing av fotnoten tek vi for oss den engelske omsetjinga av fotnoten som er grunnlaget hans:

Space, represented as object (as we are required to do in geometry) contains more than mere form of intuition; it also contains combination of the manifold, given according to the form of sensibility, in an intuitive representation, so that the form of intuition *gives only a manifold*, the formal intuition gives unity of representation. In the Aesthetic I have treated this

unity as belonging merely to sensibility, simply in order to emphasize that it precedes any concept, although as a matter of fact it presupposes a synthesis which does not belong to the senses but through which all concepts of space and time first become possible.

For since by its means (*in that the understanding determines the sensibility*) space and time are first given as intuitions, the unity of this a priori intuition belongs to space and time and not to the concept of the understanding (cf #24). (KrV:B160 sitert i Pippin (1989:30–31)).

Pippin les denne fotnoten som at Kant her svart på kvitt hevdar at «conforming to the *intuitional* constrains of sensibility itself requires a minimal conceptualization» (Pippin 1989:30). Kant hevdar altså at åskodningsformene likevel *ikkje* kan forståast uavhengig av tenking og domfelling. I staden er dei *allereie i utgangpunktet* forma av forstanden. Grunnlaget for denne lesinga er at Kant skriv at rommet som einskap «*presupposes a synthesis which does not belong to the senses*». Kant hevdar då eksplisitt at åskodningsformene (rommet) *føreset* ei objektiv syntese; dei er avhengig av, det vil seie underlagt, forstanden og subjektet: «[Kant] here argues that all *intuited* unity ‘presupposes a synthesis,’ that nothing in experience can conform to intuitive conditions unless already subject to the categorical rules of syntheis» (ibid.). Dersom all åskoding har forstandssyntesen som nødvendig føresetnad, kan ikkje sansing og tenking reknast som i utgangpunktet absolutt åtskilde element i erfaringa.

Likevel gjenstår eit problem i denne lesinga av fotnoten. For den litt mystiske siste setninga i fotnoten må også kunne passast inn. Det er, som Pippin påpeiker, vanskeleg, men let seg gjere:⁶⁴ Kant seier i denne setninga at einskapen i åskodningsformene er *skapt av forstanden*, men at denne einskapen likevel *tilhøyrer åskodningsformene*. Dette er merkeleg: Når forstanden syntetiserer noko til ein objektiv einskap, må denne einskapen vere forma i forstanden, og då skulle ein tru at han også «tilhøyrer» forstanden. Men ifølgje Kant tilhøyrer einskapen likevel sjølve åskodningsforma – utan at han gjev noko vidare forklaring på dette.

Pippin meiner likevel setninga kan passast inn i hans lesing av fotnoten. Kant hevdar i denne siste setninga at forstandssyntesen (kategoriane) er ein nødvendig del av åskodningsforma: «the content of any intuited manifold must be subject to the categories just to *be* an element of a spatiotemporal manifold in the first place» (Pippin 1989:31). Ein kan altså ikkje skilje mellom forstandssyntesen og åskodinga, for åskoding er ikkje mogleg utan denne syntesen. Då kan ein seie at einskapen «tilhøyrer»

⁶⁴ Pippin skriv: «This last claim might appear to take back everything else Kant had said in the note [...]» (Pippin 1989:31). Han refererer altså til setninga: «For since by its means [...]».

åskodingsforma, trass i at einskapen er grunnlagt i forstandssyntesen: Einskapen tilhøyrrer åskodingsformene fordi han er ein nødvendig del av dei – altså fordi åskodingsformene ikkje kan tenkjast utan denne forstandssyntesen. Dermed understøttar også denne setninga Pippins lesing: Omgrep og åskoding er ikkje absolutt åtskilde, men må tenkjast som ein nødvendig einskap. Kategoriane former åskodinga slik at det subjektive og spontane er ein nødvendig del av det empirisk gjevne – som dermed mistar sin objektive, i tydinga subjektuavhengige, status. Så langt er altså konklusjonen at Kant innrømmer i fotnoten at åskoding og omgrep likevel ikkje kan vere absolutt åtskilde.

Problemet med Kants skjematisme

No kan ein innvende at ei enkel fotnote aleine ikkje kan rive ned Kants skilje mellom tenking og sansing, subjekt og objekt. Då kan Pippins lesing av fotnoten heller ikkje vere tilstrekkeleg til å avvise Kants formale subjektomgrep. Og ei slik innvending er rett, for Kants forsøk på å sameine tenking og sansing er ikkje avslutta med andre del av deduksjonen. Denne samanføyinga blir vidareført i drøftinga av transcendentale skjema (KrV:B176ff). Eit skjema er den subjektfunksjonen som etablerer sambandet mellom tenking og sansing. Men som vi no skal sjå, er også dette omgrepet problematisk, og det underbyggjer Pippins lesing av fotnoten. Heller enn å sjå denne fotnoten som eit direkte argument for at Kant mislukkast i deduksjonen, må fotnoten i staden sjåast som eit symptom på eit grunnleggjande problem med Kants filosofi, eit problem som dukkar opp på nytt i skjematismen.

Som vi hugsar frå kapittel 1, blir sambandet mellom tenking og sansing i deduksjonen drøfta heller generelt. Nøkkelen til einskapen er førestillingsevna, men Kant forklarar ikkje konkret korleis ho kan føre tenking og sansing saman i ein einskap. I teorien om transcendentale skjema viser Kant meir i detalj korleis førestillingsevna gjer dette. Det skjer ved at ho skaper eit skjema som utgjer sambandet mellom omgrep og sansing. Skjemaet er ei førestilling om korleis eit omgrep kan realiserast eller brukast på åskodingsformene: «Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe» (KrV:B180). Skjemaet er altså ikkje eit bilete av omgrepet, men den *allmenne metoden* for korleis omgrepet kan konkretiserast i åskodingsformene. På denne måten byggjer det bru mellom det tenkte og det sansa: Mellom omgrepet trekant og det konkrete bilete av trekanten står skjemaet som uttrykkjer metoden for å knyte omgrepet saman med biletet. Kategorien mengde eller

kvantitet har *tal* som skjema.⁶⁵ Som Kant viser, kan ein gje eit bilete av talet 5 ved å teikne fem prikkar, men ein kan også *tenkje* talet: «dieses Denken [ist] mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z.E. Tausend) in einem Bilde Vorzustellen, als dieses Bild selbst» (KrV:B179). Denne tenkinga av talet i form av ein metode er skjemaet tal. Skjemaet er altså ikkje eit bilete av talet, men ein metode for å framstille ein mengde i biletleg form. Og heilt konkret definerer Kant skjemaet tal som «die sukzessive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefaßt» (KrV:B182).⁶⁶ Slik blir den reine omgrepslege tenkinga av talet knytt saman med åskodingsforma tid. For addisjonen av tala som skjemaet består i, må vere tidsleg: «Kant's claim, then, is that the categories gain application through being equated with, or realised in, thoughts about time, or time as thought in certain ways» (Gardner 1999:168). Skjemaet knyt altså tenkte, omgrepslege kategoriar saman med den sansa åskodinga til menneske. Det knyt dei to grunnstammene i menneskeleg erkjenning saman i ein einskap, nemleg erfaringa av røyndommen. Slike skjema finst for alle kategoriane der desse omgrepa blir sett i relasjon til åskodingsforma tid.

Som Gardner (1999:170–1) påpeiker, er Kants teori om skjematisme problematisk. Den brubygginga eller assimilasjonen mellom sansing og tenking som skjemaet skal få i stand, er vanskeleg å få ei konkret forståing av:

Our ways of referring to transcendental schemata inevitably assimilate them, it would seem, to one side or the other of the concept/intuition divide. [...] The cost of the assimilation however, [...] is to make them apparently unfit for their designated mediation role: if they are either concepts with a special relation to intuition, or intuitions as formed conceptually, then they seem to presuppose the very possibility of connection the sensible and the conceptual with transcendental schematism is invoked to explain (Gardner 1999:170).

Ei løysing på dette problemet er å akseptere skjema som ei *tredje* form for erkjenning hos mennesket – i tillegg til åskodingar og omgrep – nemleg «irreducibly sensible-*and*-intellectual» (ibid.:170). Men nøyaktig korleis denne samansmeltinga skal forståast, kva skjemaet eigentleg er, er som Kant skriv «eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele» (KrV:B180). Resultatet er at vi manglar ei tilfredsstillande filosofisk forklaring på sambandet mellom tenking og sansing. Som Gardner skriv:

The obscurity attaching to the doctrine of schematism is the price which Kant ultimately pays for escaping from rationalism and empiricism, and

⁶⁵ KrV:B182.

⁶⁶ Sjå også Gardner (1999:168).

rejecting the transcendental realist model of concept application (Gardner 1999:171).

Vi ser korleis problema med Kants skjema underbyggjer Pippins kritikk av andre del av deduksjonen. For sjølv om skjematismen og deduksjonen er ulike delar av Kants argument, så er det same problem og same subjektive evne, nemleg førestellingsevna, det er talar om begge stader. Som vi har sett, er skjematismen ei konkretisering av mekanismane som blir drøfta heilt generelt i andre del av deduksjonen, nemleg korleis førestellingsevna kan formidle sansing og tenking. Og Pippin hevdar, som Gardner, at Kant aldri greier å gje ei tilfredsstillande forklaring på denne einskapen av sansing og tenking. Dermed er vegen open for å forstå menneskeleg erfaring – det menneskelege medvitet – på ein ny måte.

Pippins poeng er då at problema som deduksjonen og skjematismen får fram, kan forståast som eit utgangspunkt for Hegels tenking: «[I]t is with the denial that a firm distinction can ever be usefully drawn between intuitional and conceptual elements in knowledge that distinctly Hegelian idealism begins» (Pippin 1989:9). Til liks med dei andre idealistiske etterføljarane til Kant forkastar Hegel Kants absolutte skilje mellom desse to stammene i menneskeleg erfaring. I staden forstår Hegel subjektive omgrep som knytt til åskoding allereie i utgangspunktet: Eit subjektet kan ikkje forståast isolert frå den objektive røyndommen, og tenking er allereie i utgangspunktet nødvendig knytt til det sansa. Subjekt og objekt er to usjølvstendige sider ved det *konkrete* medvitet om verda.

Den idealistiske forståinga av subjektivitet

Den nye forståinga av subjektivitet som Hegel og dei andre av Kants etterføljarar utviklar, er altså ein *idealisme*, og grunnen til det er at utviskinga av grensene mellom omgrep og åskoding skjer på tenkinga sine premiss: Det er subjektet som spontant tenkjande vesen som grunnleggjande når det medvitet om røyndommen, og ikkje den passive sanseevna. Dermed er kjernen i innsikta frå Kants deduksjon framleis gyldig: Røyndommen er i ein forstand grunnlagt i subjektet. Dei tyske idealistane skil seg frå Kant ved at åskodinga ikkje gjev eit sjølvstendig bidrag til erfaringa av røyndommen, men altså blir *underordna subjektet*. Den første som vidareutvikla Kant på denne måten, var Fichte. Han gav opp Kants lære om åskoding og såg i staden det spontane subjektet som det djupaste prinsippet for erkjenning av røyndommen. Som Pippin uttrykkjer dette:

Fichte thought it a necessary consequence of his own account of transcendental apperception that what Kant would regard as the manifold of

intuitions given in experience should indeed be understood as a limitation on the subject's activity, but a limitation again taken or posited to *be* such a limitation *by* a subject (Pippin 1989:52).

Dette er altså Fichtes innsikt om at åskodinga («nicht-ich») ikkje er uavhengig av subjektet, men nettopp sett av subjektet. Denne forståinga av spontan subjektivitet som grunnlaget for røyndommen vidareutviklar Hegel i sin filosofi.

Samtidig er det klart at dette ikkje resulterer i ein naiv idealisme der berre det mennesket tenkjer, verkeleg finst. Som Pippin skriv:

[T]his does not at all eliminate the role of the given in knowledge, but it will radically relativize to 'thought' the ways in which the given can be taken to be given, will introduce a very different notion of objectivity ... (Pippin 1989:31).⁶⁷

Sjølv om åskodinga er underordna tenkinga, er ho framleis eit ikkje-reduserbart meiningsgevend element i menneskeleg erfaring. Til dømes Kants argument for rom og tid eller kongruente motstykke viser at åskoding er noko vesentleg anna enn tenking og omgrep. Gjennom tenking kan vi ikkje erfare fargar, eller det harde eller mjuke ved objekta i verkelegheita. Difor spelar åskodinga framleis ei uerstatteleg rolle i vår erfaring av røyndommen. Skilnaden mellom Kant og dei tyske idealistane er då at åskodinga ikkje lenger kan forståast som eit *sjølvstendig og uavhengig* bidrag til erfaringa.

Likevel medfører underordninga av åskodinga under tenkinga eit problem som Kant unngjekk. Dersom deduksjonen hans hadde lukkast, ville åskodinga vere det elementet som garanterte at dei subjektive dommane var objektivt gyldige: Mennesket kan tenkje kva som helst, men vi veit samtidig at røyndommen ikkje nødvendigvis er som vi tenkjer. Eg kan til dømes *tenkje* at eg kan flytte meg frå Trondheim til San Francisco på eitt millisekund, men denne tanken kan eg kontrollere mot røyndommen som han objektivt sett er – altså med mi *erfaring* av røyndommen. Poenget er då at dette skiljet mellom subjektiv tenking og objektivt erfart røyndom er mogleg på grunn av det *subjektuavhengige* ved åskodinga. Ho opprettar skiljet mellom det subjektivt tenkte og objektivt sann røyndom, for mennesket har tilgang til røyndommen gjennom vår *erfaring* av røyndommen – ikkje gjennom tenking. Og erfaring inneheld mellom

⁶⁷ Jamfør også Pippin (1989:86): «This does not mean that Hegel is thereby denying the possibility or, the role of, actual interchanges with the world in empirical knowledge. What he is denying is that either the interchange itself, or some supposedly «immediately» presented mental state produced by that interchange, can function «independently of the productive imagination», either as the nonconceptual item to which concepts are applied or as some epistemic «validator», some foundational *no plus ultra* for empirical certainty.»

anna sansa åskoding som er uavhengig av subjektiv tenking. For Kant er det altså tenkinga som etablerer objektivitet, men sansinga (åskoding) som etablerer kriteriet for at desse objektive dommane er *gyldige* eller sanne, og ikkje berre subjektive fantasiar. Som Gardner (1999:72) skriv, er vår erfaring av røyndommen «made true by objects not concepts, and intuitions are the representation whereby objects are given» (Gardner 1999:72).⁶⁸ Problemet er då at dei tyske idealistane ikkje kan bruke åskodinga som kriteriet for objektiv gyldigheit, for åskodinga er jo underordna, og ein funksjon av, den subjektive tenkinga.⁶⁹

Då ser vi at eit grunnproblem for idealistisk filosofi er korleis ein kan forklare objektiv gyldigheit. For mennesket erfarer ein objektiv, og ikkje ein subjektivt tilfeldig, røyndom. Skal idealistisk filosofi kunne forklare den menneskelege erfaringa av røyndommen, må han innehalde eit prinsipp eller kriterium for sanning eller objektiv gyldigheit.⁷⁰ Men når all røyndom blir forstått som grunnlagt i subjektet, kan det tilsynelatande sjå vanskeleg ut. For korleis kan subjektet få stadfesta si forståing av røyndommen som objektiv og sann når all erfaring er subjektiv? Korleis kan ein tale om objektiv sanning når røyndommen per definisjon er grunnlagt i subjektivitet? Løysinga må vere å etablere eit kriterium for sanning og objektiv gyldigheit innafor det subjektive. Det kan ein formulere som at omgrepet om sanning må etablerast som subjektet si *sjølv-avgrensing*. Som Pippin skildrar overgange frå Kant til idealisme: «we are here shifting from an account of thought's relation to the pure manifold of intuition to thought's 'self-determination.'» (Pippin 1989:31). Subjektet må avgrense seg sjølv *ut frå seg sjølv*. Det må altså finne eit prinsipp for objektivitet og sanning som følgjer av sin eigen subjektive aktivitet.

⁶⁸ Og Pippin skildrar det slik: «The only way of distinguishing between the logically possible and the a priori 'really possible', those discriminations objectively valid of the extraconceptual, was by reliance on intuition, in the case of a prior knowledge, 'pure intuitions'» (Pippin 1989:8).

⁶⁹ Ein annan sentral skilnad mellom dei tyske idealistane og Kant er Kants tanke om ein prinsipiell utilgjengeleg røyndom, das *Ding an sich*. Kant hevda at mennesket aldri kan erkjenne *Ding an sich*, same kor langt vitskapen eller erkjeningsevnene til mennesket utviklar seg. Grunnen er at åskodinga alltid blir «filtrert» av forstanden og kan difor prinsipielt aldri erkjennast i rein form. Men når idealistane viser det problematiske med Kants skilje mellom omgrep og åskoding og integrerer åskodinga i tenkinga, så er erkjening av *Ding an sich* likevel ikkje prinsipielt umogleg (men det kan framleis vere praktisk umogleg). Hegels dialektikk består nettopp i overgangen frå røyndommen som *an sich* og utilgjengeleg til røyndommen som *an sich für das Bewusstsein*. Det tilsynelatande utilgjengelege blir opphevd eller integrert i medvitnet.

⁷⁰ Og problemet med subjektet si sjølvavgrensing er, som Gardner (1999:69f) viser, knytt til problemet om intellektuell åskodande subjektivitet.

Dette prinsippet forklarte Fichte, Schelling og Hegel på ulik måte, men Hegel meinte forslaga til dei to førstnemnde filosofane ikkje var haldbare.⁷¹ Hegels alternativ er tema for neste del av dette kapitlet, men vi kan føregripe hovudpoenget: Hegel forklarar objektiv gyldigheit ut frå den interne strukturen til det menneskelege sjølv. Sjølv et eller medvit et er slik «bygd opp» at det kan *teste seg sjølv*. Det kan, ut frå sin eigen målestokk for sanning, undersøke om forståinga si av røyndommen er sann og gyldig. Denne interne undersøkinga sin kunnskap om røyndommen er mogleg fordi Hegel går bort frå Kants formale forståing av subjektet. Det gjer at ei motsetning mellom kunnskap og sanning kan oppstå i subjektet – eit motsetning som oppstår som ein nødvendig konsekvens av strukturen til subjektet. Når motsetningane blir «spelt ut» mot kvarandre, kan sjølv utvikle både kunnskapen om røyndommen og omgrepet om sanning. Ei slik dialektisk utvikling er dannande for sjølv.

2 Hegels konkrete omgrep om subjektivitet

Vi skal no vende oss til Hegel og sjå korleis eit omgrep om danning kan utleiast frå hans omgrep om sjølv. Vi skal sjå korleis Hegel vidarefører Kants forståing av subjektivitet som sjølvmedviten konstituering av objekt. Men Hegel skil seg frå Kant ved at han

⁷¹ Hegel skulda Fichte for å vere *subjektiv* idealist nettopp fordi han ikkje greidde å etablere eit adekvat prinsipp for objektiv gyldigheit. Som Pippin forklarar, greidde Fichte berre å etablere ei subjektiv avgrensing av sin eigen subjektivitet: «the self is not simply restricted by the not-self, but simply takes itself to be restricted, raising the possibility of Hegel's favorite charge against Fichte: that he is a 'subjective idealist'» (Pippin 1989:56).

Schelling gav ei metafysisk løysing på problemet, nemleg gjennom omgrepet om det absolutte (som skil seg frå Hegels): Skal subjektet vere grunnlaget for all røyndom, må også den kausale, og dermed tilsynelatande subjektuavhengige, naturen grunnleggjast i fri, spontan subjektivitet. Som Taylor (1979:9) skriv, er dette målet «only attainable if we conceive of nature itself as having some sort of foundation in spirit. If the highest spiritual side of man, his moral freedom, is to come to more than passing and accidental harmony with his natural being, then nature itself has to tend to the spiritual». Dette åndelege og subjektive grunnlaget for naturen er det absolutte. Naturen, som *framstår* objektiv for mennesket, blir forklart som resultatet av den subjektive ånda si sjølv-avgrensing (jamfør Pippin 1989:64). Frå perspektivet til den absolutte ånda er altså mennesket si erkjenning av naturen ikkje ei erkjenning av noko objektivt og framandt, men ei erkjenning av seg sjølv. Mennesket og naturen er altså to sider av det same prinsippet, nemleg ånd eller subjektivitet (jamfør Taylor 1979:11). Hegel kritiserer denne løysinga fordi mennesket, ifølgje Schelling, aldri kan *forstå*, men berre *åskode* i form av den objektive naturen, det sjølv-avgrensande prinsippet som etablerer objektiv gyldigheit og sanning. Og som Taylor skriv: «If our unity with the cosmic principle was to be achieved by abandoning reason, through some intuition inarticulable in rational terms, then we have in fact sacrificed the essential. [...] To achieve a unity with nature in pure intuition, one of which we can give no rational account, is to lose oneself in the great current of life, and this is not a synthesis between autonomy and expression, but a capitulation in which we give up autonomy» (Taylor 1979:12–13).

forstår denne subjektaktiviteten *konkret*, og det gjer utvikling og danning av sjølvvet mogleg. Argumentet vi skal sjå på, er Hegels omgrep om erfaring.⁷²

For å forstå dette må vi først forklare at eit subjekt nødvendigvis har ein todelt struktur, nemleg kunnskap og sanning. Vidare skal vi sjå at denne todelte strukturen, mot Kant, må ha eit konkret innhald. Til slutt skal vi sjå at denne konkrete todelte strukturen gjer at dei to polane, kunnskapen og sanninga, kan testast mot kvarandre: Ibuande i strukturen til eit subjekt ligg moglegheita til å undersøke om kunnskapen sjølvvet har, er sann. Fell testen dårleg ut, kan konsekvensen vere at subjektet *endrar form*. Ei slik endring er det danning består i, for det er måten det vesentlege ved mennesket utviklar seg.

Det omgrepet vi her utleiar, er den mest grunnleggjande forståinga av danning som er mogleg å utarbeide. Grunnen til at vi kan hevde det, er at dette dannelsingsomgrepet er ein nødvendig konsekvens av strukturen til subjektet. Kant og Hegel viser at subjektivitet må forståast ut frå denne todelte strukturen, og denne todelinga medfører nødvendigvis at sjølvvet kan utvikle seg eller dannast. På den måten har vi utleia eit dannelsingsomgrep ut frå mennesket sitt vesen, og då har vi ei ein første fundamental og abstrakt systematisk teori om danning.

Den todelte strukturen til medvitet

Skal vi forstå denne samanhengen mellom sjølvvet og danning, må vi ta utgangspunkt i strukturen til sjølvvet eller medvitet. Hegel tek her over kjernen i Kants subjektomgrep: Subjektet konstituerer objektet ved å tenkje det. Vesentleg for Hegel er at sjølvvet dermed har ein *todelt* struktur: På den eine sida står objektet i motsetnad til subjektet. På den andre sida er det eit samband mellom subjekt og objekt fordi subjektet konstituerer objektet. Hegel skildrar denne relasjonen slik:

[Das Bewusstsein] *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie es ausgedrückt wird, es ist etwas *für dasselbe*, und die bestimmte Seite dieses *Beziehens*, oder des Seins von Etwas *für ein Bewusstsein* ist das Wissen. Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das *an sich Sein* (PhG:64).

Den eine sida av den todelte strukturen til subjektet består i *kunnskapen* subjektet har om røyndommen. Kunnskap om den objektive røyndommen oppstår ved at objekt blir åtskilt frå, altså konstituert av, subjektet. Denne kunnskapsrelasjonen til røyndommen artikulterer Hegel som at objektet (røyndommen) er *for medvitet*. Denne kunnskapen

⁷² Jamfør innleiinga til *Phänomenologie des Geistes*.

medvitet har om røyndommen, er ikkje nødvendigvis *sann*. Eit kunnskapsobjekt er nettopp *for* eit medvit eller eit subjekt, og har dermed eit subjektivt grunnlag. Men den andre sida av den todelte strukturen til subjektet er eit omgrep om *sanning*. Det er forståinga av røyndommen som *an sich*.

Vesentleg for Hegels poeng er at dei to dimensjonane er gjensidig avhengige av kvarandre. Hegel formulerer denne samanhengen litt kryptisk: Medvitet skil noko frå seg som *an sich* og subjektuavhengig, og det er altså *sanninga*. Med det meiner Hegel at medvitet alltid inneheld ei førestilling om røyndommen som *an sich*; det har ei førestilling om kva røyndommen i *sanning* er – uavhengig av subjektive førestillingar. Samtidig relaterer medvitet seg til røyndommen i form av *bestemte* kunnskapsobjekt. Medvitet inneheld altså konkret, empirisk kunnskap om røyndommen. Hegel vil då fram til at desse to dimensjonane – objektiv *sanning* og subjektiv kunnskap – er gjensidig avhengige av kvarandre: Eit subjekt må innehalde begge desse dimensjonane for å kunne vere medvite ein røyndom. Stolzenberg (2009:193) skildrar dette slik:

That which consciousness distinguishes from itself and to which it at the same time relates itself is an object or state of affairs which is no mere subjective or correlate of this consciousness, but is something to which a true judgment relates, of which a conceptually determinate and objectively grounded cognition is available, and of which it can be said that it exist independently of the subjective relation to it (Stolzenberg 2009:193).

Den gjensidige avhengigheita Hegel vil ha fram, består i at kunnskapsrelasjonen til røyndommen berre er mogleg på bakgrunn av eit omgrep om *sanning*. Dersom vi erkjenner noko, så gjer vi «automatisk» eit skilje mellom *sanning* og *usanning*. I eit univers der *sanning* var umogleg, ville også kunnskap vere umogleg. Grunnen er at ein berre kan *vite* noko ut frå eit rammeverk eller ein kontekst, og dette rammeverket er eit omgrep om *sanning*. Ser eg ein bil og tenkjer «eg veit at dette objektet er ein bil», så føreset denne erkjenninga kriterium som definerer kva ein bil objektivt sett er. Til grunn for kunnskapen min om den bestemte bilen ligg altså eit implisitt omgrep om *sanning*. Så når Hegel skriv at medvitet skil noko frå seg – *sanninga* – som det samtidig relaterer seg til, så er det dette han meiner: I det eg erkjenner den bestemte bilen, så skil eg samtidig frå meg bilen som subjektuavhengig, *an sich* eksisterande; eg har ei førestilling om kva ein bil objektivt sett, *an sich*, er. Det generelle poenget er då at erkjenninga av ein bil eller eit anna objekt må ha denne todelte strukturen. Som Pippin (2011:54–55) skildrar det: «[K]owing what you believe involves knowing why you take something to be true, what you take to be reasons for believing it.»

Denne todelte strukturen til medvitet som Hegel skildrar i sitatet, har vi allereie drøfta i kapittel 1 ut frå Kant: Det Hegel her kallar *sanning*, er det Kant forstod som den subjektive *forma* til røyndommen, kategoriane. Kunnskap om røyndommen er berre mogleg på grunnlag av eit omgrep om sanning, som dømet med bilen viser, og Kants kategoriar er den formale utgåva av dette sanningsomgrepet: Når eg erkjenner treet utanfor vindauget mitt, så har denne kunnskapen objektive kategoriar som nødvendig føresetnad. Erkjenninga av treet skjer *på bakgrunn av* den kategoriale forma til røyndommen. Min subjektive kunnskap om røyndommen kviler altså på eit omgrep om objektivitet, nemleg kategoriane. Dei har då same funksjon som sanninga i Hegels skildring av medvitet, og funksjonen er å vere forma til medvitet. Som vi har vore inne på fleire gonger, forstår Kant denne forma til røyndommen abstrakt, medan Hegel meiner forma må ha eit bestemt innhald, ein kvalitativ struktur. Og som vi skal sjå, er det denne skilnaden som gjer at Hegel kan forklare danning av sjølvvet.

Todelinga til sjølvvet kan også gripast ut frå omgrepet *sjølvmedvit*, og som vi skal sjå nedanfor, kan danning også forståast ut frå dette omgrepet:

Denn das Bewusstsein ist einerseits Bewusstseins des Gegenstandes, anderseits Bewusstsein seiner selbst; Bewusstsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewusstsein seines Wissens davon(PhG:65).

Den todelte strukturen til sjølvvet består altså i at kunnskap om gjenstanden samtidig er kunnskap om *medvitet sjølv* – altså *sjølvmedvit*: På den eine sida har medvitet *kunnskap* om røyndommen, på den andre sida er medvitet *sjølvmedvite*. Dette *sjølvmedvit* er nettopp medvitet om at kunnskapen kviler på ei subjektiv form. Denne forma er altså dei kriteria subjektet legg til grunn for å kalle noko sann, objektiv kunnskap; forma er *måten* subjektet konstituerer objektet på. Og når ein er *klar over* at kunnskapen er grunnlagt i ei subjektiv form, så er ein *sjølvmedviten*: Dersom eg blir klar over kva føresetnader (form, sanning) eg legg til grunn når eg erkjenner bilen, så er erkjenninga av føresetnadane det same som *sjølvmedvit*. Eller med Kant: For å erkjenne noko som eit objekt må subjektet vere klar over at det erkjenner objektet: Eit *sjølvmedvite* «*eg tenkjer*» må kunne leggjast til erkjenninga. Medvit om røyndommen er grunnlagt i *sjølvmedvit*, og det er denne kantianske innsikta Hegel skildrar med den todelte strukturen til sjølvvet. Hegels poeng er då, mot Kant, at dette *sjølvmedvit*et kan utvikle seg, og det er ein måte å formulere kva danning er.

Omgrepet «oppheving» som konkretisering av sjølvvet

For å forstå korleis danning kan forklarast ut frå den todelte strukturen til sjølvvet, må skilnaden mellom Kant og Hegel klargjerast. Kva er skilnaden mellom Hegels omgrep

om konkret form eller sanning og Kants omgrep om abstrakt kategorial form? Vi kan forstå det konkrete ved Hegels omgrep om form og sanning ved å sjå på eit anna sentralt omgrep i Hegels filosofi, nemleg *oppheving*. Kva dette omgrepet tyder, kan vi illustrere ved å sjå på dei første stega av det dialektiske argumentet i *Phänomenologie des Geistes*. Vi ser då korleis Hegels forståing av form er konkret på to måtar: for det første fordi ho er nødvendig knytt til *innhaldet* i medvitet, sansa åskoding, og for det andre fordi formene ikkje er objektivt gjeve som Kants kategoriar, men i staden er eit resultat av ei *utvikling*.

Vi har sett at Hegel ikkje godtek Kants skilje mellom sansing og tenking – dei to grunnstammene i menneskeleg erfaring. Han må då finne eit alternativt startpunkt for sitt argument. Og for å starte argumentet mest mogleg føresetnadslaust tek Hegel utgangspunkt i det sjølvinnlysande faktumet at mennesket erkjenner ei verkelegheit gjennom sansing. Det er det enklaste og mest føresetnadsause ein kan seie om mennesket og vår relasjon til røyndommen. Difor er den første medvitgestalten Hegel drøftar, eit udifferensiert sansemedvit om røyndommen.

Dette første medvitet meiner at mennesket får kunnskap om røyndommen gjennom sansing aleine. Dette er altså forma eller sanningsomgrepet til dette medvitet. At sansing er eit element i erkjenninga vår, er sjølvinnlysande, men kan relasjonen forklarast utelukkande som sansa? Det kan sjølvsgt ikkje stemme:

[Die sinnliche] Gewissheit aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist [...] Ich, Dieser, bin dieser Sache nicht darum gewiß, weil ich als Bewusstsein hierbei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. [...] weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung eine mannigfaltigen Vermittlung» (PhG:69).

Problemet med sansemedvitet er altså at det ikkje kan forklare distinksjonane i det som det sansar. Røyndommen har mange eigenskapar, til dømes natt og dag, og objekt har ulike fargar og ulike funksjonar. Det er då klart at for å sanse røyndommen, må sansinga innehalde distinksjonar for å gje mening. Sidan sansemedvitet er udifferensiert, inneheld det i røynda berre éin distinksjon eller eitt «omgrep», nemleg medvitet om *at* noko blir sansa. Dermed kan det ikkje grunnge og forklare det komplekse sansemangfaldet som røyndommen består i. Det kan til dømes ikkje forklare korleis *skilnaden* mellom natt og dag kan sansast, for både natta og dagen blir jo sansa.

Då er det klart at medvitet har ei feilaktig form: Kunnskapen medvitet har om røyndommen, til dømes skiljet mellom natt og dag, kan ikkje grunnjevast ved å vise til

udifferensiert sansing. Vi må grunnge vår objektive erkjening av røyndommen på ein meir kompleks måte for å kunne gjere greie for slike distinksjonar. Ein ny medvitsgestalt, ei ny forståing av sanning og form, har oppstått, nemleg det persiperande medvitet.

Poenget vi skal fram til, er at det persiperande medvitet opphever sansemedvitet i seg, og slik oppheving er nøkkelen til å forstå Hegels omgrep om konkret form: Denne nye medvitsforma vidarefører forma til sansemedvitet, nemleg forståinga av at røyndommen er grunnlagt i sansing, men persepsjonen spesifiserer denne forma: Mennesket sansar ikkje røyndommen direkte, for sansinga er formidla av sanselege distinksjonar eller eigenskapar. Den nye medvitsforma trur altså at røyndommen består av ting med ibuande eigenskapar, og desse objektivt gjevne eigenskapane er grunnlaget for det menneskelege medvitet om røyndommen. Det innser enno ikkje at eigenskapane må vere konstituerte som eigenskapar av subjektet: Fordi sjøve bordet inneheld distinksjonane blåfarge og trematerial, kan medvitet sanse det med desse eigenskapane.

Her byrjar vi å sjå på kva måte Hegels form er konkret. Der Kants kategoriar inneheld eigenskapane til objektivitet generelt, inneheld Hegels medvitsformer bestemmingar om *kva det empiriske* – kva åskoding – eigentleg er. Til dømes konstituerer det persiperande medvitet røyndommen som objekt med sanselege eigenskapar. Sidan medvitet konstituerer den objektive røyndommen med ei slik form, trur det at persepsjon gjev sann kunnskap om røyndommen. Vi ser då at Hegels medvitsgestaltar (medvitsformer) er uløseleg knytt til den empiriske sansa røyndommen, til åskodinga. Forma deira kan ikkje forståast i abstraksjon frå åskodinga, for forma konstituerer nettopp strukturen til åskodinga: For det persiperande medvitet *er* åskoding sanselege eigenskapar. Der Kants medvitsformer (kategoriane) etablerte eit abstrakt omgrep om objektivitet som kunne skiljast frå sansa åskoding, er eit slikt skilje umogleg for Hegels medvitsformer. For dei seier nettopp kva sansa åskoding i sitt vesen *er*.

Det neste punktet vi må forstå når det gjeld konkret form, er at overgangen frå ein medvitsgestalt til ein annan, er ei *konkretisering* av forma: Når det sanselege medvitet blir opphevd i persepsjon, er altså persepsjonen ei meir konkret form enn sin forgjengar. Men ved første augekast kan det sjå ut som det motsette skjer: Oppheving medfører tilsynelatande at den nye medvitsforma fjernar seg frå den empirisk sansa røyndommen, fjernar seg frå verda. Til dømes viser det seg at det persiperande medvitet må opphevast i forstanden – altså i tenking. Då kan det sjå ut som om Hegel

er ved Kants utgangspunkt, nemlig at røyndommen er grunnlagt i abstrakt tenking. Men slik er det ikkje. Når ei medvitsform blir opphevd, så består den nye forma i ei meir *spesifikk* forklaring på korleis røyndommen kan erkjennast. Når sansemedvitet vart opphevd i persepsjonen, vart nettopp forståinga av kva sansing er, spesifisert: Sansing kan ikkje forståast som udifferensiert rein sansing, men må bestå i å sanse ein røyndom *med eigenskapar*. På den måten medfører opphevinga av sansing i persepsjon ei meir nøyaktig, altså meir konkret, forklaring av medvitet sin relasjon til røyndommen.

Dette poenget gjeld ikkje berre mellom dei to første medvitsgestaltane i *Phänomenologie des Geistes*, men generelt. Oppheving medfører at relasjonen mellom medvitet og røyndommen blir meir presist artikulert eller sett på omgrep. Som Hegel skriv i Rettsfilosofien: «Im Anfang ist der Begriff aber abstrakt, das heißt alle Bestimmungen sind zwar in ihm enthalten, aber auch nur enthalten» (PR:92, Zu). Desse bestemmingane som det abstrakte omgrepet inneheld, må altså artikuleraast og gjerast eksplisitte. Den i utgangspunktet enkle og udifferensierte forma til medvitet blir etter opphevinga meir differensiert. Opphevinga gjer altså tilhøvet mellom subjektet og objektet gradvis tettare og meir samanvevd. Der Kants omgrep om form stod i ein *direkte* eller uformidla relasjon til åskodinga eller objektet, forstår Hegel denne relasjonen som ei stegvis formidla, bestemming eller oppheving: Åskodinga, som er gjeve gjennom sansane, kan gradvis setjast på ei meir allmenn form; ho kan gradvis bli forstått på ein meir spesifikk, differensiert eller allmenn måte. Subjektet får ein stadig tettare relasjon til det objektive og ytre. Slik utdjupast og konkretiserast strukturen til medvitet, einskapen mellom mennesket og verkelegheita. Det er altså ikkje slik at tenking og omgrepsleggjering, til dømes filosofi, nødvendigvis fjernar ein frå røyndommen. Det motsette er tilfelle: Det er berre gjennom ei stadig meir presis tenking (omgrepsleggjering) av røyndommen at ei konkret forståing kan etablerast.

Ein annan måte å forklare at oppheving gjer medvitsgestalten meir konkret, er at den nye medvitsforma spring ut av den førre. Til dømes må ein forstå kva persepsjon er, ut frå den førre medvitsgestalten sansemedvit, for persepsjonen er nettopp det dialektiske resultatet av sansemedvitet. Persepsjonen er altså ei vidareføring av innhaldet i den førre, sansesele og konkrete, medvitsforma, og persepsjon kan ikkje forståast uavhengig av den. Dermed vil medvitsforma persepsjon ikkje kunne bli abstrakt, sidan innhaldet er sansemedvitet si bestemte og konkrete forståing av det empiriske.

Den interne testen av kunnskap mot sanning

Med denne forståinga av konkret form er grunnlaget lagt for å forstå korleis medvitet kan utvikle seg og dannast. Danning er mogleg og kan forklarast teoretisk fordi medvitet har ein struktur som gjer at det kan teste seg sjølv.

Moglegheita for denne sjølvtesten til medvitet er å finne i den todelt strukturen som Hegel skildra slik: «[Das Bewusstsein] *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht» (PhG:64). Den todelte strukturen medfører altså at både kunnskap og sanning er element i medvitet. Som Hegel skriv: «[D]as Wesentliche aber ist, [...] daß diese beiden Momente, *Begriff und Gegenstand, für ein andres und an sich selbst* Sein, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen [...]» (PhG:65). Og når både kunnskap og sanning er del av medvitet, kan det *ut frå seg sjølv* vurdere kunnskapen om røyndommen er sann. Danning kan altså forklarast ut frå strukturen til medvitet. Hegel skriv:

Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er *nicht für dasselbe*, sondern wie er *an sich* ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein geraden darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß *ihm* etwas das *an sich*, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Sein des Gegenstandes *für das* Bewusstsein ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung (PhG:65-66).

Testinga (*Prüfung*) av gyldigheita til kunnskapen om røyndommen er ikkje noko mystisk. Testen består heilt enkelt i å gjere greie for grunnlaget for sin kunnskap: Med kva rett kan ein seie at det ein meiner å vite, verkeleg er objektivt gyldig og sant? Og sidan medvitet har ei form, så har det også eit svar på dette spørsmålet. Testen består då i at medvitet samanliknar sin kunnskap med dette omgrepet om sanning – med forma si. Medvitet forsøker altså å forklare si erkjenning av røyndommen ut frå sitt omgrep om sanning. Det forsøker å legitimere sin kunnskap om røyndommen som objektivt sann og gyldig, og denne legitimeringa må då bestå i å vise til forma eller sanningsomgrepet som legitimasjonsgrunn.

Vi kan illustrere denne testen ut frå det perseptuelle medvitet. Det som skil det persiperande medvitet frå mitt eige, nokså normale medvit, er forma, og forma er altså omgrepet om sanning. Forma er måten medvitet legitimerer kunnskapen sin om røyndommen på, måten det forklarar grunnlaget for denne kunnskapen. Det persiperande medvitet grunnjev kunnskapen sin som sann ved å vise til at kunnskapen er persipert. Vi forstår straks at dette er ei for enkel legitimering: Skal eg, eit vanleg menneske, legitimere mi forståing av verkelegheita, vil sjølv sagt måten eg

persiperer røyndommen, inngå som eitt element. Men eg vil òg legitimere kunnskapen ut frå rasjonelle resonnement eller at andre menneske erkjenner røyndommen på same måte som meg, til dømes. Difor er det noko utilstrekkeleg ved sjølvgrunningvinga til den perseptuelle medvitgestalten.

Poenget er då at det persiperande medvitet kan bli *klar over* det utilstrekkelege ved eiga form ved å teste kunnskapen mot forma. Hegel gjennomfører ein slik test ved å ta for seg persepsjonen av ein saltkrystall. Eit salt består av bestemte eigenskapar som kvit farge, kubisk form og hard overflate. Desse eigenskapane utgjer saltet og er då bundne saman i ein einskap, nemleg saltet som sjølvstendig objekt.⁷³ Eit salt blir altså persipert på ein todelt måte: Det opptrer som eit sjølvstendig, einskapeleg salt, men består samtidig av bestemte eigenskapar. Ut frå *forma* til det persiperande medvitet – dersom persepsjonen av røyndommen skal utgjere målestokken for objektivitet – får kunnskapen om røyndommen ein slik todelt struktur. Røyndommen blir erfart som objekt som opptrer på denne todelte måten for medvitet. Werner Marx skildrar dette slik:

[Das Bewusstsein] weiß seinen Gegenstand, etwa einen Salzkristall, als Ding, das Träger von Eigenschaften ist. Damit hat sich das wahrnehmende Bewusstsein einem Maßstab gesetzt, der für den gewußten Inhalt eine Gesamtstruktur von Bestimmungen vorzeichnet und damit an das Wissen eine Reihe von Anforderungen stellt. Daß das Salz ein Ding sein soll, bedeutet zum Beispiel, daß es als ein sich von andren Digen Unterscheidendes, d.h. als ein ausschließendes ‚Eins‘ aufgefaßt werden muß; ferner, daß es trotz der Unterschiede, die seine Eigenschaften [...] darstellen, als Ding die Einheit einer ‚Sichselbstgleichheit‘ ausmacht (Marx 2006:87).

Det persiperande medvitet innser at dette forsøket på å legitimere kunnskap om røyndommen er problematisk. For at saltet opptrer på ein todelt måte, er det same som at kunnskapen om saltet er kontradiktorisk: På den eine sida er eigenskapane til saltet bestemte (avgrensa) og sjølvstendige i kraft av å vere motsette kvarandre. Saltet er til dømes kvitt, kubisk og hardt, og kvitfargen er noko anna enn den kubiske forma til saltet. På den andre sida inngår eigenskapane som delar av ein einskap, nemleg saltet.

⁷³ Saltet drøftar Hegel på side 85 i PhG. Men den genrelle strukturen til persiperte objekt, og då også saltet, skildrar han slik: «In diesen Momenten zusammen ist das Ding als das Wahre der Wahrnehmung vollendet, so weit es nötig ist, es hier zu entwickeln. Es ist α) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das *Auch* der vielen Eigenschaften, oder vielmehr *Materien*, β) die Negation ebenso als einfach; oder das *Eins*, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschaften, und γ) die vielen *Eigenschaften* selbst, die Beziehung der zwei ersten Momente; die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht, und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausberietet; der Punkt der Einzelheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend» (PhG:82).

Eigenskapane er då ikkje i motsetnad til, men nettopp i einskap med, dei andre eigenskapane. Frå eitt perspektiv er eigenskapane til saltet sjølvstendige og uavhengige kvarandre, frå eit anna er dei usjølvstendige delar av ein heilskap og har noko «til felles». Eigenskapane til saltet blir altså *persiperte* som sjølvstendige og usjølvstendige på ein gong, og då må noko vere feil.⁷⁴

Grunnen til at kontradiksjonen oppstår, er at forma til det persiperande medvitet, sanningsomgrepet, er for lite differensiert. Ut frå si form må medvitet grunnje eller legitimere kunnskap om røyndommen ut frå persepsjon aleine. Persepsjon legg til grunn at ein får kunnskap om røyndommen ved passivt å registrere eigenskapane til den ytre, objektive røyndommen. Dette medvitet kan då ikkje forklare erfaringa av saltet som til dømes to måtar å *tenkje* det same saltet på. Det forstår ikkje at erfaringa av røyndommen kan vere forma av subjektet sin aktivitet, og forsøker å grunnje all kunnskap ved å sjå han som ibuande eigenskapar ved den ytre røyndommen. Ut frå forma si må altså medvitet forklare den todelte persepsjonen av saltet som objektive, i tydinga materielle og fysiske, sider ved saltet, og då blir kunnskapen om røyndommen kontradiktorisk. Forma til dette medvitet må difor erstattast med ei ny og meir spesifikk form som kan forklare og ta opp i seg kontradiksjonane.

Slik ser vi at negasjonen av medvitet gjer at det kan endre og utvikle forma si. Negasjonen gjer at det må forstå grunnlaget for røyndommen, omgrepet om sanning og objektivitet, på ein ny måte. Ei slik konkretisering eller allmenngjering av forma til medvitet, er kjernen i omgrepet danning.⁷⁵

⁷⁴ Hegel gjer dette poenget slik: «[W]enn die vielen bestimmten Eigenschaften schlechterdings gleichgültig wären, und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen, so wären sie keine *bestimmte*; denn sie sind dies nur insofern sie sich *unterscheiden*, und sich *auf andre* als entgegengesetzte *beziehen*. Nach dieser Entgegensetzung aber können sie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zusammen sein, die ihnen ebenso wesentlich ist als die Negation; die Unterscheidung derselben, insofern sie nicht eine gleichgültige, sondern ausschließende, anderes negierende ist, fällt also außer diesem einfachen Medium; und dieses ist daher nicht nur ein *Auch*, gleichgültige Einheit, sonder auch *Eins*, *ausschließende Einheit*» (PhG:81).

⁷⁵ I denne avhandlinga står innhaldet i dannelsingsomgrepet sentralt, men for å forstå prosessen danning, er omgrepet negasjon viktig. Jørgen Huggler skriv at «Denne dannelse har en anden karakter end forældrenes tugt og opdragen, og den er forskellig fra pædagogisk instruktion og information. Dette dannelsesbegreb [Hegels] har ved sine negative aspekter tydeligere slægtskap med Hegels begreb om 'erfaring', end det har med hans begreb om opdragelse og undervisning» (Huggler 2004:242). Eg er ikkje sikker på at det er ei slik motsetning mellom danning eller erfaring og oppseding som Huggler her skildrar. Hegel brukar omgrepet danning eksplisitt i samband med «pedagogisk instruksjon» i skulen: «Was durch die Schule zustande kommt, die Bildung der Einzelnen, ist die Fähigkeit derselben dem öffentlichen Leben anzugehören.» (Werke 4:352). Eg trur difor ein kan forstå den dannande framandgjeringa som det å lese ein tekst, som *Phänomologie des Geistes*, eller ved å høyre på ein pedagog forklare strukturen til røyndommen. I begge tilfelle blir den eksisterande forma til medvitet negert eller framandgjort

Danning – medvit om den subjektive forma til røyndommen

Negasjonen gjer at forma til medvitet endrar seg, men kva består denne endringa konkret i? Korleis skal vi forstå det dannande resultatet av erfaringa som medvitet her gjer? Utviklinga som negasjonen medfører, består konkret i at medvitet blir klar over at den objektive røyndommen har ei *form* – at kunnskap om røyndommen er grunnlagt i subjektet. Medvitet forstår at eigenskapar ved røyndommen som det trudde var ibuande i den ytre røyndommen, i røynda er subjektive projeksjonar. Og det å innsjå at røyndommen har ei (subjektiv) form, er det same som å bli klar over seg sjølv som formande; å bli klar over sin eigen formande, objektkonstituerande, aktivitet. Utviklinga som negasjonen får i stand, er at medvitet *blir klar over seg sjølv som subjekt* – det blir sjølvmedvite. Som vi skal sjå i neste seksjon, er denne innsikta det danning består i.

Før negasjonen er medvitet ikkje klar over relasjonen mellom kunnskap og form (sanning). I staden trur det den objektive strukturen til røyndommen er objektivt gjeve og ser ikkje at denne strukturen eigentleg ligg i subjektet. Werner Marx forklarar dette slik:

[Die Gestalten] treten eben nicht so auf, daß das Bewusstsein selbst eine Trennung zwischen dem vorgestellten Gegenstand (Inhalt) und der Gesamtstruktur einer Gegenständlichkeit – der Wahrheit – zu machen vermag. Das Bewusstsein in seinen naiven Weisen verhält sich – sehr vereinfachend gesagt – ‚aristotelisch‘; für es ‚wohnt‘ die Form (Gegenständlichkeit) in dem Gegenstand (Inhalt). Richtiger noch, es ist sich eines solchen Unterschiedens überhaupt nicht bewusst. Aber nicht nur abstrahiert es nicht die ‚form‘ von dem ‚Geformten‘, es ist sich auch nicht dessen Bewußt, daß und wie diese Form [...] ‚in‘ das Bewusstsein gehört, weswegen sin ihm ja in der Bestimmung des Ansich als gesetzt gelten (Marx 2006:85).

Før negasjonen av medvitet blir altså den formande aktiviteten til medvitet misoppfatta som «ytre» og objektive eigenskapar ved røyndommen – forma ligg i tingen. Den subjektive forminga blir misforstått som *an sich* eksisterande.

Eit døme frå dagleglivet kan illustrere korleis dette medvitet misforstår forma til røyndommen. I vår kvardagslege omgang med ting og menneske er vi sjeldan merksam på at røyndommen er forma av subjektet. Vi er altså ikkje merksame på dei føresetnadane vi legg til grunn for våre erfaringar. I staden er forma berre noko som

ved å bli sett over for eit i byrjinga framandt perspektiv på forståinga av røyndommen. Og i begge tilfelle kan medvitet bli allmenngjort og konkretisert ved å tileigne seg, «syntetisere seg med», det framande objektet.

«kling med» utan at vi tenkjer over henne. Når eg beveger meg rundt i verda, så ser eg bilar, hus og menneske. Eg ser då nettopp bilar, hus og menneske, men eg er ikkje medviten om at desse objekta har ei bestemt form – til dømes ein kausal struktur. Eg er retta mot innhaldet, ikkje forma, til røyndommen, men om nokon då spør meg på *kva måte* eg erfarar røyndommen, kan eg bli merksam på forma. Då blir eg bedt om å gjere greie for grunnlaget eller føresetnadane for medvitet mitt, og då vil ein del av svaret vere at eg *tenkjer* bilane, husa og menneska, eller at dei har ein kausal struktur, til dømes.

Røyndommen *har* ei subjektiv form, men for dei første medvitsgestaltane Hegel drøftar, opptre ho på ein umedviten måte – inntil negasjonane gradvis får ho fram i lyset. Konkret skjer dette slik:

[...] in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst; denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewusstsein, daß dasjenige, was ihm vorher das *an sich* war, nicht an sich ist, oder daß es nur *FÜR ES an sich* war (PhG:66).

Hegel skildrar her innhaldet i negasjonen, altså kva konkret innsikt negasjonen resulterer i. Sjølv om negasjonen består i at *kunnskapen* til medvitet er kontradiktorisk, forstår medvitet at også *forma* må vere sjølvmotseiande. For kunnskapen er grunnlagt i ei form; kunnskapen er grunnlagt i føresetnader om objektivitet og sanning, eller som Hegel seier det: kunnskap er *i sitt vesen* om gjenstanden. Dermed vil kontradiksjonen i kunnskapen slå over på forma slik at også ho blir ugyldig. Dette såg vi skjedd med det perseptuelle medvitet: Kunnskapen om saltet var kontradiktorisk, men årsaka var den feilaktige forma til medvitet. Denne innsikta i det ugyldige ved medvitsforma består konkret i at «dasjenige, was [dem Bewusstsein] vorher das *an sich* war, nicht an sich ist, oder daß es nur *FÜR ES an sich* war.» Negasjonen gjer altså medvitet klar over den subjektive forma til røyndommen. Tilsynelatande objektive element ved røyndommen skuldast i røynda forma til medvitet. Det persiperande medvitet illustrerer dette poenget: Før negasjonen oppfatta medvitet eigenskapane til saltet som *objektivt* sjølvstendige. Men negasjonen avdekkar at dette sjølvstende berre var subjektet sin måte å konstituere eigenskapane på: Det var *forma* til medvitet som gjorde at eigenskapane vart erfarte som objektivt sjølvstendige, men dei var ikkje *an sich* eller objektivt sjølvstendige. Dei var berre *an sich* sjølvstendige *für das Bewusstsein*. Deira objektivitet var i røynda ein *subjektiv* projeksjon.

Generelt avdekkar negasjonane at kunnskap, som tilsynelatande er grunnlagt i den ytre, objektivt gjeve røyndommen, i røynda er grunnlagt i subjektet. Negasjonane påviser altså dei subjektive føresetnader for objektivitet: Dei avdekker det Kant forstod som dei 12 kategoriane, men som Hegel meiner må forståast som den konkrete og dynamisk utviklande forma til medvitet. Med Werner Marx si formulering medfører negasjonen at medvitet forstår at det naive «aristoteliske» tilhøve til røyndommen er feil: Den objektive sanninga eller forma «bur» ikkje i den ytre gjenstanden som ein objektiv eigenskap, men er nettopp grunnlagt i medvitet sin objektformande aktivitet:

[D]aß eigentlich die Gedankenbestimmungen, die die Gegenständlichkeit ausmachen, die Formen, nicht nur Formen eines von Wissen abgetrennten Gegenstandes, sondern Formen des Wissens sind und insofern dem Wissen, dem selbst zugehören (Marx 2006:89).

Denne innsikta er dannande, og det forstår vi ved å rekapitulere Kants forståing av vesenet til mennesket: I kapittel 1 drøfta vi Kants argument for at subjektivitet består i å konstituere eller forme røyndommen til objekt. Slik forming krev sjølvmedvit: Å konstituere røyndommen som objekt er berre mogleg om ein er *klar over* at ein gjer det. Gjennom slik sjølvmedviten forming av røyndommen kjem altså vesenet til mennesket til uttrykk. Og då er poenget at negasjonen til medvitet etablerer eit slikt sjølvmedvit: Gjennom negasjonen blir medvitet klar over si eiga forming av røyndommen og dermed klar over seg sjølv som subjekt. Før negasjonen mangla medvitsgestalten denne innsikta og var berre eit *potensielt* subjekt. Etter negasjonen er dette potensiale verkeleggjort. Denne realiseringa av subjektet er ein gradvis prosess: Kvar negasjon avdekker ein bestemt objektiv struktur som grunnlagt i subjektet. Subjektet får altså gradvis større innsikt i sin eigen formande aktivitet; det blir gradvis meir sjølvmedvite. Sidan vesenet til mennesket er å vere subjekt, verkeleggjer negasjonane det menneskelege ved menneske. Og det å verkeleggjere det menneskelege i seg, er danning.

Å verkeleggjere subjektivitet er det same som å verkeleggjere fridom. For som vi hugsar frå kapittel 1, er den spontande formande aktiviteten til medvitsgestaltane det djupaste uttrykket for menneskeleg fridom. Før negasjonen manglar medvitsgestaltane medvit om denne formande aktiviteten, og dermed manglar dei medvit om fridommen sin. Og veit ein ikkje at ein er fri, så er ein heller ikkje verkeleg fri, men *framandgjort*. For utan medvit om den subjektive forma til røyndommen *framstår* røyndommen som uforanderleg og objektivt gjeve. Dermed ser ikkje medvita den moglegheita dei faktisk har til å påverke røyndommen; dei innser ikkje moglegheitene til fri handling og tenking. I staden relaterer medvita seg til røyndommen som skjebne som dei er

underlagt og utlevert til. Då er dei i røynda ikkje frie, handlande subjekt, men objekt. Dei dannande negasjonane medfører ei gradvis oppheving av denne framandgjeringa. Dei består i ei gradvis realisering av den potensielle fridommen til medvita. Danning er altså det same som å verkeleggjere seg sjølv som fritt handlande og tenkjande subjekt.

3 Danning og medvitsgestalten sjølvmedvit

Vi ser at danning og sjølvmedvit er to sider av det same. Det å bli klar over at røyndommen har ei form er å bli klar over seg sjølv som formande, altså å bli sjølvmedviten. Og når fridom består i denne formande aktiviteten, er det å bli sjølvmedviten det same som å verkeleggjere seg sjølv som eit fritt vesen.⁷⁶

For å få ei djupare forståing av kva danning er, skal vi difor sjå nærare på medvitsgestalten sjølvmedvit, som utgjer avslutninga på kapittel 3 *Kraft und Verstand* i *Phänomenologie des Geistes*. Kva sjølvmedvit er, forstår Hegel her ut frå litt kryptiske omgrep som «den andre loven» og «den omvendte verda», men enkelt sagt viser Hegel med desse omgrepa at sjølvmedvit består i å ha ein kritisk, objektiv, distanse til eigen kunnskap. Det er altså dette kritiske sjølvmedvitet danning består i.

Medvitsgestalten forstand

Som vanleg må innhaldet og terminologien Hegel brukar for å forklarar ein medvitsgestalt, forståast ut frå dei føregåande gestaltane. Vi har vore inne på at det persiperande medvitet blir opphevd i medvitsgestalten kraft. Medvitet om røyndommen blir då forklart ut frå krefter som bur i dei persiperte tinga. Men det viser seg at dette medvitet igjen må opphevast i medvitsforma *forstand*: Grunnlaget for kreftene er «das *Negative* der sinnlich gegenständlichen Kraft bestimmt; es ist [die Kraft], wie sie in ihrem wahren Wesen nur als *gegenstand des Verstandes* ist» (PhG:100). Dermed er røyndommen endeleg grunnlagt i subjektet i form av tenking eller i omgrep. Men sjølv om medvitet grunnlegg røyndommen i tenking, veit det foreløpig berre at tenking formar røyndommen. Det har altså berre det tomme omgrepet om sambandet mellom tenking og røyndom, men korleis sambandet meir

⁷⁶ Sjølv om vi har eksemplifisert danning ut frå negasjonar av dei første medvitsgestaltane Hegel drøftar, er eigentleg desse negasjonane i seg sjølv ikkje dannande. Grunnen er som følgjer: Når til dømes det persiperande medvitet blir negert og opphevd i den nye forma kraft, forstår dette medvitet likevel ikkje at *det sjølv* konstituerer røyndommen. Det forklarar den objektive strukturen til røyndommen ut frå objektive eller «gjenstandsmessige» krefter – ikkje ut frå sin eigen subjektive aktivitet. Så det vi har forklart som danning, innsikta i at røyndommen har ei subjektiv form, oppstår først med medvitsgestalten sjølvmedvit. Skal vi forstå kva danning er, må vi difor sjå nøyare på denne medvitsgestalten.

konkret skal forståast, veit det ikkje. Røyndommen framstår difor som «die *gegenständliche* verschwindende Erscheinung, noch nicht [das] *eigenes* Fürsichsein [des Bewusstseins]; das Innre ist ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht» (PhG:101).

Men forstanden forstår etter kvart at måten han relaterer seg til røyndommen på, er ved å gripe dei *allmenne* strukturane til røyndommen. Forma til røyndommen blir då spesifisert som tenking i form av allmennomgrep.⁷⁷ Og denne medvitsgestalten har likskap med Kants kategoriar, med nokre vesentlege modifikasjonar.⁷⁸ Denne medvitsgestalten kan no forklare dei mangfaldige og kontradiktoriske persepsjonane av røyndommen ved at forstanden tenkjer den same tingen på ulik måte: Forstanden held det mangfaldige innhaldet i røyndommen, saman i ein einskap. Hegel skildrar dette som at forstanden grip «der *Unterschied als allgemeiner*» (PhG:104). Forstanden samanfattar altså dei bestemte eigenskapane til røyndommen – det «åtskilte», i tydinga utheva frå heilskapen som ein bestemt eigenskap eller bestemt objekt – i allmenne omgrep eller lovar. Til dømes blir dei ulike persepsjonane av saltet samanfatta i allmennomgrepet «salt», og dei ulike persepsjonane av fallande objekt blir samanfatta i «tyngdeloven». Sjølv om medvitet persiperer røyndommen i konstant flux og endring, er vesenet til røyndommen stabile og identiske lovar og allmennomgrep grunnlagt i forstanden. Vesenet til røyndommen er altså forstanden gjennom si evne til å gje røyndommen ein allmenn struktur i form av tenking og omgrep. Vesenet til røyndommen blir då av denne medvitsgestalten forstått som ei rekkje lovar eller allmennomgrep. Lovane uttrykkjer den uforanderlege og objektive strukturen til den mangfaldige og stadig endrande røyndommen som vi erfarer. Denne medvitsgestalten

⁷⁷ Medvitsforma «Spiel der Kräfte» (PhG:100) er måten motsetninga i det persiperande medvitet vart opphevd i krafta. No blir denne erfaringa av røyndommen igjen opphevd i forstanden. Då kan vesenet til røyndommen, det indre i tingen, forklarast ved at forstanden set spelet mellom kreftene, persepsjonen av røyndommen, på *allmenne* omgrep.

⁷⁸ For det første er Hegels allmennomgrep konkrete. Dei er nødvendig retta mot det empiriske og er ikkje identiske med Kants reint formale allmennomgrep. Allmennomgrepa som utgjer det indre eller vesenet til tingen, må forståast som danna *med utgangspunkt* i det menneskelege medvitet om røyndommen (*Erscheinung*) Hegel klargjer nettopp dette poenget her: «Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber *entstanden*, es *kommt* aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittlung» (PhG:103). Men andre, og her refererer Hegel vel til Kant, meiner at «das Innere der Dinge nicht zu erkennen sei» (PhG:102) fordi det er i *utgangspunktet* bestemt som «*Jenseits des Bewusstseins*» (ibid.), og her må vi tru Hegel refererer til Kants problematiske skilje mellom tenking og åskoding. For Hegel er difor vesenet til røyndommen ikkje ein *Ding an sich*, men kan gripast ved å *oppheve* – [es] ist [...] *entstanden* – den erfarne røyndommen i fornuft. Eg trur Gadamer (1976:41) seier det same med denne formuleringa: «... it is not appearance as opposed to reality, but rather appearance as the real itself.» For det andre har dette medvitet enno ikkje innsett at forstandsomgrepa må vere grunnlagt i *sjølvmedvit*.

som forstår røyndommen som grunnlagt i ei rekkje allmennomgrep, er det Hegel kallar «den første loven» om «det rolege riket av lovar»: «Er ist im *Gesetze* ausgedrückt, als dem *beständigen* Bilde der unsteten Erscheinung. Die *übersinnliche* Welt ist hiemit ein *ruhiges Reich von Gesetzen*» (PhG:105). Som vi no skal sjå, er sjølvmedvit *medvitet om* denne medvitsforma, nemleg den andre loven.

Sjølvmedvit som «den andre loven»

Med utgangspunkt i denne medvitsforma kan vi starte drøftinga av sjølvmedvit. Problemet med dette rolege riket av lovar er at lovane gjeld umiddelbart som sanne og gyldige. Dermed problematiserer medvitet ikkje gyldigheita til lovane, men tek dei som evige og uforanderlege sanningar om røyndommen. Som vi skal sjå i eit seinare kapittel, har denne medvitsforma formalt sett den same strukturen som det sedelege medvitet i antikken, der verkelegheita var regulert av umiddelbart gjeldande lovar i form av guddommelege makter. Røyndommen blir då forstått som «das *unmittelbare* Abbild der wahrgenommenen Welt» (PhG:111, mi kursivering); dei er umiddelbart gyldige. Det vil seie at sambandet mellom loven og røyndommen, subjektet og objektet, er ikkje grunngeve og legitimert. Resultatet er at dette medvitet rett nok relaterer seg til røyndommen *i form av* omgrep og lovar. Problemet er at lovane ikkje er forstått som *sett* eller konstituert av subjektet, men som objektivt gjevne og sanne.

Sjølv om dette medvitet forstår røyndommen som forma av forstandslovar, manglar medvitet framleis *sjølvmedvit*. Lovane står «utanfor» subjektet som objektive og ukritiserbare. Dei er ikkje grunnlagt i subjektet ved å vere legitimert gjennom rasjonelle grunnar; lovane er ikkje opphevd i fornuft. Sjølvmedvit oppstår først i det medvitet innser at lovane ikkje er objektivt gjeve, men er grunnlagt i subjektet. Medvitet må innsjå at lovane ikkje berre gjeld rett og slett, men at subjektet må *akseptere* loven som legitime og gyldige. Denne aksepteringa eller stillingtakinga krev altså at subjektet er aktivt. Sjølvmedvit er denne innsikta i at forstandslovene er grunnlagt i *subjektiv aktivitet*.

Denne første forståinga av loven, som resulterte i medvitsforma det rolege riket av lovar, må altså opphevast i eit ny medvitsform i form av eitt nytt omgrep om loven – ein lov som uttrykkjer kva ein sjølvmedviten relasjon til røyndommen består i. Dette er ein lov som inneheld prinsippet eller grunnlaget for forstandslovene, prinsippet for den første loven. Den andre loven formulerer Hegel slik:

Ein *zweites Gesetz*, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nämlich dem sich beständigen gleichbleibenden Unterscheide

entgegengesetzt ist; denn dies Neue drückt vielmehr das *Ungleichwerden des Gleichen*, und das *Gleichwerden des Ungleichen* aus. (PhG:110–1)

Det Hegel vil fram til med dette kryptiske sitatet, er at medvitet om røyndommen må vere grunnlagt i *aktivitet*: Hegel definerer den andre loven som motsett den første loven som er uforanderleg og seg sjølv lik. Den andre loven er altså ikkje umiddelbart gjeve, som den første loven; han er ikkje objektiv gyldig og sann *ut frå seg sjølv*. I staden skildrar Hegel innhaldet i den andre loven som at «det like blir ulikt» og omvendt. Med denne frasen skildrar Hegel ei rørsle eller ein aktivitet, og denne aktiviteten er abstrakt skildring av subjektiv aktivitet eller domfelling. Forstandslovene i den første loven er altså grunnlagt i, opphevd i, denne aktiviteten: Når forstanden opphever røyndommen i allmenne omgrep og lovar, så skjer det ved å gjere det like ulikt og gjere det ulike likt.

Ei meir utfyllande forståing av denne subjektive aktiviteten, innhaldet i den andre loven, får vi i dette sitatet:

[D]as *Gleichnamige*, die Kraft, *zersetzt* sich in einen Gegensatz, der zunächst als ein selbständiger Unterscheid erscheint, aber welcher sich in der Tat *keiner zu sein* erweist; denn es ist das *Gleichnamige*, was sich von sich selbst abstößt, und dies Abgestoßene zieht sich daher wesentlich an, denn es ist *dasselbe* (PhG:111).

Å felle ein dom, å konstituere noko som eit objekt, består i å skilje noko åt som si motsetning – å gjere det like ulikt. Og som vi har vore inne på, er det å skilje noko åt det same som å erkjenne ein bestemt eigenskap ved noko. Eigenskapane og objektet kan altså ikkje sjåast uavhengig av kvarandre, men «zeiht sich [...] wesentlich an» – dei er i ein einskap. Og einskapen som knyt dei saman, er nettopp subjektivitet, altså *aktiviteten* å konstituere objekt eller felle dommar; aktiviteten det er å ordne sansemangfaldet i allmenngrep. Det er forstandsaktiviteten som er einskapen som skaper identitet; det er forstanden som integrerer objektet i subjektet. Eit døme kan klargjere dette. Hegel tenkjer seg at ein skal forklare fenomenet lyn.⁷⁹ I utgangspunktet er altså lynet eit uforstått fenomen; det er «likt seg sjølv». Lynet blir så forklart ut frå loven om positive og negative elektriske ladningar. Denne forklaringa består då i å gjere «det like» lynet ulikt: lynet blir *bestemt* eller *åtskilt* i eigenskapane positiv og negative ladningar. Men denne «ulik-gjeringa» av lynet opphevast: Det ulike trekkjer seg tilbake i det like. Lynet og eigenskapane er det same; dei er sider ved den domfellane aktiviteten til forstanden. Åtskiljinga eller omgrepsleggjeringa av lynet er altså ikkje

⁷⁹ PhG:108.

objektiv; eigenskapane er ikkje objektivt gjevne (sansa), men *sett* av subjektet. Det å vere medviten ein objektiv røyndom har denne grunnstrukturen: Det består i å erkjenne objekt (lynet) ut frå eigenskapane og å sjå eigenskapar i lys av objekt. Det er vekslinga mellom å gjere det like ulikt og å føre det ulike tilbake i det like. Men grunnlaget eller einskapen i denne vekslinga, er aktiviteten til subjektet i form av den domfellande forstanden. Røyndommen er altså verken grunnlagt i persepsjon, krefter eller allmenne lovar, men i *aktiviteten* å felle dommar. Det rolege riket av forstandslovar og -omgrep har i røynda eit dynamisk grunnlag: Den objektive strukturen til røyndommen er grunnlagt i subjektivitet, og subjektivitet er ikkje Descartes substans, men som Kant viste, aktivitet eller spontanitet. Denne innsikta er innhaldet i den andre loven.

