

SUNE FRØLUND

## KANTS PRAKTISKE FILOSOFI

"Altså kan den moralske lovs objektive realitet ikke bevises v.h.a. nogen deduktion eller gennem nogen som helst anstregelser af den teoretiske, spekulative eller empirisk understøttede fornuft. Og selvom man var villig til at give afkald på apodiktisk vished kunne moralloven alligevel ikke bekræftes af erfaringen og således bevises a posteriori. Og dog står den fast for sig selv".

Kritik der praktischen Vernunft,  
A 81-2

## 1. Hvad er en moralsk handling?

Arbejdet med moralen volder Kant besvær. Men han trøster sig med, at det ikke er slet så påkrævet som arbejdet med den teoretiske fornuft - altså det arbejde han nedfældede i *Kritik der reinen Vernunft* (1). Alle véd nemlig hvad en moralsk handling er, om de så handler moralsk eller ej. Moralfilosofiens arbejde er derfor ikke at give et inventarium over moralsk gode handlinger, men derimod "negativt" at forsvare moralens mulighed og virkelighed, ja nødvendighed, over for dem, som benægter den og over for de teorier, som udelukker den.

Det er kun filosoferne, der finder på at betvivle, at der findes handlinger, der sker af moral og rent sind, hvad enten filosoferne så ender med at benægte sådanne handlinger, eller finder det nødvendigt at sikre moralen gennem principper, der stilles enhver til rådighed. Det, man ikke tvivler på, er der nemlig ingen grund til at sikre, ja sikringen vil snarere kaste et tvivlsomt skær over det, den skulle gøre sikkert.

At sikre noget er at hægte det fast på en sikrere grund, og det er hvad der gøres i en såkaldt "begrundelse". Skulle der derfor findes noget, der slet og ret er grund-læggende, vil selv logikken sige os, at yderligere begrundelse er umulig, ikke bare overflødig.

Kants påstand er nu, at den moralske handling og vores viden om, hvad det er, er grund-læggende. Og deraf følger, at yderligere begrundelse eller deduktion ikke bare er forgæves, men er skadelig for moralen. Ikke fordi begrundelsesforsøget kan ødelægge grunden, men fordi det opløser menneskers viden om moralske handlingers umiddelbare grundfæste. Begrundelsesforsøg over for moral gør den derfor grundløs ved at skyde sig ind og ophæve den fra grunden. Sådanne forsøg er derfor anmassende, usædvanligt forkert anbragt.

Kants udgangspunkt kan derfor ikke bevises, men må tages ad notam. - Men tænk så på, siger Kant, at selv det mest teorifjerne gemyt lidenskabeligt tager del i diskussioner om handlingers moralske værdi eller personers moralske habitus. Ikke for at begrunde moralen, men for at finde ud af om denne eller hin var moralsk god eller ikke - ud fra en viden om moral, som altid allerede er grund-læggende i enhver, mere eller mindre åbenbart, mere eller mindre forplumret.

Det, enhver véd, er at virkelig moralske handlinger sker af moralske grunde, ikke for at den handlende kan blive moralsk; sker af moral, ikke for moral. I Kants sprogbrug hedder det. at den gode handling sker "ud af pligt" eller "om loven at ville" ("um des Gesetzes willen"), og ikke bare er "pligtsmæssig" eller "lovlig". Hele den praktiske filosofi er bygget på den radikale forskel mellem moralitet og legalitet.

Pligtbegrebet er af oplyste tider blevet latterliggjort som alt for preussisk, lovebegrebet ligeså. Men Kants moralske handling skal ikke tilfredsstillende øvrighedens pligtforestilling eller den gældende lov, heller ikke tilfredsstillende hvad een selv måtte anse som sin pligt at gøre ud fra sin opfattelse af herskende normer. Pligtsmæssighed eller lovlighed fordrer en nedskrevet eller almindeligt vedtaget standard eller lov som kan imiteres. Denne lov (f.eks. Loven) kan endog være sindrigt udtænkt og foreskrive pligter, vi dårligt kan være uenige i, og derved kan den afværge den værste umoral. Men en sådan lov er en art moralprotese, og lovmæssige handlinger er og bliver imitationer af moral. Den egentligt moralske handling, derimod, sker umiddelbart ud af ("aus Pflicht") den moralske grund, uden indskudte tænkepauser. Og den sker som en nødvendighed, der ikke tvinger, men snarere nøder (som når man siger: "jeg ved ikke, hvorfor jeg gør det (gode, som jeg gør)" - "jeg måtte bare gøre det" - "det var bare nødvendigt").

Moralens umiddelbarhed er indeks for spontanitet, som er indikation for, at det er mig, der vil det moralske. At handle moralsk er at handle, som man "i grunden selv vil" - sker det af andre grunde, kaldes det hykleri, lovfølgeri, pligtrytteri osv. Og

nødvendigheden af den moralsk gode handling er derfor ikke en følge af overvejelser over formålstjenlighed, over "moral", men noget, der simpelthen sker af god vilje. Og der er i verden, ja selv uden for verden, intet der er ubetinget godt uden en god vilje, som Kant skriver (GMS, BA 1). For hvad der end opnås gennem handlingen af goder, bliver de kun gode i moralsk forstand, hvis de er gjort af god vilje, af godt sindelag, af godt hjerte. Derfor er den gode vilje god af sig selv, gennem sin villen.

