

# Hjördis Nerheim

## Kant og den moderne pliktbevissthet

### Abstract

*Kant's rejection of rebellion as a political right seems to be problematic for his concept of duty. The paper discusses the trial of the Holocaust perpetrator Adolf Eichmann as a possible case against Kant's political philosophy. It argues, however, that Kant in his Critique of Judgment and in his philosophy of religion has articulated a very sophisticated point of view.*

### Nøkkelord

*Kant, Arendt, Bauman, Eichmann, opprørsrett, det radikalt onde.*

## Introduksjon

Jeg skal her problematisere visse trekk ved Kants<sup>1</sup> rettsfilosofi, og forbeholder meg i denne diskusjon – som følger visse spor utenfor den vanlige allfarvei – å stille spørsmålet om ikke Kant er mer moderne i sin selvforståelse enn man er tilbøyelig til å mene. Hva vil så det si? Finnes det i det hele tatt en *moderne* pliktbevissthet? Er ikke all pliktbevissthet umoderne? Kan en moderne pliktbevissthet overhodet være kantiansk?

Her stiller jeg noen spørsmål med utgangspunkt i Kants statsfilosofi. Det første aktualiserer problemet rundt Kants avstandtagen fra enkeltindividets rett til opprør mot en legal, men urettferdig statsforfatning. Det gjør jeg ved å bringe inn saken Eichmann.<sup>2</sup> Kan Adolf Eichmann, ut fra Kants rettsfilosofi, sies å være en "god kantianer"? (I)

Mitt neste spørsmål er om Zygmunt Baumans analyse av moderniteten (i boken *Moderniteten og Holocaust* 1989) gir nye perspektiver på Kants rettsfilosofi. Selv hevder Bauman at analysen setter moralfilosofien – inkludert *det kategoriske imperativ* – i et nytt lys, idet den etterlyser en etikk, som er i stand til å innreflektere fenomener som "Auschwitz" (II).

Jeg har også et tredje tema, som berøres, og som jeg inviterer til innspill på. Det er om et Auschwitz-perspektiv på moralfilosofien får konsekvenser for Kants syn på begrepet om det "radikalt onde" (III).

---

1 Tekster av Immanuel Kant citeres etter *Akademie-Ausgabe* [=Ak.] (Berlin 1902 ff.).

2 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (London: Penguin Classics, 2006) [1. ed. 1963].

---

*Hjördis Nerheim, e-mail: [hjordis.nerheim@uit.no](mailto:hjordis.nerheim@uit.no)  
Tromsø Universitet, Norge*

---

*Studier i Pædagogisk Filosofi* | [www.ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf](http://www.ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf) | ISSN nr. 22449140

---

Årgang 1 | Nr. 1 | 2012 | side 88-100

---

Til sist bringer jeg inn Kants "tredje Kritikk", *Kritikken av dømmekraften*,<sup>3</sup> (som også var utgangspunkt for Hannah Arendts forsøk på å artikulere en *uoffisiell* politisk filosofi innebygd i dette verket). Den problemstillingen – som bringer oss tilbake til spørsmålet om Eichmann kan beskrives som en god kantianer – setter oss i forbindelse med anvendelsen av det kategoriske imperativ i uoversiktlige eller ugjennomtrengelige situasjoner – slik som for eksempel i Nazi-Tyskland – og til spørsmålet om hvorfor Eichmann ikke maktet å leve som en god kantianer (IV).

## I

*Kan Otto Adolf Eichmann sies å være en "god kantianer"?* Dersom Kants etikk og rettsfilosofi (rettsfilosofien oppfattes her som en versjon av det kategoriske imperativ) skal kunne legitimere seg i en situasjon etter fenomenet "Auschwitz", må den våge å ta opp "saken Eichmann" til vurdering og stille spørsmålet om Eichmann var en god kantianer. Dette krav ligger nedfelt i tidens debatt og hører opprinnelig hjemme i en debatt startet av Hannah Arendt og videreført av bl.a. Zygmunt Bauman, som ikke kan unnlate å tematisere Eichmanns prinsipielle holdning overfor Hitler-Tyskland og finne en forklaring på hans handlemåte. Var Eichmann et monster eller rett og slett bare dum eller en splittet person? Også rettsfilosofien inviterer til problemer: Rettsfilosofien synes langt på vei å godta Eichmanns holdning overfor myndighetene, selv om den ikke er entydig. Som et forsøk på å bidra til en slik selvransakelse, presenteres noen refleksjoner rundt Eichmann som kantianer. Kan det kategoriske imperativ forsvares brukt uten å misbrukes som rettsinstans etter Auschwitz?

Dermed problematiseres visse trekk ved Kants "offisielle" politiske teori (det er denne Hannah Arendt forholder seg til, og søker å finne et alternativ til gjennom Kants tredje kritikk i sin studie av *tilfellet Eichmann*). I denne diskusjonen, som følger visse spor utenfor den vanlige allfarvei, stilles spørsmålet om ikke Kant kan hende er mer "moderne" i sin moralske selvforståelse enn man er tilbøyelig til å mene. Hva vil så dét si? Finnes det i det hele tatt en *moderne* pliktbevissthet? Er ikke all pliktbevissthet *umoderne*? Kan en moderne pliktbevissthet overhodet være "kantiansk"?