Vi forstår då at Hegels omgrep om den andre loven er omgrepet om sjølvmedvit. Denne andre loven skildrar aktiviteten til medvit; han skildrar forma eller grunnlaget til forstanden si allmenngjering av røyndommen. Allmennomgrepa og lovane gjeld ikkje i seg sjølv, men gjeld fordi subjektet er grunnlagt i *aktiviteten* det er å felle dommar eller setje på omgrep. Og når subjektet er medviten sin eigen formande aktivitet, er det sjølvmedvite.

Som vi forklarte over, består danning i å verkeleggjere seg sjølv som subjekt. Det skjer gjennom medvit om si eiga form, altså ved å bli sjølvmedviten. Det er denne innsikta i at subjektet er grunnlaget for røyndommen, som den andre loven inneheld. Samtidig er vi ikkje komen særleg lenger i å forstå kva dette inneber – bortsett frå å formulere kva sjølvmedvit er med Hegels terminologi. Vi skal no sjå korleis det å vere sjølvmedviten meir konkret vil seie å opprette ein objektiv, og potensielt kritisk, distanse til si eiga domfelling. Det er å ta aktiv stilling til måten ein har objektivert og forklart røyndommen på; det å vere sjølvmedviten består altså i å kunne *grunnge seg sjølv*, grunnge si eiga forståing av røyndommen.⁸⁰ Det å bli medviten grunnlaget for røyndommen er å verkeleggjere seg sjølv som subjekt og bli danna.

⁸⁰ Mellom dei to gestaltane den første og andre loven står den «forklarande» medvitsgestalten. Den andre loven er altså opphevinga av denne medvitsgestalten. Han er *artikuleringa*, eller medvitet om, kva det vil seie å forklare eller omgrepsleggjere røyndommen. For det forklarande medvitet manglar nettopp medviten om *at* det forklarar røyndommen: «In dieser tautologischen Bewegung [das Erklären] beharrt, wie sich ergibt, der Verstand bei der ruhigen Einheit seines Gegenstandes und die Bewegung fällt nur in ihn selbst, nicht in den Gegenstand» (PhG:109). Medvitet ser ikkje at det sjølv, gjennom sin eigen forklarande aktivitet, skaper den objektive røyndommen. I staden trur det røyndommen nettopp er uavhengig av den forklarande aktiviteten. Medvitet er altså utelukkande retta mot den ytre røyndommen og erkjenninga av den, og ser ikkje sin eigen aktivitet i relasjonen sin til denne røyndommen. Denne gestalten er då ikkje sjølvmedviten, men utgjer innhaldet i sjølvmedvitet. Han skildrar innhaldet i den

«Den omvendte verda»

At sjølvmedvit består i å kunne etablere ein «kritisk distanse» til sitt eige sjølv – til si forståing av, eller medvit om, røyndommen – trur eg Hegel vil fram til med det kryptiske omgrepet «den omvendte verda» (*die verkehrte Welt*). Denne evna er då eit sentralt element i omgrepet danning.

På same måte som den første loven skildra røyndommen som grunnlagt i det rolege riket av lovar, har den andre loven den omvendte verda som resultat. Den omvendte verda er altså opphevinga av det første rolege riket av lovar og artikulterer meir presist kva subjektivitet og sjølvmedvit består i. Poenget er at subjektivitet består i å kunne ta stilling til, eller kontrastere, sitt medvit om røyndommen. Hegel skildrar denne medvitsgestalten slik:

Durch dies Prinzip wird das erste Übersinnliche, das ruhige Reich der Gesetzte, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegenteil umgekehrt; das Gesetz war überhaupt das sich *Gleichbleibende*, wie seine Unterscheide; itzt aber ist gesetzt, daß beides vielmehr das Gegenteil seiner selbst ist; [...] – *Diese zweite übersinnliche Welt* ist auf diese Weise die *verkehrte Welt*; und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die *verkehrte dieser ersten* (PhG:111).

Den omvendte verda står altså i ein relasjon til den første verda, nemleg som omvendinga av henne. Og det omvendte ved denne andre verda skildrar Hegel slik:

Nach dem Gesetzte dieser verkehrte Welt ist also das *Gleichnamige* der ersten das *Ungleiche* seiner selbst, und das *Ungleiche* derselben ist eben Von *ihm selbst ungleich*, oder es wird sich *gleich*. An bestimmten Momenten wird diese sich so ergeben, daß was im Gesetzte der ersten süß, in diesem verkehrten Ansich sauer; was in jenem schwarz, in diesem weiß ist. [...] Ebenso was im ersten Gesetzte der Elektrizität Sauerstoffpol ist, wird in seinem anderen übersinnlichen Wesen Wasserstoffpol; und umgekehrt (PhG:112).

Kva Hegel her vil fram til, er ikkje openbart, men det er klart at den omvendte verda sjølv sagt ikkje er ei ny fysisk verd parallelt med den vi sansar.⁸¹ Det Hegel må meine med omvendinga av den første verda, er at subjektivitet er det same som å *kontrastere* noko med noko. Hegel vil ha fram at det å omgrepsleggjere eller forme noko vil seie å sjå noko i kontrast til noko anna; det er å bestemme det i forhold til noko anna. Når vi til dømes erkjenner (bestemmer) saltet som kvitt, så er denne erkjenninga berre mogleg

sjølvmedvitne medvitsgestalten, nemleg den forklarande aktiviteten, subjektivitet, utan å sjølv vere sjølvmedviten: «Das Erklären des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen, was das Selbstbewusstsein ist» (PhG:116).

⁸¹ «Allein solche Gegensätze von Innerem und Äußerem, von Erscheinung und Übersinnlichem, als von zweierlei Wirklichkeiten, sind hier nicht mehr vorhanden» (PhG:113).

ut frå kontrasten til det svarte eller ein annan eigenskap. Det vil seie at medvitet om saltet som kvitt har eit ekstra lag som «kling med»; medvitet har ein «usynleg» dimensjon, nemleg medvitet om at det kvite er *motsett det svarte*. Denne dimensjonen er usynleg eller umedviten fordi han ikkje er eksplisitt del av medvitet: Vi er medvitne saltet nettopp som kvitt og ser ikkje nødvendigvis at dette innhaldet er grunnlagt i ein kontrast eller ei motsetning.⁸²

Sjølvmедvit – medvitet om den subjektive forma til røyndommen – er altså å vere klar over at røyndommen har ein slik implisitt kontrasterande dimensjon. Det å vere medviten den subjektive forma til røyndommen er å vere klar over denne dimensjonen. Difor kan Hegel skrive at den omvendte verda er ein *nødvendig* del av den empiriske verda; ho er nettopp forma til den empirisk sansa røyndommen, og ho er grunnlaget for, eller det som mogleggjer, erkjenning av røyndommen. Til saman utgjer difor dei to verdene ein einskap; dei er to sider av den røyndommen vi sansar og erfarer:

So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergriffen, und sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d.h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst, und ihre entgegengesetzte in Einer Einheit» (PhG:114).

Verda er omvendt *for medvitet*, og det vil seie at medvitet er *medvite* at erkjenninga av røyndommen har ei omvendt verd; medvitet er klar over at sitt konkrete medvit om røyndommen er grunnlagt i kontrastering, grunnlagt i den omvendte verda. Denne innsikta er å vere sjølvmедviten.⁸³

⁸² Denne lesinga er ikkje heilt samanfallande med Gadamer (1976:48f) som forstår den omvendte verda i lys av verkemidlet *satire* der «everything is the reverse of the right world» (ibid.). Som han skriv: «Such a portrayal in a counterfactual possibility illumines for a moment a valid though unreal possibility in the established world as it stands [...] As a form of statement, satirical inversion presupposes that the world will recognize in the reversal of itself its own perversion and thus come to see its true possibilities. Thus, it is the real world itself which splits apart into possibility and counter-possibility» (Gadamer 1976:48–9). Gadamer forstår altså den omvendte verda som det vi kan kalle det ikkje-realiserte «moglegheitsrommet» til den verkelege verda, eit «rom» satiren utnyttar og er avhengig av. Og dette moglegheitsrommet kan ein då sjå som eit uttrykk for menneskeleg fridom og subjektivitet, nemleg forståinga av at det gjevne kan vere annleis. Men etter mitt syn forklarar denne lesinga, om eg forstår Gadamer rett, ikkje i tilstrekkeleg grad korleis den verkelege verda har ei omvendt verd som eit *nødvendig* aspekt ved seg, som sitatet i neste avsnitt i brødteksten får fram. For så vidt eg kan sjå, er det fullt mogleg å tenkje bort det satiriske moglegheitsrommet og framleis erfare den verkelege verda. Dette rommet er altså ikkje eit nødvendig aspekt ved den verkelege verda, og det er ikkje i tråd med Hegels poeng. Men det er ikkje mogleg å forklare erfaring av røyndommen utan evne til «kontrastering», som er poenget i lesinga eg presenterer.

⁸³ Det kan vere verd å merke seg skilnaden mellom Kant og Hegel her. Så vidt eg kan sjå, er Kants kategoriar hans «versjon» av det vi har kalla den kontrasterande dimensjonen til medvitet. Som vi har sett, er problemet at dei i utgangspunktet er åtskilde frå den sanslege røyndommen. Tilsvarande er eit sentralt poeng i Kants moralfilosofi at (det indre) føremålet med ei handling kan forståast uavhengig av (den ytre) realiteten til handlinga, konsekvensane

Vi ser då korleis den kontrasterande dimensjonen ved medvitet mogleggjer ein «kritisk, objektiv distanse» til eigen kunnskap: Å vere klar over at kunnskapen røyndommen er grunnlagt i «kontrastar», er å vere klar over at medvitet kviler på bestemte føresetnader – på ei bestemt form. Til dømes er ein i erkjenninga av det kvite saltet klar over at denne erkjenninga har kontrasten til det svarte som grunnlag. Og når ein er medviten at kunnskapen om røyndommen kviler på føresetnader, har ein nettopp ein kritisk eller objektiv distanse til røyndommen; ein har eit perspektiv på sin eigen kunnskap. Eit medvit som ikkje har gjennomgått ein dannande negasjon, vil vere *ukritisk* til kunnskapen sin om røyndommen; det trur medvitet om røyndommen er objektivt gjeve. Først i det medvitet blir klar over den kontrasterande dimensjonen som føresetnad for kunnskapen sin, blir det verkeleggjort som kritisk tenkande subjekt. Først då innser det at medvitet kviler på ein kontrast, at det har ei eller anna form for grunnlag eller føresetnader. Og i innsikta i at kunnskapen kviler på føresetnader ligg viljen til å korrigere kunnskapen dersom ein blir overtydd om at føresetnadane ikkje held mål. Ei slik instilling til kunnskapen sin er altså å vere danna.

Danning som overskriding

Så langt har vi skildra subjektivitet som sjølvmedvit i tydinga medvit om at røyndommen blir forma av subjektet. I innleiinga av *Phänomenologie des Geistes* skildrar Hegel slik subjektiv aktivitet som evna til overskriding. Ved å sjå nærare på kva han meiner med dette, forstår vi betre kva danning og sjølvmedvit består i. Hegel skriv:

Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein

(PhG:113). Hegel vil bort frå denne todelinga av verkelegheita og opererer med eit *konkret* omgrep om form. Det gjer at også den kontrasterande dimensjonen, den omvendte verda, må forståast konkret: Dei omgrepa vi forstår handlingar og objekt ut frå, tek ikkje utgangspunkt i ei ideell sfære, men den konkrete røyndommen. Til dømes kan vi berre forstå kva Nordpolen er, ut frå den («sinnlich Vorgestelltes» eller tenkte førestillinga om den) *konkret* eksisterande Sørpolen: «Aber in der Tat, wenn das *eine Gesetzte* ein Wahrgenommenes ist, und sein *Ansich*, als das Verkehrte desselben, ebenso ein *sinnlich Vorgestelltes*, so ist das Saure, was das *Ansich* des süßen Dings wäre, ein so wirkliches Ding, wie es, ein *saures* Ding [...] der Nordpol, welcher das *Ansich* des Südpols ist, ist der *an demselben Magnete vorhandene* Nordpol» (PhG:113). Det er altså fordi det fysiske, verkelege kompasset er delt inn (bestemt/åtskilt) i nord og sør, at vi kan gjere distinksjonen mellom nord og sør. Omgrepa om Nordpolen og Sørpolen er altså grunnlagt i fysiske, empirisk eksisterande fenomen, til dømes eit kompass. Så sjølv om røyndommen har ei omgrepsleg form, og slike omgrep er grunnlagt i tenkte distinksjonar representert ved den omvendt verda, så tek likevel desse distinksjonane utgangspunkt i den konkret, eksisterande empiriske røyndommen – ikkje i omgrep (kategoriar) åtskilde frå den empiriske røyndommen. Når det gjeld handlingar, medfører denne kritikken av Kant at ein ikkje må forstå ei handling, til dømes eit brotsverk, ut frå *intensjonen* til brotsmannen, men ut frå den konkrete verkelegheita, nemleg *straffa* som brotsverket (ideelt sett) medfører. Straffa, ikkje det subjektive føremålet, er realiteten til handlinga.

anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewusstsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, *neben* dem Beschränkten. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst (PhG:62-63).

Poenget Hegel får fram her, er at subjekt har ei *ibuande* moglegheit til overskriding; subjektivitet er å vere umiddelbart «ut over seg sjølv». Hegel skriv at medvitet er omgrep for seg sjølv; det er altså sjølvmedvite. Det vil seie at medvitet veit at røyndommen, det objektivt bestemte eller «das Beschränkte», er konstituert av medvitet sjølv. Denne innsikta har vi forklart som medvitet om at røyndommen ikkje har eit objektivt grunnlag, men i staden har ei (subjektiv) form eller struktur. Og ein annan måte å seie at røyndommen har ei form på, er at han har ein *normativ* struktur, som Pippin skriv: «the concepts involved in organizing perceptual experience are also norms prescribing how the element of perceptual experience ought to be organized [...] and so they do not function like fixed physiological dispositions» (Pippin 2011:24). Det er altså dette subjektive eller normative grunnlaget for røyndommen Hegel skildrar med sitt omgrep om sjølvmedvit og «den omvendte verda». ⁸⁴ Poenget er då at når røyndommen har eit slikt subjektivt eller normativt grunnlag, vil medvitet om røyndommen alltid gå ut over det objektivt gjevne. Det å vere medviten ein røyndom, det å vere sjølvmedviten, består i å overskride eller gå ut over det ein er medviten om. Subjektivitet har dimensjonen av *Hinausgehen* som ein del av sin struktur.

Pippin forklarar to implikasjonar som følgjer av denne dimensjonen til subjektet – implikasjonar vi kan relatere til omgrepet danning: For det første medfører det normative grunnlaget for røyndommen at forma til røyndommen alltid kan endrast; ho har altså overskriding som ei *ibuande* moglegheit: Medvitet er

⁸⁴ Ein konkret konsekvens av dette er at ut frå Hegel og Kants argument må altså alle reduksjonistiske teoriar om mennesket vere feil: Det menneskelege kan ikkje reduserast til eit objekt, men må nettopp forståast ut frå si *subjektive form*. Denne forma står sjølvstilt i ein relasjon til, og er påverka av, den gjevne, objektive røyndommen. Medvitet vårt om røyndommen er til dømes ein funksjon av kroppen vår, hjernen og genene våre. Men medvitet kan ikkje vere ein *direkte* – altså ein umiddelbar, til dømes kausal – funksjon av den gjevne objektive røyndommen. For det objektive er alltid opphevd i ei subjektiv form. Det er, som Hegel skriv i sitatet, *formidla av omgrepet*. Til dømes vil ei genetisk eller nevrologisk (altså objektivt gjeve) tilbøyelegheit til aggresjon hos eit menneske bli formidla av, eller opphevd i, medvitsforma til personen. Dermed kan aggresjonen endre realitet og uttrykksmåte avhengig av omgrepa (forma) eller *mediet* som personen har for å uttrykkje aggresjonen. Jamfør drøftinga av Eia og Ihles bok *Født sånn eller blitt sånn*, som avsluttar neste kapittel.

always 'beyond' any norm in the sense that it is not, let us say, stuck with such a restriction as a matter of psychological fact; consciousness is always in a position to alter norms for correct perception, inferring, law-making or right action (Pippin 2011:25).

Forma er *sett av subjektet*, og då kan sjølvstøtt subjektet setje ei ny form, og korleis det kan gå føre seg, har vi allereie sett fleire dømer på. Sidan danning består i å endre forma til sjølvstøtt, er denne overskridande dimensjonen ved sjølvstøtt grunnlaget for all danning. Og det å vere danna består i å vere *klar over* denne moglegheita til å endre form, ein er klar over at røyndommen alltid kan forståast annleis: Sjølvmedvit («such a way of knowing oneself in knowing or doing anything») vil seie at ein er

open to the possibility of, whether one had it right, either about what one believed to be true, or about what one was doing or whether one had the reasons one took oneself to have. This is, I think, the most important *aperçu* in what we call German Idealism and it receives its fullest expression in Hegel's thought (Pippin 2011:55).

Denne dimensjonen av *beyond* karakteriserer Hegel også som *begjæret* til sjølvmedvitet. Og det omgrepet står heilt sentralt i Pippins lesing av Hegel, noko som undertittelen til Pippins verk (1989) viser: «The satisfaction of self-consciousness».⁸⁵

For det andre medfører denne moglegheita til endring ein trong til å *stadfeste forma* til medvitet. Dette skildrar Pippin slik:

[C]onsciousness is *always* 'going beyond itself,' [...] never *wholly* absorbed in what it is attending to [...] and this in a way that means it can be said to both be self-affirming, possibly issuing in judgments and imperatives, but also potentially 'self-negating,' aware that what it resolves or takes to be the case might not be the case. It somehow 'stands above' what it also affirms (Pippin 2011:25–26).

Idet medvitet erkjenner eit objekt, veit det samtidig at erkjenninga ikkje nødvendigvis er gyldig og sann sidan ho er grunnlagt i subjektet. At medvitet alltid er ut over seg sjølv (*das Hinausgehen, beyond*), vil altså seie at det inneheld eit *ugrunngjeve element*: Implisitt i erkjenninga av den objektive røyndommen ligg medvitet om at erkjenninga ut frå seg sjølv ikkje er objektivt gyldig eller nødvendig sann; det objektive er ikkje i seg sjølv objektivt *gyldig*. Erkjenninga av den objektive røyndommen må då stadfestast ut frå noko anna, og når røyndommen er grunnlagt i subjektet, må ei slik stadfesting bestå i at medvitet stadfestar seg sjølv – si eiga objektkonstituering. Medvitet si innsikt i at det alltid er ut over seg sjølv, medfører altså eit behov for å *grunnge seg sjølv* – eit behov for å grunnge den objektkonstituerande forma si:

⁸⁵ Sjå også Pippin (2011:53ff) si drøfting av dette omgrepet.

So the large question to which Hegel thinks we have been brought by this account of consciousness in the first three chapters is: just *what is it* for a being to be not just a recorder of the world's impact on one's sense, but to be *for itself* in its engagement with objects. What is it in general *for a being to be for itself*, for 'itself' to be at issue for it in its relation with what is not it? (Pippin 2011:26)

Strukturen til medvitet medfører nødvendigvis spørsmålet om korleis medvitet kan vere *for seg* eller sjølvmedviten i sin relasjon til den objektive, i tydinga framande, verkelegheita – altså korleis det kan *grunnge*, og dermed vere sjølvmedvite, sin relasjon til røyndommen.

Vi kan også kaste lys over denne overskridande, og dannande, dimensjonen ved sjølvmedvitet ved å trekkje inn Kant, for denne dimensjonen finst også som ei side ved Kants omgrep om fornuft. Som vi var inne på i drøftinga av O'Neills Kant-lesing, forstår ikkje Kant fornuft som ei algoritme – eller som «a mere calculative faculty», som Pippin (2011:56) skriv. Det å vere eit rasjonelt vesen impliserer ikkje berre at vi *kan*, om vi vil, tenkje rasjonelt. I tillegg gjer fornufta vår at vi *også vil* tenkje rasjonelt. Kant meiner altså at fornufta har ein normativ dimensjon: Ho påverkar ikkje berre innhaldet i vår tenking slik at vi tenkjer rasjonelt. I tillegg påverkar fornufta *forma* til tenkinga vår: Det at vi har fornuft, skaper eit *ønskje om* å forstå røyndommen, om å gje han ein rasjonell struktur. Med Pippin manifesterer dette normative aspektet ved fornufta seg ved at mennesket «struggles for justification, warrant, a righteousness both intellectual and moral, or, put another way, it is to feel a lack when such a justification is lacking» (Pippin 2011:38). Og denne normative funksjonen til fornufta manifesterer seg både i praktisk og teoretisk fornuftsbruk. Schönecker og Wood (2004:120ff) skildrar den praktiske fornuftsnormativiteten slik:

Tatsächlich aber, so jedenfalls Kant, ist schon die instrumentelle und prudentielle Vernunft *normativ*. Ihre Aufgabe ist nicht bloß die Mittelbestimmung. Sie gibt vielmehr dem Wollen eine Richtung, indem sie dazu anhält, den selbstgesetzten Zweck rational zu verfolgen und an ihm festzuhalten (Schönecker og Wood 2004:122).

Som Schönecker og Wood påpeiker, må praktisk fornuft ikkje forståast utifrå Humes modell der ho berre finn rasjonelle middel for å realisere kontigente (Kant: heteronome) ønskjer og behov. For Kant har ikkje fornufta berre denne ytre, instrumentelle dimensjonen, men i tillegg ein indre, normativ form-dimensjon: Fornufta er normativ ved at ho «oppfordrar» til å setje rasjonelle handlingsmål. Fornufta gjev viljen og ønskja våre ei retning; ho påverkar også våre ønskjer og behov.

Den menneskelege viljen har altså ikkje fornuft berre som innhald, men er forma og påverka rasjonalitet allereie i utgangspunktet.

Kants generelle omgrep for denne normative dimensjonen til fornufta er at ho har ei «(eigen)interesse».⁸⁶ Denne interessa kjem konkret til uttrykk i følgjande kjende spørsmål:

Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? (KrV:B832).

Desse spørsmåla kan ein altså forstå som Kants konkretisering av det Hegel kallar dimensjonen av *das Hinausgehen* i sjølvmedvitet. Danning består då i å relatere seg til, og forsøke å svare på, desse spørsmåla. Og for Hegel vil omgrepet om ånda utgjere svaret.

Denne trongen til sjølvgrunningjeving kan vi altså forstå som den ibuande «trongen til danning» til sjølvmedvit. På same måte som hos Aristoteles er det altså mangelen ved si realiserte form som sporar til endring.⁸⁷ Det er nettopp denne mangelen som driv dialektikken i Hegels verk vidare, og som gjer at sjølvmedvitet nettopp må utforske sin relasjon til røyndommen enno grundigare. Mangelen skaper eit ønskje om å tileigne seg og forstå røyndommen og er dermed grunnlaget for all filosofi og dermed i vid forstand alle andre former for auking av si forståing av røyndommen.

Enno meir generelt kan vi kanskje seie at Hegel og Kant her formulerer evna til å undre seg over røyndommen – evna til å stille spørsmålet om kvifor noko i det heile eksisterer og kvifor det eksisterande har nett den forma og strukturen som det har. Ei slik instilling til røyndommen består i å stille seg utanfor dei bedøvande kvardagspraksisane som gjer alt tilsynelatande forståeleg og meiningsfullt. I kvardagen finst ingen filosofiske spørsmål. Her har alt ein forståeleg funksjon og ein tilordna plass. Vi veit korleis vi får mat på bordet og kva rolle vi har i samfunnet. Men denne tryggleiken er berre på overflata. Sidan grunnlaget for den menneskelege eksistensen er uavklart, er kvart menneske eit mysterium – trass i vår velorganiserte kvardag. Eit element i det å vere danna kan vere å minne seg sjølv på dette mysteriet for på den måten å kunne kaste eit nytt, friskt og kritisk blikk på røyndommen vi tek del i.

⁸⁶ Jamfør Pippin (2011:56).

⁸⁷ Stigen 1995:14.

Danning ut frå det objektive og det subjektive

Så langt har vi sett korleis Hegels forståing av sjølvmedvit og subjektivitet kan danne grunnlaget for eit omgrep om danning. Vi kan oppsummere det vi har kome fram til ved å forklare danning og sjølvmedvit frå den subjektive og den objektive sida.

I drøftinga så langt har vi vore mest oppteken av sjølvmedvit og danning frå den subjektive sida. Det å vere sjølvmedviten er å vere klar over at røyndommen har ei form; det er medvitet om subjektet si evne til å integrere uforstått og «framand» røyndom i seg sjølv ved å gje det subjektiv form. Denne evna til å oppheve all røyndom i seg gjer medvitet til det grenselause eller til det *uendelege*. Når denne evna er *gjenstand* for medvitet, er medvitet altså sjølvmedvite: «Indem [dem Bewusstse]n dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewußtsein des Unterschieds als eines *unmittelbar* ebenso sehr aufgehobenen; es ist *für sich selbst*, es ist *Unterscheiden des Ununterschiedenen*, oder *Selbstbewusstse*n» (PhG:118). Og eit slikt sjølvmedvit seier noko om kva danning er. For det å vere medviten forma til røyndommen er å innsjå at kunnskapen ein har om røyndommen har eit subjektivt grunnlag. Meir kvardagsleg formulert vil det seie å ha «eit perspektiv» på sin eigen kunnskap om røyndommen eller å ha ein «objektiv, kritisk distanse» til han. Denne kritiske distansen finst på ulike nivå: Som vi har sett, forstår Hegel forma til medvitet konkret; ho har eit innhald. Og som drøftinga av medvitsnegasjonane fekk fram, kan medvitet derfor forstå den subjektive forma til røyndommen i større eller mindre grad. Det vil seie at sjølvmedvitet, og den kritiske distansen til eigen kunnskap om røyndommen, finst på ulikt nivå. Det å *bli* danna må då bestå i å utvikle sin sjølvmedvitne, kritiske, relasjon til røyndommen.

Denne forståinga av sjølvmedvit og danning kan også formulerast frå den objektive sida, altså med utgangspunkt i den objektive røyndommen. Frå dette perspektivet består danning og sjølvmedvit i å kunne reflektere seg sjølv i det objektive; det er å finne *seg sjølv att* i den ytre, framande, røyndommen. Som Hegel skriv: «Das Bewußtsein eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst notwendig *Selbstbewußtsein*, *reflektiert Sein* in sich, Bewußtsein seiner selbst, in seinem Anderssein» (PhG:118). Sjølvmedvit og danning er medvitet om at det objektive og framande er grunnlagt i den subjektive forma til røyndommen. Dersom eg til dømes erkjenner ei bestemt handling som vond, så skjer denne erkjenninga ut frå mitt allmenne omgrep om vondskap – ut frå den moralske forma til medvitet mitt. Det å erkjenne handlinga som vond vil altså seie å finne att si subjektive (moralske) form i den ytre, objektive handlinga. Det å vere danna kan då generelt forståast som det å

kjenne att sin eigen subjektivitet i den objektive røyndommen. Det vil altså seie at ein er klar over at den objektive røyndommen er integrert i subjektet: Det å vere danna vil seie å forstå røyndommen ein er ein del av. Meir presist består integrasjonen i at subjektet *tenkjer* eller formar det objektivt gjevne; det «kontrasterer» det objektive på ein bestemt måte. Og som Kant viser, er slik tenking eller forståing av røyndommen berre mogleg som sjølvmedviten tenking.

Vi ser at denne utleiinga av danning ut frå i Hegels omgrep om sjølvmedvit er i samsvar med den vanlege, kvardagslege forståinga av omgrepet. For ut frå den gjengse forståinga av danning inngår «kritisk tenking» og «objektiv distanse» som sentrale element. Og det drøftinga av Hegels omgrep om sjølvmedvit bidreg med, er å grunnkje denne forståing av danning. Definisjonane av danning har fått eit filosofisk prov: Sidan danning består i å utvikle sjølvvet, og Hegel viser at sjølvvet består i medvit om subjektet sin eigen formande aktivitet, må danning bestå i å utvikle dette sjølvmedvitet. Som vi har sett, vil det seie å utvikle medvitet om forma til røyndommen, altså å utvikle den kritiske distansen til sin eigen kunnskap.

4 Tilhøvet mellom kunnskap og danning

Dette omgrepet om danning er foreløpig abstrakt og generelt. I dei følgjande kapitla skal vi ta for oss omgrepet ånd, noko som vil gjere drøftinga av danning meir konkret. Men ut frå det vi allereie har vist, kan vi ta nokre steg nærare den verkelege verda. For sentralt i dette dannelsingsomgrepet er tilhøvet mellom kunnskap og form. Ut frå dette omgrepet kan vi difor seie noko om forholdet mellom kunnskap og danning: Er kunnskap og danning det same, slik at danning er identisk med å auke sin kunnskap? Er danning noko anna enn kunnskap? Slike spørsmål går rett inn i kjernen i den utdanningspolitiske debatten i Noreg og også i mange andre land i Europa og i USA. I den siste skulereformen i Noreg, Kunnskapsløftet (K06), står nettopp kunnskap sentralt. Ein konsekvens av dette er at testing av kunnskapen, i form av til dømes nasjonale prøver og den internasjonale PISA-undersøkinga, er blitt ein sentral del av skulekvardagen. Men dersom kunnskap er noko anna enn danning, så blir ikkje skulen dannande ved å leggje vekt på kunnskap. Og tilsvarande vil heller ikkje kunnskapstestane måle om elevane dannast eller utviklast som menneske. Å avklare tilhøvet mellom kunnskap og danning er altså vesentleg for å kunne vurdere den aktuelle situasjonen i norsk skule. Ut frå det som til no er sagt om danning, kan vi gjere eit foreløpig forsøk på å seie noko om denne relasjonen.

Kunnskap har noko med danning å gjere, men kunnskap *i seg sjølv* er ikkje dannande: Hegel viser at sjølvet dannast gjennom å utvikle forma si og dermed sjølvmedvitet sitt. Skal kunnskap vere dannande, må han altså stå i relasjon til ei form; han må vere innordna i eit rammeverk, ei grunnleggjande forståing av røyndommen. Manglar denne forma, blir kunnskapen meiningslaus. Nokre dømer kan illustrere kva vi meiner med slik meiningslaus kunnskap: Kontekstlaus faktakunnskap, til dømes «quiz-kunnskap», manglar form og er ikkje dannande. Slik kunnskap står ikkje i relasjon til noko anna, men består av isolerte fakta om røyndommen. Det å lære slike atomistiske fakta vil ikkje endre forma eller den grunnleggjande forståinga av røyndommen; kunnskapen vil ikkje endre korleis ein tenkjer og handlar i verda. Difor er slik kunnskap ikkje dannande. Eit anna døme på formlaus kunnskap er det ein kan kalle «puggekunnskap». Det å pugge kan fremme danning, men pugging i seg sjølv gjer ikkje det. Til dømes kan ein berre lære fransk som framandspråk ved å pugge uregelrette verb. Her inngår pugginga i ein kontekst, ho har ei form, nemleg målet om å lære fransk. Slik pugging er dannande fordi ho medfører at større delar av røyndommen kan integrerast i sjølvet, nemleg franskspråklege kulturuttrykk. Denne kunnskapen gjer altså at ein kan reflektere seg sjølv i ein større del av røyndommen. Motsett, for å konstruere eit døme, for ein handverkar å pugge latinske glosar – eit utdøydd språk som berre er interessant for enkelte akademikarar – kan ikkje kallast dannande kunnskap. For forma til handverkaren, grunnlaget for handlingane hans og forståinga av røyndommen, blir verande uendra av denne kunnskapen.

Det å *vere* danna må altså bestå i å relatere kunnskapen sin til ei form, men skal kunnskap føre til danning, må han utvikle og endre forma. Det vil seie at ei kvantitativ auke i kunnskap ikkje nødvendigvis er dannande. Dersom ein biolog lærer å identifisere ein ny plante i tillegg til dei 3000 andre han kan frå før, så kan ein antakeleg ikkje seie at denne kvantitative kunnskapsauken endrar biologen si grunnleggjande forståing av røyndommen. Til dømes er hans generelle omgrep om kva ein plante er, uendra. Men dersom biologen identifiserer ein ny planteart som kastar nytt lys over andre planteartar eller endrar sjølve omgrepet om kva ein plante er, så er kunnskapen dannande. Kunnskap er altså dannande når han set gamal kunnskap i eit nytt perspektiv; når han gjer at forma til den gamle kunnskapen blir endra. Generelt er kunnskap dannande når han gjer forma meir allmenn. Danning er for Hegel allmenngjering, og kva det vil seie, meiner eg ein kan forstå i to dimensjonar, nemleg som at forma får auka «breidde» og auka «djupn»: Dersom kunnskap gjer at ein forstår det same *betre* – altså at ein i større grad kan gjere greie for *føresetnadane* for si

forståing av røyndommen – blir forma djupare. I teoretisk forstand vil det seie at ein ikkje berre har oppfatningar eller ei tilfeldig forståing av røyndommen, men at ein har kunnskap som grunnleggjend oppfatningane. I praktisk forstand vil det seie at ein ikkje handlar meir eller mindre medvitslaust, men at ein forstår konsekvensane av handlingane. Dersom ein får kunnskap som gjer at ein forstår noko *nytt*, kan ein seie forma blir meir allmenn i breidda. Eit døme på det kan vere å lære seg eit nytt språk som gjev tilgang til ein ny kultur. Då er forma blitt meir allmenn ved at ein kan reflektere seg i, eller kjenne seg att i, ein *vidare* del av kulturuttrykka til mennesket.

I enkelte samanhengar blir danning ikkje sett i samband med form, men blir forstått som ein bestemt type kunnskap. Til dømes blir danning av og til sett i samband med bestemte former for praktisk eller «sosial» kunnskap i form av bestemte manerar eller talemåtar. Den same forståinga av danning finn vi att i oppfatninga av til dømes idéhistorie og kunsthistorie som «danningsfag». Ho er også reflektert i bestseljaren til Dietrich Schwanitz, *Dannelse. Alt det du må vite* (2005). I boka går Schwanitz mellom anna gjennom historisk og filosofisk kunnskap som ein bør ha for å vere eit danna menneske.⁸⁸ Poenget er då at i lys av Hegel *kan* slik kunnskap sjølvstundt vere dannande, men han er ikkje dannande i seg sjølv. Hellesnes artikkel «Ein utdana mann og eit danna menneske» seier noko om ulike tilhøvet mellom danning og historisk og kulturell kunnskap:

Det finst ein historiefilosofi som [...] òg fremjar ueigentleg danning. Den går ut på å hypostatisere tradisjonen til åndsverdiar. Tradisjonen vert her ikkje noko vi *er* ut frå, noko som går inn og viser seg i praksis, men noko vi *har* på line med betydingsfulle anar. [...] Ut frå dette historiesynet er fortida noko ferdig, avslutta og utvendig i høve til notidige problem. Det viktige vert å ha fortida som åndsspråkande kunnskapar i hovudet, bøker i hylla og målarstykke på veggene. Dette skil ein ut frå *vulgus* (Hellesnes 1992:89).

Den kritikken av ein bestemt historieførståing som Hellesnes her kjem med, kan vi forstå som at den historiske kunnskapen ikkje står i relasjon til den subjektive forma til medvitet. Kunnskapen endrar ikkje korleis ein tenkjer og forstår røyndommen, men står i ein utvendig, objektiv relasjon til medvitet. Hellesnes trekk inn omgrepet «halvdanning» for å karakterisere denne kunnskapsforståinga. Denne kunnskapen står ikkje i ein relasjon til ei form. Ein blir altså ikkje automatisk danna ved å lese historiedelen i Schwanitz (2005) si bok. Først når kunnskapen endrar forma til lesaren, kan slik kunnskap vere dannande. Då medfører kunnskapen konkrete og reelle endringar i korleis lesaren forstår seg sjølv og røyndommen sin. Kunnskapen gjer at han forstår

⁸⁸ Det er fleire perspektiv på danning enn dette i boka til Schwanitz.

den verda han er ein del av, på ein djupare måte og vil dermed kunne påverke måten han konkret handlar i verda på.

Udanning kan bestå i å oversjå forma til kunnskapen. Kunnskap kan til dømes ha ein moralsk form. Danning består då i å ta inn over seg dei moralske og verdimeessige implikasjonane av kunnskapen. Eit døme kan illustrere dette poenget: Atombomba vart utvikla i USA under andre verdskrigen innafor det såkalla Manhattan-prosjektet med fysikaren Robert Oppenheimer som fagleg leiar. Ein annan bidragsytar var nobelprisvinnaren Albert Einstein. Både Oppenheimer og Einstein fekk etter kvart moralske kvalar og vart motstandarar av atomvåpen. Dette dømet viser korleis kunnskap ikkje er nøytral, men innordna i ei form eller eit rammeverk, her: ei *moralsk* form. Teknologien bak atombomba er så å seie umogleg å vurdere «ut frå seg sjølv», men er nærast nødvendig knytt til moralske vurderingar. Å hevde at denne teknologien representerer verdifri kunnskap, gjev ikkje meining. Danning er då å ta inn over seg dei implikasjonane som ligg i denne moralske forma til kunnskapen.

All kunnskap har ikkje ei så tydeleg moralsk form, men det at kunnskap har ei form, vil seie at han har ein normativ dimensjon. For kunnskap gjev berre meining ut frå den menneskelege verkelegheita; kunnskap i seg sjølv, er meiningslaus, og han gjev berre meining og har verdi om han blir brukt til noko, eller forstått på ein bestemt måte. Dersom kunnskapen ikkje er kunnskap i høve ein bestemt del av verkelegheita, så er han meiningslaus og ikkje kunnskap i det heile. Den konteksten vi brukar (handlar) eller forstår kunnskapen ut frå, er altså den normative forma til kunnskapen. Som vi skal sjå i dei neste kapitla, er Hegels poeng at denne forma djupast sett må forståast som ånda, det menneskelege fellesskapet. Dette fellesskapet er eit meinings- og moralfellesskap og grunnlaget for all kunnskap om røyndommen. Danning er då å vurdere kunnskapen – å stille seg kritisk til han – ut frå det menneskelege, moralske fellesskapet. Til sjuande og sist skal ein ikkje vurdere kunnskapen i lys av til dømes økonomiske faktorar eller tekniske framsteg. Danning er å vurdere verdien av kunnskapen sin i lys av ånda eller det menneskelege fellesskapet.

Kunnskapsløftet og danning

Korleis skal vi vurdere ein utdanningsreform som *Kunnskapsløftet*, som legg vekt på kunnskap og testing, i lys av relasjonen mellom danning og kunnskap som vi no har drøfta? Er dette reformer som fremjar danning av mennesket? Ei filosofisk avhandling som denne kan ikkje gje eit eintydig svar på dette spørsmålet sidan dette vil krevje ei empirisk tilnærming, til dømes ei konkret analyse av dei testane som elevane

gjennomfører. Generelt kan vi likevel slå fast at det å fokusere på kunnskap *i seg sjølv* ikkje er dannande, og det å teste kunnskap er ikkje å teste danning. Danning består i å relatere kunnskapen til ei form. Det er altså måten elevane greier å ta stilling til kunnskapen på, som avgjer om han er dannande eller ikkje. Slik stillingtaking har både ei teoretisk og ei praktisk side: Som vi har vore inne på, er kunnskapen berre meiningsfull dersom han blir anvendt i konkrete situasjonar. Berre dersom den nye kunnskapen medfører at eleven greier å integrere uforståtte sider ved den konkrete røyndommen hans, er han dannande. For då har eleven auka sitt sjølvmedvit; kunnskapen har endra forma hans. På liknande vis må eleven forstå den moralske forma til kunnskapen for at kunnskapen skal vere dannande. Kunnskapen må innordnast i ein moralsk kontekst der det er relevant.

Samtidig ser vi at danning berre er mogleg gjennom kunnskap. Det er ny kunnskap som gjer at forma utviklar seg. Elevar som ikkje lærer noko i skulen, blir difor heller ikkje danna. Ein kan altså ikkje seie at vektlegginga av kunnskap i skulen i seg sjølv er negativt i eit danningperspektiv, for kunnskap er ein føresetnad for danning. Det er berre om ein einseitig legg vekt på kunnskap og ignorerer forma, at læring av kunnskap er til hinder for danninga. Om dette skjer i Kunnskapsløftet, kan i mange tilfelle berre avgjerast gjennom empiriske undersøkingar. Men som vi skal sjå meir i detalj i kapittel 6, er ikkje spørsmålet utelukkande empirisk: Dersom ein lærer bort til dømes språkferdigheiter i norsk, er det i det heile mogleg å innvende mot denne undervisninga at ho ignorerer forma til kunnskapen? Kan det å fokusere på norskopplæring *ikkje* vere dannande? Som vi skal sjå ut frå Hegels omgrep om ånd og reell fridom, er det gode grunnar for å hevde at dette er umogleg. For mange typar kunnskap, for mange av faga i skulen, gjeld det at forma er nødvendig knytt til kunnskapen. I desse tilfella blir kunnskap og danning to sider av same sak.⁸⁹

⁸⁹ Eit relatert tema når det gjeld tilhøvet mellom form og kunnskap, er rolla til læraren. I mange tilfelle vil nettopp læraren vere det som formidlar mellom kunnskapen i bøkene og røyndommen til elevane. Han eller henne er det som gjev den teoretiske kunnskapen form; han eller henne er den fortolkande instansen som innordnar kunnskapen i den kvardagslege åndelege sfæren som røyndommen til elevane består i, som gjev kunnskapen ei åndeleg form. På denne måten kan læraren vere heilt vesentleg for om kunnskapen som skulen formidlar, blir dannande.

Kapittel 4

Danning, ånd og anerkjenning

I førre kapittel såg vi at danning inneber å ha ein kritisk distanse til eigen kunnskap. Det forklarte vi med utgangspunkt i den sjølvmedvitne strukturen til subjektet: Det å vere eit subjekt består i å gje røyndommen ein objektiv struktur eller ei objektiv form. Denne forma utgjer det rammeverket medvitet forstår røyndommen ut frå. Sidan forma er eit resultat av subjektiv aktivitet, er ho ikkje objektivt gyldig *ut frå seg sjølv*. Eit sjølvmedvit er alltid *hinausgegangen*; det er alltid noko «meir» enn det objektive kunnskapsinnhaldet i medvitet. Dette «meir» som subjektivitet består i, er innsikta i at kunnskap har eit subjektivt og potensielt usant grunnlag. Det å verkeleggjere seg sjølv som subjekt blir då å ha ein slik «kritisk distanse» til eigen kunnskap; å kjenne ein trong til å grunnkje og legitimere forståinga si av røyndommen. Det å vere danna består derfor i å kjenne dette ønsket om eit objektivt gyldig sjølvmedvit; å ha ei trong til å forstå og handle i røyndommen ut frå eit sant grunnlag, ei trong til å gje medvitet ei objektiv gyldig form.

Då er spørsmålet om danning berre må forståast som denne abstrakte kritiske innstillinga, eller om det er mogleg å gje dette kritiske medvitet ei meir konkret objektivt gyldig form. Finst det eit prinsipp for sanning og objektiv gyldigheit som medvitet kan ha som rettesnor når det forstår og handlar i verda? Hegel meiner det, og dette prinsippet er det han kallar ånd. Kjernen i dette omgrepet er at røyndommen må forståast ut frå fellesmenneskeleg normer og praksisar. Røyndommen har då på eit heilt grunnleggjande nivå ein sosial og ikkje individuell struktur. Det å vere eit subjekt består i å forstå og handle i røyndommen ut frå allment anerkjente, og djupast sett menneskelege, prinsipp. Danning består i å relatere seg til røyndommen formidla av andre menneske, for berre slik kan subjektet bli verkeleggjort som subjekt. Omgrepet ånd som forma til eit danna sjølvmedvit er temaet for dette kapitlet.

Det at røyndommen er grunnlagt i det allment menneskelege, kan kanskje høyrast trivielt ut, men er det ikkje. Det inneber blant anna at røyndommen ikkje må

grunnleggjast i til dømes økonomiske, tekniske eller biologiske prinsipp, men i ånd. Og her meiner eg at ein i alle fall kan stille spørsmålet om det alltid er tilfellet: Er det sikkert at ein økonomisk politikk som har økonomisk vekst og høgt konsum som mål, kan rettferdiggerast ut frå eit prinsipp om det allment beste for mennesket?⁹⁰ Blir norsk energipolitikk heller grunnlagt i dei tekniske moglegheitene for utsleppskutt – som bygging av CO₂-reinsanlegg eller globale utsleppsavtalar – i staden for å grunnleggjast i det ansvaret vi som samfunn og individ har, for dei klimautsleppa vi genererer? Tek debatten om ultralyd for gravide i 12. veke som kan påvise foster med Downs syndrom, i for stor grad utgangspunkt i dei tekniske og medisinske moglegheitene for å fjerne foster med uønska sjukdommar heller enn allment anerkjente normer for menneskeverd? Kan mennesket forklarast ut frå biologiske strukturar heller enn kultur, som Harald Eia og Ole-Martin Ihle spurde i det omdiskuterte programmet *Hjernevask* og boka *Født sånn eller blitt sånn?*⁹¹ Med omgrepet ånd meiner Hegel sjølvsagt ikkje at ein skal ignorere slike objektive gjevne realitetar. Han meiner i staden at vi må relatere oss til det objektive gjevne ut frå allment anerkjente normer, ut frå det allment beste. Om det skjer i dei døma eg her listar opp, kan vere vanskeleg å avgjere. Men Hegels argument for det åndelege og menneskelege grunnlaget for røyndommen gjev oss eit rammeverk for å nærme oss slike tema.

Kapitlet inneheld fire seksjonar: Vi skal først forklare kva ånd er, ved å sjå på det strukturen til det åndelege fellesskapet som eit fellesskap av *normative subjekt*. Danning, det å verkeleggjere det menneskelege ved mennesket, består i å avgrense seg sjølv ut frå normer. I seksjon to skal vi sjå på ånd og danning frå eit subjektivt perspektiv. Vi skal sjå kva instilling subjekt må ha til kvarandre for at ånd skal oppstå. Denne innstillinga er då det danning består i, og stikkordet er *anerkjenning*. I seksjon tre skal vi sjå på samanhengen mellom ånd, fridom og danning. Denne seksjonen kan sjåast på som ei innleiing til dei to siste kapitla: Subjektivitet og fridom er to sider av same sak, og når subjektivitet må grunnleggjast i ånd, må også fridom forståast ut frå dette omgrepet. Ein er fri berre som del av eit åndeleg fellesskap. Danning kan då forståast som å verkeleggjere seg som fri, i lys av ånda. Og det vil seie at danning er å vere *reelt fri*. Den siste seksjonen er ein kritikk av Eia og Ihles drøfting av oppseding i den nemnde boka *Født sånn eller blitt sånn?* Med utgangspunkt i omgrepa ånd og

⁹⁰ Jamfør drøftinga av Hannah Arendt og framveksten av den sosiale sfæren i kapittel 6.

⁹¹ Eia og Ihle (2010). Programmet *Hjernevask* gjekk på NRK i 2010.

danning som vi så langt har utleia, vil eg vise det problematiske med deira objektive og biologiske perspektiv på oppseding. Slik får vi eit konkret døme på det kritiske potensialet som eit danningssomgrep grunnlagt i ånd inneheld.

1 Den abstrakte strukturen til ånda

Vi skal no sjå korleis det å vere eit sjølvmedvite subjekt berre er mogleg ut frå ein relasjon til andre sjølvmedvit. Og denne nødvendige sosiale dimensjonen ved eit sjølvmedvit kallar Hegel ånd. Det vil seie at å verkeleggjere seg sjølv som subjekt må bestå i å ta del i ånda. Tilsvarende må då danning bestå i å tenkje og handle i røyndommen med utgangspunkt i ånda. For å forstå kva danning er er det altså vesentleg å avklare innhaldet i dette omgrepet. Eit første og abstrakt svar på dette spørsmålet gjev Hegel i kapittel IV i *Phänomenologie des Geistes*, og dette argumentet står i sentrum no.

Problemet med det begjærnde sjølvmedvitet

For å vise at subjektivitet må grunnleggjast i ånd tek Hegel utgangspunkt i ein ikkje-åndeleg medvitstgestalt, nemleg *begjæret*.⁹² Dette medvitet trur det kan bli

⁹² Dette første *innhaldet* i sjølvmedvitet blir sjølvstøtt og dedusert. Deduksjonen trur eg kan oppsummerast som følgjer: Det abstrakte omgrepet om sjølvmedvit – medvitstgestalten som avslutta førre kapittel –, må sjølvstøtt vere eksisterande og levande. Som sjølvmedvit forstår det seg sjølv som eit subjekt i motsetnad til naturen og det sanslege. Dermed blir naturen som eit allment omgrep om det levande, åtskilt som objekt for dette sjølvmedvitne og sett på omgrep som *liv*: «Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewusstsein das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen als das Bewusstsein anderseits. Er ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden» (PhG:122). Medvitet har då ei forståing av røyndommen som den levande naturen. Og naturen er ein prosess av vekst og forfall, liv og død, som utgjer ein ibuande struktur i objektet til medvitet. Strukturen kan generelt forståast som at dyr og plantar inngår som *sjølvstøtt* «delar» i naturen, men samtidig er dei *opphevd* i livet som heilskap, i naturkretsauget. Livet er då ein prosess som består i vekselverknaden mellom heilskapen og delane: «die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede» (PhG:124). Den ibuande strukturen til livet, gjenstanden til medvitet, medfører at objektet får eit *reflektert* eller omgrepsleg innhald: Sjølvmedvitet relaterer seg ikkje til røyndommen berre som det abstrakte livet, men nettopp i form av dei artane (*Gattung*) av dyr og plantar som naturkretsauget inneheld. Denne reflekterte forståinga av objektet til sjølvmedvitet, viser tilbake på sjølvmedvitet sidan subjekt og objekt er i ein einskap: «in diesem *Resultate* verweist das Leben auf ein andres, als es ist, nämlich auf das Bewusstsein, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist» (PhG:125). Den forståinga som er utvikla av objektet til sjølvmedvitet, seier altså noko om sjølvmedvitet sjølv. For medvitet om røyndommen som *Gattung*, som er ei konkret åtskiljing, må vere etablert av *nokon*: «Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterscheide keine sind, nur, indem es *negatives* Wesen der gestalteten selbständigen Momente ist; und das Selbstbewusstsein hiermit seiner selbst nur gewiss durch das Aufheben dieses andern, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist *Begierde*» (PhG:125). Medvitet får ei første forståing av seg sjølv som *opphevande* eller *negerande*, og denne enklaste og mest primitive forma for eit

sjølvmedviten ved å ta utgangspunkt i seg sjølv; det trur altså at det kan legitimere sin kunnskap om røyndommen utan å referere til noko objektivt og subjekt-uavhengig. Dette resulterer i kontradiksjonar, for sjølvmedvit kan berre forklarast ut frå ein relasjon til andre sjølvmedvit, ut frå ånd. Denne kontradiksjonen skal vi no utdjupe.

Vi har sett at det å vere subjekt består i å skilje noko frå seg som objekt. Det kan skje på ulike måtar eller ut frå ulike former: Mennesket til dømes, *tenkjer* objekt, og dette er ei avansert språkleg form for objektkonstituering. I kontrast til dette er det begjærande medvitet «[d]as einfache Ich [...] oder das einfache Allgemeine» (PhG:125). Det enkle ved denne medvitsforma består i at ho ikkje kan artikulere innhaldet i si objektkonstituering. Alt dette medvitet kan seie om sin eigen subjektivitet, er *at* subjektivitet består i å gje røyndommen ei subjektiv form; det inneheld berre den abstrakte innsikta *at* det sjølv er opphav til røyndommen. Det veit altså ikkje kva sin eigen opphevande subjektivitet konkret består i. Det forstår ikkje *korleis* sambandet mellom subjekt og objekt skal forståast, men veit berre *at* det er eit samband. Hegel skildrar begjæret slik:

Das einfache Ich ist [...] das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es *negatives Wesen* der gestalteten selbstständigen Momente ist; [...] Der Nichtigkeit dieses andren gewiß [,] setzt es *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als *wahre* Gewissheit, als solche welche ihm selbst auf *gegenständliche* Weise geworden ist (PhG:126).

Den enkle strukturen til begjæret gjer at medvitet blir *gjenstandsmessig*, men eit gjenstandsmessig eller objektivt sjølvmedvit er ein kontradiksjon. Kva det vil seie, kan vi forstå frå eit objektivt og subjektivt perspektiv: Vi har sett at sjølvmedvit består i å kjenne att sin eigen subjektive aktivitet i den objektive røyndommen. Begjæret er sjølvmedvite fordi det veit *at* det er opphavet til røyndommen det erfarer. Det vil seie at det forstår røyndommen heilt enkelt som eit *umiddelbart* resultat av sin eigen subjektivitet. Begjæret set eit *enkelt* likskapsteikn mellom seg sjølv som subjekt og den objektive røyndommen. Det forstår kva subjektivitet er, det blir sjølvmedvite, *direkte* ut frå den objektive røyndommen. Men røyndommen er objektiv; han består ikkje i subjektivitet, men i objektivt gjevne strukturar og eigenskapar. Når begjæret forstår

konkret, objektivt eksisterande sjølvmedvit er begjæret. Pippin (2011:32) skriv om medvitsgestalten *liv*: «the problem Hegel keeps pointing to is how, under what conditions, the self-relating can be said to become a relating to self that is a relation to *me*, a distinction within the universal genus, life. I see rather just to be subject to the imperatives or demands of life for my species. *Rather than being the subject of my desires, I am subject to my desires.*»

subjektivitet direkte ut frå den objektive røyndommen, kan det aldri finne seg att i røyndommen som *subjekt* – som spontan og fri objektkonstituerande aktivitet. I staden finn det seg sjølv att i form av den objektivt gjevne, gjenstandsmessige røyndommen. Og vi forstår at det å forsøke å gripe seg sjølv som subjekt ut frå ein objektiv struktur, er ein kontradiksjon. Det begjærande medvitet kan altså ikkje seiast å vere eit verkeleg sjølvmedvit.

Det same poenget kan vi skildre frå den subjektive sida: Sjølvmedvit består i å vere medviten seg sjølv som subjekt, og det vil seie å kunne *artikulere* kva subjektivitet består i. Men når begjæret er eit *enkelt* sjølvmedvit, manglar det forståinga av på kva måte sin eigen subjektive aktivitet konstituerer røyndommen. Begjæret kan altså ikkje artikulere det konkrete innhaldet i sjølvmedvitet sitt, og eit sjølvmedvit utan innhald er ikkje sjølvmedvite.

Kva skal då til for at eit medvit blir verkeleg sjølvmedvite? Korleis må det begjærande medvitet «modifiserast» for at det skal kunne finne seg att som subjekt i den objektive? Hegel stiller opp to kriterium for dette som må forståast i samanheng. Det første skildrar han slik:

In dies Befriedigung [das Aufheben] aber macht es die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daß dies Aufheben sei, muß dies Andre sein. Das Selbstbewußtsein vermag also durch seine negative Beziehung ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde. Es ist in der Tat ein anderes als das Selbstbewußtsein, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden (PhG:126).

Gjenstanden eller objektet må vere sjølvstendig. Det vil seie at etter at subjektet har påført røyndommen si subjektive form, må objektet bestå som subjekt-uavhengig. Subjektivitet kan altså ikkje bestå i begjæret si *utsletting* av det subjekt-uavhengige ved gjenstanden. For sjølvmedvit er berre mogleg dersom den subjektive aktiviteten, opphevinga, får eit «handgripeleg», objektivt resultat – eit beståande, sjølvstendig og subjekt-uavhengig objekt – som det kan reflektere seg sjølv i. Sagt på ein annan måte: Berre ut frå ein objektiv struktur kan medvitet få stadfesta den subjektive forma si som ei objektiv gyldig form – altså at forma eller måten medvitet forstår røyndommen på, er ein sann og legitim måte å forstå og konstituere røyndommen på. Føresetnaden for sjølvmedvit er altså at det finst objektive strukturar, strukturar med ein subjekt-uavhengig status.

Det andre kriteriet for sjølvmedvit er at medvitet må kjenne att seg sjølv *som subjekt* i objektet. For medvitet blir sjølv sagt ikkje sjølvmedvite om det erkjenner røyndommen som framande, uforstålege objekt. Objektet må vere «tilfredsstilinga» av subjektet si oppheving; det må vere resultatet av aktiviteten til subjektet: «Zugleich aber ist [das Selbstbewußtsein] ebenso absolut für sich, und ist dies nur durch aufheben des Gegenstandes, und es muß ihm seine Befriedigung werden, denn es ist die Wahrheit» (PhG:126). Medvitet blir altså berre verkeleg sjølvmedvite når det finn att innhaldet i sin subjektive aktivitet i den objektive røyndommen.

Desse to kriteria kan sjå ut til å vere i konflikt med kvarandre. For korleis kan eit medvit kjenne att sin *subjektivitet* i eit subjekt-*uavhengig* objekt? Korleis kan objektet bli verande subjekt-*uavhengig* når det samtidig skal vere konstituert av subjektet? Paradokset lèt seg løyse om det konstituerte objektet har ein subjektiv eller medviten struktur. Det formulerer Hegel som at objektet må oppheve eller negere seg sjølv; objektet må vere sjølvmedvit i objektiv form. Dette omgrepet om den sjølvnegerte gjenstanden skildrar Hegel slik:

Um der Selbständigkeit des Gegenstandes willen kann [das Selbstbewußtsein] daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist *an sich* das Negative, und muß für das andre sein, was er ist. Indem [der Gegenstand] die Negation an sich selbst ist, und darin zugleich selbständig ist, ist er Bewußtsein (PhG:126).

Sjølvmedvit er berre mogleg dersom røyndommen består av sjølvnegerte eller sjølvopphevede gjenstandar; røyndommen må bestå av objekt med ein medviten struktur. Sidan medvitet konstituerer røyndommen, må det altså konstituere objekt med denne forma. Som vi skal sjå, er Hegels påstand at eit medvit kan bli sjølvmedvite berre dersom røyndommen er strukturert som sjølvnegerte gjenstandar eller objekt.

Den sjølvnegerte gjenstanden

For å forstå dette omgrepet om sjølvmedvit må vi altså forklare kva det vil seie at «[der Gegenstand] die Negation an ihm vollzieht». Det Hegel vil fram til, er at å erkjenne eit objekt er å erkjenne *ei norm* – ikkje å erkjenne ein fysisk gjenstand direkte, til dømes. For normer er eit objektive uttrykk for subjektivitet; dei er sjølvnegerte gjenstandar. Norma er objektiv eller ein gjenstand fordi ho er noko vi *må* relatere oss til. Samtidig er innhaldet i denne gjenstanden subjektivt og grunnlagt i sjølvmedvit: Norma består i ein bestemt *praksis*, ho uttrykkjer ein bestemt måte å *relatere seg til* eller oppheve røyndommen på, og berre subjekt kan relatere seg til røyndommen.

Vi kan forklare den sjølvnegerte gjenstanden meir konkret med utgangspunkt i språket. Ord og omgrep er døme på sjølvnegerte gjenstandar. Omgrepet «tre» representerer ein bestemt måte å oppheve eller konstituere eit objekt på. Det vil seie at ordet inneheld ein bestemt måte å relatere seg til røyndommen på; det inneheld ein bestemt måte å forstå eller gje *mening* til røyndommen på. Eg forstår eller relaterer meg til eit tre som noko eg kan klatre i, noko eg kan hogge ned og lage ved av, noko som finst i naturen osv. Ordet «tre» består altså av eit meningsinnhald som uttrykkjer bestemte måtar å relatere seg til treet på. Det første poenget er då at det berre er sjølvmedvit eller subjekt som kan *relatere seg til røyndommen* og ha ein meningsfull relasjon til objekt. Sidan ordet «tre» nettopp inneheld ein bestemt relasjon til røyndommen, så har ordet ein *subjektiv* eller sjølvmedviten struktur. Det andre poenget er at ordet «tre» også har ein *objektiv* status: Eg kan ikkje gje ordet «tre» kva mening som helst, for meningsinnhaldet er grunnlagt i det fellesmenneskelege, allmenne språket. Då ser vi at eit ord er eit *objektivt* uttrykk for *subjektivitet* og sjølvmedvit; det er subjektivitet og sjølvmedvit i objektiv form. På den måten er ordet eit døme på ei norm eller ein sjølvnegert gjenstand.

Vi kan då forstå korleis sjølvmedvit er mogleg i ein røyndom som består av normer eller sjølvnegerte gjenstandar. Når objekta i røyndommen har ein sjølvmedviten struktur, kan medvitet finne att sin eigen subjektivitet i desse objekta og få stadfesta sin måte å forstå røyndommen på som objektiv sann og gyldig. Vi kan illustrere dette med ordet «tre»: Eg erkjenner eit bestemt objekt som eit tre. Denne erkjenninga eller opphevinga er ein måte eg som subjekt konkret kjem til uttrykk; det ein måte eg påfører den objektive røyndommen mi subjektive form. Skal eg no bli sjølvmedviten, må eg kunne finne att denne subjektive aktiviteten i noko objektivt. Og det er mogleg sidan eg konstituerer objektet i form av ein objektiv sjølvmedviten struktur – nemleg ordet «tre». Sidan språket er objektivt, kan eg få stadfesta erkjenninga mi ut frå språket. Konkret kan det skje ved at eg slår opp i ei ordbok eller spør ein annan språkbrukar om kva eit tre er. Dersom min bruk av ordet stemmer med ordboka eller språkbrukaren, får eg stadfesta at min subjektivitet – her: mi konstituering av eit bestemt objektet som ei tre – i ein objektiv struktur, nemleg i språket i form av ordboka eller språkbrukaren. Eg kan altså kjenne att subjektiviteten min i noko objektivt og dermed få eit objektiv stadfesting på at relasjonen min til røyndommen er objektivt gyldig. Og når eg kan reflektere meg sjølv som subjekt i noko objektivt eksisterande, så er eg sjølvmedviten. Eg er eit verkeleg eller konkret sjølvmedvit.

Frå det subjektive perspektivet er språket den objektive strukturen som gjer det mogleg å *artikulere* kva subjektivitet består i, og dermed artikulere kva ein sjølv er som subjekt: Fordi språket er subjektivitet i objektiv form, kan eg med utgangspunkt i det forklare for meg sjølv kva eg gjer når eg konstituerer eit bestemt objekt som «tre»: Eg veit at språket inneheld ord som representerer bestemte (sjølvmedvitne) relasjonar til røyndommen, altså bestemte måtar å gje røyndommen objektiv form på. Ved å vise til denne funksjonsmåten til språket kan eg altså artikulere kva eg sjølv gjer når eg erkjenner «treet»: Eg forstår at denne erkjenninga nettopp består i å *relatere seg til* røyndommen på ein bestemt måte, og vidare veit eg at det å relatere seg til røyndommen er ei sjølvmedviten handling. Vi ser at sidan språket er subjektivitet og sjølvmedvit i objektiv form, kan eg ut frå språket gjere min eigen subjektivitet til objekt; eg blir sjølvmedviten.

Ånd – den praktiske sosiale strukturen til røyndommen

Med utgangspunkt i denne drøftinga av den sjølvnegerte gjenstanden kan vi forstå den nødvendige åndelege strukturen til røyndommen. Skal røyndommen bestå av sjølvnegerte objekt, må medvita konstituere objekt med ein slik normativ struktur, og då må dei konstituere objekt *med utgangspunkt i andre sjølvmedvitne subjekt*. Det er strukturen til ånda.

Det kan vi forstå på følgjande måte: Eit medvit er alltid grunnlagt i ei form. Dersom vi til dømes erkjenner ei handling som moralsk, så er det berre mogleg ut frå ei medvitsform som inneheld moralske kategoriar. Tilsvarende gjeld for den normative strukturen til røyndommen: Skal røyndommen erkjennast i form av normer eller sjølvnegerte gjenstandar, må forma til det erkjennande medvitet innehalde normativitet som ein kategori; forma må innehalde sjølvnegert gjenstandar. Eit døme kan illustrere kva det vil seie: Eg konstituerer eit bestemt objekt som eit tre. Vi har sett at det er å konstituere røyndommen i form av ein sjølvnegert gjenstand; ein opphever objektet i form av ei norm. Poenget er då at språket er normativt, gjenstandsmessig eller objektivt fordi det er *allment*; objektiviteten og normativiteten til språket oppstår fordi det finst andre vesen som brukar språket på same måte. Når eg då konstituerer eit objekt som eit tre med utgangspunkt i (det objektive, normative) språket, så konstituerer eg altså treet slik eg trur andre vil konstituere treet; eg konstituerer treet ut frå den allmenngyldige norma for konstituering av eit tre. Det vil seie at *forma* til medvitet inneheld ein sjølvnegert gjenstand. Generelt gjeld at konstitueringa av røyndommen som sjølvnegerte gjenstandar skjer med det implisitte medvitet om at

andre konstituerer treet på same måte; at andre subjekt relaterer seg til dette objektet slik som eg. For i det vi bruker ein sjølvnegert gjenstand som eit ord, i det vi opphever røyndommen formidla av språket, så kling denne referansen til den abstrakte, uspesifiserte andre nødvendigvis med. Dette er fordi språket er objektivt i kraft av å vere allment og gyldig for alle; det inneheld i sitt vesen ein referanse til andre subjekt.

Vi kan då få ei første abstrakt forståing av strukturen til ånda. Ein røyndom strukturert i form av sjølvnegerte gjenstandar består av ein dobbel refleksjon – ei dobbel oppheving eller ein dobbel negasjon: «Aber die Wahrheit [der Begierde] derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins» (PhG:126). Det er ikkje nok at medvitet opphever røyndommen på ein enkel måte, som begjæret. Opphevinga må vere dobbel: Medvitet må oppheve røyndommen *som opphevd av eit sjølvmedvit*; som opphevd med utgangspunkt i sjølvnegerte gjenstandar eller normer. Forma til medvitet må altså ta utgangspunkt i det allmenne, i ei norm eller i ein sjølvnegert gjenstand. Og som vi har sett, skjer dette når vi relaterer oss til røyndommen gjennom språk. For eit ord inneheld nettopp ein bestemt måte å oppheve røyndommen på, ei bestemt sjølvmedviten oppheving av eit objekt: Når eg erkjenner eit objekt gjennom språket, så erkjenner eg røyndommen gjennom ei fordobling av sjølvmedvitet. Eg bruker ein objektiv sjølvmedviten struktur (eit ord, ei norm) til ei (sjølvmedviten) erkjenning av eit bestemt objekt. Denne doble sjølvmedvitne relasjonen til røyndommen er det strukturen til sjølvmedviten subjektivitet består i.

Vi forstår no kvifor subjektivitet må innehalde ein nødvendig referanse til andre sjølvmedvit og dermed er grunnlagt i ånd: I motsetning til korleis det er hos dyra, består den menneskelege røyndommen av sjølvstendige objekt som gjev mening for oss. Dette skuldast vår sjølvmedvitne relasjon til røyndommen. No har vi sett at eit konkret sjølvmedvit berre er mogleg dersom medvitet konstituerer røyndommen i form av normer eller sjølvnegerte gjenstandar. Vidare såg vi at det å konstituere objekt på denne måten nødvendigvis medfører ein implisitt referanse til andre sjølvmedvit. Hegel oppsummerer dette poenget slik: «*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andren Selbstbewußtsein*» (PhG:126). Her er det viktig å understreke at den nødvendige relasjonen til andre sjølvmedvit ikkje betyr at medvitet må gje opp sin individualitet. Det Hegel vil fram til, er at mennesket som unikt individ ikkje kan vere fullstendig fråkopla måten andre menneske relaterer seg til røyndommen på: Vi kan berre relaterer oss til røyndommen som individ på bakgrunn av eit felles normativt rammeverk, ut frå eit allment *vi*. Denne allmenne strukturen er det Hegel kallar *ånd*.