Når udtrykkene "pligt" og "lov" får så meget rum i Kants praktiske filosofi, er det for at udtrykke den almenhed, som enhver også forbinder med moral. For den moralske umiddelbarhed er mærkeligt nok ikke af subjektiv eller individualistisk art, men **uegennyttig**: den vil af sig selv noget fællesmenneskeligt.

Og foreningen af disse tre karakterer ved den moralske handling - umiddelbarhed, (utvungen) nødvendighed og almenhed - får os til at agte den og den handlende. Mangler een af dem ved en handling der annonceres som god - min egen eller andres handling - kan vi ikke agte den, snarere foragte den, hade den.

Alle disse dele af vores grundviden om den moralske grund, som Kant eksponerer i GMS i 1785, skal moralfilosofien forsvare. Kan den ikke det, er den forkert anlagt og må så atter gå tilbage til det, som enhver véd. Moralfilosoffen må altså være lægmanden par excellence.

## 2. Selv-lovgivning.

Den moralske handling, den gode handling, indfinder sig kun hvis handleviljen er umiddelbar, almen og nødvendig. Og dette udtrykker Kant ved at sige, at viljen er "**selvlovgivende**".

Viljen gør hvad den vil - sådan er det med viljen, og det kan den ikke lade være med. Og hvad den gør, gør den altså af nødvendighed. Viljen kan godt følge en foreskreven lov, og efterligne den til forveksling, men den kan kun ville loven, hvis den vil. Viljen er sin villen og for så vidt underkastet sig selv. Men denne underkastelse er ikke en tvang, for viljen har selv givet lov til underkastelsen: viljen lovgiver sig selv af sig selv.

Viljens "autonomi" er derfor ikke en total ubundethed og vilkårlighed i dens valg, men dens uegennyttige henvisthed til sin egen lov og nødvendighed. Den gode vilje er bundet til sig selv, og herpå beror moralens **forbindtlighed**. Den gode vilje vil af sig selv loven, den er lov-vilje, og tilsvarende er loven en villen. Vilje og lov er på en eller anden måde det selv samme i den moralske handling.

Derfor kan vi selvfølgelig ikke gå ind og opstille grundlove for moral i den tro, at moralen er sikret, hvis blot et såkaldt handlende subjekt følger dem. Men vi kan, mener Kant, opstille "**princippet**" eller "**formlen**" for viljens selvlovgivning - og det er

det velkendte "kategoriske imperativ".

Det kategoriske imperativ fortolkes ofte i instrumental retning, som var det en målestok, ud fra hvilken man kunne måle en handlings moralske status. Og Kant selv begår også denne fejl af og til - som når han kalder det kategoriske imperativ den moralske vurderings "Kanon" (GMS, BA 57) - selvom få bedre end Kant véd, at en sådan instrumenttænkning strider mod den moralske selvlovgivning.

En af formuleringerne af det kategoriske imperativ lyder: "Handl kun ifølge de maksimer, gennem hvilke du samtidig kan ville, at de bliver en almen lov" (BA, 52). Formuleringen er tvetydig og tvetydigheden ligger i ordene: "**kan** ville". Og det er denne tvetydighed, der giver anledning til den instrumentale tolkning af det kategoriske imperativ.

Tvetydigheden kan ikke uden videre afskaffes, da den er en afspejling af den praktiske filosofis største problem, nemlig problemet om det onde. Betingelsen for, at den gode handling er et imperativ, er nemlig, at godheden støder på modstand. For hvis viljen altid var god, kunne det gode ikke være noget vi skal, men alene noget vi vil - og så ville den moralske selvbestemmelse ikke længere være moralsk. Vi er derfor nødt til at holde fast på nævnte formulering - at vi skal **kunne** ville moralloven - og samtidig holde fast på ideen om, at viljen af sig selv vil loven.

Jeg kan ikke her redegøre for det ondes problem. Blot sige, at Kant i sine to moralfilosofiske hovedskrifter, GMS og KPV, stort set finder modstanden mod det gode i vores "sanselige tilbøjeligheder", hvorefter det bliver nemmere at forklare den gode viljes almenhed over for vores sanselige vilje. Sanselighed kaldes nemlig af traditionen egoistisk og egennyttig. Men hvad man vinder i eentydighed ved den modstilling, mister man i sandhed, for hvis den sanselige vilje kunne dominere den moralske, gode vilje, ville mennesket ikke være frit. Sanselighed er nemlig for Kant kausalt determineret, og det vil sige ufri.

Det er først i de senere skrifter, især REL, at Kant udtrykkeligt erkender, at det godes modstander ikke er sanselighed, men det onde. Denne modstilling giver en væsentligt sværere problemstilling og kan, som sagt, ikke blive behandlet i denne omgang. Så jeg vil nøjes med at påpege, at hvis formuleringen af det kategoriske imperativ forleder til instrumentale tolkninger, er al tale om moral forduftet. Umiddelbarheden er væk, forbindtligheden er væk.