Hvis det er noe jeg oppfatter som den moderne pliktbevissthet er det erfaringen av et brudd mellom den verden, som stiller krav til deg om situasjonsorientert handling på den ene siden og de moralske reglers fordring om etterfølgelse på den andre siden. Den moderne pliktbevissthet, som her skisseres, er erfaringen av et brudd mellom situasjonsrelatert og regelstyrt handling. Min forståelse av den moderne pliktbevissthet fremstiller den ikke nødvendigvis som pliktbevissthet ut fra Kants egen definisjon; – i form av bevisstheten om et brudd mellom plikt og tilbøyelighet. I dette spesielle kantianske pliktbegrep er forpliktelsen bare på den ene siden. Her tales det i stedet om en pliktbevissthet, som liksom taler med

3 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790, <sup>2</sup>1793). [=KU].

flere stemmer på en og samme tid. Der selve bevisstheten om pliktens lov kun erfares som det éne legitime orienteringspunkt for handling (forpliktelsen overfor den Annen).

Her vil jeg derfor se på Kants begrep om rettsfilosofi, og rettsfilosofiens plassering innen hans etikk som helhet. Videre skal jeg via denne problematikk nærme meg begrepet om *revolusjonsretten*, som er et sentralt og omstridt punkt av prinsipiell betydning. Men først og fremst vil jeg legge opp til en presentasjon av Kant-forskeren Hannah Arendt, som viderefører Kants politiske filosofi på basis av *KU*. Derfor vil Arendts forelesninger over Kants politiske filosofi og hennes redegjørelse for *dømmekraften* bli trukket inn og presentert i denne forbindelse. To andre temaer vil hele tiden ligge i bakgrunnen for å sette Arendt-fortolkningen av Kant i relieff. Det er først og fremst Kants begrep om "det radikalt onde". Og deretter Baumans krav om en etikk etter Auschwitz.

Kants rettsfilosofi er i dag ikke bare omstridt, men også gjenstand for en omvurdering. Den får stadig større betydning, og de tilsynelatende ekstreme og uforståelige synspunkter, som fremlegges, for eksempel når det gjelder synet på revolusjonsretten, får i lys av forskningen rundt dette tema ny aktualitet. Spørsmålet er derfor om ikke Hannah Arendt, som går til *Kritik der Urteilskraft* for å finne den uoffisielle og interessante politiske filosofi hos Kant, ser den problematikk som gjør hans offisielle politiske teori, altså rettslæren, tiltrekkende i dagens situasjon. Som kjent "oppdager" Arendt en *uoffisiell* politisk filosofi i Kants *Kritik der Urteilskraft*.<sup>4</sup> Dermed overskrides grensene for den tilsynelatende formalistiske og firkantede tenkning i Kants stats- og rettsfilosofi, som først ble publisert helt på slutten av Kants liv, i 1797 og 1798 (i *Metaphysik der Sitten*).<sup>5</sup>

I dag kan man notere et oppsving for Kants rettsfilosofi, og man spør: Er egentlig denne tenkning, som virker så formalistisk uten liv og dynamikk, likevel moderne? I dag brytes mange demninger i synet på Kants kommentarskrifter til hovedskriftene. Småskriftene virker som frigjorte venstrehåndsskrifter i kontrast til de mer skolastiske hovedverker. Men de får først sin verdi som forskningskilder, når de leses innen konteksten av hovedverkene. Et slikt verk er *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.<sup>6</sup> Kants traktat om forholdet mellom teori og praksis, som utløste en voldsom debatt da det ble publisert, mistetså all oppmerksomhet inntil langt inn i vårt århundre. Essayet viser ved første øyekast en spaltet Kant, som tilhenger av den Franske Revolusjon som politisk revolusjon (altså som skapelse av en helt ny verv gjennom et radikalt brudd med fortiden) og som en person som *forbyr enhver form for revolusjonsrett*.<sup>7</sup>

4 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

5 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* (1797, <sup>2</sup>1798) [=MS R]

6 Immanuel Kant, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793), Ak. Bd. VIII, 273-313.

7 En annen kontekst er også kommet frem i dagen: Da Kant publiserte essayet om forholdet mellom teori og praksis ("Über den Gemeinspruch") hadde han allerede vært medarbeider i *Berlinische Monatsschrift* i 8 år. Gjennom dette tidsskriftet nådde Kant frem til den lærde offentlighet i hele Tyskland, en nøye planlagt publiseringsvirksomhet, tilskyndet av myndighetene. (Hvis vi leser de første sidene av *Kritik der reinen Vernunft* (1781, <sup>2</sup>1787) [=KrV], ser vi, at "den kongelige statsminister von Zedlitz" er tilegnet boken. Den samme von Zedlitz tilskyndet

Det er velkjent at Kant i rettsfilosofien og i andre skrifter benekter retten til opprør mot statsautoriteten, selv om denne skulle være klart urettferdig overfor sine undersåtter.

I lys av dette ekstreme perspektiv synes selv Eichmann å fremstå som en god kantianer.

Det har derfor vært diskutert hvordan en skal forstå den kvalifikasjon Kant formulerer i 2. utgaven av rettslæren. Der heter det i et avsnitt, som er skutt inn mellom rettslæren og dydslæren: "... daß es ein kategorischer Imperativ sei: *Gehorchet der Obrigkeit* (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), die *Gewalt über euch hat*, ist der anstößige Satz, der in Abrede gezogen wird."<sup>8</sup>