Ånda er einskapen av ulike «für sich seiender Selbstbewusstsein,» eller «*Ich, das Wir, und Wir, das Ich* ist» (PhG:127).

Då er det klart at danning må forståast ut frå Hegels omgrep om ånd. Sidan ånd er grunnlaget for subjektivitet og sjølvmedvit, er ånda ein nødvendig del av vesenet til mennesket. Når danning må forståast som å verkeleggjere det vesentlege ved menneske, må det innebere å utvikle eit åndeleg fundert sjølvmedvit. I førre kapittel forstod vi danning som det å ha eit kritisk distanse til sitt medvit om røyndommen. Vi forstår no litt meir betre kva dette vil seie: Å vere kritisk, vil seie å forstå røyndommen ut frå ånd; det vil seie å relatere seg til røyndommen ut frå eit fellesmenneskeleg, normativt grunnlag. Vi skal no utdjupe kva dette vil seie, ved å ta for oss Hegels omgrep om *anerkjenning*.

2 Ånd og anerkjenning

Så langt har vi drøfta den objektive strukturen til ein røyndom grunnlagt i ånd. Vi skal no ta for oss ånd frå det subjektive perspektivet ved å sjå korleis subjekt må relatere seg til kvarandre for at ånd skal oppstå. Hegels omgrep for denne relasjonen er anerkjenning. Med dette meiner han ikkje berre eit kvardagsleg «klapp på skuldra» frå ein kollega eller det vekeblada skildrar som «behovet for å blir sett». Hegel forstår altså ikkje anerkjenning som eit psykologisk omgrep, men som ein nødvendig eller ontologisk eigenskap ved det å vere subjekt. Han vil ha fram at berre ved å inngå i anerkjenningsrelasjonar kan sjølvmedvit og subjektivitet oppstå, for berre gjennom slike relasjonar oppstår ånd. Det vil seie at danning, det å verkeleggjere det vesentlege ved menneske, må bestå i å ta del i slike anerkjenningsrelasjonar.

Vi skal drøfte anerkjenning med utgangspunkt i omgrepet *normativitet*, og vi gjer dette i to steg: Vi startar med å sjå på ei enkel form for normativitet, nemleg evna til å *følgje* normer som er grunnlagt i ei *enkel* form for anerkjenning. Men denne anerkjenningsrelasjonen etablerer ikkje ein røyndom grunnlagt i ånd. I det andre steget skal vi sjå at ånd først oppstår gjennom ein meir kompleks anerkjenningsrelasjon, nemleg når to normfølgjande subjekt anerkjenner kvarandre. Konkret vil det seie at subjekta gjev si aktive og medvitne tilslutning til normene dei følgjer. Då er subjektet ikkje berre *normfølgjande*, men samtidig eit *normsetjande* subjekt. Slik blir subjektet del av ånda og er danna.

Anerkjenning og normativitet – eit enkelt omgrep om ånd

Normativitet og subjektivitet heng nøye saman. Det å vere eit subjekt er å kunne følgje og relatere seg til normer. Kva ei norm er, har vi allereie drøfta ut frå omgrepet om den sjølvnegerte gjenstanden. No skal vi sjå på dei subjektive førestandane for normativitet. Hegels poeng er at eit subjekt blir normfølgjande berre gjennom å *anerkjenne* eit anna vesen som subjekt. Robert Brandom (2004) forklarar Hegels poeng slik:

Bei dem bloß erotisch bewussten Tier ist der *Wunsch* ein Zustand, der Reaktionen *unmittelbar motiviert* und *reguliert*. Er setzt verschiedene reaktive Dispositionen zu handeln kausal in Gang, und seine sachliche Befriedigung bringt das Geschöpf dazu, davon Abstand zu nehmen oder darauf zu beharren. Aber der Anerkennenden, der sich dessen bewusst ist, dass das Wesen sich selber bestimmter Dinge bewusst ist, *fühlt* die Wünsche des Wesens nicht, sondern schreibt sie ihm nur implizit und praktisch zu, indem er es so behandelt, als hätte es sie. Der Anerkennende nimmt dementsprechend eine distanziertere, vermitteltere Haltung gegenüber diesen bedeutungsgenerierenden Einstellungen ein. Die Einstellungen des anerkannten Wesen werden als *Einschätzung der Korrektheit* von praktisch reaktiven Klassifikationen angesehen (und praktisch so behandelt), als *Zulassung* oder *Autorisierung* der Reaktion – in erster Linie im Fall des Anerkannten, aber dann ebenso seitens des Anerkennenden, der die Einstellung dem andren bloß zuschreibt. Die Relation zwischen der Einstellung, die der Anerkennende zuschreibt, und der Handlung, die er selbst durchführt ist *normativer* Art. [...] Indem er die Einstellungen des anerkannten Andren so behandelt, als hätten sie Autorität für die, die sie nicht fühle, gibt der Anerkennende ihnen implizit eine Bedeutung jenseits von bloßen Wünschen: als *normativ* und nicht bloß *unmittelbar* bedeutende Einstellungen (Brandom 2004:67–8).

Brandom forklarar at normativitet oppstår når eit subjekt anerkjenner det erotisk medvitne dyret (begjæret) sin relasjon til røyndommen som ein *autoritativ* relasjon. Begjæret eller dyret er styrt av drifter og instinkt og står i ein direkte og umedviten relasjon til røyndommen; det opphever røyndommen gjennom sin umedvitne praksis. Men dersom eit anna vesen anerkjenner denne praktiske relasjonen som ei autoritativ tilnærming til røyndommen, har dette andre vesenet gjort relasjonen til objekt. Dette objektet, medvitet om dyret sin praksis, inneheld altså ein bestemt relasjon eller oppheving av røyndommen. Det anerkjennande vesenet har då ikkje ein umedviten og umiddelbar, men ein objektiv og medviten relasjon til røyndommen. Medvitet relaterer seg til røyndommen i form av eit anna (praktisk-dyrisk) medvit, ein objektiv medviten struktur eller ein sjølvnegert gjenstand. Det vil seie at medvitet forstår og handlar i røyndommen ut frå normer.

Vi kan konkretisere Brandoms poeng ved å gå inn på skilnaden mellom dyr og menneske. Sjølv om ein til vanleg berre reknar mennesket for å vere eit subjekt, kan ein seie at også dyr har ein slags objektkonstituerande relasjon til røyndommen og ein slags subjektstatus. Dei er det Taylor (1979:19) kallar «proto-medvit». For i det løva går til åtak på antilopa, konstituerer ho antilopa som eit objekt, nemleg som mat. Og elgen som klør seg mot eit tre i skogen, konstituerer treet som eit objekt, nemleg ein gjenstand han kan klø seg på. Det som gjer at dyr likevel ikkje kan reknast som verkelege subjekt, er at objektkonstitueringa deira er umedviten; ho er instinktiv. Når dyret relaterer seg til røyndommen, har det ikkje noka forståing av kva det gjer, men konstituerer objekt gjennom sin umedvitne *praksis*. Ein konsekvens av denne utmedvitne relasjonen til røyndommen, er at dyr ikkje har ein *vilje*. I *Rettsfilosofien* skildrar Hegel dette slik: «Das Tier handelt nach Instinkt, wird durch ein Inneres getrieben und ist so auch praktisch, aber es hat keinen Willen, weil es sich das nicht vorstellt, was es begehrt» (PR:§ 4). Dyr manglar ein vilje fordi dei ikkje har ein objektivt distanse til sine handlingar; dei greier ikkje å førestille seg kva dei gjer, altså gjere handlingane til objekt. Det å ha ein vilje er å vere medviten grunnlaget for handlingane sine; det er å kunne forstå kva ein gjer, og slik gjere handlingane til objekt. Dette rommet for refleksjon over relasjonen sin til røyndommen manglar altså dyret – både i praktisk og teoretisk forstand. Dei har difor ingen moral og heller inga (meningsfull) forståing av røyndommen. Det vil seie at dyr ikkje normative vesen.⁹³

Mennesket er eit normativt vesen, og det skuldast altså at vi kan gjere ein bestemt relasjon til røyndommen til objekt; vi kan relatere oss til røyndommen i form av sjølvnegerte gjenstandar. Det skjer konkret ved at vi *anerkjenner* ein bestemt praksis, ein bestemt måte å relatere seg til røyndommen på, som objektivt gyldig. Til dømes kan eg anerkjenne elgen sin praktiske relasjon til treet som den rette måten å omgå treet på. Det å klø seg på treet representerer altså den rette forståinga av dette objektet. Anerkjenninga medfører då at eg gjer elgen sin praksis til objekt ved å setje han på omgrep. Omgrepet «tre» inneheld elgen sin praktiske relasjon til treet; det inneheld ei bestemt forståing av kva eit tre er. Sidan eg anerkjenner denne praksisen som autoritativ, utgjer dette omgrepet ei *norm* for korleis objektet tre skal forståast. Normativitet oppstår altså når ein praktisk relasjon til røyndommen blir objektivert og anerkjent som autoritativ.

⁹³ Jamfør Pippin (2008:128f) si drøfting av dyr og fridom.

Samtidig er det klart at berre den som anerkjenner, er eit normativt vesen. Elgen har ein bestemt relasjon til treet, men denne relasjonen er og blir umedviten og instinktivdefinert. Men for den som anerkjenner elgens praktiske relasjon, er det annleis. Anerkjenninga består nettopp i å gjere praksisen til objekt slik at ein blir *medviten* at ein følgjer ein bestemt praksis. Først då er medvitet normativt.

Vi ser då korleis ein normativ relasjon til røyndommen gjev røyndommen eit subjektivt og dermed menneskeleg grunnlag. For når mennesket relaterer seg til røyndommen i form av normer, så er røyndommen ikkje lenger definert av det objektivt gjevne – av den fysiske naturen, til dømes. I staden er grunnlaget for røyndommen *anerkjenninga* av ein bestemt praksis. Og denne anerkjenninga er grunnlagt i subjektivitet, sjølvmedvit og fridom. Ein normativt konstituert røyndom er altså ikkje grunnlagt i natur, men i *fridom*.

Problemet med det normative sjølvmedvitet – framandgjerung og ufridom

Fridommen som karakteriserer slike *normfølgjande* vesen, er likevel avgrensa. For eit enkelt normativt medvit er fritt i den forstand at det ikkje er underlagt det objektivt gjevne, til dømes den fysiske naturen. Men dersom normene medvitet tek utgangspunkt i, er objektivt gjevne, så er det normative medvitet i praksis likevel ikkje fritt. I staden for å underordne seg den objektive naturen er det underordna objektive normer. Ufridommen består då i at medvitet relaterer seg til røyndommen ut frå normer som det ikkje står inne for eller identifiserer seg med: Dersom eg *ureflektert* anerkjenner elgen si oppheving av treet som norm, er eg ikkje fri, men har eit medvit definert av elgen. Det resulterer i framandgjerung, og eit framandgjort sjølvmedvit er ein kontradiksjon. Hegel forklarar framandgjerung til det enkle normative medvitet som at medvitet har «mista seg sjølv» i det andre medvitet:

Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist außer sich gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung, erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Andern (PhG:128).

Dette er altså skildringa av kontradiksjonen i sjølvmedvitsrelasjonen før ånd er etablert: Medvitet relaterer seg til røyndommen i form av ulike normer. Det oppfattar desse normene som umiddelbart objektivt gyldige, og dette formulerer Hegel som at røyndommen er grunnlagt i eit *anna*, framandt, medvit. Resultatet er då at det første normative medvitet ikkje har inverknad på normene som det andre medvitet etablerer. Dermed blir medvitet ein direkte funksjon av det andre anerkjente medvitet. Resultatet

er at medvitet ikkje finn *seg sjølv att* i det andre vesenet, men i staden finn *seg sjølv som den andre*; medvitet identifiserer seg ikkje med måten det tenkjer og handlar i røyndommen på, men forstår og handlar i røyndommen ut frå praksisar det ikkje står inne for. Sidan medvitet ikkje finn att *sin eigen* subjektivitet i den normativt konstituere røyndommen, har det «mista seg sjølv» i det andre medvitet.

Årsaka til framandgjeringa ligg i den *umiddelbare* eller *enkle* anerkjenninga av praksisane til det andre medvitet som autoritative og normative. Den enkle anerkjenninga består i den ukritiske, umedvitne overtaking av objektkonstituerande praksisar til eit anna medvit. Medvitet anerkjenner altså praksisane utan sjølv å ta stilling til dei, og då har det ikkje noko *eige* perspektiv på kva normer som bør gjelde. Medvitet er då normativt, men det har ikkje noko sjølvmedvite forhold sin normativitet, og det blir «unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist» (PhG:128). Det er umiddelbart motsett seg sjølv; det er ein direkte funksjon av ei framand normativ tilnærming til røyndommen og kan difor ikkje finne seg sjølv att i den objektive røyndommen.⁹⁴

Dette manglande sjølvmedvitet, ufridommen, rammar også det andre anerkjente sjølvmedvitet. Som Hegel skriv i sitatet, er dette andre sjølvvet *opphevd* av det første. Det vil seie at det ikkje blir anerkjent som eit sjølvstendig subjekt, men berre som realseringa av subjektiviteten til det første anerkjennande sjølvmedvitet. Det har så å seie mista retten til sine egne praksisar fordi desse praksisane blir forstått ut frå det første sjølvmedvitet og ikkje som uttrykk for det sjølv. Det andre medvitet kan då godt vere eit verkeleg medvite normativt vesen, men det blir ikkje anerkjent som eit slikt vesen. Det blir berre anerkjent som eit praktisk, dyrisk medvit.

Kontradiksjonen, framandgjeringa, til det enkle normative medvitet opptrer altså høvesvis som form og innhald i dei to medvita: Det første anerkjennande medvitet blir framandgjort fordi *innhaldet* i sjølvmedvitet stammar frå eit anna framandt sjølvmedvit. Det andre sjølvvet blir framandgjort fordi den subjektive forma, *medvitet om* den praktiske opphevinga av røyndommen, blir grunnlagt i det første sjølvmedvitet. Ånd, og eit verkeleg fritt sjølvmedvit, oppstår først når dei to medvita, form og innhald, kan sameinast i ein einskap. Det krev ei ny og meir komplisert form for anerkjenning.⁹⁵

⁹⁴ I neste kapittel skal vi sjå ein meir konkret variant av slik framandgjerung i form av Hegels lesing av Sofokles' tragedie *Antigone* og hennar umiddelbare og ureflekterte relasjon til dei guddommelege maktene.

⁹⁵ Fellesskapet som her er etablert, er som Brandom forklarar, eit primitivt praktisk fellesskap – ei enkel og umiddelbar praktisk «forståing» av eit Vi: «Die Verbindung, durch die die spezifische Aktivität des Anerkannten der [Aktivität] des Anerkennenden angeglichen wird, wird

Gjensidig anerkjening

For å oppheve framandgjeringa, for å bli eit verkeleg fritt sjølvmedvit, må den enkle anerkjenningsrelasjonen opphevast. Relasjonen må artikuleraast og forståast på ein meir avansert måte. Det vil seie at medvitet må anerkjenne det andre vesenet som eit normativt, sjølvmedvite vesen og ikkje berre som eit dyrisk, begjærande «proto-medvit». Ein må altså anerkjenne det andre vesenet, ikkje berre som eit praksisfølgjande vesen, men som eit sjølvmedvite, normativt vesen. Først då kan det anerkjennande medvitet reflektere seg sjølv som eit normativt sjølvmedvit i det andre. Som vi no skal sjå, er kjernen i denne relasjonen å anerkjenne for å bli anerkjent. Ein slik relasjon er ånd.

Hegel skildrar overgangen til denne nye forma for anerkjening slik:⁹⁶

Es muß dies sein Anderssein aufheben; dies ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweiter Doppelsinn; erstlich, es muß darauf gehen, das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden; zweitens geht es hiemit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dies Andere ist es selbst.

Dies doppel sinnige Aufheben seines doppel sinnigen Andersseins ist ebenso eine doppel sinnige Rückkehr in sich selbst; denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseins; zweitens aber gibt es das andere Selbstbewußtsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dies sein Sein im Andern auf, entläßt also das andere wieder frei (PhG:128).

Hegel skildrar her korleis den første opphevinga – anerkjeninga av det andre medvitet som eit *umedvite*, praktisk sjølv – på ny må opphevast. Denne opphevinga består i at medvitet «gibt es das andre Selbstbewusstsein ihm wieder [...] zurück», og det vil altså seie at det anerkjenner det andre medvitet som *sjølvmedvite*, altså som eit fritt,

durch den *interpersonellen* Charakter der speziellen Autorität der erfolgreichen Auffassung des Anerkannten hergestellt, in dessen Bestätigung spezifische Anerkennung besteht. Die *einzig* Weise, in der die erotischen Klassifikationen des Anerkennenden praktisch mit denen des anderen in Einklang gebracht werden können [...] besteht darin, dass die *Autorität* der Einschätzungen reaktiver Bedeutungszuschreibungen seitens des Anerkannten praktisch von dem Anerkennenden bestätigt werden» (Brandom 2004:67). Problemet er at innhaldet i dette fellesskapet altså ikkje kan skiljast frå det konkrete praktiske forholdet til røyndommen som det anerkjente subjektet (Begjæret) har. Begjæret sin praksis definerer innhaldet i fellesskapet fordi det anerkjennande subjektet forstår seg sjølv ut frå Begjæret og blir stadfesta berre ut frå *praksisane* til Begjæret.

⁹⁶ Brandom seier det slik: «Der auf einfache Weise Anerkannte muss nicht in der Lage sein, selbst ein auf einfache Weise Anerkennender zu sein und ebenso wenig ein Etwas mit einer basalen Selbst-Konzeption. Dafür müssen wir eine Stufe höher steigen [...] Das heißt, wir müssen überlegen, was es heißt einen anderen als einfach Anerkennenden anzuerkennen, folglich als die Art Ding, für die Dinge eine spezifisch *normative* Bedeutung haben können» (Brandom 2004:69).

normativt vesen. Som vi skal sjå, blir då framandgjeringa til det første anerkjennande medvitet også oppheva. Resultatet er ein situasjon der to sjølvmedvit anerkjenner og aksepterer fridommen til kvarandre, men samtidig får behalde sin eigen frie og sjølvstendige status. Det er altså einskapen av «verschiedener für sich seiender Selbstbewusstsein» (PhG:127), og det er ånd. Korleis denne relasjonen kan oppstå, må vi no forklare nærmare.

Det første kravet for at ein slik gjensidig anerkjenningsrelasjon skal kunne oppstå, er at eit anna sjølvmedvit eksisterer. Og eksistensen av eit anna sjølvmedvit er ikkje objektivt gjeve, men *eit resultat av anerkjening*. Det å vere eit subjekt eller sjølvmedvit er å ha *autoritet* til å konstituere den objektive røyndommen; det er å ha autoritet til å definere ein bestemt praksis som objektivt eller allment gyldig – autoritet til å setje normer. Denne autoriteten er ikkje noko eit medvit rett og slett har, men finst berre så lenge eit anna medvit *anerkjenner* at ein har denne statusen. Det skjer konkret ved at det andre medvitet underordar seg (anerkjenner) dei normene det første medvitet konstituerer. Til dømes aksepterer det andre medvitet den forståinga av røyndommen som det første medvitet legg til grunn. Slik ser vi at eit sjølvmedvit berre eksisterer i kraft av tilslutninga frå eit anna subjekt. Eit sjølvmedvite vesen oppstår først i det eit anna vesen anerkjenner vesenet som sjølvmedvite.

Det springande punktet er at for å kunne anerkjenne og konstituere eit vesen som sjølvmedvit, må det vesenet som anerkjenner, også vere eit sjølvmedvit – og dermed vere *anerkjent* som sjølvmedvit: Vi såg at det å anerkjenne eit anna vesen som sjølvmedvit er å tilskrive det status som normsetjande vesen. Men det å tilskrive medvitet denne statusen er *også å setje ei norm*: Å anerkjenne eit anna medvit som normsetjande er å setje dette medvitet som ei norm for korleis ein skal relatere seg til røyndommen. For å anerkjenne eit medvit som normativt må det anerkjennande medvitet sjølv vere eit normativt vesen.

Då ser vi at det å anerkjenne eit vesen som eit normativt sjølvmedvit er ei handling som involverer begge sjølvmedvita på ein gong: Skal eit sjølvmedvit bli anerkjent som sjølvmedvite, så må det anerkjente sjølvmedvitet *sjølv* anerkjenne anerkjeninga av seg sjølv som gyldig. Det anerkjente medvitet må altså anerkjenne det anerkjennande sjølvmedvitet. For først med denne sanksjonen frå det anerkjente sjølvmedvitet er anerkjeninga ei verkeleg og objektivt gyldig anerkjening. Difor involverer det å anerkjenne nokon som eit sjølvmedvit, begge sjølvmedvita på ein gong – både det anerkjennande og det anerkjente. Denne dobbelrelasjonen skildrar Hegel slik:

Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seienden selbständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dies tut, was es an ihm tut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein. Jedes sieht *das andre* dasselbe tun, was *es* tut; jedes tut selbst, was es an das Andre fordert; und tut darum, was es tut, auch *nur* insofern, als das andre dasselbe tut (PhG:129).

Vi må forstå denne dobbelthandlinga som følgjer: Dersom eg vil bli sjølvmedvite som eit normativt vesen, må eg bli anerkjent som det av eit anna sjølvmedvit. For statusen av å vere eit normativt vesen er noko eit anna vesen må tilskrive meg. Så berre dersom eit anna vesen underlegg seg min normkonstituerande aktivitet – min måte å oppheve eller negere (forstå, tenkje) røyndommen på – får eg stadfesta meg sjølv som eit normativt sjølvmedvit. Men eg vil berre godta denne statusen som det andre vesenet tilskriv meg, dersom dette vesenet har *autoritet* til å gje meg denne statusen. Og berre eit vesen som sjølv er normativt, har den autoriteten. Då ser vi at for sjølv å bli anerkjent som eit normativt vesen, må eg anerkjenne det andre som eit normativt vesen. Som Hegel oppsummerer det heile: «Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig* sich *anerkennend*» (PhG:129).

Sjølv om strukturen til ånda her er skildra formalt, er det eit sjølv sagt eit konkret, kvardagsleg fenomen det er tale om, nemleg den menneskelege røyndommen. Den nokså kompliserte relasjonen av gjensidig anerkjenning er ikkje noko anna enn det å stå inne for ei norm eller slutte opp om ein institusjon. Til dømes meiner eg institusjonen demokrati er ein fornuftig måte å organisere samfunnet på. Ein konsekvens av det er mellom anna at eg stemmer ved val. Slike demokratiske handlingar er nettopp å delta i den gjensidige anerkjenningsrelasjonen som utgjer det åndelege fellesskapet. Det kan vi konkretisere slik: Det at eg er for demokratiet som styreform, vil seie at eg anerkjenner og underordnar meg andre menneske med eit demokratisk sinnelag. Det vil seie at eg lèt deira relasjon til røyndommen vere normativt rettleiande for meg. Samtidig består anerkjenning av andre demokratiske medvit at eg sjølv set demokrati som ei norm. Sidan også eg er eit demokratisk medvit, må då dei medvita eg anerkjenner som demokratiske, også anerkjenne meg. Fordi vi gjensidig anerkjenner kvarandre som demokratar, oppstår demokratiet som norm eller institusjon – som ånd. Då er demokratiet ikkje berre ein subjektiv fantasi i hovudet mitt, men ein verkeleg eksisterande institusjon i form av at andre menneske handlar og tenkjer ut frå dei normene eller «spelereglane» som eit demokrati består av: Når vi stemmer ved val, så anerkjenner vi både oss sjølve og dei andre veljarane som

demokratar. Slik er institusjonen demokrati eit konkret døme på ånd som gjensidig anerkjenning.

Fridom gjennom gjensidig anerkjenning

Gjennom denne gjensidig anerkjennande rørsle blir ånd etablert:

Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstsein, die Einheit derselben ist; Ich, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist (PhG:127).

Ånda har som innhald at eit sjølvmedvit anerkjenner eit anna sjølvmedvit ved å underleggje seg normene som dette medvitet etablerer. Samtidig må dette anerkjente sjølvmedvitet sjølv stadfeste og dermed underleggje seg normene til det første sjølvmedvitet. Slik oppstår ei sfære av normer som begge sjølvmedvita sluttar seg til, og som er objektiv. Medvita relaterer seg til røyndommen og til kvarandre ut frå eit felles rammeverk av normer; dei forstår og handlar ut frå det same normative rammeverket. Då har medvita ei åndeleg form.

Vi kan då forstå korleis ånda, den gjensidige anerkjenninga, er frigjerande ved å oppheve framandgjeringa: Det første medvitet var framandgjort fordi det følgde normer det ikkje sjølv var opphavet til. Det skjedde fordi medvitet berre anerkjente det andre medvitet som eit enkelt, praktisk medvit. Men no blir dette andre vesenet anerkjent som eit fritt og sjølvstendig normativt sjølvmedvit, altså som eit vesen med ei reflektert forståing av praksisane det følgjer. Då anerkjenner medvitet ikkje berre den ureflekterte praksisen til det andre medvitet, men refleksjonen eller *grunnjervinga* som det andre medvitet baserer sin relasjon til røyndommen på. Anerkjenninga består altså i å vurdere normene til det andre medvitet som gyldige normer. Det vil seie at det anerkjennande medvitet på eige grunnlag tek stilling til normene til det andre medvitet. Då har det ikkje lenger ein umiddelbart praktisk relasjon til røyndommen, men eit reflektert forhold til normene og praksisane det forstår og handlar ut frå. Medvitet «står inne for» normene og ser dei som uttrykk for sin eigen subjektivitet og fridom.

Frigjeringa som ånd medfører, er av ein heilt spesiell type: Medvitet blir paradoksalt nok fritt ved å underordne seg ei (objektiv) norm, og det er essensen i Hegels omgrep om *reell* fridom, som blir drøfta i neste seksjon. Her skal vi sjå korleis dette fridomsomgrepet er eit resultat av den gjensidige anerkjenninga som etablerer ånd: Vi har forklart at anerkjenning består i å respektere eit anna medvit som normsetjande. Det kan vi formulere som at anerkjenning består i å objektivere den andre *som subjekt*:

Å anerkjenne eit sjølvmedvit er å oppheve det og gje det ei objektiv form samtidig som innhaldet i opphevinga er at ein respekterer medvitet som eit normsetjande vesen, altså som subjekt. Fridommen som ånda representerer, må forståast som denne einskapen av form og innhald. På den eine sida er det anerkjennande medvitet underlagt og avgrensa av dei objektive normene, her avgrensa av det anerkjente medvitet. På den andre sida er den normative avgrensinga frivillig; ho er uttrykk for subjektivitet og fridom. Resultatet er at den objektiv røyndommen, ånda, likevel ikkje er avgrensande på fridommen til subjektet. Sidan medvitet frivillig anerkjenner og underordnar seg dei åndelege, normative strukturane som konstituerer røyndommen, blir den objektive røyndommen eit uttrykk for subjektiviteten og fridommen til medvitet. Etableringa av ånd gjennom gjensidig anerkjening er altså frigjerande fordi medvita då underlegg seg eit normativt rammeverk som dei samtidig anerkjenner som uttrykk for sin eigen fridom.

Den frigjeringa som gjensidig anerkjening eller ånd medfører, kan vi illustrere ved igjen å bruke språket som døme: På den eine sida er språket normativt i tydinga avgrensande. Det består av eit rammeverk av meining som definerer grensene for korleis eg kan kommunisere og forstå røyndommen. Eg kan berre kommunisere og forstå røyndommen dersom eg underordnar meg dei rådande, objektivt gjevne, språklege praksisane. På den andre sida er språket eit medium der eg uttrykkjer meg sjølv som subjekt. Det er altså mellom anna språket som gjer det mogleg å verkeleggjere min individualitet og fridom. Frå dette perspektivet er språket ikkje avgrensande, men ein føresetnad for fridom og subjektivitet. Vi ser då kva fridommen som språket opnar for, består i: Sjølv om språket er objektivt, er det ikkje objektivt på den måten at det avgrensar min subjektivitet og fridom. Det motsette er tilfelle, språket er nettopp det som mogleggjer individualitet og subjektivitet. På denne måten er språket eit døme på den frigjeringa som ånda etablerer.

Ånd – ansvar, engasjement og pedagogikk

Kva kan vi seie om danning ut frå omgrepet ånd? Vi forstår at danning må bestå i å ta del i ånda gjennom å gå inn i gjensidige anerkjenningsrelasjonar, som vil seie å relatere seg til røyndommen, ikkje ut frå umedvitne objektivt strukturar, men ut frå objektivitet i form av normer og praksisar som er allment anerkjente. I tillegg har vi sett at det ikkje er nok berre å passivt slutte seg til dei rådande normene i eit fellesskap. Danning krev at ein sjølv aktivt anerkjenner normene som objektivt gyldige. Ein må altså *på eige grunnlag* ta stilling til og stå inne for dei praksisane og normene ein sluttar seg til. Kan

ein ikkje det, så er ein framleis eit *enkelt* normativt subjekt, men ein er ikkje eitt fullt ut fritt og sjølvmedvite subjekt. For manglar ein ei tilstrekkeleg grunngeving av dei praksisane og normene ein følgjer, så forstår ein ikkje fullt ut kva ein gjer. Ein har då, med Hegels omgrep, «mista seg sjølv» i eit anna medvit; ein er ufri fordi ein er umedviten og framandgjort i høve til røyndommen ein tek del i. Eit slikt menneske har eit uforløyst potensiale som subjekt – det er ikkje fullt ut danna.

Det å kunne anerkjenne eller slutte seg til ei bestemt norm som objektivt gyldig er det same som å *ta ansvar* for røyndommen, for ånda. Det å anerkjenne ei norm er å sjå ho som konstituert av ein sjølv og dermed noko ein er ansvarleg for. Dette er ansvaret er sentralt for å forstå danning. Dersom røyndommen er som ein ønskjer han skal vere, så består ansvaret i å aktivt oppretthalde han, til dømes gjennom politisk eller pedagogisk verksemd. Dersom røyndommen ikkje er i tråd med standarden ein har sett, så består ansvaret i å forsøke å endre røyndommen til det betre. Som vi skal drøfte i siste kapittel, er dette ansvaret for røyndommen sentralt for å forklare den autoriteten som ein kvar pedagogisk relasjon kviler på.

Det at ånda medfører eit ansvar for røyndommen, vil vidare seie at den menneskelege røyndommen krev *engasjement*. Berre dersom ånda blir aktivt oppretthaldt, finst ånd. Berre dersom subjekt held fram med å gjensidig anerkjenne kvarandre, eksisterer dei allment anerkjente normene og praksisane som røyndommen består av. På den måten har den menneskelege realiteten eigentleg eit skjørt og ustabil subjektivt grunnlag: Den menneskelege røyndommen krev konstant oppslutning frå subjekta som tek del i han.

Då ser vi at det er ein vesentleg samanheng mellom ånd og pedagogikk: Ånda eksisterer ikkje av seg sjølv, men berre dersom menneske aktivt sluttar seg til dei normene ho representerer. Dermed kan ånda berre oppretthaldast dersom ho blir aktivt overført frå ein generasjon til den neste. Og her kjem pedagogikk inn i biletet. Ei sentral oppgåve for pedagogen, eller kanskje *den* sentrale oppgåva, er å overføre engasjementet for den åndelege røyndommen til nye generasjonar. Ånda eksisterer altså ikkje utan pedagogikk, og omvendt kan ein kanskje seie at å oppretthalde ånda er pedagogikken sitt mest grunnleggjande føremål.

Vi kan illustrere desse sidene ved omgrepet danning med nokre konkrete døme. Danning består i å vere *engasjert* i, og ta *ansvar* for, dei åndelege strukturane som røyndommen består i. Udanning består då i likesæle i høve til desse strukturane. Det kan skje i form av manglande respekt for loven eller ved å la vere å ta del i demokratiet. For demokratiet består ikkje i stortingsbygget på Karl Johans gate i Oslo. Demokratiet

består berre så lenge det er oppslutnad om ideen eller norma demokrati, og ein konkret måte slik oppslutnad eller anerkjening kjem til uttrykk, er gjennom politisk engasjement. Generelt består engasjementet og ansvaret for ånda i ønsket om å oppretthalde og vidareføre samfunnsfellesskapet.

Pedagogikk spelar ei sentral rolle for å oppretthalde ånda og dei grunnleggjande samfunnsstrukturane, og her er den undervisninga som skjer på *universitetet*, sentral: Ånda uttrykkjer den kollektive forståinga av kven vi er, vårt kollektive sjølvmedvit. Eit viktig medium for dette sjølvmedvitet er den kunnskapen som dei ulike universitetsfaga representerer. Eit konkret døme kan vere demokratiet som det norske samfunnet er tufta på. Sidan denne institusjonen er eit uttrykk for ånd, er han avhengig konstant anerkjening og tilslutning for å bestå. Konkret består anerkjeninga i at deltakarane i ånda, samfunnsmedlemmane, er overtydde om at demokratiet er ei rasjonell og legitim organisering av samfunnet. På eit grunnleggjande nivå er det denne legitimeringa av demokratiet studentar i fag som statsvitskap, jus og pedagogikk lærer. På den måten spelar universitetet ei nøkkelrolle for å ta vare på det demokratiske samfunnet vi lever i. Skal demokratiet oppretthaldast, må grunnleggjinga av demokratiet konstant gjenskapast i nye generasjonar. Gamal kunnskap må tenkjast på nytt, og denne pedagogiske oppgåva er det først og fremst universitetet som tek seg av. Dette gjeld sjølvsagt ikkje berre for institusjonen demokrati. Universitetet er ein av dei institusjonane der den kollektive, åndelege refleksjonen over oss sjølve går føre seg, og eit godt universitet må kunne reflektere dei grunnleggjande institusjonane og praksisane som røyndommen består av.

Her kan ein spørje om politikarar eller samfunnet generelt ser kor viktig den pedagogiske funksjonen til universitetet er for å oppretthalde samfunnet, for i heile undervisningssektoren, både i skuleverket og på universitetet, blir *nyskaping* vektlagt i større grad enn før. I skulen skjer det i form av nye fag som entreprenørskap og innovasjon.⁹⁷ På universitetet skjer det ved at publisering av forskingsresultat inngår som ein stor del av finansieringa til universitetet.⁹⁸ Ein konsekvens av denne vektleggina av forskning er at fag som tradisjonelt er meir retta nettopp mot bevaring og vidareføring av ånd – dei humanistiske og til dels samfunnsvitskaplege faga – får

⁹⁷ Jamfør Bondevik II-regjeringa sin strategiplan «Se mulighetene og gjør noe med dem!» (Utdanningsdepartementet 2004) som er implementert i læreplanen *Kunnskapsløftet 2006* og oppfølgingsplanen til Stoltenberg II-regjeringa (Kunnskapsdepartementet 2009).

⁹⁸ Det såkalla «tellekantsystemet» knyt 40 prosent av inntektene til norske universitet til publikasjonspoeng (Morgenbladet 5. januar 2012)

problem med finansieringa og blir reduserte eller nedlagde.⁹⁹ I lys av omgrepet ånd kan ein stille spørsmål om denne utviklinga er ønskeleg. Sjølv om innovasjon og entreprenørskap er nødvendig i eit moderne samfunn, er grunnlaget for samfunnet framleis institusjonar som demokrati, språk og moral, altså ånd. Sidan desse institusjonane mellom anna eksisterer i kraft av den undervisninga som skjer på universitet og høgskular, er det ikkje heldig dersom forskning fortrenger undervisning i desse institusjonane. Denne spenninga mellom vidareføring og nyskaping kommenterer Hegel i ein av sine Gymnastalar. Poenget hans, slik eg forstår det, er at nyskaping ikkje berre må forståast som originalitet og innovasjon. Det å halde dei åndelege samfunnsstrukturane ved like, det å tenkje gamle tankar på nytt, er også ei form for nyskaping og originalitet:

Die Philosophie muß *gelehrt und gelernt werden*, so gut wie jede andre Wissenschaft. Der unglückselige Pruritus, zum *Selbstdenken* und *eigenen Produzieren* zu erziehen, hat diese Wahrheit in Schatten gestellt, - als ob, wenn ich, was Substanz, Ursache, oder was es sei, lerne, *ich nicht selbst* dächte, als ob *ich* diese Bestimmungen nicht *selbst* in meinem Denken *produziert*, [...] - als ob, wenn ich mit dem pythagoreischen Lehrsatz und seinem Beweise bekannt geworden bin, nicht *ich selbst* diesen Satz wüßte und seine Wahrheit bewiese. [...] diese vorhandene Erbgut soll vom Einzelnen erwerben, d.h. *gelernt* werden. [...] Wenn einmal der Kopf voll Gedanken ist, dann erst hat er die Möglichkeit, selbst die Wissenschaft weiterzubringen und eine wahrhafte Eigentümlichkeit in ihr zu gewinnen (Werke 4:411–412).

Vi ser at Hegels omgrep om ånd forklarar sentrale sider ved danning. I eit velfungerande samfunn som Noreg kan det vere lett å ta åndelege strukturar som demokrati og rettsstat for gitt. Det kan vere lett å tru at det ikkje er nødvendig å engasjere seg i samfunnet, fordi det tilsynelatande ser ut til å gå sin vante gang uansett. Med omgrepet om ånd minner Hegel oss på at også eit velfungerande samfunn treng konstant tilsyn frå borgarane for å bestå. Han minnar oss på at praksisane vi følgjer, ikkje er objektive og nødvendige, men noko vi som frie subjekt er ansvarlege for og må kunne stå inne for. Det å ta dette ansvaret for fellesskapet er eit sentralt element i det å vere danna, og her spelar universitetet og skulen ei nøkkelrolle.

Danning og ånd grunnlagt i mennesket

Målet med dette kapitlet har så langt vore å få fram at danning består i å relatere seg til røyndommen ut frå eit menneskeleg grunnlag, nemleg ånd. Men her kan det

⁹⁹ Jamfør Nussbaum (2010) si bok *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. For situasjonen i Noreg, sjå Morgenbladet (5. januar 2012).

innvendast at omgrepet ånd ikkje er grunnlagt i mennesket. Med dette omgrepet refererer Hegel til ein metafysisk substans eller eit kosmisk subjekt i ein forstand «utanfor» mennesket. Og ei slik innvending må takast på alvor, for denne forståinga av ånd har lenge vore standardlesinga av Hegels filosofi. To representantar nemnde i denne avhandlinga er Werner Marx og Charles Taylor: Werner Marx (2006) forstår Hegel som metafysikar med utgangspunkt i Aristoteles og viser korleis Hegel forsøker å sameine Aristoteles metafysikk med nokre av Kants innsikter.¹⁰⁰ Taylor (1979) les Hegel i lys av romantikken og særleg Schellings filosofi. Det metafysiske som desse Hegel-lesingane har til felles, er at ånda, og ikkje menneske, utgjer det ontologiske grunnlaget for røyndommen. Som Taylor skriv, er mennesket «vehicles of a larger self-consciousness, that of *Geist*» (Taylor 1979:48–9). Denne Hegel-lesinga bryt altså med Kants idealisme der den menneskelege fornufta blir forstått som grunnlaget for den objektive røyndommen. I staden må mennesket forstå seg sjølv som deltakar i eit meir grunnleggjande rasjonelt subjekt som omfattar all realitet: «The rational subject identifies himself with this larger reason; the rational plan underlying the whole» (Taylor 1979:22). I staden for at ånda er grunnlagt i mennesket, er mennesket grunnlagt i ånd.

¹⁰⁰ Werner Marx viser denne samanhengen mellom Hegel og Aristoteles ut frå tre prinsipp i gresk tenking. Det første prinsippet er *logos* som representerer identiteten mellom tenking og det verande, subjekt og objekt. Dette omgrepet må ein sjå i samband med førestellinga om *kosmos*, det andre prinsippet, som det rasjonelt ordna universet tilgjengeleg for menneskeleg tenking – for *logos*. Det tredje prinsippet som heng saman med dei to første, er Aristoteles omgrep om substansen sitt *telos*: Sidan substansar har eit *telos* og ei endeleg plassering i universet, har universet ein bestemt struktur som kan forståast. Universet gjennomtrengt av *logos* er *kosmos*, eit univers ordna etter nødvendige og dermed rasjonelt forståelege prinsipp. (Jamfør Marx:18–9). Denne aristoteliske forståinga av universet tek Hegel opp i sin filosofi, men med ein vesentleg skilnad: Etter Kant må den ordna røyndommen, substansen, forståast som grunnlagt i *subjektet*. Substansen, kosmos, er altså eigentleg eit subjekt eller *ånd*. Subjektivitet for Kant består i å setje den objektive røyndommen på omgrep og på den måten blir sjølvmedviten i det objektive. Dette gjeld også for det kosmiske subjektet, Hegels *ånd*. *Phänomenologie des Geistes* er skildringa av korleis det kosmiske kjenner att sin eigen omgrepslege, rasjonelle struktur i det objektive universet: «Der Begriff ist für [Hegel] der sich als Subjekt vollziehende Logos, der die Ordnung und Intelligibilität von allem, was ist, konstituiert. Dabei bedeutet ‚Subjekt‘ freilich nicht das menschliche oder gar individuelle Erkennen. ‚Subjekt‘ ist auch die sich in Formen und Gesetzten der Natur widerspiegelnde Ordnung, es ist auch der ordnende sittlich-objektive Geist sowie der sich in den geordneten Gebilden von Kunst, Religion und Wissenschaften darstellende ‚absolute Geist‘. Das Erkennen des Menschen stellt all diese Ordnungen nicht her, sondern vollzieht sie begreifend nach. Weil dieses Logifizieren aber schon immer geschehen ist, ist das Erkennen kein Formieren eines zuvor Formlosen, wie bei Kant, sonder ein Sich-durchsichtig-Werden der als Logos in allem waltenden Bewegung des Begriffs. Der Begriff gelangt zu einer eigenen vollen Durchsichtigkeit, nachdem er alles ihm ‚andere‘ durchdrungen und zu sich ‚aufgehoben‘ hat» (Marx 2006:18).

I høve til omgrepet danning er ei metafysisk forståing av omgrepet ånd problematisk på fleire måtar. For det første er det i dag få filosofar som går god for dei metafysiske argumenta som Taylor og Marx tilskriv Hegel. Vårt forsøk på å utleie eit omgrep om danning ut frå omgrepet ånd kan ein då allereie i utgangspunktet sjå som eit uhaldbart prosjekt. For det andre må innhaldet i dannelsingsomgrepet forståast grunnleggjande annleis ut frå eit metafysisk omgrep om ånd. Sidan ånda er grunnlaget for røyndommen, og mennesket berre *berar* av ånd, må det å ta del i ånda forståast annleis enn det vi så langt har lagt til grunn: Det å ta del i ånda kan ikkje forståast som gjensidig anerkjening grunnlagt i menneskeleg spontan og fri subjektivitet. Sidan ånda er ein allereie eksisterande metafysisk substans, kan ikkje det åndelege fellesskapet forståast som grunnlagt i menneskeleg fridom og subjektivitet. Det å ta del i ånda er i staden å kjenne seg att i ein *allereie gjeve og etablert struktur*. Subjektivitet er då ikkje grunnlagt i mennesket sjølv, men betinga av ånda. Det er i lys av dette eg trur vi må forstå Vetlesen og Stänickes (1999:57) karakteristik av Hegels filosofi som «hermetisk» og «lukka». Hegels filosofi er nettopp lukka fordi innhaldet i subjektivitet og fridom ikkje er definert av mennesket, men grunnlagt i eit objektivt gjeve kosmisk subjekt.

På den måten kan den metafysiske lesinga undergrave nokre av dei sentrale elementa i det dannelsingsomgrepet vi forsøker å utleie. Hegels kantianske analyse av samanhengen mellom subjektivitet og sjølvmedvit, medvitet som *hinausgegangen*, opna moglegheita for ein kritisk, ansvarleg og engasjert relasjon til røyndommen. Men blir ånd forstått metafysisk, ser det ut som om denne moglegheita igjen blir lukka. Sidan røyndommen då blir grunnlagt i eit objektivt gjeve prinsipp, kan mennesket ikkje forstå seg som ansvarleg for røyndommen på den måten vi så langt har skildra. Tilsvarende blir også den kritiske innstillinga som subjektivitet nødvendigvis inneheld, utvatna. For ut frå ånd som eit metafysisk prinsipp er strukturen til røyndommen nødvendig og objektiv. Røyndommen treng då ikkje kritiske og ansvarlege menneske for å bestå.

Det bør no vere klart at denne avhandlinga ikkje legg ei metafysisk lesing av Hegel til grunn. Vi har i staden teke utgangspunkt i Pippins (1989) kantianske og anti-metafysiske Hegel-lesing. Kjernen i Pippins lesing er at han forstår Hegel som *idealist*.¹⁰¹ Det vil altså seie at omgrepet om ånd må forklarast ut frå mennesket. Og som vi har sett, kan omgrepet om ånd sjåast som ei vidareutvikling av det kantianske

¹⁰¹ Pippin 1989:6.

omgrepet om subjektivitet som sjølvmedvit. Resultatet er at *Phänomenologie des Geistes* ikkje skildrar korleis ei kosmisk ånd blir sjølvmedviten.¹⁰² Verket har i staden eit epistemologisk, og ikkje eit ontologisk, siktemål. Det er ei forsøk på å avklare grunnlaget for mennesket si forståing av røyndommen. Hegel forsøker å etablere eit legitimt omgrep om objektivitet og sanning ut frå subjektinterne standardar, ut frå eit omgrep om sjølvmedvit. Sambandet til Kant er då tydeleg: Eit slikt prosjekt kan nettopp forståast som ein konkret versjon av Kants prov av kategoriane som objektivt gyldige, og som hos Kant skjer dette prøvet i det menneskelege medvitet. På den måten er Hegels verk i tråd med Kants anti-metafysiske, «kritiske» prosjekt: I *Phänomenologie des Geistes* skildrar Hegel fornufta sin refleksjon og kritikk av seg sjølv. Hegel held seg i likheit med Kant altså alltid til det menneskelege subjektet. Pippin seier dette slik:

Admittedly, again, when the abstract goal of speculative idealism is stated only as 'achieving an identity of subject and object,' Hegel's position always seems committed to the precritical, metaphysical, Schellingean monism often attributed to him. [...] But everything we have seen so far should caution us to be extremely careful about this supposedly speculative goal. From early in the Jena Period, Hegel was already interpreting the subject as a self-conscious, self-relation, self-determining subject, always mediately, never directly in relation to objects. And as the Introduction has made clear, the relation to objects he is interested in involves a relation to a criterion of objecthood, the possibility of objects, and that this criterion is 'affirmed' by consciousness 'from within itself' as *its* subjective condition. Accordingly, a speculative science cannot be a knowledge of objects in the first order, nonreflective sense, [...] The way the *PbG* is set up, the speculative goal can only be a knowledge by reflective subjectivity *of its own* criteria of knowledge, and hence of objectivity. Or, to sum up again the theme of this interpretation, Hegel's idealism does assign to philosophy the task of a radical self-reflection and self-understanding, and of examining and evaluation the *subject's* relation to what is 'other than itself' *in* any such self-relation, but there is little reason (yet) to take this project to involve any monistic, metaphysical, or theological intention. (Pippin 1989:114–115).

Samtidig tek Pippin nokre vesentlege atterhald når det gjeld denne anti-metafysiske lesinga:

I do not regard the project of providing an interpretation of Hegel's speculative philosophy, even one that can suggest an appropriate way to connect such speculation with his 'Realphilosophie', to be *thereby committed* to a wholesale reconstruction of his *Encyclopedia*, much less of the content of his many lecture courses. [...] Indeed, many of his claims in the philosophy of nature and spirit are as ludicrous as they are reputed to be (although

¹⁰² Jamfør note 100 om Werner Marx' Hegel-lesing.

many are not), and it does Hegel no disservice to admit that he could be as guilty of overstating what he could demonstrate philosophically as was, say, Kant on the completeness of the Table of Categories [...] Most importantly, however, I want to argue that there simply *is* a coherent identifiable position in Hegel on the implications of post-Kantian idealism that runs through the basic argument of his two most important books, the *Phenomenology of Spirit* and the *Logic*, [and] is argued for independently of what Hegel considers to be the implications of that position [...] (Pippin 1989:10–11).

Denne avhandlninga er ikkje staden for å forsøke å avgjere kva som er den rette forståinga av Hegels filosofi. Vi drøftar omgrepet danning, og då er det sentrale spørsmålet om Pippins utarbeiding av ei kantiansk «kjerne» i Hegels filosofi gjev ei konsistent og fruktbar forståing av dette omgrepet. Som argumentasjonen så langt har forsøkt å få fram, meiner eg det er tilfelle.

Pippins tilnærming til Hegel og omgrepet ånd gjer at Hegel ikkje blir den «hermetiske» tenkjaren som Vetlesen karakteriserte han som. Når ånda må forståast som eit resultat av *menneskeleg* subjektivitet, blir mennesket verande eit fritt og ansvarleg vesen også som del av ånda:

Hegels talk of reason as 'the essence' of spirit must, as we have seen in detail, be read in a very careful way. He is in effect treating *spirit itself as a kind of norm*; as a collective institution whereby we (remaining the natural organism we ontologically are) hold each other to a responsiveness to and directedness by reason, and thereby realize spirit as freedom. What is crucial to him is the form of this comportment, not the nature of the beings who bear it. And he clearly is not treating such a form of life as the natural realization of a slumbering potential, long frustrated by the irrationality and contingency of existence. The vocabulary is everywhere Fichtean, not Schellingian nor, on this issue at least, very Aristotelian. This means that the basis for Hegel's claims about 'realization,' fulfillment, return to itself and truth cannot either be some sort of essentialism, nor, again, a practical argument like Kant's, claiming a practical necessity to act under the idea of freedom. We are such being because we hold each other to that norm; we make it, we maintain it; it «expresses who we are» only in so far as we collectively intend to be that (Pippin 2008:62–63).

Pippin forstår ånd som ei *norm*, og det vil seie at ånda er grunnlagt i menneskeleg subjektivitet; ho oppstår, som vi har sett, i det mennesket *aktivt* anerkjenner fellesskapet. Mennesket er altså ikkje «dømde» til å verkeleggjere ånda, for ho er ikkje eit metafysisk «slumbering potential». I staden kviler ånda eine og aleine på menneskeleg subjektivitet. Det vil seie at korleis vi forstår oss sjølve, kva vi etablerer som rasjonelt og sant, ikkje er gjeve på førehand, men nettopp eit resultat av gjensidig anerkjening. I neste kapittel skal vi sjå korleis anerkjeningsrelasjonane konkret kan

forståast ut frå omgrep som *tilståing* og *tilgjeving*. Det er difor unødvendig å gjere omgrepet om ånd til metafysikk. I staden kan ånd forståast ut frå slike menneskelege praksisar.

Då ser vi at Vetlesens karakteristikkk av Hegels filosofi som «hermetisk» ut frå Pippins lesing ikkje er treffande. Danning må likevel forståast som det ansvarlege og engasjerte tilhøvet til røyndommen som vi utleia av omgrepa ånd og anerkjenning.

3 Danning, fridom og det pedagogiske paradokset

Så langt har vi drøfta samanhengen mellom danning og ånd med utgangspunkt i omgrepet subjektivitet. I denne seksjonen skal vi vri litt på perspektivet og drøfte danning og pedagogikk ut frå omgrepet *fridom*. I røynda har omgrepet fridom vore implisitt i drøftinga så langt, for som vi har vore inne på mange gonger, er fridom og subjektivitet to sider av det same: Subjektivitet er nettopp spontanitet, vår fridom. På den måten er fridom det vesentlege ved mennesket, og danning kan då forståast som å frigjere mennesket. Og når Hegel viser at subjektet må grunnleggjast i omgrepet ånd, vil det seie at også menneskeleg fridom må forståast ut frå dette omgrepet. Desse samanhengane mellom danning, fridom og ånd er temaet for denne seksjonen og er også sentralt i dei neste kapitla.

Når vi no fokuserer på danning ut frå omgrepet fridom, blir eit paradoks synleg: Dersom danning består i å bli fri, er fridom altså målet for pedagogisk verksemd. Og som fleire pedagogiske tenkjarar har påpeikt, er dette målet ved første augekast eit paradoks: Kant formulerer problemet slik i *Über Pädagogik*: «Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?» (ÜPäd:711). Skjervheim kallar det eit pedagogisk grunnproblem og spør korleis pedagogen kan påverke eleven utan å gjere han ufri, utan å gjere han til objekt.¹⁰³ Ei første forståing av korleis Hegels omgrep om fridom kan løyse dette paradokset, er temaet i denne seksjonen.

Hegels fridomsomgrep kan løyse det pedagogiske paradokset fordi han forstår fridommen *konkret*, altså som «der konkrete Begriff der Freiheit» (PR:§ 7, Zu). Den sentrale konsekvensen av dette fridomsomgrepet er at mennesket kan forståast som fritt trass i at det er underordna objektive strukturar, som naturlovar, samfunnsinstitusjonar – eller påverknad frå pedagogar. Vi forstår at dette har med ånd å gjere: Subjektiv fridom innafor objektivt gjeve røyndom er mogleg så lenge

¹⁰³ Jamfør drøftinga av Skjervheims artikkel «Eit grunnproblem i pedagogisk filosofi» i kapittel 6.

røyndommen består av ånd, av fridom og sjølvmedvit i objektiv form. Og Hegels poeng er vidare at fridom *må* forståast ut frå objektive strukturar. For ein kan berre gje ei konkret meining til omgrepet fridom dersom ein forstår fridommen ut frå eit objektivt medium der fridommen konkret kjem til uttrykk. Eit døme på det som vi har drøfta, er at vi berre kan verkeleggjere vår fridom til kommunikasjon ut frå språket som objektivt medium. Fridom er altså nødvendigvis bunde til objektive strukturar, til røyndommen, som *tilsynelatande* kan sjå ut til å vere avgrensande på fridommen. Men i røynda er dei nødvendige føresetnader for fridom.

Ut frå denne teorien om konkret eller reell fridom ser vi konturen av ei løysing av det pedagogiske paradokset: Når fridom må forståast som uttrykk i den verkelege, empiriske røyndommen, så er det ei opning for at objektiv påverknad frå pedagogen kan vere frigjerande. Det er mogleg at bestemte former for tvang kan kultivere fridom. Fleire konkrete konsekvensane av dette blir drøfta i dei neste kapitla, men vi kan få ei første forståing av dette temaet ut frå det abstrakte omgrepet om ånd som utleia i dette kapitlet.

Negativ fridom og det pedagogisk paradokset

For å forstå på kva måte Hegels omgrep om reell fridom kan løyse det pedagogiske paradokset kan det vere opplysende å ta for seg fridomsomgrep der det ikkje er mogleg. Og teoriar som legg til grunn eit negativt omgrep om fridom, vil ikkje kunne greie dette. To dømer er T. Hobbes og J.S. Mill. Sjølv om deira politiske filosofi er svært ulik, kan ein seie at begge forstår fridom som det å ikkje bli hindra i å verkeleggjere seg sjølv. Fridom er, enkelt sagt, å gjere som ein vil. I *Leviathan* skriv Hobbes som følgjer: «a free man is he that in those things which by his strength and wit he is able to do is not hindered to do what he has the will to do» (Lev:262). I J.S. Mills *On liberty* blir fridom også forstått som fråver av avgrensing, nærare bestemt fråver av inngrep frå samfunnet:

The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign (OnLib:13).

Ut frå slike negative definisjonar av fridom er det vanskeleg å sjå korleis det pedagogiske paradokset kan finne ei løysing. For dersom all ytre påverknad – all objektiv avgrensing – blir forstått som krenkingar av individuell fridom og subjektivitet, må også pedagogisk påverknad vere ei slik form for ufridom. Ei løysing ville då vere å la pedagogikk tyde å la eleven gjere som han vil, men då vil jo pedagogikk

som omgrep oppløyse seg sjølv. Pedagogisk verksemd må i ein eller anna forstand handle om å påverke eleven eller barnet i ei bestemt retning. Og ut frå negative definisjonar av fridom må då pedagogikk forståast som ei form for krenking av fridom. Denne krenkinga kan godt vere legitim og nødvendig, for alle ser behovet for oppseding og forming av barn, men ho blir like fullt forstått som ein form for *tvang* og krenking av subjektet.¹⁰⁴

Ut frå Hegels omgrep om reell fridom skal vi sjå at dette må forståast som ei for enkel tilnærming til det pedagogiske paradokset. Det er sant at det i mange tilfelle kan vere rimeleg å forstå fridom som fråver av ytre avgrensingar eller som fråver av inngrep frå samfunnet eller staten. Men skal ein forstå fridom på eit meir grunnleggjande nivå, blir slike negative definisjonar for enkle: Eit omgrep om fridom er ufullstendig dersom det ikkje også seier noko om den *verkelegheita* fridommen må realiserast i. For fridom kan ikkje berre forståast som fråver av grenser, men må også gjevast eit konkret og positiv innhald. Omgrepet kan ikkje berre innehalde kva fridom ikkje er, men må også seie kva fridom *reelt sett* er.¹⁰⁵

Hegels omgrep om fri vilje

For å få ei første forståing av Hegels løysing på det pedagogiske paradokset må vi altså ta for oss Hegels omgrep om reell fridom. Fridom kjem til uttrykk i form av ein fri *vilje*. Dette omgrepet, som altså er omgrepet om den *reelt* frie vilje, drøftar Hegel i dei første paragrafane i *Rettsfilosofien*.

Det abstrakte omgrepet om den reelt frie vilje etablerer Hegel i PR:§§ 5–7. Her forklarar han vilje som einskapen av to moment: Det første momentet er den abstrakte evna til å *tenkje* det ein vil: «das reine *denken* seiner selbst» (PR:§ 5). Eit mennesket kan berre ville noko dersom det er klar over at det vil noko. Det å ville noko er altså, som Kant har forklart, grunnlagt i sjølvmedvit. Det andre momentet i viljen er *innhaldet*: Ein rein abstrakt vilje, sjølve det å ville, er ikkje ein verkeleggjort vilje. For å

¹⁰⁴ Eit døme på legitim krenking av fridom gjev Mill i sitt kjende «Harm principle», som slår fast at maktbruk overfor eit individ berre er legitimt dersom maktrbruken kan «prevent harm to others» (OnLib:13).

¹⁰⁵ Kant har både ei negativ og positiv forståing av fridom. Hans kontroversielle tese er at ut frå omgrepet om negativ fridom – fridom som fråver av ytre påverknad og avgrensing, kan ein slutte til eit positivt omgrep om fridom – nemleg at fridom består i moralsk handling. Dette er argumentet i det Allison (1990:201ff) kallar Kants Reciprocity thesis som Kant i *Grundlegung* formulerer slik: «... also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei. Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs» (G:447). Som Allison (1990) og Schönecker & Wood (2004) viser, er det fleire problem med denne slutninga frå negativ til positiv fridom.

vere verkeleg må viljen ville noko konkret: «Ich will nicht bloß, sondern ich will *etwas*» (PR:§ 6, Zu). Viljen må ha eit bestemt innhald:

Dieser Inhalt sei nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffen des Geistes erzeugt. Durch dies Setzen seiner selbst als eines *bestimmten* tritt *Ich* in das *Dasein* überhaupt; – das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich (PR:§ 6).

Dette konkrete innhaldet i viljen kan altså bestå i til dømes naturlege kjensler slik at ein *vil* tilfredsstilinga av desse kjenslene. Innhaldet i viljen kan på den måten vere noko objektivt gjeve, og som vi veit, forstod Kant ei slik bestemming av viljen som ein ufri eller heteronom vilje. Når innhaldet i viljen er ei objektivt gjeve kjensle, er viljen ikkje fri, men avgrensa og underlagt noko objektivt.

Hegels poeng er at ein ikkje må stoppe med denne todelinga av viljen slik at den subjektive, frie *forma* til viljen blir forstått i motsetnad til det objektive, konkrete *innhaldet*. Sjølv om viljen har eit objektivt, ikkje-subjektivt innhald, gjer ikkje eit slikt innhald viljen nødvendigvis ufri og heteronom.

Den frie viljen er difor *einskapen* av dei to momenta, og kva Hegel meiner med det, kan vi forklare frå eit objektivt og subjektivt perspektiv: Frå det objektive perspektivet består einskapen i at innhaldet i viljen (PR:§ 6), *die Besonderung*, blir omgrepsleggjort og dermed ein del av medvitet til subjektet. Det vil seie at subjektet er *medvite* kva det vil; det kan gje grunnar for kvifor det vil innhaldet i viljen. Vi forstår då at den einskapen det her er tale om, er den sjølvmedvitne forståinga av handlingane våre, den objektive distansen, som vi drøfta i samband med skiljet mellom menneske og dyr.¹⁰⁶ Frå det subjektive perspektivet kan ein seie at momentet av *abstrakt* fridom (PR:§ 5), den reine evna til å ville, er blitt konkretisert og har fått eit innhald. Viljen består ikkje berre i den abstrakte evna til å ville, men er realisert i form av å ville ei konkret, empirisk handling.¹⁰⁷ Viljen er blitt omsett til røyndom. På den måten står forma (subjektivitet) og innhaldet (objektivitet) i viljen ikkje i motsetnad til kvarandre. Viljen er i staden eit uttrykk for sjølvmedvit på den måten at subjektet kan finne att den subjektive forma si i det objektive eller empiriske innhaldet. Ein fri vilje er altså den sjølvmedvitne eller reflekterte atkjenninga av seg sjølv i ei konkret handling. Han er, med Hegels ord, «die *in sich* reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit* zurückgeführte *Besonderheit*» (PR:§ 7).

¹⁰⁶ Jamfør PR:§ 11, Zu og side 111f.

¹⁰⁷ Jamfør PR:§ 28.

Det kan vere på sin plass å tydeleggjere argumentet for reell fridom som desse paragrafane inneheld. Det Hegel vil fram til, er altså at fridom og ein fri vilje *nødvendigvis* må forståast ut frå det objektive, ut frå det empirisk gjevne. Når Hobbes og Mill forstår fridom negativt, som fråver av påverknad frå den ytre, objektive røyndommen, så blir dette ei for overflatisk forståing av omgrepet. Hegels argumentet for sitt reelle fridomsomgrep har form som ein kritikk av Kant, som vi så vidt var inne på: Det er meiningslaust å forstå fri vilje i *motsetnad til* eit objektivt gjeve empirisk innhald.: «Ein Wille, der, [...] nur das abstrakt Allgemeine will, will *nichts* und ist deswegen kein Wille» (PR:§ 6, Zu). Kants skilje mellom den reine viljen på den eine sida og den objektive og ufrie røyndommen på den andre sida gjer viljesomgrepet abstrakt og meiningslaust. Fridom må forståast ut frå konkrete handlingar som tek utgangspunkt i, og endrar, den empiriske røyndommen. Mot Kant kan ikkje subjektet forstå seg som ufri straks viljen har ei empirisk, objektivt gjeve innhald, for berre i kraft av eit empirisk innhald har viljen noko med verkelegheita å gjere. Men då må Hegel forklare korleis det objektive, og potensielt ufrie, det empiriske innhaldet i viljen kan bli eit uttrykk for objektiv, reell fridom. Og som alltid er svaret at det objektive må opphevast av det sjølvmedvitne subjektet:

Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese *Beziehung auf sich* ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und *ideelle*, als eine bloße *Möglichkeit*, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. – Dies ist die *Freiheit* des Willens (PR:§ 7).

Hegel forklarar her at fridom består i ein sjølvmedviten relasjon til det konkrete innhaldet i viljen. Det formulerer han som at sjølvet står i eit «forhold til sin eigen negativitet». Det er medvite (har eit forhold til) si evne til negasjon eller oppheving og er på den måten sjølvmedvite. Viljen er då *gleichgültig* til det objektivt bestemte og gjevne innhaldet i viljen. Dette sjølvmedvitet er altså den praktiske versjonen av subjektet som *hinausgegangen*: «Der Wille ist aber nicht an ein Beschränktes gebunden, sondern *muß weiter gehen*» (PR:§ 7, Zu, min kursiv): Subjektet er klar over at det objektive innhaldet i viljen, den bestemte handlinga det vil, berre er eitt av fleire moglege innhald. Det objektivt gjevne innhaldet er då likevel ikkje eit uttrykk for ufridom fordi det er konstituert som innhald og objekt av subjektet: Innhaldet er objektivt berre i kraft av at subjektet har *valt* å handle med utgangspunkt i dette bestemte innhaldet. Sjølvet kan til dømes velje å la seg motivere til handling av ei bestemt (objektivt gjeve) kjensle. Sidan viljen slik opphever det objektive innhaldet i subjektivitet og fridom, kan han kjenne *seg sjølv* att i dette innhaldet. Subjektet kan

altså sjå den konkrete handlinga som eit uttrykk for eigen subjektivitet og vilje. Og ei slik sjølvmedviten handling er reelt fri: «die Freiheit ist, ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren» (PR:§ 7, Zu).

Viljen som *Willkür* og som reflekterande

Vi har no sett at fridom er det same som praktisk sjølvmedvit; subjektet er fritt når det kan reflektere sin eigen vilje i den konkrete handlinga. Denne refleksjonen kan skje i ulik grad, og difor finst det ulike grader av reell fridom og sjølvmedvit. Jo større grad subjektet kjenner seg att i innhaldet i viljen, desto meir sjølvmedvite og fritt er det. Vi skal no sjå på Hegels drøfting av tre *nivå* av fridom og sjølvmedvit i dei påfølgjande paragrafane i *Rettsfilosofien*, nemleg i form av den naturlege vilje, den reflekterande vilje og viljen som *an und für sich*.¹⁰⁸ Først med det siste nivået fører viljen til handlingar som er fullt ut sjølvmedvitne og frie, for på dette nivået er også det objektive innhaldet i viljen uttrykk for fridom.

Den enklaste forma for fri, sjølvmedviten vilje er den naturlege viljen eller *Willkür*. Subjektet sin refleksjon i innhaldet i viljen er her berre formal. Subjektet er medvite at det vil innhaldet, men det er ikkje medvite kvifor. Eit konkret døme er impulsive handlingar: Dersom eg er på butikken og kjøper ein sjokolade på impuls, er denne handlinga fri i den forstand at eg er medviten om kva eg gjer. Men innhaldet er ufritt fordi det er består i den ureflekterte lysta på noko søtt. Som Hegel skriv: «Dieser Inhalt ist zwar *für mich* der *meinige* überhaupt; diese Form und jeder Inhalt sind aber noch verschieden – der Wille ist so *in sich* endlicher Wille» (PR:§ 11). Innhaldet i viljen manglar alle element av subjektivitet og refleksjon. Viljen er då sjølvmedviten og fri berre i kraft av den abstrakte *avgjerda* om å handle.¹⁰⁹

Willkür er Hegels forståing av Kants viljesomgrep, og Hegel utdjuapar her sin kritikk:

Indem hiermit nur das formelle Element der freien Selbstbestimmung in der Willkür immanent, das andre Element aber ein ihr gegebenes ist, so kann die Willkür allerdings, wenn sie die Freiheit sein soll, eine Täuschung genannt werden. Die Freiheit in aller Reflexionsphilosophie, wie in der *Kantsichen* [...] ist nicht anders als jene formale Selbsttätigkeit (PR:§ 15).

¹⁰⁸ Jamfør PR:§ 21 der Hegel skil mellom *simlicher* (natürlicher), reflektierender og *an und für sich seiender Wille*.

¹⁰⁹ PR:§ 12.

Hegel vil fram til at det kantianske viljesomgrepet resulterer i ein vilje som er determinert av innhaldet, og det er ingen fri vilje: « ich bin [...] abhängig von diesem Inhalt, und dies ist der Widerspruch, der in der Willkür liegt» (PR:§ 15, Zu). At Kant forstår viljen reint formalt, vil seie at det objektive innhaldet nødvendigvis må forståast som motsatsen til subjektivitet og fridom. Hegels poeng er då at ein vilje likevel må ha eit empirisk, objektivt innhald, og resultatet av Kants modell blir då at viljen nødvendigvis må bli *determinert* av innhaldet. Viljen er formalt sett fri, men for alle praktiske føremål ufri. Eit døme kan klargjere dette: Dersom ein vegetarianar går på ein restaurant som berre har kjøtrettar på menyen, har han framleis den *formale* fridommen til å velje kva han vil ete. Men i realiteten er denne fridommen meiningslaus fordi vegetarianaren ikkje kan ete nokon av kjøtrettarane:

Der Wille ist also um dieses Inhalts willen nicht frei, obgleich er die Seite der Unendlichkeit formell an sich hat; ihm entspricht keiner dieser Inhalte: in keinem hat er wahrhaft sich selbst (PR:§ 15, Zu).