Også i sin eksemplificering af det kategoriske imperativ bærer Kant ved til denne mistolkning (GMS, BA 53-7). Han giver nemlig fire eksempler på maksimer, som ikke kan være kategoriske imperativer, fordi de ikke kan universaliseres til almen (natur)lov, da dette ville implicere en modsigelse i viljen, ja endog umuligt ville kunne **tænkes** modsigelsesfrit (BA, 57).

Dette har Kant muligvis ret i (selvom det næppe kan blive en kontradiktion i streng forstand), men det væsentlige er, at eksemplificeringerne giver et billede af den moralske handling,

som en betinget handling - nemlig betinget af en (moralisk indiffererent) kalkulation over modsigelsesfriheden i handlingens konsekvenser. Og en handling, der er betinget, kan aldrig blive kategorisk, men blot "assertorisk" påbudt. En handling af denne type beskriver Kant som resultatet af "klogskabens råd" (BA, 43), og modstiller den moralsk handlen. Hvad der kommer ud af det, er konsensus, konsistens, legalitet og rigtighed af handlingen, men altså ikke forbindtlighed.

Karakteristisk nok er Kants fire eksempler alle "negative", dvs. at de viser maksimer, der ikke kan være kategorisk bydende imperativer. Den instrumentale tolkning af det kategoriske imperativ kan nemlig ikke eksemplificere maksimer, der faktisk er delige som kategoriske påbud. Den kan kun fremvise maksimer, der er tilladte - fordi de modsigelsesfrit lader sig "universalisere" - men ikke vise, at nogen maksime slet og ret må være imperativisk.

Diskursetikken i f.eks. Habermas' udformning falder også på dette spørgsmål. Hans "praktiske diskurs" skal nemlig tjene til "prøvelse af gyldigheden af foreslåede og hypotetisk overvejede normer" ("Diskursetik", s. 113 (2)). Diskursetikkens grundætning angiver alene proceduren, ikke konkrete bud, hvorfor den - ligesom Kant bliver - er blevet bebrejdet sin formalisme.

"Formalismen" er i mine øjne uundværlig i moralske grundprincipper og jeg betragter den som en force ved diskursetikken. Det gale ved denne teori er, at Habermas opererer med en primær moralsk indifferens, dvs. en primær mangel på vilje til godt eller ondt. Og derefter er der i hele verden ingen forklaring på hvorfor nogen skulle ville handle moralsk. For nok så mange "pragmatiske diskurser" kan ikke forklare en villen af nogen art, og teorien er hjælpeløs over for dén, der ikke vil deltage i den "praktiske diskurs". Habermas' teori giver muligvis en brugbar logik for pragmatiske procedurer (f.eks. legislation), men i moralfilosofisk henseende er diskursetikken u-praktisk.

Habermas giver - i modsætning til Apel - afkald på "sidste-begrundelse", og nøjes med "begrundelse" (sic!), fordi sidste-begrundelse ifølge Habermas vil kræve en tilbagevenden til forlængst aflagt bevidstheds- eller subjektfilosofi. Men Habermas' pragmatiske begrundelse må så i stedet indlemme en sidsteinstans i form af en non-fallibel "intuitiv regelviden" ad bagdøren (samme: 107) - og hvad skal så det procedurale begrundelsesprogram til for?

Albrecht Wellmer (*Ethik und Dialog*, Suhrkamp 1986) kritiserer diskursetikkens manglende evne til at begrunde imperativer som imperativer, og ikke blot som tilladte maksimer. Men hans løsning - opstillingen af en fallibilistisk moralbegrundelse - er dog en endnu tyndere kop te og den praktiske filosofis endelige reduktion til den særlige form for logisk-videnskabelig uvidenhed, der - må det indrømmes - ikke kommer til at udtale påviseligt falske domme. Men herved synes moral at blive spørgsmålet om domsfældelsers logiske rigtighed. - Som om moral ikke handlede om andet end at fælde sikre domme!

I KPV afviser Kant ideen om den moralske handling som udkommet af en universaliserings-overvejelse, og tager dermed afstand fra tolkningen af det kategoriske imperativ som et universaliseringsprincip (altså et instrument). Imperativet kaldes her den "rene praktiske fornufts grundlov", og det Kant understreger er, at fornuften **umiddelbart** bestemmer viljen uden indskudte kalkulationer, hvorfor det kategoriske imperativ

"ikke er en forskrift, ifølge hvilken en handling skal ske, for at en begæret virkning kan blive mulig (for så var reglen blot fysisk betinget), men er en regel, der blot bestemmer viljen a priori, med hensyn til dens maksimes form...."

(KPV, A 55. Min understregning).

Da praktisk fornuft er vilje (GMS, BA 36 & KPV, A 96), er det kategoriske imperativ viljens selvlovgivning (autonomi). Og når Kant pointerer det "formale" i selvlovgivningen, betyder dette ikke, at viljen ikke vil noget, men at handlingen kun er god, hvis den er gjort af god vilje, hvad så end viljen måtte ville.

Der er ikke nødvendigvis noget "formalt" ved en moralsk handling, og der findes ingen objektive formalia - såsom universalisering - der skal være overholdt af den handlende, før handlingen kan være god.