Hvis det etiske imperativ overordnes det rent juridiske, modifieres rettsfilosofiens forbud mot revolusjon, stilt overfor urettferdige lover. Ja, ikke bare det: Statens lover oppheves gjennom den etiske lovgivning. Kant rettferdiggjør da motstand mot statens lover i strid med sine eksplisitte teser på basis av etiske prinsipper. Påbudet om å adlyde øvrigheten i alt som ikke strider mot det indre moralske, kan imidlertid neppe innebære noe mer enn en rett til passiv motstand. I motsatt fall ville selve den statlige ordning trues av indre oppløsning. Dette tar på den ene siden noe av motsigelsens brodd, men synes på den andre siden å avdekke en ettergivende holdning overfor statens maktapparat. Imidlertid finnes det, som vi skal se, en annen tolkningsmulighet i lys av fredsskriftet.<sup>9</sup> I følge Kant setter det onde en grense for lydighet overfor staten: "De statutariske, borgerlige lover kan man riktignok ikke kalle guddommelige bud, men dersom de er rettmessige, er *overholdelsen* av dem samtidig et guddommelig bud. Formaningen "Man skal adlyde Gud mer enn mennesker" [Apostlenes gjerninger 5, 29. O.a.], betyr bare at man ikke må eller skal adlyde mennesker dersom de befaler noe som i sig selv er ondt (umiddelbart imot moralloven) ..."<sup>10</sup>

Når Kant her bringer det "radikalt onde" inn i debatten kan dette tyde på, at påbudet om ikke å adlyde statsautoriteten i alt, som strider mot det indre moralske har et annet poeng. Saken er neppe, at Kant gjennom påbudet nå snur om, og faktisk tillater motstand mot urettferdige lover, etter først å ha avvist dette.

---

Kants publiseringsvirksomhet om alle viktige temaer i Tyskland i denne journalen. Den som ble redaktør av *Berlinische Monatschrift* var nemlig den samme person (Johann Erich Biester) som i 1781, da Kant utga *KrV*, var statssekretær hos friherre von Zedlitz. Alle Kants små verker om historie, etikk og rett ble publisert her. Det skulle også hele *Religionsskriftet*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) [=Rel]. Men dette ble stoppet av sensuren, fordi Del 2 ble underkjent. Rent faktisk ble nettopp "Über den Gemeinspruch" publisert som en erstatning for *Religionsskriftet*, som ble publisert på annen måte samme år.

8 Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Ak. Bd. VI, 371. ["Den som besitter den øverste bydende og lovgivende makt overfor et folk skal adlydes, og det så juridisk ubetinget ... at dette må være et kategorisk imperativ: *Adlyd den øvrighet* (i alt det som ikke strider mot det indre moralske), som har makt over dere, det er den anstøtelige setning som trekkes i tvil" [fra en anmeldelse i *Götting. Anz.* 18. febr. 1797 av 1. utgave av *JMS R* (1797)]].

9 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795, <sup>2</sup>1796) [=EwF], Ak. Bd. VIII, 341-386.

10 Immanuel Kant, *Religionen innenfor fornuftens grenser*, oversatt av Øystein Skar. Oslo: Humanist forlag 2004, s. 198, note 90. ["Die statutarischen, bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmässig sind, so ist die *Beobachtung* derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz "man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen" bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll." Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ak. Bd. VI, 99.].

Det å ikke adlyde statsautoriteten i alt som går imot det indre moralske handler i dette perspektivet ikke i første rekke om å sette etikken over rettslæren, men om å finne en ny plattform for motstand mot staten, basert på motstand mot det onde. Motstanden skyldes en forpliktelse på opplysning (*Aufklärung*) gjennom friheten til å velge mellom godt og ondt (*Willkür*). Her er det tale om en situasjonsbasert handlingsforståelse, som overskrider begrepet om den gode vilje (*Wille*) i kraft av en frihet, som også kan avstumpes og ødelegges. I fredsskriftet (*EwF*) karakteriserer Kant denne plattformen for handling og politikk som en utøvende rettslære.<sup>11</sup> Kant opererer her med et utvidet rettsbegrep, som kan ødelegges gjennom servilitet og hvis absolutte karakter vi må bevisstgjøres om gjennom den enkeltes motstand mot undertrykkelse. Det å ikke adlyde påbud som er onde innebærer dermed noe mer enn en rett til passiv motstand. Den medfører også en risiko for tap av selvet, som bare kan motvirkes dersom du engasjerer deg for en utvidelse av staten ved å forplikte deg på å gjøre hele verden til ditt hjem.

Spørsmålet er om Kant virkelig kan sies å gi moralsk støtte til Eichmann og hans medarbeidere. For å besvare dette spørsmål, la oss i utgangspunktet kaste et blikk på Kants rettsfilosofi. Hva er Kants syn på det borgerlige samfunn og dets legitimitet? Eller nærmere bestemt, syn på individenes forhold til hverandre i en stat der de er bundet sammen i et interessefellesskap for å opprettholde en rettslig tilstand? Denne rettsorden er ingen orden, som er *påtvunget* mennesket. Den er heller ikke konsekvens av en historisk kontrakt à la Rousseau, ifølge Kant. Den sosiale kontrakten, som er grunnlaget for å etablere et samfunn er en fornuftsidé og *forpliktende* for de deltagende personer gjennom den enkeltes egen konsistente vilje.<sup>12</sup>

Kant argumenterer for at det handler om individets evne til konsekvent å befordre sin egen frihet. Men den enkelte kan ikke konsistent forfølge sin egen frihet uten samtidig å respektere retten hos andre individer til å gjøre det samme. Den enkelte innser da, at han ikke kan unngå å tre inn i en krigstilstand for å beskytte seg mot sin nabo, hvis dette åpner for den Andres ubegrensede utøvelse av dennes frihet. Alternativet er altså å tre inn i et borgerlig samfunn. Derfor står valget mellom en hobbesiansk "alles krig mot alle" og det borgerlige samfunn.

