



**AALBORG UNIVERSITY**  
DENMARK

**Aalborg Universitet**

## **Mellem natur og moral - om etik efter syndfloden**

Arler, Finn

*Published in:*  
Omkring dømmekraften

*Publication date:*  
1991

*Document Version*  
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

*Citation for published version (APA):*  
Arler, F. (1991). Mellem natur og moral - om etik efter syndfloden. I F. Arler (red.), *Omkring dømmekraften: Essays om etik, videnskab og natur* (s. 73-114).

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us at [vbn@aub.aau.dk](mailto:vbn@aub.aau.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# Mellem natur og moral - om etik efter syndfloden

Den irsk-amerikanske filosof Alasdair MacIntyre opfordrer os i bogen *After Virtue*<sup>98</sup> til at gøre det følgende efterhånden ofte refererede tanke-eksperiment. Forestil jer, at en række miljøkatastrofer rejser en stemning af had mod naturvidenskaben. Laboratorier nedbrændes, fysikere lynches, bøger og instrumenter ødelægges. Til slut tager en Vil-Intet-Vide-bevægelse magten og afskaffer al videnskabsundervisning, fængsler og henretter de tilbageblevne videnskabsmænd og -kvinder.

Senere opstår en reaktion mod Vil-Intet-Vide-bevægelsen, og oplyste folk ønsker at genoplive videnskaben, selvom de for længst har glemt, hvad videnskab egentlig er for en størrelse. Alt, hvad de har tilbage, er fragmenter: halve kapitler af bøger, instrumenter hvis anvendelse er blevet glemt, optegnelser over eksperimenter, hvor teori og sammenhæng er gået tabt. Alle disse fragmenter samles imidlertid sammen og indgår i den almindelige undervisning under de mytisk klingende navne 'biologi', 'fysik', 'kemi'. Børn lærer de tilbageblevne dele af det periodiske system udenad.

---

<sup>98</sup> Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, London 1981.

Videnskabsmuseer skyder op som paddehatte omkring de nedbrændte laboratorier. Arkæologiske tidsskrifter med eksotiske navne som "Science" og "Scientific American" opstår. Ingen - eller næsten ingen - indser, at det, de foretager sig, ikke har noget med naturvidenskab at gøre.

En sådan situation, lyder MacIntyres dom, befinder ikke naturvidenskaben men etikken sig i idag. Vi bruger etiske eller moralske begreber, men uden at have forstået deres betydning. Vi taler, som om etiske spørgsmål kan diskuteres, og som om det er muligt at finde alment forpligtende domme - men vi gør det på en måde, som viser, at vi slet ikke tror på, hvad vi gør. Der er indtrådt en katastrofe for etikken. Og denne katastrofe, som ligger mellem den genuine etik og vor tids gøglebilleder er oplysningstiden, perioden som man groft sagt kan afgrænse til den ene side af udgivelsen af Isaac Newtons *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* i 1686 og til den anden af den franske revolution i 1789.

Der er naturligvis tale om en forenkling, tilmed af en art som lægger op til forførende guldalder-konstruktioner. Da der imidlertid samtidig er tale om en ret så frugtbar og fantasibefordrende forenkling, skal jeg i det følgende bruge den som udgangspunkt, og i hvert fald et stykke af vejen gå med på spøgen - dog med vægten lagt andre steder end hos MacIntyre. Jeg skal imidlertid lægge ud med en anden, og i en vis forstand endnu mere radikal påstand, nemlig den at en anden katastrofe gik forud for den etiske katastrofe, ja tilmed var en af de afgørende forudsætninger for denne. Jeg tænker her på den katastrofe i beskæftigelsen med naturen, som fandt sted i forlængelse af den naturvidenskabelige revolution i 15- og 1600-tallet.

Efter en summarisk og yderst selektiv skitse af denne forud liggende katastrofes karakteristika, skal jeg tage mit afsæt i et af de mest oplagte ofre, nemlig den tyske oplysningsfilosof Immanuel Kant, i hvis skrifter pointerne fra de to katastrofer kan findes opsamlet og gennemtænkt mest konsekvent - omend langt fra konsistent. I første omgang skal jeg forsøge at illustrere katastrofens omfang, for så siden at trække noget i land ved at vise, at selv dette offer *par excellence* kan - måske ligefrem bør - læses med antediluvianske briller.

## *I Naturkatastrofen*

Det er i den lange strøm af afhandlinger om den naturvidenskabelige revolution efterhånden blevet et fasttømret faktum, at det, der skete i løbet af 15- og 1600-tallet - kulminerende med udgivelsen af Newton's *Principia* i 1686 - mere lader sig betegne som en egentlig revolution i tankegangen hos videnskabsmændene selv (omend med endog stærke rødder i både antikken og middelalderen) end som en blot justering af gamle teorier om verdens beskaffenhed som følge af nye iagttagelser eller nye bevisligheder<sup>99</sup>. Ja faktisk må det betegnes som selve mønster-eksemplet på en tankerevolution (hvad der under alle omstændigheder måtte give anledning til en vis skepsis med hensyn til tolkningen).

Det revolutionære lader sig tydeligere end noget andet sted aflæse i det, der synes at være revolutionens helt centrale erobring: Galileis indførelse af en ny bevægelsesopfattelse med udgangspunkt i inertiloven. Inertilovens pointe er, at ethvert legeme vil fortsætte med samme retning og hastighed, hvis det ikke påvirkes udefra. En sådan forestilling kommer man ikke til gennem iagttagelse af virkelige bevægelser. Tværtimod vil man aldrig i erfaringen støde på lineære og kontinuerlige bevægelser. Med Alexander Koyrés ord er der tale om "*en forklaring af det eksisterende med reference til det, der ikke eksisterer, og som aldrig vil kunne eksistere*"<sup>100</sup>.

Troen på, at denne særegne og ved første øjekast rent ud paradoksale måde at gå frem på, er den rette, var endog så stærk, at det som oftest var observationerne, som måtte vige, når de kom i modstrid med teoriens forudsigelser. Eksempelvis var det ikke observationerne gennem det nye af Galilei selv konstruerede teleskop, som fejede kardinalernes gamle verdensbillede af banen. Tværtimod var Galilei - som Paul

---

<sup>99</sup> Jeg benytter mig her af formuleringer hentet i H. Butterfields klassiker: *Den naturvidenskabelige revolution (The Origins of Modern Science, 1957)*, Kbh.1964, s.13.

<sup>100</sup> Alexander Koyré: *Galileo Studies*, London u.å., s. 155.

Feyerabend overbevisende har argumenteret for i bogen *Against Method* - nødt til at se bort fra en række af sine egne observationer for at bevare en teoretisk konsistens. Hans teori om optikken - og dermed tolkningen af, hvad teleskopet viste - var nemlig så forkert, at teori og iagttagelse aldrig ville kunne komme overens.

Teorien blev ikke desto mindre fastholdt, iagttagelserne måtte vige. Feyerabend opsummerer forholdet således: "...mens den præ-kopernikanske teori var stødt på problemer (var konfronteret af en serie af modbevisende tilfælde og usandsynligheder), så var den kopernikanske teori ude i endnu større problemer (var konfronteret med endnu mere drastisk modstridende tilfælde og usandsynligheder). Ved at være i overensstemmelse med yderligere ufuldstændige teorier opnåede den imidlertid styrke, og blev fastholdt. Modbeviserne blev gjort uvirksomme gennem ad hoc teorier og smarte overtalelses-teknikker"<sup>101</sup>.

Der er ikke nogen tvivl om, at observationer fik en helt anderledes central betydning først med renæssancen og siden med den naturvidenskabelige revolution - sammenlignet med århundrederne før, hvor det i langt højere grad var den åbenbarede sandhed i de hellige og autoriserede skrifter, der stod i centrum. Ligeså oplagt er det imidlertid, at det mere end noget andet var en helt ny tilgang til forståelsen af virkeligheden, der - forud for observationerne - slog igennem med Galilei, Descartes og de andre nye videnskabs-partisaner. Ikke mindst i forhold til Aristoteles, der jo nærmest druknede i et utal af observationer, er det dette sidste forhold, som er centralt.

Hvad var det da for forandringer, som fandt sted? Kort fortalt drejer det sig om et skift i beskrivelsesanalogier og - i delvis tilknytning hertil - om en rehabilitering af Platons matematiske eller geometriske idé-verden<sup>102</sup>. I modsætning til Platon opererer hverken Galilei eller Descartes ganske vist med en metafysisk idéverden; de ideale

---

<sup>101</sup> Paul Feyerabend: *Against Method*, Thetford 1978, s. 143.

<sup>102</sup> Jf. hertil bl.a. Koyré *op. cit.*, Crombie *op.cit.*, samt A. Koyré: "Galileo and Plato", i: *Journal of the History of Ideas*, vol. IV, 1943, og Dudley Shapere: "Descartes and Plato", i: *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIV, 1963.

former er fysikalske, ikke hinsides men *i naturen*<sup>103</sup>. Forskellen til Aristoteles er dog stadig væsentlig.

Når Aristoteles skal beskrive naturfænomener bruger han primært medicinske eller biologiske eksempler som planten, der ud af frøet vokser sig stor, blomstrer og visner. Alting på rette tidspunkt og styret af den målsætning, som er givet af, at hver ting er netop det, den er. "*Enhver arts formål er internt for arten; dens formål er simpelthen at være den slags ting*", som David Ross har beskrevet pointen i de biologiske skrifter<sup>104</sup>. Der er tale om komplekse helheder med egne irreversible retninger og tider. Det er disse helheder med deres egensindige *logoi*, naturvidenskaben altid må have for øje i sine beskrivelser: "...på samme måde som man, når man studerer et hus, ikke er interesseret i mursten og ler og tømmer ... betragter man, når det gælder naturen, den sammensatte og den hele ting, men ikke bestanddelene, sådan som de forekommer adskilte fra den ting, uden hvilken de ikke ville eksistere"<sup>105</sup>. Delene er netop som dele kun begribelige i deres relation til helheden.

Det aristoteliske bevægelsesbegreb er i overensstemmelse hermed kvalitativt. Bevægelse er forandring og udvikling. Det er en kompleks helhed, der forandrer sig og dog forbliver sig selv - som en ting med en identitet, der udfolder sig gennem sin historie. Naturlig bevægelse er bevægelse mod fuldkommenhed, forstået enten som en endelig tilstand eller som en sekvens, et liv med særlige tider og tilstande. Sådanne bevægelser er dels for komplekse til, at man kan sætte dem på matematisk begreb. Og dels lader de sig ikke reducere til atomare bevægelser, som Aristoteles til stadighed påpegede over for Demokrit: kvalitativ forandring lader sig ikke reducere til kvantitativ bevægelse.

Fra 15-1600-tallet og frem erstattes de biologiske analogier i stadigt stigende

---

<sup>103</sup> Jf. Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Ffm 1981, bd. 2 s. 478ff.

<sup>104</sup> David Ross: *Aristotle*, London 1977 (1. udgave 1923), s.126.

<sup>105</sup> Aristoteles: *Om dyrenes dele*, I 645a.

omfang med eksempler som maskinen, uret, kanon- og billardkuglerne<sup>106</sup>. Disse analogier er af en helt anden art end analogierne fra den levende del af naturen. For det første er de tilstrækkeligt simple til at kunne sættes på matematisk begreb - i det mindste når de tolkes tilstrækkeligt ideelt, dvs. uden slid og forfald. Består naturen ikke af andet end (ideelle) maskiner og billardkugler, bliver det ikke blot muligt at tolke naturens bog som en, der - med Galileis berømte formulering - er skrevet med matematiske symboler<sup>107</sup>; det bliver tilmed muligt at læse i den.

For det andet bliver det muligt at læse naturens ligninger som udtryk for lineære, reversible processer, dvs. processer, hvor der er en direkte proportionalitet mellem årsag og virkning, som uden videre ville kunne vendes om. Bortset fra at det er upraktisk, er der ikke noget til hinder for, at et ur kan gå baglæns. En billardkugle, der er stødt en meter frem, kan uden vanskelighed stødes tilbage igen. Noget lignende gælder ikke for planten; kun ved trick-filmens hjælp kan spiren fortryde og blive frø igen. Hverken uret eller billardkuglen har på samme måde som planten tider og retninger, der er deres egne.