At selvlovgivningen er formal betyder derimod, at viljen allerede er almen, altså af sig selv er lovlig. Almenhed er ikke effekt af en universalisering (af Habermas karakteristisk nok analogiseret med naturerkendelsens induktionsprincip), men noget en god vilje allerede har over sig.

Kant afviser den primære moralske indifferens, altså opfattelsen af friheden som "libertas indifferentiae" (MSR, AB 27). Det ville nemlig betyde, at den fri vilje primært var lovløs, og kun blev lovilje gennem tvang og heteronomi. Tværtimod er en fri vilje og en vilje under sædelove det samme (GMS, BA 98).

Dette betyder, at viljen ikke erkendes af os, som vi kan erkende et såkaldt empirisk faktum: i teoretisk indifferens. Lovviljen er ikke et ydre eller indre "objekt" for vores moralske erkendelse, men erkendes som noget, der "af sig selv pånøder os sig" (KPV, A 56). Det er dette Kant kalder "den rene fornufts eneste faktum", og det er denne grund-læggende fakticitet, der udelukker begrundelse eller deduktion af moral (jvf. nærværende artikels allerførste citat).

Selvom spørgsmål såsom "why should one be moral?" er absurde, da moralen er ontologisk primær i mennesket, finder Kant alligevel anledning til at analysere hvilken "interesse" vi kan have i moralloven. Interessen for moralloven kalder Kant "agtelse", og både interesse og agtelse præsenteres som psykologiske størrelser - nemlig som "følelser". Følelser er i Kants sprogbrug "subjektive", og de er (natur-)kausalt bevirkede og følgelig forklarbare, da et fænomens forklarbarhed forudsætter, at det kan henføres til en naturlov (GMS, BA 120). Analysen viser dog

snart, at netop interessen i moralen ikke kan forklares (GMS, BA 121-2), men tværtimod må forudsættes som et uimodsigeligt faktum. Og hvordan kan den være det? Fordi moralloven allerede er "gyldig" for os, fordi den udspringer af "vores egentlige selv" (BA, 123). Tilsvarende viser analysen af agtelsen, at den ikke er den psykologiske "drivfjeder" til sædeligheden, som den blev introduceret som, men derimod er sædeligheden selv, blot "subjektivt betragtet som drivfjeder" (KPV, A 134). At loven er "gyldig" vil sige, at den melder sig i os som noget vi umiddelbart må agte:

"Den umiddelbare bestemmelse af viljen gennem loven og bevidstheden om denne hedder agtelse"

(GMS, Ba 16, fodn. 2)

Agtelsesanalysen sprænger dermed billedet af mennesket som et væsen med en kognitiv del og en emotionel del. I forståelse af hvad moral er, slår denne konception ikke til. Agtelsen - der jo var en såkaldt følelse - er nemlig hverken subjektivt eller objektivt bevirket, ja den er slet ikke kausalt bevirket, men "praktisk udvirket" (KPV, A 134. "Udvirket" er en oversættelse af tysk "gewirkt", medens "bevirket" hedder "bewirkt"). Og det vil sige, at agtelsen udspringer af den frie selvlovgivning, hvorfor den - med Kants ord - er en "selvudvirket følelse" (GMS, BA 16, fodn. 2). Men derved bliver agtelsen den eneste ikke-empiriske, uforårsagede og nødvendige følelse, vi kender.

Man kan spørge, hvorfor Kant overhovedet inddrager følelser i erkendelsen af moralloven, når nu følelser traditionelt opfattes som subjektive og dermed skulle stride mod uegennyttigheden i moralviljen.

Grunden er, at enhver følelse - foruden at føle noget - samtidig er en følelsen sig. Følelser er erkendelser af noget, der umiddelbart er mig, og uden den "objektive" erkendelsesindifferens. Og for den moralske handling, er følelsernes umiddelbare differens et sine qua non.

Agtelsen er altså en følelse, der erkender eller en følsom erkendelse. Den er en hybrid af kognition og emotion. Men det er ikke det hele. Agtelsen er også en vilje-til, og dermed bliver den hybriden af kognition, emotion og volition. Ikke en sammenstilling af disse tre, men ontologisk primær i forhold til divisionen af mennesket i (rationel) forstand, følelse og vilje (3). Og denne primære enhed findes i den moralske handling.

- "En moralsk handling uden fornuft er blind; en moralsk handling uden følelse er livløs" - kunne Kant gerne have sagt.

### 3. Hvem handler moralsk? - Kants jeg-begreber.

Enheden af fornuft og følelse underbygges i Kants analyse af jeg'et, af hvem mennesket er. Og samtidig tages luften ud af

kritikken mod Kants moralfilosofi for at være "monologisk" eller "individualistisk". Hvis Kant opfattede mennesket som en monos, et individ eller et subjekt, var kritikken berettiget. Men hans moralske jeg-begreb (personalitas moralis) gør på forhånd en "dialogisk udvidelse" eller en "intersubjektiv begrundelse" af moralprincippet absurd.