Det handler i Kants rettsfilosofi om å utvikle en *normativ* målestokk for all *positiv* rett (samfunnsanvendelse). Retten skal altså bygge på *a priori* prinsipper, selv om den relaterer seg til et anvendt felt, som qua system ikke kan gjøres fullstendig som system. Det dreier seg bare om "metaphysische Anfangsgründe", ikke noe mer, som artikulere betingelsene for en eksisterende vitenskap – det dreier seg ikke om å få en positiv rett, som er vanntett i alle retninger (legalitet – moralitet).

Rett saklig har retten (som system) to sider: For det første er den i likhet med dydslæren (etikken) et *fornufts*begrep, ikke et erfaringsbegrep. For det andre relaterer den seg ikke til det indre sinnelaget, men til menneskenes *ytre* frihet i forhold til hverandre. Mens det første

11 Kant, *Ak.* Bd. VIII, 370.

12 Kant, *Ak.* Bd. VIII, 297 & 302.

aspekt er *normativt* (det kategoriske imperativ) er det andre *deskriptivt* uten å være empirisk. Det angår *anvendelsesbetingelsene* (skjema) for de a priori begreper (som har å gjøre med "metaphysische Anfangsgründe"). Balansen mellom disse to aspekter forhindrer at staten kun kan betraktes som en ordning for å befordre borgernes moralitet eller velferd. Det er det *deskriptive* ikke-empiriske elementet i rettsbegrepet som angir en fellesskapsorganisering av personer – *før enhver erfaring*, sier Kant. Og som dermed også definerer hva det vil si å *være en person*. Problemet er med andre ord å muliggjøre personers samliv under betingelser som *realiserer* deres ytre frihet overfor hverandre. Den beste regjeringsform er ikke den hvor borgeren har det mest bekvemt, men hvor dennes rett er best sikret.

Ovenstående argument, et klassisk mønster i Kants rettsfilosofi, er ikke bare preget av spørsmålet i hvilken forstand Eichmann kan sies å være kantianer. Selv har jeg ganske visst vært opptatt av den blindhet Eichmann-skikkelsen representerer, det Hannah Arendt kaller "*banalitet*", og som er den moderne versjonen av ondskap. I denne forbindelse har jeg nærmet meg Kants ståsted gjennom Kants Tredje Kritikk (*Kritik der Urteilskraft*),<sup>13</sup> som ifølge min fortolkning ikke er noen estetikk i vanlig forstand, men en beskrivelse av "*jordmenneskets fornuft*", en reflektert endelighetsbevissthet, som gjør det i stand til å bryte ut av en egosentrert rolletilværelse og åpne seg for den Andre eller det i vid forstand fremmede og ikke-begrepslige ved tilværelsen.

Problemet er at Kant på den ene siden legitimerer den pliktbevisstheten Eichmann appellerer til under saken mot ham i Jerusalem, samtidig som han gjennom begrepet om den politisk-reflekterende dømmekraft (i *KU*) også etablerer et grunnlag for å dømme Eichmann. Dette er et *paradoks*, og det er derfor viktig å avklare hvor Kant står når det gjelder "saken Eichmann."

Ganske visst er Eichmanns handlemåte totalt i strid med det kategoriske imperativ: Moralloven som sier at mennesket har absolutt verdi og alltid må behandles som et mål i seg selv, ikke bare som et middel. Det saken handler om er imidlertid hva Eichmann følte seg forpliktet til ut fra Kants stats- og rettsfilosofi. Kan Eichmann og hans medarbeidere påberope seg Kants politiske filosofi som støtte for sin adferd?

Vi skal nærme oss denne problematikken gjennom en analyse av *Gemeinspruch*. Jubelen for den Franske Revolusjon kommer her fra den samme munn, som benekter enhver opprørsrett: å styrte et regime ved voldsbruk er aldri tillatt. Kant forfekter altså, som tidligere nevnt, at *absolutt lydighet* overfor myndighetene er den ypperste rettsplikt.<sup>14</sup> Vi kan kalle dette "dogmet om absolutt suverenitet". Eksempelvis sier han i *Zum ewigen Frieden*, at selv en minimalt rettferdig konstitusjon er bedre enn ingen konstitusjon. *Imidlertid åpner Kant for et viktig unntak fra kravet om absolutt lydighet. Unntaket formuleres i Rechtslehre: Det er en kategorisk imperativ: Adlyd myndighetene i alt, som ikke strider mot det indre moralske.*

Kants innrømmelse av muligheten for unntak har den effekt, at han punkterer sin tilslutning til dogmet om absolutt suverenitet. Han legger i prinsippet veien åpen for *passiv*

13 Kant, *Ak. Bd. V*, 165-485.

14 Kant, *Ak. Bd. VIII*, 299 ff.

motstand: sivil ulydighet og samvittighetsnekt. Det vi ser her, er hvordan moralfilosofien brøyter seg vei inn i rettsfilosofien og setter grenser for hvor langt våre rettslige plikter går. Vi kan ikke ha plikt til å utføre handlinger, som moralfilosofien sier, vi må avstå fra (her: Eichmanns myrderier).

Kant fremstår altså som sin egen kritiker i rettsfilosofien, og innser hvor galt det kan gå, gitt hvordan suverenitetsdogmet stopper og setter bremsen ved å innføre unntaket, som blir en kritikk av hans egen posisjon. Unntaket tatt i betraktning virker det klart at Eichmann skulle ha nektet å etterkomme Hitlers ordre om å utrydde jødene: Han skulle trolig ha satt sitt eget liv på spill ved å opponere mot Hitler.