For det tredje bliver det ikke blot muligt, men tvingende nødvendigt at forsøge at uddrive alle former for teleologi fra videnskaben og at indsætte det nye begreb: naturloven<sup>108</sup> og en ikke-teleologisk tolkning af den tilstrækkelige grunds princip i dens sted. Lineære kausalforklaringer antages restløst at kunne erstatte formålsforklaringer. *“Alt hvad der sker, forudsætter en forudgående tilstand, efter hvilken det uundgåeligt*

---

<sup>106</sup> Jf. hertil bl.a. Henryk Grossmann: “Die gesellschaftliche Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. IV Heft 2, Paris 1935. Genoptrykt i Borkenau 1971, anført nedenfor. Se også Carolyn Merchant: *The Death of Nature*, San Francisco 1980, chp. 8-9. Det bør dog samtidig tilføjes, at den biologiske – eller med den samtidige betegnelse: naturhistoriske – videnskab sideløbende udviklede sig med stormskridt – og med Aristoteles som en helt central inspirationskilde.

<sup>107</sup> “The Assayer” (Il Saggiatori), i: Stillman Drake (ed.): *Discoveries and Opinions of Galileo*, Garden City 1957, s. 237f.

<sup>108</sup> Jf. Edgar Zilsel: “Die Entstehung des Begriffs des physikalischen Gesetzes”, i: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, ed. W. Krohn, Ffm 1976. Om naturlovsbegrebets forhistorie, se også Franz Borkenau: *Der Übergang vom Feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris 1934, genoptrykt 1971, s. 15-97

*følger efter en regel*”, som Kant har formuleret det<sup>109</sup>.

For det fjerde ændres den videnskabelige tilgang til fænomenerne fra at være en, der tager udgangspunkt i helheden, til at være en, der tager udgangspunkt i delene. Helheden er ikke andet end summen af delene, som Descartes har udtrykt det. For at forstå delene må man forenkle og isolere det, man vil beskrive, fra omgivelserne - for så siden at sætte delene sammen til et hele. Helhedens naturlige bevægelse kan således reduceres til de mindste deles lineære, kvantitative bevægelse.

Nu består der naturligvis ikke i sig selv noget katastrofalt i at anvende nye analogier i sin verdensbeskrivelse. Og det har da også vist sig, at de nye analogier var særdeles frugtbare, når det drejer sig om at skaffe ny viden. Problemet opstår, når analogier af et sådant tilsnit forveksles med virkeligheden selv. Når verden reduceres til maskiner og billardkugler, til lineær, reversibel, kvantitativ bevægelse. Når *kosmos* antages ikke at være andet end summen af atomare entiteter med forskellig hastighed og forskellig tidslig og rumlig placering. Så bliver naturen nemlig ligeså død at se til som de fænomener, hvorfra analogierne blev hentet.

Det er netop denne katastrofale reduktion, som i stigende grad - omend, som vi skal se om lidt, aldrig restløst - finder sted i løbet af 16- og 1700-tallet. Det kommer bl.a. til udtryk i distinktionen mellem primære og sekundære kvaliteter. De primære kvaliteter - udstrækning, hastighed, placeringen i tidens og rummets koordinatsystem, årsager og love - antages således at høre til virkeligheden selv, mens sekundære og tertiære kvaliteter såsom farver, smag og lugt, etisk og æstetisk værdi, formålsrettethed, perfektion og andre helheds-orienterede forestillinger eksklusivt hører til i sindets verden og må tolkes enten som tankespind og følelsesbaseret projektion eller som udtryk for en naturhinsidig formålssætten. Den første type kvaliteter betragtes som objektive, og der kan opnås erkendelse af dem. Den sidste type betragtes omvendt som subjektive, tilmed i en ret så privat forstand, således at det ikke er muligt at opnå fælles indsigt. Bestræbelsen på at opnå viden må koncentreret om den objektive, opdelelige

---

<sup>109</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), A 444, B 472.



og værdiløse verden; værdi- og helhedsbetragtninger forbliver derimod subjektive, projicerende og private.

Synspunktet er konsekvent nok. Er naturfænomener blot skyer af små billardkugler uden anden retning end den, det sidste sammenstød udstak, kan de ikke selv rumme en mere selvstændig form for *logos*, som kunne gøre dem interessante i en etisk sammenhæng. Ethvert formål, enhver ikke-mekanisk retning må implanteres udefra - af en Gud, hvis målsætning dog er for ophøjet til at vi kan få indsigt deri, af dæmoner, hvis virke altid kommer bag på os, eller af mennesker, hvis sjælelige egenskaber - frem for alt: fornuft og vilje - sætter dem ud over og på toppen af naturen. Godt og skidt, sygt og sundt, vellykket og mislykket, alle bliver de til begreber, vi presser ned over tingene, ikke noget der gror ud af dem selv eller af de helheder, de indgår i. En sådan natur kan dårligt engagere og forpligte i etisk forstand. Engagementet må komme udefra til den, enten gennem guder og dæmoners arationelle værdisætning, gennem privat projektion og føleri, eller gennem en naturtranscenderende fornuft, frihed og vilje.

## ***II Katastrofens etik***

Vi har på denne måde fået dannet et billede af naturen uden kreativitet, uden egensindighed, uden egne interne målsætninger, uden egenverdi. En verden af ånds- og nådesløse nødvendigheder og tilfældigheder. Med det indbyggede problem, at det målsættende og egenverdige menneske enten helt eller delvist må sættes uden for naturen. Vi får derfor for fuld udblæsning de klassiske opdelinger mellem sjæl og legeme, *res cogitans* og *res extensa*, frihed og nødvendighed, fornuft og følelse, ånd og natur. Med sin frie vilje og sin fornuft er mennesket som sjæl trådt ud af det mekanisk-deterministiske univers, hvortil mennesket som krop og som driftsvæsen forbliver bundet.

Netop denne dobbelthed er den grundlæggende forudsætning hos Kant, som jeg i

det følgende skal koncentrere mig om. Også her finder vi således den skarpe opdeling mellem på den ene side naturvidenskaben, der kaster sin lyskegle ind i nødvendighedens rige og derfor belaver sig på at lave beskrivelser, der udelukker kvaliteter af teleologisk, æstetisk og etisk karakter. Og på den anden side en etik - og her er den kantske etik som nævnt den, der mest konsekvent fører dualismen igennem - rettet mod det naturhinsidige, kausalitetsløse frihedens rige.

Udgangspunktet for Kant består i, hvad man kunne kalde oplysningens paradoks. På den ene side accepten af den naturvidenskabelige revolutions ambition: så vidt, det er muligt, at beskrive verden fuldstændigt ved hjælp af almene kausallove. Og på den anden side forhåbningerne om en frigjort menneskehed, der bl.a. gennem kendskabet til de kausale love bliver i stand til at bryde ud af sin selvforskyldte umyndighed, baseret som den er på tro på mystikere og falske autoriteter. På den ene side forestillingen om en lovbundet verden, hvortil også mennesket hører. Hvor mennesket er i nødvendighedens, kausalitetens vold. På den anden side friheden som mulighed. Mennesket som et i princippet autonomt og moralsk ansvarligt væsen, der kan overskride sin natur og sine tilbøjeligheder i kraft af vilje og fornuft.

Det er denne modsætning mellem nødvendigheden og friheden - netop stiliseret til absolutte modsætninger - som opstilles som paradoks i *Kritikken af den rene fornufts* tredje antinomi. Kants filosofiske trick består i, at han lader friheden og nødvendigheden tilhøre hver sit virkelighedsniveau - og ved i øvrigt at lade det svæve, hvilket niveau, som er mest virkeligt, om nogen overhovedet.

Nødvendigheden er uomgængelig i fremtrædelsens sfære, men kun fordi vort erkende- og tolkningsapparat på forhånd er indrettet sådan, at vi tolker enhver handling som led i en kausalkæde, dvs. som forårsaget af forudgående begivenheder. Vi kan blot ikke vide, om det også går sådan for sig i den verden, der måtte befinde sig hinsides fænomenerne, *das Ding an sich*, eftersom det ikke er muligt for os at erobre en overblikposition udenfor erkendeapparatets raster.

Friheden derimod tilhører en hinsidig sfære, den er et begreb, hvortil der ikke kan knyttes forestillinger. Den tilhører således en transcendent verden, der rummer en

flerhed af *Dinge an sich*, hvad enten der hermed forstås en rent fiktiv verden af fornuftsidéer eller en reelt eksisterende verden hinsides fænomenerne. Begrebet *Ding an sich* er således et tvetydigt begreb hos Kant. På den ene side betegner begrebet det uerkendelige, verden som den er i sig selv før filtreringen gennem anskuelsens og forstandens former og kategorier. Gud i sidste instans. På den anden side modsvarer begrebet den Platonske idéssfære, dvs. en verden som kun er tilgængelig for den spekulative fornuft og som sådan muligvis rent fiktiv. Under alle omstændigheder kan man ikke bevise dens realitet, og endnu mindre forklare, hvordan en sådan frihed overhovedet vil kunne gøre sig gældende i fænomenernes verden<sup>110</sup>.

Kants første postulat er nu, at selv om frihedens realitet er tvivlsom, så ikke blot bør den være en virksom idé; den er det også rent faktisk i samme grad, som vi erkender os selv som fornuftsvæsner. Og hans moralfilosofiske ærinde består herefter i at afdække de konsekvenser, som den angiveligt nødvendige tro på ideens objektive realitet som en *Ding an sich* måtte have. Forsættet er altså at undersøge, hvordan moralen må være konstitueret, når vi - med nødvendighed, omend helt erfaringsstridigt - forudsætter, at vi primært lever i en verden af autonome, fornuftige, frie og lige selv (i flertal - på trods af deres manglende - altid dennesidige - individualitet). Dvs. en verden af rene transcendentale fornufter som lades uberørte af enhver tiltrækningskraft, og som er så uafhængige af rum, tid og øvrige omstændigheder, at de sågar fungerer ensartet, hvad enten de dennesidigt har taget bolig i et menneskes, i en kentaur eller i den grønneste grønne marsbeboers krop.

Ambitionen er at opstille et sæt af frihedens immanente love, der gælder i det transcendentale rige - akkurat som Newton havde opstillet lovene for den dennesidige verden. Det særlige ved frihedens love er blot, at de ikke kan betragtes som ydre i forhold til fornuften, men er love som fornuften erkender at måtte overholde, når den vil sig selv *som* fornuft, som fri, uafhængig og selvbestemmende, som *Ding an sich*.

---

<sup>110</sup> Jf. bl.a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), s. 448, 455 og 459.

Kant formulerer det således i beviset af antitesen i den rene fornufts tredje antinomi<sup>111</sup>: “Friheden fra (uafhængigheden af) naturens love er en befrielse fra tvang, men samtidig fra enhver regulerende ledetråd. Man kan nemlig ikke sige, at frihedens love træder i stedet for naturens love som verdensforløbets kausalitet, for hvis disse love på forhånd var bestemt efter love, ville de ikke længere være frihed men ikke andet end natur”.

Når vi handler moralsk, lader vi altså - ledet som vi er af fornuftens regulative ideer - som om vi lever i en sådan hinsidig eller “noumenal” verden af autonome fornuftsvæsner (eller slet og ret: rene fornufter), i det Kant kalder et *Reich der Zwecke*. Dvs. et rige af frie formål - i modsætning til de ufrie tilbøjeligheders rige: naturens, kroppens og lidenskabernes rige, hvor alene årsagssammenhængene hersker.

Det næste postulat lyder så, at der i et sådant rige vil eksistere én og kun én grundlov, på samme måde som der i det dennesidige eksisterer ganske få grundlove såsom inertiloven og loven om legemers tiltrækning. (Love, som en fremtidig videnskab måske vil kunne vise som fremtrædelser for en og samme dybere liggende grundlov.) Grundloven i fornufternes verden er moralloven eller det kategoriske imperativ, som nok lader sig formulere på forskellig vis, men som dog i de forskellige versioner giver udtryk for to ting - der, på trods af at Kant synes at mene det muligt, ikke lader sig reducere til hinanden.