Der findes tre jeg-begreber hos Kant. De to første beskrives hovedsageligt i KRV. Bogen undersøger mulighedsbetingelserne for al empirisk erkendelse, og finder grundbetingelsen i den "rene fornufts transcendentale apperception". Denne apperception er en identitetsskabende virksomhed i den rene fornuft, der danner et fikspunkt for den empiriske erkendelses mangefold af forestillinger. Det spændende er nu, at Kant tillige opfatter den rene apperception som en **selv-bevidsthed**; at han mener, at en erfaring kun er en erfaring, hvis den er min; at alle erfaringer nødvendigvis "ledsages" af en bevidsthed om et jeg, der tænker eller "har" erfaringerne (KRV, B 132). Den rene fornufts apperception er på een gang tænkningens højeste enhed (B 355/A 298) og selvbevidsthedens sæde.

Imidlertid er apperceptionens bevidsthed om selvet noget pauper. Det eneste, den ved, er nemlig "at jeg er" (B 157) eller at "jeg tænker" (B 132). Det beror på, at dette selv - kaldet det transcendentale eller det **logiske jeg**, som er et anonymt "x" (B 404/A 345) - er noumenalt (dvs. tankemæssigt) og derfor uerkendbart i en teoretisk-empirisk fornuftserkendelse. Og følgelig er apperceptionens selv-bevidsthed endnu ikke en **selv-erkendelse**: "**Apperceptionens** bevidsthed om sig selv er altså langtfra en erkendelse af sig selv" ... "som jeg er i mig selv" (B 158 & 157).

Men andetsteds i KRV beskrives dog en mulig erkendelse af jeg'et. Det er den empiriske erkendelse gennem en "indre anskuelse" (B 407), hvorigennem jeg erfarer mig selv som et objekt, der principielt ikke adskiller sig fra andre objekter i den naturlige verden.

Dette jeg kan - med et udtryk fra *Forsch.Met.* (A 36-7) - kaldes det **psykologiske jeg**.

Det logiske jeg og det psykologiske jeg hænger nøje sammen. Det første er apperceptionens subjekt, det andet er perceptionens subjekt. Men det sidste kan objektiveres af det første og derigennem blive et objekt-subjekt. Kant skriver:

"Jeg, som intelligens og tænkende subjekt <dvs. logisk jeg>, erkender mig selv som tænkt objekt, såfremt jeg endnu er overgivet mig selv i anskuelsen. Men kun ligesom andre fænomener, og ikke som jeg er foran forstanden, men som jeg fremtræder for erfaringen..." (KRV, B 155).

Erkendelsen af det psykologiske jeg er m.a.o. heller ikke en egentlig selv-erkendelse, da denne erkendelse er betinget af det logiske jeks objektivering, hvorved det psykologiske jeg bliver



"ligesom andre genstande uden for mig ... en ting" (Fortschr. Met., A 36). Det psykologiske jeg er en "ting", dvs. en naturting, et objekt-jeg, og dermed underkastet naturkausaliteten og hvad denne fører med sig. Det er dette psykologiske jeg, som enhver empirisk eller teoretisk psykologi "handler om". Jeg'et behandles som et objekt på linie med alle andre objekter. Dette gør ikke psykologien "forkert", men hvis psykologien udgives for at være sandheden om jeg'et eller endog mennesket, er den selvfølgelig gal. For mennesket er nemlig selv hverken objekt eller subjekt. Hvad er det så?

Kants logiske jeg er over-individuelt, objektiverende og navnløst - "et og samme i al bevidsthed" (KRV, B 132). Hans psykologiske jeg er individuelt, privat og - fordi det er et objektiveret jeg - subjektivt. Tvedelingen af jeg'et i KRV, er funktion af den teoretisk-objektiverende erkendelse. I sig selv er de to jeg'er udtryk for eet og samme jeg (jvf. KRV, B 155: "det selv samme subjekt"), men det er først i den praktiske filosofi, at dette selv samme jeg kan findes.

Det egentlige jeg er det moralske jeg. Det kaldes "vores egentlige selv" (GMS, BA 123), "personen" (BA 66 & KPV, A 155) eller "den moralske personlighed" (MSR, AB 22) og er et "homo noumenon" (MST, A 94) - i modsætning til det psykologiske jeg, der er et homo phänomenon. Og det moralske jeg er "intet andet, end et fornuftigt væsens frihed under moralske love" (MSR, AB 22. Min understregning. Jvf. REL, B 15/A 14).

Det moralske jeg er frihed. Og det vil sige, at den selverkendelse, som hverken var givet med det logiske eller med det psykologiske jeg, gives med den moralske selvlovgivning.

En sådan erkendelse er ikke udspændt mellem et subjekt, der erkender, og et objekt, der erkendes. Moralsk selvlovgivning er identitet af selv-erkendelse og lov-erkendelse. Jeg'et og moralloven er det samme selv. Og derfor er den moralske handling både uegennyttig (almen) og person-lig (det er et "hvem", der handler).

Det er denne enhed af almenhed og selv-hed, det kategoriske imperativ forlanger. Handl således, at "die Menschheit" i din person såvel som i enhver andens, samtidigt er mål og ikke blot middel, skriver Kant (GMS, BA 66). Ordet "Menschheit" betyder: det menneskelige i ethvert menneske, nemlig frihed. Og friheden er ikke en "egenskab" ved en substans kaldet menneske. Det forholder sig snarere omvendt: mennesket er kun menneskeligt som frihed.