## II

I sin bok om *Moderniteten og Holocaust* hevder Zygmunt Bauman,<sup>15</sup> at alle bestanddeler i jødeutryddelsen var normale. Det vil si, de var normale i betydningen av å stemme overens med vår sivilisasjons veiledende prinsipper, selv om de var ukjent for oss, og i den forstand ikke normale.

Satt på spissen kunne vi si, at Baumann beskriver en ansvarsfraskrivelse, hvor de prinsipper du selv mener å handle etter, ikke lenger er dekkende for den type handlinger, du utfører, og spørsmålet oppstår om vår sivilisasjon er i stand til å gjennomskue og kartlegge denne avstand. Kants rettsfilosofi og etikk må derfor, hvis de skal kunne legitimere seg i en situasjon etter Auschwitz, våge å ta opp *tilfellet Eichmann* i Baumans perspektiv.

Mer enn noe viser fenomenet Holocaust, at man kan handle umoralsk selv om man følger de hevdvunne normene, at moral ikke er det samme som en samfunnsmessig disiplin. Dette demonstreres i rettsoppgjøret etter krigen, der en rekke offiserer, som ikke gjorde noe annet enn å følge ordre og underordne seg de herskende normer, fikk sine dommer. Evnen til å se forskjell mellom godt og ondt må altså ha en annen kilde enn i den kollektive samvittighet. Auschwitz symboliserer ikke *det ondes* problem, men det normale: de rasjonelle fortsettelsene av det moderne fabrikkssystem: nøytral saksbehandling og sosial ingeniørkunst.

Bauman trekker opp modernitetens skisma mellom det ytre handlingssystem, som styrer samfunnsmessige forhold uten kontakt med den handlendes egne intensjoner, og den intensjonale akt, som i den enkelte persons bevissthet underkastes en pliktbedømmelse. Slik Kant legger opp sin rettslære inviterer den til å se *åpningen* for den samme splittelse, bare at det er problemet om å skape evig fred, som er det overordnede hensyn, som pålegges våre handlinger.

Rettsfilosofien (= *MS R*) perspektiveres som en form for kulissenes regi for å bevare den ytre kontekst, som lar subjektene *overleve* uten å ligge i strupen på hverandre. Men nettopp dette hensyn står i fare for å eliminere kontrollen med staten, når dette system bekreftes og får liv.

15 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989).

I lys av Zygmunt Baumans analyse av modernitetsbegrepet får Kants rettsfilosofi aktualitet for oss: Gjennom Baumans briller ser vi rettsfilosofien som forenlig med den tilstand moderniteten har brakt oss opp i, hvor vi gjennom våre handlinger fremmer eksistensen av en orden, som ikke er i overensstemmelse med våre intensjoner. Annerledes sagt: I rettsfilosofien møter vi oss selv i form av en kollisjon mellom vår etikk og den holdning, som gjør at vi de facto overlever, dvs. som fremmedgjorte for oss selv og splittede.

### III

Vi skal nå bringe Kants problematikk om *individets utsatthet* for overgrep fra suverenen i kontakt med et annet problematisk punkt i hans filosofi om menneskets utsatte situasjon, nemlig hans begrep om det radikalt onde. Denne teori er lite fremme i diskusjonen rundt Kants filosofi til tross for dens åpning mot den uavsluttbare restproblematikk, hans etikk bringer med seg.

I og med det ondes problem setter imidlertid Kant også *en grense for lydighetshetsplikten* overfor staten. Staten er bare et offentlighetens rom, et middel til å utrydde det onde og kan ikke avkreve lydighet, bare ytre konformitet. Dermed aktualiseres spørsmålet om vi ikke her åpner for en utvidelse av spørsmålet om revolusjonsretten, for så vidt som begrepet om en ond tyrann, som forkvakler menneskenes liv gjennom sine påbud blir relevant for debatten. Således oppstår spørsmålet om en tillukking av alle opposisjonsmuligheter i staten, en mulighet, Kant altså selv ikke forutser på bakgrunn av en aksept av det radikalt ondes realitet i verden. For det radikalt onde er i stand til å forklare muligheten av en reform "von Oben", som i realiteten nettopp er en realisering av det onde. "*Religionsskriften*" insisterer nemlig Kant på dette: "Så snart noe blir erkjent som plikt, selv om det skulle være en pålagt plikt gjennom en menneskelig lovgivers frie vilje alene, er det dog samtidig et guddommelig bud å adlyde den. De statutariske, borgerlige lover kan man riktignok ikke kalle guddommelige bud, men dersom de er rettmessige, er *overholdelsen* av dem samtidig et guddommelig bud. Formaningen "Man skal adlyde Gud mer enn mennesker" [Apostlenes gjerninger 5, 29. O.a.], betyr bare at man ikke må eller skal adlyde mennesker dersom de befaler noe som i sig selv er ondt (umiddelbart imot moralloven ...)"<sup>16, 17</sup>

For å nærme oss forholdet mellom staten og problemet om det onde, er det i utgangspunktet enklest å stille spørsmålet: Hvortil trenger mennesket staten? Er det for å gjøre mennesket moralsk? Spørsmålet fører oss tilbake til *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) og

16 Immanuel Kant, *Religionen innenfor fornuftens grenser*, oversatt av Øystein Skar. Oslo: Humanist forlag 2004, s. 198, note 90. ["sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die blosser Willkür eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmäßig sind, so ist die *Beobachtung* derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz "man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen" bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll" ( *Rel.*, III.1.III, Anm., Ak. Vol.. VI, 99/ B 138 f.).]