Det gjev altså berre meining å forstå fridom som reell fridom.

Det neste nivået av fridom kallar Hegel den *reflekterande viljen*. På same måte som *Willkür* kan denne viljen ha eit objektivt gjeve innhald i form av til dømes lyster eller kjensler. Men sidan viljen berre kan tilfredsstillere eit avgrensa tal begjær om gangen, må han *prioritere*. Sidan viljen på dette nivået manglar eit prinsipp for prioritering, organiserer han begjærstilfredsstillinga ut frå eit tilfeldig prinsipp, til dømes det utilitaristiske prinsippet om å maksimere tilfredsstillinga av lyster:

[Die Willkür] verfare nun dabei mit berechnendem Verstande, bei welchem Triebe mehr Befriedigung zu gewinnen sei, oder nach welcher anderen beliebigen Rücksicht (PR:§ 17).

Likegyldig kva prinsipp som blir lagt til grunn, medfører prioriteringa at subjektet til ein viss grad reflekterer seg i det objektivt gjeve innhaldet i viljen. For når subjektet prioriterer mellom lystene, er dei ikkje lenger umiddelbart gjeve til viljen, men nettopp rangert og dermed opphevd i subjektivitet.¹¹⁰ Dermed kan delvis subjektet finne att sin eigen vilje i det objektive innhaldet i form av prinsippet for prioritering, og i den forstand er viljen fri.

¹¹⁰ Sidan prinsippet som medvitet prioriterer etter, er tilfeldig, gjer det at det blir umogeleg å avgjere om viljen er god eller vond. Frå eit subjektimmanent perspektiv er vi formalt frie og moralsk gode subjekt. Men på den andre sida er denne fridommen underordna den objektive, og umoralske, naturen (PR:§ 18). Dei to sidene ved mennesket, det subjektive og objektive, moral og natur, er enno ikkje integrert i ein einskap.

Den *an und für sich* frie vilje

Først på det tredje og siste nivået er viljen fullstendig fri. Det skjer når også det objektive innhaldet i viljen består av fridom. Ein slik vilje er berre mogleg om viljen har *ånd* som innhald. For som vi har sett, er ånd fridom i objektiv form.

For å forstå dette kan vi kort rekapitulere tilhøvet mellom ånd og fridom: Vi forklarte ånd som ein røyndom grunnlagt i normer. Sidan normene er objektive, er dei i ein forstand avgrensande på fridommen til subjektet. Samtidig såg vi at ånd oppstod først når normene blir anerkjente, og det inneber at subjekta ser på normene som konstituert av dei sjølve. Resultatet er at den objektive strukturen til røyndommen, normene, likevel ikkje avgrensar fridommen til subjekta. I staden er dei objektive normene måten subjekta verkeleggjer seg sjølv som frie, sjølvmedvitne subjekt. Når den objektive røyndommen er grunnlagt i ånd, er han altså fridom i objektiv form.

Då kan vi forstå kvifor ein vilje med ånd som innhald er ein fullt ut fri vilje: Fordi ånd er objektivt fridom, vil innhaldet også bestå i fridom. Eit subjekt som *vil ånd* – ein vilje som handlar med utgangspunkt i dei åndelege strukturane – vil då sin eigen fridom. Det *vil* ein røyndom som det ser som uttrykk for sin eigen subjektivitet og fridom. Subjektet vil sin eigen fridom og er då «die Freiheit die Freiheit wolle» (PR:§ 21, Zu; PR:§ 27). Dette er den *an und für sich* frie vilje:

Indem [der Wille] die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstände und Zweck hat, ist er nicht nur der *an sich*, sondern der *für sich* freie Wille – die wahrhafte Idee (PR:§ 21).

Viljen som har ånda som innhald, er fri både i form og innhald; han er fri *an und für sich*. Kva det vil seie, kan vi som vanleg skildre frå eit subjektivt og eit objektivt perspektiv: Viljen er *für sich* fri fordi han i motsetnad til *Willkür* ikkje inneheld umedvitne element. Han er i staden fullt ut sjølvmedviten og fri fordi viljen heilt og fullt er klar over kva han vil, og kvifor han vil det. Dette sjølvmedvitet oppstår fordi innhaldet i viljen er ånd, og ånda er grunnlagt i anerkjente normer. At normene er anerkjente, vil seie at medvitet kan stå inne for dei og har gode grunnar for å følgje dei. Sidan medvitet på denne måten kan grunnge innhaldet i viljen sin, så er medvitet fullt ut sjølvmedvite; det er *für sich* fri.

Frå det objektive perspektivet er viljen *an sich* fri fordi det subjektet vil, innhaldet i viljen, også vil bli *realisert*; viljen får dei intenderte konsekvensane. Grunnen til det er igjen at viljen har ånd som innhald: Ånd består av *allment* anerkjente normer eller objekt. Det medvitet vil, er altså allment anerkjent og dermed det andre medvit også vil. Dersom demokratiet er ei allment anerkjent norm, og medvitet *vil* bidra til demokratiet

ved å avleggje stemme ved eit val, så vil denne handlinga lukkast: Ein går til stemmeurnene med intensjonen om å oppretthalde demokratiet, og sidan demokratiet er ei norm, gjer andre demokratar det same. Slik vil intensjonen i viljen bli realitet. Innhaldet i denne viljen blir altså ikkje verande ein subjektiv fantasi eller eit ønskje, men blir i staden verkeleggjort som konkrete endringar i røyndommen. Subjektet kan då kjenne sin frie vilje i den *an sich* eksisterande røyndommen.

Fri vilje og objektiv ånd

Denne presentasjonen av Hegels omgrep om reell fridom er eit reint teoretisk argument. Eit nærliggjande spørsmål er då korleis denne fridommen konkret skal forståast. Finst det normer og praksisar som alle menneske må anerkjenne slik at eit verkeleg eksisterande åndeleg fellesskap oppstår? Det er klart at til dømes det norske samfunnet inneheld mange allmenne institusjonar og praksisar, men er dei uttrykk for fullt ut sjølvmedviten reell fridom? Hegel utdjupar svaret på desse spørsmåla i *Rettsfilosofien* med teorien om objektiv ånd. Dette temaet tek vi vidare i kapittel 6, men vi kan sjå heilt kort på dette omgrepet her for å kaste lys over Hegels løysing av det pedagogiske paradokset.

Forklaringa på at allment aksepterte normer må finnast, er at mennesket er eit fornuftig eller rasjonelt vesen. Fornufta er objektiv, og ei tyding av objektivitet er nettopp det allment gyldige; det objektive er det som alle rasjonelle vesen vil akseptere. Når Kant forklarar subjektivitet som fornufta si evne til å konstituere objekt, så er dette objektet eit *allment* objekt og dermed noko alle rasjonelle vesen erkjenner på same måte. Det allmenne ved fornufta kan også forklarast ved at ho gjer det mogleg å opprette ein «objektiv distanse» til seg sjølv: Fornufta gjer at ein kan sjå sin subjektivitet, si forståing av røyndommen, frå eit allment perspektiv. No er det klart at mennesket ikkje alltid opptre rasjonelt slik at dei objekta det konstituerer, dei normene det anerkjenner som allmenngyldige, likevel ikkje alltid er verkeleg allmenngyldige. Men Hegel tenkjer seg at over tid, vil det irrasjonelle reinskast bort ved at kontradiksjonar i dei åndelege institusjonane blir synlege. På den måten vil det skje ei utvikling mot normer, praksisar og institusjonar som stadig blir meir rasjonelle og allmenngyldige. Desse normene vil alle rasjonelle vesen måtte slutte seg til, og slik vil ånda manifestere seg i ytre, verkeleg eksisterande institusjonar.

I *Rettsfilosofien* utviklar Hegel denne teorien om objektiv ånd. Her forsøker Hegel å utarbeide det rasjonelle grunnlaget for det sosiale fellesskapet i ein moderne stat. Hegel meiner altså at han kan gje grunnar for at bestemte normer og praksisar er gyldige,

grunnar som alle rasjonelle vesen må bli overtyste av. Resultatet er at desse allment anerkjente normene og praksisane ikkje berre vil eksistere som subjektive idear «i hovudet» på folk. Sidan praksisane er allment anerkjente, vil dei manifestere seg i form av verkeleg eksisterande fellesmenneskelege praksisar, altså i form av institusjonar. I *Rettsfilosofien* drøftar Hegel det sedelege fellesskapet som består av familien, det borgarlege samfunnet og staten. Sidan desse institusjonane er grunnlagde i subjektivitet (i form av rasjonalitet), er dei objektive eller reelle uttrykk for fridom. Det å vere fri har då eit heilt konkret innhald, nemleg å anerkjenne og ta del i desse institusjonane.

Reell fridom – løysinga på det pedagogiske paradokset

Vi kan då vende tilbake til det pedagogiske paradokset som innleia drøftinga av fridom. Vi kan formulere det som følgjer: Korleis kan ytre påverknad, påverknad frå noko objektivt, utvikle subjektivitet og fridom? Korleis kan ein lærar, til dømes, gjere eleven fri?

Det vesle som er sagt om fridomsomgrepa til Hobbes og J.S. Mill, er sjølvstilt ikkje nok til å yte dei rettferd, men vi såg at det er problematisk å forklare korleis deira fridomsomgrep kan løyse dette paradokset. For utan eit omgrep om fridom i objektiv form er det vanskeleg å forklare korleis «ytre» påverknad på eit menneske kan bli forstått som frigjerande. Resultatet er då at også påverknad frå til dømes ein lærar også blir forstått som ei form krenking av eleven sin fridom. Som vi har vore inne på, kan krenkinga sjølvstilt vere legitim, men blir like fullt verande ei krenking. I så fall blir paradokset ståande uløyst.¹¹¹

Ut frå Hegels omgrep om reell fridom og objektiv ånd kan vi skimte ei løysing på dette paradokset. Hegels grunntanke er at fridom må ha ein positiv, objektiv dimensjon. Fridom må alltid realiserast i ei verkeleg verd, eit objektivt medium, og dette mediet er ånda. På dette grunnlaget er det ei misforståing å sjå all avgrensing av

¹¹¹ Hos Mill ser det for meg ut som at hans manglande positive omgrep om fridom slår ut i hans redsel for det konforme. Konformitet er sjølvstilt eit trugsmål mot fridom og individualitet, for ekstreme tilfelle av konformitet blir totalitære. Men Mill ser ut til å vere lite merksam på at konformitet også kan ha ein positiv og frigjerande dimensjon, nemleg konformitet i form av ånd, i form av eit gjensidig anerkjent fellesskap. Denne etter mitt syn for unyanserte forståinga av konformitet ser ut til å liggje under Mills skepsis til eit statleg organisert utdanningssystem: «All that has been said of the importance of individuality of character, and diversity in opinions and modes of conduct, involves, as of the same unspeakable importance, diversity of education. A general State education is a mere contrivance for moulding people to be exactly like one another: and as the mould in which it casts them is that which pleases the predominant power in the government, [...] it establishes a despotism over the mind» (OnLib:106).

subjektivitet og individualitet som krenkingar av fridom. Hegel viser i staden at fridom *må* ha ein avgrensande dimensjon for ikkje å bli abstrakt og meningslaus, nemleg å la seg avgrense av ånd. Når læraren *påverkar* eleven ved til dømes å lære han språk eller dei ytre strukturane (institusjonane) til samfunnet, så lærer eleven om den allment anerkjente ånda, og då blir ikkje fridommen til eleven krenka: Sidan den ytre påverknaden frå læraren har ein fri, åndeleg struktur, er denne forma for «tvang» frigjerande for eleven.

Vi ser då at for å forstå pedagogisk verksemd, for å forstå danning av barn og elevar, er eit omgrep om reell fridom nødvendig. Korleis dette omgrepet meir konkret skal forståast, og kva implikasjonar det har for pedagogikk og danning, er tema i dei to siste kapitla i denne avhandlinga.

4 Biologi og oppseding – Harald Eias *Hjernevask*

Eit poeng med dette kapitlet er å vise korleis danning må forståast ut frå eit menneskeleg grunnlag. Pedagogisk verksemd handlar om å oppsede og danne menneske, og slik verksemd må difor forståast ut frå ånd og fridom og ikkje ut frå objektive strukturar. Det kan høyrast sjølvstøtt ut, men er det likevel ikkje. Eit døme er boka *Født sånn eller blitt sånn* av Harald Eia og Ole-Martin Ihle (2011). Ho kom i kjølvatnet av den i Noreg mykje omtala fjernsynsserien *Hjernevask* som gjekk på NRK i 2010. For serien fekk Eia Fritt Ords Honnør «for gjennom programmet *Hjernevask* å ha utløst en av de heftigste debattene om forskning i nyere tid.»¹¹²

Eia og Ihle ønskjer å seie noko om «forholdet mellom arv og miljø, natur og kultur, biologi og samfunn» (Eia og Ihle 2011:20). Hovudpoenget deira er at den objektive sida av desse dikotomiane har hatt alt for lite å seie i norsk samfunnsforskning. Dei trur, og vil vise, at «biologi er blitt *mer relevant* for å forstå oss selv og dagens Norge» (ibid.:22). Denne innsikta finn Eia og Ihle lite av blant akademikarar: «I intellektuelle kretser oppelvs det å snakke om medfødte 'iboende' egenskaper og en menneskelig natur rett og slett som litt pinlig – nesten som å snakke om astrologi» (ibid.:8). I staden heng norsk samfunnsforskning att i ulike former for kulturelle forklaringsmodellar.

Eitt av kapitla i boka er via oppseding, og Eia og Ihle vil vise at biologisk fundert vitenskap som psykologi, evolusjonsbiologi og åtferds-genetikk er relevant for å forstå dette fenomenet. Det dei vil fram til, står på omslaget til boka, nemleg at «oppdragelse

¹¹² Fritt Ord (8. desember 2010).

ikke virker». Frå eit pedagogisk perspektiv er dette sjølvstøtt ein oppsiktsvekkande konklusjon. Grunnlaget for konklusjonen – bortsett frå ønskje om debatt – er at forfattarane forklarar oppseding ut frå objektive faktorar som biologi og genar. Problemet er at dette utgangspunktet ikkje blir rettferdiggjort i det heile. Forfattarane definerer ikkje fenomenet dei skal undersøke, nemleg oppseding, men føreset heilt enkelt at objektive forklaringsmodellar kan kaste lys over det. Men når ein forsøker å drøfte eit fenomen ein ikkje har eit klart omgrep om, går det ofte gale. I lys av vår drøfting av Hegel veit vi at omgrep som danning og oppseding har eit *menneskeleg* grunnlag. Slike fenomen må forståast ut frå kategoriar som subjektivitet, sjølvmedvit, fridom og ånd – ikkje ut frå ikkje biologi og genar. Og legg ein eit slikt menneskeleg eller åndeleg rammeverk til grunn, ser ein raskt at «oppdragelse [...] virker».

Eg trur samfunnsforskninga i Noreg kan ha godt av ei påminning om dei objektive føresetnadane for mennesket og samfunnet som debatten rundt *Hjernevask* førde med seg.¹¹³ Men i drøftinga av oppseding tek Eia og Ihle dette perspektivet for langt. Det skal vi sjå på no.

Eia og Ihles argument for at «oppdragelse ikke virker»

Ein sentral forskar i Eia og Ihles argument for at «oppdragelse ikke virker», er åtferdsgenetikaren Robert Plomin. Han har gjort fleire studiar av tvillingar og bortadopterte barn som kastar lys over påverknaden foreldre har på barna sine. Ved til dømes å samanlikne bortadopterte barn med barn som er vakse opp med sine biologiske foreldre måler han kor mykje av personlegdommen som skuldast arv, og kor mykje som må forklarast av miljøpåverknad. Eit av funna til Plomin er at

personligheten til adoptivbarna hadde [...] ingen likheter med adoptivforeldrenes. Dette var forelderens som hadde oppdratt dem, lest for dem, stelt dem, gitt dem mat, klær og kjærlighet, og likevel var barna like

¹¹³ Eg trur til dømes at Eia og Ihle har eit poeng når det gjeld «rammeforteljinga» i kapitlet om oppseding, nemleg det dei kallar det meritokratiske paradoks: «Selv om mulighetene for utdanning var like for alle, var de som tok høyere utdanning, i stor grad barn av foreldre som selv hadde høyere utdanning. [...] I stedet for å utjevne forskjeller så det ut som om det norske utdanningssystemet reproduserte dem, til og med forsterket dem» (Eia og Ihle 2011:94). Eia og Ihle meiner den sosiale ulikskapen må forklarast med skilnader i arv, til dømes IQ: «Sosialdemokratiets utopi var å oppheve det norske klassesamfunnet. Det skolesystemet i virkeligheten medførte, var at Norge gikk fra å være et *usortert* til å bli et *sortert* klassesamfunn basert på genetik. Forskjellene forsvant ikke, men speiler i stedet medfødte forskjeller. Vi har gått fra et samfunn hvor sosial arv i økende grad er blitt erstattet av genetisk arv» (ibid.:130). Inspirert av Hegel kan ein tenkje seg ei slags løysing på denne situasjonen. Ein må forstå omgrepet sosial utjamning ut frå ånda. Det vil seie at sosial utjamning ikkje berre må handle om utjamning av kunnskap eller utdanningsnivå, men heller må handle om at alle menneske skal fylle ein funksjon i samfunnet og på den måten bli *anerkjent*.

ulike sine foreldre som en hvilken som helst voksen plukket tilfeldig fra gata. [...] Foreldrenes oppdragelse hadde med andre ord ingen målbar effekt på adoptivbarnas personlighet (Eia og Ihle 2011:105.)

Med utgangspunkt i Plomin konkluderer Eia og Ihle som følger:

Det 30 år med adoptivstudier forteller oss, sier Plomin, er at vi likner våre foreldre på grunn av gener, ikke miljø. Når det genetiske slektskapet er borte, forsvinner også likheten. Foreldre, virker det som, har ingen effekt på barna sine (ibid.:106).

Foreldre har altså ingen effekt på barna sine for det er nedarva gener og ikkje miljøet i form av oppsedinga til foreldra som påverker barna.

Eia og Ihle underbyggjer denne etter mitt syn lite intuitive konklusjonen med Judith Rich Harris sin teori om at «venner er viktigere enn foreldre» (Eia og Ihle 2011:111). I den grad miljøet påverkar barnet, så spelar ikkje foreldra noka vesentleg rolle. For Harris viser at «miljøeffekten ikke lå i hjemmet, men utenfor» (ibid.), nemleg hos vennene. Eia og Ihle viser også til studium av nemnde Plomin og kollegaen David Reiss som skal vise den manglande påverknaden foreldra si oppseding har på barna. Sjølv om barn i heimar med lågt konfliktnivå hadde mindre åtferdsproblem enn barn i heimar med høgt konfliktnivå, kan skilnaden likevel ikkje forklarast ut frå oppsedinga til foreldra:

Det var ikke kjeftingen [fra foreldre] som forårsaket barnas adferdsproblemer, det var omvendt. Rusmisbruk, kriminalitet og vold blant ungdom førte til mer konflikt med foreldrene. Det var deres adferd som påvirket foreldrene, ikke omvendt. På sett og vis var det genene som påvirket miljøet (Eia og Ihle 2011:114).

Eia og Ihle konkluderer med at «det finnes rett og slett svært lite bevis for at måten man oppdrar barna på, er avgjørende for utfallet» (ibid.:114) – altså at «oppdragelse ikke virker». Og dei siterer ei mor i intervjuet i *Chicago Tribune* som kommenterte J.S. Harris' forskning:

Jeg håper for guds skyld ikke dette er sant, [...] Tanken på at all den kjærligheten jeg gir ham, er forgieves, er uutholdelig (Eia og Ihle 2011:115).

Denne triste konklusjonen stemmer heldigvis ikkje, og det ser vi om det objektive og biologiske utgangspunktet for forskingsresultata blir kritisert.

Personlegdom og oppseding

Forskingsresultata som Eia og Ihle refererer til i drøftinga av oppseding, undersøker endringar av *personlegdommen* til mennesket. Men oppseding av menneske har ikkje noko med å utvikle eller endre personlegdomstrekk å gjere, og det bli underbygd av den forskinga Eia og Ihle sjølv viser til – utan at dei ser dette sjølv. Ein av seksjonane i

kapitlet om oppseding skildrar ein av dei mest kjende teoriane om personlegdomstrekk, nemleg teorien om «The big five». Denne teorien kategoriserer mennesket ut frå følgjande fem dimensjonar: «utadvendthet, engstelighet, pålitelighet, godlyntet og intellektuell åpenhet.»¹¹⁴ Problemet med å forstå oppseding ut frå denne eller andre teoriar om personlegdom er at desse personlegdomstrekkka ikkje har med det vesentlege menneskelege å gjere, men med våre «dyriske» sider. Som Eia og Ihle sjølv skriv:

Ikke bare har De Fem Store blitt funnet på tvers av alle kulturer. De har også blitt påvist hos dyr. Lettest er de selvfølgelig å oppdage hos våre nærmeste slektninger, sjimpanser og gorillaer, eller hos kjæledyr som hunder, der disse egenskaper systematisk avles frem. Men zoologer har også funnet en rekke av disse personlighetsdimensjonene hos alt fra fisker til hyener (Eia og Ihle 2011:108).

Ein kan drive oppdrett på fisk, men å oppdra ein fisk er vanskeleg. Dyr og fisk treng nettopp ikkje oppseding for å klare seg, men det gjer mennesket. Dersom desse personlegdomstrekkka er noko mennesket har til felles med fisk, så gjev det ikkje meining å bruke dette omgrepet for å forstå det *menneskelege* fenomenet oppseding. Så når Eia og Ihle med utgangspunkt i forskning på personlegdomstrekk konkluderer med at «oppdragelse ikke virker», så ligg konklusjonen så å seie i premissa: Det objektivt gjevne, det dyriske, ved menneske kan ikkje utviklast gjennom oppseding. Då ser vi at sjølve utgangspunktet for Eia og Ihles drøfting av omgrepet oppseding er problematisk, noko som får følgjer for resten av drøftinga. Hegel har vist at oppseding og danning må forståast ut frå omgrep som subjektivitet, sjølvmedvit, fridom og ånd. Det er desse sidene ved mennesket som gjer oss til noko anna enn dyr, og som gjer at mennesket treng oppseding. At Hegel har rett, og Eia og Ihle tek feil, kan nokre konkrete døme illustrere.

I innleiinga av boka si siterer Eia og Ihle Karl Ove Knausgårds *Min Kamp 2* for å underbygge si vektlegging av «'harde' ting som gener og hjerne» (Eia og Ihle 2011:22). Dei må ha ei heilt anna forståing av dette verket enn meg, for eg ser ikkje korleis deira omgrep om oppseding passar saman med Knausgårds litterære prosjekt. Sentralt i forfattarskapen hans, og i dei 3400 sidene i *Min Kamp*-bøkene, står tilhøvet til faren. I lys av det tviler eg på at Knausgård vil vere samd i påstandar som at «[d]et finnes rett og slett svært lite bevis for at måten man oppdrar barna på, er avgjørende for utfallet» (Eia og Ihle 2011:114). Det er godt mogleg at oppsedinga frå faren ikkje har endra personlegdommen eller IQ-en til Knausgård, men faren har jo openbert påverka *livet* til

¹¹⁴ *Store norske leksikon*, 10. februar 2012: «trekk – psykologi». URL: <http://snl.no/trekk/psykologi>

forfattaren; han har påverka korleis Knausgård tenkjer og forstår seg sjølv, andre menneske og verkelegheita han er ein del av. *Min Kamp*-bøkene kan kanskje lesast som nettopp ein refleksjon over – og dermed eit forsøk på frigjering frå – den påverknaden som faren har hatt på sonen. Då ser vi at foreldre utan tvil påverkar barna gjennom oppsedinga av dei, men at denne påverknaden er ikkje av objektiv eller biologisk karakter. I staden har han det Hegel forstår som ein åndeleg eller sjølvmedviten struktur: Faren har ikkje endra personlegdommen til Knausgård, men den sjølvmedvitne *forma* hans. Han har påverka dei kategoriane – dei omgrepa eller det språket – Knausgård forstår røydommen og seg sjølv ut frå; han har påverka sjølvmedvitet eller ånda til sonen. Det er nettopp slik påverknad oppseding handlar om.

Her kan ein innvende at Eia og Ihle indirekte er inne på denne forma for påverknad. Dei drøftar nemleg i kva grad foreldre påverkar barn gjennom å vere *rollemodellar*. Det kan ein forstå som påverknad av sjølvmedviten eller «åndeleg» type: Det å ha ei rolle, vil seie å vere medviten seg sjølv ut frå ein overgripande struktur som samfunn eller familie. Her skriv Eia og Ihle: «Man hører for eksempel stadig at foreldre er rollemodeller som barna ser opp til. De vil derfor ta etter deres vaner og uvaner» (Eia og Ihle 2011:98). Eia og Ihle nemner her røyking som døme på slik påverknad, og når dei tek opp att dette resonnementet seinare i teksten, skriv dei:

Barn som vokser opp i hjem der foreldrene røyker, har mer en dobbelt så høy sannsynlighet for selv å begynne å røyke. Men er det fordi barna ser opp til sine foreldre som rollemodeller? Dersom barna imiterte foreldrenes røykevaner, skulle man forvente å se det same mønsteret hos adoptivbarn. Det gjør man ikke. Adoptivbarn som vokser opp med foreldrene som røyker, har ikke større sannsynlighet for å bli røykere. Barn som begynner å røyke, sier Harris, blir påvirket av vennegjengen (ibid.:112).

Dette er kanskje eit interessant funn i seg sjølv, men eit enkeltfunn seier sjølvsagt ikkje noko om foreldre si påverknad som rollemodellar *generelt*. Tilfellet Knausgård er allereie nemnd som eit argument for påverknad gjennom rollemodellar. Eit anna meir forskingsbasert døme er korrelasjonen mellom yrkesval til foreldre og barn. Ei svensk undersøking gjeve att i Aftenposten (8. mai 2011) viser at 10 prosent av alle svenskar jobbar med det same som opphavet. For enkelte yrke er korrelasjonen enno høgare: Blant reinhaldarar går 18,3 prosent i fotspora til foreldra, og for sjåførar går 15,5 prosent. Her må ein ta høgde for at arv spelar ei rolle. For som Eia og Ihle (2011:94) påpeiker, tek barn av foreldre med høgare utdanning også høg utdanning og omvendt. Her er det naturleg å tenkje at arva evner, som IQ, spelar ei rolle. Men arv kan vanskeleg forklare at barna i så stor grad vel *same type* yrke som foreldra; det ligg ikkje i genane at barn av reinhaldarar også blir reinhaldarar. Då er det at foreldra er

førebilete og rollemodellar ei meir sannsynleg forklaring, og slik påverknad må ein forstå ut frå kategoriar som sjølvmedvit og ånd.¹⁴⁵

Oppseding som eit åndeleg omgrep

Rett skal vere rett: Eia og Ihle drøftar så vidt, i eitt avsnitt, meir konkret det vi kan kalle den åndelege dimensjonen til oppseding. Med Harris skriv dei:

Selv om foreldre ikke setter permanente spor i barnas personlighet, er det ikke dermed sagt at foreldre ikke betyr noe for barna, legger Harris til. Et barn skal tilbringe mye av sitt unge liv sammen [med] sine foreldre, og alle får det bedre dersom de har et godt forhold. Hvordan du oppfører deg mot barnet ditt, har først og fremst konsekvenser for forholdet dere imellom. Derfor bør man se på det slik man ser på andre forhold, for eksempel til en kjæreste eller ektefelle. Hvem ville sagt om sin kjæreste at 'tanken på at all den kjærligheten jeg gir ham skal være forgjeves, er uutholdelig'? [...] Man behandler sin kjæreste med kjærlighet fordi man elsker vedkommende slik han eller hun er. Slik bør det også være med dine barn (Eia og Ihle:116–117).

Her ser vi at Harris anerkjenner kjærleik som ein åndeleg dimensjon ved menneskelivet. Det å vere menneske består mellom anna i relasjonane ein har til andre menneske. Det å vere menneske har altså ein ikkje-objektiv dimensjon som oppstår gjennom gjensidig anerkjening, altså ånd. Harris uttrykker dette ved å seie at foreldre «betyr noe for barna», og det gjer dei i kraft av kjærleiksrelasjonane.

Problemet er at Harris ikkje ser ut til å setje denne betydinga som foreldre har for barn i samband med oppseding. Dermed går ho glipp av den åndelege dimensjonen som oppseding må forståast ut frå. For det er nettopp gjennom å *bety* noko for barna at foreldre oppsedar dei, noko døme med Knausgård får fram. Betyding og meining er nettopp omgrep ein må forstå ut frå sjølvmedvit og ånd. Som vi skal sjå i dei følgjande kapitla, forstår Hegel kjærleiken som den grunnleggande *betydinga* familiemedlemmar har for kvarandre; det er altså ut frå denne åndelege *forma* eller dette rammeverket den grunnleggjande relasjonen mellom familiemedlemmar må forståast. Då følgjer det at kjærleik også er det åndelege rammeverket oppseding må forståast ut frå.

Kjærleiken er ramma (forma) for oppsedinga i familien, og konkret kjem kjærleiken til uttrykk gjennom dei uttallege praksisane som familielivet består i. Dømer kan vere kva tradisjonar ein følgjer i familien, korleis ein et middag, kva songar foreldra syng til

¹⁴⁵ I same Aftenposten-reportasje (8. mai 2011) blir dette poenget underbygd av Professor Nordil Hansen. Ho viser til eiga og andres forskning og seier: «Blant gruppen på 10 prosent med best karakterer havner elevene i helt ulike profesjoner og posisjoner, avhengig av foreldrenes karriere og status. Barn av akademikere ender i akademiske yrker, barn av mødre og fedre med andre yrker og lavere status havner andre steder.»

barnet sitt, kva fotballag ein støttar, korleis ein omtalar andre menneske osv. I tillegg er det berre i familien ein lærer kva det vil seie å vere far eller mor eller kva det vil seie å vere eit familiemedlem, altså kva det vil seie å delta i praktiske relasjonar grunnlagt i kjærleik og anerkjenning. Sidan målet til Eia og Ihle er å vise det biologiske grunnlaget for oppseding, overser dei det vesentlege ved fenomenet: Det er ut frå åndelege strukturar, ikkje ut frå personlegdom, oppseding må forståast.¹¹⁶

¹¹⁶ Eit slikt perspektiv finn vi også tendensar til hos Eia og Ihle. For føremålet deira med boka er mellom anna å seie noko om «hva som er en del av vår uforanderlige natur, og hva vi faktisk kan forandre gjennom læring, påvirkning og tvang. Og ikke minst: hvor mye vi kan klare å forandre før vi føler det går på bekostning av vår lykke og frihet» (Eia og Ihle 2011:22). Målet deira er altså at vi på ein betre måte skal *forholde oss til* det objektivt gjevne i røyndommen. Målet er altså at vi skal bli *subjekt* i høve til røyndommen og ikkje la oss determinere av han. Problemet er at Eia og Ihle ikkje ser at det er nettopp her den pedagogiske dimensjonen ligg; det er dette oppseding består i. I staden legg dei vekt på dei objektive føresetnadane for oppseding.

Kapittel 5

Danning og reell ånd

I førre kapittel såg vi at danning må forståast ut frå omgrepa om ånd og anerkjenning, men vi gjekk ikkje inn på innhaldet i desse omgrepa i særleg grad. I dette kapitlet skal vi drøfte meir konkret kva anerkjenning og ånd er, og på den måten gje omgrepet danning eit innhald.

I kapittel 2, med Dieter Henrichs (1973b) argument, såg vi at mennesket ikkje kan forståast ut frå si allmenne fornuft aleine. Mennesket er eit subjekt og det kjem mellom anna til uttrykk gjennom moralske handlingar. Henrich viste at moralsk erkjenning ikkje forklarast med utgangspunkt abstrakt fornuft, men må grunnleggjast i våre partikulære, subjektive kjensler. Det er desse partikulære sidene ved mennesket, og ikkje den allmenne fornufta, som gjer at ein kan skilje eit konkret mennesket frå eit anna. Det er altså det partikulære ved mennesket som konstituerer realiteten til mennesket, som gjer subjektet *verkeleg*. Når vi i dette kapitlet skal forklare innhaldet i omgrepa ånd og anerkjenning, vil den sentrale oppgåva vere å forklare korleis partikulære subjekt kan anerkjenne kvarandre. Vi må forstå korleis individ med eigne individuelle kjensler, interesser og behov kan anerkjenne kvarandre og inngå i eit verkeleg allment fellesskap. Det å forstå og handle med utgangspunkt i eit slikt fellesskap – det å la relasjonar til verkeleg, partikulære subjekt utgjere *forma* til medvitet – er det danning består i.

Den følgjande drøftinga tek utgangspunkt i kapitelet om ånda i *Phänomenologie des Geistes* og er relativt tekstnær. For å halde tråden gjennom argumentet kan det vere nyttig med ein illustrasjon av kva vi skal fram til, nemleg kva verkleg eller realisert ånd er. Vi skal difor sjå heilt kort på to døme som kastar lys over relevansen og innhaldet i dette omgrepet. Det første dømet er terroråttaket som ramma Noreg 22. juli 2011. Eg trur omgrepet ånd kan kaste lys over vondskapen i desse ugjerningane: Vi har sagt at ånd oppstår i det ein anerkjenner det partikulære og verkelege ved andre menneske. Ei slik anerkjenning inneber å ta den partikulære subjektiviteten til andre menneske på

alvor. Det å vere eit subjekt er å ha ei bestemt, partikulær forståing av røyndommen. Og det å anerkjenne nokon som subjekt er å la denne bestemte forståinga av røyndommen til den andre vere gyldig; det er å akseptere at andre kan ha rett, sjølv om dei forstår og handlar i røyndommen annleis enn ein sjølv. Først gjennom ein slik forsonande eller anerkjennande instilling til andre, tek ein del i eit fellesskap av *verkelege*, partikulære menneske. Men ei slik anerkjenning av det partikulære ved andre menneske, var terroristen ikkje villeg til å gjere. I staden handlar han med utgangspunkt i ein subjektiv og abstrakt *fantasi* om eit fellesskap. Vondskapen hans består i at han hevdar det abstrakte og subjektive har større objektiv gyldigheit enn den konkrete, verkelege røyndommen. Denne kontradiksjonen i terroristen sine ugjerigar får omgrepet om ånda fram. Med dette omgrepet viser Hegel at objektiv gyldigheit, sann tenking og handling, ikkje kan grunnleggjast i subjektet, men må ta utgangspunkt i det partikulære og verkelege ved andre menneske.

Eit anna døme som illustrerer kva ånd og anerkjenning består i, er kjærleiken. Kjærleik består i å anerkjenne det partikulære og individuelle ved eit anna vesen. Og det partikulære er det individuelle ved ein person; det er dei sidene ved personen som utgjør det ein i utgangspunktet *ikkje* har til felles. Kjærleik som anerkjenning av det partikulære består då i å tilpasse seg dei individuelle særtrekka ved den andre. Det består i å la den andre følgje sine individuelle mål og leve ut sine partikulære, kanskje idiosynkratiske sider; det består i å forsone seg med verdiar, handlingar og veremåtar som ein sjølv ikkje står inne for. Då kan det høyrast ut som kjærleik består i å gje opp seg sjølv og å tilpasse seg ei forståing av røyndommen ein sjølv ikkje står inne for. Slik er det ikkje. Hegels poeng, og kjernen i omgrepet om ånd, er at berre gjennom ei forsoning med det partikulære ved andre menneske kan ein erfare andre som verkelege menneske og berre då blir kjærleiken ein får tilbake, *verkeleg* kjærleik. Denne innsikta i at røyndommen må forståast ut frå det partikulære ved mennesket, er det ånd består i. Først då har forma til sjølvmedvitte fått objektiv realitet: Ho er grunnlagt i, og blir stadfesta av, andre verkelege menneske.

Kapitlet er delt inn i fire seksjonar. Dei tre første følgjer hovudstrukturen i kapitlet om ånda i *Phänomenologie des Geistes*. Det vil seie at den første seksjonen tek for seg Hegels analyse av ånd i det sedelege fellesskapet (*Sittlichkeit*) i det antikke polis. Hegels drøfting tek utgangspunkt i Sofokles tragedie *Antigone*. Ved å sjå på tilhøvet mellom Antigone og broren Polyneikes får vi ei første skildring av korleis ein partikulær anerkjenningsrelasjon må forståast. Samtidig er det sedelege fellesskapet ikkje eit verkeleg åndeleg fellesskap, for ånda opptrer her berre i ei umedviten og urealisert

form. Kva denne manglande realiteten består i, kjem til syne i Antigones skjebne som tragedien skildrar. I den andre seksjonen skal vi sjå på Hegels analyse av ånda slik ho opptrer i opplysningstida. Her opptrer ånda ikkje lenger i form av umedvitne sedelege praksisar, men er blitt meir medviten og verkeleg i form av førestellinga om Gud. Gjennom trua blir mennesket anerkjent, men det er framleis delvis umedvite og framandgjort. Grunnen er at den åndelege forma til fellesskapet til den truande ikkje er grunnlagt i andre verkelege menneske, men i førestillinga om den transendente guddommen. Då er det framleis ein avgrunn mellom mennesket og ånd i form av Gud, men Hegel ser motsetninga mellom tru og fornuft i opplysningstida som starten på prosessen med å forsone mennesket med ånda. I den tredje seksjonen tek vi for oss denne forsoninga som avsluttar kapitlet om ånda i *Phänomenologie des Geistes*. I det mennesket anerkjenner kvarandre som partikulære og verkeleg subjekt, oppstår verkeleg eller realisert ånd. Ho er ikkje grunnlagt i trua på eit transcendent subjekt, men i relasjonane til andre verkeleg menneske. Først då blir mennesket eit verkeleg, reelt fritt subjekt. Denne verkeleggjinga av seg sjølv som subjekt er det danning handlar om. I den fjerde og siste seksjonen skal vi nærme oss omgrepet ånda, og dermed danning, frå to ulike perspektiv: Vi skal først sjå nærare på innhaldet i ånda ved å ta for oss kjærleiksrelasjonen. Deretter skal vi ta for oss Hegels omgrep om kunst og sjå korleis ånd og anerkjenning kan framstillast i ei fysisk, objektiv form.

1 Ånda i det sedelege fellesskapet

Hegels utgangspunkt for å forklare strukturen til ånda er ikkje Kants abstrakte og rasjonelle omgrep om det allmenne. I staden tek Hegel utgangspunkt i det han kallar eit *sedeleg* fellesskap. For å forstå omgrepet ånd må dette utgangspunktet klarleggjast, og då må vi kort repetere kritikken av Kant som vi har drøfta i dei tidlegare kapitla.

Vi var inne på at Hegel aldri tek eit endeleg og eksplisitt oppgjær med Kants filosofi. Samtidig er det klart at kapitlet om fornufta som kjem før og innleiar drøftinga av ånda i *Phänomenologie des Geistes*, er ein kritikk av Kants formalisme. Her kjenner vi att argument lik dei vi såg på i kapittel 2 og 3. Som Hoy (2009) skriv, er seksjonane b og c i dette kapitlet, fornufta som lovgjevande og lovetterprøvande, ein kritikk av formalismen i Kants moralfilosofi. Hegel drøftar her mellom anna om det er mogleg å

konkretisere nestekjærleik og det å tale sant ut frå Kants abstrakte *regel* for moral, det kategoriske imperativ. Problemet med dette samanfattar Hoy slik:¹¹⁷

One claim that [Hegel] surely wants to make is that, stated in their most general form, moral rules would not be action guiding in the way the moralist [Kant] thinks. [Hegel's] point about loving others intelligently or about being able to speak the truth only when one knows the truth is to bring out that to guide action, the general principles have to be made more concrete by specifying the qualifications that are assumed in the interpretation of the situation (Hoy 2009:161).¹¹⁸

Denne kritikken av Kants formalisme er altså grunnen til at Hegel forkastar Kants utgangspunkt – ein kritikk vi drøfta meir i detalj i kapittel 2 og 3: I kapittel 2 drøfta vi vanskanane ved å utleie konkrete plikter frå det kategoriske imperativet. I kapittel 3 tok såg vi på formalismen frå eit teoretisk perspektiv: Sidan argumentet i andre del av deduksjonen ikkje lukkast, greier ikkje Kant å knyte sitt omgrep om teoretisk fornuft saman med den konkrete røyndommen; han greier ikkje å vise det objektivt *gyldige* ved den subjektive forma til røyndommen (kategoriane). Det kan ein formulere som at Kant viser *at* det finst eit samband mellom mennesket og røyndommen, men han forklarar ikkje kva dette sambandet konkret består i. Han skildrar berre eit «unmittelbares Bewusstsein des *An- und Fürsichseins*» (PhG:290). Hegels poeng er då at for å forstå mennesket og det menneskelege fellesskapet, må ein ta utgangspunkt i den konkrete røyndommen mennesket tek del i, og det vil seie å ta utgangspunkt i mennesket som del av eit sedeleg fellesskap.

¹¹⁷ Eit sentralt tema i dette kapitlet er det ein kan kalle Hegel handlingsteori. Av plassomsyn kan eg ikkje drøfte dette, og då kan eg heller ikkje drøfte Hegels interessante poeng med dei retrospektive sidene ved handling som også er interessant ut frå eit danningperspektiv, jamfør A. Speight (2001).

¹¹⁸ I kapitlet om ånda, i seksjonen *Die moralische Weltanschauung*, gjentek Hegel denne kritikken, men her med ein annan funksjon. No er Hegels poeng ikkje å påvise interne kontradiksjonar i Kants filosofi, men å artikulere problemet som omgrepet om ånd må løyse; han skildrar den medvitngestalten som må opphevast for at reell ånd skal oppstå. Som Beiser (2009:215) påpeiker, formulerer Hegel her tre kontradiksjonar som han meiner å finne i Kants moralfilosofi, og den tredje kontradiksjonen er igjen formalismen, nemleg kontradiksjonen mellom: «the moral law in general and specific duties. Nature now takes the form of the multiplicity of duties, the various kinds of content for the moral law. These belong to the realm of nature, because, following Kant and Fichte, the content or object of morality must be something given in possible experience, which is co-extensive with the realm of nature. We now see a new contradiction between morality and nature [...] The Categorical imperative is, as Kant argued in the *Groundwork* [...], essentially the form of the law, and as such it is inherently indifferent to content; in principle anything could instantiate it. But at the same time it requires some content: for moral action to be possible, we must act according to a specific maxim, and we must have some end to our action. Hence the pure principle of duty both excludes and requires content» (Beiser 2009:215).

Det sedelege fellesskapet er eit konkret omgrep om det allmenne. Det er ei ålmente grunnlagt i felles seder – felles normer og praksisar. Desse sedene skil seg frå Kants ålmente grunnlagt i abstrakt fornuft, ved at praksisane uttrykkjer den konkrete forståing av røyndommen som gjeld i eit bestemt samfunn, altså den bestemte kulturen som karakteriserer eit samfunn. Denne kulturen inneheld praksisar og normer som definerer kva handlingar som gode og vonde, korleis røyndommen skal forståast, korleis samfunnet skal organiserast politisk, kva som er estetisk vakkert, osv. Hegel legg altså til grunn at mennesket må forståast som deltakar i eit samfunn regulert av konkrete praksisar, som Hoy skildrar som

an historical, communal space organized by practical norms governing the actions of individual and institutions. [...] Reason becomes or realizes itself as Spirit when the ways of reflection and knowing are embedded within social relation in an historical community (Hoy 2009:172).

Skilnaden mellom ånd og det sedelege fellesskapet

Det sedelege fellesskapet er ikkje eit åndeleg felleskap, og denne skilnaden må vi kort klargjere for å forstå Hegels argument.

Problemet med det sedelege fellesskapet er at det partikulære ved mennesket ikkje blir anerkjent. I kapittel 2 såg vi Dieter Henrichs argument for at moralsk handling nødvendigvis er knytt til konkrete kjensler og dermed ei forståing av seg sjølv som partikulært subjekt. Skal ein skildre strukturen til eit menneskeleg fellesskap, må ein difor forstå fellesskapet som beståande av partikulære subjekt. Mennesket er individ med subjektive interesser og mål for livet. Fellesskapet kan då ikkje forståast med utgangspunkt i vesen som slavisk følgjer allmenne seder og praksisar. Mennesket blir sjølvstøtt påverka av dei normene og praksisane som gjeld, men det har i tillegg ein partikulær dimensjon. Det er denne individuelle sida ved mennesket som ikkje er anerkjent i det sedelege fellesskapet.

Konsekvensen av den manglande anerkjenninga i det sedelege samfunnet er at det vil oppstå konflikter mellom partikulære subjekt og det allmenne fellesskapet. I eit moderne samfunn oppstår slike konflikter heile tida. Problemet med det antikke sedelege samfunnet er at det manglar institusjonar for å handtere dei. Dersom eit sedeleg menneske handlar med utgangspunkt i partikulære interesser, vil denne handlinga ikkje vere koordinert med interessene til andre, og resultatet er ei uløseleg konflikt. I det sedelege er altså behovet for anerkjenning, koordinasjon, enno ikkje «oppdaga». Samfunnet manglar felles praksisar og institusjonar som kan forsone partane i konflikten og integrere potensielt motsetningsfylte interesser til i fellesskapet.

Det at slike koordinerande institusjonar manglar i det sedelege fellesskapet, kan ein formulere som at dette fellesskapet manglar *medvit* om det partikulære. Denne mangelen er skilnaden mellom det sedelege fellesskapet og eit åndeleg: I eit åndeleg fellesskap er menneska medvitne om korleis deira partikulære behov kan koordinerast og sameinast. Sidan dette medvitet manglar i det sedelege, forstår Hegel dette fellesskapet som umedviten eller urealisert ånd. Det sedelege fellesskapet inneheld *substansen* i ånda, men det er enno ikkje verkeleg ånd. Det skjer først når substansen blir verkeleggjort eller reflektert i medvitet til mennesket:

Sein geistiges *Wesen* ist schon als die *sittliche Substanz* bezeichnet worden; der Geist aber ist *die sittliche Wirklichkeit*. Er ist das *Selbst* des wirklichen Bewusstseins, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, [...] verloren hat. Die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, - ist er der unverrückte und unaufgelöste *Grund* und *Ausgangspunkt* des Tuns Aller, - und ihre *Zweck und Ziel*, als das gedachte *Ansich* aller Selbstbewußtsein (PhG:288–289).

Vi forstår at det sedelege har kimen til ånda *i seg*, og ved å analysere kontradiksjonane som vil oppstå i dette fellesskap, vil vi nærme oss forståinga av kva ånd og anerkjenning er.

Sofokles Antigone – dei to lovane i polisfellesskapet

For å få ei betre forståing av kva det sedelege fellesskapet er, skal vi no sjå på Hegels analyse av Sofokles tragedie *Antigone*. Hegel les denne tragedien som ei skildring av eit historisk eksisterande sedeleg fellesskap, nemleg polisfellesskapet i det antikke Hellas.¹¹⁹ Ved å sjå nærare på Hegels lesing av tragedien forstår vi for det første kva partikulær subjektivitet og fridom består i. For det andre forstår vi kva det sedelege fellesskapet manglar for å vere eit åndeleg fellesskap grunnlagt i gjensidig anerkjenning.

I Sofokles *Antigone* finn vi att den strukturelle konflikten mellom det partikulære og det allmenne i form av ei konflikt mellom den private familiesfæren og den offentlege, politiske sfæren. Dei to sfærane er strukturert av ulike lovar som til saman utgjør det sedelege fellesskapet: På den eine sida finst dei *allment* kjente *menneskelege* lovane som regulerer den offentlege sfæren. Desse lovane omhandlar domenet til mannen, mellom anna korleis han skal opptre i politikk og krig. På den andre sida finst

¹¹⁹ For ei forklaring på kvifor Hegel meiner eit kunstverk som Sofokles *Antigone* kan vere utgangspunkt for å analysere samfunnsforholda i antikken, sjå drøftinga av kunst som framstillinga av ånd i den siste seksjonen i dette kapitlet.

dei *guddommelege* lovane som regulerer livet innafor familien, som er kvinna sitt domene. Sidan desse lovane ikkje er integrerte med kvarandre, oppstår kontradiksjonar med eit tragisk utfall. Slik viser Hegel med utgangspunkt i *Antigone* kva det sedelege fellesskapet manglar for å vere eit åndeleg, anerkjent fellesskap.

Den menneskelege loven

Den menneskelege loven er dei allment kjente og rådande normene og lovane i samfunnet som regjeringa uttrykkjer i sine forordningar.

Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form *ibrer selbstbewussten Wirklichkeit* ist. Er ist in Form der Allgemeinheit *das bekannte* Gesetz und die *vorhandene* Sitte; in der Form der Einzelheit ist er die wirkliche Gewißheit seiner selbst in dem *Individuum* überhaupt und die Gewißheit seiner als *einfacher Individualität* ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene an dem Tag liegende *Gültigkeit* (PhG:293).

Det allment kjente ved den menneskelege loven gjer at han uttrykkjer den rådande medvitne og artikulerte forståinga av fellesskapet i polis. Ut frå desse lovane kan mannen, som tek del i det offentlege, då bli anerkjent som subjekt gjennom å delta i politikk eller krig. Ved å anerkjenne dei rådande allmenne praksisane og institusjonane kan han finne att sin subjektivitet i den objektive sosiale realiteten. Den menneskelege loven er på den måten mediet, den sjølvmedvitne objektive strukturen, som gjer det mogeleg for mannen å verkeleggjere seg som fritt subjekt.

Problemet er at den offentlege sfæren ikkje opnar for å anerkjenne det *partikulære* ved mannen sin subjektivitet og fridom. Det allmenne, den menneskelege loven, differensierer ikkje mellom partikulære individ, men relaterer seg berre til *das* «Individuum *überhaupt*», som Hegel skriv i sitatet (mi utheving). Sjølv om han blir anerkjent som subjekt, blir han ikkje anerkjent som partikulært individ. Dersom til dømes mannen tek del i krigen, blir han anerkjent som krigar ut frå sin funksjon i armeen, men anerkjenninga omfattar også berre denne allmenne funksjonen. Det er altså berre hans «tekniske» og potensielt utbyttbare *funksjon* som blir anerkjent i den offentlege sfæren, ikkje det partikulære ved personlegdommen hans. Som vi skal sjå i neste kapittel, har mannen berre verdi og blir anerkjent ut frå «was er leistet»; han blir anerkjent berre for sin ytre og ikkje for sin indre verdi. Frå eit subjektivt perspektiv er problemet at mannen berre blir anerkjent for handlingar som utelukkande tek utgangspunkt i behova til det allmenne fellesskapet, til dømes det å forsvare seg mot eit åtak frå ein annan stat. Mannen blir ikkje anerkjent for handlingar grunnlagt i sine egne individuelle eller partikulære behov. Resultatet er at mannen blir verkeleg som

subjekt i form av den reint *allmenne* funksjonen han har i det offentlege rom, og det partikulære ved han blir undertrykt:

[D]ie sittliche *Staatsmacht* hat als die *Bewegung* des sich *bewußten Tuns* an dem *einfachen* und *unmittelbaren Wesen* der Sittlichkeit ihren Gegensatz; als *wirkliche Allgemeinbeit* ist sie eine Gewalt gegen das individuelle Fürsichsein (PhG:293).

Den guddommelege loven og gravleggingspraksisen

Den private familiesfæren er regulert av den guddommelege loven. I denne sfæren blir mennesket anerkjent i kraft av sin partikulære og unike individualitet. Det er altså i denne sfæren vi finn ei første forståing av kva anerkjenning av partikulær subjektivitet og reell fridom er.

Den guddommelege loven regulerer relasjonane mellom familiemedlemmane, og det skjer i form av plikter dei har overfor kvarandre. Desse pliktene, i form av konkrete praksisar, er måten familiemedlemmane anerkjenner det partikulære ved kvarandre. I *Antigone* står familien si plikt til å gravleggje eit familiemedlem etter sed og skikk i sentrum. Denne handlinga er altså eit konkret døme på korleis familiemedlemmar kan anerkjenne kvarandre som partikulære subjekt, og på den måten gjere kvarandre reelt frie. På den måten er gravferdsritualet eit døme på (umedviten og urealisert) ånd; det er eit døme på korleis eit partikulært *eg* samtidig kan inngå i eit *vi*, og omvendt. Vi skal no sjå nærare på denne praksisen.

Det å døy er ein naturleg prosess. Alt i naturen er forgjengeleg og vil på eit tidspunkt opphøre å eksistere. Men som sjølvmedvite og åndeleg er menneske noko meir enn natur. Vår røyndom er grunnlagt i ånd og meining, og difor må også døden kunne gjevast ei meining og innordnast i den åndelege verkelegheita vår. Dersom mennesket *primært* eller mest grunnleggjande er ånd, så må ånda kunne overvinne naturen i mennesket, og altså overvinne døden. Det vil seie at døden til den enkelte må bli oppheva og forstått ut frå ånda. Slik lever ånda i dette mennesket vidare sjølv om kroppen og hans naturlege eksistens er borte. Dette er funksjonen til gravferda. Ho er oppheving i ånd, av den naturlege prosessen som døden er. Gravferda er ein måte å gjere den i utgangspunktet objektive og naturlege døden til eit partikulært menneske, til eit uttrykk for ånd – til eit uttrykk for subjektivitet og fridom. Ho skal vere det mediet som det subjektive og frie ved den avdøde kan *leve vidare* i, og på den måten få *realitet*. Det skjer ved at gravferda består i å innordne (oppheve) livet til den døde i ånd i form av familiehistoria. Konkret kan vi tenkje oss at det skjer ved at livet til den døde blir oppsummert i gravtalen. Då forsvinn ikkje det partikulære og subjektive ved den døde saman med kroppen. I staden «lever» det åndelege og subjektive ved den døde

vidare i medvita (ånda) til etterkommarane, og denne åndelege eksistensen kan naturen ikkje kan øydeleggje. Som J. Hoy skriv:

[T]he natural state – 'pure being, death' – becomes 'spiritualized,' or included within the ethical through rituals of burial. Burial ceremonies bind individual family members to the ancestral line, allowing them to endure as members of the 'spirit' or the family as an individual social-historical institution rather than merely a natural grouping (Hoy 2009:173–4).

Døden er blir då ikkje berre eit resultat av objektive naturprosessar, han blir «ein *getanes*» (PhG:295) og eit uttrykk for ånd og fridom. På den måten er gravferda anerkjenninga og verkeleggjinga av det partikulære og subjektive ved den døde. Hegel skildrar dette slik:

Die Blutsverwandschaft ergänzt also die abstrakte natürliche Bewegung dadurch, daß sie die Bewegung des Bewußtseins hinzufügt, das Werk der Natur unterbrich, und den Blutsverwandten der Zerstörung entreißt. [...] es kömmt hiedurch zu Stande, daß auch das *tote*, [...] zur *allgemeinen Individualität* erhoben wird. [...] Dies ihn [...] abstrakter Wesen hält die Familie von ihm ab, setzt das ihrige an die Stelle [...] sie macht ihm hierdurch zum Genossen eines Gemeinwesens, welches vielmehr die Kräfte der einzeln Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerstören wollten, überwältigt und gebunden hält. Diese letzte Pflicht macht also das vollkommene *göttliche Gesetz*, oder die positive *sittliche* Handlung gegen den Einzel aus» (PhG:296–7).

Skal gravferda gjere anerkjenning av partikulær subjektivitet mogeleg, er det vesentleg at familien tek seg av gravferda. For ut frå eit allment eller offentleg perspektiv gjev ikkje døden konkret eller partikulær mening. Som vi har sett, eksisterer ikkje mennesket som partikulært vesen i det offentlege. Der er det unike ved mennesket, mennesket som *dieser Einzelne*, tilfeldig og uvesentleg. Døden til ein person er ei partikulært hending, og ein kan ikkje forklare eller gje mening til eit partikulært fenomen ut frå allmenngrep. Dersom til dømes ein person døyr i krigen, i arbeidet for det allmenne, så kan ein ikkje ut frå krigen som allmenngrep forklare det meningsfulle i at personen døydde akkurat der og akkurat då.¹²⁰ Mennesket eksisterer som eit partikulært individ i familien. Difor er det familien som kan gje mening til det partikulære ved individet, og dermed gje mening til den partikulære «handlinga» det er å døy ved til dømes å innordne avslutninga på livet i ein meningsfull samanheng. Som Hegel skriv: «Der Familie eigentümliche, *positive* Zweck ist der Einzlen als solcher» (PhG:294). Gravferdsritualet er difor grunnleggjande for å

¹²⁰ Jamfør PhG:296.

oppretthalde anerkjenningsrelasjonane som familiesfæren består i; det er grunnleggjande for å ha levd eit liv som eit reelt fritt og anerkjent subjekt:

Die Handlung, also, welche die ganzen Existenz des Blutsverwandten umfaßt, und ihn, – nicht den Bürger, denn dieser gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und aufhören soll, als dieser Einzelne zu gelten, – sondern ihn, diesen der Familie angehörigen Einzelnen, als ein allgemeines, der sinnlichen, d.i. einzeln Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, sondern den Toten (PhG:295).

Og difor er gravferder utan familie til stades eit trist syn, for då blir det frie og åndelege ved den avdøde ikkje anerkjent. Livet har vore forgjeves, ein har ikkje sett spor, og døden blir ei endeleg avslutning av livet.¹²¹

Verkeleggjeringa av subjektivitet - gravlegginga av Polyneikes

I vår drøfting av danning og ånd må vi forstå gravleggingsritualet som eit konkret døme på korleis partikulære subjekt kan anerkjenne kvarandre og ta del i eit åndeleg fellesskap. Vi skal no sjå korleis Antigones gravlegging av Polyneikes i Sofokles tragedie er eit døme på slik anerkjenning.

Handlinga i *Antigone* kan oppsummerast slik: Antigone og dei to brørne hennar, Eteokles og Polyneikes, bur i Theben. Brørne kjempar på kvar si side om makta i byen, men begge døyr, og Kreon tek over styret. Sidan Polyneikes kjempa på feil side, nektar kong Kreon å gravleggje han innafor bymurane. Antigone aksepterer ikkje dette og gravlegg han i høve til skikk og bruk. Ho bryt dermed Kreons lov, blir avslørt og dømd til døden (Sofokles 2007).

I Hegels analyse av tragedien er det tilhøvet mellom Antigone og Polyneikes som står i sentrum. Hegel meiner bror-søster-relasjonen representerer ei spesielt «rein» eller ubesudla form for partikulær anerkjenning, for denne relasjonen er ikkje iblanda naturlege element som begjær. Bror og søster anerkjenner kvarandre som frie, unike individ, og denne anerkjenninga er reint sedeleg og i ein forstand fri.

Das unvermischte Verhältnis aber findet zwischen *Bruder* und *Schwester* statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine *Rube* und *Gleichgewicht* gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, noch haben sie dies Fürsichsein eins dem andren gegeben, noch empfangen, sondern sie sind freie Individualität gegeneinander (PhG:299)

¹²¹ Eit moderne døme på det Hegel her skildrar, altså korleis døden kan opphevast i ånd og på den måten leve vidare, finn vi i Dagblad-journalisten Bernt Jakob Oksnes' artikkel «De usynlige» som vann Den store journalistprisen (Oksnes 2010).

Relasjonen mellom bror og søster er grunnlagt i ånd fordi det er to frie individ – altså to sjølvstendige, partikulære subjekt – som anerkjenner kvarandre: Dei er altså ulike og motsett kvarandre, men likevel i ein einskap. Denne einskapen som bind dei saman, er ånda.

Vi skal no sjå korleis gravleggingsritualet er eit konkret døme på kva ånd og anerkjening av partikulær subjektivitet består i. Det er klart at gravlegginga av Polyneikes er ein anerkjening av det partikulære ved han. Trass i at broren gjekk til åtak på Antigones by og i den forstand var ein fiende av Antigone, kjenner ho likevel plikta og ansvaret for å gravleggje han. Difor er det dei partikulære sidene ved Polyneikes som Antigone anerkjenner i gravlegginga av han. Ho vil jordfeste Polyneikes fordi han er *bror* hennar og ikkje på grunn av hans offentlege eller allmenne funksjon.

Gravlegginga er det konkrete eller reelle uttrykket for anerkjenningsrelasjonen mellom dei to søskena. Denne handlinga, nærare bestemt det medvitte ho er grunnlagt i, er den objektive strukturen som verkeleggjer Polyneikes som partikulært subjekt; det er den realiteten som verkeleggjer det individuelle ved fridommen til Polyneikes: I Antigones handling kan Polyneikes (rett nok som død) «kjenne seg att» som partikulært, fritt subjekt i eit anna subjekt. Han kan altså reflektere seg i ein objektiv sjølvmedviten struktur. Statusen hans som *bror* – den partikulære og unike verdien han har for eit anna menneske – får objektiv realitet i form av handlingane Antigone gjer når ho gravlegg, sørgjer over og tenkjer på han. På denne måten får det partikulære ved Polyneikes sin subjektivitet og fridom eit handfast, ytre uttrykk. Polyneikes subjektive og frie ytringar får realitet i Antigone slik at han blir reelt fri.

Gravleggiga er ikkje berre vesentleg for Polyneikes sin subjektivitet og fridom. Ånd er ein gjensidig relasjon, og gravlegginga er like viktig for Antigone: Familiesfæren er kvinna sitt domene, og det er her Antigone kan verkeleggjere seg sjølv som fritt subjekt. Sidan denne sfæren er strukturert av den guddommelege loven, er identiteten og sjølvmedvitte hennar knytt til den. Ho er beraren eller realiteten til den guddommelege ånda, og identiteten hennar – hennar forståing av seg sjølv som eit fritt, sjølvstendig subjekt – tek utgangspunkt i praksisane som den guddommelege lova påbyr. Skal Antigone realisere seg sjølv som subjekt, skal ho finne sin subjektivitet att i noko objektivt, så må ho oppfylle krava i den objektive guddommelege loven. På den måten er det å gravleggje bror sin verkeleggjeringa av det ho sjølv er som menneske: Gravlegginga er fullbyrdinga av hennar subjektivitet og fridom. Det er berre slik ho kan bli eit verkeleg, i staden for eit tenkt og uverkeleg, subjekt. Formidla av ånda kan

Antigone kjenne att sin eigen subjektivitet og fridom i bror sin, nærare bestemt i gravlegginga av han.

Det at gravlegginga er realiseringa av Antigone som subjekt, er forklaringa på det tilsynelatande urimelege offeret ho gjev for å gravlegge bror sin, nemleg livet. Vi forstår at Antigone eigentleg ikkje har noko val: For å vere den ho vil vere, for å vere eit verkeleg, fritt subjekt må ho oppfylle plikta si over for Polyneikes. Sjølv om konsekvensen av dette er døden, er det den einaste måten ho kan forsøke å verkeleggjere den ho vil vere:

Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürliche Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelheit und die sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten *einzelnen Selbst* darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste (PhG:300)

Vi ser at den guddommelege loven i form av gravleggingspraksisen lukkast i å sameine to partikulære subjekt i ein einskap. Relasjonen mellom Antigone og bror hennar er altså det anerkjenning og ånd består i. Den åndelege einskapen består i at søskena forstår seg sjølv og kvarandre ut ein felles meiningsgjevande praksis – i dette tilfelle gravleggingspraksisen. Innafor denne felles praksisen, innafor familiesfæren, har dei ulike definerte roller og funksjonar som konstituerer dei som individuelle, partikulære subjekt. Denne gjensidige anerkjenninga er formidla av, eller opphevd i, meiningsstrukturane den guddommelege loven inneheld. På den måten representerer familien i det sedelege ånd: Det er eit konkret døme på eit *eg* som er eit *vi*, og eit *vi* som er eit *eg*. I familien eksisterer altså Antigone og Polyneikes som reelt frie partikulære subjekt.

Kontradiksjonen i det sedelege fellesskapet

Føremålet med Hegels lesing av *Antigone* er å få fram det kontradiktoriske i det sedelege fellesskapet i Polis – ein kontradiksjon som viser at dette fellesskapet ikkje er eit verkeleg åndeleg fellesskap. Sjølv om menneska eksisterer som anerkjente partikulære subjekt i familien, er det sedelege likevel ikkje eit åndeleg fellesskap. Grunnen er at anerkjenninga som skjer i familien, er umedviten og ikkje-reflektert. Ho er grunnlagt i naturleg gjevne kjensler, ikkje i fridom og sjølvmedvit. Når menneska i det sedelege fellesskapet verkeleggjer sin partikulære subjektivitet, gjer dei det berre med utgangspunkt i desse objektivt gjevne kjenslene og utan omsyn til fellesskapet dei

tek del i; dei handlar altså utelukkande med utgangspunkt i interessene til familien utan omsyn til fellesskapet. Resultatet er at konflikthar mellom dei to sfærane vil oppstå. Verkeleggjinga av partikulær subjektivitet i familien vil kome i konflikt med interessene til det allmenne, til samfunnet som heilskap.

I Sofokles tragedie blir denne strukturelle konflikten skildra gjennom konflikten mellom Antigone og kong Kreon om gravlegginga av Polyneikes. Konflikten har inga løysing og endar i ein kontradiksjon. Frå eit objektivt perspektiv består kontradiksjonen i at Antigones forsøk på å verkeleggjere seg sjølv som eit fritt partikulært subjekt, er ei oppheving av fridommen: Antigone døyr i forsøket på å gravleggje broren. Døden er altså *realiteten* til Antigones subjektivitet og fridom, og det er ein kontradiksjon. Frå den subjektive sida består kontradiksjonen i at Antigone ikkje kan artikulere kva fridommen hennar består i; ho er ikkje sjølvmedviten: Fridommen hennar kjem konkret til uttrykk gjennom gravlegginga av Polyneikes. Men dersom Antigones skal artikulere innhaldet i denne handlinga, dei faktiske konsekvensane av henne, så kan ho berre vise til den *uforståelege* skjebnen. Antigone forstår eigentleg ikkje (det fulle omfanget av) kva ho gjer når gravlegg Polyneikes, for konsekvensane er heilt andre enn det ho intenderte. Handlinga hennar er altså ikkje ei sjølvmedviten, og dermed fri, handling.

I den sedelege substansen har ånda ingen positiv realitet – inga positiv sanning – men berre ein negativ, nemleg skjebnen og døden. Det vil seie at Ånda som Antigone er berar av, er umedviten og enno ikkje verkeleggjort. Ho finst berre i abstrakt, negativ form:

Wir sahen die Mächte und die Gestalten der sittlichen Welt in der einfachen Notwendigkeit des leeren *Schicksals* versinken. Diese ihre Macht ist die in ihre Einfachheit sich reflektierende Substanz; aber das in sich reflektierende absolute Wesen, eben jene Notwendigkeit des leeren Schicksals, ist nicht anders als das *Ich* des Selbstbewusstseins (PhG:316).

Sentralt i vår samanheng er årsakane til kontradiksjonane i det sedelege for dei avdekker kva det sedelege manglar på å vere eit åndeleg fellesskap. Og som vi har vore inne på, er årsaken til kontradiksjonane at menneska i det sedelege har ei umiddelbar form; dei verkeleggjer seg sjølve som partikulære subjekt på ein umedviten måte. Det kjem til uttrykk ved at den guddommelege loven berre gjeld, utan at Antigone kan relatere seg til han på ein sjølvmedviten måte.¹²² Ho har ikkje aktivt teke stilling til

¹²² «So gelten sie der Antigone des Sophokels als der Götter *ungeschriebenes* und *untrügliches* Recht nicht etwas jetzt und gestern, sondern immerdar Lebt es, und keiner weiß, von wannen es

denne loven, men aksepterer han ukritisk som gjeldande. Det skuldast at praksisane som loven påbyr, har eit *naturleg* grunnlag. Praksisane og pliktene dei ulike familiemedlemmane kjenner for kvarandre, er til dømes motiverte av kjensler:

Dieses in diesem *Elemente* der *Unmittelbarkeit* oder des *Seins* die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein *unmittelbares* Bewußtsein seiner wie als Wesens so als dieses Selbst in einem Andern, das heißt, ein *natürliches sittliches* Gemeinwesen, – ist die *Familie* (PhG:293–294).