I den første version af imperativet udtrykkes den grundlæggende pointe, at ethvert fornuftsvæsen som sådant er et absolut endemål i sig selv. En pointe, ethvert fornuftsvæsen må indse *a priori*, som et *Faktum der Vernunft*. Pointen synes ikke langt fra Aristoteles’ pointering af menneskets teleologiske eksistensform. De væsentlige forskelle består imidlertid i to forhold, der til sammen udgør et paradoks. På den ene side forskyder Kant menneskets *telos* til en transcendent verden, hvor alle katte er uden farve. Dvs. han afindividualiserer den del af mennesket, som angives at være moralsk relevant. På den anden side individualiserer han samtidig mennesket så langt, at det

---

<sup>111</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1788), B 475.

aldrig vil kunne finde sig til rette i mere genuine fællesskaber og venskaber, men altid må leve i det, han betegner som *ungesellige Geselligkeiten*, hvor kølige love hersker.

I den anden version af det kategorisk imperativ lyder fordringen, at intet selv bør handle anderledes, end det kan ville, at alle andre handler på samme måde. Vi har her at gøre med en nyformulering af Aristoteles' pointe om, at ensartede må behandles ensartet. I den udstrækning alle ligemæssigt er endemål - og kvalificeret differentiering af endemål kan ikke findes i en verden hinsides naturen - kan der ikke gives nogen basis for forskellighed. Handlingens maxime, dvs. den subjektive begrundelse, må derfor kunne villes som almen lov, som noget alle i princippet må kunne lade sig tilskynde af.

Kant profilerer hele vejen igennem sine pointer overfor det, han kalder *Glückseligkeits*-læren, dvs. overfor (en utilitaristisk inficeret stråmand af) en aristotelisk tilgang til etikken<sup>112</sup>. Den fundamentale anke retter sig mod en sådan læres manglende inddragelse af den transcendentale dimension, *Reich der Zwecke*. Fordi lyksalighedslæren forbliver bundet til nødvendighedens rige, bliver den ude af stand til at gribe den dimension af absoluthed, som kommer til udtryk i fornuftens ideer. Den forbliver på et rent pragmatisk niveau, består af empiriske *Klugheit*-regler, som udelukkende har til hensigt at fremme lykke og velbehag (som lægen, der vil gøre mennesker sunde)<sup>113</sup>.

De handlinger, en sådan lyksalighedslære anbefaler, får derfor alene deres værdi i kraft af den virkning, de fremkalder, nemlig lyksaligheden. De er dermed i sig selv kun midler, forklædt *poiesis*. Den genuine morals principper - de principper, der har sit ophav i den transcendentale dimension - er derimod kategoriske, absolutte, men netop derfor også formelle, uopblandede som de er med empiriske elementer. De handlinger, som de giver ophav til, må derfor også i sig selv være ubetinget gode, ren ubesmittet *praxis*.

---

<sup>112</sup> Jf. bl.a. *Grundlegung* s. 393, 406, 415ff, 441ff.

<sup>113</sup> Sammesteds s.415.

Nu kan man vælge at tolke fordringen om at overholde moralloven på forskellig måde. Enten kan man vælge at tolke den radikalt, overhøre al den dennesidige naturs støj, og agere som om man allerede befandt sig i en hinsidig verden, hvor alle kun har moralloven for øje. Eller man kan vælge at tolke den mindre radikalt, og koncentrere sig om universaliserbarheden, dvs. kravet om kun at gøre noget, man kan ville, at alle andre også enten er forpligtet til eller kan få tilladelse til.

Når Kant tænker fordringen radikalt, får vi den slags ekstreme konklusioner, som kan illustreres med det formodentlig bedst kendte af hans egne eksempler<sup>114</sup>. Forestil dig, skriver han, at din bedste ven er på flugt fra en patologisk morder, og at du ved, hvor han har gemt sig. Spørger psykopaten dig nu om din vens skjulested, så er du forpligtet til at tale sandhed, fordi du må handle, som om du befandt dig i den hinsidige verden af rene fornufter. At den fornuft, du har mødt, befinder sig i en gal mands krop, er et tilfældigt forhold, som ingen relevans har for din moralske pligt til at behandle den som en fornuft. Du er derfor forpligtet til at se bort fra det. Uanset hvilke mulige konsekvenser, som tilsættet af empiri, af tidens og rummets dimensioner, måtte lede dig ud i. Derfor er det også alene på den gode vilje, viljen til at handle i overensstemmelse med moralloven, til at handle som levede vi allerede i et *Reich der Zwecke*, vi kan bedømme fornuftsvæsners moralske habitus.

Selvom vi - når vi har været ude for at skulle tage den slags beslutninger - kan ende med at oparbejde et veritabelt had til fornuften, fordi den driver os ud i mere smerte og besvær end lykke, mere *Mühseligkeit* end *Glückseligkeit*, så må vi dog som fornuftsvæsner adlyde dens bud i tiltro til, at vi i kraft af netop fornuften er skabt til noget højere og værdigere end jordisk lykke<sup>115</sup>. Vi må falde tilbage på den trøst, som på trods af al smerte ligger i at agte moralloven, og som "*er en virkning af en agtelse for noget helt andet end livet. For noget i sammenligning med hvilket livet med al dets*

---

<sup>114</sup> Eksemplet findes i "Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen" (1797).

<sup>115</sup> *Grundlegung* s. 395f.

*behagelighed overhovedet ingen værdi har*”<sup>116</sup>.

Kant vil - når han er i det hjørne - halse efter guderne uden så meget som et sideblik til det forhold, at vi som mennesker kan have andre forhold at tage hensyn til end guderne selv. Kun “*ophøjetheden i vor egen oversanselige eksistens*”<sup>117</sup> har i sådanne stunder værdi. Alt andet er betydningsløst. Under evighedens vinkel er det enkelte - endelige - sansevæsens bortgang inderligt ligegyldig. Den empiriske verden, nødvendighedens rige, er i sidste instans slet ikke værdig som en moralens slagmark. Den Kantske etik hører - når den tolkes radikalt - bedre hjemme i Hades’ skyggeverden end blandt mennesker, der endnu har bevaret krop og sanser.

I forhold til denne radikale tolkning kunne man minde om Aristoteles’ pointe om, at det i de guddommelige fornuftvæsners *Reich der Zwecke* ikke giver mening overhovedet at tale om *praxis*, al den stund det kun er blandt driftige mennesker, problemer af den slags, som etiske eller moralske bud og teorier tager sig af, i det hele taget kan opstå. Hvordan lade som om, vi befinder os i gudernes rige, når vi - som i Aristoteles’ eksempel - skal tage beslutninger om at indgå kontrakter eller returnere indskud, hvis sådan noget som at indgå kontrakter og returnere indskud slet ikke kan komme på tale for guder eller transcendentale fornufter.

Det nytter ikke at henvise til morallovens formelle karakter i den forbindelse; for hvis den slags problemer, som moralloven er sat til at løse, slet ikke kan forefindes, fordi de kræver endelighed og empiri, så giver det ingen mening overhovedet at operere med selv en helt igennem formel morallov i denne sfære. Moralloven forbliver uinteressant her, fordi alle handlinger her på forhånd er defineret som moralske - eller mere præcist: som hellige. Og at overføre en moral fra en verden uden behov for moral til det dennesidige (hvor moral i øvrigt slet ikke synes at være en mulighed) virker absurd.

I en mindre radikal version respekteres vor endelige og kropslige eksistens i

---

<sup>116</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 157.

<sup>117</sup> Sammesteds, s. 158.

større udstrækning. Morallovens formelle eller proceduremæssige karakter må her suppleres med dennesidig følsomhed. Det centrale bliver her universaliserbarheden *blandt endelige væsner*. Den moralske forpligtelse gælder andre og en selv både som fornufts- og som sansevæsner<sup>118</sup>. Spørgsmålet bliver da: kan jeg ville dette eller hint som alment påbud resp. tilladelse, når jeg er opmærksom på, at mennesket er et dennesidigt væsen, et *homo phaenomenon*. Således tolket, vil konklusionen i det ovennævnte eksempel med den patologiske morder givetvis blive en anden. De empiriske omstændigheder kan ikke længere ignoreres. At erkendelsen heraf giver særlige anvendelsesproblemer, skal vi vende tilbage til.

En af achilles-hælene i den Kant'ske konstruktion er spørgsmålet om, hvordan moralske drivfjedre overhovedet er mulige i en verden af driftsvæsner. Selv i denne mindre radikale version synes det vanskeligt at forstå, hvordan moralloven - med det Kant'ske udgangspunkt - kan virke i det dennesidige, hvor alt *a priori*, i kraft af vort erkendeapparat, må betragtes som underlagt nødvendighedens benhårde love.

Holder vi fast i udgangsantagelserne, gælder således uden videre, enten at alle handlinger er moralske (som *Dinge an sich*) eller at ingen er det (i fænomenernes verden). Kants påstand er på trods heraf, at der selv i den dennesidige verden, altså i kausalitetens rum, gives mulighed for, at fornuften som fri vilje kan sætte sig igennem. At der findes en "kausalitet gennem frihed".

Påstanden er paradoksal, og Kant føler sig da også forpligtet til at uddybe, hvordan en sådan kausalitet gennem frihed overhovedet er mulig. Et enkelt blik på et par af de strategier, han anvender til at begrunde muligheden af at slå bro mellem de to verdener, er imidlertid nok til at se, at de med nødvendighed må slå fejl. Den første strategi, som vi finder i *Grundlegung*, består i at tillægge fornuften en evne til at skabe en særlig lystfølelse ved overholdelse af moralloven<sup>119</sup>. Dermed gør den sig virksom i drifternes rige. Lysten ved at handle moralsk bliver endnu en billardkugle, som kan

---

<sup>118</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797) §§ 3-4.

<sup>119</sup> *Grundlegung* s 460.



skubbe til andre kugler, en mulig årsag i kausalitetens kædereaktion.

Strategien er oplagt problematisk. Dels ophører den handling, som er forårsaget af en sådan lystfølelse i følge Kant selv med at være moralsk. Lyster og tilbøjeligheder, *Neigungen*, er jo netop bandlyst på moralens område. Dels forbliver det - hvad Kant også selv indrømmer - på de givne præmisser helt ubegribeligt, hvordan “*en blot tanke, der selv intet sanseligt rummer, kan frembringe en følelse af lyst eller ulyst*”<sup>120</sup>. Den Kant'ske konstruktion udelukker jo netop, at noget, der ikke selv er forårsaget, pludselig kan vise sig virksomt i kausalitetens kædereaktion. “*Alle spring i fremtrædelsernes kæde er forbudte*”, lyder således et af “den empiriske tænknings grundpostulater”<sup>121</sup>.

I afsnittet “*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*” i *Kritik der praktischen Vernunft* går Kant lidt anderledes frem, men med samme strategiske sigte. I modsætning til formuleringen i *Grundlegung*, hvor lysten ved at overholde moralloven angives som den virksomme billardkugle i kausalitetens sfære, pointeres nu i stedet, at det er en helt enestående slags følelse, som er virksom ved overholdelse af moralloven. Det er en følelse uden empirisk oprindelse eller indhold - den eneste følelse, som lader sig erkende *a priori*, forud for al erfaring<sup>122</sup>. Denne særlige følelse er *agtelsen*. Hvad agtelsen gælder, er i øvrigt ikke helt klart. Således knytter han den på skift til moralloven selv og til fornufterne eller moralvæsnerne som sådanne. Selvom forskellen er væsentlig, skal den ikke optage os her<sup>123</sup>.

Agtelse - for loven eller for moralvæsnerne - er således angiveligt eneste følelse, som kan være drivfjeder for moralske handlinger. Netop fordi den er apriorisk, og altså

---

<sup>120</sup> Sammesteds.

<sup>121</sup> *Kritik der reinen Vernunft* A 228, B 280.

<sup>122</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 129ff.

<sup>123</sup> Der er i øvrigt også en tredje sted, agtelsen kan rette sig hen. Således bruger han ofte vendingen, at moralens kerne er pligten for dens egen skyld, “*Pflicht um der Pflicht willen*”. Taget på ordet gælder en agtelse her selve selvbeherskelsen, evnen til at underkaste sig pligten snarere end allehånde empiriske tilskyndelser, mindre end det, selvbeherskelsen skal tjene.

intet empirisk rummer. Problemet er blot, at den dermed enten på forhånd er placeret i den noumenale sfære, og altså forbliver uden virkning i fænomenernes verden. Eller at den er et led i årsagskæden, som ikke selv er forårsaget. Og dermed en uting i det Kant'ske univers. Formidlingsproblemet forbliver uløst - med Kants egne ord "*for den menneskelige fornuft uløseligt*"<sup>124</sup> - på de givne præmisser.