17 Kant insisterer her på retten til å avvise onde imperativer. Men har han løst problemet, i fald hans løsning forbinde staten og det radikale onde?



bevisstheten om det kategoriske imperativ som bestemmelsegrunn for vårt sinnelag. Hvis vi i første omgang spør hvorledes mennesket kan kjenne og erkjenne sitt eget sinnelag, om det er moralsk eller ikke, kort sagt i overensstemmelse med fordringen i det kategoriske imperativ, er Kants svar klart: Vi kan ikke med sikkerhet vite hvilken motivasjon, som ligger til grunn for våre egne handlinger. Dette trer klart frem allerede i begynnelsen av *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.<sup>18</sup> I den grad vi likevel kan ha viten om dette, går veien indirekte om det ytre: det må med andre ord kunne avgjøres ved henvisning til den enkeltes liv i denne verden. Derfor er kunnskap om den egne moral bare mulig gjennom innblikk i ditt eget liv her og nå. Den eneste mulighet er altså å slutte tilbake fra egen adferd til sinnelaget. Dermed er synliggjøringen av den enkeltes sinnelag gjennom et fremskritt i tiden, gjort til kriterium for å avgjøre hvorvidt sinnelaget er moralsk relevant eller ikke. Det fordrer en historisk utviklingsprosess, og Kant taler her om en utvikling i verdenshistorisk, weltbürgerlicher "Absicht".<sup>19</sup>

Siden avviklingen av det onde bare kan skje i et ytre felleskap, ikke gjennom egen kamp med onde intensjoner, er det ved å utvendiggjøre intensjonene som handlinger i statsfelleskapet, at du

kan gjøre motstand mot det onde. Altså er det kun i kraft av handlinger formidlet via rettsfæren og dens absolutte revolusjonsforbud mot statsoverhodet, at håpet om å overvinne det radikalt onde ligger. Men er utryddelsen av det onde et velbegrunnet håp? Forholder det seg ikke snarere slik, at det til enhver tid viser seg, at du taper i denne kampen? Til syvende og sist er det kanskje dette problem, *Religionsskriftet* anskueliggjør. I *Religionsskriftet*<sup>20</sup> skjer utviklingen av det radikalt onde, ifølge Kant i tre stadier:

- a) or det første i den menneskelige naturs gebrekkelighet. Denne fragilitet, er slik at selv om jeg gjør det til min maksime, å ville det gode, så gjør jeg det faktisk ikke av ren avmakt, noe som skyldes innflytelsen av de egne tilbøyeligheter.
- b) For det andre den menneskelige uredelighet. Denne uredelighet skyldes, at andre maksimer blander seg inn i mitt handlingsliv, slik at den moralske intensjon ikke følges opp i praksis, men helt andre intensjoner. Det dreier seg her om pliktmessige handlinger som ikke utføres av plikt, med andre ord om moralsk urenhet eller ugjennomsiktighet.
- c) For det tredje, den menneskelige fordervethet. Det er her det onde i utviklet forstand først kommer inn. Her dreier det seg om en hang til å erstatte de rent moralske intensjoner med motiver og intensjoner som ikke lenger er moralske, men om å sette egne preferanser først. Dermed snus den moralske orden i maksimen om, idet den rent pliktmessige handling skjer ut fra motiver som ikke lenger er moralske.

18 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) [=GMS]. Ak. IV, 385-463.

19 Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784), Ak. VIII, 15-31.

20 Kant, Ak. VI, 29 f.

Spørsmålet er her hvordan *teorien om det onde* kan betraktes i sammenheng med *individets problematisk klemte posisjon i statsfilosofien*. Vi kan nemlig se bakgrunnen for Kants problem i rettsfilosofien på to måter. 1) Den ene er, at han ikke adskiller klart to uforenlige elementer: nemlig a priori rettsprinsipper og *positiv* (dvs. bestående) rett, altså samfunnsmessige omstendigheter, som ikke fortjener noen plass i begrunnelsen av den borgerlige offentlighet. 2) Den andre tolkning er at selve rettsfilosofien er knyttet til en form for *ugjennomsiktighet*, som henviser mennesket til sin egen mørke underside, hvor altså det onde regjerer. I så fall legitimerer i en viss forstand selve den rettslige orden i samfunnet rettens motsetning og kanskje skulle vi si fiende.

Poenget er å fokusere på en *ugjennomsiktighet* i selve rettens grunnlag, som ikke bare assosieres med det "radikalt onde", men også med dagens situasjon, Bauman beskriver som *modernitetens* tilstand og som tilstanden i Nazi-Tyskland.

I *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* bruker Kant det samme begrep som han bruker om rettens opphav til det radikalt onde. Han taler der om, at hangen til det radikalt onde er "unerforschlich".<sup>21</sup> Aner vi her i Kants omtale av det *ikke-utforskbare* ved den menneskelige moralitet, at omstendighetene *utenfor oss* selv tar oss på ordet, og bekrefter våre egne handlinger i strid med den opprinnelige mening?

Vi får rettsfilosofien i halsen, hvis vi tenker oss den innført med sikte på å la det radikalt onde slippe frem i mennesket, slik at det en gang for alle skal kunne utryddes gjennom sin utvendiggjøring i mellommenneskelige forhold. Men er det så sikkert, at dette ikke nettopp er Kants poeng, og den Baumanske versjon av moderniteten en historisk offerhandling med sikte på innfrielse av denne planen? Staten forholder seg *indifferent* til det onde. Staten har selv ingen våpen mot det onde. Vi kunne si, at i staten tilbys det onde sin siste mulighet, proporsjonalt med gjennomføringen av de rettslige grunnbetingelsene. Eichmann skulle da være et typisk eksempel på nettopp det ondes nedslag i vår tilværelse: et produkt av rettsfærens *ugjennomsiktige forpliktelse*.