Men sjølv om grunnlaget for den guddommelege loven er naturleg, er han likevel uttrykk for ånd og ikkje objektiv natur: «dies Verhältnis der Natur ist wesentlich ebensosehr ein Geist, und nur als geistiges Wesen sittlich» (PhG:294). Familiesfæren er altså ei åndeleggjering av naturlege band. Dei naturlege kjenslene som knyt familien saman, er opphevd i bestemte meiningsgjevande praksisar som gjer familierelasjonane til noko meir enn berre natur, som gravferdsritualet illustrerer. Poenget er då at når den guddommelege loven er umiddelbar og umedviten, så er ikkje den private og den offentlege sfæren «koordinert». Dei to lovane som råder i det sedelege, den menneskelege og den guddommelege, står ikkje i samanheng med kvarandre. Den menneskelege loven som uttrykkjer medvitet om det allmenne, seier ingen ting om mennesket som partikulært subjekt i familien. Hegels poeng er at Antigones handling får fram denne umedviten motsetninga mellom dei to lovane. Handlinga får fram den manglande allmenne anerkjenninga av partikulær subjektivitet som karakteriserer det sedelege fellesskapet. Det er denne umedvitne og dermed ufrie dimensjonen ved det sedelege fellesskapet som må opphevast for at ånd skal oppstå.

Mangelen ved det sedelege fellesskapet kan formulerast som at dei to momenta til ånda står i ein *utvendig* relasjon til kvarandre. Hegel får fram dette ved å vise at det private og offentlege ikkje utgjer ein einskap i kraft av seg sjølve, men i kraft av krigen som ei ytre samanbindande kraft: Det er trugsmålet om å bli utsletta av andre statar, trugsmålet om døden, som bind menneska i det sedelege saman i eit fellesskap:

[Die Regierung] hat den Individuen [...] die sich [in der Krige] losreißen und dem unverletzbaren *Fürsichsein* und Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu füllen zu geben (PhG:298).

erschien. Sie *sind*. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wen sie sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichsein bewegt, und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist» (PhG:286–7).

Som J. Hoy skriv:

While the state depends on family members to sustain its activities and common goals, it recognizes the pull of familial ties and individual projects that can work against the common purpose. Thus, says Hegel, government has 'from time to time to shake them to their core by war' [PhG:298] In war, the ultimate 'lord and master, death' intervenes in individual pursuits of happiness and wealth, reminding citizens of their dependencies on the community as a whole (Hoy 2009:174).

Trusselen om døden, det negative, er altså eigentleg makta til ånda i polis-fellesskapet; det er dette trugsmålet som held bystaten saman i eit fellesskap. Det sedelege fellesskapet manglar altså ei positiv, medvite forståing av kva eit menneskeleg fellesskap består i.

Denne negative innsikta i grunnlaget for det menneskelege fellesskapet, inneheld den positive forståinga i seg: Frykta for å døy i krigen er frykta for å ikkje lenger vere *Einzel*, det vil seie frykta for å miste seg sjølv som *partikulært subjekt*. Det som held det sedelege fellesskapet saman, er eigentleg individet som partikulært, fritt subjekt. Grunnlaget for eit menneskeleg fellesskap er altså den anerkjenninga av partikulær subjektivitet som den guddommelege loven inneheld. Sidan det sedelege fellesskapet er umiddelbart, manglar det ei artikulert forståing av dette grunnlaget. Difor forstår dei slik anerkjenning negativt, nemleg ut frå trugsmålet om døden:

Das negative Wesen zeigt sich als die eigentliche *Macht* des Gemeinwesens und die *Kraft* seiner Selbsterhaltung. Dieses hat also die Wahrheit und Bekräftigung seiner Macht an dem Wesen des *göttlichen Gesetzes* und dem *unterirdischen Reiche* (PhG:298).

2 Eit enkelt omgrep om ånd – dialektikken mellom opplysning og tru

Antigones forsøk på å verkeleggjere seg som partikulært subjekt lukkast ikkje fordi handlinga ikkje vart anerkjent av den allmenne menneskelege loven. Erfaringa som Antigone gjer, er at fellesskapet er grunnlagt i dei likelydande *allmenne* rettane til individet, og det partikulære ved mennesket har her ingen plass. Denne innsikta er, kort fortalt, Hegels analyse av overgangen frå polisfellesskapet til eit samfunn grunnlagt i romarretten.¹²³ I opplysningstida dukkar den åndelege sfæren som Antigone

¹²³ Rettstilstanden skildra Hegel slik: «Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine *Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*, als *Personen* gelten» (PhG:316). Her blir mennesket *abstrakt* anerkjent – ikkje som partikulært individ, men berre i form av sine allmenne rettar: «Dieses [das *Ich* des Selbstbewusstseins] gilt hiermit nunmehr als das *an und für sich* seiende Wesen; dies *Anerkanntsein* ist seine

representerte, opp att, men denne gongen i form av religiøs *tru*. Ved å undersøke strukturen til det truande medvitet kjem vi eitt steg nærare ei forståing av omgrepa anerkjenning, ånd og fridom.

Som vi no forstår, utleier Hegel omgrepet om ånda ved å analysere ulike historiske epokar. For å forstå denne utleiinga kan det vere nyttig å kort oppsummere den historiske strukturen til argumentet: I det antikke sedelege fellesskapet var ånda umedviten; ho eksisterte i form av Antigones ureflekterte og umedvitne forhold til den guddommelege loven. I opplysningstida opptrer ånda med større grad av medvit, nemleg som eit *enkelt* omgrep: I motsetnad til det sedelege fellesskapet har mennesket i opplysningstida eit medvite forståing av kva ånd er, men denne forståinga er enkel fordi ho manglar eit positiv, artikulert innhald: «[Die Aufklärung] verhält sich rein *negativ* gegen den Glauben» (PhG:373). Opplysningstida forstår altså ånd negativt, nemleg som motsatsen til ei rasjonell og fornuftig tilnærming til røyndommen. Ånda, i form av den subjektive trua på gud, blir forstått som motsatsen til den objektive og legitimerede forståinga av røyndommen som fornufta representerer. Men Hegels poeng er at motsetninga mellom tru og fornuft i denne perioden i røynda ikkje er ei motsetning. Utan at deltakarane i denne åndskampen sjølv såg det, representerer religiøs tru og rasjonell fornuft to sider av ein einskap, nemleg verkeleggjort eller medviten ånd. I Hegels analyse er difor kampen mellom tru og fornuft i opplysningstida i røynda *danninga* av ånda – altså prosessen der ånda blir sjølvmedviten ved å kjenne seg sjølv att i objektet.¹²⁴

I vår samanheng er det sentrale korleis analysen av opplysningstida utvidar forståinga av omgrepa ånd og anerkjenning. Og her står to poeng sentralt: For det første er ånd og anerkjenning berre mogleg i form av ei aktiv oppofring eller underordning under eit anna sjølvmedvit, her i form av *trua* på Gud. For det andre må denne oppofringa vere objektivt gyldig og ikkje berre ei *subjektiv* førestelling eller tru. I denne seksjonen skal vi sjå meir konkret kva som ligg i dette.

Substantialität; aber sie ist *die abstrakte Allgemeinheit*, weil ihr Inhalt *dieses spröde Selbst*, nicht das in der Substanz aufgelöste ist» (PhG:316). Jamfør også PhG:416.

¹²⁴ Hegels drøfting av opplysningstida er eit døme på danning som prosess. Subjektet som her står overfor eit objekt, er ikkje mennesket, men ånda. På same måte er Hegels drøfting av danning i samband med herren og trælen i kapittel IV eit anna konkret døme på danningprosessen.

Fornuft og tru – to ulike prinsipp for det allmenne

For å forstå korleis dialektikken mellom tru og fornuft i opplysningstida kastar lys over omgrepa om ånd og anerkjenning må vi ha klart for oss innhaldet i desse medvitsgestaltane. Grunnen til at dei kan kome i konflikt, er at dei i ein forstand tilhøyrer same sfære: Både fornufta og trua representerer eit omgrep om det allmenne – eit prinsipp (eller ein lov) for korleis ein skal handle og tenkje om røyndommen. Samtidig er dei to prinsippa vesentleg ulike: Fornufta er allmenn i kraft av *metodisk* objektivitet, men manglar den åndelege, anerkjennande dimensjonen. Trua er allmenn berre i kraft av den subjektive førestellinga om å ha allmenn gyldigheit, men ho representerer ein åndeleg, ikkje-empirisk dimensjon ved røyndommen. Vi ser her tanken bak Hegels argument: Dersom fornuft og tru kan sameinast i eit felles prinsipp for røyndommen, er ånda objektiv og verkeleg.

Fornufta er allmenn fordi ho meiner å representere ei metodisk tilnærming til røyndommen som alle menneske må slutte opp om. Ho representerer ein objektiv metode som tilsynelatande må vere det einaste prinsippet for sann kunnskap og rett handling. Meir konkret kva som ligg i denne metodiske forståinga av fornuft, kan vi forstå ut frå den historiske og filosofiske konteksten til opplysningstida. Vektlegginga av fornuft i opplysningstida var på mange måtar kulminasjonen av prosessar som starta i renessansen og overgangen til nytida eller det moderne. I denne rørsla står kravet om legitimitet og grunngjeving sentralt. Som Stolzenberg skriv:

The *world of culture* [Bildung] [...] is, for Hegel, the world of modern natural science, modern philosophy, and the consequent life-relationships which have become reflective and conscious of issues of legitimating. This is the 'disenchanted world,' as Max Weber called it, in which the subject can no longer base its world-conception and the justification of its action on the authority of tradition or a pre-established, ultimately divine world order, but only *on itself*. Modernity, we can say, is obliged to ground and support its legitimacy on this own principle, the principle of subjectivity (Stolzenberg 2009:196).

Dette moderne prinsippet om legitimitet tek utgangspunkt i ei instrumentell fornuft som opphever eller negerer røyndommen ut frå ei teknisk, metodisk tilnærming. Fornufta har gitt oss Descartes metodiske tvil, Kants test av om handlingar er moralske, naturvitskapen sine eksperiment og økonomiske modellar for menneskeleg

samhandling. Dette er *forma* til fornufta i Hegels nære fortid; det er prinsippet som røyndommen er grunnlagt i, slik Hegel forstår det.¹²⁵

Hegels kritiske poeng, som vi har drøfta i kapittel 2 og 3, er at det oppstår eit brot mellom dette rasjonelle legitimasjonsgrunnlaget og den røyndommen som mennesket faktisk tek del i. Fornufta etablerer prinsippet om legitimitet og objektiv gyldigheit, men dette prinsippet om gyldigheit er «as an instance of *pure reason*, independent of the world of experience and existing for itself, which understands itself as an undeniable actual and thus seeks to legitimate itself as the ground of all truth» (Stolzenberg 2009:196). Den måten fornufta konstituerer objekt på, utelet vesentlege aspekt ved den menneskelege røyndommen. Difor meiner Hegel det er noko grunnleggjande utilstrekkeleg med det rasjonelle omgrepet om legitimitet og gyldigheit som opplysningstida representerer. I artikkelen «Hermeneutikk som politikk: offentlig fornuft og religion hos Habermas og Hegel» skildrar Finke dette slik:

Det fornuftsbegrepet som Hegel gjenfinner i opplysningstenkingen fra Descartes og fremover, er spesifikt moderne og fordrer at subjektet kan forvise seg om sitt forhold til verden som noe som må bero på en ytre eller indre bevisførsel, på vissheter forefunnet i erfaringen eller i subjektets indre, og som kan utgjøre sikre premisser for kognitive slutninger. Både Hegel og Habermas ønsker å overvinne opplysningkritikkens *subjektfilosofi* og ideen om fornuft som en erkjennelsesmessig og metodisk visshet (Finke 2009:535).

Fornufta sitt prinsipp om legitimitet og objektiv gyldigheit må difor korrigerast slik at det når fram til den meiningsfulle, åndelege røyndommen til mennesket. Røyndommen er meir enn det som eit rammeverk grunnlagt i metodisk fornuft fangar opp. Og dette «meir» meiner Hegel fanst i opplysningstida i form av religiøs *tru*.

Tru – partikulær anerkjenning

Medvitsgestalten *tru* inneheld dimensjonen av ånd og partikulær anerkjenning. Denne medvitsforma er altså måten den åndelege røyndommen som Antigone representerte, kjem til uttrykk på i opplysningstida. Skilnaden mellom den sedelege fellesskapet og *trua* i opplysningstida er at i *trua* er ånda gjort til *objekt*. Slik blir det medvitne og aktive elementet som eit åndeleg fellesskap krev, synleg eller verkeleg. Ånd oppstår ikkje berre ved å *vere* i anerkjenningsrelasjonar, som i den sedelege familien. Ånd oppstår først i det ein medvite og fritt underordnar seg eit anna sjølvmedvit. I

¹²⁵ Som vi hugsar frå kapittel 2, passar Onora O’Neills lesing av Kant ikkje med denne instrumentelle forståinga av fornufta.

opplysningstida skjer det ved at den truande underordnar seg Gud og på den måten blir anerkjent.

Trua i opplysningstida har same åndelege funksjon som den guddommelege loven i den sedelege familiesfæren. Antigones vart anerkjent som partikulært subjekt ved å forstå sin relasjon til Polyneikes ut frå praksisane som den guddommelege loven definerte. I opplysningstida finn vi att denne relasjonen til ånda i form av dei truande sin relasjon til Gud. Den truande blir sjølvmedviten ved å bli formidla av eit anna sjølvmedvit, nemleg dei praksisane og normene som er etablerte av Gud. Om det guddommelege som er gjenstanden eller sanningsomgrepet til trua, skriv Hegel:

[S]ein Gegenstand ist ihm auch gerade dieses, nämlich reines Wesen seines eigenen Bewußtseins, so daß dieses darin sich nicht verloren und negiert setzt, sondern ihm vielmehr vertraut, das heißt eben, *in ihm* sich als *dieses* Bewußtsein, oder als *Selbstbewusstsein*, findet. Wem ich vertraue, dessen *Gewißheit seiner* selbst, ist mir die *Gewißheit meiner* selbst; ich erkenne mein Fürmichsein in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Wesen ist. Vertrauen ist aber der Glauben, weil sein Bewußtsein sich *unmittelbar* auf seinen Gegenstand *bezieht*, und also auch dies anschaut, daß es *eins* mit ihm, in ihm ist. – Ferner indem dasjenige mir Gegenstand ist, worin ich mich selbst erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als *anderes* Selbstbewusstsein (PhG:362).

Religionen i form av religiøse normer og praksisar er det rammeverket som dei truande forstår seg sjølve og røyndommen ut frå. Ved å tru på Gud får dei «stadfesta» (i form av subjektiv *Gewissheit*) kven dei sjølv er, og korleis røyndommen skal forståast; dei får stadfesta sin konkrete subjektivitet, sin *fürsichsein* i førestellinga om Gud og finn seg att som «*dieses* Bewusstsein», som eit konkret subjekt. Polyneikes fekk stadfesta sin unike, partikulære eksistens gjennom Antigones handling, og analogt til dette blir den truande i opplysningstida anerkjent i sin partikularitet og individualitet av Gud.

Det er to vesentlege skilnader mellom det truande medvitet og den guddommelege loven Antigone representerte. Den første er nivået av refleksjon og sjølvmedvit: Antigone var ikkje medviten at ho stod i ein *relasjon til* den åndelege meiningsfæren ho tok del i. Den guddommelege loven i familiesfæren var ikkje artikulert og medviten, men fanst berre i form av ei naturleg kjensle eller ei umiddelbar plikt til å gravleggje broren. Antigone var dermed eit normfølgjande vesen som rett nok forsøkte å bli normsetjande, men utan å lukkast. Dei truande i opplysningstida har eit meir reflektert forhold til det guddommelege og er i større grad normsetjande og frie. Gjennom å aktivt *tru* på Gud gjer dei det religiøse rammeverket til objekt; dei tek medvite stilling til dei guddommelege praksisane ved å anerkjenne dei. Sidan dei ut frå seg sjølv underordnar seg dei religiøse normene og praksisane, blir praksisane eit verkeleg og

objektivt uttrykk for deira subjektivitet og fridom. Dei religiøse praksisane er den objektive realiteten fridommen til dei truande manifestere seg i. Denne skilnaden mellom ånda i det sedelege fellesskapet og ånda i opplysninga skildrar Hegel slik:

Wie hier die *Religion* [...] als der *Glauben* der Welt der Bildung auftritt, tritt sich noch nicht auf, wie sie *an und für sich* ist. [...] – Auch an der sittlichen Substanz erschien sie als *Glauben* an die Unterwelt, aber das Bewußtsein des abgeschiedenen Geistes ist eigentlich nicht *Glauben*, nicht das Wesen im Elemente des reinen Bewußtseins jenseits des wirklichen gesetzt, sondern er hat selbst unmittelbare Gegenwart; sein Element ist die Familie. – Hier aber ist die Religion teils aus der *Substanz* hervorgegangen, und ist reines Bewußtsein derselben; teil ist dies reine Bewußtsein seinem wirklichen, das *Wesen* seinem *Dasein* entfremdet (PhG:349–350).

Den andre skilnaden mellom det sedelege fellesskapet og den truande i opplysningstida, er framandgjeringa som Hegel skildrar i sitatet. Anerkjenninga i familiefæren var altså forankra i eit anna verkeleg eksisterande subjekt og fekk då ein heilt konkret, partikulær realitet: Polyneikes vart stadfesta gjennom Antigone, eit verkeleg eksisterande subjekt. Men for den truande i opplysningstida manglar denne konkrete, partikulære stadfestinga av seg sjølv som fritt subjekt. Den truande greier ikkje å finn seg sjølv att i den objektive, rasjonaliserte eller «entzauberte» røyndommen, men reflekterer subjektiviteten sin i den subjektive førestillinga om transcendent guddommen. Trua er, som Stolzenberg (2009:197) skildrar det, berre «[an] inner actuality existing only in the mode of subjective representation, and all the contentfull determinations ascribed to the objects that belong to it are only products of this 'pure' consciousness.» Samanlikna med det sedelege mennesket er den truande meir sjølvmedviten og fri, men denne fridommen har ein meir abstrakt realitet. Han er grunnlagt i ei subjektiv førestelling heller enn eit verkeleg eksisterande menneske. Det kjem til uttrykk i at trua nettopp er ei *tru* og ikkje objektiv gyldig sanning.

Generelt om konflikten mellom tru og fornuft

Hegels analyse av opplysningstida får fram to dimensjonar ved ånda: På den eine sida krev ånd eit element av subjektiv, medviten aktivitet i form av ei anerkjennande, underordnande handling som manifesterer seg i form av *trua* på Gud. På den andre sida krev ånd eit verkeleg og objektivt grunnlag, nokon den truande manglar. Ånd kan ikkje berre eksistere i form av subjektive førestellingar, men må få den objektive realiteten som fornufta representerer. Ved å sjå kort på dialektikken som utspeler seg mellom fornuft og tru i opplysningstida, kan desse dimensjonane ved ånda bli tydlegare.

Vi startar med den manglande objektive gyldigheita til trua. Den blir synleg ved at trua går tapande ut av kampen med fornufta i opplysningstida. Fornufta består i rasjonelle metodar og argumentasjon og er per definisjon objektiv og legitim. Trua, derimot, består i ugrunngeve subjektive førestillingar om det guddommelege. Når det gjeld å legitimere seg sjølv, må trua nødvendigvis tape mot fornufta. Den objektive fornufta (*die reine Einsicht*) kan aldri anerkjenne trua sitt subjektivt grunnlagde verdsbilete, men må sjå det som bedrag.

Indem Glauben und Einsicht dasselbe reine Bewusstsein, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als *Gedanke*, nicht als *Begriff*, und daher ein dem *Selbstbewusstsein* schlechthin Entgegengesetztes – der reinen Einsicht aber das Wesen das *Selbst* ist – sind sie füreinander das Eine das schlechthin Negative des Andern (PhG:357).

Hegel skildrar her korleis både tru og fornuft er uttrykk for medvit og tenking. Skilnaden er at relasjonen som den truande har til det guddommelege, ikkje er i form av rasjonelle omgrep, men i form av ikkje-omgrepslege *førestillingar*.¹²⁶ Den truande si forståing av røyndommen blir til dømes legitimert ved å vise til likningar om Jesu kjærleik. I kontrast til dette kan fornufta, til dømes i form av naturvitskap, legitimere si forståing av røyndommen med empiriske eksperiment. Dermed har trua ei enkel, uartikulert og ugrunngeve forståing av Gud som prinsippet for røyndommen, og det gjer ho til eit lett bytte i kampen mot det rasjonelt artikulerde og grunngeve verdsbiletet til fornufta: Trua er «*an sich* diese Einfachheit, in welcher alles aufgelöst, vergessen und unbefangen, und die daher des Begriffs schlechthin empfänglich ist» (PhG:359). Trua manglar altså objektiv gyldighet.

Vi kan sjå på den andre dimensjonen som ånda må innehalde. Det er den medvitne tilslutninga frå subjektet; den aktive anerkjenninga av eit rammeverk av objektive sjølvmedvitne strukturar. Trua inneheld denne dimensjonen, men han blir avist av fornufta, som berre relaterer seg til det empirisk gjevne. Ved å sjå på to døme på fornufta si avvisning av trua blir denne dimensjonen ved ånda tydleg.

Fornufta forstår trua ut frå si eiga objektive og empiriske tilnærming til røyndommen – ut frå sine egne metodiske krav til objektiv gyldighet.

Die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen; und zeigte jeder dies Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verleugnen kann, weil er Selbstbewusstsein und hiemit die Einheit ist, welcher beide Vorstellungsweisen angehören (PhG:377–378).

¹²⁶ Sjå PhG:348.

Problemet er at fornufta overser den åndelege røyndommen til trua si sjølvforståing, nemleg trua sin *fürsichsein*: Den truande har nettopp ikkje ein objektiv, ytre eller metodisk relasjon til røyndommen. Han forstår røyndommen ut frå ånd, altså ut frå objektive sjølvmedvitne praksisar grunnlagt av Gud. Det å tru består i å medvite anerkjenne desse sjølvmedvitne praksisane. Men fornufta (*die reine Einsicht*) tek ikkje omsyn til trua som eit sjølvmedvite og subjektivt prinsipp for røyndommen. Fornufta manglar dei kategoriane som kan gripe eit slikt sjølvmedvite prinsipp. Resultatet er at fornufta forstår trua berre ut frå dei gjenstandsmessige eller empiriske uttrykka for henne:

Die Beziehung der reinen Einsicht auf das unbefangene Bewußtsein [der Glaube] hat nun die [...] Seite daß [...] dieses in dem einfachen Elemente seines Gedanken das absolute Wesen so wie seine Teile gewähren, und sich Bestehen geben, und sie nur als ein *Ansich* und darum in gegenständlicher Weise gelten läßt, sein *Fürsichsein* aber in diesem *Ansich* verlegunet (PhG:358–359).

Den manglande forståinga av den sjølvmedvitne strukturen som fornufta legg til grunn, skildrar Hegel slik: «[Die Einsicht] sagt hiernach über den Glauben, daß sein absolutes Wesen ein Steinsück, ein Holzblock sei, der Augen habe und nichts sehe [...]» (PhG:365). Som Finke skriv: «For den troende er troens gjenstand ingen gjenstand i og for seg, men uttrykker en *relasjon* som den troende alltid befinner seg innenfor» (Finke 2009:535). Den truande *erkjenner* ikkje steinen som stein, men *tilber* han som ein guddom som representerer ei sjølvstendig meiningsfære med sjølvmedviten struktur. Det er denne medvitne tilslutninga til ei sfære av sjølvmedviten objektivitet som er vesenet til den truande. Røyndommen hans er altså grunnlagt i subjektivitet i form av tru, og ikkje empirisk objektivitet. Denne åndelege dimensjonen ved trua kan fornufta aldri erkjenne.

Vi kan sjå på eit anna døme frå den praktiske sfæren som illustrerer kva medviten anerkjenning og ånd består i. Gjennom bestemte religiøst motiverte handlingar forsøker den truande å realisere seg sjølv som åndeleg vesen, som i einskap med Gud:

Dies Tun ist das Aufheben der Besonderheit des Individuums oder der natürlichen Weise seines Fürsichseins, woraus ihm die Gewissheit hervorgeht, reines Selbstbewusstsein nach seinen Tun, d.h. als *fürsichseindes* einzelnes Bewußtsein eins mit dem Wesen zu sein (PhG:367).

Frå perspektivet til fornufta vil slike handlingar vere meiningslause. Ein truande vil til dømes vise seg som truande ved å gje avkall, ved å gje mat til dei fattige. Slik viser han at det åndelege og ikkje-naturlege er vesentleg for han; han viser at Gud er grunnlaget for røyndommen. Denne handlinga kan fornufta aldri forstå:

Sie [die Einsicht] findet es auch *unrecht*, sich eine Mahlzeit zu versagen, und Butter, Eier nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eier, sondern geradezu, ohne so was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; sie erklärt eine Mahlzeit oder den Besitz von dergleichen Dingen für einen Selbstzweck, und sich damit in der Tat für eine sehr unreine Absicht, der es um solchen Genuß und Besitz ganz wesentlich zu tun ist (PhG:368).

For den truande er slike oppofrande, anerkjennande handlingar det som stadfestar han som subjekt; dei er *realiteten* i trua hans. Sidan fornufta ikkje ser den åndelege, meiningsgeevande dimensjonen, blir slike handlingar forstått som grunnlagde i «ureine føremål»: Det er eit empirisk faktum at mennesket treng mat, og då er det irrasjonelt å forsake maten. Som Finke skriv:

For den religiøse er den moralske forpliktelsen grunnlagt i forholdet til et høyre vesen, slik f.eks. menneskeverdet for den kristne kan sies å bero på den enkeltes guddommelighet eller delaktighet i Guds kjærlighet. På denne måten er den moralsk handlenes selvforhold basert på noe mer og høyere enn den enkeltes naturlige eksistens, og forutsetter at man kan gi avkall på denne gjennom kjærlighetens oppofrende gjerning (Finke 2009:536).

Desse døma viser ein sentral dimensjon ved ånda, nemleg at ånd ikkje er grunnlagt i eit objektivt gjeve faktum, men krev aktiv og medviten tilslutning frå subjektet; ho krev anerkjening. Ånd oppstår berre om ein innordnar seg i eit meiningsberande rammeverk, og for den truande skjer det ved å følgje religiøse normer og dogme.

Vi skal no sjå at for å oppnå objektiv gyldigheit og *realitet* må subjektet ikkje berre slutte seg til normene til ein transcendent guddom, men må anerkjenne normene og praksisane til andre konkret eksisterande menneske. Som Hegel viser, må slik anerkjening forståast ut frå omgrep som skuld, tilgjeving og forsoning. Berre gjennom ei slik innstilling til andre menneske kan anerkjening, ånd og reelt fri subjektivitet oppstå.¹²⁷

¹²⁷ Overgangen til drøftinga av ånd i seksjonen *Moralität* skjer ved å vise det kontradiktoriske i fornufta sin siger over trua. Sidan fornufta ikkje anerkjenner noko form for ånd, er det berre den sanslege røyndommen som står att som meiningsfull. Resultatet er eit tomt, deistisk omgrep om ånda: «das *absolute Wesen* [wird] zu einem *Vakuum*, dem keine Bestimmungen, keine Prädikate beigelegt werden können» (PhG:369). Fornufta som prinsippet for røyndommen, er då ikkje underlagt nokon form for objektive skrankar i form av Gud. Røyndommen blir forstått som grunnlagt i rein instrumentell fornuft, og dette sjølv er absolutt fritt (PhG:386). Problemet er at fornufta i denne mest abstrakte forma heller ikkje vil sjå mennesket som eit absolutt føremål, men som eit reint nytteobjekt. Dei reelle konsekvensane av ein slik reint allmenn vilje såg Hegel i terroren under den franske revolusjon (jamfør Stolzenberg 2009:204).

3 Reell ånd og anerkjenning

Skal ånda som prinsippet for røyndommen vere objektivt gyldig, må menneska ikkje berre *tru* dei er anerkjente. Dei må faktisk vere det. Ånda kan få eit slikt objektivt grunnlag dersom ho blir grunnlagt i andre verkeleg eksisterande menneske i staden for ein transcendent guddom. Då er mennesket ikkje anerkjent formidla av den subjektive føresteling om Gud, men formidla av kvarandre. Dette er Hegels omgrep om absolutt ånd.

Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist (PhG:288).

Skal ånda få eit objektivt grunnlag ved å forankrast i mennesket, krev det at menneska anerkjenner kvarandre som verkelege. Som vi har sett, vil det seie å anerkjenne det partikulære og individuelle ved kvarandre. Difor er det åndelege fellesskapet ikkje Kants rasjonelle ålmente, men er eit fellesskap som består av ein pluralitet av potensielt motsetnadsfylte perspektiv på røyndommen. Vi skal no sjå at anerkjenninga som gjer eit slikt fellesskap mogeleg, må skildrast i omgrep som vedkjenning av skuld, tilgjeving og forsoning. Enkelt sagt vil slik forsoning seie å tre ut av si eiga subjektive sfære og aktivt og medvite ta omsyn til andre konkrete menneske og deira bestemte forståing av røyndommen. Først då blir det fellesskapet eit objektivt eller verkeleg åndeleg fellesskap, og først då blir mennesket verkeleg frie og sjølvmedvitne subjekt.

Det abstrakte omgrepet om ånd – Samvitet og den Skjønne sjela

Hegels drøfting av ånd og anerkjenning tek som alltid utgangspunkt i ulike medvitsgestaltar. Dei hevdar alle å skildre den endelege strukturen til eit åndeleg, anerkjent fellesskap, men i røynda inneheld førestellingane deira om ånd kontradiksjonar. Når vi no skal sjå på desse kontradiksjonane, skal vi ta utgangspunkt i *språket*. Som Hegel skriv, er «die *Sprache* [...] dasein des Geistes. Sie ist das *für andere* seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemeines ist» (PhG:428). Medvitsgestaltar som hevdar å uttrykkje eit åndelege medvit, må altså ha ein språkleg struktur. Og som vi har vore inne på tidlegare, består denne strukturen i partikulær, sjølvmedviten subjektivitet i allmenn, objektiv form: På den eine sida er språket mediet som subjektet kan ytre og verkeleggjere sin fridom gjennom; det kan verkeleggjere seg sjølv som partikulært subjekt, som eit «*dieses*». På den andre sida gjer den allmenne strukturen til språket at denne ytringa av subjektivitet og fridom er allment anerkjent; ho er objektivt gyldig og verkeleg eller *ein*

für anderes seiende Selbstbewusstsein. Det er denne einskapen av det partikulære og det allmenne som språket inneheld, som dei ulike medvitngestaltane hevdar å vere uttrykk for. Ved å undersøke om medvitngestaltane greier å etablere eit fungerande språk ser vi om dei er eit uttrykk for verkeleg ånd eller ikkje.

Hegel startar utleiinga av ånd med utgangspunkt i medvitngestalten *Samvitet* (*Gewissen*).¹²⁸ Denne medvitngestalt inneheld den første abstrakte forståinga av kva eit medvit grunnlagt i anerkjenning består i. Grunnen til det er at Samvitet legg til grunn eit prinsipp eller rammeverk for røyndommen som tek utgangspunkt i andre menneske eller sjølvmedvit. Det formulerer Hegel som at forståinga av allmenn handling (plikt), inneheld ein *an sich* eller objektiv struktur. Den allmenne røyndommen må forståast ut frå strukturar som er etablerte av andre, objektive sjølvmedvit, og det vil seie at røyndommen har forma *Sein für anderes*:

Das Gesetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des *Fürsichseins*, sondern auch des *Ansichseins*, denn dies Wissen ist um seiner Sichselbstgleichheit willen eben das *Ansich*. *Dies Ansich* trennt sich auch im Bewußtsein von jener unmittelbaren Einheit mit den Fürsichsein; so gegenübertretend ist es *Sein*, Sein für anderes (PhG:420).

Det at røyndommen har forma av å vere *Sein für andre*, er altså kjernen i Hegels omgrep om anerkjenning. Det vil seie at røyndommen eller det allmenne ikkje kan forståast utgangspunkt i subjektet aleine, men nødvendigvis inneheld ein referanse til andre subjekt – til noko *an sich*. For å avgjere kva ei allmenn handling av plikt er eller kva ei objektiv, sann forståing av røyndommen er, må ein ta omsyn til korleis andre

¹²⁸ Seksjonen *Moralität*, der gestalten *Gewissen* blir drøfta, startar med ei drøfting av den «moralske verdsåskodinga» som ei ny drøfting av problema med Kants formalisme og dualisme (PhG:392), sjå også Beiser (2009:212). Konkret tek Hegels kritikk utgangspunkt i Kants postulat om mellom anna eksistensen av Gud: På jorda er det ingen nødvendig samheng mellom kravet frå det kategoriske imperativet om moralsk handling og mennesket sitt ønskje om lukke. Subjektet (moral) står i motsetnad til realiteten (lukke). Ved å postulere Gud som eksisterande kan ein einskap mellom desse to sidene i mennesket etablerast: Den potensielt ulukkelege moralske jordiske eksistensen blir løna med lukke i eit liv etter døden. Slik er postulata Kants forståing av einskapen mellom mennesket og røyndommen. Hegel har to innvendingar mot denne postulerte einskapen: For det første er han ikkje verkeleg her og no, men ein einskap utsett både i tid og rom. Einskapen blir «eine *absolute Aufgabe* [...] das heißt als eine solche, welche schelthin Aufgabe bleibt» (PhG:399). For det andre, i seksjonen *Die Verstellung*, viser Hegel at einskapen som postulata inneheld, berre er ein konstruert og *tenkt* einskap: «Das moralische Selbstbewusstsein läßt seine Allgemeinheit zwar frei, so daß sie eine eigne Natur wird, und ebenso hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beiden Bestimmungen» (PhG:416). Sidan denne kritikken av postulata impliserer at Kants dualistiske verdsbilete ikkje er haldbart, tek Hegel utgangspunkt i ein medvitngestalt der einskapen mellom moral og røyndom, subjekt og objekt, er føreset: Det allmenne, til dømes i form av moral, må forståast ut frå den menneskelege realiteten og ikkje rein fornuft – altså ut frå ein *anerkjent* røyndom. Kapitelet om ånda består i utarbeidinga av dette innhaldet.

menneske forstår røyndommen. På den måten representerer Samvitet ein røyndom med ei anerkjent form.

Dies *Sein für anderes* ist also die *ansich* seinde vom Selbst unterschiedene Substanz. Das Gewissen hat die reine Pflicht oder das *abstrakte Ansich* nicht aufgegeben, sondern sie ist das wesentliche Moment, als *Allgemeinheit* sich zu andren zu verhalten. Es ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewusstsein, und dieses die Substanz, worin die Tat *Bestehen* und *Wirklichkeit* hat; das Moment des *Anerkanntwerdens* von den andren. Das moralische Selbstbewußtsein hat dies Moment des Anerkanntseins, des *reinen Bewußtseins*, welches *da ist*, nicht (PhG:420).

Problemet med Samvitet er at det ikkje har noko artikulert, innholdsmessig forståing av kva den anerkjennande relasjonen til andre består i. Det veit at det allmenne er ein einskap av ulike, partikulære subjekt, men ikkje korleis slike anerkjenningsrelasjonar konkret skal forståast. Sidan mediet for det allmenne er språket, vil det seie at samvitet manglar forståinga av korleis språket sameinar ulike, partikulære perspektiv på røyndommen i ein einskap. Det kjem til uttrykk ved at Samvitet forstår anerkjening utelukkande ut frå den allmenne forma til språket: For å anerkjenne kvarandre – for å vere del av eit allment åndeleg fellesskap – er det nok å vere eit språkleg vesen. Dette medvitet tek dermed ikkje omsyn til innhaldet i språket, nemleg at det kan brukast til å uttrykkje ulike og motstridande perspektiv på røyndommen. Resultatet er at Samvitet ikkje har noko medvit om korleis ulike partikulære subjekt kan inngå i ein einskap; det har ikkje noko artikulert forståing av kva anerkjening av partikulær subjektivitet består i. Difor representerer Samvitet berre ei enkel og uartikulert form for anerkjening.

Die Sprache [...] tritt nur als die Mitte selbständiger und anerkannter Selbstbewusstsein hervor, und das *daseiende Selbst* ist unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieser Vielheit einfaches Anerkanntsein (PhG:429).

Ein annan måte å forklare dette på er at dimensjonen av *an sich* som er grunnlaget for anerkjenningsrelasjonen, har mista alt konkret innhald. Samvitet hevdar at prinsippet eller forma til røyndommen er *sein für andre*, men det forstår denne relasjonen som *umiddelbar*. Medvitet har altså inga forståing av kva det konkret vil seie å ta omsyn til andre når det forstår og handlar i røyndommen, for denne anerkjenniga og stadfestinga frå verkelege andre subjekt skjer umiddelbart eller «automatisk» i kraft av språket:

Allein in der Vollendung des Gewissens hebt sich der Unterschied eines abstrakten und seines Selbstbewusstseins auf. Es weiß, daß das *abstrakte Bewußtsein* eben *dieses Selbst*, dieses seiner gewisse Fürsichsein ist, das in

der *Unmittelbarkeit der Beziehung* des Selbst auf das Ansich [...] eben die *Verschiedenheit aufgehoben* ist (PhG:431).

Sjølv om Samvitet hevdar det forstår røyndommen som grunnlagt i anerkjenning eller dimensjonen av *Sein für andere*, så skjer ikkje dette i praksis. Samvitet har i røynda same struktur som Kants rasjonelle omgrep om det allmenne, nemleg eit allmenne grunnlagt i *subjektet*: Der Kant hevdar omsynet til andre blir respektert og anerkjent i kraft av at fornufta er allmenn, meiner Samvitet at det anerkjenner det allmenne i kraft av den allmenne strukturen til språket.

Konsekvensen av denne manglande referansen til det verkelege og partikulære ved røyndommen, er Hegels neste medvitsgestalt, den Skjønne sjela. Når forståinga av det allmenne prinsippet for røyndommen, substansen, har mista alt subjektuavhengig innhald, fell røyndommen til slutt saman med subjektet. Det finst ikkje lenger nokre objektive distinksjonar som gjer at medvitet kan skilje mellom seg sjølv og røyndommen. Subjektet og det allmenne blir to sider av same sak: Det subjektet tenkjer om verda, blir identisk med det verda er:

Als Bewusstsein ist es in den Gegensatz seiner und des Gegenstandes, der für es das Wesen ist, getrennt; aber dieser Gegenstand eben ist das vollkommen Durchsichtige, es ist *sein Selbst*, und sein Bewußtsein ist nur das Wissen von sich (PhG:432).

Den Skjønne sjela konstituerer den allmenne røyndommen utan subjekt-uavhengige aspekt. Mediet eller røyndommen denne gestalten realiserer seg i, språket, består berre av det meiningsinnhaldet det sjølv har konstruert og manglar alle referansar til noko objektivt eller *an sich*. Dersom medvitet ytrar seg for å realisere sin subjektivitet og fridom, så får det ingen respons frå objektive andre, men berre frå seg sjølv. Refleksjonen eller anerkjenninga av seg sjølv i det allmenne, «objektive» språket er berre *sin eigen* bruk av språket. Anerkjenninga er då berre ekkoet av *si eiga* ytring, og difor inga verkeleg, subjekt-uavhengig og objektiv, anerkjenning.

Die absolute Gewissheit seiner selbst schlägt ihr also als Bewußtsein unmittelbar in ein Austönen, in Gegenständlichkeit seines Fürsichseins um; aber diese erschaffne Welt ist seine *Rede*, die es ebenso unmittelbar vernommen, und deren *Echo* nur zu ihm zurückkommt. Diese Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daß es *an* und *für sich* darin ist; denn das Wesen ist ihm *kein ansich*, sondern es selbst; ebensowenig hat es *Dasein*, denn das Gegenständliche kommt nicht dazu, ein Negatives des wirklichen Selbst zu sein; so wie dieses nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die Kraft der Entäusserung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen, und das Sein zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken (PhG:432).

Fordi dette medvitet ikkje relaterer seg til ein røyndom utanfor sitt eige medvit, greier det ikkje å handle; det greier ikkje å ta del i den objektive og verkelege røyndommen. Skal medvitet kunne påverke verda på nokon slags måte, må det stå i ein relasjon til ho. Det må involvere seg i det objektivt gjevne ved til dømes å handle ut frå etablerte normer og praksisar. Men dette medvitet vil utelukkande ut frå seg sjølv bestemme kva røyndommen er og kven det sjølv er, og dermed blir det umogeleg å oppnå ein objektiv, verkeleg eksistens. Det taler om det allmenne, det har eit omgrep om det, men manglar «die Kraft, sich zum Dinge zu machen». Resultatet er eit medvit som er allment, moralsk og fritt, men heilt abstrakt og utan realitet: «Zu dieser Reinheit geläutert, ist das Bewußtsein seine ärmste Gestalt, und die Armut, die seinen einzigen Besitz ausmacht, ist selbst ein Verschwinden» (PhG:432). Sjølvet har stengt seg sjølv ute frå den verkelege verda, frå den daglegdagse omgangen med andre menneske og frå den politiske røyndommen. Dette abstrakte sjølvet er den absolutte usanninga.

Motsetninga mellom den Skjønne sjela og det vonde medvitet

Den abstrakte forståinga av røyndommen som medvitsgestaltane *Samvit* og den Skjønne sjela opererer med, kan ikkje vere den heile og fulle sanninga om røyndommen. For menneske kan ikkje eksistere utan å eksponere oss sjølv for andre i form av handling eller talehandlingar. Hegels poeng er eit handlande medvit *nødvendigvis* må forståast som eit partikulært, konkret subjekt. Det kan altså ikkje ha den reint allmenne strukturen til Samvitet eller den Skjønne sjela. Resultatet er ei konflikt mellom det allmenne og det handlande medvitet – ei konflikt som må forsonast for at eit åndeleg medvit skal etablerast.

Samanhengen mellom handling og partikularitet kan vi forstå som følgjer. Som vi har vore inne på, består ei handling i å ha medvit om, eller grunnar for, det ein gjer. I det følgjande sitatet påpeiker Hegel at slik handlingsmotivasjon nødvendigvis må ha eit individuelt og partikulært, og ikkje eit allment, grunnlag. Dette argumentet er så vidt eg kan sjå, parallelt til drøftinga av D. Henrich (1973b) i kapittel 2: For å kunne handle, må ein nødvendigvis vere medviten seg sjølv som eit partikulært individ, som eit vesen som handlar av bestemte, egoistiske eller individuelle grunnar:

Das Gewissen, zunächst nur *negativ* gegen die Pflicht als *diese bestimmte vorhandene* gerichtet, weiß sich frei von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem *bestimmten* Inhalte, *aus sich selbst* anfüllt, hat es das positive Bewußtsein darüber, daß es als *dieses* Selbst sich den Inhalt macht; [...] der Inhalt, den es ihm gibt, ist aus seinem selbst *als diesem* bestimmten, aus sich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewissenhaftigkeit seines Handelns ist es sich wohl seines reinen Selbst,

aber, im *Zwecke* seines Handels als wirklichem Inhalt, seiner als dieses Besondern Einzelnen und des Gegensatzes desjenigen bewußt, was es für sich und was es für andre ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflektiertseins aus ihr (PhG:433–434).

Eit handlande medvit blir nødvendigvis medviten si motsetning til den allmenne substansen; det erkjenner seg sjølv som «*dieses Selbst*». Grunnen er at ei handling må ta utgangspunkt i eit *bestemt* føremål, noko konkret ein ønskjer å oppnå med handlinga. Ein annan måte å seie det på er at det bestemte føremålet med handlinga ikkje kan utleiast frå ei forståinga av plikt som det allment beste. For plikta skildrar det *allment* beste, og då er det uklart korleis *individet* kan motiverast til slik handling. Handling, det å verkeleggjere seg sjølv som subjekt, er berre mogeleg om føremålet med handlinga kjem frå medvitet sjølv. Ho må ha noko individuelt eller egoistisk ved seg; ho må innehalde eit element av ikkje-allmenne, føremål og ønskjer. Sidan desse føremåla ikkje kan forklarast ut frå det allmenne, må dei ha opphav i det gjevne eller naturlege ved mennesket – altså våre subjektive lyster og begjær eller vår «*natürliche Individualität*». På liknande vis forklarte Dieter Henrich at moralsk erkjenning og handling ikkje kan vere grunnlagt i rein allmenn fornuft, men må ta utgangspunkt i partikulær subjektivitet i form av (naturlege) kjensler. Gjennom handlinga blir altså medvitet klar over seg sjølv som eit partikulært individ.

Resultatet er altså at vi har to prinsipp for røyndommen som står i motsetning til kvarandre: På den eine sida står det handlande medvitet som påpeiker at røyndommen må forståast som beståande av partikulære subjekt som verkeleggjer seg sjølv gjennom konkrete handlingar – handlingar som er grunnlagt i subjektiv eller egoistisk motivasjon. Den allmenne dimensjonen til handlinga, nemleg det at ho blir anerkjent og forstått av andre, meiner dette medvitet er uvesentleg. Det er altså ikkje den sosiale konteksten ein handlar innafor, men sjølve den individuelle ytringa som er grunnlaget for den menneskelege røyndommen.

På den andre sida står den Skjønne sjela som insisterer på at røyndommen må forståast ut frå eit allment prinsipp om anerkjenning. Det er det allmenne, og ikkje det enkelte individ, som er det vesentlege. Grunnen er at ei partikulær, individuell handling berre gjev mening og får realitet i kraft av å bli anerkjent av andre. For den Skjønne sjela blir det handlande medvitet difor berre *Besonderheit*, det er ikkje reflektert i det allmenne og gjeld ikkje som anerkjent:

Seine Besonderheit besteht darin, daß die beiden sein Bewusstsein konstituierende Momente [...] mit der Bestimmung in ihm gelten, daß die Gewißheit seiner selbst das Wesen ist, *gegen das Ansich* oder das *Allgemeine*,

das nur als Moment gilt. Dieser innerlichen Bestimmung steht also das Element des Daseins oder das allgemeine Bewusstsein gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, [als] das Wesen, dagegen die Einzelheit, die gegen das Allgemeine für sich ist, nur als aufgehobenes Moment gilt (PhG:434).

Vi forstår at røyndommen inneheld begge desse dimensjonane: Eit subjekt kan berre verkeleggjere seg gjennom partikulære handlingar, men desse handlingane må også ha ein allmenn dimensjon. Den individuelle ytringa (handlinga) må vere allment *anerkjent*:

Wir jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtmäßigkeit fähig ist, ebenso dieser anderen Betrachtung der *Besonderheit*; denn als Handlung ist sie die Wirklichkeit des Individuums. [...] Dieses Beurteilen setzt also die Handlung aus ihrem Dasein heraus und reflektiert sie in das Innre oder in die Form der eigenen Besonderheit (PhG:437).

For å utgjere ei rett skildring av røyndommen må altså dei to medvita integrerast i ei einskap.

Dei to medvita innser ikkje at dei må forsonast i ein einskap. Det vil seie at einskapen mellom dei berre er negativt artikulert: Dei to medvitsgestaltane skuldar kvarandre for hykleri. Det handlande medvitet hyklar fordi det hevdar det handlar av plikt sjølv om det legg sin *eigen* indre, partikulære og egoistiske motivasjon til grunn for handlingane. Og medvitet er klar over denne vondskapen ved seg sjølv:

Es gesteht sich in der Tat als Böses durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach *seinem* innern Gesetze und Gewissen handle. Denn wäre dies Gesetz und Gewissen nicht das Gesetz seiner *Einzelheit* und *Willkür*, so wäre es nicht etwas Inneres, Eigenes, sondern das allgemein Anerkannte. Wer darum sagt, daß er nach *seinem* Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der Tat, daß er sie mißhandle (PhG:435).

Det handlande medvitet hyklar fordi det hevdar at egoistiske handlingar er allmenne, moralske samvitshandlingar. Det «[spricht] sein Tun als Gleichheit mit sich selbst, als Pflicht und Gewissenhaftigkeit [aus]» (PhG:434). Denne egoismen gjer det til eit vondt medvit.

Den Skjønne sjela hyklar også. Dette medvitet legg rett nok det allmenne og plikta til grunn som prinsipp for røyndommen. Det har innsett at berre handlingar som tek utgangspunkt i det allmenne, kan bli anerkjente og få objektiv realitet. Problemet er at den Skjønne sjela forstår den allmenne plikta som ei *rein* allmenn plikt. Det meiner at anerkjenning og realitet berre er mogleg for handlingar som er motivert av eit absolutt allment føremål. Men vi har sett at handlingar på eit eller anna nivå må vere grunnlagt i partikulære, egoistiske motiv. Med sitt abstrakte og reine omgrep om det allmenne gjer

den Skjønne sjela handling og realisering av subjektivitet umogleg. Metaforen Hegel bruker for å skildre dette, er at det finst ingen helt for kammertenaren: Det finst ingen handlingar som er tilstrekkeleg moralsk høgverdige til å bli anerkjente. Dermed greier denne medvitsgestalten ikkje å forklare kva reell subjektivitet er. Difor hyklar dette medvitet: Det forstår den objektive røyndommen ut frå eit omgrep eller eit prinsipp som ikkje har realitet, ut frå ein abstrakt fantasi om røyndommen.

Hyklinga til begge gestaltane består altså i at dei forstår røyndommen ut frå eit prinsipp som overser ein vesentleg dimensjon ved røyndommen: anten den individuelle verkeleggjeringa, eller den allmenne anerkjenninga. Hegel seier det slik:¹²⁹

In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Reden, in dem einen durch den *eigennützigem Zweck* der Handlung, in dem andern durch das *Fehlen des Handelns* überhaupt, dessen Notwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht selbst liegt, denn diese hat ohne Tat gar keine Bedeutung (PhG:436).

Vi kan formulere problemet som at det handlande, vonde medvitet manglar eit allment språk, eit allment medium, for å verkeleggjere sin subjektivitet og fridom i. Dette hykleriet i høve til det allmenne gjer at medvitet blir verande uverkeleg trass i at det handlar. På den andre sida hyklar den Skjønne sjela fordi ho berre talar om allmenn anerkjenning og ånd utan å verkeleggjere slike relasjonar gjennom verkelege, individuelle handlingar. Det allmenne språket hennar refererer ikkje til den konkrete røyndommen av partikulært handlande menneske, men berre til seg sjølv.

Tilståinga

Sidan begge medvita hyklar, så er dei i prinsippet like, og dermed kan motsetninga mellom dei opphevast: «In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede» (PhG:436). Det vonde, handlande medvitet åskodar at det andre medvitet er likt seg sjølv; det innser at dei har noko til felles og til saman utgjer ei ålmente. Denne innsikta er ei tilståing (*eingestehen*) eller vedkjenning av skuld: Når det handlande medvitet innser at det finst ei allmenn sfære, så tilstår det at egoismen og individualitet ikkje var plikt, men egoistisk, ikkje-allmenn vondskap.

¹²⁹ Dette er sjølv sagt nok eit stikk til Kants formalisme: Hegels poeng er at ei handling grunnlagt i rein allmenn, og dermed moralsk, motivasjon er ein kontradiksjon. Rein fornuft kan ikkje motivere til handling, for ei slik handling kan nettopp ikkje forståast som ei konkret, bestemt handling. Ein kan ikkje forstå kva ho er retta mot, for ho har berre det generelle allmenne som føremål. Eit allment føremål er ikkje noko konkret, og dermed er handlinga heller ikkje ei verkeleg handling. «Es kann sich keine Handlung solchem Beurteilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflichtwillen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Tun der Individualität, und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr» (PhG:437).

Hiedurch also dem Handelnden, welches von ihm beurteilt wird, sich gleich machend, wird es von diesem als dasselbe mit ihm erkannt. Dieses findet sich von jenem nicht nur aufgefaßt als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, sondern vielmehr jenes nach dessen eigener Beschaffenheit mit ihm gleich. Diese Gleichheit anschauend und sie *aussprechend, gesteht* es sich ihm ein, und erwartet ebenso, daß das Andre, wie es sich in der Tat ihm gleich gestellt hat, so auch sein *Rede* erwidern, in ihr seine Gleichheit aussprechend und das anerkennende Dasein eintreten werde (PhG:438).

Tilståinga er det handlande medvitet si innsikt i eigen vondskap. Det er innsikta i at det likevel ikkje var (allment) anerkjent og difor mangla realitet i den allmenne røyndommen. Det innser no at all verkeleggjering av subjektivitet i sitt vesen har ein allmenn dimensjon. For å uttrykkje eller verkeleggjere seg sjølv som individ gjennom språk og handling er ein avhengig av å bli anerkjent av andre. Dersom andre menneske til dømes ikkje forstår kva ein seier, så vil desse språklege ytringane ikkje endre røyndommen på nokon måte. Dei manglar realitet.

I denne tilståinga spelar språket ei nøkkelrolle. Vi forklarte at tilståinga består i at det individuelt handlande medvitet innser sin likskap med eit anna medvit; det innser at det tek del i eit fellesskap eller ei ålmente. Mediet for å uttrykke likskap mellom sjølvmedvit – måten ein allmenn sfære kan kome til uttrykk – er språket. Dersom dei to medvita har noko til felles, dersom dei utgjer ei ålmente, så må det kunne uttrykkjast i språk. Det vil seie at tilståinga til det vonde medvitet konkret består i at det gjev opp insisteringa på sin eigen individualitet ved å tre inn i det felles, allmenne språket. I Hegels knappe formulering: «[D]as Eingeständnis des Bösen: *Ich bins*» (PhG:438). Poenget er at medvitet her uttrykkjer sin *individualitet*, «det er meg!», i form av det *allmenne* språket. Det handlande medvitet har då fått ei heilt ny form: I staden for å artikulere kven det er, i form av ytre, «fysiske» handlingar eller kroppsrørsler, så uttrykkjer det no sin subjektivitet og fridom gjennom språket. Det opphever sine partikulære ytringar i det allmenne; det gjev sin egoisme ei allmenn form. Den mest generelle og allmenne måten ei slik allmenngjering av seg sjølv, av sitt *eg*, kan uttrykkjast er Hegels (språklege) formulering «*Ich bins*».

Tilståinga kan sjå ut som ei avgrensing av fridommen til det handlande medvitet, men i røynda verkeleggjer medvitet seg sjølv som fritt subjekt: Ved å tre inn i det allmenne språket lèt det handlande medvitet objektive meningsstrukturar definere rammene for kven ein sjølv som individ partikulært subjekt er. Medvitet lèt sine indre, og motiv bli definerte og sanksjonerte av andre. Kven ein er som partikulært subjekt, er ein ikkje lenger herre over aleine, for rammene blir sett av det allmenne. Dette skildrar Hegel som «das Heraustreten seines Innern in das Dasein der Rede» (PhG:439). Denne

innordninga i eit allment rammeverk er likevel ikkje ei avgrensing og innskrenking av fridommen til medvitet. Tilståinga er inga underordning, men er ei artikulering av *likskapen* med andre medvit. Ho er ei medvitsgjering av at det faktisk er ein relasjon mellom medvita, og denne relasjonen er ikkje eit maktforhold, men eit likeverdige, allment forhold:

Sein Geständnis ist nicht eine Erniedrigung, Demütigung, Wegwerfung im Verhältnisse gegen das Andere, denn dieses Aussprechen ist nicht das Einseitige, wodurch es seine *Ungleichheit* mit ihm setzte, sondern allein um der Anschauung der *Gleichheit* des anderen willen mit ihm spricht es sich, es spricht *ihre Gleichheit* von seiner Seite in seinem Geständnisse aus, und sprich sie darum aus, weil die Sprache das *Dasein* des Geistes als unmittelbaren Selbst ist; es erwartet also, daß das Andre das seinige zu diesem Dasein beitrage (PhG:438).

Tilståinga er ikkje avgrensande på fridommen til medvitet fordi ho etablerer mediet som fridommen kan uttrykke seg i. Ho består i å la språket vere det allmenne mediet som det verkeleggjer seg sjølv som subjekt i. Sidan dette skjer frivillig gjennom ei tilståing, er dei allmenne strukturane ikkje avgrensande og objektive, men i staden fridom i objektiv form.

For å bli danna, for å verkeleggjere seg sjølv som subjekt, er altså tilståinga av den nødvendige relasjonen til andre menneske vesentleg. Tilståinga består i å innordne seg sjølv som partikulært individuelt subjekt i eit allment medium, og slik blir ein einskap mellom det individuelle og allmenne etablert. Denne einskapen utslettar ikkje det individuelle og partikulære, men gjer at individualiteten får realitet ved at han kan kommuniserast og dermed bli anerkjent av andre medvit.

Reelt språk og vondskap

For å illustrere meir konkret kva som står på spel i tilståinga til det handlande medvitet, kan vi ta opp tråden frå drøftinga av vondskap og terrorisme i innleiinga. Tilståinga medfører ikkje berre at medvitet får ei objektivt medium å verkeleggjere seg sjølv i, ho gjer også at språket blir forankra i verkeleg eksisterande menneske. Det å nytte eit slikt *verkeleg* språk for å forstå røyndommen kan vere vesentleg for å unngå vondskap.

For å forstå korleis tilståinga grunnlegg språket i konkrete menneske, kan vi sjå på språket før tilståinga. Hegel skildra dette språket slik:

Die Sprache [...] tritt nur als die Mitte selbständiger und anerkannter Selbstbewußtsein hervor, und das *daseiende Selbst* ist unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieser Vielheit einfaches Anerkanntsein (PhG:429).

Som vi har vore inne på tidlegare, gjer den umiddelbare allmenne strukturen til dette språket at anerkjenning av partikulær subjektivitet ikkje er mogeleg. Språket står i ein relasjon til mennesket, men berre til det allmenne ved mennesket. Det vil seie at eit menneske ikkje kan bruke dette språket for å uttrykke sin bestemte forståing av røyndommen, og omvendt kan ein til dømes ikkje korrigere andre perspektiv på røyndommen som ein meiner er feilaktige. Sidan språket er abstrakt, har det ikkje noko *bestemt* meiningsinnhald. Språkbrukarane kan forstå røyndommen slik som dei vil, og likevel meine dei er anerkjente – at forståinga deira er den allmenne og objektive.

Tilståinga endrar tilhøvet mellom det allmenne språket og individuelle menneske radikalt. Ho gjer at språket blir *forankra* i eit konkret, verkeleg eksisterande subjekt: Det vonde medvitet er eit handlande og dermed verkeleg medvit. Subjektivitet og individualitet må kome verkeleg til uttrykk, og som vi har sett, skjer det gjennom handlingar grunnlagt i partikulære interesser og behov. Berre gjennom slike handlingar opptre subjektet som eit *verkeleg* subjekt i verda. Når det vonde medvitet seier *Ich bins!* og innordnar seg i språket, så blir språket sett i eit forhold til dette konkrete, handlande subjektet. For som vi såg, medfører tilståinga ei språkleggjering av det partikulære og individuelle ved subjektet. Det vil seie at orda i språket får meining ut frå praksisane (handlingane) til dette bestemte medvitet. Tilståinga knyt meiningsinnhaldet i språket saman med det konkrete livet til dette medvitet. Ord kan då ikkje tyde kva som helst, men har den meininga som dette konkrete subjektet gjev dei gjennom sine praksisar. På denne måten får språket realitet; det blir forankra ei objektiv forståing av røyndommen – nemleg praksisane til dei verkeleg eksisterande språkbrukarane.

Eit slikt reelt språk er eit grunnleggjande *menneskeleg* språk. Språket, og den forståinga av røyndommen det inneheld, er forankra i verkeleg eksisterande subjekt. Dei er garantisten for meiningsinnhaldet i språket; dei utgjer objektive skrankar for korleis røyndommen skal forståast. Resultatet er at ein ikkje kan forstå røyndommen slik ein sjølv vil, for meiningsinnhaldet i språket er forankra i noko objektivt: Det må sanksjonerast og anerkjennast av andre verkelege menneske. Til dømes kan ein språkbrukar ikkje ut frå seg sjølv definere kva som er gode og vonde handlingar. Innhaldet i desse omgrepa kan ein berre etablere ved å ta omsyn til synspunkta og reaksjonane til andre språkbrukande menneske. På den måten forankrar tilståinga språket i den menneskelege røyndommen.

Tilsvarande kan eit språk som ikkje er grunnlagt i tilståing, bli eit umenneskeleg språk, eit språk som opnar for vondskap. Dersom språket ikkje er grunnlagt i andre

verkelege menneske, blir det abstrakt. Det finst då ingen objektive kriterium som definerer korleis den allmenne røyndommen skal forståast. Dermed kan ein leggje kva ein vil i omgrep som moral, fellesskap eller sanning. Resultatet er at ein kan hevde å handle allment, medan ein i røynda handlar subjektivt. Eller ein kan hevde å handle moralsk, medan ein utfører vondskap. Utan den objektiv forankring i andre verkelege menneske, som tilståinga inneber, kan alle handlingar teoretisk sett bli forstått som gode.¹³⁰

Som vi var inne på i innleiinga til dette kapitlet, trur eg det abstrakte språket til gjerningsmannen er eitt relevant perspektiv for å forstå terroråtaka som ramma Noreg 22. juli 2011. Ugjerningane blir rettferdiggjorde ut frå eit språk som manglar referanse til det konkrete menneskelege fellesskapet. Terroristen hevdar å handle moralsk, han handlar for fellesskapet og det allment beste. Samtidig nektar han å relatere sitt omgrep om det allment beste til dei *verkelege* menneska som utgjer fellesskapet han handlar innafor. Ut frå D. Henrichs argument i kapittel 2 vil det seie at terroristen relaterer seg til røyndommen ut frå eit reint *rasjonelt* og teoretisk betraktande språk. Eit slikt språk opnar ikkje for å forstå røyndommen i moralske termar; det opnar ikkje for å erkjenne andre menneske som *verkelege*. Som Henrich viste, er moralsk erkjenning, og dermed eit moralsk språk, grunnlagt i våre kjenslemessige reaksjonar på røyndommen. Det er kjenslene som gjer erkjenning av partikulære, verkelege menneske mogeleg. Sidan terroristen nyttar eit språk der kjensler spelar ei minimal rolle, kan han aldri erkjenne andre menneske som *verkelege*, som partikulære individ. Han har berre ei rasjonell og teoretisk, og inga verkeleg, forståing av andres smerte. Denne manglande relasjonen til eit verkeleg menneskeleg fellesskap kan ein med Hegels omgrep skildre som at gjerningsmannen ikkje kan eller vil *tilstå*; han let ikkje andre verkelege menneske vere med å definere meiningsinnhaldet i språket han forstår røyndommen ut frå. I staden let han sin eigen subjektive fantasi definere desse termene. Språket til terroristen blir då grunnlagt i ein fantasi om eit fellesskap, og ikkje i det fellesskap av verkelege menneske han handlar innafor. Denne kontradiksjonen, denne fråkoplinga av språket frå den verkelege menneskeleg røyndommen, gjer det mogeleg å påstå at eit åtak på

¹³⁰ Harris (1997:483) nemner at Hitler såg seg sjølv som ei Skjønn sjel som han meiner er ein «accurate characterization of the absolutely subjective side of the autarchic consciousness that sealed itself off» (ibid., note 44)

demokratiet – som er éin måte det verkelege, allmenne menneskelege fellesskapet manifesterer seg på – er til det allment beste.¹³¹

Tilgjevinga

Med tilståinga til det vonde medvitet kan det sjå ut som om absolutt ånd er oppstått, for tilståinga etablerer ein einskap av partikulær individualitet og ålmente. Men denne einskapen er enno ikkje ånd. Først når tilståinga til det vonde medvitet blir *tilgjeve*, oppstår verkeleg ånd.

Som vi hugsar frå kapittel 4, er anerkjenning ei dobbel eller gjensidig handling. Difor er det ikkje nok at det vonde medvitet trer inn i språket aleine, for denne allmenngjeringa i form av språk blir først verkeleg i det andre medvitet anerkjenner dette språket og gjer det til sitt eige. Så lenge denne anerkjenninga manglar, blir den språkleggjeringa av den individuelle handlinga berre verkeleg i form av den ytre, fysiske uttalen. Då er ånda ikkje verkeleg i form av andre sjølvmedvit, men berre umiddelbart verkeleg:

[E]s spricht *ihr Gleichheit* von seiner Seite in seinem Geständnisse aus, und sprich sie darum aus, weil die Sprache das *Dasein* des Geistes als unmittelbaren Selbst ist (PhG:438).

Skal ånd oppstå, må den umiddelbare einskapen av det individuelle og det allmenne bli anerkjent og på den måten bli *verkeleg*. Einskapen må bli forankra i andre sjølvmedvit, han må bli opphevd i det allmenne.

Med Hegels terminologi skjer ei slik oppheving dersom tilståinga til det individuelt handlande vonde medvitet blir tilgjeve av det allmenne medvitet. Tilgjevinga består i at det allmenne medvitet anerkjenner det språklege rammeverket som tilståinga til vonde medvitet etablerte. Det vonde medvitet språkleggjorde sine handlingar og sin partikulære måte å forstå røyndommen på. Denne partikulære forståinga av røyndommen blir no anerkjent og stadfesta som allment gyldig. Tilgjevinga medfører

daß das Andre, wie es sich in der Tat ihm gleich gestellt hat, so auch sein *Rede* erwidern, in ihr seine Gleichheit aussprechend und das anerkennende *Dasein* eintreten werde (PhG:438).

¹³¹ Arne Johan Vetlesen har i ulike samanhengar peikt på mellom anna Hegel som eit utgangspunkt for å forstå terroråta 22. juli 2011. I eit innlegg i *Klassekampen* skildrar han det han forstår som feigskapen til terroristen, noko som kan illustrere det vi her har kalla den manglande tilståinga hans: «Feigheten Stoltenberg pekte på er realiteten, [...] feig ved at den, innerst inne, vet seg å ikke tåle fnugg av motstand, det være seg som motild på åstedet eller som motargumenter i skrift og tale og på nettet. Det som for all del må unngås, hindres, fjernes der det foreligger, er møtet med den annen, med annerledeshet i menneskeskikkelse, i meninger og i ståsted i verden» (Vetlesen, 2011).

Resultatet er verkeleg einskap av det partikulære og det allmenne: Tilgjevinga består i at det allmenne medvitet innser at partikulære handlingar likevel ikkje nødvendigvis er vonde, men nettopp måten subjekt verkeleggjer seg sjølv på. Dermed forstår dette medvitet strukturen til det allmenne på ein ny måte, ut frå ei ny form: Det allmenne fellesskapet kan ikkje forståast som ei abstrakt ålmente, men som ei ålmente av partikulære subjekt:

Die Verzeihung, die es dem ersten widerfahren läßt, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein *unwirkliches* Wesen, dem es jenes andre, das *wirkliches Handeln* war, gleichgesetzt, und es, das von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr diesen Unterscheide des bestimmten Gedankens und sein fürsichseiendes bestimmende Urteil fahren läßt, wie das Andre das fürsichseiendes bestimmende der Handlung (PhG:441).

Og poenget Hegel vil ha fram, er at eit slikt allment fellesskap av partikulære individ berre kan kome i stand ved at medlemmane tilgjev og forsonar seg med kvarandre; ein må akseptere det partikulære og individuelle ved medlemmane i fellesskapet. Dette er kjernen i Hegels omgrep om anerkjenning.

Vi kan utdjupe dette poenget ved å sjå korleis anerkjenning som tilgjeving og forsoning er løysinga på konflikten mellom familien og det offentlege i det sedelege fellesskapet. Vi hugsar korleis Antigone forsøkte å verkeleggjere seg sjølv som partikulært subjekt utan å lukkast. Ønskje hennar om å gravlegge Polyneikes var grunnlagt i dei subjektive og naturlege kjenslene ho hadde for bror sin. I det sedelege vart slike partikulært motiverte handlingar ikkje allment anerkjente, men straffa. Tilgjevinga som Hegel skildrar i kapitlet om ånda, består i å kunne anerkjenne slike uttrykk for individuell eller partikulær subjektivitet. Ved å forsone seg med kvarandre blir eit allment fellesskap skapt som gjev rom for handlingar med ein konkret, subjektiv motivasjon. Det er ei ålmente der det er mogeleg å verkeleggjere det individuelle eller egoistiske ved seg, og framleis bli anerkjent av det allmenne. Anerkjenning som tilgjeving og forsoning gjer det altså mogleg å verkeleggjere seg som eit *reelt* partikulært subjekt. Som Finke (2009) skriv:

Som handlende er man besudlet av det ondes eller forbrytelsens element, skjult i gjerningen. Det er handlingsbevegelsen og tingenes forløp som gradvis avdekker denne realiteten for den handlende. Slik sett innehar den religiøse faktisiteten for Hegel en egen fornuftighet som kommer til uttrykk gjennom et performativt språk som bringer den ytre virkeligheten i overensstemmelse med den indre friheten. Den ytre friheten får gjennom tilgivelsen en selvstendig og rettfærdiggjort plass i verden (Finke 2009:537).