Ordet "Menschheit" er derfor slet ikke lig menneskets "natur", altså mennesket som det er for empirisk erkendelse. Og derfor kan Kant skrive, at den moralske forbindtligheds grund ikke ligger i menneskets natur (GMS, BA VIII, 35, 60), men i det rene, almene fornuftsvæsen, dvs. i friheden.

Det hyppigt formulerede ønske om en "material moral", altså en moralfilosofi, der giver "materielle" handleregler, er af samme grund uopfyldeligt. For disse regler måtte basere sig på værdier, der var afledt af menneskets natur eller væsen. Kunne man f.eks.

sige, at mennesket af natur var socialt eller individuelt, kunne man opstille love, der respekterede dette og gav konkrete anvisninger på, hvad man måtte og ikke måtte i moralsk henseende. Men sådanne regler kunne aldrig byde ubetinget, da de bestandigt måtte forudsætte en vilje til ikke at krænke de fundne menneskelige egenskaber. Og hvorfor skulle viljen gøre det, når det nu beviseligt ofte betaler sig ikke at være "moralsk", hvis blot man holder sig inden for de vedtagne normer?

Moralteorier, der baserer sig på empirisk-objektiverende erkendelse af mennesket (psykologi, sociologi, antropologi, biologi, evt. religion og mystik, osv.), forbliver antropocentriske og kan derfor ikke danne sig begreb om en ubetinget pligtvilje og heller ikke om, hvad en moralsk handling er.

Moralsk frihed kan selv ikke gennem den højeste anstrengelse afledes af mennesket, men står dog af sig selv fast og viser sig gennem handling.

#### 4. Praktisk erkendelse

Kant opfatter sin "kritiske filosofi" som et overgangsstadie i metafysikkens historie (Fortsch. Met., A 20), nærmere betegnet metafysikkens tredje stadie. De to foregående, hhv. dogmatisme og skepticisme, har givet allehånde modstridende meninger, som alle synes at være begrundet i fornuften. Derfor opstår for Kant den idé, at undersøge fornuften selv - før den skrider til erkendelsen, for dermed at få opklaret hvad der kan få navn af fornuftserkendelse, og hvad der må afvises. Og det er en sådan eksamination af fornuften, han kalder "kritik".

Filosofisk erkendelse er for Kant nødvendig erkendelse, og nødvendig erkendelse kan alene fornuften give. Derfor må den filosofiske kritik af fornuften foretages af denne fornuft selv - ingen andre kan. Og følgerigtigt opfatter Kant kritikismen som **fornuftens selv-erkendelse** (KRV, A XI).

Fornuften skal altså undersøge sig selv "rent", dvs. løsrevet fra erfarings-erkendelse (empiri), for derigennem at kunne afstikke rammerne for empiri. Og igennem denne fornuftskritik skal metafysikkens videre skæbne afgøres (Fortsch. Met., A 20).

I 1781 publicerer Kant et skrift med titlen **Kritik der reinen Vernunft**. I løbet af 80'erne går det op for Kant, at titlen er misvisende, da skriftet kritiserer en fornuftserkendelse, der specifikt retter sig mod empiri og derfor ikke er ren. I 1790 erklærer Kant, at KRV's titel i stedet skulle have annonceret en kritik af den "teoretiske" eller "spekulative" fornuft, altså det, som også kaldes "forstanden" (se KU, Einl. II, B & A/XVII). Men allerede i 1787 må det dramatiske skred være sket, for KRV's andenudgave fra samme år har en korrektion af opfattelsen af, hvad der er ren fornuft. Her indføres nemlig en forskel mellem ordene "a priori" og "ren", og det fremgår nu, at KRV afhandler den aprioriske erkendelse og ikke den rene (KRV, B 2-3)! (4).

Hvad er der sket mellem 1781 og 1787? Der er sket det, at Kant under udarbejdelsen af *GMS* har opdaget, at ren fornuft er lig **praktisk** fornuft (Se f.eks. *GMS*, BA 125 eller *KPV*, A 30, 45, 56). Og alt dette må betyde, at det kritiske projekts sigte, nemlig fornuftens selverkendelse, ikke er mulig som en kritik af den teoretiske erkendelse, men kun som en kritik af den praktiske fornuft.

*KRV* var, som sagt, en kritik af den teoretiske (= "Spekulative") erkendelse, altså en kritik af en erkendelse, der er henvist til empiri. For

"... hvad vi kan erkende teoretisk ... <er> indskrænket til blotte fænomener".

(*KRV*, B XXIX).

Kritikken viste, at teori og empiri er gensidigt forudsættende, samt at erkendelsen af deres indbyrdes afhængighed ikke er en empirisk erkendelse (og for så vidt heller ikke en teoretisk erkendelse), men - i Kants sprogbrug - en "transcendental" erkendelse. Hvilken nøjagtig status den transcendentale erkendelse selv har, fastlægges ikke helt i *KRV*, men den er i al fald i stand til at definere den teoretiske erkendelses felt, og det er ensbetydende med, at den kan definere, hvilken erkendelse der kan kaldes "empirisk".