I en anden strategi knytter Kant an til det aristoteliske begreb om selv-kærlighed. I den Kant'ske version får begrebet imidlertid en særlig drejning med det sigte at rense ud i de empiriske elementer. Denne udrensning sker i første omfang ved at bestemme begrebet selv-kærlighed helt igennem negativt: som ikke-selvforagt<sup>125</sup>. Selvforagten opstår, når disciplinen er for slap, og man gør det, som lysten lokker med, i stedet for det, som pligten byder. Selvforagten er empirisk, og afhængig af i tid og rum specifikke forhold. Ikke-selvforagten er derimod ikke-empirisk derved, at den ikke er nogen positivt tilstedeværende følelse, men tværtimod fravær af negativ følelse.

Negativiteten kan også vendes til noget positivt: selvagtelse eller "*fornuftig selvkærlighed*"<sup>126</sup>. En sådan selvkærlighed er ikke empirisk inficeret, fordi den alene retter sig mod den transcendentale del af selvet, den autonome fornuft. Skismaet fra den første strategi dukker dermed op igen i en lidt anden skikkelse. Enten er selvagtelsen nemlig afhængig af, om moralloven overholdes. Den er dermed empirisk betinget. Eller også er den apriorisk i den forstand, at der er tale om en agtelse, der er uafhængig af personens faktiske handlinger (som jo under alle omstændigheder er underlagt kausallove). En agtelse, der alene retter sig mod det transcendentale selv som en moralsk *Ding an sich*, der består, hvordan det empiriske selv end gebærder sig.

Akkurat som vi ovenfor så, at handlinger enten altid eller aldrig er moralske, så gælder her, at selvagtelsen enten altid er til stede, fordi vi i den transcendentale sfære er ren fornuft og dermed *a priori* værdige til agtelse. Eller også er selvforagten total og

---

<sup>124</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 128.

<sup>125</sup> Således bl.a. *Grundlegung* s. og *Kritik der praktischen Vernunft*, s.

<sup>126</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 129.

permanent, fordi vi som led i fænomenernes verden ikke evner at leve efter morallovens bud. Vi kan højst - og da kun tilfældigt - handle *pflichtmässig*, dvs. vi kan risikere at handle, så det for en ydre betragtning ser ud, som om vi fulgte det kategoriske imperativ. Blot kan vi aldrig gøre det, sådan som det burde gøres, nemlig *aus Pflicht*.

Overførslen af motiver fra den ene til den anden verden er ikke forklarlig med det udgangspunkt, Kant har givet sig selv. Jeg har gjort en del ud af denne pointe for at vise problemet med den fornufts-konstruktion, som Kant - og selvom han heri er radikal, er han langt fra alene - benytter sig af. Det er imidlertid interessant, at han prøver at bruge de samme argumenter som Aristoteles, men uden i realiteten at kunne bruge dem med det særlige udgangspunkt, han har givet sig. Det skal jeg vende tilbage til.

Vi kan nu i skematisk form opsummere nogle af de bemærkelsesværdige forskelle mellem den aristoteliske etik og den kantianske moralopfattelse.

Aristoteles	Kant
<p>Den centrale modsætning mellem mennesket uden indsigt og mennesket som det kan være, når det udvikler sin indsigt (om sig selv og om de sammenhænge, det handler i) og dermed sin dømmekraft</p> <p>(f. eks. en uopmærksom eller uerfaren læge vs. en god læge)</p>	<p>Den centrale modsætning mellem mennesket som frit, fornuftigt, moralsk subjekt og mennesket som natur, i sine drifters vold</p>
<p>Etikkens opgave at opdrage mennesker til at se sine egne muligheder og til bedre at forstå det, som det har med at gøre i sin konkrete placering – og dermed blive bedre til at dømmе i de konkrete og altid unikke situationer (<i>phronesis</i>); udvikling af gode vaner</p>	<p>Etikkens opgave at opstille formelle regler og principper for moralsk rigtig adfærd; ambitionen er at starte “fra bunden”, uafhængigt af tid og sted - inspireret af den mekanisk naturvidenskab</p>

De situationer, der kræver etisk vurdering, er for komplekse til, at man kan forlade sig på fundamental-principper (omend situationer kan ligne hinanden tilstrækkeligt til, at erfaringskoncentrater meningsfuldt kan videregives)	For at kunne opstille regler må etikken søge "sidstebegrundelser", aprioriske principper, hvorfra reglerne relativt enkelt kan afledes – næsten som den newtonske videnskab kan beskrive naturen ud fra få fundamentale grundlove
Ingen væsentlig modsætning mellem det ønskværdige og det etisk rette: at forstå er at holde af (eller i det mindste respektere), og for det, man holder af eller respekterer, ønsker man det rette og handler derefter; uetisk handlen udspringer primært af uvidenhed	Afgørende modsætning mellem det ønskværdige (lysterne, naturen) og det etisk rette (pligten); uetisk handlen udspringer primært af manglende selvbeherskelse
Ingen skarp distinktion mellem deskriptivt og normativt (præskriptivt); beskrivelser kan i sig selv være umiddelbart etisk relevante; forståelsen rummer forståelse af, hvad der er påkrævet i en bestemt situation; etisk/politisk uenighed udspringer af uenighed om muligheder og midler, ikke om abstrakt formulerede mål (f.eks. sundhed)	Skarp distinktion mellem beskrivelse og vurdering, mellem forståelse af hvad en genstand er, og idéer om hvordan man bør behandle den; overgangen fra er til bør kræver et mellemlid: en regel, som i sidste instans refererer til morallven
Etisk handlen på samme tid udspringer af og medfører et personligt overskud: selvkærlighed	Fornufts-selvet ligger i permanent krig med det empiriske selv, der søges fornægtet – forening af selvforagt (som sanseliugt væsen) og selvagtelse (som fornuftsvæsen)
Den etiske bedømmelse er partikularistisk derved, at den er bestemt af bedømmerens ståsted i tid og rum, men universalistisk derved, at dommen universelt kan opfattes som fornuftig på det særlige sted i tid og rum	Den etiske dom er umiddelbart universalistisk: den gælder uafhængigt af tid, rum og tilhørsforhold: alle bør behandles ensartet

Hos Aristoteles finder vi en umiddelbar kontinuitet mellem mennesket og det, det er indlejret i: *oikos*, *polis*, *kosmos*, hvor hvert nyt trin omslutter de foregående. Det menneske, som handler etisk, gør det altid som konkret situeret: som netop denne bager eller læge, som netop denne fader eller datter, som netop denne borger i denne bestemte *polis*. Og i sidste instans også - med et moderne udtryk - som deltager i økologiske

systemer. Opgaven er at raffinere den praksis eller *ethos*, som er givet af den konkrete placering; en opgave, som kun kan løftes gennem opmærksomhed, og som forbedres gennem erfaring. Indenfor *praxis*' område finder vi ingen transcendent, abstrakt eller selvstændiggjort fornuft. Den praktiske fornuft er konkret og baserer sig på en raffineret fornemmelse, på *aisthesis*, eller på en optrænet vurderingsevne, *phronesis*.

Det er i modsætning hertil karakteristisk for den kantianske forståelse af moralens egenart, at den med nødvendighed må forblive abstrakt, al den stund det dennesidige og konkrete uomgængeligt er natur-inficeret. Den må derfor tage sit udgangspunkt i den hinsidige fornuft eller det kvalitetsløse selv som eneste instans af umiddelbar etisk relevans. Som moralsk instans er mennesket uden direkte forbindelse med de historisk-konkrete forhold, det dennesidigt lever under. Hvad det enkelte menneske konkret beskæftiger sig med, er som udgangspunkt uden relevans for den moralske betragtning. Det er mennesket som ikke-situeret, kvalitetsløst og over-naturligt selv, der fokuseres på. Naturen dukker alene op som randbetingelse, som eksternalitet, som det der begrænser frihedens rige. Og det hvad enten den optræder som ydre natur, som tilfældig historisk omstændighed eller som indre natur i form af sult og sygdom, drifter eller tilskyndelser.

I følge MacIntyre, hvis tese jeg tog udgangspunkt i, nås katastrofens kulmination - eller nulpunktet ovenpå katastrofen - i det øjeblik vi tror, at moralsk argumentation for at være bindende må referere til abstrakte regler som dem, Kant forsøger at stille op, men hvor vi samtidig er holdt op med at tro på såvel legitimiteten som relevansen af dem. Hvor vi altså har accepteret den type af argumentation, som Kant - blandt andre - har fremstillet, som paradigmatiske for rationelle afgørelser af etiske eller moralske konflikter. Men hvor vi ikke længere tror på de metafysiske begrundelser, og i øvrigt ikke kan forbinde de abstrakte læresætninger med de reelle konflikter, vi befinder os i.

Konsekvensen er, hvis vi skal tro MacIntyre, at kun emotivismen bliver tilbage. Dvs. den desillusionerede accept af, at besvarelsen af etiske og moralske såvel som æstetiske spørgsmål ligger udenfor det rationelle arguments rækkevidde og i sidste instans kun har privat-følelsen som basis. At det altså kun er vore helt igennem

individuelle præferencer, sym- og antipatier, som danner baggrund for bedømmelse. Og at enhver forestilling om genuin argumentation på dette område er rent blændværk, iscenesat af og med henblik på gevinst for de, der evner at lade deres egne arationelle præferencer fremstå med et skær rationalitet.

Jeg skal imidlertid i det følgende argumentere for, at der findes en anden Kant end den, der fremstår i bl.a. *Grundlegung*, en Kant der ligger meget tættere på Aristoteles. Og jeg skal argumentere for, at vi med udgangspunkt i denne anden Kant kan undgå såvel den abstrakte regeletik som emotivismens forestilling om privatfølelsen som eneste basis for vurdering. Centralbegrebet er dømmekraft.

### ***III Dømmekraften som redningsplanke***

Dømmekraften er i følge Kant den evne, der bygger bro mellem naturbegreb og frihedsbegreb, mellem det dennesidige og det hinsidige, mellem det sanselige og det oversanselige, mellem forstand og fornuft, mellem teoretisk erkendelse og praktisk filosofi, mellem videnskabelig beskrivelse og moralsk bedømmelse. Den skal muliggøre den overgang mellem de to verdener og mellem de to modsvarende erkendelsesformer, som ellers synes at være en logisk umulighed.

Dømmekraften udfører sin opgave på forskellig måde. I indledningen til *Kritik der Urteilstkraft* beskriver Kant således, hvordan den helt generelt kan gå frem ad to veje. Når den går den ene vej, subsumerer den blot det særlige under almene love. Som *bestemmende* dømmekraft vurderer den, ved hjælp af hvilke kategorier eller fornuftslove, et bestemt fænomen (en genstand, en situation el.lign.) bedst kan beskrives eller bedømmes. Lovene og kategorierne er givne på forhånd, og opgaven består "blot" i at finde den eller de almenbegreber, som er passende i et givet tilfælde. At Kant fremstiller denne subsumtion som en langt enklere proces, end den i realiteten er, skal vi vende tilbage til.

Dømmekraften kan imidlertid også gå modsat frem - og det er denne evne, som

specielt optager Kant i *Kritik der Urteilkraft*: med udgangspunkt i det forvirrende, mangfoldige og særegne kan den skabe en art enhed, som så at sige giver ro i sindet. En enhed, der gør verden omgængelig, næsten som havde vi sat den på begreb. Vi har her at gøre med den *reflekterende* dømmekraft. Roen i sindet skabes primært på to måder. Enten ved at skabe en forestilling (som måske er ren illusion) om formålsrettethed i naturen selv. Det er den *teleologiske* måde. Eller ved at mobilisere en lystførelse, så frygten og forvirringen erstattes af eksempelvis beundring overfor det, der - set gennem dømmekraftens briller - tager sig formfuldendt ud. Dømmekraften går her *æstetisk* frem. Jeg skal til en start koncentrere mig om denne sidste virkemåde, og tage udgangspunkt i analysen af det smukke.