I eit åndeleg fellesskap er det altså mogleg å føre eit liv der ein har individuelle mål ein vil oppnå, og bli anerkjent for dette. I samfunnslivet, til dømes, blir ein anerkjent sjølv om ein forsøker å realisere individuelle mål utan alltid å ha det felles beste direkte for auge.¹³² Det er også, mot Kant, tillate å følgje kjenslene og hjelpe familien framfor å hjelpe andre tilfeldige menneske. På den måten gjer tilgjevinga at det konkrete og individuelle ved mennesket som Antigone representerte, er komen ut av sin skjulte, ikkje-artikulerte eksistens i familiesfæren. I det åndelege fellesskapet er partikulær individualitet forsona med kvarandre slik at ein slepp å lide Antigones *skjebne*. Her kan personlegdommen og særtrekka til ein person finne sin anerkjente plass. På den måten er tilgjeving og forsoning grunnlaget for eit fellesskap grunnlagt i absolutt ånd:

Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seine Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist (PhG:441).

Mot denne etableringa av ånd kan ein innvende at Hegel så langt ikkje har sagt noko konkret om kva anerkjenning som forsoning består i. Ein kan då meine at Hegel likevel ikkje er komen lenger enn Kants abstrakte omgrep om det allmenne. Denne innvendinga held ikkje mål. For det er klart at Hegel har utarbeidd ei meir konkret forståing av kva eit åndeleg fellesskap består i, men det skjer i *Rettsfilosofien*. Føremålet med kapitlet om ånda i *Phänomenologie des Geistes* er difor ikkje ei konkret utarbeiding av kva ånd er. I staden kan ein forstå dette verket som grunnlaget for *Rettsfilosofien*. Hegel forklarar her *kjernen* i omgrepa anerkjenning og ånd som *Rettsfilosofien* som ei drøfting av objektiv ånd, kviler på. Hegel vil altså forklare kva alle former for åndeleg fellesskap har som grunnlag, nemleg sjølvmedvit som anerkjenner kvarandre. Dette grunnlaget må nødvendigvis skildrast generelt: I kapitlet om ånda vil Hegel få fram at anerkjenning er i innsikta i det *nødvendige* ved det partikulære og individuelle ved menneske. Anerkjenning, i form av tilgjeving eller forsoning, er medvitet om at ein *må* anerkjenne det partikulære ved andre menneske for at eit menneskeleg fellesskap skal kunne oppstå.

Danning og det anerkjennande medvitet

Danning består i å verkeleggjere det menneskelege ved menneske; det er å realisere det vesentlege i seg. Med omgrepet om ånda viser Hegel kva vesenet til mennesket er: mennesket blir berre eit verkeleg subjekt ved å anerkjenne andre. Kva danning er, må

¹³² Jamfør Hegels skildring av det borgarlege samfunnet: «Die konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist, [...] ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft» (PR:§ 182).

altså på eit grunnleggjande nivå forståast ut frå Hegels omgrep om anerkjenning. Vi har så langt i hovudsak skildra resultatet av dette medvitet nemleg det åndelege fellesskapet. Vi skal no utdjupe kva den anerkjennande, og dermed danna, instillinga til andre menneske består i.

Vi kan avklare innhaldet i det anerkjennande medvitet ved å kontrastere det med det vi kan kalle ei klassisk liberal forståing av eit menneskeleg fellesskap: Mennesket er eit partikulært individ og skal eit fellesskap oppstå, må desse individa sameinast eller forsonast. Der den liberale forståinga av fellesskapet skil seg frå Hegels, er at det å ta del i fellesskapet blir forstått som ei *krenking* eller avgrensing av individuell friedom. For forsoninga som fellesskapet er grunnlagt i, består i å underordne seg dei partikulære interessene og behova til andre menneske; ho består i å tolerere og tilpasse seg handlingar og forståingar av røyndommen som vi ikkje står inne for. Denne forsoninga blir forstått som nødvendig, for berre slik er eit menneskeleg fellesskap mogleg, men ho er like fullt ei krenking og avgrensing av fridommen til mennesket. Hegels poeng i kapitlet om ånda er at forstår ein menneskeleg friedom på denne måten, så vil ein ikkje kunne anerkjenne andre menneske. Anerkjenning består i eit heilt anna medvit og forståing av det partikulære ved andre menneske.

Anerkjenning har følgjande, nesten magiske, innsikt som innhald: Straks vi tilgjev det vi først oppfatta som krenkingar av fridommen vår, så blir dei ikkje lenger krenkingar. Dei endrar *form* slik at det krenkande blir opphevd. Tilgjevinga eller forsoninga gjer at det ein trudde var krenkingar, faktisk viser seg å vere det motsette: I røynda er «krenkingane» måten ein erfarer eit anna menneske som verkeleg. For eit menneske er verkeleg i kraft av sin partikularitet og individualitet, og viss ikkje ein tilgjev det partikulære ved andre menneske – det av og til egoistiske og idiosynkratiske – så kan ein heller aldri ta del i ein verkelege, menneskelege relasjonar. Gjennom tilgjevinga erfarer vi at det som såg ut som krenkingar, eigentleg er måten frie, verkelege menneske eksisterer på. Difor er ikkje tilgjevinga ei underordning, men i staden føresetnad for reell friedom. Denne innsikta i det *nødvendige* ved andres partikularitet er grunnlaget for eit åndeleg fellesskap og utgjer innhaldet i det anerkjennande medvitet:

Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen (PhG:440).¹³³

¹³³ Jamfør Beiser (2009), Pippin (2011) og Finke (2009) som alle nemner dette sitatet.

Vi kan då ein siste gong vende tilbake til skilnaden mellom Kant og Hegel. Vi forstår at tilgjevinga og forsoninga som ånda er grunnlagt i, ikkje kan forklarast ut frå rein, allmenn fornuft. Mennesket, det å vere eit subjekt, må forståast ut frå eit religiøst eller åndeleg rammeverk. Hegel bruker ord som forsoning (*Versöhnung*), tilgjeving (*Verziehung*) og tilståing (*Eingeständnis*) for å skildre strukturen til dette rammeverket. Det er altså ut frå slike omgrep ein må forstå grunnlaget for subjektivitet og sjølvmedvit, altså vesenet til mennesket: Subjektivitet består ikkje i den allmenne oppsplittande forstanden, men evna til å sameine verkelege motsetningar i ein einskap. Det er forsoninga, og ikkje det allmenne, som er grunnlaget for røyndommen. Skilnaden mellom rasjonalitet og ånd får Hegel fram med dette biletet:

Der Maria Magdalena wird viel vergeben, weil sie viel geliebt hat. Die Liebe ist selbst über die *Rücksichten der Moral* hinaus: Maria salbt Christus, statt es den Armen zu geben, und Christus billigt dies (Werke 4:67).

Ut frå eit rasjonelt, allment prinsipp er den subjektive handlinga til Maria Magdalena umoralsk. Maria handlar av subjektiv kjærleik til Jesus, og ho prioriterer han i staden for det allmenne i form av dei fattige. Likevel godtek Jesus dette, og det skjer fordi slike handlingar som forsonar partikulære subjekt må vere grunnlaget for den allmenne røyndommen. Berre når røyndommen er grunnlagt i forsoning og kjærleik, kan han få eit menneskeleg grunnlag og vere uttrykk for fridom. Denne innsikta finn ein ikkje i Kants filosofi, og ho er grunnlaget for all anerkjening.

Skal mennesket verkeleggjere vesenet i seg, må det ta del i eit åndeleg fellesskap. Kva danning er, må difor på eit grunnleggjande nivå forståast ut frå omgrepet om ånda: Eit danna medvit veit at fridom berre er mogleg ved å anerkjenne det partikulære og individuelle ved andre menneske. Det veit at ånda heler utan arr.

4 Absolutt ånd i form av kjærleik og kunst

Den menneskelege røyndommen er grunnlagt i ånd og har uendeleg mange uttrykk. Språk, kultur, tradisjonar, sosiale praksisar, samfunnsinstitusjonar er alle ulike former for forsona, gjensidig anerkjente menneske. I kapitlet om ånda skildrar Hegel ikkje slike konkrete uttrykk for ånd, men forklarar heilt *generelt* kva det anerkjennande medvitet som etablerer ånd, består i. Som A. Speight skriv:¹³⁴

¹³⁴ At dette ikkje er tale om ei kvardagsleg tilgjeving, blir som Speight nemner, også teke opp av Harris (1997). Han talar om tilgjevinga som «a *logical* forgiveness, exchanged between the agent and the observer, for the inevitable onesidedness of being agent and observer» Harris

Since what Hegel sketches is a forgiveness between the figures of 'universal' and 'acting' consciousness, we have before us a moment in which, as Jay Bernstein has put it, 'what is forgiven is not this or that transgression, but *transgression as such*' (Speight 2001:117–118)¹³⁵

Det er altså det medvitte som alle former for ånd er grunnlagt i, Hegel etablerer i kapitlet om ånda. I denne seksjonen skal vi gå meir konkret til verks og ta for oss omgrepet ånd frå to ulike perspektiv.

Vi skal først utdjupe *innhaldet* i omgrepet ånd ved å sjå på kjærleiksrelasjonen. Kjærleik kan opptre som kjensler (*Empfindung*) og er uttrykk for umedvitne ånd. Men kjærleiken kan også opphevast i *medvit* eller fornuft gjennom ekteskapet. Denne institusjonen er då ein måte Gud, eller åndeleg forsoning (anerkjening) og kjærleik, blir verkeleg i mennesket. Det er eit konkret døme på verkeleg, absolutt ånd. Vi skal deretter sjå korleis ånd og forsoning konkret kan *framstillast*, og her vil vi fokusere på kunstverket og korleis det framstiller det forsona medvitte som ånd består i. Og i neste kapittel tek vi for oss eit tredje perspektiv på ånda, nemleg ein objektive og ytre *manifestering* av forsoninga – Hegels omgrep om objektiv ånd.

Kjærleiken og ekteskapet

Kva ånd, og dermed kva grunnlaget for danning er, skal vi no klargjere ved å undersøke skilnaden mellom naturleg menneskeleg kjærleik på den eine sida og åndeleg eller guddommeleg kjærleik på den andre. Dette dømet er ikkje tilfeldig valt. Som vi skal sjå, avsluttar Hegel kapitlet om ånda med det som må vere ein referanse til ekteskapet. Denne institusjonen må då vere eit god analogi for å konkretisere det generelle omgrepet om ånda vi så langt har etablert.

Ekteskapet er grunnlagt i kjærleik og forsoning mellom to menneske og er eit uttrykk for verkeleggjort ånd. Vi skal no utdjupe denne relasjonen ved å samanlikne han med den naturlege, umedvitne kjærleiken. Den naturlege menneskelege kjærleiken er grunnlagt i objektive kjensler og er umedvitne og ufri. Hegels analyse av familiesfæren i det antikke polis er ei skildring av denne forma for kjærleik. Som vi hugsar, forstår Hegel denne sfæren på bakgrunn av Sofokles tragedie *Antigone* og relasjonen mellom Antigone og Polyneikes. Ånda eksisterer her i form av dei naturlege og ureflekterte kjenslene mellom søskena. Det umedvitte i denne kjensle- eller

(1997:503). Det logiske ved tilgjevinga viser nettopp til det kategoriale og altomfattande med henne.

¹³⁵ Sitatet i sitatet er frå Jay M. Bernstein «Conscience and Transgression» i *Bulletin of the Hegel society of Great Britain* 29 (Spring-Summer 1994:55–70).

kjærleiksrelasjonen kjem til uttrykk ved at Antigone ikkje har noko medvit om kvifor ho står i sin åndelege relasjon til bror sin, ho berre kjenner ei plikt over for han. I familiesfæren er altså ånda i form av forsoning og kjærleik eksisterande, men umedviten og difor enno ikkje verkeleg ånd.¹³⁶ På denne måten er Hegels analyse av kjærleiken i familien ei skildring av innhaldet, men ikkje forma, til absolutt ånd:

In der Liebe nämlich, sind nach Seiten des *Inhalts* die Momente vorhanden, welche wir als Grundbegriff des absoluten Geistes angeben: die versöhnte Rückkehr aus seine Anderen zu sich selbst. Dies Andere kann als das Andere, in welchem der Geist bei sich selbst bleibt, nur selbst wieder Geistiges, eine geistige Persönlichkeit sein. Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber zu haben und zu besitzen (Äst1:155).

Ekteskapet er eit døme på verkeleggjort ånd fordi denne institusjonen er ein medviten kjærleiks- eller forsoningsrelasjon. I ekteskapet blir dei naturlege kjenslene opphevd i medvit og dermed til fridom. I utgangspunktet er kjærleiken objektive, naturlege kjensler: «Die Liebe ist aber Empfindung, das heißt die Sittlichkeit in Form des Natürlichen» (PR:§ 158, Zu). I ekteskapet blir den naturlege kjærleiken opphevd og får derigjennom ei allmenn, rasjonell og sjølvmedviten form: «Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launehafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.» (PR:§ 161, Zu). Den naturlege kjærleiken bli omforma til «eine *geistige, [...] selbstbewusste Liebe*» (PR:§ 161). Og det at ekteskapet er ein institusjon grunnlagt i sjølvmedvit, er frigjerande: Gjennom ekteskapet markerer ein at forsoninga som kjærleiken representerer, ikkje skjer på grunnlag av tilfeldige kjensler, men fordi ein *vil*. Ein seier eit medvite og fritt «Ja!» til kvarandre. På den måten er den medvitne inngåinga av ektepakta den frie *forma* til forsoninga eller kjærleiken. I ekteskapet er mennesket fritt *både i form og innhald*: Kjenslene ein har for kvarandre, er det partikulære og verkelege innhaldet i forsoninga. Ekteskapet er ånd fordi ho er den *sjølvmedvitne* og frie opphevinga av motsetninga mellom partikulære subjekt. På den måten er ekteskapet eit døme på ånd som verkeleg eller reell fridom.

¹³⁶ Som no burde vere klårt, skil Hegel mellom det eksisterande og det verkelege. Det kjem til uttrykk i dei følgjande kjende, men ofte misforståtte, setningane frå innleiinga til *Rettsfilosofien*: «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» (PR:24). Fornuft tyder her det same som det medvitne. Det er altså berre dei medvitne dimensjonane ved røyndommen som er verkelege ved at vi kan relatere oss til dei som *objekt*. Jamfør innleiinga til *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz:38).

Institusjonen ekteskap må vere ein god analogi for å forstå kjernen i det mangfaldet av konkret åndelege relasjonar som mennesket tek del i. For Hegel avsluttar kapitlet om ånda med det som må vere ein referanse til ekteskapet:

Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen (PhG:442).

Det kristne ekteskapsritualet legg til grunn at når ein seier ja til kvarandre i kyrkja, så skjer det i kraft av at Guds kjærleik forsonar mennesket. Ekteskapet er altså er altså realiseringa av Gud i mennesket; det ånda eller Gud som objektivt, verkeleg eksisterande; Kjærleiken som får medviten form i denne gjensidige anerkjenninga, *er* Gud som verkeleg og konkret i verda. Forsoninga som ekteskapet inneheld, er altså verkeleggjeringa av det guddommelege i mennesket. Vi ser at Hegel, i større grad enn tradisjonell kristendom, legg vekt på *einskapen* mellom Gud og mennesket. Ekteskapet er måten Gud blir verkeleg på jorda. Det vil seie at Gud eller ånda ikkje kan forståast uavhengig av menneskeleg sjølvmedvit og fridom, men blir verkeleggjort i mennesket.

Kunstverket

Kunst er for Hegel ei *framstilling* av ånd; det er ei framstilling av forsoninga og anerkjenninga som ånd består i. Sidan omgrepet om ånd seier noko grunnleggjande om mennesket sitt vesen, seier det også noko om korleis danning må forståast. Vi skal no sjå korleis Rafaels *Sixtinske Madonna* kan seiast vere eit biletleg uttrykk for ånd og danning.

Korleis kunst framstiller ånd, kan vi forstå i kontrast til to andre framstillingsformer, nemleg religion og filosofi. Denne filosofiske avhandlinga, som tek utgangspunkt i *Phänomenologie des Geistes*, framstiller ånd og danning i form av språk eller tenking. Vi forsøker å grunnge og slik bli medviten kva ånd og danning er. Språk, tenking og medvit er mediet for ånda, og filosofien framstiller dermed *innhaldet* i kva ånd er, *i form av* ånd. Dette er grunntanken bak *Phänomenologie des Geistes*: Dette verket er ånda si forståing av seg sjølv i form av ånd og på den måten den endelege verkeleggjeringa av ånda som sjølvmedviten.¹³⁷ Hegel meiner religion og kunst er to

¹³⁷ Ånda som absolutt *i form av* filosofi, skildrar Hegel i siste kapitel av *Phänomenologie des Geistes*. Dette er då siste steget i ånda si erkjenning av seg sjølv. Forsoninga mellom menneske i seksjonen «Moralitet» gjer ånda verkeleg, men ho er berre *umiddelbart* verkeleg. Denne einskapen er enno ikkje *artikulert i omgrep*, altså ein åndeleg sjølvmedviten einskap. For ein ting er at menneske er forsona med kvarandre og forstår seg ut frå konkrete andre menneske.

andre medium ånd kan framstillast i: Religionen framstiller kva ånda er, i form av religiøse førestellingar – likningar og metaforar – som ein *trur* på. Likninga om Maria Magdalena som salvar Kristus som vi refererte over, er eit døme på ei slik førestilling. Kunsten framstiller ånd verken i førestellingar eller tenking, men i konkrete, fysiske kunstverk. Som Houlgate (2010) skriv:

Art [...] differs from philosophy and religion, however, by expressing spirit's self-understanding not in pure concepts, or in the images of faith, but in and through objects that have been specifically *made* for this purpose by human beings. Such objects – conjured out of stone, wood, color, sound or words – render the freedom of spirit visible or audible to an audience. In Hegel's view, this *sensuous* expression of free spirit constitutes *beauty* (Houlgate 2010:7).

Kunstverket er eit *bilete* (bokstaveleg tala når det gjeld biletkunst) av kva ånd er. Det uttrykkjer den gjensidige anerkjenninga som ånd består i, i eit fysisk objekt. Sidan mennesket er reelt fritt i ånda, er kunstverket ei framstilling av fridom. Men kunstverket består av stein, fargar, tonar osv., og denne fysiske forma er då mediet som fridommen framstillast i. Eit kunstverk er altså, for Hegel, ei framstilling av fridom i ei objektiv, fysisk form. Det skjønne og vakre ved kunstverket er grunnlagt i attkjenninga av mennesket sin eigen fridom i det objektive kunstverket.

Som vi har sett, materialiserer ånda seg på ulike måtar oppigjennom historia. Sidan kunst framstiller ånda, vil kunsten vere påverka av den forma for ånd som definerer den historiske samtida: I det antikke Hellas var ånda umedviten; ho var umiddelbart eksisterande i form av lovar og seder som manifesterte seg i dei ytre handlingane til mennesket. Kunstverk frå denne perioden vil då framstille ånd og forsoning i umiddelbar og umedviten form. Eit døme er nettopp Sofokles tragedie om Antigone

Noko anna er at dette sambandet mellom menneske blir artikulert og *grunngeve*. Dette siste, grunngevinga av ånda, er det Hegel forsøker å gjere i *Phänomenologie des Geistes*. Og i «Moralitet» viser Hegel at ånd er grunnlagt i *forsona* menneske. Forsoninga er eit religiøst, og ikkje eit rasjonelt, omgrep, og det er altså religionane (og kunsten) som opp igjennom historia har skildra kva ånd, som einskapen av konkrete menneske, består i. Skal no ånda forstå og *artikulere* eller grunnge og tenkje seg sjølv *som ånd*, må altså religion artikulere i form av tenking – altså ånd. Det vil seie at innhaldet i religion, som består i *uartikulerte*, åskoda *førestillingar* om ånda (einskapen mellom menneske), må få eit *filosofisk*, åndeleg, grunnlag. Religiøse førestellingar må altså opphevast i filosofi og dermed bli sett på omgrep. For først når einskapen (ånda) er sett på omgrep, og ikkje berre blir framstilt i førestellingar, kan einskapen forståast og stadfestast som sann. Hegels filosofiske verk *Phänomenologie des Geistes* er nettopp denne omgrepsleggjeringa av ånda. Verket er den omgrepsleggjorte førestillinga om ånda, altså ånda si forståing av seg sjølv *i form av ånd* – altså i form av tenking og rasjonalitet. Hegels verk er det konkrete og verkelege uttrykket for ånda som forstår seg sjølv som ånd, det vil seie *absolutt* ånd.

som skildrar ånda i form av Antigones umedvitne handling, hennar gravlegging av Polyneikes:

The principal heroes and heroines of Greek tragedy are beautiful because their free activity is informed and animated by an ethical interest of 'pahtos' (such as care for the family, as in the case of Antigone [...]) [...] These heroes are not allegorical representations of abstract virtues, but are living human beings with imagination, character and free will; but what moves them is a passion for an aspect of our *ethical life*, an aspect that is supported and promoted by a god (Houlgate 2010:13).

I det moderne er ånda verkeleggjort og medviten. Dermed kan ikkje ånda framstillast i form av umedvitne, ytre handlingar, for ho består i den subjektive og *indre* anerkjennande *innstillinga* til andre menneske. Ånd i form av ei indre anerkjennande instilling kan ikkje framstillast direkte, men må framstillast indirekte. Kunstverket kan berre *vise til* ånda som noko som transcenderer eller går utover det eksplisitt framstilte motivet. Dette markerer overgangen til det Hegel kallar romantisk kunst.¹³⁸

Som vi har sett, kan denne medvitne anerkjenninga som ånd består i, forståast ut frå det religiøse omgrepet om kjærleik og forsoning.¹³⁹ Åndelege relasjonar mellom menneske er grunnlagt i – ho er identisk med – Guds kjærleik. Som vi akkurat har sett, forstår Hegel ekteskapet som verkeleggjeringa av Guds kjærleik i mennesket. Kva ånd er, kan altså framstillast i form av denne guddommelege kjærleiken. Det er Hegels forståing av kunstverk frå det han kallar den romantiske perioden:

Stellten wir nun als Begriff des Ideals die Versöhnung des Innern mit seiner Realität auf, so können wir die Liebe als das *Ideal* der romantischen Kunst in ihrem religiösen Kreise bezeichnen. Sie ist die *geistige* Schönheit als solche. Das klassische ideal zeigte auch die Vermittlung und Versöhnung des Geistes mit dem Andern. Hier aber war das Andere des Geistes das von ihm durchdrungene Äußere, sein leiblicher Organismus. In der Liebe dagegen ist das Andere des Geistigen nicht das Natürliche, sondern selber ein geistiges Bewußtsein, ein anderes Subjekt und der Geist dadurch in seinem Eigentum, in seinem eigensten Elemente für sich selber realisiert (Äst1:156).

¹³⁸ Houlgate (2010:14): «In classical art, [...] the content is conceived in such a way that it is able to find perfect expression in sensuous, visible form. In romantic art, the content is conceived in such a way that it is able to find adequate expression in sensuous, visible form and yet also ultimately transcends the realm of the sensuous and visible.»

¹³⁹ Om *Die religiöse Liebe* skriv Hegel: «Soll nun aber der Geist in seiner affirmativen Versöhnung durch die Kunst eine *geistige* Existenz erhalten, in welcher er nicht nur als reiner Gedanke, als ideell gewußt ist, sondern *empfunden* und *angeschaut* werden kann, so haben wir als einzige Form nur die Innigkeit des Geistes, das Gemüt, die Empfindung übrig. Diese Innigkeit, welche dem Begriff des in sich befriedigten freien Geistes allein entspricht, ist die Liebe» (Äst1:154).

Ifølgje Hegel finn vi den reinaste og mest opphøgde framstillinga av slik guddommeleg kjærleik i forholdet mellom Maria og Jesusbarnet:

Als den vollkommensten Gegenstand aber habe ich bereits die in sich *befriedigte* Liebe angegeben, deren Objekt kein bloß geistiges Jenseits, sondern gegenwärtig ist, so daß wir die Liebe selbst in ihrem Gegenstand vor uns sehen. Die höchste, eigentümliche Form dieser Liebe ist die Mutterliebe Marias zu Christus, die Liebe der *einen* Mutter, die den Heiland der Welt geboren und in ihren Armen trägt. Es ist die schönste Inhalt, zu dem sich die christliche Kunst überhaupt und vornehmlich die Malerei in ihrem religiösen Kreise emporgehoben hat (Äst2:51).

Sidan kjærleik er eit indre, åndeleg fenomen, kan han altså berre skildrast indirekte. Forsoninga som kjærleiken inneheld, kjem til indirekte til uttrykk i den «Inningkeit» og «Seelenhaftigkeit» som Maria i sin morskjærleik uttrykker overfor Jesusbarnet:

Ihr ganzes Gemüt und Dasein überhaupt ist menschliche Liebe zu dem Kinde, das sie ihre nennt und zugleich Verehrung, Anbetung, Liebe zu Gott, mit dem sie sich eins befindet. [...] sie ist nicht selbständig für sich, sondern erst in ihrem Kinde, in Gott vollendet, aber in ihm [...] befriedigt und beseligt» (Äst2:52).

Eit kunstverk med dette motivet som Hegel trekk fram fleire stader, er Rafaels *Sixtinske Madonna*.¹⁴⁰ I dette biletet kan vi altså, ifølgje Hegel, åskode kva ånd består i: Maria *viser* kva kjærleik, forsoning og gjensidig anerkjening består i. Rafaels kunstverk viser på den måten kva mennesket i sitt vesen er. Då viser det samtidig kva danning, som verkeleggjeringa av dette vesenet, består i.

¹⁴⁰ Det er altså biletet som er på ei av dei første sidene i denne avhandlinga. Hegel såg dette kunstverket ved sjølvsyn i Dresden og refererer til det fleire stader: Som Houlgate (2010) også nemner, refererer Hegel til dette verket i samband med morskjærleiken i *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (2004:39): «In der Raphaelischen Madonna ist die Form der Stirn, der Augen, des Kinns, überhaupt das Ganze dem Charakter der seligen und zugleich frommen, demütigen Mutterliebe angemessen.» (Sjå også *ibid.*:142.) I tillegg drøftar Hegel eksplisitt dette veket i samband med Kristus kjærleik, nærare bestemt i form av Jesusbarnet (Äst2:49). Han nemner det også i samband med ei drøfting av mennesket sitt subjektive medvit om Gud i form av tilbeding av Gud, nemleg i form av den heilage Sixtus og Barbara si tilbeding av Maria med Jesusbarnet som dette verket framstiller (Äst2:55).

Kapittel 6

Danning og pedagogikk

Drøftinga av omgrepet danning har så langt gått føre seg på eit heller teoretisk nivå. I dette kapitlet skal vi forsøke ei meir konkret tilnærming til dette omgrepet. I kapittel 4 såg vi at danning er det same som å verkeleggjere seg som eit fritt vesen. Vidare såg vi at denne fridommen treng eit objektivt medium, nemleg ånd: Det å vere danna er ikkje berre å vere fri, men å vere *reelt* fri, og dette fridomsomgrepet kunne løyse det vi kalla det pedagogiske paradokset. Strukturen til ånda utdjupa vi i førre kapittel med omgrepa tilståing og forsoning. I dette kapitlet skal vi sjå korleis danninga og frigjeringa av mennesket meir konkret går føre seg. Vi skal gjere det frå to perspektiv, eit ytre eller institusjonelt perspektiv og eit mellommenneskeleg, pedagogisk perspektiv: Vi skal først ta for oss dei institusjonane som Hegel meiner dannar mennesket, nemleg familien og skulen. Deretter skal vi drøfte pedagogen si rolle i danninga eller oppsedinga av barn og elevar. Det vil seie at vi skal forsøke å avklare kva dannande, frigjerande pedagogikk består i.

Kapitlet har følgjande struktur: I den første seksjonen skal vi drøfte Hegels forståing av danninga som går føre seg i familien og i skulen. Skulen utgjer overgangen mellom det private livet familien og det allmenne livet samfunnet og inneheld element av begge desse sfærane. I den andre seksjonen skal vi ta for oss Hannah Arendts (1961) artikkel «The crisis in education». Analysen til Arendt er interessant fordi ho tek utgangspunkt i dei same institusjonelle føresetnadane for danning som Hegel, familien og det offentlege (samfunnet), men drøftar desse institusjonane i lys av si eiga samtid. Hovudpoenget hennar er at det moderne konsum- og massesamfunnet viskar ut skiljet mellom familiesfæren og den offentlege, noko som gjer danning til reell fridom vanskeleg for det moderne menneske. I den tredje og siste seksjonen skal vi forsøke å avklare korleis pedagogen kan utvikle den reelle fridommen til barn og elevar. I sentrum for drøftinga står Hans Skjervheims (1992) artikkel «Eit grunnproblem i pedagogisk filosofi». Vi skal kritisere denne artikkelen i lys av Hegels omgrep om ånd

og reell fridom. Vi skal sjå at Skjervheim i ein forstand får tak på den formale dimensjonen til frigjerande pedagogisk verksemd, men legg for lite vekt på innhaldsdimensjonen. Eit resultat av denne kritikken er at pedagogikk kan vere frigjerande også utan dialogforma som Skjervheim legg til grunn: Pedagogikk kan vere dannande også som monolog.

1 Reell fridom – familien, skulen og det borgarlege samfunnet

I dei førre kapitla har vi sett at det å verkeleggjere seg som subjekt vil seie å ta del i ånda. Ånda, i form av til dømes språk, kultur og institusjonar, er mediet som mennesket kan verkeleggjere sin subjektivitet og fridom i. Desse strukturane er objektive og verkelege, men samtidig grunnlagt i sjølvmedvit og dermed uttrykk for fridom. Mennesket blir *reelt* fritt ved å ta del i dei åndelege praksisane og meiningsstrukturane. Danning består i å verkeleggjere det subjektive og frie i mennesket. Pedagogikken si oppgåve må då vere å gjere mennesket til eit åndeleg, eller sedeleg, vesen. Som Hegel skriv i *Rettsfilosofien*:

Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachten den Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzubegeben, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur *Gewohnheit* wird (PR:§ 151, Zu).

Kva det sedelege er, har vi allereie drøfta i samband med det antikke polisfellesskapet, men det sedelege Hegel refererer til i dette sitatet, er det moderne sedelege fellesskapet som Hegel drøftar i *Rettsfilosofien*. Det består av tre institusjonar, nemleg familien, det borgarlege samfunnet og staten.¹⁴¹ Som vi drøfta i kapittel 4, er desse institusjonane uttrykk for objektiv ånd. Forsoninga mellom menneske, det åndelege fellesskapet, vil gje seg utslag i felles, objektive praksisar og normer. Det objektive eller ytre uttrykket for desse åndelege praksisane er institusjonane som samfunnet består av, og Hegel meiner dei tre nemnde er grunnleggjande. For å bli reelt fri, for å verkeleggjere seg sjølv som eit danna vesen, må mennesket ta del i desse institusjonane:

Auf die Frage eines Vaters nach der besten Weise, seinen Sohn sittlich zu erziehen, gab ein Pythagoreer [...] die Antwort; wenn du ihn zum *Bürger eines Staats von guten Gesetzen* machst (PR:§ 153).

¹⁴¹ PR:§ 157.

Det å bli borgar av staten er altså den endelege realiteten mennesket skal dannast inn i og realisere sin fridom i. Som borgar av ein god, rasjonell stat er ein altså reelt fri og danna.

I den følgjande drøftinga står talane Hegel heldt som rektor ved gymnaset i Nürnberg, sentralt. Vi skal også kome inn på den skildringa av dei ulike institusjonane Hegel gjev i *Rettsfilosofien*, men det filosofiske argumentet i dette verket legg vi ikkje vekt på.¹⁴² I ein pedagogisk samanheng står overgangen frå familiesfæren til deltaking i samfunnet sentralt, og det er den overgangen som *skulen* skal få i stand. I ein av gymnastalane skriv Hegel: «Die *Schule steht* nähmlich *zwischen der Familie und der Wirklichen Welt* und macht das verbindende Mittelglied des Übergangs von jener in diese aus» (Werke 4:348). Vi skal altså sjå kva rolle Hegel tilskriv skulen når det gjeld overgangen frå familien til den verkelege verda i form av det borgarlege samfunnet. Då skal vi først sjå på familiesfæren, deretter på det borgarlege samfunnet og til slutt på skulen som overgangen mellom sfærane. Til saman utgjer Hegels analyse av desse institusjonane det vi kan kalle eit praktisk, kvardagsleg omgrep om pedagogikk og danning.¹⁴³

Familien

Vi skal først sjå på den forma for reell fridom som finst i familien. Dette har vi allereie vore inne på i samband med Hegels analysen av Sofokles tragedie *Antigone* der Hegel skildrar det antikke familiefelleskapet. Den analysen Hegel gjev av familien i *Rettsfilosofien* og i gymnastalane, er ein *moderne* familie. I motsetnad til dei umiddelbare familierelasjonane Hegel skildrar i *Antigone*, består den moderne familien av sjølvmedvitne og reelt frie individ. Ein unngår difor dei kontradiksjonane mellom individet og det allmenne som Sofokles skildra.

Grunnstrukturen til familien er likevel den same i den antikke som den moderne familien: Grunnlaget for familien er umiddelbar og vilkårslaus anerkjenning i form av kjærleik: «Die Familie hat als die *unmittelbare Substantialität* des Gesites seine sich *empfindende* Einheit, die *Liebe*, zu ihrer Bestimmung [...]» (PR:§ 158). Den naturlege kjærleiken er det som bind familien saman. Desse kjenslene er eit ikkje-omgrepsleg

¹⁴² *Rettsfilosofien* har som mål å grunnkje, gjere medvite, einskapen mellom mennesket og staten. Denne verkeleggjeringa skjer ved at mennesket får eit artikulert *medvit* om kvifor staten er nødvendig og dermed eit uttrykk for fridom. Denne filosofiske innsikta er rett nok eit uttrykk for danning – vi kan sjå det som politisk danning –, men i denne seksjonen er vi ute etter å skildre institusjonane som danning skjer i.

¹⁴³ Eit oversyn over Hegels teori om danning i *Rettsfilosofien* finn ein i Vincent og George (1982).

«medvit» om einskapen med dei andre familiemedlemmane. Og som vi skildrar i førre kapittel, må denne einskapen opphevast i ekteskapet for å vere uttrykk for ein fri, sjølvmedviten og åndeleg einskap. I tillegg blir kjærleiken verkeleggjort i form av den felles egedommen til familien og barna.¹⁴⁴

No er spørsmålet på kva måte familiesfæren er dannande. Kva utviklast i barnet som del av familien? Her kan vi igjen halde oss til det vi har sagt i dei tidlegare kapitla: Det sentrale i familiesfæren er anerkjenning av partikulær subjektivitet. Kjærleiken som familierelasjonane er grunnlagt i, er anerkjenninga av det *besondere*, det individuelle, ved eit anna menneske. I kraft av kjærleiken blir ein verkeleg som partikulært subjekt, som eit unikt individ. Som vi hugsar, hadde Polyneikes ein uendeleg verdi for Antigone. Han kunne ikkje bytast ut med nokon andre, for han vart anerkjent i kraft av å vere bror hennar. I familien lærer altså mennesket om sin *eigenverdi*. Eit menneske kan ikkje erstatte eit anna utan at relasjonen endrast. Ein står i ikkje-utbyttbare, unike relasjonar til kvarandre. Dei lærer at ein har ein verdi som er uavhengig av prestasjonar og evner. Ein gjeld og blir anerkjent ut frå sine «besonderen Zwecke, Meinungen und Sinnesarten» (Werke 4:352). Slik får barnet ein personleg eller individuell *identitet*. Barnet blir anerkjent for det dei *er*, og ikkje for det dei gjer eller presterar, og det skjer i kraft av den vilkårsause kjærleiken. Då opplever barnet at det har verdi rett og slett i kraft av å vere barn.

Das *Leben in der Familie* [...] ist ein persönliches Verhältnis, ein Verhältnis der Empfindung, der Liebe, des natürlichen Glaubens und Zutrauens; [...] das Kind gilt hier darum, weil es das Kind ist; es erfährt ohne Verdienst die Liebe seiner Eltern, so wie es ihren Zorn, ohne ein Recht dagegen zu haben, zu ertragen hat (Werke 4:349).

I familien lærer barnet også kva forsoning og kjærleik er. Som vi har sett, meiner Hegel at grunnlaget for det menneskelege fellesskapet, det moralske sambandet mellom mennesket, er noko meir enn instrumentell fornuft. Vårt fellesskap og vår rasjonelle forståing av det allmenne må vere grunnlagt i relasjonar til andre konkrete menneske. Det allmenne omgrepet om absolutt ånd skildra Hegel i seksjonen *Moralität*, som vi drøfta i førre kapittel. Grunnleggjande var tilgjevinga og tilståinga til medvita. Å inngå i slike åndelege, forsona, relasjonar til andre menneske lærer barnet i familien. Som Hegel skriv: «Als Kind muß der Mensch im Kreise der Liebe und des Zutrauens bei den Eltern gewesen sein, und das Vernünftige muß als seine eigenste Subjektivität in ihm erscheinen» (PR:§ 175, Zu). Fornufta eller det allmenne blir danna

¹⁴⁴ PR:§ 160.

og utvikla hos barnet *i form av* kjærleik. Det vil seie at det lærer å relatere seg til det allmenne – til andre menneske – i form av kjærleik og forsoning. Det lærer å verdsette det partikulære ved andre menneske. Det lærer altså å knyte band til andre verkelege menneske, og det vil seie at barnet lærer kva empati, vennskap og kjærleik er. Denne utviklinga av sedelege relasjonar i form av kjensler er det Hegel forstår positive innhaldet i danninga av den reelle fridommen som går føre seg i familiesfæren.

Die Kinder sind *an sich* Freie [...] Ihre *Erziehung* hat die in Rücksicht auf das Familienverhältnis *positive* Bestimmung, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren noch gegensatzlosen *Empfindung*, gebracht [werde] und das Gemüt darin, als dem *Grunde* des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe (PR:§ 175).

Den danninga som skjer i familiesfæren, kan då oppsummerast i to punkt. Gjennom den vilkårslause anerkjenninga frå foreldre og søsken får barnet ei forståing av seg sjølv som eit unikt, partikulært *subjekt*; det får ei sjølvkjensle eller ein partikulær identitet. Det vil seie at barnet erfarer seg sjølv som motsett det allmenne; det blir klar over seg sjølv som subjekt, som eit vesen med eit eige, unikt perspektiv på røyndommen. Det skjer ved at foreldra og søskena anerkjenner det subjektive ved barnet; barnet lærer at sitt eige partikulære perspektiv har verdi og betyr noko for andre. I tidlegare kapittel har vi forklart danning som «evne til kritisk distanse» og det å vere engasjert i, og ta ansvar for, røyndommen. Alle desse uttrykka for danning er grunnlagt i sjølvmedvit og subjektivitet, og det er nettopp *realiteten* til dette sjølvmedvitet som familien etablerer: Gjennom den vilkårslause kjærleiken blir barnet klar over seg sjølv som subjekt; det verkeleggjer seg sjølv som sjølvmedvit. Som vi skal sjå i neste seksjon, vil familiar som ikkje evnar å anerkjenne det partikulære ved barna, skape konforme «subjekt».¹⁴⁵ Slike barn vil mangle ei forståing av seg sjølv som motsett det allmenne og greier difor verken å stille seg kritisk til, engasjere seg i eller ta eit *verkeleg*, individuelt ansvar for røyndommen dei er ein del av.

For det andre: Gjennom å lære kva forsoning og kjærleik er, får barnet ei konkret forståing av kva moral er: Kjærleiken i familiesfæren anerkjenner det partikulære ved familiemedlemmane. Resultatet er at i familien eksisterer menneska som uendeleg eller *absolutt verdifulle* for kvarandre. Dei er, med Kants formulering, *zweck an sich* eller mål i seg sjølv. Kants imperativ er den abstraherte, teoretiske artikulasjonen av mennesket som absolutt verdifullt. I familien erfarer barnet konkret kva denne

¹⁴⁵ Eg tenkjer her på Arendts døme, som blir drøfta på side 205, om barn av kjente foreldre som veks opp i «rampelyset» og ikkje har tilgang på ei privat sfære.

absolutte verdien består i. Han er nettopp det partikulære, unike og ikkje-utbyttbare med familiemedlemmane som kjærleiksrelasjonane etablerer. I familien gjev det ikkje meining å måle verdien av eit menneske opp mot eit anna; verdien deira er ikkje relativ. Alle har ein unik, partikulær status og er difor føremål i seg sjølv. Hegels poeng er at berre ut frå dei konkrete erfaringane ein gjer i familien, kan barnet seinare gje eit konkret innhald til Kant abstrakte kategoriske imperativ. Som vi drøfta i kapittel 2, gjev det formale imperativet berre konkret meining ut frå ein konkret kontekst eller ut frå ein verditeori, og desse aspekta manglar Kant. Denne verditeorien tilfører Hegel med sin teori om kjærleiksrelasjonane i familien. Moral er i sitt vesen ikkje abstrakt teori, men konkret kjærleik. Og berre ved å erfare konkret kva kjærleik er i familien, vil ein kunne forstå den abstraksjonen av moralske relasjonar som imperativet uttrykkjer.¹⁴⁶ Utan desse erfaringane blir forståinga av imperativet, og dermed relasjonen til andre menneske, abstrakt og teoretisk. Vondskapen det kan medføre, såg vi i førre kapittel.

Det borgarlege samfunnet

Det å vere eit menneske er ikkje berre å eksistere som individ, men også å ha ein allmenn eksistens ved å ta del i ei felles verd. Det er mennesket som samfunnsborgar.

Livet som borgar er på mange måtar motsatsen til livet i familien slik Hegel skildrar det. I samfunnet blir ein også anerkjent, men ikkje som eit partikulært handlande vesen. Ein blir anerkjent ut frå sin objektive funksjon, ut frå *was man leistet*. I ein av gymnastalane skriv Hegel:

Dagegen in der Welt gilt der Mensch durch das, was er leistet; er hat den Wert nur, insofern er ihn verdient. Es wird ihm wenig aus Liebe und um der Liebe willen; hier gilt die Sache, nicht die Empfindung und die besondere Person. Die Welt macht ein von dem Subjektiven unabhängiges Gemeinwesen aus; der Mensch gilt darin nach den Geschicklichkeiten und der Brauchbarkeit für eine ihrer Sphären, je mehr er sich der Besonderheit abgetan und zum Sinne eines allgemeinen Seins und Handelns gebildet hat (Werke 4:349).

¹⁴⁶ Denne forståinga av tilhøvet mellom teori og verkelegheit vil faktisk Kant ikkje vere heilt usamd i. Kant meiner vanlege menneske har ei intuitiv forståing av kva moral er. Morallogen er berre artikulasjonen og medvitsgjeringa av det moralprinsippet mennesket allereie legg til grunn i sine handlingar, jamfør sitatet note 56. Grunnen til at imperativet likevel er nødvendig, skuldast den «natürliche Dialektik» som oppstår mellom fornufta og vår sanselege natur: Sansenaturen stiller opp handlingsprinsipp som går på tvers av vår moral, og difor trengs morallogen som ei spesifisering og grunnlegging av moralen. Jamfør (G:25). Der Kant skil seg frå Hegel, som vi veit, er at han trur den abstrakte morallogen *i seg sjølv*, gjev konkrete retningslinjer for moralsk handling.

Verda eller samfunnet er altså nådeløst i høve til individet: Her gjeld det objektive, *die Sache*. I samfunnet, eller i arbeidslivet, får ein anerkjenning ut frå resultatane ein leverer. Ein blir forstått ut frå dei ytre konsekvensane og endringane ein skaper i røyndommen, til dømes om ein er effektiv eller dyktig. Det individuelle eller *besondere* ved personen spelar her inga rolle; ein blir anerkjent ut frå det ein gjer, ikkje for kven ein er: «die Einzelnen gelten nur, insoweit sie sich dem Allgemeinen sich gemäß machen und betragen, und es kümmert sich nicht um ihre besondere Zwecke, Meinungen und Sinnesarten» (Werke 4:352). Det er altså ikkje moral og personlegdom, men om ein er nyttig som her blir anerkjent; ein sjølv er eit middel, og ein relaterer seg og forstår andre menneske også som middel. Ekte vennskap finst ikkje i denne sfæren, berre «nettverksrelasjonar». Som Hegel seier det i *Rettsfilosofien*: «In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen» (PR:§ 182, Zu).¹⁴⁷ Den *reine* borgar vil då bli som Oscar Wilde skildrar kynikaren i *Lady Windermere's Fan* (1892): «A man who knows the price of everything and the value of nothing.»

For å kunne prestere og produsere, og dermed bli anerkjent, må ein ha kunnskap og ferdigheiter, og dette er også ein vesentleg del av danninga til mennesket. Ein må ha medvit om seg sjølv som allment vesen og forstå dei ytre relasjonane ein har til andre. Det vil seie å forstå dei allmenne sosiale institusjonane som samfunnet består av: Ein må til dømes forstå kva lovar som gjeld, og korleis det økonomiske systemet fungerer. Denne sida ved mennesket må skulen bidra til å utvikle.

Skulen – overgangen frå familien til det borgarlege samfunnet.

Røyndommen til mennesket består i å ta del både i familien og i samfunnet.

Die wirkliche Welt ist ein festes, in sich zusammenhängendes Ganze von Gesetzen und das Allgemeine bezweckenden Einrichtungen; [...] In dieses System der Allgemeinheit sind aber zugleich die Neigungen der Persönlichkeit, die Leidenschaften der Einzelheit und das Treiben der

¹⁴⁷ Men Hegels poeng i *Rettsfilosofien* er at denne uavhengigheita av andre, denne vektlegginga av seg sjølv som *besondere*, altså berre er *Schein*: «indem ich das Besondere festzuhalten glaube, bleibt doch das Allgemeine und die Notwendigkeit des Zusammenhangs das Erste und Wesentliche: ich bin also überhaupt auf der Stufe des Scheins, und indem meine Besonderheit mir das Bestimmende bleibt, das heißt der Zweck, diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigentlich die letzte Macht über mich behält» (PR:§181, Zu). I det borgarlege samfunnet er ein *tilsynelatande* retta berre mot seg sjølv, men for å realisere føremåla må ein altså relaterer seg til det allmenne, og dette er då det eigentlege grunnlaget for seg sjølv som *besondere*. Medvitet om dette nødvendige sambandet til det allmenne er medvitet om Staten. Då er det allmenne ikkje lenger berre *middel* (PR:§ 187), men målet eller grunnlaget for handlingane til enkeltindividua.

materiellen Interessen verflochten; die Welt ist das Schauspiel des Kampfs beider Seiten miteinander (Werke 4:352).

Mennesket er altså på eitt nivå ein kontradiksjon: Vi er individ med individuelle interesser og mål for livet, men samtidig er vi del av eit allmenne, eit samfunn eller eit fellesskap. Det å vere menneske er å forsøke å verkeleggjere begge desse sidene ved seg. Vi må forsøke å realisere våre personlege mål innafor fellesskapet. Det er dette som er *realiteten* til mennesket, realiteten til vår fridom. I skulen får mennesket det første møtet med denne todelte realiteten det må relatere seg til:

Es tritt hiermit nunmehr für den Menschen die zweifache Existenz ein, in welche sein Leben überhaupt zerfällt und zwischen deren in Zukunft härteren Extremen er es zusammenzuhalten hat. Die erste Totalität seines Lebensverhältnisses verschwindet; er gehört jetzt zwei abgesonderten Kreisen an, deren jeder nur *eine* Seite seiner Existenz in Anspruch nimmt (Werke 4:350).

Skulen er den institusjonen som skal føre barnet ut av familien og inn i den verkelege eller objektive eksistensen i samfunnet: «Die *Schule steht* nämlich *zwischen der Familie und der Wirklichen Welt* und macht das verbindende Mittelglied des Übergangs von jener in diese aus» (Werke 4:348), og vidare heiter det: «Die Schule nun ist die Mittelsphäre, welche den Menschen aus dem Familienkreise in die Welt herüberführt, aus dem Naturverhältnisse der Empfindung und Neigung in das Element der Sache» (Werke 4:349). Skulen er då den institusjonen som skal føre til ei vellukka regulering av individualitet. For alle menneske må, anten den vil eller ei, regulere sine handlingar og ambisjonar i høve til andre. Skulen skal mogleggjere individet sin refleksjon i den allmenne realiteten; han skal formidle mellom familien på den eine sida og samfunnet på den andre. Skulen er nettopp den institusjonen som skal førebu eleven på livet i samfunnet – det livet der han berre gjeld ut frå «was er leistet»:

In der Schule schweigen die Privatinteressen und Leidenschaften der Eigensucht [...] Was durch die Schule zustande kommt, die Bildung der Einzelnen, ist die Fähigkeit derselben dem öffentlichen Leben anzugehören. Die Wissenschaft, die Geschicklichkeit, die erworben werden, erreichen erst ihren wesentlichen Zweck in ihrer außer der Schule fallenden Anwendung (Werke 4:352).

Sjølv om skulen si oppgåve er å føre eleven inn i det allmenne, må den individuelle sida til eleven som først og fremst utviklast i familien, ikkje hindrast. Begge sider i den menneskelege eksistensen må bli teken vare på:

So teilt sich die Schule mit der Familie in das Leben der Jugend; es ist höchst nötig, daß sie sich gegenseitig nicht hindern, die eine nicht die Autorität und die Achtung der anderen schwächt, sondern daß sie vielmehr

einander unterstützen und zusammenwirken, um den gemeinsamen, so wichtigen Zweck zu erreichen (Werke 4:352).

Ein måte denne respekten for det individuelle og *besondere*, ifølgje Hegel, konkret bør kome til uttrykk i skulen, er gjennom respekten for elevane sin fridom og subjektivitet der det er mogleg. Målet er aldri å presse det objektive og allmenne på elevane, men å oppheve dei i det allmenne. Det vil seie at ein må ta vare på deira subjektivitet og sjølvstende. Også i skulen må elevane bli møtt med anerkjennig i form av kjærleik.

Da die Erziehung immer mehr aus dem richtigen Gesichtspunkte betrachtet worden ist, daß sie wesentlich mehr Unterstützung als Niederdrückung des erwachenden Selbstgefühls, eine Bildung zur Selbständigkeit sein müsse, so hat sich in den Familien ebensowohl als in den Erziehungsanstalten die Manier immer mehr verloren, in allem, was es sei, der Jugend das Gefühl der Unterwürfigkeit und der Unfreiheit zu geben [...], – leere Gehorsam um des Gehorsams willen zu fordern und durch Härte zu erreichen, wozu bloß das Gefühl der Liebe, der Achtung und des Ernsts der Sache gehört (Werke 4:350).

Verken i familien eller i skulen er målet berre prestasjonar og fag, men og å stimulere fridommen og sjølvkjensla til elevane. Difor må også elevane i skulen «eine Sphäre frei gelassen sei, unter sich und im Verhältnisse zu älteren Personen, worin sie ihr Betragen selbst bestimme» (Werke 4:351). Altså ei sfære der dei får vere det dei er som *subjekt*, som partikulære, unike menneske.¹⁴⁸

Slik eg les Hegel, har skulen eit praktisk og ikkje eit filosofisk siktemål. Skulen skal altså introdusere barna eller elevane til den verkelege verda utanfor familien. Elevane skal tileigne seg kunnskap som er tilstrekkelege til å fungere i arbeidslivet, til dømes. Med Hegels omgrep kan vi formulere det som at skulen skal etablere ein *umiddelbar*, praktisk einskap mellom eleven og samfunnet. Den formidla, reflekterte filosofiske forståinga av denne einskapen ligg utanfor føremålet med skulen. Her er eit filosofisk studium nødvendig – til dømes av *Rettsfilosofien* – der den *spekulative*, altså filosofiske og sjølvmedvitne, einskapen av individ og samfunn blir etablert. Som Hegel skriv om filosofisk metode i gymnaset i eit brev til Niethammer:

Das *Begriffene*, und dies heißt das aus der Dialektik hervorgehende Spekulative ist allein das Philosophische in der *Form des Begriffs*. Dies kann nur sparsam im Gymnasialvortrag vorkommen; es wird überhaupt von

¹⁴⁸ I høve til dagens skule vil vi kanskje sjå dette annleis. For i dag tilbringer elevar mykje meir tid i skulen enn dei gjorde på Hegels tid. Det vil då seie at den danninga som Hegel meiner bør gå føre seg i familien, det ein kan kalle danning av sjølvkjensle, i større grad også må gå føre seg i skulen.

weinigen gefaßt, und man kann zum Teil auch nicht recht wissen, ob es von ihnen gefaßt wird (Werke 4:415).¹⁴⁹

Danning, det å verkeleggjere seg sjølv som eit åndeleg og reelt fritt vesen, handlar om å realisere seg sjølv både i familien og i samfunnet. Ein må finne seg at i røyndommen både som partikulært subjekt, som allment samfunnsvesen og det å vere menneske er å vere einskapen av denne motsetninga. I denne danningprosessen er familien og skulen dei sentrale institusjonane. Slik vi har lese Hegel, er målet med den pedagogiske verksemda i skulen å gje elevane eit praktisk medvit om korleis samfunnet fungerer, ikkje eit filosofisk. Pedagogikk handlar å gjere mennesket sedeleg, og det vil seie å gjere ånda til «*Gewohnheit*» (PR:§ 151, Zu). Filosofisk refleksjon omkring grunngevinga av samfunnsinstitusjonane fell utanfor skulen si oppgåve. Den filosofiske spekulative forståinga einskapen mellom mennesket og røyndommen er sjølvsagt også dannande, men dette nivået ikkje er for alle. Som han skriv i det siterte brevet frå Niethammer, blir det i alle fall i gymnaset «überhaupt von weningen gefaßt».

2 Hanna Arendts analyse av krisa i utdanningssystemet

Vi skal no forlate Hegel og undersøke moglegheitene for danning og pedagogisk verksemd i samtida. For dei samfunnsinstitusjonane Hegel skildrar, har noko ideelt ved seg og er ikkje nødvendigvis identisk med den røyndommen mennesket tek del i. Som han skriv i *Rettsfilosofien*:

Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. [...] Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufall und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren Aber der hässlichste Mensch [...] ist immer noch ein lebender Mensch; das Affirmativ, das Leben besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun (PR:§ 258, Zu).¹⁵⁰

Hegels skildring av dei ulike institusjonane treng altså ikkje å vere fullkomen verkeleggjorde i den verkelege verda. Eit sentralt spørsmål er då om den danninga som

¹⁴⁹ Forståinga av den spekulative einskapen er det tredje og siste punktet i drøftinga av *filosofisk metode* som Hegel her drøftar. Dei to første er abstrakt tenking og dialektisk tenking (jf. Werke 4:412ff).

¹⁵⁰ Skuldninga som ofte er blitt retta mot Hegel, at han er ein apologet for den prøyssiske staten, må vere feil, for i sitatet skil Hegel klart mellom ide og realitet. Ideen er verkeleg i eksisterande statar, men ikkje nødvendigvis fullkommen verkeleg.

Hegel meiner skal skje i familien og skulen, faktisk lèt seg gjennomføre i vårt moderne, industrialiserte samfunn.

Vi skal no sjå på Hannah Arendts kritiske analyse av moglegheitene for oppseding og utdanning i det moderne samfunnet.¹⁵¹ Ho forstår samfunnet ut frå dei same kategoriane som Hegel, nemleg ut frå ei privat sfære i familien og ei offentleg eller allmenn sfære. Det gjer at ein kan sjå Hegel og Arendts analyser i samanheng: Arendt viser at skiljet mellom den private og offentlege sfæren som Hegel stiller opp, er i ferd med å gå i oppløysing: Den offentlege sfæren får trekk av det private og individuelle og omvendt. Problemet med det er at den felles, objektive røyndommen til mennesket forsvinn. Med Hegel kan vi seie at røyndommen ikkje lenger består av ånd i form av objektive sjølvmedvitne strukturar, men inneheld strukturar retta mot verkeleggjering av private, individuelle interesser. Resultatet er at mediet som gjer reell fridom mogleg, går i oppløysing – noko som gjer danning umogleg.

Arendt drøftar denne utviklinga i kapitlet «The Crisis in Education» i *Between past and future* (1961), men hos henne står ikkje danning i sentrum, men omgrep som ansvar og autoritet: Når den objektive, felles verda går i oppløysing, så har lærarar eller dei vaksne ingen ting å lære barna, for dei har ikkje ein objektiv røyndom å vidareformidle. Dei har inga verd å *ta ansvar for* og representere for den nye generasjonen, og dermed er også autoritet umogleg. Med Hegel vil det seie at realiteten til fridommen, den åndelege strukturen, blir svekka. For oppseding eller danning av mennesket til reelt frie subjekt krev sjølv sagt eit forståing av den objektive, beståande verkelegheita. Det er denne forståinga som ansvaret til dei vaksne er grunnlagt i. Men når verda manglar ein objektiv og fri struktur, er danning til reell fridom umogleg.

Poenget Arendt gjer her, kan vi forstå ut frå vår drøfting av det pedagogiske paradokset i kapittel 4. Det formulerte vi ut frå Kant og Skjervheim: Korleis kan pedagogen sin objektive påverknad gjere eleven fri? Og vi hugsar at Hegels omgrep om ånd gav ei svar på dette. Dersom læraren innviar eleven i ånda – i objektive sjølvmedvitne og dermed frie strukturar – så er læraren sin objektive påverknad på eleven uttrykk for fridom. Han påverkar eleven gjennom fridom, og det vil konkret seie at han påverkar eleven ved å presenterer grunnar for ei bestemt forståing av røyndommen. Arendt påpeiker eit samanbrot i det Hegel vil kalle den åndelege strukturen til det allmenne, og det gjer at det pedagogiske paradokset likevel ikkje kan

¹⁵¹ Eg ser ikkje noko vesentleg skilnad mellom Arendts bruk av «education» og det vi forstår som «danning». I den følgjande drøftinga brukar eg «danning», «utdanning» og «oppseding» som synonym.

løysast i det moderne vestlege samfunnet. Moglegheita til danning som verkeleggjering av sin reelle fridom blir umogleg eller redusert. For det åndelege og frie objektive mediet som læraren skal innvie eleven i, eksisterer ikkje lenger. Dermed blir objektiv påverknad i fri form umogleg, og det er denne moglegheita til påverknad gjennom fridom som autoritet kviler på. Alternativet er at læraren påverkar ved å vere autoritær, gjennom makt. Med Hegel forstår vi då at ein slik pedagogikk ikkje fører til danning. Elevane blir ikkje reelt frie.

Det er lett å kritisere Arendt for å vere for spekulativ og negativ i samfunnsanalysen sin. Dei fleste vil meine at god pedagogikk framleis er mogleg, og i alle fall i Noreg har vi framleis ei offentleg sfære som på svært mange måtar fungerer godt. Samtidig peiker Arendt på trekk som er lett å kjenne att i det moderne samfunnet: Eit heilt sentralt mål for alle vestlege, kapitalistiske samfunn er økonomisk vekst. Økonomar og økonomisk tenking der vekst og effektivitet står sentralt, spelar ei stor rolle i mange samfunnssfærar. Som vi skal sjå, er det nettopp farane ved eit einssidig fokus på produksjon og konsum Arendt skildrar i sin teori om samanbrotet til den allmenne sfæren – teorien om *the social*. Ho kan difor lesast som ein kritikk av den *retninga* som industrialiserte land beveger seg i.

Drøftinga av Arendt består av to hovuddelar. Først skal vi ta for oss oppløysinga av skiljet mellom den private og offentlege sfæren slik Arendt skildrar dette i *The Human Condition* (1998). Dette samanbrotet har form som framveksten av ei ny hybridsfære, *the social*, som tek opp i seg den private og det offentlege. I den andre hovuddelen skal vi bruke denne analysen av samfunnet til å kaste lys over krisa i utdanningssektoren som Arendt skildrar i bokkapitlet «The Crisis in Education» i *Between past and future* (1961).

Arendts teori om den sosiale sfæren – the social

Vi må forstå utdanningskrisa ut frå det vi kan kalle Arendts sosialontologiske filosofi: «A crisis in education would at any time give rise to serious concern even if it did not reflect, as in the present instance it does, a more general crisis and instability in modern society» (Arendt 1961:185). Utdanningskrisa og autoritetstapet er eit av mange problema som framveksten av konsum- og massesamfunnet fører med seg:

[T]he answer to the [...] question of why the scholastic standards of the average American school lag so very far behind the average standards in actually all the countries of Europe is [...] that this country in this particular field is the most 'advanced' and most modern in the world. And this is true in a double sense: nowhere have the education problems of a mass society become so acute, and nowhere else have the most modern theories in the

realm of pedagogy been so uncritically and slavishly accepted. Thus the crisis in American education, on the one hand, announces the bankruptcy of progressive education and, on the other, presents a problem of immense difficulty because it has arisen under the condition and in response to the demands of a mass society» (Arendt 1961:179).

Kva dette massesamfunnet meir konkret består i, skildrar Arendt med teorien om framveksten av den sosiale sfæren, *the social*, i *The Human Condition*. For å forstå skildringa hennar av utdanningskrisa må vi først ta for oss denne teorien, og i det følgjande skal vi gå igjennom det eg forstår som hovudtrekka.

Hovudpoenget i teorien om *the social* er at tilblivinga av massesamfunnet skuldast at den private og offentlege sfæren går over i kvarandre. Resultatet er ei ny hybridsfære som Arendt kallar den sosiale sfæren, *the social*. Arendts poeng er at strukturane til denne sfæren gjer at mennesket nødvendigvis blir eit konsumerande masse menneske, og dette er ei *ufri* eksistensform. Som vi skal sjå i neste seksjon, er dei pedagogiske konsekvensane at ansvar, autoritet, og dermed danning til reell fridom, blir umogleg.

Vi skal oppsummere Arendts teori om *the social* i fire korte punkt. Først må vi forstå hennar omgrep om *world* (verda), om den røyndommen vi har felles. Vidare skal vi sjå på den aktiviteten som konstituerer verda, nemleg *work* (tilverking), og den aktiviteten som står sentralt i den private familiefæren, nemleg *labor* (arbeid). På den bakgrunnen kan vi forstå framveksten av *the social*, samanfallet mellom dei to sfærane, som ei utvisking av skiljet mellom *work* og *labor*, noko Arendt ser Marx' filosofi som uttrykket for. Til slutt i denne seksjonen skal vi sjå korleis det resulterande konsumsamfunnet skaper eit framandgjort og einsamt menneske, sagt med Hegel: reell fridom blir umogleg.

Omgrepet om den felles verda

For å forstå korleis det allmenne, den felles verda går i oppløysing må vi sjå nøyare på korleis Arendt forstår denne sfæren. Ho har ein todelt definisjon. På den eine sida er verda skildra slik:

everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity. [...] The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves [...] (HC:50).

For det andre er verda

related, rather, to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go on among those who inhabit the man-made world together. To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located

between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time (HC:52).

Med verda så meiner Arendt den *menneskeskapte* røyndommen, ikkje «the earth or [...] nature, as the limited space for the movement of men and the general condition of organic life» (ibid.). Verda består både i det «rommet» der mennesket kan kommunisere med kvarandre, og ho består i dei fysiske brukstinga vi har felles – ting som ikkje er natur, men som er gjeve meining og har ein funksjon i høve til menneskelege praksisar.

Denne forståinga av verda er ikkje identisk med Hegels omgrep om det allmenne, men det er ein klår likskap. Sjølv om Arendt i større grad forstår verda i form av fysiske gjenstandar som bord og stolar, så er dette omgrepet likevel ikkje langt unna Hegels omgrep om objektiv ånd slik eg forstår det. For også hos Hegel materialiserer ånda seg i den fysiske røyndommen. Hegels træl verkeleggjer sin subjektivitet eller ånd ved å skape fysiske bruksting for herren, og denne tingen er det han er, i kraft av praksisen eller bruksmåten han inngår i. Det vil seie at ånda består i form av institusjonar, praksisar og fysiske bruksting, som Arendt skildrar. Generelt ser Arendts teori om verda ut til å hente mykje frå læraren hennar, Martin Heidegger, og hans filosofi har også idealistiske trekk. I *Sein und Zeit* forstår Heidegger verda som grunnlagt i bruksting som refererer til kvarandre. Ting har ein *um-zu-struktur* ved at hammaren forståast ut frå føremålet med å slå inn spikaren, som forståast ut frå føremålet med å feste planken osv. Til sjuande og sist må denne føremålsstrukturen førast tilbake til mennesket eller *Dasein*. Arendt, som Heidegger, ser ut til å forstå brukstinga som konstituerer verda, som grunnlagdei føremål og praksisar som til sjuande og sist har opphav i mennesket eller *Dasein*. Sjølv om Heidegger og Arendt vektlegg det praktiske aspektet ved verda meir enn Hegel, forstår dei alle vår felles verd som grunnlagt i menneskeleg subjektivitet.

Labor og Work

Arendts poeng er at denne felles verda står i fare for å gå i oppløysing. Årsaka er framveksten av den sosiale sfæren, *the rise of the social*, som Arendt skildrar i *The Human Condition*. Det som karakteriserer denne sfæren, er at det ikkje finst eit klårt skilje mellom kva som er offentleg, og kva som er privat. Konkret skjer det ved at aktivitetar som tradisjonelt var knytte til familien, trer ut i det offentlege rom. Det offentlege blir privatisert og får eit privat innhald:

In the modern world, the social and the political realms are much less distinct. [...] with the rise of society, that is, the rise of the household' (oikia)

or of economic activities to the public realm, housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere of the family have become a 'collective' concern (HC:33).

Denne samansmeltinga av den private familiesfæren og den allmenne, offentlege sfæren skjer på fleire ulike måtar, men i sentrum av Arendts analyse står omgrepa *labor* (arbeid) og *work* (tilverking).¹⁵² Med desse omgrepa skildrar Arendt to typar menneskeleg aktivitet eller praksis som dannar grunnlaget for to ulike sfærar av røyndommen: Arbeid er knytt til hushaldet eller den private familiesfæren. Tilverking er knytt til det fellesmenneskelege verda (*world*), som vi skildra over. Framveksten av den sosiale sfæren består i at den fellesmenneskelege verda i stadig større grad blir prega av aktiviteten arbeid heller enn grunnlagt i tilverking. Familiesfæren trenger inn i den offentlege sfæren. Resultatet er den nye sosiale sfæren som endrar vilkåra for menneskeleg samhandling på ein negativ måte. For å forstå dette må vi klargjere innhaldet i omgrepa arbeid og tilverking.

Tradisjonelt, og det tyder for Arendt det antikke Hellas, er familien knytt til aktiviteten arbeid. Dei handlingane eller den aktiviteten som gjekk føre seg der, hadde produksjon og konsum av livsnødvendige varer som føremål:

The distinctive trait of the household sphere was that in it men lived together because they were driven by their wants and needs. The driving force was life itself [...] [T]hese natural functions, the labor of man to provide nourishment and the labor of the woman in giving birth, were subject to the same urgency of life. Natural community in the household

¹⁵²Ein anna distinksjon som blir utviska på grunn av framveksten av den sosiale sfæren, er mellom eigedom og rikdom. «Originally, property meant no more or less than to have ones location in a particular part of the world and therefore to belong to the body politic, that is, to be the head of one of the families which together constituted the public realm» (HC:61–62). Framveksten av den sosiale sfæren medfører at eigedom sluttar å vere det private utgangspunktet for offentleg politisk verksemd, men blir i staden knytt til konsum, rikdom og pengar: «The dissolution of [the private realm] into the social may most conveniently be watched in the progressing transformation of immobile into mobile property until eventually the distinction between property and wealth [...] loses all significance because every tangible, [...] ting has become an object of 'consumption'; it has lost its private use value which was determined by its location and acquired an exclusively social value determined through its ever-changing exchangeability whose fluctuation could itself be fixed only temporarily by relating it to the common denominator of money» (ibid.:69). Opphevinga av skiljet mellom eigedom og rikdom skjer ved at eigedom ikkje lenger blir forstått som ytre objektive gjenstandar, men blir flytta inn i mennesket i form av arbeidskraft. Eigdommen er blitt ein indre, subjektiv eigenskap og har mista sin funksjon som ein objektiv, fellesmenneskeleg struktur. Dermed har den felles objektive verda mista eit element: «property was not a fixed and firmly located part of the world acquired by its owner in one way or another but, on the contrary, had its source in man himself, in his possession of a body and his indisputable ownership of the strength of this body, which Marx called 'laborpower.' Thus modern property lost its worldly character and was located in the person himself, that is, in what an individual could lose only along with his life» (ibid.:70).

therefore was born of necessity, and necessity ruled over all activities performed in it (HC:30).