Teoretisk erkendelse er erkendelse af noget som genstand, som objekt. Og det vil sige: teoretisk erkendelse er objektiverende. Hvad der gemmer sig bag fænomenerne, bag objekterne, kan den teoretiske erkendelse intet vide om, lige så lidt som den kan vide, hvem det egentlig er, der erkender teoretisk-empirisk (B 59/A 42). Blot må en sådan erkendelse logisk refutere, at der ikke er nogen, der erkender, og refutere, at der intet er, der erkendes. Den må altså nøjes med at postulere eksistensen af foromtalte noumenale, logiske jeg og af noumenale Dinge an sich bag ved fænomenerne.

Således beskaffen, kan den teoretisk-empiriske erkendelse ikke nå sine egne betingelser, og kritikken af den teoretiske fornuft (altså: "*KRV*") giver da også "negativt" resultat: den stiller sig tilfreds med at sætte grænserne for mulig teoretisk-empirisk erkendelse. En sådan erkendelse må til stadighed være udspændt i distancen mellem et postuleret ur-subjekt og et postuleret ur-objekt, uden nogen mulighed for at erkende virkeligheden selv. Den teoretiske erkendelse befinder sig inden for subjekt-objekt-"paradigmet" - for nu at bruge dét udtryk!

Det, den teoretiske erkendelse som helhed erkender, er **natur**. Natur defineres af Kant som fænomenernes nødvendigt-lovmæssige sammenhæng (*KRV*, B 165. Jvf. *KPV*, A 74), men da det er den teoretiske fornuft, der er "kilden til naturlovene" (*KRV*, A 127) - ikke naturen selv - kan vi sige, at naturen ikke selv er naturlig, i.e. ikke selv er empirisk. Derfor kalder Kant den naturlige, empiriske kausalitet "heteronom" (*GMS*, BA 98), fordi den er påført naturen fra fremmed grund.

Denne heteronomi, der altså er funktion af påstanden om subjektets og objektets forskellighed, viser sig på alle planer i den teoretiske erkendelse: Ingenting er - for den - noget af sig selv; altings eksistens beror altid på noget andet, især på årsagen. Og denne heteronomi falder tilbage på forstandens teoretiske erkendelse. Forstandens arbejde er nemlig af logisk art (og logik er nemlig reglerne for den "rigtige tænkning af genstande" (KRV, B 76/A 52) - ikke for tænkning overhovedet!), dvs. forstanden arbejder abstraherende, hvilket gør teoretisk forstands-erkendelse middelbar: den er en tænkning i abstrakte begrundelser (alt, hvad der er for den, er kun "på grund af/er forårsaget af ..." - altså logisk eller kausalt).

Den praktiske fornuft tænker ikke i begrundelser, fordi den - som ren fornuft - er grunden selv. Kritikken af den praktiske fornuft, som altså er den rene, praktiske fornufts selverkendelse (da "kritik af fornuften" = fornuftens selverkendelse), kan derfor ikke stå abstraktivt uden for den praktiske erkendelse, men må falde sammen med den.

Derfor støder Kant på en vanskelighed, når han sætter sig for at kritisere den rene, praktiske fornuft. For medens der i KRV var et abstrakt og fjernt residuum, hvorfra han kunne begrunde/kritisere den teoretiske fornuft, findes dette ikke længere m.h.t. den praktiske fornuft. Kant kan derfor ikke levere den "Kritik einer reinen praktischen Vernunft", som han annoncerede i GMS (BA XIII), men må nøjes med at "bearbejde" den praktiske erkendelse (KPV, A 30). Ingen anden end fornuften selv kan levere fornuftens selv-erkendelse. Og så er det umuligt for Kant og for os, at levere fornuftens mulighedsbetingelser i en kritik - det kan den kun selv gøre! Og Kant må da skrive:

"Når først det er blevet godtgjort, at der gives en ren fornuft, behøver den ingen kritik. Den rene fornuft er det, der selv indeholder rettesnoren for kritikken af alle dens brug ..."

(KPV, A 30).

Det er derfor også umuligt for os at finde begrundelsen for, at en ren fornuft virkelig er praktisk (GMS, BA 125), for

"hvis den - som ren fornuft - virkelig er praktisk, så beviser den sin egen og sine begrebers realitet gennem handlingen. Og al spidsfindig ræsonneren imod dens mulighed for at være praktisk, er forgæves ...."

(KPV, A 3).

Intet menneske kan bevise/begrunde, at ren fornuft er praksis; - fornuften beviser selv sin realitet gennem handling. Og handling er morallovens selvbestemmelse i frihed. Den rene fornuft er frihed, og dens selverkendelse er den moralske lovgivning i os. At bevise, at ren fornuft er praktisk, er derfor at bevise, at friheden er mulig - hvilket er umuligt. For med friheden er vi nemlig stødt på det slet og ret ubetingede (KPV, A 4 & 189), som

er "slutstenen på den rene fornufts, ja selv den spekulative fornufts bygningsystem i sin helhed" (A 4) - og kun i kraft af friheden har alle andre begreber og erkendelser realitet. Derfor kan Kant andetsteds i bogen sige, at den praktiske fornuft "fører primat" over den teoretiske fornuft (A 218), da praktisk erkendelse er autonom og ikke heteronomt betinget. Praktisk erkendelse er m.a.o. logisk og ontologisk forudsætning for teoretisk erkendelse.