Kant gør et stort nummer ud af, at dømmekraftens domme er rent subjektive. Naturen er ikke i sig selv formålsrettet, smukke ting er ikke i sig selv smukke. Det er kvaliteter, vi selv tillægger dem, når vi aflæser dem gennem dømmekraften. Nøgternt betragtet består der imidlertid ikke heri den store forskel til forstandens og fornuftens aflæsning af verden. Som allerede nævnt, gælder det jo i følge Kant også for dem, at de tolker verden på en overordentlig subjektiv måde. Forstanden kan kun beskrive gennem nogle på forhånd indbyggede kategorier, men kan netop derfor ikke få noget direkte kendskab til tingene (eller tingen), som de (eller den) er i sig selv. Og fornuften producerer i følge Kant sine egne spekulative ideer om tingen(e) i sig selv, uden at den selv er i stand til at bedømme, om der er tale om andet end rene luftkasteller.

Det helt særlige ved den æstetiske dom er i følge Kant, at den baserer sig på fornemmelsen (jf. det græske *aisthesis*). Det er umuligt at gå strengt logisk frem og skridt for skridt deducere sig til, hvorvidt en given bedømmelse vil falde positivt eller negativt ud. Det bedømte er for komplekst til den slags operationer; det kan aldrig sættes tilstrækkeligt entydigt på begreb. Fornemmelsen må gå "holistisk" eller syntetiserende frem og betragte genstandene som samlede helheder frem for at splitte dem op i småbidder.

Det interessante er nu for det første, at Kant tilskriver dømmekraften en intersubjektivitet: bedømmelsen af f.eks. skønhed er af almen karakter, ikke en i

eksklusiv forstand privat foreteelse. Denne almenhed grunder sig på, at den æstetiske oplevelse er meddelbar. Den kan deles med andre og formidles til andre. Den æstetiske dom er endog i en eller anden udstrækning begrundelig<sup>127</sup>, selvom en endegyldig og fuldstændig begrebsliggørelse er udelukket. Derfor kan den lystfønmelse, som fremkommer ved en konfrontation med et æstetisk vellykket fænomen, beundringen af det smukke, også blive fælles eller ensartet hos de, der dømmes. Det er ikke lysten, den æstetiske dom baserer sig på, men omvendt er lystfølelsen snarere udtryk for en slags erkendelse, selvom Kant vægrer sig ved at bruge dette udtryk om den æstetiske dom. Æstetisk bedømmelse er således ikke individuel, ideosynkratisk, den baserer sig ikke på en privatfølelse, men er et umiddelbart offentligt fænomen. Dømmekraften er en *sensus communis*.

Erkendelsen af den æstetiske oplevelses meddelbarhed har den videre konsekvens, at muligheden for offentlig diskussion og kritik af æstetiske fænomener ligger åben. Og når den offentlige bearbejdelse af æstetiske fænomener ikke blot er en mulighed, men tilmed en vigtig ting, hænger det sammen med det forhold, at smagen eller den æstetiske dømmekraft kan udvikles. Den er ikke en almen, umiddelbart forekommende *common sense*. Gennem den offentlige diskussion skabes mulighed for en bredere tilegnelse af den sproglige og sansemæssige differentiering, som kommer i stand gennem æstetisk erfaring. Alle er nok fra fødslen i besiddelse af et "råt anlæg"<sup>128</sup> for æstetiske domme. Det er imidlertid kun gennem såvel træning som offentlig kritik og diskussion - og ved at aflure andre og mere erfarne kunsten - at man kommer på sporet af, hvori æstetisk kvalitet består. Med ekstra indsats bliver man måske til sidst i stand til selv at skabe skønhed.

Kant understreger, at en sådan læreproces, der går videre end den blotte smagsudvikling, med nødvendighed vil være spækket med fejlslagne forsøg<sup>129</sup>. Evnen

---

<sup>127</sup> Jf. bl.a. *Kritik der Urteilskraft* (1790), s. 66f.

<sup>128</sup> Sammesteds, s. 138.

<sup>129</sup> Sammesteds, s. 138 og 190.



til at skabe skønhed udvikles gennem en smertefuld erfaring. Samtidig er det afgørende at tage sig gode læremestre, hvis man skal hæve sig over det ubehjælpelige. Ikke at man skal efterligne læremesteren i alle detaljer. Muligheden for en selvstændig frigørelse kommer imidlertid først i stand, når man gennem efterfølgelse har tilegnet sig og til bunds forstået lære-mesterens kunster. Smagen må skoles, og først skoling muliggør en selvstændig og fri udfoldelse af den æstetiske evne. Der er altså ikke tale om en mystisk intuition, som virker hinsides al fornuft, men om en disciplineret færdighed.

Hvordan denne tilegnelse og frigørelse egentlig er mulig, det er vanskeligt at forklare<sup>130</sup>. Vanskeligheden giver sig først og fremmest af, at den æstetiske dømmekraft ikke lader sig indfange i form af regler. Den fungerer som eller med, hvad Kant betegner en "*lovæssighed uden lov*"<sup>131</sup>. Det er nok muligt at opstille nogle almene regler, som det er værd at kende, og som er vigtige at give videre under den æstetiske skoling. Kompositionsregler som det gyldne snit er gode at kende for en billedkunstner, og grammatik, retorik og poetik er væsentlige på litteraturens felt.

Kendskabet til den slags regler er blot ikke tilstrækkeligt. Og følges eksempelvis kompositionsregler rigoristisk, kommer der heller ikke andet end en gang vindtør skolemester-kunst ud af det. I bedste fald tager den sig net, måske sågar elegant ud; den forbliver dog uden *Geist*, uden liv og sjæl<sup>132</sup>. Den dygtige kunstner er den, der evner frit at spille med virkemidlerne uden at lade sig binde af regler. Hvilket almindeligvis kun kan gøres efter en lang disciplinering, der lader reglerne forsvinde *som* regler bag en øget sensitivitet overfor sagen selv, overfor værkets uafhængige egenlogik.

Ind imellem sker der så det, at der dukker talenter op, hvis sensitivitet er så udviklet, at deres produkter i sig selv bliver regelsættende<sup>133</sup>. Disse talenter evner - når de har foldet sig ud - at udvide kunstens repertoire med hidtil ukendte virkemidler, eller

---

<sup>130</sup> Sammesteds, s. 185.

<sup>131</sup> Sammesteds, s. 69.

<sup>132</sup> Sammesteds, s. 192.

<sup>133</sup> Sammesteds, §§ 46-49.

at bruge virkemidlerne på en så overraskende måde, at brugen bliver eksemplarisk eller paradigmatiske. Når sådanne *genier* kommer på banen, må kunstskolernes lærebøger udvides med nye kapitler, eller måske ligefrem skrives om.

Genialitet er, understreger Kant, en særlig "naturgave", som ikke lader sig tvinge eller forcere frem. Originalitet kan ikke planlægges; den må i en eller anden forstand flyde af sig selv. Forcerede forsøg på at skabe originale udtryk ender ikke i andet end anstrengelse og affekterethed. Ægte genialitet fordrer ydmyghed og selvforglemmelse, men er til gengæld ustyrlig i den forstand, at den kommer bag på den, som rummer den. Han kan derfor end ikke selv dissekere og forklare, hvad det er, der sker, hvordan han går frem - det sker blot.

Selvom det geniale spil med en genre og dens virkemidler ikke kommer i stand uden selvdisciplin - og kun helt undtagelsesvis uden grundig skoling - så kan det på den anden side ikke tillæres. Har man ikke på forhånd det eller de anlæg, som kræves for en original kunstnerisk udfoldelse - Kant identificerer anlægget som en særlig evne til at forene forstand og forestillingskraft - så når man heller ikke ud over det relativt velkendte. Hvis man da ikke ender i den anstrengte originalitet, som vi bl.a. takket være Kant og hans romantiske efterfølgere er blevet overbebyrdet med siden.

Det overraskende er nu, at Kant ikke nøjes med at betegne genialitet som en naturgave og geniet som en naturens *Günstling*, men at han tilmed beskriver genialitet som et anlæg "*gennem hvilket naturen giver kunsten regler*"<sup>134</sup>. Den ustyrlige - og dog regelmæssige - kraft, som sætter sig igennem i geniets virke, er ingen andre end "naturen selv".

Det er mildest talt en uventet drejning, argumentationen her tager. Efter side op og side ned at være blevet præsenteret for en natur, der - fordi vi nødvendigvis aflæser den gennem forstandens kategorier - ikke synes at rumme andet end død mekanisk lovmæssighed, så hører vi nu pludselig helt andre toner. Vi møder en natur i en helt anderledes klædelig skikkelse. En i enhver forstand kreativ natur. En natur, der af egen

---

<sup>134</sup> Sammesteds, s. 181.

kraft er i stand til at skabe nye former, og som i sit virke går frem efter skønhedens egne lovløse lovmæssigheder.

Og efter at vi er blevet belært om, at al menneskelig stræben må rette sig mod en frigørelse fra naturens klamme greb, at vi skal stræbe efter autonomi, så får vi nu med ét slag vendt op og ned på det hele. Genialitet består nemlig, hører vi nu, i evnen til at gøre det stik modsatte: at lade sig føre med af naturen, at lade den tale gennem sig. Natur og *Geist*, som vi næsten var kommet til at tro på som absolutte modsætninger, viser sig nu pludselig som to sider af samme sag - eller i det mindste at være nært beslægtede.

Lad mig minde om, at der ikke her er tale om en helt uafhængig intuition, der - uden om sproget og sindets øvrige fakulteter - som en naturkraft sætter sig igennem. Det er gennem kritik og diskussion, disciplin og hårdt arbejde, og ved at tage alle sindets virkemidler i anvendelse, at spillet bliver frit. Den spontaneitet, som sætter skønhed i sit spor, er tilkæmpet. Det, geniet eller den dygtige kunstner evner, når han går på tværs af sindets opdelinger, er at raffinere sin kunnen så meget, at han bliver tilstrækkeligt fri til at lade naturen virke i sig.

Subjekt og objekt bliver på denne måde til en enhed; det er værket eller sagen selv, der udfolder sig gennem den kunstner, der har udviklet sin sans eller modtagelighed overfor naturens virkemåde. Hinsides al regeltvang kan han dermed skabe værker, der på samme tid er så frie og dog så punktligt, at de "*fremtræder, som var de produkter af den blotte natur selv*"<sup>135</sup>. På autonomiens højeste stadi bliver naturens magt således i følge Kant total.

Hvad er det da for en natur, der således næsten lader sig forveksle med ånd, med *Geist*. En natur, der lader sig bedømme som kunst, og som omvendt er så raffineret, at kun den allerbedste kunst lader sig sammenligne med den. Det er tydeligt, at vi ikke her har at gøre med den knirkende mekanik, som er blevet opstillet som modbillede til det hinsidige fornufts-, friheds- og formålsrige. Det er en helt anderledes kreativ natur, der

---

<sup>135</sup> Sammesteds, s. 179.

her er tale om. Men hvilken?

En del af svaret finder vi i anden del af *Kritik der Urteilkraft*, i den del som omhandler den teleologiske dømmekraft. Grundpointen er, at der i naturen findes en række fænomener, som ikke lader sig beskrive udtømmende med mekaniske love, men hvor den tilbage blivende rest ikke er en rest, fordi den har del i frihedens rige hinsides mekanikken. Fænomenerne er helt igennem dennesidige, men kan ikke begribes med de kategorier, vi almindeligvis indfanger det dennesidige i.

Om det er, fordi fænomenerne *er* af ikke-mekanisk art, det kan vi stadig i følge Kant ikke vide noget om - hvor meget fornuften end nøder os til at drage den slags "metafysiske" konklusioner. Det eneste, vi kan vide, er, at vor refleksive dømmekraft med nødvendighed lokker os til at aflæse naturfænomener i formålstermer. Samt at der "*aldrig vil dukke en Newton op, der kan gøre skabelsen af et græsstrå begribeligt efter naturlove, der ikke rummer hensigt; en sådan indsigt må man som menneske slet og ret give køb på*"<sup>136</sup>.

Den natur, som kan leve op til - eller ligefrem træder frem i - kunstnerens virke, er en natur, der må begribes i formålstermer. Eller rettere: som en "*Zweckmässigkeit ohne Zweck*", en natur vi aflæser som formålsagtig uden at kunne slutte, at der forud må have været tale om et formål. Om der findes en verdensskabende *demiourgos* kan vi ikke vide; hvad vi derimod - gennem dømmekraften - kan konstatere er, at der i naturen findes en dannelsesdrift, en *Bildungstrieb*<sup>137</sup>, et organiserende princip af ikke-mekanisk art.