Dersom vi overfører situasjonen til Hitler-Tyskland, får vi her alt etter hvordan vi tolker rettsfilosofien to oppskrifter for Eichmanns holdning til statsautoriteten, dvs. Hitler: Han kunne med rettslæren i ryggen følge Hitlers påbud om en avvisning av revolusjonsretten, selv om regimet var urettferdig. Eller han kunne påberope seg etikken og totalt avvise Hitlers eller statens krav om etterfølgelse. Vi får altså tilsynelatende en *front mot front* mellom to *motsatte tolkninger*. Ifølge den første er Eichmann kantianer, men ikke ut fra den andre. Det paradoksale er altså her, at det å insistere på det moralske bringer oss inn i en tilstand der vi ikke lenger kvalifiseres som medlemmer av en rettsorden. Kan denne konklusjon være riktig? Skal ikke moralfilosofien overordnes rettsteorien? Er ikke nettopp dette den vei Kant burde slå inn på, dvs. å endre sin oppfatning av revolusjonsretten og gi statsborgeren rett til motstand? Det betyr at begrepet om "suverenen" må endres og gis en annen rolle i forklaringen av moralitetens basis enn Kant selv går inn på.

21 Kant, *Ak.* VI, 43.

## IV

I sin bok: *Eichmann i Jerusalem* har Hannah Arendt levert en analyse av masse-morderen Adolf Eichmann. Hun konstaterer der, at de herskende lovsystemer og juridisk gjeldende begreper ikke strekker til for administrative massakrer organisert av statsapparatet. Men finner, at Kants *Kritikk av dømmekraften* åpner for en slik domskompetanse, som gjør det mulig å dømme Eichmann.

"Jeg kan også godt tenke meg at det kunne ha blitt en ekte debatt om bokens undertittel; for når jeg snakker om det ondes banalitet, gjør jeg det bare på det helt faktiske plan, idet jeg peker på et fenomen, om stirret en i øynene under rettergangen. Eichmann var ikke Jago og ikke Macbeth og ikke noe ville ha vært fjernere fra hans tanke enn som Richard III å ville "syn for sagn om en skurk". Eichmann hadde i det hele tatt ingen motiver, bortsett fra en overordentlig omsorg for sin personlige fremgang. Denne omsorgen i seg selv var på ingen måte kriminell; han ville sikkert aldri ha myrdet sin overordnede for å arve hans stilling. *Det var bare det at han aldri innså hva han gjorde*, om vi nå skal si det hverdagslig. Han var ikke dum. Det var den rene tankeløshet – noe som på ingen måte er identisk med dumhet – som disponerte ham til å bli en av den tidens største forbrytere. Og om dette er "banalt" og til og med komisk, om man med verdens beste vilje ikke kan utlede noen djvelsk eller demonisk dybde i Eichmann, er det likevel langt fra å kalle det alminnelig.

Det kan definitivt ikke være så alminnelig at en mann med ansiktet mot døden og som til overmål står under galgen, ikke er i stand til å tenke på noe annet enn hva han gjennom hele sitt liv har hørt i begravelser, og at disse "bevingede ord" totalt skulle tåkelegge virkeligheten med hans egen død. At en slik virkelighetsfjernhet og tankeløshet kan volde større fordervelse enn alskens onde instinkter som kanskje hører til menneskets natur – det var faktisk den lærdom, som var å trekke i Jerusalem."<sup>22</sup>

Hannah Arendt gjør som nevnt oppmerksom på, at *KU* kan betraktes som kilde til en ny teori

om det politiske, dvs. det moderne samfunn, forstått som et handlingsfellesskap. Arendt tar der utgangspunkt i at Kant omtaler den estetiske sensibilitet i *KU* som en *sensus communis aestheticus* med klare assosiasjoner til en politisk fellesskapsans, som viderefører det aristoteliske phronesisbegrep. Kant argumenterer ut fra de samme prinsipper for en *sensus communis aestheticus*, som tradisjonelt er konstituerende for en politisk – i kontrast til en teknisk-praktisk -dømmekraftskompetanse. Det dreier seg imidlertid ikke om å erstatte etikken eller politikkenes øverste prinsipp: Å erstatte det kategoriske imperativ med et annet prinsipp. Men det dreier seg om å mobilisere alle våre bevissthetskrefter *sammen* i form av en sektorovervinnende situasjonsforståelse, som gjør det mulig å oppheve en *regel*etisk fremmedgjøring. Med andre ord om evnen til å se verden gjennom et blikk, som tar høyde for situasjonens egen tyngde, uten å filtrere den gjennom bestemte begreper eller prinsipper. Det dreier seg her ikke om noen teoristyrte forståelse, men om en *samstemthet*

22 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 273.

i bedømmelsen av enkelttilfeller, som ikke tar sine instruksjoner fra overordnede regler, men i seg selv etablerer et offentlig perspektiv.

I *Kritik der Urteilkraft* § 40,<sup>23</sup> nærmer Kant seg problemet med en forståelse av seg selv og den Andre fra et nytt ståsted, som innfører tre maksimer: 1. *Tenke selv*, 2. *Sette seg i den Annens sted* og 3. *Tenke i samsvar med seg selv*

Ovenfor tre formulerte maksimer markerer egentlig en ny form for menneskelighet i tillegg til hva vi har berørt i rettslæren. Kanskje kunne vi også her tale om et nytt personbegrep, som de tre maksimer *sammen* etablerer. Denne dømmekraftskompetanse eller fellesskapssans: "sensus communis aestheticus", er ifølge Arendt en *modell* for politisk kompetanse: Den setter klart og tydelig medsamtaleten i sentrum. I denne forstand beror den på et *utvidet* standpunkt, der nettopp fellesskapet konstitueres *gjennom* de tre maksimene. Problemet med Eichmann er hans manglende evne til å forstå seg selv og sin egen frihet ut fra en modell, som altså utvider det personlige ståsted og innreflekterer den Andre.