Kants kritiske projekt har hermed fået afgjort metafysikkens videre skæbne og tegnet omridset af en ny slags filosofisk erkendelse. En erkendelse, der - erkendende - er handlende.

I modsætning til den teoretisk-empiriske erkendelse, er den praktiske erkendelse ikke et subjekts præstation. Subjektet kan nemlig kun yde sin objektiverende erkendelse ved at give afkald på selv-erkendelse, i.e. erkendelse af egne betingelser. Men den praktiske, derimod, er selv-erkendelse og derfor uselvvisk. Og det betyder igen: ikke-subjektiv, ikke-objektiv.

\* \* \*

Den praktiske erkendelses handlende erkendelse må ændre vores syn på, hvad erkendelse er for noget, hvad handling er, og hvad vi er selv. Og den går ud over blot at være "moralfilosofi". Den gængse opfattelse af forholdet mellem erkendelse og handling slår ikke længere til. Erkendelse er ikke længere noget vi præsterer (teknisk), men opnås kun ved en "given sig lov i frihed". Og handling er ikke mere en (kausalt) bevirkende fremstilling af et resultat, men en "laden friheden handle og hænde i os".

Og det er alt dette, Kants praktiske filosofi faktisk handler om.

#### Noter:

1) Følgende forkortelser bruge:

KRV: Kritik der reinen Vernunft, 1781 & 1787.

KPV: Kritik der praktischen Vernunft, 1788.

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.

KU: Kritik der Urteilskraft, 1790.

Fortschr.Met.: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?, 1791.

MSR: Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, 1797.

MST: Metaphysik der Sitten. Tugendlehre, 1797.

REL: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793.

Sideangivelser refererer til originalpagineringen; A til første-

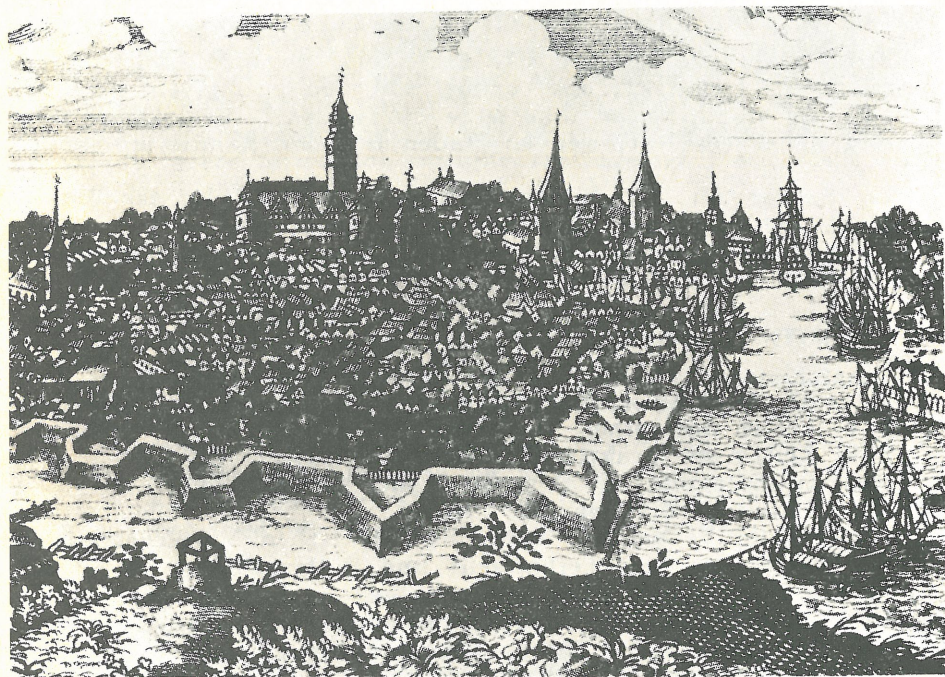
udgave, B til andenudgave.

(Kant: **Werke**, Bd. 1-10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968-70).

- 2) Artiklen findes i Habermas: **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**, Suhrkamp, 1983.
- 3) I ordet "agtelse" findes også den uhyre rummelighed, som skal lægges i den kantianske "Achtung". Vi kan dele betydningerne op i tre klasser:
  1. udtryk som "at tage i agt", "at iagttage", "at give agt på" eller det imperativiske "giv agt!" kan kaldes kognitive.
  2. "at agte (nogen)", "at højagte", "at foragte" kunne siges at udtrykke emotioner.
  3. "at agte (noget)", "at agte sig hen til ..." eller "det er min agt at ..." kan så endelig udtrykke det volitive aspekt af ordet.

Ordet kan m.a.o. på een gang udtrykke tænkning, opmærksomhed eller betragtning; lovprisning; og endelig vilje eller hensigt!

- 4) Denne vending i synspunktet er den vigtigste anledning til de utallige signifikante ændringer af KRV fra førsteudgave til andenudgave.



*Königsberg 1766*