Det er ikke i alle fænomener, vi kan finde dannelsesdriften. Natur er for Kant stadig - og vel endda primært - blot mekanisk orden tilsat et vist mål af udisciplinerethed. Man kunne måske formulere det sådan, at det ikke er naturen som sådan, der i et og alt er en stor samlet alt-integrerende dannelseskraft, men at der derimod i naturen findes fænomener, *naturer*, der af egen kraft dannes eller organiseres

---

<sup>136</sup> Sammesteds, s. 265.

<sup>137</sup> Sammesteds, s. 379 (Kant refererer til biologen J.F. Blumenbachs *Über den Bildungstrieb* fra 1781).

som selvstændige enheder. Parallellen til Aristoteles er under alle omstændigheder oplagt.

De fænomener, som dannelsesdriften således synes at virke i, kalder Kant for naturformål, *Naturzwecke*, og fremhæver især to karakteristika<sup>138</sup>. For det første at disse fænomener på samme tid er deres egen årsag og virkning; de er selvbevægende og selvskabende, *autopoietiske*, derved at de er selvorganiserende (og for manges vedkommende tilmed derved at de er selv-reproducerende). Og for det andet at del og helhed i sådanne fænomener på forunderlig vis er direkte sammenknyttet og gensidigt afhængige. I det organiserede naturfænomen er alle dele på en og samme tid mål og midler for hinanden. Intet synes formålsløst, alt stræber mod en indre fuldkommenhed.

Kant har primært biologiske fænomener i tankerne i sin beskrivelse af dannelsesdriftens virke, men anfører, at også egensindige krystallisationsprocesser i det ikke-biologisk organiserede område af naturen har del i dannelsesprocessen. Og han fører endog tanken videre, således at de enkelte biologiske fænomener (træer, græs, dyr etc.) ses som dele af en større selvorganiserende helhed: levestedet<sup>139</sup>, evolutionen<sup>140</sup>, eller naturens samlede stræben mod at "*udvikle højere mål, end den selv kan rumme*"<sup>141</sup>. Det understreges imidlertid samtidig, at selvom den slags ideer - som fornuften driver frem i os - kan have en heuristisk funktion, så har vi bevæget os ud på et område, hvor vi ikke kan få nogen reel erkendelse.

Som et udtryk for den samme dannelsesdrift er kunsten tæt beslægtet med de selvorganiserende naturfænomener. Ligesom naturfænomener lader sig bese som kunstværker uden kunstner, må kunstværket bedømmes som et naturprodukt, som et selvorganiserende fænomen. Som sådant må det udspringe af en raffineret, disciplineret og dog fri spontaneitet, og ikke røbe en forudgående (begrebsligt

---

<sup>138</sup> Jf. især sammesteds, §§ 64-66.

<sup>139</sup> Sammesteds § 67

<sup>140</sup> Sammesteds § 81ff.

<sup>141</sup> Sammesteds § 83.

organiseret) hensigt eller abstrakt regelviden, som kunstværket blot skal illustrere. Det ægte kunstværk er punktligt og regelmæssigt som "naturen selv", og samtidig desinteressert i den forstand, at ingen ydre hensigt bryder ind i værkets egen tale og gør den hul. Kunstneren må på samme tid være fri og disciplineret på samme måde som naturen er det, når den skaber blomsternes mangeartede skønhed.

Man kan spørge, om Kants overvejelser kun gælder kunsten som noget særegent ved siden af eksempelvis håndværket. Sådan som jeg læser ham, er der nærmere tale om kontinuitet end om brud. Kunsten er typisk friere end håndværket, og håndværket forrettes oftere end kunsten med direkte henblik på noget ydre: en eksternt udviklet nytte eller slet og ret lønnen<sup>142</sup>. Men som Kant selv understreger, så rummer selv den frieste kunst noget tvangsmæssigt i sig. Uden håndværksmæssig kunnen er kunsten ikke fri. Arbejdet står i denne forstand ikke i modsætning til spillet, men er snarere dets nødvendige forudsætning. Hertil kommer naturligtvis, at selv den frieste kunstner jo skal have mad i munden. Også musikere kan uden at give køb på deres identitet være lønarbejdere.

Kant skelner et sted mellem fri og betinget skønhed<sup>143</sup>. Den frie skønhed er uden nogen former for formål, der lader sig begrebssette, den betingede skønhed forudsætter derimod et begreb om, hvad det skønne produkt er for en slags ting. Når man ser på de eksempler, han anvender til at illustrere forskellen, viser det sig imidlertid tydeligt, at distinktionen er diffus og rent ud ubrugelig.

Blandt de frie skønheder henregner han således dels ikke-menneskeskabte ting som blomster og smukke fugle, dels menneskeskabte værker som border og frie musikalske fantasier. Sådanne fænomener er angiveligt uden ethvert begribeligt formål. Bygninger, heste og mennesker (!) forudsætter derimod et mere veldefineret formål - og kan følgelig bedømmes som mere eller mindre fuldkomne med udgangspunkt i dette formål. Det er oplagt, at en sådan distinktion ikke kan bære en opdeling mellem kunst

---

<sup>142</sup> Sammesteds s 175f.

<sup>143</sup> Sammesteds § 16.

og håndværk: der er fænomener af begge slags i hver af lejrene. I bedste fald kan distinktionen vise hen til det forhold, at forskellige produkter ganske enkelt binder håndværkeren eller kunstneren på forskellig vis. Det er imidlertid også alt.

#### ***IV Fra natur til etik***

Som allerede nævnt var det Kants sigte med sin kritik af dømmekraften at etablere en bro mellem den teoretiske forstand og den praktiske fornuft eller mellem nødvendighedens og frihedens respektive riger. Nu da vi har fået en fornemmelse af, hvori dømmekraftens virke består, kan vi vende os mod spørgsmålet, på hvilken måde den kan fungere som brobygger.

Kants egen tolkning af overgangen kan beskrives dels som en to-leddet, dels som en tre-leddet proces. Den to-leddede proces - som her kun skal nævnes *en passant* - er den, vi finder beskrevet i analysen af det ophøjede (eller sublime). Pointen i denne analyse er, at vi ved mødet med bl.a. særligt dramatiske naturfænomener - af den slags som en ægte *Sturm und Drang* elsker dyrker: oprørte have, tordenvejr, forvitrede bjerge, dybe kløfter osv. - så at sige lokkes ind på fornuftens gebet.

Når vi møder noget, der overvælder os, noget som forestillingskraften slet ikke kan rumme i sin helhed, så slår vi ganske enkelt forestillingskraften fra og vender os indad. Idet vi imidlertid vender os indad, mod fornuftens ideer, indser vi, at naturfænomenerne - al deres overvældenhed til trods - er små sammenlignede med den uendelighed, vi hver især rummer i os. Vi indser, at det ophøjede, den sande uendelighed, ikke befinder sig i de overvældende naturfænomener, men i os selv - i kraft af vor deltagelse i de uendelige ideers sfære, i frihedens hinsidige rige.

De to led i processen består altså i, at dømmekraften først mobiliserer en følelse (bestyrtelse, forlegenhed, overvældelse), som sætter os ud over den kværnende forstands evindelige kategorisering. For derefter at transformere de frygtlignende følelser (overfor det overvældende) eller ulyst (over forestillingskraftens uformåenhed)

til en følelse af lyst (ved erkendelsen af den indre uendelighed og heraf følgende overlegenhed), der åbner vejen til fornuftens rige.

I den tre-leddede proces - som jeg skal koncentrere mig om - går vejen først omkring oplevelsen af skønhed. Sansen for det smukke trækker os på samme måde som sansen for det overvældende ud over forstandens døde analytik. Og samtidig ud over enhver snæver nyttebetragtning. Den, der ynder – især: den uberørte naturs - skønhed, betragter den uegennyttigt. Den æstetiske interesse i naturen er uden enhver af den slags bagtanker og hensigter, hvis tilstedeværelse kan gøre én forstemt. Den er undrende og beundrende, i en vis forstand identificerende - og dermed også i sin konsekvens omsorgsfuldt beskyttende. Vi vil det smukke for dets egen skyld. Det smukke har en egenverdi, som vi træder under fode, når vi kaster det ind under den snævre nyttes kalkyle.

Denne uegennyttige sans og interesse for det smukke er dermed, understreger Kant<sup>144</sup>, nært beslægtet med den moralske sans og interesse (“*ist der Verwandtschaft nach moralisch*”). Ja, faktisk så tæt beslægtet, at man næppe vil kunne finde den ene uden den anden. Det andet trin på vejen fra forstand til fornuft, overgangen fra det smukkes æstetik til en sædelighedens æstetik, til *Ästhetik der Sitten*<sup>145</sup>, er således dårlig nok et trin, snarere et sidestep. Karakteristisk nok skifter Kant da også mellem på den ene side at beskrive sansen for det smukke som et tegn på en allerede udviklet moralsk sans og på den anden side at se den som et trin i opdragelsen af den etiske dømmekraft.

I begge tilfælde er der tale om en uegennyttighed, der baserer sig på en erkendelse af en egensindighed og egenverdi hos det fra en selv forskellige. Og i begge tilfælde er der tale om en “*Sache der Empfindung, nicht des Wollens*”<sup>146</sup>; erkendelsen er

---

<sup>144</sup> Således bl.a. sammesteds § 42. Det bør i øvrigt nævnes, at Kant her - som så ofte med Rousseau i ryggen - især fremhæver den ensomme vandrers sans for det naturskønne. “*Smagsvirtuoser*” med udviklet sans for det kunstsønne er derimod “*oftere end sjældnere egensindige og forfaldne til fordærvelige lidenskaber*”. I disse tilfælde er sansen for det smukke imidlertid blevet degraderet til blot at være en sans for det “*angenehme*”, det sansepirrende, og dermed uden relation til det moralske.

<sup>145</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* s.406. Jf. også bl.a. s. 399ff og s. 433.

<sup>146</sup> Sammesteds s. 401.



baseret på fornemmelsen, ikke på viljen. Den kommer til en, er ikke mulig at planlægge. Næste-kærlighed, moralsk medfølelse og samvittighed er ikke noget, vi kan styre og slå fra og til efter forgodtbefindende - og derfor heller ikke noget vi kan være forpligtet på at skabe i os. Enten har vi anlægget for dem, eller også har vi ikke.

Kants påstand er, at de som *sensi communes* er alment til stede, omend de kan forkrøbles; samvittighedsløshed er ikke mangel på samvittighed, men en dårlig vane med at ignorere dens domme. Hvad vi kan gøre gennem den æstetiske opdragelse, er at raffinere og differentiere fornemmelserne og at optræne en vane med at konsultere den moralske fornemmelse. For i sidste instans fuldstændig at have integreret moralfølelsen i hele vort *Neigungs*-apparat.

Den æstetiske dømmekraft er - og ikke mindst her forenes sansen for det smukke med sansen for det etisk rette - tæt knyttet til den teleologiske dømmekraft derved, at den, når den har med organiserede helheder at gøre, baserer sig på sin teleologiske makker<sup>147</sup>. Sådanne helheders skønhed (f.eks. en hests skønhed) er nemlig knyttet til deres *fuldkommenhed*.

Det betyder, at de må bedømmes, som om de virkelig var formålsmæssig naturkunst, som om der forud var - eller i selve skabelsesprocessen udvikles - en særlig ide eller hensigt med dem, omend hensigten kun i beskeden udstrækning lader sig sætte på begreb, kompleks, mangesidig og flydende som den med nødvendighed må være. Hvor svært det end måtte være præcist at fange og fastholde ideen eller hensigten, lovmæssigheden uden lov, så er der dog hermed givet en retning for den etiske dømmekraft: at medvirke til at skabe - eller undlade at forhindre skabelsen af - naturens kunstværker.

Da også mennesket eller menneskelivet selv er en selvorganiserende og formålsagtig naturhelhed, kan det bedømmes efter sin fuldkommenhed af den æstetiske og teleologiske dømmekraft i forening. Også menneskelivet kan opfattes som et naturens kunstværk, der kan fuldkommengøres - eller i det mindste undgå at mislykkes.

---

<sup>147</sup> Jf. bl.a. *Kritik der Urteilskraft*, § 48.