I denne sfæren er handlingane til mennesket ufrie, for arbeidet er retta mot å dekke dei *nødvendige* livsbehova til mennesket. Det skjer gjennom å produsere varer som skal konsumerast raskt, varer som ikkje er haldbare: «The least durable of tangible things are those needed for the life process itself. Their consumption barely survives the act of their production» (HC:96). Den arbeidsaktiviteten som går føre seg i familien, er altså ei form for Sisyfos-arbeid: Ein uendeleg prosess som ikkje set noko objektive spor. Objekta som blir konstituerte (produserte), blir umiddelbart konsumert og utsletta. Samanlikna med Hegels omgrep om ånda som ei fellesmenneskeleg sfære manglar familiesfæren begge dei to grunnleggjande eigenskapane: På den eine sida manglar denne sfæren objektivitet. Som Hegels begjærande medvit resulterer den produserande aktiviteten i familien ikkje i noka objektiv, felles menneskeleg sfære. Aktiviteten er sjølvvutslettande. På den andre sida er aktiviteten ikkje grunnlagt i fridom, men i nødvendighet. Aktiviteten arbeid er ufri fordi han tek utgangspunkt i dei objektivt gjevne *biologiske* behova til mennesket.

Motsett arbeidet er tilverking (*work*) ein aktivitet som set objektive spor i verda. For gjennom tilverking skaper mennesket bruksting som ikkje kan konsumerast, men nettopp brukast. Og godt tilverka bruksting kan vare i generasjonar og hundreår. Slik skaper mennesket ei felles objektiv verd av ting og praksisar. Skilnaden mellom konsumobjekt skapt av arbeid og bruksting skapt av tilverking skildrar Arendt slik:

Viewed as part of the world, the products of work – and not the products of labor – guarantee the permanence and durability without which a world would not be possible at all. It is within this world of durable things that we find the consumer goods through which life assures the means of its survival. Needed by our bodies and produced by its laboring, but without the stability of their own, these things for incessant consumption appear and disappear in an environment of things that are not consumed but used, and to which, as we use them, we become used and accustomed. As such, they give rise to the familiarity of the world, its customs and habits of intercourse between men and things as well as between men and men (HC:94).

Vi ser då at tilverking er vesentleg for å etablere ei objektiv verkelegheit. Berre ved å skape ting som vedvarer, oppstår den felles menneskelege verkelegheita av ting og praksisar knytt til tinga. Tilverking er altså kjelda til *menneskeleg* objektivitet, kjelda til mellomrommet mellom menneska – det Arendt kallar verda (*world*).

Det er klare parallellar mellom Arendts omgrep om tilverking og verda og Hegels omgrep om objektiv ånd. Brukstinga og praksisane dei inngår i, er tilverka av

mennesket og dermed uttrykk for menneskeleg subjektivitet og fridom. Sidan dei består over tid og er objektive, er dei subjektivitet og fridom i objektiv form: Tinga og dei praksisane dei inngår i, det Arendt kallar verda, har då ein likande struktur som Hegels omgrep om objektiv ånd. Det er ei sfære av røyndommen grunnlagt i mennesket – i kultur eller det vi kalla sjølvnegerte gjenstandar – og ikkje i objektiv natur. Ved å køyre ein bil, gå i teateret eller bruke ein PC så deltek vi i praksisar grunnlagt i menneskeleg subjektivitet. Vi tek del i ei sfære grunnlagt i fridom.

Vi kan allereie her forstå at noko vesentleg går tapt dersom aktiviteten arbeid heller enn tilverking får ein sentral plass i den røyndommen mennesket har felles. Hegel har vist at mennesket blir reelt fritt dersom det allmenne eller offentlege har ein åndeleg struktur. Men arbeidet som går føre seg i familiesfæren, består i individuelle handlingar for å tilfredsstillе nødvendige behov. Her er det verken plass til fridom eller objektivitet, og slike strukturar vil dominere den allmenne sfæren. Dette er trugsmålet som Arendt meiner ligg i framveksten av den sosiale sfæren.

Marx' filosofi og framveksten av the social

Arendt analyserer framveksten av den sosiale hybridsfæren ved å ta for seg Karl Marx' filosofi. Her står som kjent kategorien arbeid i sentrum. Men Arendts tilnærming til Marx er spesiell; ho les han på ein slags hegeligansk måte. Som Hegel skriv i *Rettsfilosofien*, er «die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt», og Arendt les Marx' filosofi som nettopp eit uttrykk for si tid, som ein medvitsgestalt som er eit *resultat av* tidsånda.¹⁵³ Ho forstår Marx' filosofi ikkje som ei årsak til, men som ein artikulasjon av ei samfunnsutvikling som allereie har gått føre seg i hundreår, og som får sin åndelege *manifestasjon* i Marx' filosofi.¹⁵⁴ Det som viser seg i filosofien hans, *forma* til tidsånda, er nettopp framveksten av den sosiale sfæren. Ved å analysere og kritisere filosofien hans, viser Arendt kva *the social* er.

Kjernen i Marx' samfunnskritikk er at arbeidaren er ufri fordi han ikkje har retten til fruktene av sitt eige arbeid. Løysinga på urettferda er det sosialistiske samfunnet der arbeidaren har makt over produksjonsmidla. Føresetnaden for denne analysen er at både mennesket og samfunnet, det allmenne, kan forståast ut frå kategorien *arbeid*.

¹⁵³ PR:26.

¹⁵⁴ «[W]ith the emergence of mass society, the realm of the social has finally, after several centuries of development, reached the point where it embraces and controls all members of a fine community equally and with equal strength» (HC:41).

Arendts kritikk består i at Marx' filosofi ikkje inneheld kategorien tilverking.¹⁵⁵ På den måten uttrykkjer filosofien hans framveksten av den sosiale sfæren. Visjonen hans om det sosialistiske arbeidarsamfunnet er altså i røynda ein visjon om *the social*, om den offentlege hybridsfæren:

Within a completely 'socialized mankind,' whose sole purpose would be the entertaining of the life process – and this is the unfortunately quite unutopian ideal that guides Marx's theories – the distinction between labor and work would have completely disappeared; all work would have become labor because all things would be understood, not in their worldly, objective quality, but as results of living labor power and functions of the life process (HC:89).

Sidan Marx' filosofi ifølgje Arendt eigentleg er ein visjon om den sosiale sfæren, er han likevel ikkje frigjerande for arbeidaren. Filosofien hans skildrar nettopp frigjeringa av *sjølve arbeidet*, som den sosiale sfæren er grunnlagt i, men det gjer likevel ikkje *arbeidaren* fri.¹⁵⁶ Grunnen er at frigjeringa av arbeidet resulterer i eit konsum- og massesamfunnder der reell fridom ikkje er mogleg.

Kva består frigjering av arbeidet i som Marx', ifølgje Arendt, skildrar? Vi har sett at arbeidet er knytt til produksjonen som skjer i familiesfæren. Frigjeringa Arendt talar om, består i at arbeidet blir frigjort frå familiesfæren ved å bli flytta ut i den offentlege sfæren. Familien er eit lite produksjonsfelleskap, og då er det grenser for kor mykje som kan produserast og konsumerast. I det moderne industrisamfunnet som Marx skildrar, er produksjon av varer flytta ut av familien og blitt eit samfunnsprosjekt. Resultatet er ei enorm effektivisering og produktivitetsauke, og ein sentral faktor for denne produksjonsauka er arbeidsdelinga som ikkje er mogleg innafor familiesfæren:

The social realm, where the life process has established its own public domain, has let loose an unnatural growth, so to speak, of the natural; [...] [T]he unnatural growth of the natural is usually considered to be the constantly accelerated increase in the productivity of labor. The greatest single factor in this constant increase since its inception has been the organization of laboring, visible in the so-called division of labor [...] [that] is precisely what happens to the laboring activity under condition of the public realm and what could never have happened in the privacy of the household (HC:47).

¹⁵⁵ «Marx consistent naturalism discovered 'labor power' as the specifically human mode of life force which is as capable of creating a 'surplus' as nature herself. Since he was almost exclusively interested in this process itself, the process of the 'productive forces of society' [...] the question of a separate existence of worldly things, whose durability will survive and withstand the devouring process of life, this does not occur to him at all» (HC:108).

¹⁵⁶ HC:126.

Denne frisetjinga av arbeidet endrar den fellesmenneskeleg røyndommen: Kanskje det viktigaste samfunnsproblemet i alle industrialiserte land handlar om industriproduksjon, arbeidsplassar og økonomisk vekst. Dette er altså innhaldet i den offentlege sfæren, dette er det mennesket har til felles. Med Arendt vil det seie at det offentlege rom er grunnlagt i kategorien arbeid. Frigjeringa av arbeidet som framveksten av den sosiale sfæren består i, medfører at politikk på mange område blir redusert til sosialøkonomi:

[W]e see the body of peoples and political communities in the image of a family whose everyday affairs have to be taken care of by a gigantic, nation-wide administration of housekeeping. The scientific thought that corresponds to this development is no longer political science but 'national economy' or 'social economy' or *Volkswirtschaft*, all of which indicate a kind of 'collective housekeeping'; the collective of families economically organized into the facsimile of one super-human family is what we call 'society' (HC:28–9).

Arendts poeng er at ei offentlig sfære grunnlagt i kategorien arbeid, blir ei ufrifære. Når det offentlege rom er dominert av økonomiske spørsmål, vil det seie at det offentlege sfæren er dominert av det som tradisjonelt tilhørde familien: «private interests assume public significance» (HC:35). Ved å trekke linjene tilbake til antikken set Arendt denne utviklinga i eit perspektiv; ho viser kva dette eigentleg medfører: Som vi såg, er produksjonen i familien grunnlagt av livsnødvendige varer. Når denne sfæren treng inn i det offentlege sfæren, så blir også den fellesmenneskeleg sfæren prega av denne nødvendigheita. Framveksten av den sosiale sfæren medfører at ein aktivitet grunnlagt i det objektive og *naturlege (labor)* erstattar den tilverkande aktiviteten (*work*), som la grunnlaget for eit kulturelt eller menneskeleg fellesskap: «It is as though we had forced open the distinguishing boundaries which protected the world, the human artifice, from nature» (HC:126). Resultatet av frisetjinga av arbeidet er difor ikkje ei frigjerling av arbeidaren eller mennesket. Arbeidaren som blir frigjort til den sosiale sfæren, tek del i ein røyndom prega av nødvendige, ufrifstruktur utan permanens eller objektivitet. Meir konkret kva det vil seie, skal vi no sjå på.

Det ufrif konsum- og massesamfunnet

Ufrifdommen som den sosiale sfæren medfører, skuldast frisetjinga av arbeidet noko som omformar samfunnet til eit konsum- og massesamfunn. I eit slikt samfunn blir mennesket framandgjort og mistar moglegheita til frifdom.

Konsumsamfunnet er eit resultat av den enorme produktivitsauken som frisetjinga av arbeidet medførte. I industrisamfunnet produserer vi stadig meir effektivt

og har for lenge sidan tilfredsstilt dei nødvendige biologiske behova. Resultatet er at vi konsumerer bruksting i staden. Som vi hugsar, har bruksting i utgangspunktet ein permanent og objektiv kvalitet. Men sidan industrisamfunnet produserer så effektivt, treng vi ikkje å la brukstinga vere permanente. Til dømes går ikkje lenger møblar eller klede i arv, men blir bytte ut mange gonger i løpet av eit menneskeliv. Dei kan bli konsumerte.

The problem therefore is how to attune individual consumption to an unlimited accumulation of wealth, [...] The solution seems to be simple enough. It consists in treating all use objects as though they were consumer goods, so that a chair or a table is now consumed as rapidly as a dress and a dress used up almost as quickly as food. This mode of intercourse with the things of the world, moreover, is perfectly adequate to the way they are produced. The industrial revolution has replaced all workmanship with labor, and the result has been that the things of the modern world have become labor products whose natural fate is to be consumed, instead of work products which are there to be used (HC:124).

Brukstinga som blir konsumerte, utgjer strukturen til den felles menneskelege verda. I røynda er det altså verda som blir konsumert, og resultatet er at felles *menneskelege* røyndommen går i oppløysing; det objektive eller permanente ved røyndommen forsvinn: «The reality and reliability of the human world rest primarily on the fact that we are surrounded by things more permanent than the activity by which they were produced» (HC:95–96). Når dei blir konsumprodukt, forsvinn går det vedvarande og objektive ved røyndommen i oppløysing. Med Hegel kan vi seie at brukstinga, som før var verkelege eller objektive uttrykk for menneskeleg subjektivitet, mistar sin objektive og formidlande funksjon. Resultatet er at verda mistar funksjonen av å vere eit objektivt medium som mennesket kan verkeleggjere seg sjølv som subjekt i: «[W]ithout being at home in the midst of things whose durability makes them fit for use and for erecting a world whose very permanence stands in direct contrast to life, this life would never be human» (HC:134–135). Realiteten til den menneskelege fridommen og subjektiviteten forsvinn.

Arendt seier lite konkret om korleis konsum av bruksting utslettar den menneskelege røyndommen, men vi kan tenkje oss ho meiner noko slikt som dette: Bruksting er knytt til praksisar, og desse praksisane utgjer den felles røyndommen til mennesket. Ein slik praksis er julefeiringa. Tradisjonelt har denne høgtida vore eit samlingspunkt for familien, ei tid der familiemedlemmane blir anerkjent og stadfesta for det dei er. Tradisjonar er grunnlagt i at noko er likt frå år til år og på den måten knytt til permanente bruksting. Familien samlast kanskje i eit bestemt hus, ein bruker

eit bestemt bestikk til julematen, og ein anerkjenner kvarandre ved å gje gåver som den andre har bruk for. I desse praksisane og tradisjonane, som er knytt til permanente bruksting, kan mennesket finne att seg sjølv som subjekt eller menneske. I eit reint konsumsamfunn, derimot, kan vi tenkje oss at julefeiringa blir omforma til ein «kjøpefest». Dei fellesmenneskelege praksisane, tradisjonane knytt til permanente bruksting, finst ikkje lenger. Målet med jula er konsum. Då er det klart at menneskelivet har mista mening, for anerkjennande relasjonar til andre menneske er ikkje mogleg. Ein kan berre stadfeste kvarandre som eindimensjonale konsumentar.

Sjølv om dette dømet kan illustrere korleis tendensen til aukande konsum av bruksting øydelegg den felles menneskelege verda ved å tappe ho for mening, er det i lys av Hegel vanskeleg å sjå at denne tendensen øydelegg heile den fellesmenneskelege verda. Sjølv om bruksting er vesentleg for å oppretthalde ei felles verd, består ikkje verda berre av slike objekt. Hegel vil påpeike at det ikkje er brukstinga i seg sjølv som er grunnleggjande, men praksisane dei er grunnlagt i. Og det let seg også tenkje praksisar som ikkje er direkte knytt til bestemte gjenstandar, også kan bestå sjølv om bruksting blir konsumerte.¹⁵⁷

Då er det lettare å forstå det ufrie ved den sosiale sfæren ut frå det private og nødvendige ved det konsum- og massesamfunnet som den sosiale sfæren resulterer i. Når fellesskapet blir omforma til eit konsumsamfunn, er det retta mot tilfredsstilling av individuelle behov: «Society is the form in which the fact of mutual dependence for the sake of life and nothing else assumes public significance and where the activities connected with sheer survival are permitted to appear in public» (HC:46). På den måten er samfunnet i si kjerne grunnlagt i den private, konsumerande eksistensen til mennesket, ein aktivitet som før tilhørde familiesfæren. Dette er resultatet av at det private arbeidet dominerer i den offentlege sfæren: «as long as the *animal laborans* remains in possession of it, there can be no true public realm, but only private activities displayed in the open» (HC:134). Deltakarane i eit slikt samfunn tek då ikkje del i eit fellesskap, for dette «fellesskapet» er retta mot *privat* konsum: Menneskelivet handlar primært om å produsere og konsumere, og mellommenneskelege relasjonar blir forstått

¹⁵⁷ Arendt skildrar privatiseringa av den offentlege sfæren i økonomiske termar, men ein kan tenkje seg mange andre uttrykk for ei slik utvikling – ei utvikling som Arendts modell kanskje ikkje kan forklare. Generelt kan ein kanskje seie at den offentlege sfæren er blitt individualisert. Det ser ein til dømes i framveksten av kjendisstoff i aviser og vekeblad. Eit anna dømes er bloggar, der subjektive individuelle historier blir vurdert å ha allmenn verdi. Ein kan kanskje også sjå tendensar til at idrettsutøvarar på nasjonalt nivå, som tidlegare kanskje i større grad var medvitne seg sjølv som representantar for eit fellesskap, i dag representerer utelukkande seg sjølv.

i lys av det. Resultatet er at mennesket i konsumsamfunnet blir einsamt og framandgjort:

To live an entirely private life means above all to be deprived of things essential to a truly human life: to be deprived of the reality that comes from being seen and heard by others, to be deprived of an «objective» relationship with them that comes from being related to and separated from them through the intermediary of a common world of things [...] The privation of piracy lies in the absence of others [...] Under modern circumstances, this deprivation of 'objective' relationships to others and of a reality guaranteed through them has become the mass phenomenon of loneliness (HC:59).¹⁵⁸

Ein annan måte ufridommen ved konsumsamfunnet kjem til syne på, er at dei allmenne strukturane som fellesskapet består i, er grunnlagt i nødvendighet. «The danger that the modern age's emancipation of labor will not only fail to usher in an age of freedom for all but will result, on the contrary, in forcing all mankind for the first time under the yoke of necessity» (HC:130). Denne nødvendigheita trur eg vi kan forstå ut frå Hegels omgrep om det begjærande medvitet. Konsumenten er også eit begjærande medvit i form av den evige lysta på det nye – ein ny mobiltelefon, eit nytt hus eller ein ny bil. Dette er det som livet til den konsumerande handlar om: «the spare time of the *animal laborans* is never spent in anything but consumption, and the more time left to him, the greedier and more craving his appetites» (HC:133). Som det begjærande medvitet er ikkje dette mennesket fritt, for det er underlagt og styrt av den umettelege lysta etter nye konsumvarer. «The easier that life has become in a consumers' or laborers' society, the more difficult it will be to remain aware of the urges of necessity by which it is driven» (HC:135). Det konsumerande mennesket er fanga av sitt eige evige konsum og i den forstand ufri.

Eit tredje problematisk dimensjon ved konsum- og massesamfunnet er konformiteten det medfører. Det arbeidarsamfunnet som den sosiale sfæren består av, fører til at samfunnet blir «at once centered around the one activity necessary to sustain life» (HC:46). Samfunnet har altså berre eitt mål, og det er arbeid for å oppretthalde det biologiske livet til enkeltmedlemmane. Dermed inneheld den offentlege sfæren, på same måte som familien, berre eitt «perspektiv»: «[W]e see all people suddenly behave as though they were members of one family, each multiplying and prolonging the perspective of his neighbor» (HC:58).¹⁵⁹ Samfunnet er då ikkje

¹⁵⁸ Kanskje Edward Hoppers (1882–1967) måleri *Nighthawks* (1942) fangar noko av det private og einsame masse mennesket Arendt refererer til.

¹⁵⁹ Jamfør HC:257.

uttrykk for ein pluralitet av perspektiv der «everybody sees and hears form a different position» (HC:57). I staden blir fellesskapet eit byråkratisk eller økonomisk «no-man rule»:

[T]his nobody, the assumed one interest of society as a whole in economics as well as the assumed one opinion of polite society in the salon, does not cease to rule for having lost its personality. As we know from the most social form of government, that is, from bureaucracy [...], the rule by nobody is not necessarily no-rule (HC:40).

Arendts skildring av framveksten av den sosiale sfæren kan kritiserast frå mange hald. Det er til dømes ikkje slik at innbyggjarane i europeiske statar er konsumentar utan meningsfulle relasjonar til andre menneske. Vi tek framleis del i sfærar der vi kan bli anerkjente og verkeleggjere vår fridom og subjektivitet. Då er det viktig å ha i mente at heller ikkje Arendt meiner at denne sfæren er realitet. Som ho skriv, vil ei fullstendig realisering av det sosiale, der bruksting blir konsumerte og alt handlar om konsum, vere ei umenneskeleg verd.¹⁶⁰ Vi må difor heller forstå Arendts teori om den sosiale sfæren som eit varsel om den retninga samfunnet er på veg:

One of the obvious danger signs that we may be on our way to bring into existence the ideal of the *anomal laborans* is the extent to which our whole economy has become a waste economy [...]. But if the ideal were already in existence and we were truly nothing but members of a consumers' society, we would no longer live in a world at all (HC:134–135).

Desse varselteikna ser vi også i utdanningssektoren, og vi skal no sjå på dei krietendensane Arendt meiner å identifisere der.

Utdanningskrise

Vi skal då vende oss mot Arendts forståing av utdanningskrise i moderne samfunn som ho skildrar i artikkelen «The crisis in education». Ho meiner den er eit resultat av massesamfunnet og dermed framveksten av den sosiale sfæren. Som vi har vore inne på, står ansvar og autoritet sentralt i hennar analyse: Skal utdanning eller danning vere mogleg, må foreldre eller lærarar identifisere seg med å ta ansvar for røyndommen dei vil oppsede barna i. Men dette ansvaret finst berre dersom den private og offentlege sfæren er åtskilt, men dette skiljet er altså den sosiale sfæren i ferd med å viske ut. For å sjå denne samanhengen må vi først ta for oss på Arendts forståing av utdanning, før vi ser korleis framveksten av den sosiale sfæren underminerer moglegheitene for ansvar, autoritet og utdanning.

¹⁶⁰ Jamfør sitat over: HC:134–5.

Moglegheita for oppseding og utdanning kviler på eit skilje mellom den private familiesfæren og den offentlege eller allmenne sfæren. I «The Crisis in Education» formulerast dette skiljet som ein relasjon mellom barnet og verda: På den eine sida må barnet vernast mot verda ved å vekse opp i familiesfæren. Med Hegel vil det seie at barnet må få utvikle sin individualitet innafor dei trygge rammene til familien før det tek steget ut i den offentlege verda. Den private sfæren må altså vere åtskilt frå den offentlege. På den andre sida må verda vernast mot barnet. Utdanning krev at det finst ei verd med objektive strukturar å utdanne eller oppsede barna inn i. Oppseding består då ikkje berre i å la barna skape si eiga verd uavhengig av den beståande, men at oppsedarane tek ansvar for verda ved å bevare henne mot det nye som barna representerer. Verda eller det allmenne må altså vere åtskilt frå barnet. Arendt samanfattar dette skiljet mellom barnet og verda slik:

Human parents, however, have not only summoned their children into life through conception and birth, they have simultaneously introduced them into a world. In education they assume responsibility for both, for the life and development of the child and for the continuance of the world. These two responsibilities do not by any means coincide; they may indeed come into conflict with each other. The responsibility for the development of the child turns in a certain sense against the world: the child requires special protection and care so that nothing destructive may happen to him from the world. But the world, too, needs protection to keep it from being overrun and destroyed by the onslaught of the new that burst upon it with each new generation (Arendt 1961:186).

Kva dette todelte omgrepet om utdanning og oppseding meir konkret inneber, skal vi no sjå nærare på.

Barnet må vernast mot verda

Det første kriteriet for utdanning er at barnet må vernast mot verda. For Arendt er barnet *det nye*: Barn har «[the] chance of undertaking something new, something unforeseen by us» (ibid. 196). Med dette ser Arendt ut til å tenkje på det Kant forstår som det spontane, og Hegel som det partikulære eller individuelle ved mennesket. Denne spontaniteten må vernast sidan han utgjer barnet og mennesket sitt vesen. Det vil då seie at danning og utdanning handlar om å relatere seg til barnet som «det nye» på rett måte. Utdanning handlar om å vidareutvikle det faktum at barna er fødte inn i verda og har det nye i seg: «the essence of education is natality, the fact that human beings are *born* into the world» (ibid. 196). Ei slik bevaring av spontaniteten til barnet må skje ved å *introdusere* barnet til verda: «Exactly for the sake of what is new and revolutionary in every child, education must be conservative; it must preserve this

newness and introduce it as a new thing into an old world» (ibid 193). Det nye som barnet representerer, må ikkje bli overkøyrd av den beståande verda, og barnet må difor vernast mot verda; barnet må setjast i ein relasjon til det beståande.

Skal det nye ved barnet takast vare på, må det vekse opp i den private familiesfæren og ikkje i det offentlege rom. Det offentlege eller allmenne utslettar det spontane og individuelle ved barnet. Difor er det berre i familiesfæren barnet få vere barn og dermed bevare det nye og spontane som det representerer:

Because the child must be protected against the world, his traditional place is in the family [...] These four walls, within which people's private family life is lived, constitute a shield against the world and specifically against the public aspect of the world. They enclose a secure place, without which no living thing can thrive (ibid.:186).

Då er spørsmålet korleis familiesfæren meir konkret skal forståast. I «The Crisis in Education» skildrar Arendt dette relativt metaforisk. Ho er meir konkret i drøftinga av det private i *The human condition*. Her forstår Arendt det private som eit konkret, fysisk rom, til dømes eit hus eller ein eigedom, der ein kan trekkje seg bort frå det offentlege: «The only efficient way to guarantee the darkness of what needs to be hidden against the light of publicity is private property, a privately owned place to hide in» (HC:71). Privat eigedom tyder her «a tangible, wordly place of one's own» (HC:70). For Arendt er altså det private ein fysisk stad i verda. Underteksten er kanskje motsetninga til det fysiske offentlege rommet i den gresk-romerske kulturkrinsen, *agora* eller *forum*, der ein er utlevert til andres meiningar og oppfatningar av ein sjølv.

Likevel er Arendts skildring generell, og det er kanskje også Arendts poeng. Kva den private sfæren eigentleg består i, kan nettopp ikkje artikulert klart og eintydig, for då er jo dette aspektet ved menneskelivet blitt offentleg. «The most elementary meaning of the two realms [the private and the public] indicates that there are things that need to be hidden and others that need to be displayed publicly if they are to exist at all» (HC:73). Arendts poeng er altså at eit «heilt» menneske må ha ei skjult, privat side. Eit menneske treng denne verkelege, men uartikulerte dimensjonen ved livet sitt – ein dimensjon som då må vere usynleg i høve til det offentlege eller allmenne:

The sacredness of this privacy was like the sacredness of the hidden, namely, of birth and death, the beginning and end of the mortals who, like all living creatures, grow out of and return to the darkness of an underworld. The non-privative trait of the household realm originally lay in its being the realm of birth and death which must be hidden from the public realm because it harbors the things hidden from human eyes and impenetrable to human knowledge (HC:62–3).

Som hos Hegel ser dette skjulte ved familiesfæren ut til å ha kjærleiken som kjerne. Arendt talar om «the development of the life of hearth and family» (HC:59) og «the warmth of the hearth» (ibid.) som karakteristisk ved det livet i familien, og ho nemner eksplisitt kjærleiken som eit konkret døme på kva som berre kan eksistere i den private sfæren og ikkje i det offentlege rom:

For instance, love, in distinction from friendship, is killed, or rather extinguished, in the moment it is displayed in public. [...] Because of its inherent worldlessness, love can only become false and perverted when it is used for political purposes such as the change or salvation of the world (HC:51–52).

Les vi dette i lys av Hegel, er tanken at kjærleik i sitt vesen ikkje har noko med den offentlege å allmenne verda å gjere, for i det offentlege rom blir ikkje det partikulære og individuelle ved mennesket anerkjent. Skal barnet verkeleggjere seg sjølv som *det nye*, som eit spontant, individuelt subjekt, kan det berre skje gjennom den vilkårsause kjærleiken i familien. Og det vilkårsause ved kjærleiken gjer at han har ein irrasjonell og umedviten dimensjon – ei side som er *skjult* i den forstand at ho ikkje har nokon allmenn funksjon. Den vilkårsause kjærleiken er utelukkande retta mot det partikulære individet. Skal barnet utvikle det nye i seg, i tydinga få ein individuell identitet, er det avhengig av å vekse opp i den skjulte familiesfæren.¹⁶¹

Verda må vernast mot barnet

Arendts andre kriterium for at utdanning skal vere mogleg, er at verda må vernast mot barnet. Frå eit pedagogisk standpunkt høyrast dette kanskje merkeleg ut, for kva skal ein oppseda barna i, om ikkje verda eller røyndommen? Det Arendt her meiner, må vere at verda må vernast mot *det nye* barna representerer. Arendt skriv:

What concerns us all and cannot therefore be turned over to the special science of pedagogy is [...] our attitude toward the fact of natality: the fact that we have all come into the world by being born and that this world is constantly renewed through birth. Education is the point at which we decide whether we love the world enough to assume responsibility for it and by the same token save it from that ruin which, except for renewal,

¹⁶¹ Sjølv om det er mange likskapar mellom Arendt og Hegel, er ein skilnad at Arendt flyttar den antikke førestillinga av familien direkte inn i vår tid som ein kontrast, medan Hegel meiner det er ein grunnleggjande skilnad mellom den antikke og moderne familien: Som Arendt, talar Hegel om familiesfæren som grunnlagt i dei skjulte, underjordiske lovane, og begge knyt familien til utviklinga av det individuelle ved mennesket. Men i Hegels filosofi kan det umedvitne alltid bli medvite. Som vi har sett, skjer det ved at kjærleiken i familien blir opphevd i form av ekteskapet. Arendt held i større grad fast på dei antikke motsetningane utan å forsøke å sameine dei i ein einskap. For hennar poeng er at skiljet mellom det private og det offentlege må bestå for å unngå problema som *the social* medfører.

except for the coming of the new and young, would be inevitable (Arendt 1961:196).

Oppseding handlar nettopp om å vidareføre verda til den nye generasjonen. Men sidan den nye generasjonen nettopp er noko nytt, så har dei i utgangspunktet ikkje noko forhold til den «gamle» verda dei blir fødd inn i. Den beståande verda blir altså ikkje overført til barna utan eit medvit og *engasjement* for denne verda frå dei som kjenner ho. Oppseding handlar altså om å overføre verda til den nye generasjonen og i den forstand verne ho mot barnet. På den måten kan barna vidareføre ho i sitt eige bilete. Som Arendt held fram:

And education, too, is where we decide whether we love our children enough not to expel them from our world and leave them to their own devices, nor to strike from their hands their chance of undertaking something new, something unforeseen by us, but to prepare them in advance for the task of renewing a common world (Arendt 1961:196).

Dei to kriteria for utdanning som Arendt stiller opp, kan vi setje i samband med det omgrepet om danning vi har utleia frå Hegel. Danning handlar om å verkeleggjere seg sjølv som reelt fritt subjekt. Reell fridom består i einskapen av subjekt og objekt, mennesket og røyndommen, og det er ein slik einskap Arendt forsøker å artikulere med dei to kriteria for utdanning: På den eine sida må fridommen til barnet utviklast ved at *det nye* ved barnet blir verna mot verda. Denne utviklinga av den subjektive og individuelle fridommen til barnet skjer i familien. Som hos Hegel blir barnet her medvite om seg sjølv som eit individuelt handlande og tenkjande subjekt, eit medvit som er ein føresetnad for fri handling. På den andre sida må fridommen til barnet ha realitet ved at barnet introduserast til den verkelege verda. Det formulerer Arendt som at verda må vernast mot barnet. Både for Hegel og Arendt handlar altså oppseding eller danning om å bevare fridommen til barna samtidig som dei tek del i den fellesmenneskelege røyndommen.

Vanskane med utdanning i den sosiale sfæren

Desse to kriteria som gjer utdanning mogleg, er under press på grunn av framveksten av *the social*. Den samanblandinga av det private og det offentlege rom som denne sfæren medfører, gjer at pedagogisk autoritet blir svekka, og at barnet blir eksponert for det offentlege eller allmenne.

At verda skal vernast mot barnet, vil seie at barnet må bli introdusert og innvia i verda. Det må få innpass i dei tradisjonane, praksisane og kulturen som utgjer det menneskelege fellesskapet. Som vi skildra i kapittel 4, består ikkje dei åndelege strukturane til røyndommen av seg sjølv. Dei består berre i kraft av at mennesket aktivt

engasjerer seg i, og tar ansvar for, den røyndommen dei er ein del av. Det at verda må vernast mot barnet vil seie at ansvaret og engasjementet for den åndelege strukturerte verda må bli overført til nye generasjonar. Arendt uttrykkjer dette poenget slik:

The teacher's qualification consists in knowing the world and being able to instruct other about it, but his authority rest on his assumption of responsibility for that world. Vis-à-vis the child it is as though he were a representative of all adult inhabitants, pointing out the detali and saying to the child: This is our world (Arendt 1961:189).

Framveksten av den sosiale sfæren gjer det vanskeleg å ta dette ansvaret. Grunnen er konsumsamfunnet og framandgjeringa som den sosiale sfæren i siste instans kan resulterer i. Som vi har sett, manglar strukturane som den sosiale sfæren består av, både den objektive permanensen og den subjektive fridommen som er nødvendig for at eit menneske skal kunne identifisere seg med og stå ansvarleg for fellesskapet: Når bruksting blir konsumerte, er det vanskeleg å oppretthalde ei felles objektiv verd. Det finst ingen objektive tradisjonar, praksisar eller verdiar som barna skal innviast i, for konsumet av permanente bruksting gjer at den felles verda stadig endrar seg. På den måten har den verda dei vaksne skal introduserer barna i og stå ansvarlege for, ikkje noko innhald. På den andre sida har konsumfellesskapet ein nødvendig og ufri struktur. Konsumfellesskapet består av individ og er ikkje eit verkeleg menneskeleg eller åndeleg fellesskap. I staden er det grunnlagt i det objektivt gjevne målet om produksjon og konsum. Samfunnet er ikkje tufta på ein kultur, tradisjonar eller moralske eller politiske verdiar som ein som subjekt kan stå inne for. I staden er det grunnlagt i det «ytre» målet om økonomisk vekst. Men ein objektivt gjeve røyndom som mennesket ikkje har konstituert, kan det heller ikkje ta ansvar for. Ein kan ikkje vere representantar for ei verd ein ikkje identifiserer seg med.¹⁶²

[M]odern man could find no clearer expression for his dissatisfaction with the world [...] than by his refusal to assume, in respect to his children, responsibility for all this. It is as though parents daily said: «In this world even we are not very securely at home; how to move about in it, what to know, what skills to master, are mysteries to us too. You must try to make

¹⁶² Eg trur ikkje Mordechai Gordon (1999) har forstått djupna i Arendts omgrep om autoritet. Han skriv: «[Arendt] thinks that authority as been discarded by adults, which means that adults are increasingly refusing to assume responsibility for the world into which they have brought their children. To illustrate this point we just need to think of the number of cases in the United States in which parents who themselves abuse drugs and alcohol bring children into a world for which they can take little or no responsibility». For meg høyrer det ut som om Gordon her forstår Arendts omgrep om *ansvar* som eit problem som gjeld enkelte foreldre. Det er ein individuell moralsk svikt hos nokre foreldre. Men Arendts poeng er sjølvst at det manglande ansvaret må forklarast på samfunnsnivå som ein sosial patologi eller med Hegel: som ein kontradiksjon i ånda.

out as best you can; in any case you are not entitled to call us to account. We are innocent, we wash our hands of you. This attitude [...] is rather a symptom of that modern estrangement from the world which can be seen everywhere but which presents itself in especially radical and desperate form under the conditions of a mass society (Arendt 1961:191).

Framveksten av den sosiale sfæren gjer det vanskeleg å ta ansvar for og stå inne for røyndommen. Dermed mistar autoriteten som læraren eller dei vaksne må ha over for barna, sitt konkrete innhald. Det blir uklart kva ein eigentleg skal lære bort til barna. Som vi skal sjå nedanfor, gjer dette vegen kort til pedagogiske teoriar som tek utgangspunkt i ei autonom barneverd – pedagogiske teoriar der autoritet ikkje spelar noka rolle.

Det andre kriteriet for utdanning som Arendt stilte opp, var det å verne barnet mot verda, og det kan heller ikkje bli innfridd i den sosiale sfæren. Arendt ser massesamfunnet som eit resultat av *the social*. Trugsmålet som verda rettar mot barnet, er *konformitet*. Dersom barnet ikkje blir beskytta mot den allmenne sfæren, er faren at *det nye*, det spontane og frie og subjektive ved barnet, blir utsletta i møte med den offentlege sfæren:

A life spent entirely in public, in the presence of others, becomes, as we would say, shallow. While it retains its visibility, it loses the quality of rising into sight from some darker ground which must remain hidden if it is not to lose its depth in a very real, non-subjective sense (HC:71).

Ein barndom i det offentlege lys kan utslette det subjektive ved barnet. Det har ingen forståing av seg sjølv som partikulært individ; det utviklar aldri ei eiga moralsk, subjektiv og fri kjerne. I staden blir barnet overflatisk, ein funksjon av omgjevnadane.¹⁶³ Med *the Social* brytast skilje mellom det private og det allmenne og offentlege ned. Resultatet er at barna i større grad bli eksponert for det allmenne:

The more completely modern society discards the distinction between what is private and what is public, between what can thrive only in concealment and what needs to be shown to all in the full light of the public world, the more, that is, it introduces between the private and the public a social sphere in which the private is made public and vice versa, the harder it

¹⁶³ Arendt har her ei slags marxistisk analyse av økonomi, statistisk samfunnsanalyse og behaviorisme som vitskap. Dei veks fram som vitskapar som resultat av at dei «materielle» eller objektive forholda i samfunnet er endra: «Economics [...] could achieve a scientific character only when men had become social beings and unanimously followed certain patterns of behavior, so that those who did not keep the rules could be considered to be asocial or abnormal» (HC:42). Og «[T]he rise of the 'behavioral sciences' indicates clearly the final stage of this development, when mass society has devoured all strata of the nation and 'social behavior' has become the standard for all regions of life» (HC:45).

makes things for its children, who by nature require the security of concealment in order to mature undisturbed (Arendt 1961:188).

I den sosiale sfæren blir altså barnet eksponert for det offentlege. Konkret korleis dette skjer, seier Arendt som vanleg lite om. Men vi kan tenkje oss kommersialiseringa av barndommen som eitt døme. Eit anna kan vere møte med prestasjonskrava frå det allmenne i form av tidlegare testing i skulen. Arendt gjev også eitt døme, men det er spesifikt: Barn av kjendisar får ofte barndommen sin eksponert i det offentlege. Dei manglar då det private rommet der dei kan utvikle seg sjølv som individ, som menneske med ein identitet uavhengig av den offentlege sfæren:

Fame penetrates the four walls, invades their private space, bringing with it, especially in presentday conditions, the merciless glare of the public real, which floods everything in the private lives for those concerned, so that the children no longer have a place of security where they can grow (ibid. 186).

Utan ein privat, skjult eksistens i familien får barna ikkje moglegheita til å utvikle seg til eit sjølvstendig individ uavhengig av det allmenne. I staden er faren at ein blir eit produkt av den allmenne eller offentlege forventinga.

Utdanningskrise og pedagogisk teori

Krise som Arendt meiner å identifisere i utdanningssektoren, har *the social* som bakteppe, men ho kjem konkret til uttrykk i det Arendt meiner er uhaldbare samtidige pedagogiske teoriar. Teoriane er uhaldbare fordi dei forklarar kva pedagogikk og utdanning er, med utgangspunkt i den sosiale sfæren. Men som vi har sett, er dette ei sfære der utdanning og pedagogisk verksemd eigentleg er umogleg. Resultatet er teoriar som forsøker å forklare pedagogikk uavhengig av omgrep som autoritet og reell fridom, og då går det gale. Arendt samanfatar korleis denne krisa kjem til syne i pedagogisk teori i tre punkt.

Det første punktet er oppfatninga «that there exist a child's world and a society formed among children that are autonomous and must insofar as possible be left to them to govern» (Arendt 1961:181). Moderne utdanningsteoriar absolutterer barneverda, og det gjer utvikling eller danning umogleg: «insofar as [modern education] attempts to establish a world of children, [it] destroys the necessary conditions for vital development and growth» (Arendt 1961:187). Grunnen er framveksten av den sosiale sfæren som eksponerer barndommen i familiefæren i den offentlege:

It is the peculiarity of modern society [...] that it regards life, that is, the earthly life of the individual as well as the family, as the highest good; and for this reason, in contrast to all previous centuries, emancipated this life

and all the activities that have to do with its preservation and enrichment from the concealment of privacy and exposed them to the light of the public world. [...] the last to be affected by this process of emancipation were the children (Arendt:1961:187–8).

Som vi har sett, medfører den sosiale sfæren at familiesfæren blir eksponert for det allmenne. Denne utviklinga får også konsekvensar for oppsedinga som skjer i familien: Tradisjonelt er barnet bunde til familien og underlagt autoriteten til foreldra. På grunn av framveksten av den sosiale sfæren, blir barnet eksponert for den offentlege sfæren og i ein forstand sett fri frå familiestrukturane. I pedagogisk teori reflekterast denne utviklinga i trua på at barnet treng ei autonom allmenn sfære der dei regulerer seg sjølve og er frie. Denne sfæren er altså frikopla frå familien og foreldra som tek ansvar og er autoritetar. Arendts poeng er at dette er ei misforstått form for pedagogikk, for barnet er «still at the stage where the simple fact of life and growth outweighs the factor of personality» (Arendt 1961:188). Dei uheldige konsekvensane av ei slik autonom barneverd er at barna mistar tilgangen til verda til dei vaksne; dei mistar tilgangen til den eksisterande objektive og *verkelege* verda: «Under the pretext of respecting the child's independence, he is debarred from the world of grown-ups and artificially kept in his own, so far as that can be called world» (Arendt 1961:184). Og som ho skriv seinare

The real and normal relations between children and adults, arising from the fact that people of all ages are always simultaneously together in the world, are thus broke off. And so it is of the essence of this first basic assumption that it takes into account only the group and not the individual child (Arendt 1961:181).

Pedagogiske teoriar om den autonome barneverda manglar altså prinsippet om at verda må vernast mot det nye barnet representerer. Dei legg ikkje vekt på å introdusere eller innvie barnet i ei verkeleg eksisterande verd. I staden blir barnet eksponert for det offentlege i form av den autonome barneverda. Resultatet er, med Hegel, at fridommen barna utviklar, manglar realitet. Han blir abstrakt og utan innhald. Barna sitt «real living space» (Arendt 1961:186) blir øydelagt, og det har ifølgje Arendt dramatiske konsekvensar:

Therefore by being emancipated from the authority of adults the child has not been freed but has been subjected to a much more terrifying and truly tyrannical authority, the tyranny of the majority (Arendt 1961:181).

Resultatet er «conformism» og «juvenile delinquency» (Arendt 1961:182).

Eit anna grunnleggjande problem med moderne utdanningsteoriar er ideen om at pedagogikk kan forståast uavhengig av kunnskapen som skal lærast bort: «A teacher, so

it was thought, is a man who can teach anything; his training is in the teaching, not in the mastery of any particular subject» (Arendt 1961:182). Pedagogikkfaget har utvikla seg til «a science of teaching in general in such a way as to be wholly emancipated from the actual material to be thought» (ibid.). Igjen kan slike pedagogiske teoriar forklarast ut frå framveksten av den sosiale sfæren. Som vi har sett, medføre ho at den objektive, fellesmenneskelege verda går i oppløysing. Arendt skildra dette mellom anna ved at verda av tilverka bruksting blir konsumprodukt. Utan objektive strukturar i form av permanente objekt, praksisar og tradisjonar har dei vaksne inga verd å innvie barna i. I staden står røyndommen fram som objektivt gjeve, som ein røyndom det ikkje er mogleg å representere og ta ansvar for. Når røyndommen ikkje består av vedvarande objektive strukturar, kan pedagogikk ikkje bestå i å formidle objektiv kunnskap om røyndommen. Resultatet er framveksten av pedagogiske teoriar der fagkunnskap eller fagleg autoritet ikkje er nødvendig.

Arendts tredje innvending er retta mot pragmatisk pedagogisk teori som legg til grunn at « you can know and understand only what you have done yourself» (Arendt 1961:182), og resultatet er «to substitute, insofar as possible, doing for learning» (ibid.). Problemet er at slike teoriar viskar ut skiljet mellom «play and work» (ibid.:183). «The child's characteristic activity, so it was though, lies in play; learning in the old sense, by forcing a child into an attitude of passivity, compelled him to give up his own playful initiative» (ibid.). Læring som det å tileigne seg kunnskap om den allmenne felles verda gjennom arbeid blir forlate som pedagogisk prinsipp. I staden skal barnet lære gjennom å leike og handle på eiga hand. Grunnlaget for slike pedagogiske teoriar kan ein også forstå ut frå den sosiale sfæren: Sidan det sosiale utslettar dei allmenne strukturane som røyndommen til mennesket består av, så manglar verda eit permanent, objektivt innhald. Den offentlege sfæren har berre ei *form*, nemleg konsumet, og manglar eit meningsfullt innhald – ein åndeleg struktur. Når verda ikkje har ein permanent allmenn struktur, kan læring ikkje forståast som det å tileigne seg (allmenn) kunnskap om verda, for denne kunnskapen finst ikkje. Då er vegen kort til å forstå læring som ein aktivitet (*doing*) eller som leik. Arendts drøfting av hobbyar i *The Human Condition* kan kaste lys over dette poenget: Hobbyar er våre «strictly private and essentially wordless activities» (HC:118). Hobbyar er altså ein aktivitet som ikkje står i relasjon til den allmenne, felles røyndommen til mennesket, men er ein privat aktivitet. Problemet med læring gjennom leik er at også den har ei slik verdslaus form. Leiken er retta mot det private subjektet og har ikkje som føremål å introdusere barnet i ei felles verd. Som

ein konsekvens av den sosiale sfæren reduserer pragmatiske læringsteoriar læring til ein privat, verdslaus aktivitet, nemleg leik.¹⁶⁴

Arendt og Hegel om danning

Sjølv om Arendts teori om den sosiale sfæren ikkje alltid er like lett å gjere konkret eller knyte direkte til pedagogiske spørsmål, peiker teorien etter mitt syn på viktige trekk ved dagens samfunn. Som vi har sett, meiner Arendt ikkje at den sosiale sfæren allereie er fullt ut verkeleggjort, og vi må difor sjå denne teorien som eit verktøy for å identifisere uheldige tendensar i samfunnet. I vår drøfting av Hegels omgrep om danning er Arendts teori interessant sidan ho tek utgangspunkt i dei same kategoriane som Hegel, nemleg den private og den allmenne eller offentlege sfæren. No kan ein sjølv sagt ikkje ukritisk samanlikne deira forståing av desse kategoriane, men likskapen er stor nok til at det gjev meining å sjå dei i lys av kvarandre. Der Hegel utviklar innhaldet i dei to sfærane i større detalj enn Arendt, kan ein sjå Arendts filosofi som ei drøfting av om dette dannelsesomgrepet er mogleg å verkeleggjere i dagens samfunn.

Sett i lys av Hegel viser Arendt at den danninga som skal gå føre seg i familien og i skulen, er under press på grunn av den sosiale sfæren. Problema som denne sfæren medfører, kan vi samanfatte med utgangspunkt i omgrepa ansvar og autoritet. Tapet av den felles verda som den sosiale sfæren medfører, gjer at dei vaksne ikkje kan ta ansvar for røyndommen. Røyndommen til mennesket er slik strukturert at dei vaksne ikkje kan stå inne for verda som *si* verd. Røyndommen manglar dei nødvendige åndelege eller sjølvmedvitne strukturane som gjer det mogeleg å identifisere seg med, og dermed ta ansvar for, han. Og personar som ikkje tek ansvar for verda heller ingen autoritet og kan ikkje oppsede barn:

In education, on the contrary, there can be no such ambiguity in regard to the present-day loss of authority. Children cannot throw off educational authority, as though they were in a position of oppression by an adult majority [...] Authority has been discarded by the adults, and this can mean only one thing: that the adults refuse to assume responsibility for the world into which they have brought the children (Arendt 1961:190).

Arendt skildrar altså ein røyndommen som manglar normer, praksisar eller tradisjonar som gjev meining for og er grunnlagt av mennesket. I ein slik røyndom er ikkje danning og reell fridom mogleg.

Når røyndommen manglar ein åndeleg struktur, blir pedagogikk grunnlagt i autoritet og ansvar for verda umogleg. Strukturen til røyndommen gjer at pedagogikk

¹⁶⁴ Sjå også HC:128.

ikkje kan ha danning, i tydinga verkeleggjering av reell fridom og subjektivitet, som mål. Som Arendt antydar, er faren at pedagogikk må reduserast til maktbruk og manipulasjon av elevane. For i ei verd utan ånd er det den einaste måten ein kan påverke på:

[T]he non-authoritarian teacher, who would like to abstain from all methods of compulsion because he is able to rely on his own authority, can no longer exist (ibid. 182).

I ein slik røyndom er pedagogikk i den eigentlege betydinga av ordet umogeleg.

Vi var inne på at Arendt skildring av framveksten av den sosiale sfæren må forståast som ein pågåande prosess. Den sosiale sfæren er enno ikkje realitet, og Arendts analyse må sjåast som ein dystopi, men ein dystopi som står i fare for å bli verkeleggjort. I det samfunnet vi lev i, må difor verkeleg pedagogikk framleis vere mogeleg. Kva det inneber, er neste tema.

3 Pedagogikk og reell fridom – Skjervheim

Vi skal no forlate dei institusjonelle eller objektive føresetnadane for danning og reell fridom og vende oss mot pedagogen. Arendt skildrar ein situasjon der den objektive, ikkje-åndelege, strukturen til røyndommen gjer danning og reell fridom umogeleg. Men det er klart at det same kan skje dersom pedagogen utfører dårleg eller gal pedagogikk. Vi skal forsøke å svare på korleis pedagogen kan danne barn eller elevar til reelt frie menneske; vi skal forsøke å avklare kva pedagogikk er.

I denne seksjonen står Hans Skjervheims klassiske artikkel «Eit grunnproblem i pedagogisk filosofi» i sentrum, og vi skal drøfte han frå to perspektiv. I artikkelen viser Skjervheim at pedagogikk må vere grunnlagt i det vi kan kalle ei *subjektiv form*. Det vil seie at pedagogikk berre er mogleg dersom pedagogen handsamar eleven som subjekt og ikkje objekt. Ein pedagog som ikkje tek omsyn til denne subjektive forma, greier ikkje å formidle noko til eleven; han blir kommunikasjonslaus over for han og då er pedagogikk umogeleg. Dette er det første perspektivet på Skjervheims «Eit grunnproblem».

I lys av Hegels omgrep om reell fridom er det klart at pedagogikk ikkje kan forståast i si fulle breidd om ein berre tek omsyn til forma til slik verksemd. Skal eleven bli *reelt* fri, må pedagogen introdusere eleven til ei objektivt eksisterande verd, og difor må pedagogikk også ha ei objektivt *innhald*. Vi skal får fram denne dimensjonen ved pedagogisk verksemd ved å kritisere Skjervheims artikkel med utgangspunkt i Hegels omgrep om reell fridom: Sidan Skjervheim forstår pedagogikk ut frå den subjektive

forma til pedagogisk verksemd, går han glipp av essensen i slik verksemd. Den subjektive forma som Skjervheim skildrar, er abstrakt og generell. Ho finst ikkje berre i pedagogiske relasjonar, men ligg til grunn for *alle* typar frigjerande mellommenneskeleg relasjonar. Det som karakteriserer den pedagogiske relasjonen, er at han gjer eleven *reelt* fri, men denne i innhaldsdimensjonen legg Skjervheim ikkje vekt på. Ein kan difor skulde Skjervheim for å misforstå pedagogikken sitt vesen: Han skildrar ikkje eit pedagogisk, men heller eit politisk eller moralsk, grunnproblem.

Denne kritikken av Skjervheim er på mange måtar tufta på Hegels kritikk av Kants formalisme.¹⁶⁵ Som vi hugsar frå drøftinga av Kants kategoriske imperativ i kapittel 2, kan Kant skuldast for ikkje å nå fram til den konkrete røyndomen til mennesket. Det same meiner eg vi kan seie om Skjervheims omgrep om pedagogikk. Vi skal difor avslutte denne seksjonen ved gje eit konkret døme på korleis Hegels omgrep om danning som reell fridom, og ikkje Skjervheims pedagogiske teori, som må brukast for å kunne seie noko om den pedagogiske verkelegheita i dagens skule.

Skjervheim og den subjektive forma til pedagogisk verksemd

Grunnproblemet som Skjervheim drøftar i sin artikkel, er om «den tekniske mål–middel-modellen er adekvat som grunnmodell når ein vil prøva å forstå kva pedagogikk er» (Skjervheim 1992:66–7). Dette kan vi forstå ut frå det vi har kalla det pedagogiske paradokset: Er det mogleg å oppsede barn til fridom gjennom ytre, teknisk eller objektiv påverknad? Og viss ikkje, korleis skal ein då forstå pedagogisk verksemd? Svaret Skjervheim gjev, er at den pedagogiske relasjonen mellom lærar og elev ikkje kan forståast ut frå det han kallar ein teknisk subjekt/objekt-relasjon. I staden må pedagogikk forståast som ein likeverdige, dialogisk subjekt/subjekt-relasjon grunnlagt i det Skjervheim kallar *die geltungstheoretische Differenz*. Vi skal no sjå at denne forståinga av pedagogikk kan forklarast ut frå Hegels omgrep om medvit som grunnlagt i eit felles normativt rammeverk, medvit med ei åndeleg *form*.

Skjervheim startar drøftinga ved å avvise den tekniske modellen for pedagogikk:

Føresetnaden for teknikken er eit subjekt/objekt-forhold, der subjektet på ein heilt avgjerande måte har makt over objektet. I den pedagogiske situasjonen er det derimot tale om eit subjekt/subjekt-forhold, der makta ikkje på ein eintydig måte ligg på den eine sida, og difor er det svært problematisk om læraren kan forma elevane på ein måte som i det heile kan vera analog med den måten teknikaren formar sitt materiale på.

¹⁶⁵ Skjervheims kantianske orientering er tydeleg i «Det instrumentalistiske mistaket» (Skjervheim 1996) der han drøftar pedagogikk med utgangspunkt i Kants kategoriske imperativ.

Den tekniske oppfatninga av oppsedinga er i prinsippet det same som autoritær oppseding. Makta og fridomen ligg på den eine sida, hjå oppsedaren, ikkje hå den som skal oppsedast (Skjervheim 1992:68).

Då er spørsmålet korleis subjekt/subjekt-relasjonen som Skjervheim meiner kan forklare pedagogisk verksemd, skal forståast.

Kva ein subjekt/subjekt-relasjon består i, forklarar Skjervheim med eit omgrep han hentar frå Hans Wagner, nemleg det han kallar «der geltungstheoretische Differenz» (ibid.:71).¹⁶⁶ Og kva som ligg i dette omgrepet, forklarar Skjervheim ved å drøfte to former for retorikk. Ved å klargjere skilnaden mellom det å overtale (overbevise) nokon og det å overtale nokon forklarar Skjervheim kva differensen er, og dermed kva den pedagogiske subjekt/subjekt-relasjonen har som grunnlag: Det som karakteriserer den overtalende retorikken, er at han er likegyldig til kva som er rett og urett, sant og usant. Målet er å overføre ei bestemt forståing av røyndommen, sann eller usann, på ein annan person. Den overtydande retorikken, derimot, har ei sann forståing av røyndommen som mål:

I motsetning til [overtaling] står den delen av talekunsten som er formidla gjennom skiljet mellom *episteme* og *doxa*. Her gjeld det ikkje for kvar pris å overtala den andre, men å framelska innsikt (Skjervheim 1992:73).

Den vesentlege skilnaden mellom dei to formene for talekunst er at overtaling er formidla av eit omgrep om sanning, og denne formidlinga er altså *die geltungstheoretische Differenz*. Rammeverket som kommunikasjonen tek utgangspunkt i, består i «spørsmåla om kva som er sant i motsetning til falskt, kva som er rett handling i motsetning til å handla galt, kva som er verkeleg innsikt i motsetning til berre meining» (Skjervheim 1992:76). Og når kommunikasjonen er grunnlagt i målet om sanning, så kan retorikaren ikkje kommunisere kva som helst. Ein kan berre overtale den andre om det som er sant. Dette gjer at den overtydande retorikaren (læraren) og tilhøyraren (eleven) er underordna det same rammeverket og er dermed i ein forstand like: Målet med samtalen er noko felles, nemleg objektiv innsikt og sanning – innsikter om røyndommen som er allmenne og gjeld for begge. Skjervheims poeng er at pedagogisk verksemd må vere underordna eit slikt felles normativt rammeverk. Berre på den måten blir fridommen til tilhøyrarane (eleven) respektert:

Å overtale andre [...] føreset eit subjekt/subjekt-forhold [...] Her går ein ikkje bakom den andre sin fridom, det gjeld ikkje for ein kvar pris å overtale den andre. Det gjeld ikkje heller berre den andre si innsikt, men

¹⁶⁶ Av ein eller annan grunn skriv Skjervheim, i alle fall i mi utgåve, konsekvent «der [...] Differenz», medan «die» er rett.

den innsikta som, dersom det er verkeleg innsikt, må vere den same for b e to. Her er det ikkje eit herre/knekt-forhold det er tale om, men ekte dialog (Skjervheim 1992:74).

Det Skjervheim her skildrar, er alt a det vi hittil har drøfta som ein åndeleg *anerkjenningssrelasjon* mellom læraren og eleven, og som vi har sett, er slike relasjonar frigjerande. Relasjonen er åndeleg fordi begge medvita relaterer seg til det same normative rammeverket, nemleg kategorien sanning. Sanninga er det objektive eller allmenne og gjeld difor for begge subjekta. Samtidig er det berre subjekt som kan relaterer seg til sanning, i teoretisk og praktisk (moralsk) forstand. Så n r den overt dande læraren taler til eleven med utgangspunkt i differensen, så anerkjenner han eleven som subjekt; han anerkjenner eleven som eit fritt sjølvmedvite vesen som kan relatere seg til kategoriar som det sanne og det rette. På den måten er det Skjervheim kallar differensen, det same som Hegel forstår som ein åndeleg, gjensidig anerkjennande relasjon.

Ein åndeleg relasjon er frigjerande, og Skjervheim f r fram dette ved å skildre den pedagogiske subjekt/subjekt-relasjonen som ein likeverdig dialogrelasjon. Dialogen er måten som den gjensidige anerkjenninga kjem til uttrykk. Ein slik verkeleg dialog er grunnlagt i ei form som individa har *felles*, og denne forma er differensen, nemleg ønskje om sann, objektiv og allmenn innsikt. Den felles forma opphever motsetningane mellom individa og gjer kommunikasjon, dialog, mogleg: Sidan dialogen er underordna differensen, består forma til samtalen i at ein i fellesskap skal forsøke å etablere sanninga. Denne intensjonen er grunnlaget for kommunikasjonen. På den måten ligg det i premissa, i forma, til dialogen at begge partar har evne til å definere kva sanninga er. Og sidan berre sjølvmedvitne subjekt kan relatere seg til sanning, så ligg det i forma til dialogen at deltakarane anerkjenner kvarandre som likeverdige, frie subjekt.

Med desse d ma meiner Skjervheim å vise kva pedagogisk verksemd har som grunnlag: Føresetnaden for at pedagogikk skal vere frigjerande, er at den pedagogiske verksemda er underordna differensen. Dette åndelege rammeverket er alt a *forma* til pedagogisk verksemd.

Kommunikasjonsl yse – pedagogikk utan subjektiv form

Kva som meir konkret ligg i ein slik dialogisk, anerkjennande subjekt/subjekt-relasjon, illustrerer Skjervheim med eit døme frå rettssosiologen Wilhelm Aubert. Han drøftar skilnaden mellom å tale *til* og det å tale *om* eit menneske. Berre i det første tilfellet blir fridommen og subjektiviteten til mennesket respektert. I det andre finst ingen verkeleg kommunikasjon med den andre: «opphevar ein den ekte dialogen, [...] risikerer [ein] å

verta kommunikasjonslaus i høve til den ein skal påverka» (Skjervheim 1992:75). Ein påverkar ved å gjere den andre til eit ufritt objekt. Skjervheim siterer Aubert:

Prinsippet om balanse mellom ytelse og motytelse, eller misgjerningen og straff, setter en felles ramme for gjensidig forståelse. Når dette prinsippet følges så noenlunde, kan myndighetene og borgerne møtes i en dialog [...] Brytes dette prinsipp, vil også kommunikasjonen bryte sammen. Når rettsmyndigheten taler om allmennprevensjon og individualprevensjon, og setter rettferdigheten til side for disse hensyn, da snakker de kanskje meget fornuft om lovovertrederen. Men de snakker ikke til ham» (fra «Likhet og rett», s. 30, sitert i Skjervheim 1992:75).

Berre ut frå eit felles rammeverk, her i form av loven eller prinsippet om «balanse mellom ytelse og motytelse» kan ein kommunisere med brotsmannen. Og det skjer i tilfeller der ein legg prinsipp som allmennprevensjon til grunn for straffa. Eit slikt prinsipp respekterer ikkje subjektiviteten til brotsmannen og gjer han til objekt.¹⁶⁷

Auberts skilje mellom å tale *om* og tale *til* brotsmannen kan utdjupast med eit døme frå *Phänomenologie des Geistes*. Hegel drøftar her skilnaden mellom å hemne og straffe eit brotsverk. Det å hemne brotsverket er analogt til det Aubert kallar å tale *om* brotsmannen eller det å påverke gjennom ytre maktbruk. Det å straffe eit brotsverk er analogt til det Aubert kallar å tale *til* brotsmannen. Og det er altså den siste forma for

¹⁶⁷ Om Aubert har tenkt ut dette sjølv, er ikkje sikkert, for Hegel framfører ein tilnærma identisk kritikk i *Rettsfilosofien*: Prinsippet om allmennprevensjon legg til grunn at føremålet med straff er å skape frykt for dei negative konsekvensene (*Übel*): «Dieser oberflächliche Charakter eines Übels wird in den verschiedenen Theorien über die Strafe, der Verhütungs-, Abschreckungs-, Androhungs-, Bessreungs- usw. Theorie als das Erste vorausgesetzt [...]» (PR:§ 99). Då er straffa ikkje grunnlagt i behovet for rettferd – i nødvendigheita av å oppheve den krenkinga av fridom og subjektivitet som brotsverket medfører. I staden er straffa grunnlagt i at brotsmannen har *ignorert* frykta for påført vondskap som prinsippet om allmennprevensjon inneheld. Eit slikt prinsipp for straff er grunnlagt i subjektivitet, ikkje i fridom og objektivitet:

«Die Feuerbachische Straftheorie begründet die Strafe auf Androhung und meint, wenn jemand trotz derselben ein Verbrechen begehe, so müsse die Strafe erfolgen, weil sie der Verbrecher früher gekannt habe. Wie steht es aber mit der Rechtlichkeit der Drohung? Dieselbe setzt den Menschen als nicht Freien voraus, und will durch die Vorstellung eines Übels zwingen. Das Recht und die Gerechtigkeit müssen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet. Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt» (PR:§ 99, Zu.).

Straffa er grunnlagt i subjektivitet i den forstand at ho er grunnlagt i det faktum at mennesket kan kjenne frykt og har ignorert denne frykta gjennom brotsverket. Dette er eit subjektivt og tilfeldig prinsipp for straff, og det respekterer ikkje brotsmannen som fritt, rasjonelt subjekt. For straffa er ikkje grunnlagt i eit objektivt, rasjonelt forståeleg prinsipp. Ein talar *om* og ikkje *til* han. «Durch jene oberflächlichen Gesichtspunkte aber wird die objektive Betrachtung der Gerechtigkeit, welche der erste uns substantielle Gesichtspunkt beim dem Verbrechen ist, beiseite gestellt, und es folgt von selbst, daß der moralische Gesichtspunkt, die subjektive Seite des Verbrechens, [...] zum Wesentlichen wird» (PR:§ 99).

påverknad som kan illustrere Skjervheims pedagogiske dialogiske ideal som respekterer fridommen til eit anna menneske.

Dersom brotsverket blir hemna, finst det ikkje noko felles rammeverk eller kommunikasjon mellom brotsmannen og hemnarane. Dei relaterer seg til brotsmannen i form av maktbruk, i form av blind, ureflektert hemn – ved «å vise meg som vesen overfor han», som Hegel skriv nedanfor. Dette rammeverket for «samhandling» er umiddelbart og umedvite; det er grunnlagt i ein umiddelbar lov:

In einer anderen Sphäre, ist nach dem *unmittelbaren Gesetze*, Rache an dem Feinde die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. *Dieses Gesetz* aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, *verkehrt sich* durch das Prinzip der andern Welt in *das entgegengesetzte*, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der *Strafe* des Verbrechen dargestellt wird, zum *Gesetze* gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine *verkehrte* übersinnliche Welt sich *gegenüberstehen* hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren [...] kommt. Die nach dem *Gesetze der ersen* den Menschen schändende und vertilgende Strafe verwandelt sich in ihrer *verkehrten* Welt in die sein Wesen erhaltende, und ihn zu Ehre bringende Begnadigung (PhG:112).

Det umiddelbare prinsippet om hemn er sjølvøydeleggjande sidan det ikkje er grunnlagt i eit rasjonelt eller sjølvmedvite prinsipp. Hemnen respekterer det frie og subjektive verken ved brotsmannen eller hemnaren. Grunnen er at det umiddelbare ved hemnen gjer at han manglar ei rasjonell, medvite grunngeving; hemnen er nettopp blind og ikkje grunnlagt i eit reflektert, sjølvmedvite prinsipp. Til dømes vil skaden som hemnen medfører, difor ikkje nødvendigvis står i noko rimeleg forhold til storleiken på brotsverket. Kva som utløyser krav om hemn, og innhaldet i hemnen (skaden) er vilkårleg. På den måten er hemnande handlingar ikkje uttrykk for refleksjon og dermed fridom, men i den impulsive, objektive og ufrie viljen.

Skal brotsmannen anerkjennast som fritt subjekt, må difor eit anna reaksjonsprinsipp leggjast til grunn, det Hegel kallar prinsippet for den andre verda. Det består i å *straffe* brotsmannen, altså relatere seg til han ut frå eit allment og grunngeve prinsipp – ut frå ein felles lov, eit felles, normativt rammeverk. På den måten blir den subjektive fridommen til brotsmannen respektert (*es kommt zu Ehren*): I staden for å utslette brotsmannen gjennom hemn, blir han gjennom straffa innordna i det felles rammeverket som loven utgjer, og i den forstand benåda som fritt *subjekt*. Brotsmannen blir framleis straffa ved til dømes fengsel, men paradoksalt nok er denne straffa på eit grunnleggjande nivå frigjerande: straffa er måten brotsmannen blir

verkeleggjort som fritt, tilrekneleg og ansvarleg subjekt av dei andre i samfunnet. Gjennom straffa viser samfunnet at det står på like fot med brotsmannen i den forstand at alle er underordna same rammeverket, nemleg dei allment gjeldande lovane. Desse lovane er uttrykk for objektiv ånd, for reell fridom. Dei er det mediet som gjer at fridommen til samfunnsmedlemmane får realitet. Lovane strukturerer røyndommen slik at subjektive handlingsintensjonar får objektiv realitet. Dersom ein til dømes ønskje å kjøpe ei vare og betaler for ho, så gjer loven at ein ikkje blir lurt, og det subjektive ønsket om å tileigne seg varen får objektiv realitet. Gjennom straffa blir brotsmannen innordna i denne objektive, frigjerande strukturen; straffa er måten han blir anerkjent som del av det eit fellesskap av fritt handlande subjekt. Som Hegel skriv i *Rettsfilosofien*: «Daß die Strafe darin als *sein* eigenes *Recht* enthalten angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges *geehrt*» (PR:§ 100). På den måten er straffa måten samfunnet går i dialog med brotsmannen og anerkjenner han som subjekt. Det er måten samfunnet taler *til* og ikkje *om* han. Ein slik dialog oppstår fordi straffa innordnar brotsmannen under ein allmenn lov, under eit normativt rammeverk.