Frihet er ikke basert på noen *repeterende* overensstemmelse med seg selv i overensstemmelse med en *viljens autonomi*. Egentlig frihet er ikke alene basert på en indre evne til autonomi, men inkluderer forholdet til den Andre som premiss for å etablere selvforholdet. Hva annet er denne billedgjøring av den moralske frihet enn skapelse av en ny ugjennomsiktighet? Men samtidig er moralens overlevering til deg noe du selv må innestå for, det vil si det dreier seg om et *åpent* tilbud om en nødvendig personliggjøring gjennom den egne situasjon.

Her viser Kant selv nødvendigheten av å tre ut av Kants system, siden du er utstyrt med den enkeltes fellesskapskompetanse. Mer "ballast" kan du kanskje ikke hente fra skolefilosofien: Du må ut i *verden* for å forstå hva du har lært, og det er i seg selv en stor utfordring.

Hvilken plass har den nye ugjennomsiktigheten fra *KU*? Et mulig svar er, at den har sin plass tilsvarende den ugjennomsiktighet på det anskuelige plan, som legaliteten representerer på det formale. Det vil si, *KU* innfører et begrep om moralsk anskuelighet, som representerer den religiøse dimensjon for å bidra til en realisering av moralen gjennom en historisk form for åpenbaring. Uten slik ugjennomsiktighet som medspiller på ferden er moralen uten "ånd". Det er som om den handlende totalt skulle overse det fremmede i seg selv. Dommen over Eichmann skulle da bero på, at han forskanser seg i en moral, som ikke er blitt satt på personlig prøve, og ikke er fullbyrdet i liv og ånd, men som strengt tatt fremstår som en overordnet *rettslig* sfære.

## V

*Konklusjon:* Tilfellet Eichmann synes å ha konsekvenser for forståelsen av det kategoriske imperativ, slik Hannah Arendt har redegjort for, men også for Kants rettsfilosofi, noe Arendt synes å overse. Hun avviser i utgangspunktet, at den kantianske etikk, som ifølge henne er så

23 AK. V, 294

klart sammenbundet med *dømmekraften* kan brukes som en legitimering av *Eichmann som kantianer*. Likevel synes det å være argumenter for at Kants rettsfilosofi kan oppfattes som et *forsvar for* nettopp Eichmann. Argumentasjonen tar utgangspunkt i revolusjonsforbudet, som åpner for plikten til å innordne den egne handling ut fra loven, under loven slik denne forstås av suverenen.

Eichmann hevdet forut for rettergangen i Jerusalem overfor de som intervjuet ham, at han på et tidlig tidspunkt levde ut fra plikt i samsvar med det kategoriske imperativ. Dette bekreftes i Moshe Pearlman's bok: *The Capture and Trial of Adolf Eichmann*, London 1963. Når han under rettergangen ble spurt hva dette innebar, svarte Eichmann at han i kraft av sin vilje og livsmønster kunne være et *universelt* eksempel på lovlydighet. Slik *forsto* jeg det, sier Eichmann. Når dommeren igjen spør Eichmann: Mener du, at dine aktiviteter i forbindelse med jødedeportasjonene var konsistent med Kant, svarer imidlertid Eichmann benektende.

Eichmanns forståelse kunne snarere oppsummeres slik: Når jeg snakket om det kategoriske imperativ som mitt prinsipp, siktet jeg til en periode i mitt liv der jeg var min egen herre med vilje og egne aspirasjoner. Jeg tenkte da ikke på det som kom *senere*, dvs. jødedeportasjonene, der jeg ikke lenger var min egen herre. På dette senere tidspunkt kunne jeg ikke lenger leve i overensstemmelse med det kategoriske imperativ.<sup>24</sup>

Her får vi fra Eichmanns side en bekreftelse på, at han *i det indre* står i motstrid til suverenen, men likevel i det ytre følger en lovlydig linje. Altså er vi i nærheten av en posisjon, som gjør Eichmann langt på vei til kantianer: en *ulykkelig* kantianer. Men Eichmann tilføyer: "Jeg kunne imidlertid inkludere *i* prinsippet om det kategoriske imperativ et prinsipp om å adlyde øvrigheten. Dette var jeg *nødt* til å gjøre, for det var denne øvrigheten, som var ansvarlig for det som skjedde."<sup>25</sup>

Konklusjonen synes å være, at Eichmanns egen argumentasjon er skremmende lik den vi kan lese ut av Kants rettsfilosofi som en strategi for å bevare både moral og rett intakt. Løsningen er å plassere de to i adskilte verdener, og skille mellom moralen i *familiesfæren* og rettsfæren på *jobben*.

24 Moshe Pearlman, *The Capture and Trial of Adolf Eichmann* (London: Weidenfels and Nicolson, 1963), 533: "When I talked of the categorical imperative, I was referring to the time when I was my own master, with a will and aspirations of my own, and not when I was under the domination of a supreme force. Then I could not live in accordance with this principle. But I could include in this principle the concept of obedience to authority. This I must do, for this authority was then responsible for what happened."

25 Se forrige note.