Som for alle andre kunstværker gælder også her, at formgivningen kan aflæses som en regelløs regelmæssighed. Og at den med nødvendighed må antage forskellige former afhængigt af personens anlæg, interesser, muligheder og betingelser<sup>148</sup>.

Det enkelte menneskes liv vil altid være udtryk for en særegen kreativitet, som forhindrer anlæggelse af entydige skalaer. Det betyder ikke, at den undviger bedømmelse overhovedet. Livskunstens erfaringer er meddelbare og diskuterbare på helt den samme måde som musikkens, håndværkets eller billedkunstens, og også her vil der være både genier og habile livsartister såvel som rene klamphuggere. Der vil ikke være universelle standarder, eftersom hvert liv har sin særegne partikularitet, sin egen lovmæssighed uden lov, men i kraft af den æstetiske dømmekraft status som *sensus communis*, med-følelsens eller med-forståelsens universalitet er kritik og erfaringsudveksling mulig på tværs af forskelligheden.

På samme måde som vi i det enkelte liv kan finde en sædelighedens æstetik, har organiseringen af samkvemmet sine regelløse regelmæssigheder. Også her er der tale om en raffinering af smagen, af sansen for ordentlig omgang med andre mennesker. Også her består den æstetiske opdragelse i en kultivering af vanerne, baseret på en raffineret og differentieret fornemmelse såvel for egensindigheden og egenværdien i det anderledes som for situationens altid særegne krav.

Kultiveringen af den reflekterende dømmekraft har sine egne særlige belønninger. Som en dennesidig kraft er der selv set gennem Kantske øjne ikke noget suspekt heri. Glæden ved det vellykkede, glæden ved at have overvundet en flad og kortsigtet nydelse til fordel for en dyb og mere vedvarende, glæden ved at knytte sig til andre mennesker, selvkærligheden etc., alle er de belønninger, som udspringer af den æstetiske opdragelse.

Ligeså lidt som hos Aristoteles er der tale om belønninger, der i sig selv giver anledning til etisk rette handlinger, men derimod om sidegevinster ved efterlevelsen af, hvad man skønner som det rette. Kant formulerer det således: "...*det ligger i den*

---

<sup>148</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* § 20.

*menneskelige natur at elske det, som man gennem bearbejdelse har fået et videnskabeligt kendskab til, og således trækkes lærlingen gennem øvelse ubemærket ind i sædelighedens interesse”<sup>149</sup>.*

Det sidste trin på vejen fra forstand til fornuft består i en overgang fra sædelighedens æstetik til indsigt i morallovens absolutthed. Opræningen af dømmekraften som en æstetisk opdragelse munder til slut ud i agtelsen for moralloven. Det er altså først gennem udviklingen af den moralske følelse, af den universelle medforståelse, at overgangen til pligt bliver mulig. Uden en raffinering af den sædeligt-æstetiske fornemmelse vil pligten aldrig komme til at optræde<sup>150</sup>. Forpligtetheden i forlængelse af en medfølelse går forud for pligten.

Inden vi går over til at se på, hvad der sker ved overgangen fra sædernes æstetik til den genuine moral, skal jeg imidlertid først kort opsummere, hvor langt vi med udgangspunkt i bestemmelsen af dømmekraften har bevæget os i retning af den før-katastrofiske etik. Det er således oplagt, at den æstetiske dømmekraft hos Kant har en lang række træk til fælles med Aristoteles’ *aisthesis* eller *phronesis*. Der er som hos Aristoteles tale om en regelløs og helhedspræget fornemmelse for den altid særegne situations krav, for materialets muligheder og egenlogik.

Også *ho phronimos* hos Aristoteles genfinder vi – tilmed i potenseret form - i skikkelse af geniet hos Kant; begge steder er der tale om mennesker med særlige (dannede) evner til at finde nye veje i den særegne situations forvirrende mangetydighed. Folk, der hinsides reglerne kan skabe ny og uventet regelmæssighed. Og selv naturen som en selvorganiserende og fornyende dannelsesdriftig kraft, der virker i såvel som udenfor menneskenes verden - og som *ho phronimos* eller geniet evner at lægge sig efter - finder vi hos både Kant og Aristoteles. Endelig er pointeringen af selvkærligheden som sidegevinst ved efterlevelsen af situationens krav fælles for begge, selvom Kant ikke altid vil være ved det.

---

<sup>149</sup> Sammesteds s. 484

<sup>150</sup> Sammesteds s. 400.

Kant vil imidlertid ikke lade sig nøje med en rent dennesidig sædelighedens æstetik. Han lader sig af fornuften drive mod det absolutte. Heri ligner han i øvrigt Aristoteles. Blot med den væsentlige forskel at mens Aristoteles' drift mod det absolutte hinsides denne-sidigheden finder sit udtryk i forsvaret for det kontemplative liv, *bios theoretikos*, finder Kants stræben efter absolutthed sit udtryk i en stadig insisteren på moralen som et særskilt område hinsides den endelige verden. Hvad det betyder, skal vi se nøjere på i det følgende.

## **V *Hinsides dømmekraften?***

Kant ville ikke være Kant, hvis ikke han tolkede springet fra en forpligtethed gennem medfølelse og medforståelse til den genuine pligt overfor moralloven som et radikalt spring. Et spring fra den fornemmende dømmekrafts dennesidigt orienterede gebet til den praktiske fornufts hinsidigt rettede område. Overgangen fra sædernes æstetik til moraliteten er en overgang fra fænomenernes område til den noumenale sfære, fra nødvendighedens rige til frihedens rige, fra endelighed til uendelighed. Det spørgsmål, vi må stille os, er, om der er en kerne af sandhed i hans insisteren på en moral, som ikke kan nås alene gennem æstetisk opdragelse.

Lad os først konstatere, at i og med, at overgangen til den genuine moral begribes som et radikalt spring, bliver påstanden om en æstetisk overgang fra forstand til fornuft, fra teori til moral, hurtigt ligeså paradoksal som de øvrige brobygningsforsøg. Hvis nemlig kun forpligtelsen overfor moralloven eller overfor fornufterne - opfattet uafhængigt af deres dennesidige, tilfældige ikklædning - er væsentlig for den praktiske fornuft, så mister optræningen af den sædeligt-æstetiske dømmekraft sin betydning i selv samme sekund, som overgangen er foretaget. Broen mellem det dennesidige og det hinsidige bryder sammen i det selv samme øjeblik, frihedens rige betrædes.

Og man må da slutteligt gnide sig i øjnene og spørge, om der overhovedet nogensinde var en sådan bro. For hvis den reflekterende, kreative dømmekraft under

ingen omstændigheder har nogen relevans i frihedens rige, hvorfor skulle optræningen af den da kunne hjælpe nogen til springet ind under morallovens jurisdiktion? Anvender vi den radikale tolkning, er problemet uomgængeligt. Medfølelsen ville jo lokke os bort fra morallovens strenge krav om at ignorere alle empiriske omstændigheder, når vi står overfor situationer som den med vennen og den patologiske morder. Den æstetiske dømmekraft ville givetvis vælge at se stort på pligten overfor morderen i en sådan situation.

Selvom Kant som tidligere nævnt ind imellem er villig til at tage konsekvensen og ofre det dennesidige som en slagmark, der er moralen værdig, og til helt at lade sig opsluge af Hades' skyggeverden, så er det dog immervæk hans ambition at vende tilbage til det dennesidige - og det som en Moses med loven i rygsækken. Ad de brændte broers vej kan han ikke vandre, så i stedet etablerer han en ny: den bestemmende dømmekrafts overgang. Mens den reflekterende dømmekrafts særtræk er, at den opererer som en lovmæssighed uden lov gennem en art søgende og fornemmende *trial-and-error* proces, så baserer den bestemmende dømmekraft sig omvendt på en egentlig lov, moralloven eller det kategoriske imperativ. Den kan derfor operere gennem subsumtion.

Hvor den æstetiske dømmekraft opstod gennem raffinering af tilbøjelighederne, af de sanselige *Neigungen*, kommer den bestemmende dømmekraft angiveligt som den abstrakte, følelsesløse fornufts forlængede arm. Og hvor endelig den æstetiske dømmekraft er historisk foranderlig og spiller sit spil med de givne særegenheder, der repræsenterer den bestemmende dømmekraft det ahistoriske; den dømmer angiveligt efter en én gang for alle fastlagt universel skala: morallovens krav.

På tilbagevejen fra frihedens rige er de raffinerede tilbøjeligheder, som tidligere ledte på vej dertil, erstattet af pligterne. Hvad betyder det da? At glæden ved at gøre godt erstattes af pligten til velgørehed? At kærlighed til næsten erstattes af pligten overfor næsten? At glæden ved livet erstattes af forbudet mod selvmord? At kønskærligheden erstattes af pligten til at videreføre arten? Hvor vejen til frihedens rige, sædernes æstetik, var baseret på skønhed og glæde, på kærlighed og hengivelse,

synes vejen tilbage brolagt af en streng af- og afstands-holdende moral.

Eller gør den? Har den æstetiske opdragelse ikke haft andet end en propædeutisk funktion? Mister den æstetiske fornemmelse sin funktion i samme øjeblik, pligten sætter ind? Anvender vi den radikale tolkning, hvor Kant ignorerer det dennesidige, *homo phaenomenon*, til fordel for det rene fornuftsvæsen, *homo noumenon* - som i eksemplet med den patologiske morder - så er svaret et ja. Her er sædelighedens æstetik uden mening; pligten er direkte, ukompliceret, let applicerbar og uden nogen form for omsvøb og gevandter. Moralen har sit udspring i en anden verden end den, den reflekterende dømmekraft udfolder sig i, og lader sig ikke forstyrre af empiriens flertydighed.

I den mindre radikale version stiller det sig helt anderledes. Her gælder forpligtelsen nemlig også det empiriske menneske<sup>151</sup> med alle dets endeligheder og historiske bundethed. Her må den moralske dom hente stof fra det dennesidige område. Og den bestemmende dømmekraft må derfor nødvendigvis arbejde sammen med den teleologiske og æstetiske dømmekraft om at etablere en på samme tid genuint moralsk og æstetisk sædelighed.

For at kunne dømme om, hvad der kan villes som almen lov, må sansen for, hvad der er værd at ville - sansen for det gode liv og for hvor forskelligartet det gode liv kan være - på forhånd være udviklet. For at kunne applicere moralloven, må den reflekterende dømmekrafts livsklogskab trækkes af stalden. Dermed rejser problemet sig imidlertid, om der overhovedet er noget, moralloven kan supplere med, som ikke allerede er taget hånd om af den reflekterende dømmekraft?

Kant har utvivlsomt - bevidst eller ej - opbygget sin konstruktion med udgangspunkt i den tredeling mellem marked, kultur og stat, som tager form i løbet af 1700-tallet, kulminerende med den franske revolution i 1789. Hans "*blosse Neigungen*", de egoistisk anlagte særinteresser, modsvarer *bourgeois'*ens selviske kamp på markedet. Den æstetiske dømmekraft er opbygget med den kultiverede *homme*

---

<sup>151</sup> Jf. bl.a. sammesteds §§ 3-4.

som model. Og endelig modsvarer pligtmoralen den statsligt sanktionerede *volonté générale*, almenviljen som den udkrystalliseres blandt *les citoyens*, de til offentlighed forsamlede statsborgere. Blot er der i stedet for en ydre sanktionerende instans tale om en indre domstol, samvittigheden, den indre Gud eller menneskeligheden i os selv<sup>152</sup>.

I og med at pligtmoralen er opbygget efter denne model, rummer den også modellens indbyggede flertydigheder. Almenviljen kan således på den ene side opfattes “oppefra” som et direkte udtryk for en uafhængig (“*noumenal*”) fornuft, Guds vilje på jorden hinsides alle særinteresserede *Neigungen*. Som sådan kan den enten forstås som minimale spilleregler for samkvemmet mellem de særinteresserede *bourgeoise*, eller som en mere gennemgribende moralsk orden, der fordrer rationel livsførelse af borgerne, hvor dyd bliver til pligt.

På den anden side kan almenviljen opfattes “nedefra” som det, de på samme tid egeninteresserede og kultiverede borgere i fællesskab kan enes om; det være sig alt fra natvægterstatslige minimumsregler og -sanktioner til mere gennemgribende velfærdsstatslige ordninger. Den er da en blot forlængelse af erfaringsindsigter erobret i den ikke-statslige sfære; etiske indsigter, der kræver positiv formulering og statslig sanktion for ikke at blive løbet over ende.