Desse døma frå rettssfæren får fram skilnaden mellom å tale *til* nokon som subjekt og det å tale *om* nokon og gjere dei til objekt. I den rettslege sfæren består det i viljen til straff heller enn hemn. I den pedagogiske sfæren består det i viljen til å underordne seg det Skjervheim kallar *die geltungstheoretische Differenz* og som Hegel kallar (formal) anerkjening. Denne viljen til å anerkjenne den andre som eit fritt subjekt er forma til pedagogisk verksemd. Berre med ei slik instilling kan pedagogen kommunisere med eleven og slik danne han til eit fritt menneske.

Skjervheim og innhaldet i pedagogisk verksemd

Sjølv om Skjervheim med omgrepet *die geltungstheoretische Differenz* seier noko grunnleggjande om *forma* til mellommenneskelege relasjonar, er det likevel ein vesentleg skilnad mellom dette omgrepet og Hegels omgrep om ånd og anerkjening. Denne skilnaden gjer at eg meiner Skjervheims teoriar likevel ikkje er eigna til å forstå pedagogiske relasjonar og kva pedagogikk er.

Hegel har vist at menneskeleg fridom ikkje kan forståast i abstraksjon frå røyndommen. Fridom må forståast grunnlagt i eit medium, som reell fridom. Når pedagogikken har som mål å gjere eleven fri, så er det dette fridomsomgrepet vi må leggje til grunn. Skal ein forstå kva pedagogikk er, må ein difor ta omsyn til *innhaldet* i slik verksemd. I det følgjande skal vi klargjere kva denne innhaldsdimensjonen i pedagogisk verksemd består i, ved å kritisere Skjervheims artikkel «Eit grunnproblem i

pedagogisk filosofi». Eg vil forsøke å vise at omgrepet om pedagogikk som han utviklar i denne artikkelen, er for formalt til å gripe kjernen i slik verksemd. Resultatet er at Skjervheim i røynda ikkje drøftar pedagogikk, men moralske eller politiske relasjonar mellom mennesket. Denne omgrepsforvirringa trur eg er årsaka til at Skjervheim er blitt teken til inntekt for vidt forskjellige pedagogiske syn oppgjennom åra.¹⁶⁸

Vi skal kritisere Skjervheims artikkel frå to perspektiv. For det første skal vi kritisere forståinga hans av pedagogikk som ein likeverdig dialogrelasjon: Sidan pedagogisk verksemd består i å formidle kunnskap om verda, må den pedagogiske relasjonen forståast som ein ulik relasjon som like gjerne kan ha form som ein monolog. Skjervheim har rett i at forma til denne relasjonen kan forståast ut frå omgrepet dialog, for ein dialog er eit konkret døme på ein anerkjennande relasjon. Men straks ein trekk inn at pedagogikk også må forståast ut frå kunnskapsinnhaldet som skal formidlast, fungerer ikkje dialogmetaforen lenger: Ein dialog skildrar menneske som allereie tek del i eit fellesskap og difor kan føre ein dialog. Pedagogikk, derimot, har som mål å *etablere* det fellesskapet som gjer dialogen mogeleg. Dersom ein «fyller» den abstrakte dialogmetaforen til Skjervheim med innhald, ser ein at han skildrar ein likeverdig politisk, heller enn ein pedagogisk, relasjon mellom menneske.

For det andre skal vi kritisere Skjervheims omgrep om teknisk eller mekanisk pedagogikk. Eg vil forsøke å vise at dette omgrepet i røynda er ein teoretisk konstruksjon som ikkje har noko med pedagogiske realitetar å gjere. Trugsmålet om objektiverande pedagogikk som Skjervheim stiller opp, er ein illusjon – ein illusjon skapt av at Skjervheim ikkje grunnlegg sitt omgrep om pedagogikk i røyndommen: Ein pedagog kan *som pedagog* ikkje objektivere eleven og gjere han ufri. Grunnen er at pedagogen si oppgåve er å innvie eleven i ei verd som består av ånd, altså objektive praksisar grunnlagt i sjølvmedvit og fridom. Sidan innhaldet i pedagogikken har ein slik *fri* struktur, vil pedagogen som formidlar dette innhaldet gjere eleven fri, og frå det pedagogiske perspektivet speler det inga rolle om denne formidlinga skjer på ein «teknisk» måte. Det vil sjølv sagt ikkje seie at lærarar ikkje kan objektivere elevar og gjere dei ufrie, men det er eit moralsk, og ikkje pedagogisk, grunnproblem. Skal ein forstå kva pedagogikk er, må ein skilje mellom den *moralske* krenking av eleven som er knytt til den partikulære lærar-elev relasjonen på den eine sida og den *pedagogiske* utviklinga av den reelle fridommen til eleven på den andre. Sidan Skjervheim drøftar

¹⁶⁸ Sjø Torjussen (2011) for ein kritikk av Reformpedagogiske lesingar av Skjervheim.

pedagogikk frå eit formalt perspektiv, meiner eg han blandar saman desse omgrepa. Dermed forstår han heller ikkje kva pedagogikk i sitt vesen er.

Her kan ein innvende at Skjervheims bidrag berre var meint å vere ei skildring av det eg har kalla den *forma* til pedagogisk verksemd; ein kan innvende at eg driv klassisk «stråmannsargumentasjon» ved å kritisere Skjervheim for meiningar og intensjonar han aldri har hatt. Denne innvending held ikkje mål av to grunnar: For det første kallar Skjervheim artikkelen sin «Eit grunnproblem i *pedagogisk* filosofi» (min kursiv), og dersom han i røynda skildrar eit politisk, eller som vi skal sjå nedanfor eit moralsk grunnproblem, så burde artikkelen heite noko anna for å unngå misforståingar. For det andre så må ein forstå Skjervheim slik drøftinga hans av dei formale sidene ved pedagogikk, er meint å seie noko om pedagogisk realitetar. Når Skjervheim kritiserer teknisk pedagogikk, må ein tru at han meiner denne kritikken er relevant for den pedagogiske aktiviteten som finn stad i til dømes klasserommet, i oppsedinga av barn eller dei utallege andre pedagogiske situasjonane mennesket er i. For viss ikkje Skjervheim kan konkretiserast på denne måten, kvifor meiner han at akkurat pedagogar, og ikkje alle andre, skal lese han? Kva problem er det då han eigentleg tek opp? Uansett om ein er samd eller usamd i dette trur eg den oppryddinga i omgrepsbruken som eg meiner denne kritikken av Skjervheim medfører, er nyttig for å forstå både Skjervheims og Hegels syn på danning.

Skjervheims formalisme

Kritikken av Skjervheim vi no skal sjå på, tek utgangspunkt i det eg kallar Skjervheims formalisme. For å forstå kritikken må vi gå nære inn på kva formalismen hans består i. Vi må sjå kva rolle Skjervheim tilskriv kunnskap og fagleg innhald i pedagogisk verksemd.

Sjølv om Skjervheim i «Eit grunnproblem i pedagogisk filosofi» ikkje eksplisitt drøftar innhaldet i pedagogisk verksemd, så meiner han sjølvsagt at pedagogikk har ein innhaldsdimensjon. Skjervheim meiner altså *ikkje* at pedagogen «is a man who can teach anything; his training is in the teaching, not in the mastery of any particular subject» (Arendt:182). Sjølv om Skjervheim i ulike samanhengar er blitt skulda for å representere dette synet, kan ein vel seie at blant «kjennarar» av Skjervheim er det semje om at det er ei gal lesing. Vi skal sjå nokre dømer på dette:

Atle Måseide (2007) gjev ei lesing av Skjervheims «Eit Grunnproblem i pedagogisk filosofi» i *Lektorbladet*:

Hos ein omsorgspedagog eg i si tid arbeidde saman med, gav denne misforståinga seg følgjande uttrykk: Å sette opp mål for undervisning er å

gjere det instrumentalistiske mistaket. Det gjer menneska til ting og er både eit sakleg mistak og ei moralsk synd. Det vedkommande oversåg, var at Skjervheim ikkje hadde sagt noe om fagundervisning. Ærendet hans var moralsk og politisk, ikkje fagleg. Misforståinga hadde ein fatal konsekvens: Fell føremålet med undervisninga bort, kvar blir det i så fall av faget? Dette gir to implikasjonar: (i) noe må erstatte behavioristisk manipulasjon, og dette «noe» kom til å bli omsorg; (ii) fag og krav om tradisjonell kunnskap i skolen må nedtonast. – Slik hamna Skjervheim i ein posisjon han neppe identifiserte seg med: Eva Nordland sine råd om å satse på trivnad og estetiske fag jamvel om det skulle svekke den tradisjonelle kunnskapen i skolen (Måseide 2007:54).¹⁶⁹

Om dialogpedagogiske lesingar av Skjervheim skriv Måseide vidare:

I empiriske disiplinar føreset ein meningsfull dialog ein nødvendig basis av fagkunnskap. Kunnskaps-asymmetri mellom deltakarane er akseptabel all den tid den ikkje er for stor [...] Utan fagkunnskap er det umogleg å skilje mellom sant og usant, relevant og irrelevant innan det aktuelle fagområdet, mellom sakleg gyldige og ugyldige argument, etc. Dialogpedagogar som ikkje var merksame på dette, kom til å identifisere undervisning og læring med innhaldslaus og uforpliktande samtale (Måseide 2007:54–55).

Måseide meiner altså at Skjervheim verken er mot målsetjingar eller fagkunnskap, men føremålet artikkelen hans er eit anna, nemleg moralsk og politisk. Liknande tankar finn vi hos Alfred Oftedal Telhaug (2002):

I pedagogiske miljøer har Skjervheim med en viss rett blitt betraktet så å si som «far» til dialogpedagogikken, det vil si en pedagogikk hvor læreren og elevene møter hverandre som likeverdige partere. De samme miljøer har lagt mindre vekt på at Skjervheim distanserte seg fra Knut Illeris' deltagerstyrte pedagogikk med forgudelsen av prosjektarbeidet. Og de har knapt nok oppfattet at Skjervheim presiserte at diskursen forutsetter visse grunnkunnskaper hos eleven (Telhaug 2002).

Desse lesingane av Skjervheim viser at det vi har kalla innhaldet i pedagogisk verksemd, fagkunnskap, har ein plass i Skjervheims teori, men at dette innhaldet ikkje er sentralt i artikkelen «Eit Grunnproblem». Slike forsøk på å forsvare Skjervheim meiner eg likevel ikkje er tilfredsstillande. Eg trur det på ingen måte er tilfeldig at Skjervheim oppigjennom åra er blitt misforstått av dialog- og omsorgspedagogar, og skulda for desse misforståingane må tilskrivast Skjervheim. Som vi var inne på over, kan ein ikkje forsvare Skjervheim med at «Ærendet hans var moralsk og politisk, ikkje fagleg» (Måseide 2007) når han eksplisitt skriv at temaet er pedagogikk. Viss temaet ikkje er pedagogikk, kvifor skal pedagogar lese han? Det held heller ikkje å forsvare Skjervheim med at han «presiserte at diskursen forutsetter visse grunnkunnskaper hos

¹⁶⁹ Sjå også Torjussen (2011:154).

eleven» (Telhaug 2002). For kva er det pedagogikken skal formidle om ikkje nettopp desse grunnkunnskapane som gjer dialog mogeleg? Dersom tileigning av grunnkunnskapar ikkje er pedagogikk, kva skal vi då kalle denne prosessen? Dersom pedagogikk består i dialog, kva særmerkar den pedagogiske dialogen til skilnad frå den politiske dialogen eller andre former for dialog? Som vi skal sjå er det også merkeleg om Skjervheim hevdar at pedagogisk relasjonar er grunnlagt i dialog, når dei i realiteten kan ha form som monologar. Eg trur desse uklarheitane skuldast uklar omgrepsbruk frå Skjervheim si side.

Problemet med dialogrelasjonen

Målet med Skjervheims «Eit Grunnproblem» er, som vi har sett, å forklare korleis pedagogen kan påverke eleven utan å gjere han til objekt. Løysinga er at påverknaden må skje i form av dialog. Ho må vere grunnlagt i ein subjekt/subjekt-relasjon: «Å overtyda andre [...] føreset eit subjekt/subjekt-forhold [...] Her går ein ikkje bakom den andre sin fridom» (Skjervheim 1992:74). Så lenge ein opererer med eit *enkelt*, kantiansk omgrep om subjektivitet, så er dette i ein forstand ei god skildring av den pedagogiske relasjonen, som førre seksjon viste. Problemet er at skildringa er god på same måte som Kants kategoriske imperativ er ei god skildring av moral. Skjervheim grip ikkje vesenet til den pedagogiske relasjonen, men berre forma – ei form som den pedagogiske relasjonen har til felles med mange andre mellommenneskelege relasjonar.

Fordi Skjervheim opererer med eit abstrakt omgrep om subjektivitet, problematiserer han ikkje føresetnadane for dialogen. Frå eit slikt perspektiv vil ein dialog «automatisk» kunne oppstå berre ved å føre to subjekt saman. Men som Hegel viser gjev det lite meining å forstå mennesket som eit formalt subjekt. Vi må forståast som konkrete vesen, og det gjer at dialogrelasjonen får ein meir kompleks struktur. Det å vere eit konkret subjekt består mellom anna i å ha eit bestemt språk, bestemte verdiar og ei generell forståing av korleis samfunnet fungerer. Då er det klart at å skape ein dialog mellom to subjekt, ikkje berre kan føresetjast, men treng ei forklaring: Ein dialog mellom to konkrete subjekt er berre mogleg dersom dei har eit *felles* språk, har nokolunde *like* verdiar, osb. Ei dialog er grunnlagt i likskap, men konkrete mennesket er ikkje nødvendigvis like. Likskapen må *etablerast*, og først då er dialog mogeleg. Når Skjervheim skildrar den pedagogiske relasjonen som grunnlagt i dialog ut frå *die geltungstheoretische Differenz*, har han på mange måtar føresett det som skal provast, nemleg korleis konkrete, partikulære individ kan etablere ei felles verd, korleis dei kan

etablere ei felles sjølvmedviten form. Vi forstår då at det *eigentlege* pedagogiske grunnproblemet må vere korleis ei etablering av ei felles verd er mogeleg.

Før vi drøftar dette eigentlege grunnproblemet nærare, kan vi forsøke å seie noko om Skjervheims dialogrelasjon. Dersom han ikkje skildrar ein pedagogisk relasjon, kva relasjon skildrar han då? Det vi her forsøker å gjere, er å konkretisere den formale dialogrelasjonen Skjervheim skildrar: Som vi var inne på, krev ein dialog som handlar om den konkrete, vekelege verda at dialogpartnarane deler ei felles forståing av røyndommen. Samtidig forstår Skjervheim dialog som ein samtale der sanning er målet. Konkret vil det seie at føremålet med dialogen må vere å *vidareutvikle* den felles forståinga av røyndomen som *allereie er etablert*. Den relasjonen Skjervheim skildrar, kan ein difor forstå som ein politisk relasjon mellom menneske slik politikk fungerer i eit demokrati: I ein ekte politisk relasjon står deltakarane ikkje i usymmetriske maktrelasjonar til kvarandre, men avgjer i fellesskap korleis samfunnet skal utvikle seg. Ein kan sjølv sagt også sjå relasjonen som ein filosofisk relasjon sidan Skjervheim forklarar omgrepet dialog med utgangspunkt i Sokrates.¹⁷⁰ Ein slik likeverdig dialogrelasjon mellom menneske er målet til pedagogikken, men det er ikkje pedagogikk.

Vi kan då vende tilbake til det grunnleggjande pedagogiske problemet som Skjervheim ikkje drøftar, nemleg korleis ei felles verd, eit felles medvit om den konkrete røyndommen, kan etablerast. I dei føregåande kapitla har vi sett at Hegels omgrep om ånd og reell fridomgjev svar på dette spørsmålet, for ånda er nettopp einskapen av konkrete, partikulære subjekt. Poenget vi no skal fram til, er at når pedagogikk blir forstått ut frå Hegels rammeverk heller enn Skjervheims abstrakte *geltungstheoretische Differenz*, kan den pedagogiske relasjonen ikkje forståast som ein likeverdig dialogrelasjon: I dei to første seksjonen i dette kapitlet såg vi at danning inn i ånda har to dimensjonar: På den eine sida må medvitet om seg sjølv som partikulær subjekt utviklast, og det skjer i familiesfæren og delvis i skulen. På den andre sida består det å ta del i ånda i eit medvit om den allmenne røyndommen, eit medvit som primært skal utviklast i skulen. Ei sentral oppgåve for pedagogen er å introdusere eller innvie eleven i den felles, allmenne verda. Han skal lære eleven kva normer, praksisar og institusjonar som gjeld, slik at eleven ikkje blir framandgjort, men kan verkeleggjere seg sjølv som fritt handlade subjekt i den objektive røyndommen. Då ser vi at

¹⁷⁰ Sidan den filosofiske relasjonen har den pedagogiske som føresetnad og grunnlag, trur eg ikkje filosofi i barnehagen er nokon god idé. Der må pedagogikk stå i sentrum.

pedagogikk har ein grunnleggjande *ulikskap* mellom lærar og elev som føresetnad: Læraren er representant for den felles verkelegheita som eleven enno ikkje kjenner. Læraren kan berre fungere som lærar i kraft av å vite meir om verda enn eleven.

Resultatet av den usymmetriske relasjonen mellom lærar og elev er at pedagogikk ofte kan ha form som monolog. Skal pedagogen formidle til eleven korleis den felles verda objektivt sett er strukturert, vil ikkje nødvendigvis dialog fungere. Det vil seie at pedagogen i ein forstand må påverke eleven på ein ytre, objektiv og ufri måte. Gjennom monologen må læraren påverke og forme eleven til å forstå verda slik ho verkeleg er, og då er det ikkje nødvendigvis rom for dialog. For pedagogen sviktar si oppgåve dersom han let eleven sjølv velje korleis den objektive verkelegheita skal forståast. Slik forming er sjølv sagt ikkje noko maktovergrep eller manipulasjon av eleven. Det ville ha vore eit maktovergrep dersom læraren i sin monolog formar eleven til si eiga *subjektive* forståing av røyndommen, men når monologen innviar eleven til den *allmenne* og objektive verkelegheita, er han frigjerande. Då oppsedar læraren eleven til ein likeverdig deltakar i den felles verda. Gjennom ein slik monolog, der målet er å dele ei felles verkelegheit med eleven, utøver læraren autoritet, ikkje makt.

Korleis skal vi meir konkret forstå innhaldet i ein slik frigjerande monolog? Ein monolog er pedagogisk og frigjerande dersom han består av rasjonelle, allmenne *grunnar*.¹⁷¹ Denne monologen har både den frie forma som Skjervheim er oppteken av, samtidig som han har det konkrete innhaldet som Skjervheim ikkje drøftar: Monologen er frigjerande fordi innhaldet har ei objektiv og allmenn form. Det objektivt og allment gyldige ved innhaldet i monologen må vere objektivt sant også for eleven, og då vil eleven *ut frå seg sjølv* akseptere den forståinga av verkelegheita som blir presentert i monologen. I eit sitat vi drøfta i kapittel 4 i ein annan kontekst, er Hegel inne på dette:

Die Philosophie muß *gelehrt und gelernt* werden, so gut als jede andere Wissenschaft. Der unglückselige Pruritus, zum *Selbstdenken* und *eigenen Produzieren* zu erziehen, hat diese Wahrheit in Schatten gestellt, – als ob, wenn ich, was Substanz, Ursache, oder was es sei, lerne, *ich* nicht *selbst* dächte, [...] als ob, wenn ich mit dem pythagoreischen Lehrsatz und seinem Beweise bekannt geworden bin, nicht *ich selbst* diesen Satz wüßte und seine Wahrheit beweise. [...] dieses vorhandene Erbgut soll vom Einzel erworben, d.h. *gelernt* werden. Der Lehrer besitzt ihn; er denkt ihn vor, die Schüler denken ihn nach (Werke 4:411–2).

Når læraren viser eleven Pythagoras si læresetning om arealet av trekanten, så er ikkje dette ei objektivisering av eleven. Sidan denne setninga uttrykkjer den objektive

¹⁷¹ Hegels filosofi kan ein sjå som ein slik dannande monolog av grunnar.

sanninga, så er det å forstå setninga å lære fridom. Ein blir innvia i ein felles røyndom; ein får eit medium å verkeleggjere seg sjølv som subjekt i – i dette spesielle tilfelle eit medium i form av matematiske omgrep som ein kan forstå røyndommen ut frå. Sjølv om læraren presenterer denne læresetninga i ein monolog, så blir ikkje eleven krenka av læraren. Han blir i staden reelt fri.

Den feilen som Skjervheim etter mitt syn gjer, er at han forstår pedagogikk primært som ein relasjon mellom pedagog og elev, og reduserer relasjonen til ein moralsk, medmenneskeleg relasjon. Og det skuldast at han ikkje legg tilstrekkeleg vekt på innhaldet i pedagogisk verksemd. Ut frå Hegels omgrep om ånd og reell fridom forstår vi at i sentrum for pedagogisk verksemd står relasjonen mellom eleven og *verda*. Pedagogen er ikkje primært eit medmenneske, han er ein representant for den allmenne, felles verda.

Problemet med teknisk pedagogikk

Vi skal då vende oss mot Skjervheims drøfting av teknisk pedagogikk og kritisere denne. Det sentrale poenget i Skjervheims artikkel er at pedagogiske teknikkar ikkje kan vere grunnmodellen for pedagogisk tenking, for dei vil gjere eleven til eit ufritt objekt. Teknisk pedagogikk kan vere eit nødvendig element, men grunnlaget for all pedagogisk verksemd må vere ein fri dialogrelasjon mellom lærar og elev:

Med det er det ikkje meint at det ikkje kan finnast teknoide – dvs. teknikk-liknande – spørsmål innan pedagogikken, men berre at den tekniske modellen ikkje kan vera grunnmodellen, slik at også eventuelle teknoide spørsmål må ein forstå ut ifrå ein ikkje-teknologisk grunnmodell (Skjervheim 1992:67).

Meir nøyaktig kva han meiner med teknisk pedagogikk, skildrar Skjervheim slik: «Den tekniske oppfatninga av pedagogikken byggjer på ei mekanisk oppfatninga av mennesket» (Skjervheim 1992:69). Og «Den tekniske oppfatninga av oppsedinga er i prinsippet det same som autoritær oppseding. Makta og fridommen ligg på den eine sida, hjå oppsedaren, ikkje hjå den som skal oppsedast» (ibid.:68) og «Føresetnaden for teknikken er eit subjekt/objekt-forhold, der subjektet på ein heilt avgjerande måte har makt over objektet» (ibid.). Skjervheim forstår altså ein teknisk relasjon som ein problematisk usymmetrisk maktrelasjon. Pedagogikk ut frå ein teknisk grunnmodell er eit trugsmål mot fridommen til eleven og er ein modell pedagogikken må unngå om han skal gjere eleven fri.

Eg vil forsøke å vise at det er noko gale med dette resonnementet. Som vi har sett, må innhaldet i pedagogisk verksemd bestå i å formidle den åndelege strukturerte røyndommen til elevane eller barna. Det vil til dømes seie å formidle kunnskap om

språk, kultur, moralske normer og institusjonane som samfunnet består av. Poenget er då at slik kunnskap om røyndommen *per definisjon* ikkje kan formidlast på ein teknisk måte. Grunnen er at teknikk består i mekanisk, ytre påverknad av eleven, medan kunnskapen om verda som pedagogen formidlar, har ein indre *sjølvmedviten* struktur – han er grunnlagt i ånd. Fordi Skjervheim drøftar teknikk som eit abstrakt omgrep utan å konkretisere innhaldet i det, ser han ikkje denne nødvendige *frie* forma som kunnskap har. Resultatet er, så vidt eg kan sjå, at omgrepet «teknisk pedagogikk» må vere ein kontradiksjon, eit *contradictio in adiecto*. Pedagogikk kan ikkje vere teknisk. Det ser vi dersom vi forsøker å konkretisere kva ein slik teknisk-mekanisk pedagogikk skulle bestå i.

Vi kan først forsøke å konkretisere Skjervheims omgrep om teknikk på ein «naiv» måte. Som vi såg skriv han at den tekniske pedagogikken «byggjer på ei mekanisk oppfatning av mennesket» (Skjervheim 1992:69). Mekanikk er læra om lekamar i rørsle, og ein mekanisk pedagogikk må då bestå i å påverke eleven frå utsida på ein mekanisk måte. Det er klart at ein slik «pedagogikk» ikkje kan ha noko innhald og greier ikkje formidle noko som helst om røyndommen. Det vil seie, vi kan kanskje drive ein mekanisk pedagogikk i kroppsøvningsfaget. Her kan ein på ein mekanisk måte vise elevane korleis dei skal gjere ulike rørsler. Men når det gjeld dei aller fleste fag, så er teknisk-mekaniske pedagogiske metodar umogleg per definisjon. Grunnen er at ein teknisk-mekanisk pedagogikk aldri kan formidle den *omgrepslege*, åndelege strukturen til røyndommen. Til dømes må elevar i skulen lære korleis det norske samfunnet er bygd opp; dei må lære om regjering og Storting og at vi stemmer ved val. Denne kunnskapen om demokratiet i Noreg har ei åndeleg, omgrepsleg form; han består av *idear*. Då gjev det ikkje meining å tru at ein kan lære denne kunnskapen på ein mekanisk eller teknisk måte. Ein kan mekanisk dressere ein hund eller eit barn til å gjer bestemte ytre, fysiske handlingar, men ein kan ikkje dressere barnet til å *forstå* kva demokratiet er. På grunn av den åndelege, og dermed sjølvmedvitne og *frie*, strukturen til lærestoffet, er teknisk eller mekanisk pedagogikk utelukka. Det kontradiktoriske ved omgrepet «mekanisk pedagogikk» skuldast at «mekanikk» refererer til *ytre* påverknad, medan pedagogikk referer til utviklinga av ei *indre* omgrepsleg eller åndeleg sfære – til reell fridom. Dette omgrepet er, så vidt eg kan sjå, kontradiktorisk og meningslaust på same måte som omgrepet «tørt vatn». Tanken om at teknisk eller mekanisk pedagogikk kan vere krenkande på fridommen til elevar vil difor i dei aller fleste *verkelege* pedagogiske situasjonar oppheve seg sjølv.

No kan ein meine dette er ei for enkel lesing av Skjervheim, for han skildrar omgrepet teknisk pedagogikk også på andre måtar enn den mekaniske: Teknisk pedagogikk er ein «mål-middel-modell» (Skjervheim 1992:66–7) og han skildrar slik pedagogikk som ein behavioristisk, objektiverande modell der målet er å «finna midlane til å påverka det slik ein ynskjer» (ibid.:69). I tillegg skildrar han pedagogikken i analogi til sofistisk *overtaling*, i motsetnad til den frie overtydinga (overbevisning) som dialog medfører: Den sofistiske retorikken etablerer eit «herre/knekt-forhold der prinsippet er at eleven anten skal lyda blindt, eller der pedagogen skal manipulera på ein så subtil måte at eleven gjer det han skal – det vil seie det pedagogen vil – utan at den første er klår over at han vert manipulert» (ibid.:74). Og her kan det kanskje sjå ut som om Skjervheim kan vere inne på noko: Dersom teknisk pedagogikk blir forstått som manipulasjon av eleven, må slik pedagogikk krenke eleven sin fridom. Blir eleven manipulert, så blir han ikkje respektert som fritt tenkjande og handlade subjekt, men blir gjort til objekt. Og slik manipulasjon av elevar kan ein tenkje seg kan vere eit reelt, og ikkje berre konstruert problem.

Slik er det likevel ikkje. Gjennom manipulasjon, på same måten som gjennom mekanikk, vil ein ikkje kunne *formidle* noko som helst. Ein vil ikkje kunne lære bort noko, og difor er ikkje manipulasjon pedagogikk. Innvendinga er altså prinsipielt den same som i førre avsnitt: Pedagogikk handlar om å formidle kunnskap om røyndommen til eleven. Røyndommen har ein åndeleg, og dermed *sjølvmedviten*, struktur. Det gjer at kunnskap ikkje kan formidlast på ein ytre, manipulerande måte, og omgrepet manipulerande pedagogikk er ein kontradiksjon. Vi kan igjen bruke demokratiet som døme for å klargjere dette. Problemet med manipulerande pedagogikk kan formulerast frå to sider: For det første, dersom vi no forstår manipulasjon teoretisk og abstrakt som ytre påverknad, så er det for meg vanskeleg å forstå korleis pedagogen kan formidle kva demokratiet er, gjennom ytre manipulasjon. For å tileigne seg ein slik kunnskap må eleven *sjølv* vere aktiv og ved å tenkje eller forstå denne ideen. Dette er Kants innsikt i § 16 i den transcendentale deduksjon: Medvit er grunnlagt i sjølvmedvit; ein kan ikkje konstituere eit kunnskapsobjekt utan å vere klar over at ein gjer det. På same måte kan eleven ikkje bli lært kva demokratiet er, utan sjølv å vere klar over at han lærer det. Sidan kunnskapen om demokratiet har ein åndeleg eller sjølvmedviten struktur, kan kunnskapen ikkje manipulerast inn i eleven frå utsida.

For det andre kan ein forsøke å konkretisere kva Skjervheim kan ha meint med manipulerande pedagogikk. Ein kan kanskje tenkje at testing eller andre ytre stimuli

kan manipulere eleven til å lære kva demokratiet er. Men dersom ein tenkjer seg at manipulasjonen lukkast slik at eleven forstår kva demokratiet er, ville denne manipulasjonen likevel berre *tilsynelatande* vere krenkande for fridommen hans. I røynda vil manipulasjonen vere frigjerande og ikkje manipulerande: Ved å bli manipulert til å lære strukturen til den objektive ånda – til dømes institusjonane som samfunnet består av – blir eleven medviten den objektive røyndommen han er ein del av. Manipulasjonen var då likevel ikkje krenkande, men i staden danning av eleven til eit *reelt* fritt subjekt.

Vil det seie at det er umogleg å objektivere og krenke fridommen til elevar i fag med ein åndeleg struktur? Kan ein pedagog per definisjon ikkje bruke autoritære, undertrykkjande og manipulerande metodar? Sjølv sagt kan han det, og ved å drøfte denne innvendinga ser vi klårare feilen Skjervheim etter mitt syn gjer: Ein autoritær eller manipulerande lærar kan drive pedagogikk ved å plage eller manipulere elevane til å lære om demokratiet i Noreg, og då krenkar læraren fridommen til elevane; han gjer dei til objekt. Poenget er at slik oppførsel ikkje kan forståast ut frå omgrepet teknisk pedagogikk, for den manipulerande læraren gjer ikkje ein pedagogisk feil, men ein *moralsk*: Pedagogikk handlar om å innvie menneske i ei felles verd, og som dømet i førre avsnitt viste, kan ein autoritær, manipulerande lærar framleis gjere det. Moral handlar om å handsame andre menneske på ein god måte, men det gjer den autoritære læraren ikkje. Maktmisbruk kan ikkje forklarast ut frå feil pedagogikk, men ut frå manglande eller misforstått moral.

Her kan det kanskje sjå ut som om vi har definert oss ut av problemet ved å seie at pedagogikk ikkje har ein moralsk dimensjon, noko ein kan meine det har. Men at det er eit skilje mellom den pedagogiske og moralske funksjonen til ein lærar, blir klart ved å sjå kva omgrep om fridom dei to funksjonane er grunnlagt i: Når læraren krenkar ein elev ved å manipulere han, så skjer det i ein partikulær situasjon og er knytt til den bestemte relasjonen mellom læraren og eleven. Eleven er då ufri i den konkrete situasjonen og han er ufri i høve til ein konkret person, nemleg læraren. Denne ufridommen er ikkje prinsipielt annleis enn om eleven blei krenka av ein ven eller ein annan person. Då ser vi at den autoritære, manipulerande læraren ikkje krenkar eleven i kraft av å vere pedagog, men i kraft av å vere *medmenneske*. Og slike krenkingar må forståast ut frå moralske omgrep. Som *pedagog*, derimot, skal læraren utvikle den *reelle* fridommen til eleven; han skal innvie eleven i verda. Den fridommen som pedagogikken skal utvikle, tilhøyrrer difor ei anna sfære enn den moralske mellommenneskelege sfæren. Ein konsekvens av det, er at dårlege pedagogar framleis

kan vere gode medmenneske og opptre moralsk overfor eleven. Men som pedagog er læraren representant for den *allmenne* verda, og ikkje primært eit medmenneske – sjølv om han, som andre vaksenpersonar, også har eit ansvar for å lære eleven moral.

Så vidt eg kan sjå, trur Skjervheim det finst eit samband mellom den pedagogiske og moralske sfæren, men det har eg vanskeleg for å forstå. Han skriv til dømes: «Den tekniske oppfatninga av oppsedinga er i prinsippet det same som autoritær oppseding.» (Skjervheim 1992:68). Skjervheim skriv her at ein bestemt type pedagogikk kan vere autoritær og påverke den moralske *mellommenneskeleg* relasjonen mellom lærar og elev. Eg greier ikkje å sjå dette sambandet. Den pedagogiske funksjonen til læraren – det å innvie eleven i ei felles verd – tilhøyrer ei anna sfære enn den moralske, mellommenneskelege relasjonen mellom lærar og elev. Den pedagogiske sfæren gjer eleven *reelt fri*, medan den mellommenneskelege relasjonen påverkar fridommen til eleven i den partikulære relasjonen mellom lærar og elev. Igjen er problemet at Skjervheim trur pedagogikk handlar om relasjonen mellom lærar og elev, medan han i røynda må handle om tilhøvet mellom eleven og verda.

Ein kan også tru at Skjervheims omgrep om teknisk pedagogikk kan vere forklaringa dersom elevar bli konforme og ukritiske og uengasjerte samfunnsborgarar. Men om pedagogen sviktar på denne måten, så kan teknisk-mekanisk pedagogikk ikkje vere forklaringa. Grunnen er igjen at ansvar, stillingtaking og samfunnsengasjement har ein åndeleg, sjølvmedviten struktur og tilhøyrer ei anna sfære enn ytre, teknisk pedagogikk. Vi må difor forklare dette fenomenet på andre måtar. Då kan ei forklaring vere at pedagogen har gjort ein dårleg jobb og dermed likevel ikkje innvia elevane i verda. Og utan ei forståing av korleis verda fungerer, kan elevane heller ikkje engasjere seg i ho. Ei anna forklaring, som vi skal sjå nedanfor, kan vere er at elevane manglar medvitet om seg sjølv som partikulært individ – det Hegel og Arendt meiner primært utviklast i den private familiesfæren. Då vil elevane heller ikkje greie å sjå seg sjølv i motsetnad til samfunnet og kunne ta stilling til det.

Problemet med Skjervheims artikkel «Eit grunnproblem i pedagogisk filosofi» er ikkje at det han seier er feil, for som vi såg i den første delen av drøftinga, har han rett på mange punkt: Det er uholdbart dersom om læraren manipulerer eleven og krenkar fridommen hans. Problemet er at Skjervheim blandar saman sfærane pedagogikk og moral og hevdar at ein bestemt type pedagogikk kan få moralske konsekvensar. Ei sak er at ei slik samanblanding frå eit filosofisk eller vitenskapleg perspektiv er uholdbar. Meir problematisk er kanskje dei praktiske konsekvensane slik omgrepsforvirring kan medføre: Det eg håper å ha vist, er at Skjervheims artikkel i røynda skildrar eit moralsk,

og ikkje eit pedagogisk, grunnproblem. Men eg trur dei fleste pedagogar, til dømes lærarar i skulen, som alle andre menneske, har ei relativt klår forståing av sin moralske relasjon til elevane. Dei har oppfatningar om kva ein god, moralsk relasjon inneber; dei har eit moralsk vokabular og kan diskutere moralske problemstillingar med andre lærarar. Problemet som Skjervheims uklare omgrepsbruk kan medføre, er å gjere denne forståinga av moral utydeleg slik at pedagogane blir utrygge. Det Skjervheim påstår, og som eg meiner er gale, er at sjølve den pedagogiske verksemda til læraren kan påverke den moralske relasjonen til eleven. Resultatet er at ein lærar kan vere trygg på sin moralske opptreden overfor elevane og samtidig sjå at dei lærer det dei skal, men likevel kome i tvil om pedagogikken han brukar er umoralsk. Sidan læraren i ein forstand påverkar eller former eleven «frå utsida», kan han tru dette er krenkande «teknisk pedagogikk». Skjervheims uklare omgrepsbruk opnar eit rom for tvil som burde vore stengd. Med tydelegare omgrep kan pedagogar få ei meir presis forståing av korleis dei bør opptre for å danne eleven til fridom.

Ein kan meine at den forståinga av pedagogikk som her blir presentert, er for enkel, og det er på mange måtar sant. Den verksemda som skjer til dømes i klasserommet kan ikkje reduserast til anten moralske eller pedagogiske handlingar. Pedagogikk består til dømes også i formidlingsevne, humor og engasjement. I tillegg er det klart at pedagogikk skjer i partikulære situasjonar; den partikulære læraren står over for den partikulære eleven. Dermed kan den pedagogiske relasjonen ikkje i sin heilskap gripast gjennom allmennomgrep. Pedagogisk verksemd må innehalde ein subjektiv dimensjon, nemleg tilpassinga til det partikulære ved eleven. Men sjølv om pedagogikk har fleire dimensjonar enn det vi her har drøfta, må *vesenet* til pedagogikk bestå i tilhøvet mellom eleven og verda representert ved læraren. Tek ein bort verda som innhaldet i pedagogisk verksemd, står ein i fare for å redusere pedagogikk til noko subjektivt, og kanskje mystisk, som det ikkje er.

Dagens skule – Skjervheim og Hegel

Eit poeng med denne drøftinga av det vi har kalla Skjervheims formalisme er å få fram at hans teoriar kan seie lite om dei konkrete pedagogiske utfordringane som dagens skule står over for. To tema som har vore sentrale i debatten om norsk skule, er evidensbasert praksis og testing av kunnskap, til dømes i form av nasjonale prøvar og PISA-testar.¹⁷² Ut frå det som no er sagt om Skjervheim, forstår vi at hans omgrep om

¹⁷² For ei drøfting av evidensbasert praksis sjå Steinsholt (2009).

dialog og teknisk pedagogikk ikkje kan brukast til å vurdere slike dømer på konkret pedagogisk praksis. For Skjervheim drøftar i røynda den moralske mellommenneskelege relasjonen mellom lærar og elev og seier ingen ting om det pedagogiske; han seier ingen ting om eleven sin reelle fridom som kunnskapstestane har som føremål å utvikle og måle. For å kunne seie noko om konkret pedagogisk praksis, må vi i staden vende oss til Hegel.

På kva måte kan Hegels omgrep gje oss verktøy for å vurdere og kritisere den konkrete pedagogiske praksisen i til dømes skulen? Vi kan forsøke å illustrere dette ved å ta for oss den auka testinga av kunnskapen til elevane som det har vore debatt om dei siste åra. Då skal vi sjølv sagt ikkje seie noko empirisk om slike testar. Vi skal gje eit døme på korleis det filosofiske omgrepet om danning som vi har utvikla, kan bidra til å vurdere verdien av slik kunnskapstesting. Då må vi ta utgangspunkt i Hegels omgrep om danning som vi drøfta i byrjinga av dette kapitlet. Som vi hugsar, blir det individuelle ved mennesket anerkjent og verkeleggjort i familiesfæren gjennom kjærleiksrelasjonane. I kontrast til dette blir mennesket som del av det allmenne samfunnet, berre anerkjent ut frå det som det *gjer*; mennesket gjeld berre ut frå *was er leistet*. Det å vere eit menneske er å leve i spennet mellom desse to sfærene, og begge aspekt – det individuelle og det allmenne – må utviklast for å dannast til eit reelt fritt menneske. Skulen er den institusjonen som skal utvikle begge desse sidene ved mennesket. På den eine sida skal skulen gje eleven den kunnskapen og dei dugleikane som er nødvendige for å bli ein velfungerande borgar i samfunnet. På den andre sida skal skulen anerkjenne og utvikle det partikulære og individuelle ved eleven, sjølv om Hegel meiner dette primært er familien si oppgåve.

Ut frå dette omgrepet om danning kan vi forsøke å seie noko konkret om testing av kunnskap i skulen. Som kritikken av Skjervheim viste, kan eit eventuelt problemet med slike testar ikkje vere det «tekniske» ved dei. Om ein ut frå Skjervheim mistenkte at testar *i seg sjølve* kan vere ein problematisk pedagogisk metode, så er det feil. Kunnskapstestar kan likevel vise seg å vere dårlege pedagogisk verkemiddel, men ikkje fordi dei gjer elevane til ufrie objekt. Ut frå Hegel veit vi at så lenge testane har den felles, åndelege strukturerte røyndommen som innhald og greier å formidle dette innhaldet til elevane, er dei frigjerande og ein god pedagogisk metode. Dersom til dømes nasjonale prøver gjer at elevar les betre, så bidreg testen til at elevane i større grad reflekterer seg sjølv i røyndommen og får auka reell fridom. Om det faktisk er tilfelle at ein bestemt kunnskapstest aukar læringsutbyttet til eleven, er eit empirisk spørsmål.

Likevel kan kunnskapstesting vere problematisk ut frå det danningssomgrepet vi har utleia frå Hegel og Arendt. Faren med slike testar kan vere at det ytre, allmenne ved eleven blir vektlagt i for stor grad. Eit sterkt fokus på testing i skulen kan gjere at prestasjonar heller enn det individuelle og partikulære ved elevane blir anerkjent og utvikla. Dette er ikkje negativt i seg sjølv, for som vi har sett, er det primære målet til skulen å gjere eleven i stand til å fungere i det allmenne samfunnet der prestasjonar er det som tel. Eit problem blir det først dersom realiseringa av denne ytre dimensjonen går ut over verkeleggjinga av det partikulære og individuelle ved eleven, som skulen også skal bidra til. Ei slik utvikling kan vi med Arendt skildre om at den offentlege sfæren i for stor grad trengjer inn i den private sfæren.

Ei slik svekking av anerkjenninga og danninga av det partikulære og individuelle ved eleven er problematisk på fleire måtar. For det første kan det gjere at den moralske utviklinga og danninga til elevane blir svekka. Som vi har sett, er den absolutte ånda – det solidariske menneskelege fellesskapet – grunnlagt i at verkelege menneske anerkjenner kvarandre: Vi må lære å tilgje eller forsone oss med det partikulære og individuelle ved andre menneske. Denne evna til å tilgje må lærast, og det skjer heilt praktisk og konkret ved å knyte personlege eller kjenslemessige, reelle band til andre menneske. Dersom det er eit stort fokus på kunnskap i skulen, blir moglegheita for å inngå slike relasjonar, mindre. Det er ein fare for at elevane forstår seg sjølve og kvarandre i større grad ut frå testresultata heller enn ut frå deira individuelle særtrekk. Då vil elevane i mindre grad forstå kva eit *verkeleg* menneske er og kva det vil seie å stå i relasjonar til andre menneske som eit absolutt verdifullt, partikulært subjekt. I staden forstår dei i for stor grad både seg sjølv og andre som middel heller enn som mål i seg sjølv. Og blir den konkrete, kjenslebaserte forståinga av mennesket som absolutt verdifullt svekka, så svekkast også det moralske medvitet til elevane. I ytterste konsekvens er resultatet eit mindre solidarisk samfunn. Men det eksakte punktet der undervisninga i for stor grad er retta mot prestasjonar heller enn å utvikle det individuelle og konkrete ved menneske, er sjølvsagt svært vanskeleg å angje.

For det andre har vi sett at evna til å engasjere, ta ansvar for og stilling til samfunnet, er grunnlagt i medvitet om seg sjølv som partikulært individ. Blir dette individuelle sjølvmedvitet fortrent til fordel for eit allment sjølvmedvit, er faren at skulen utdannar mindre kritiske og sjølvstendige menneske. Dette er ein todelt relasjon. På den eine sida er kritikk berre mogleg om ein har ei forståing av det ein skal kritisere. Evna til kritikk krev kunnskap og innsikt i den allmenne strukturen til røyndommen. På den andre sida er kritikk umogleg ut frå eit konformt medvit som er

fullstendig «gått opp i» det allmenne. Som Arendt påpeikte, vil barn som for tidleg blir utsett for det offentlege lys, bli overflatiske og konforme og utan evne til eit sjølvstendig stillingstaking til samfunnet ein tek del i. Det *nye* ved barna blir utsletta i møte med verda. Berre menneske som har ei forståing av seg sjølv som individ i motsetnad til det allmenne, kan kritisere det allmenne. Blir skulen i for stor grad retta mot det allmenne – mot effektivitet og produksjon – gjennom vektlegging av kunnskap, er faren at dette kritiske potensialet hos elevane blir svekka.

Vi ser at det som kan vere problemet ved å leggje vekt på kunnskap og kunnskapstesting i skulen, ikkje er at elevane blir gjorde til objekt. Faren er i staden er faren at det moralske, kritiske ved elevane blir svekka til fordel for utviklinga av dei som funksjonelle samfunnsborgarar. Ei slik vektlegging av kunnskap kan kanskje på kort sikt gjere samfunnet meir effektivt og produktivt, men baksida av medaljen kan vere mindre moralske og engasjerte samfunnsborgarar. Som vi var inne på i kapittel 4 og drøftinga av Arendt i dette kapitlet, kan samfunnet berre bestå dersom individ tek ansvar og engasjerer seg for dei åndelege strukturane som samfunnet er tufta på. Det er difor vesentleg at skulen bidreg til å utvikle det partikulære og individuelle ved elevane.

Denne enkle drøftinga gjev ein peikepinn på korleis Hegels omgrep om danning kan vere relevant for konkret pedagogisk verksemd til dømes i skulen. Det er ut frå hans omgrep om ånd og reell fridom vi kan forstå kva pedagogikk i sitt vesen handlar om, og det er ut frå desse omgrepa ein eventuell kritikk av pedagogisk verksemd er mogleg.

4 Danning og ånd

I *Wahrheit und Methode* skriv Gadamer at Hegel er den tenkjaren som mest presist har utarbeidd kva danning er.¹⁷³ Likevel er Gadamer kritisk til Hegels filosofi:

Damit ist klar, daß [...] die Heimkehr zu sich [...] das Wesen der Bildung ausmacht. Bildung ist dabei nicht nur als der Vorgang zu verstehen, der die geschichtliche Erhebung des Geistes ins allgemeine vollzieht, sondern sie ist zugleich auch das Element, innerhalb dessen sich der Gebildete bewegt. Was ist das für ein Element? [...] Hegels Antwort wird uns nicht befriedigen können. Denn für Hegel vollendet sich die Bildung als die Bewegung von Entfremdung und Aneignung in einer vollständigen Bemächtigung der Substanz, in der Auflösung alles gegenständlichen Wesens, die im absoluten Wissen der Philosophie erreicht wird (Gadamer 1990:20).

¹⁷³ «Hegel [hat], was Bildung ist, am schärfsten herausgearbeitet» (Gadamer 1990:17).

Ut frå det omgrepet om danning vi har utarbeidd, er det ikkje sikkert denne kritikken råkar midt i målet. Gadamer har rett i at Hegel forstår filosofi som den øvste og mest medvitne forma for deltaking i ånda, men det vil ikkje seie at Hegel meiner *berre* filosofisk innsikt er dannande. Danning handlar om å ta del i ånda, og slik deltaking kan skje på ulike nivå og i ulike former. Vi har sett korleis både familiesfæren og skulen er institusjonar som dannar mennesket. Medvitet om samfunnsinstitusjonane som her blir utvikla i mennesket, har ein ibuande rasjonalitet i seg. I den grad mennesket tek del i, og forstår seg sjølv ut frå, slike institusjonar, så er det danna.

Danning består i å ta del i ånda, men kva vil det meir konkret seie? Vi har forstått Hegels omgrep om ånd i lys av Pippins (1989) kantianske og anti-metafysiske lesing av Hegel. Han legg vekt på at ånda må forståast som grunnlagt i mennesket og ikkje som ein transcendent guddommeleg substans:

[Hegel] is in effect treating Geist itself as a kind of norm; a collective institution whereby we (remaining the natural organisms we ontologically are) hold each other to a responsiveness to and directedness by reason, and thereby realize spirit as 'freedom'. [...] We are such 'beings' because we hold each other to that norm; we make it, we maintain it; it 'expresses who we are' only in so far as we collectively intend to be that (Pippin 2008:62).

Denne lesinga får fram at den åndeleg strukturerde røyndommen er mennesket sitt ansvar. Verkeleggjeringa av ånda er ikkje ontologisk nødvendig. I staden blir ånda berre realisert om mennesket aktivt engasjerer seg for å oppretthalde ho.

Ved å ta del i ånda, blir mennesket verkeleggjort som fritt subjekt, og denne fridommen er det danning består i. Mennesket tek del i ånda ved å stå inne for og sjå seg sjølv som ansvarleg for dei normene og praksisane det følgjer. Det vil seie at eit danna menneske ikkje tek del i praksisar *berre* fordi praksisane tilsynelatande er objektive og nødvendige – fordi dei er tradisjon eller fordi «det alltid er gjort slik». Slike relasjonar til røyndommen inneheld element av framandgjerung og er dermed uttrykk for ufridom. Danning som deltaking i ånda består i ein medvite og grunngeve relasjon til dei åndelege strukturane ein tek del i. Ein må forstå kva ein gjer, kvifor ein gjer det og konsekvensane av det ein gjer. Først då finn ein att sin eigen subjektivitet i den objektive røyndommen og først då er ein sjølvmedviten og fri.

I vårt moderne samfunn må ein spørje seg om dette idealet om danning blir realisert. Kan vi eigentleg stå inne for dei allmenne normene og praksisane vi lever liva våre etter? Greier vi å identifisere oss med samfunnsstrukturar som prioriterer økonomisk vekst og auka forbruk framfor å ta vare på miljøet og klimaet? Eller er dette eit døme på at vi er «außer [uns] gekommen. [...] [wir haben uns] selbst verloren, [und

finden uns] als ein anderes Wesen» (PhG:128)? I så fall har vi ikkje verkeleggjort det menneskelege i oss.

Den dannande sjølvmedvitne identifikasjonen med røyndommen har også eit meir konkret innhald. Ånda er verkeleg i kraft av at ho består av verkeleg handlande subjekt. Å ta del i ånda er difor berre mogeleg ved å anerkjenne denne dimensjonen ved andre menneske. Det vil seie å la andre menneske gjelde som verkelege ved å la dei få påverke korleis ein forstår og handlar i verda. Danning består i å ta del i, og å oppretthalde, eit fellesskap der slik gjensidig påverknad er mogleg. Det kan skje på fleire nivå og måtar: På eit allment og politisk nivå vil det seie å arbeide for eit samfunn der det individuelle ved mennesket blir respektert og anerkjent. På eit kulturelt nivå vil det seie å oppretthalde og vidareføre meiningsbærande kulturelle praksisar som mennesket kan uttrykkje seg i. På eit individuelt nivå består det i å involvere seg i vennskaps- kjærleiks- eller familierelasjonar. Og berre gjennom den konkrete erfaringa av det verkelege ved andre menneske som slike relasjonar gjev, er vi i stand til å ta del i ånda på eit meir allment nivå.

Danning forstått ut frå Hegels omgrep om ånd består i å ta del i det guddommelege. Det kan høyrast ut som ei umogeleg oppgåve for eit endeleg menneske, men slik er det ikkje. Det håpefulle i Hegels filosofi er at det guddommelege kan vere ein del av den menneskelege kvardagen. Det guddommelege er i oss; det finst i den medvitne forsoninga med andre menneske, i kjærleiken.

Referansar

Aftenposten, 8. mai 2011: «I foreldrenes fotspor» URL:

<http://www.aftenposten.no/jobb/article4114408.ece#.T7lXo1JYWS0> [Lesedato 2. juli 2012].

Allison, Henry E. (1990): *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press.

Arendt, Hannah (1961): «The Crisis in Education». I: Hannah Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.

Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. The University of Chicago Press.

Beiser, Frederick C. (2009): «'Morality' in Hegel's Phenomenology of Spirit». I: Kenneth R. Westphal (red.): *The Blackwells Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Wiley-Blackwell.

Brandom, Robert B. (2004): «Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung». I: Christoph Halbig, Michael Quante og Ludwig Siep (red.): *Hegels Erbe*. Suhrkamp.

Chiereghin, Franco (2009): «Freedom and Thought: Stoicism, Skepticism, and Unhappy Consciousness». I: Kenneth R. Westphal (red.): *The Blackwells Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Wiley-Blackwell.

Dannelsesutvalget (2009): «Kunnskap og dannelse foran et nytt århundre». Oslo: Trykk 07 Gruppen

Descartes, René (1998): *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*. Aschehoug.

Eia, Harald og Ole Martin Ihle (2011): *Født sånn eller blitt sånn?* Gyldendal.

Eisler, Rudolf (1994): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*. Georg Olms Verlag.

Finke, Ståle R. S. (2009): «Hermeneutikk som politikk: offentlig fornuft og religion hos Habermas og Hegel». I: *Nytt norsk tidsskrift*, vol. 3-4.

Fritt Ord, 8. desember 2010: «Pressemelding: Harald Eia, Dag Hessen og Bjørn Vassnes får Fritt Ords Honnør». URL: http://www.fritt-ord.no/no/hjem/mer/harald_eia_dag_hessen_og_bjorn_vassnes_far_fritt_ords_honnor/ [Lesedato 2. juli 2012].

Gadamer, Hans-Georg (1976): *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*. Yale University Press.

Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutikk*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

- Gardner, Sebastian (1999): *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*. Routledge.
- Gordon, Mordechai (1999): «Hannah Arendt on authority: Conservatism in education reconsidered». I: *Educational Theory*, Spring99, Vol. 49 Issue 2.
- Harris, Henry Silton (1997): *Hegel's Ladder. II: The Odyssey of Spirit*. Hackett Publishing Company.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Vorlesungen über die Ästhetik II. Werke 14. I: Werke : [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Vorlesungen über die Ästhetik III. Werke 15. I: Werke : [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7. I: Werke : [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004): *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2008): *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817. Werke 4. I: Werke : [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Henrich, Dieter (1973a): «Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion». I: Gerold Prauss: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Henrich, Dieter (1973b): «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft» I: Gerold Prauss: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Hellesnes, Jon (1992): «Ein utdana mann og eit dana menneske. Framlegg til eit utvida daningsomgrep». I: Dale, Erling Lars (red.): *Pedagogisk filosofi*. Ad Notam Gyldendal.
- Herman, Barbara (1998): «Training to autonomy: Kant and the question of moral education». I: Amélie Oksenberg Rorty (red.): *Philosophers on education. New historical perspectives*. Routledge.
- Hobbes, Thomas (1985): *Leviathan*. Penguin Books.

- Houlgate, Stephen (2010): «Hegel's Aesthetics». I: Edward N. Zalta (red.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2010 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/hegel-aesthetics>
- Hoy, David Couzens (2009): «The Ethics of Freedom: Hegel on Reason as Law-Giving and Law-Testing. I: Kenneth R. Westphal (red.): *The Blackwells Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Wiley-Blackwell.
- Hugger, Jørgen (2004): «Georg Wilhelm Friederich Hegel: Erfaring og fremmedgjørelse». I: Steinsholt, Kjetil og Løvlie, Lars (Red.): *Pedagogikkens mange ansikter*. Universitetsforlaget
- Hume, David (1978): *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1977): «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht». I: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI*. Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977): «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?». I: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI*. Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977): «Über Pädagogik». I: Immanuel Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Werkausgabe Band XII*. Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritikk der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kunnskapsdepartementet (2009): «Entreprenørskap i utdanningen – fra grunnskole til høyere utdanning 2009 – 2014». URL: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kd/tema/Grunnopplaring/satsingsomrader/se-mulighetene-og-gjor-noe-med-dem.html?id=279661> [Lesedato: 2. juli 2012]
- Lindseth, Anders (2009): «Dannelsens plass i profesjonsutdanninger». I: Dannelsesutvalget: «Kunnskap og dannelse foran et nytt århundre». Oslo: Trykk 07 Gruppen
- Lumsden, Simon (2007): «The Rise of the Non-Metaphysical Hegel». I: *Philosophy Compass* 3/1 (2008), Blackwell Publishing.
- Marx, Werner (2006): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Mill, John Stuart (1989): *On Liberty*. Cambridge University Press.

- Morgenbladet*, 5. januar 2012: «Humanister i knipe». URL:
http://morgenbladet.no/ideer/2012/humanister_i_knipe [Lesedato 2. juli 2012].
- Måseide, Atle (2007): «Kunnskapskrise og skræmebildet av lektoren». I: *Lektorbladet* nr. 5/2007, s. 52–58.
- Nussbaum, Martha (2010): *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press.
- Oksnes, Bernt Jakob (2010): «Den usynlige» i *Dagbladet* 26. januar 2010. URL:
<http://www.dagbladet.no/2010/01/26/magasinet/ensomhet/familie/dod/10105099/> [Lesedato: 4. juli 2012]
- O'Neill, Onora (1989): *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry (1996): *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (1989): *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (2008): *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (2011): *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- Schwanitz, Dietrich (2005): *Dannelse. Alt du må vite*. Oslo: Pax Forlag
- Schönecker, Dieter og Allen W. Wood (2004): *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Skjervheim, Hans (1992): «Eit grunnproblem i pedagogisk filosofi». I: Dale, Erling Lars (red.): *Pedagogisk filosofi*. Ad Notam Gyldendal.
- Skjervheim, Hans (1996): «Det instrumentalistiske mistaket». I: Hans Skjervheim: *Deltakar og tilskodar*, Oslo: Aschehoug.
- Sofokles (2007): «Antigone». I: *Greske tragedier*. Gyldendal.
- Speight, Allen (2001): *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Cambridge University Press.
- Speight, Allen (2002): «Arendt and Hegel on the tragic nature of action». I: *Philosophy & Social Criticism*. Sage.
- Steinsholt, Kjetil (2009): «Evidensbaserte standarder eller profesjonalitet?». I: *Bedre skole* nr. 1/2009, s. 54–62.

- Steinsholt, Kjetil (2011): «Oppdragelse, pedagogikk og opplysning. Et tilbakeskuende blikk på noen sentrale dannelsesperspektiver». I: Kjetil Steinsholt og Stephen Dobson (red.): *Dannelse. Introduksjon til et ullent pedagogisk landskap*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Stigen, Anfinn (1995): *Aristoteliske grunnbegreper*. Trondheim: Tapir trykk.
- Stoltzenberg, Jürgen (2009): «Hegel's Critique of the Enlightenment in 'The Struggle of the Enlightenment with Superstition'». I: Kenneth R. Westphal (red.): *The Blackwells Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Wiley-Blackwell.
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- Telhaug, Alfred Oftedal (2002): «Hans Skjervheim – essayist og antipositivist». I: *Utdanning* (2. desember 2002) URL: <http://www.utdanningsnytt.no/4/Meny-A/Meninger/Kronikk/Hans-Skjervheim---essayist-og-antipositivist/> [Lesedato: 4. juli].
- Torjussen, Lars Petter Storm (2011): «Danning, dialektikk, dialog. Skjervheims og Hellesnes' pedagogiske dannelsesfilosofi». I: Kjetil Steinsholt og Stephen Dobson (red.): *Dannelse. Introduksjon til et ullent pedagogisk landskap*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Utdanningsdepartementet (2004): «Se mulighetene og gjør noe med dem!». URL: <http://www.regjeringen.no/nb/dokumentarkiv/Regjeringen-Bondevik-II/ufd/Rapporter-og-planer/Planer/2004/se-mulighetene-og-gjor-noe-med-dem.html?id=102074> [Lesedato: 2. juli 2012]
- Vetlesen, Arne Johan og Erik Stänicke (1999): *Fra hermeneutikk til psykoanalyse. Muligheter og grenser i filosofiens møte med psykoanalysen*. Oslo: Gyldendal.
- Vetlesen, Arne Johan (2011): «Ondskap på Utøya». I: *Klassekampen* 30. august 2011.
- Vincent, A.W. og Michael George (1982): «Development and Self-Identity: Hegel's Concept of Education». I: *Educational Theory Summer/Fall 1982*, Vol 32, Nos 3 & 4.
- Williams, Garrath (2009): «Kant's Account of Reason» I: Edward N. Zalta (red.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/kant-reason>
- Wood, Allen W. (1998): «Hegel on education». I: Amélie Oksenberg Rorty (red.): *Philosophers on education. New historical perspectives*. Routledge.
- Wood, Allen W. (1999): *Kant's ethical thought*. Cambridge University Press.
- Wyller, Truls (2000): *Objektivitet og jeg-bevissthet. En aktualisering av Immanuel Kants filosofi*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag

Fullstendig innholdsliste

Forkortingar	VIII
Føreord	IX
Innleiing	1
Strukturen til avhandlinga	2
Kapittel 1 Kants teori om det sjølvmedvitne subjektet	5
1 Kants prosjekt i <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	6
2 Deduksjonen og Kants idealisme	10
<i>Analytikken som uavhengig av Estetikken</i>	11
3 Kants transcendentale deduksjon – medvit som sjølvmedvit	14
<i>Den syntetiske einskapen – § 15</i>	17
<i>Appersepsjonens syntetiske einskap – § 16</i>	20
<i>Objektiv gyldigheit gjennom forstandskategoriane – §§ 17–20</i>	22
4 Den andre delen av deduksjonen	25
<i>Føremålet med andre del av deduksjonen – §§ 21–26</i>	25
<i>Argumentet i andre del av deduksjonen</i>	27
5 Omgrepet om subjektivitet i deduksjonen	30
<i>Sjølvvet som transcendental einskap</i>	30
<i>Subjektivitet som spontan aktivitet</i>	32
<i>Subjektivitet og medvit som sjølvmedvit</i>	36
<i>Ein teori om danning</i>	40
Kapittel 2 Problem med Kants filosofi når det gjeld danning	41
1 Kants formale omgrep om mennesket sitt vesen	43
2 Eit omgrep om danning ut frå O’Neills lesing av Kant	45
<i>Kants teoriar om praktisk, empirisk fornuftsbruk</i>	45
<i>Kants common principle og ein teori om danning</i>	47
<i>Det kategoriske imperativ som the common principle</i>	48
<i>Det politiske innhaldet i the common principle</i>	50
<i>Dei tre politiske metaforane</i>	52
<i>Toleranse – fornuft ut frå Was ist Aufklärung</i>	55
<i>Omgrepet danning i lys av O’Neills Kant</i>	57
<i>Hegel og O’Neills Kant</i>	58
3 Kants formalisme	60
<i>Det formale ved O’Neills Kant-lesing</i>	60
<i>Det formale kategoriske imperativ</i>	61
<i>Ei alternativ konkret formulering av imperativet</i>	64
<i>Det Kants filosofi manglar: ein teori om verdiar og det partikulære</i>	66
<i>D. Henrich og det formale ved Kants omgrep om sjølvvet</i>	69
<i>Danning ut frå det verkelege menneske</i>	72

Kapittel 3	Det konkrete sjølv	75
1	Kants problematiske skilje mellom tenking og sansing	76
	<i>Problemet i andre del av deduksjonen</i>	77
	<i>Fotnoten B 160</i>	78
	<i>Problemet med Kants skjematisme</i>	80
	<i>Den idealistiske forståinga av subjektivitet</i>	82
2	Hegels konkrete omgrep om subjektivitet	85
	<i>Den todelte strukturen til medvit</i>	86
	<i>Omgrepet «oppheving» som konkretisering av sjølv</i>	88
	<i>Den interne testen av kunnskap mot sanning</i>	92
	<i>Danning – medvit om den subjektive forma til røyndommen</i>	95
3	Danning og medvitsgestalten sjølvmedvit	98
	<i>Medvitsgestalten forstand</i>	98
	<i>Sjølvmedvit som «den andre loven»</i>	100
	<i>Den omvendte verda</i>	103
	<i>Danning som overskriding</i>	105
	<i>Danning ut frå det objektive og det subjektive</i>	110
4	Tilhøvet mellom kunnskap og danning	111
	<i>Kunnskapsløftet og danning</i>	114
Kapittel 4	Danning, ånd og anerkjenning	117
1	Den abstrakte strukturen til ånda	119
	<i>Problemet med det begjærande sjølvmedvit</i>	119
	<i>Den sjølvnegerte gjenstanden</i>	122
	<i>Ånd – den praktiske sosiale strukturen til røyndommen</i>	124
2	Ånd og anerkjenning	126
	<i>Anerkjenning og normativitet – eit enkelt omgrep om ånd</i>	127
	<i>Problemet med det normative sjølvmedvit – framandgjering og ufridom</i>	129
	<i>Gjensidig anerkjenning</i>	131
	<i>Fridom gjennom gjensidig anerkjenning</i>	134
	<i>Ånd – ansvar, engasjement og pedagogikk</i>	135
	<i>Danning og ånd grunnlagt i mennesket</i>	138
3	Danning, fridom og det pedagogiske paradokset	143
	<i>Negativ fridom og det pedagogiske paradokset</i>	144
	<i>Hegels omgrep om fri vilje</i>	145
	<i>Viljen som Willkür og som reflekterande</i>	148
	<i>Den an und für sich frie vilje</i>	150
	<i>Fri vilje og objektiv ånd</i>	151
	<i>Reell fridom – løysinga på det pedagogiske paradokset</i>	152
4	Biologi og oppseding – Harald Eias Hjernevask	153
	<i>Eia og Ihles argument for at «oppdragelse ikke virker»</i>	154
	<i>Personlegdom og oppseding</i>	155
	<i>Oppseding som eit åndeleg omgrep</i>	158

Kapittel 5	Danning og reell ånd	161
1	Ånda i det sedelege fellesskapet	163
	<i>Skilnaden mellom ånd og det sedelege fellesskapet</i>	165
	<i>Sofokles Antigone – dei to lovane i polisfellesskapet</i>	166
	<i>Den menneskelege loven</i>	167
	<i>Den guddommelege loven og gravleggingspraksisen</i>	168
	<i>Verkeleggjeringa av subjektivitet - gravlegginga av Polyneikes</i>	170
	<i>Kontradiksjonen i det sedelege fellesskapet</i>	172
2	Eit enkelt omgrep om ånd – dialektikken mellom opplysning og tru	175
	<i>Fornuft og tru – to ulike prinsipp for det allmenne</i>	177
	<i>Tru – partikulær anerkjenning</i>	178
	<i>Generelt om konflikten mellom tru og fornuft</i>	180
3	Reell ånd og anerkjenning	184
	<i>Det abstrakte omgrepet om ånd – Samvitet og den Skjønne sjela</i>	184
	<i>Motsetninga mellom den Skjønne sjela og det vonde medvitet</i>	188
	<i>Tilståinga</i>	191
	<i>Reelt språk og vondskap</i>	193
	<i>Tilgjevinga</i>	196
	<i>Danning og det anerkjennande medvitet</i>	198
4	Absolutt ånd i form av kjærleik og kunst	200
	<i>Kjærleiken og ekteskapet</i>	201
	<i>Kunstverket</i>	203
Kapittel 6	Danning og pedagogikk	207
1	Reell fridom – familien, skulen og det borgarlege samfunnet	208
	<i>Familien</i>	209
	<i>Det borgarlege samfunnet</i>	212
	<i>Skulen – overgangen frå familien til det borgarlege samfunnet.</i>	213
2	Hanna Arendts analyse av krisa i utdanningssystemet	216
	<i>Arendts teori om den sosiale sfæren – the social</i>	218
	Omgrepet om den felles verda	219
	Labor og Work	220
	Marx' filosofi og framveksten av the social	223
	Det ufrie konsum- og massesamfunnet	225
	<i>Utdanningskrisa</i>	229
	Barnet må vernast mot verda	230
	Verda må vernast mot barnet	232
	Vanskane med utdanning i den sosiale sfæren	233
	Utdanningskrisa og pedagogisk teori	236
	<i>Arendt og Hegel om danning</i>	239
3	Pedagogikk og reell fridom - Skjervheim	240
	<i>Skjervheim og den subjektive forma til pedagogisk verksemd</i>	241
	Kommunikasjonsløyse – pedagogikk utan subjektiv form	243
	<i>Skjervheim og innhaldet i pedagogisk verksemd</i>	246
	Skjervheims formalisme	248
	Problemet med dialogrelasjonen	250
	Problemet med teknisk pedagogikk	253

<i>Dagens skule – Skjervheim og Hegel</i>	258
4 Danning og ånd	261
Referansar	265
Fullstendig innhaldsliste	270