De forskellige måder at tolke morallovens eller det kategoriske imperativs rolle på, når den appliceres på det dennesidige, modsvarer denne flertydighed. En måde er således at se den som toppen i et hierarkisk system, hvorfra pligter og maximer af aftagende grader af almenhed kan deduceres. Pligterne er i denne version positivt formulerede *påbud*, som gennemtrænger alt liv med fordringer om rationel livsførelse.

En anden er at se den som garant for en minimaletik: almene forpligtelser overfor mennesker, som vi ikke har et umiddelbart (forpligtende) forhold til. Pligterne er her typisk at forstå som *forbud*, der som et minimum sikrer andre individers basale autonomi. Således forstået modsvarer pligterne et krav om overholdelse af basale menneskerettigheder.

---

<sup>152</sup> Jf. bl.a. sammesteds § 13

I en tredje tolkning fremtræder den som en formel test eller procedure, vi anvender til at afgøre, om det, vi gerne vil, kan anerkendes som noget, alle skal have lov til. Pligten må her som et minimum forstås som en pligt til ikke at gøre undtagelser for sig selv (og sine nærmeste), som man (som både egeninteresseret og kultiveret borger) ikke kan ville, at alle andre gør, eller i en mere udvidet version: som en pligt til - i det mindste i princippet - at søge almen *tilladelse* i den til offentlighed forsamlede gruppe af medborgere.

Hvad yder moralloven - forstået i pligttermer - da i de tre versioner, som ikke allerede er leveret af den reflekterende dømmekraft? I den første version fungerer moralloven som nævnt som sidsteinstans i et hierarki af pligter med forskellige grader af almenhed. Øverst i hierarkiet finder vi generelt formulerede pligter som pligten til sundhed og mådeholden livsførelse, pligten til at fremme andres livslykke, til gensidig respekt - og som afledet forpligtelse: pligten til at fremme sin egen evne til at efterkomme pligterne. Disse almene pligter må imidlertid i anden omgang udmøntes videre i forhold til konkrete omstændigheder, til menneskenes forskellighed og til tilfældets særlighed<sup>153</sup>.

Eksempelvis må den almene pligt til at fuldkommengøre sig selv i sin udmøntning referere til de særlige anlæg, man rummer, til de særlige præferencer, man har udviklet etc. Det er nok muligt at identificere nogle meget generelle træk, som gælder alment; Kant nævner således opbyggelse af ånds-, sjæle- og livs-kraft<sup>154</sup>. Hvad det mere konkret betyder, lader sig blot ikke uden videre angive; her må den kreative sans for det særlige tilfælde træde til. Selvom selve pligten til fuldkommengørelse kan være nok så absolut, så kan intet ikke-empirisk fornuftsprincip foreskrive, hvordan pligten mere præcist skal efterleves<sup>155</sup>.

På samme måde må efterlevelsen af pligten til at fremme andres livslykke basere

---

<sup>153</sup> Sammesteds § 45.

<sup>154</sup> Sammesteds § 19.

<sup>155</sup> Jf. bl.a. sammesteds s. 392 og § 20.



sig på den æstetiske medfølelse, på evnen til at opfatte andres behov og muligheder. Evnen kan optrænes, kultiveres, ved omgangen med andre mennesker. (I følge Kant selv: især mennesker i nød, som bl.a. lader sig opsøge på sygehuse og i fattigkvarterer<sup>156</sup>.) Men selvom den optrænede evne ikke mindst er en evne til også sprogligt at differentiere, så er det ikke muligt at formulere almene regler, som undtagelsesløst lader sig efterleve i de konkrete tilfælde.

Endnu mere kompliceret bliver det af, at pligterne ofte kan komme i modstrid med hinanden. Kant nævner som eksempel herpå modsætningen mellem pligten til at hjælpe andre og pligten til at fremme sin egen livslykke<sup>157</sup>. Helt banalt er der jo også så mange andre mennesker, at man ikke kan hjælpe dem alle sammen. Selvom velviljen overfor andre kan være nok så absolut, så er der dog grænser for, hvad man kan gøre; og at opofre sin egen lyksalighed for andres skyld ville være en selvmodsigende maxime. Pligten har altså et eller andet sted sin grænse "*uden at grænserne mere bestemt lader sig angive*"<sup>158</sup>.

Hvad har pligten da udrettet her, som ikke allerede er varetaget af den reflekterende dømmekraft? Meget lidt, for mig at se - med mindre man da på forhånd har reduceret dømmekraften til en størrelse, der kun opererer i det nære rum, hvor forpligtetheden udspringer af en hverdagsagtig omgang med mennesker og ting, man holder af. Således aflæst kan en insisteren på en almen pligt løfte blikket fra det nære og med erfaringen herfra kere sig om det fjernere.

Men omvendt: hvad skulle begrunde en sådan indsnævring af dømmekraftens rækkevidde? Dømmekraften rummer jo netop som en almen medforståelse, som en *sensus communis*, en art almengørelses-dimension. Ikke forstået som en almengørelse i form af regler, der gælder ens for alle. Den er regelløs, fordi der altid er tale om særegne omstændigheder. Men stadig almen derved, at den dannede medforståelse ikke

---

<sup>156</sup> Sammesteds § 28.

<sup>157</sup> Sammesteds s. 393.

<sup>158</sup> Sammesteds.

begrænser sig til det umiddelbare. Den gennem erfaring kultiverede forståelse af det nære giver netop selve grundlaget for forståelsen af det (relativt) anderledes og fjerne.

Og under alle omstændigheder falder det tilbage på dømmekraften under givne omstændigheder at vægte hensynet til henholdsvis det nære og det fjerne, ligesom kun dømmekraften kan give indhold til forpligtetheden. Først gennem en kultivering af fornemmelsen for det vellykkede og det mislykkede kan en forståelse af, hvad situationen kræver, blive til.

Helt tilsvarende gælder det ved den anden tolkning - hvor pligten aflæses med forbudet som analogi - at kun den reflekterende dømmekraft kan bestemme de grænser, udenfor hvilke forbudet træder i kraft. Og ikke nok med det: kun dømmekraften kan byde på, hvor grænserne i den specifikke situation skal gå. Kun med basis i en prøvende erfaring kan selv de allermest basale menneskerettigheder formuleres, og endog disse må indholdsbestemmes situationsafhængigt. Eksempelvis hjælper en række af de menneskerettigheder, vi normalt anser for centrale i den industrialiserede verden, ikke meget under radikalt anderledes betingelser. Igen gælder, at pligten kan tolkes som et *memento* om respekt for det anderledes, men måtte en dømmekraft, som ikke kendte en sådan respekt, ikke anses for at være ukultiveret?

Det skal i øvrigt bemærkes, at pligten til at respektere det anderledes ikke i følge Kant fordrer en accept af de forestillinger om det gode liv, som formuleres eller efterleves af andre. Kravet om at behandle andre som mål i sig selv er ikke det samme som at respektere deres egne livsønsker. Tværtimod argumenterer Kant for, at det er ekstra fortjenstfuldt at "*gøre andre mennesker deres sande vel selvom de ikke selv har erkendt det*", og selvom utak derfor er eneste løn<sup>159</sup>. Den Kantske etik er således - i modsætning til diskursetikken, som jeg skal vende tilbage til i et senere essay - udtrykkeligt monologisk.

I den tredje tolkning er det centrale krav kun at gøre, hvad *man* bør kunne gøre, eller negativt formuleret: at undlade at gøre, hvad *man* ikke bør gøre. Dette krav kan

---

<sup>159</sup> Sammesteds s. 391.

også formuleres som en fordring om - om fornødent - at kunne retfærdiggøre sig overfor en *sensus communis*, hvilket vil sige det samme som at kunne angive grunde, som man - alt andet lige - ville anerkende som tilstrækkelige i andres mund.

I den udvidede version fordres en *faktisk* afprøvning overfor en offentlighed. Dermed bevæger vi os ud over Kant og ind i diskurs-etikken, men Kant går dog selv så langt, at han angiver tilstedeværelsen af et publikum, hvori fri tankeudveksling kan finde sted, som en betingelse for en kultivering af dømmekraften: *“Til denne oplysning fordres ikke andet end frihed; og det den uskadeligste af alle friheder, nemlig denne: at gøre offentlig brug af sin fornuft i alle anliggender. Nu hører vi fra alle sider råbet: ræsonner ikke! Officeren siger: ræsonner ikke, men excerser! Finansråden: ræsonner ikke, men betal! Den gejstlige: ræsonner ikke, men tro! ... Jeg svarer: den offentlige brug af fornuften må altid være fri, og den alene kan bringe oplysning blandt mennesker i stand...”*<sup>160</sup>. Kun herigennem kan *“smagen udvikles ... og de grove naturanlæg til sædelig skelnen forvandles til bestemte praktiske principper”*<sup>161</sup>.

Også her er det raffineringen af den sædelige, æstetiske dømmekraft, som står i centrum. Det kategoriske imperativ gør ikke andet end at vise hen til smagen som *offentligt* fænomen. Man kunne måske argumentere for, at smagen, evnen til at differentiere, er væsentlig, men at først pligten stiller kravet om også at gøre brug af evnen. Det springende punkt er imidlertid, hvorfor pligten skulle være en bedre (og mere stabil) initiator end en gennem kendskab udviklet - og siden i en eller anden udstrækning almengjort - kærlighed til, identifikation med eller agtelse og respekt for det, man har med at gøre.

Og videre: hvis den abstrakte pligt er eneste initiator, så forbliver det en gåde, hvordan den æstetiske raffinering overhovedet er mulig. Hvordan skulle det være muligt at differentiere sit etiske engagement i den empiriske virkelighed, hvis kun

---

<sup>160</sup> “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1783), i: I. Kant: *Was ist Aufklärung?* (red. J. Zehbe), Göttingen 1975, s. 56f.

<sup>161</sup> “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” (1784), Vierter Satz, in: *Was ist Aufklärung?*, *op.cit.* s.44.

pligten som en hilsen fra det hinsidige kan levere kriterier? Med pligten alene har vi kun det, jeg har kaldt den radikale version, at basere os på. Og vi må lade morderen fuldføre sit ærinde.

## ***VI Smag for moral***

Kants moralfilosofiske forestillinger tager, som vi har set, deres udgangspunkt i et absolut modsætningsforhold mellem frihedens og nødvendighedens respektive riger. Han kan ikke lade etikken tage et fysisk udgangspunkt, fordi den da bare ender som endnu et tandhjul i dennesidighedens maskineri. Moralen må udgå fra *metafysiske* overvejelser - selvom disse som alle andre spekulative fornuftsdeer har et skær af uvirkelighed over sig. Etikdens katastrofe er således naturopfattelsens katastrofe: i en natur af død nødvendighed kan etikken eller moralen ikke finde sig hjemme. Først hinsides naturen - i fornufternes unaturlige og usanselige *Reich der Zwecke* - kan moralen komme til sin ret.

I en natur, hvor fornuften bedre føler sig hjemme og kan erkende sig selv som natur, bliver Kants dualistiske konstruktioner ikke på samme måde nødvendige. I en sådan kreativt skabende natur - en natur gennemsyret af *Bildungstrieb* - behøver pligten som en hilsen fra det hinsidige ikke være eneste legitime motor for moralen eller etikken. I stedet for at vende sig mod Hades' kropsløse sjæleverden bliver det muligt at danse med Elysions mere sanselige døtre, sådan som kantianeren Schiller opfordrede til i sit berømte digt "Til glæden".

Jeg har ovenfor forsøgt at vise, at Kant til tider er meget tæt på at falde Schiller om halsen og lade menneskets æstetiske opdragelse være etikdens eller moralens centrale mission. I et af de afsluttende afsnit i *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* om "den etiske asketik" går han endog så langt som til at betone nødvendigheden af at udøve det moralske med *Frohsinn*, med "*einen angenehmen*

*Lebensgenuss*”<sup>162</sup> og ikke som blot “hoveri” overfor noget, man intet føler for.

At han ikke tager skridtet fuldt ud og opgiver sin dualisme, hænger sammen med uforeneligheden af natur og frihed i et Newton'sk univers. Men ikke kun med den; den teleologiske dømmekraft har trods alt vist vej ud af billardkuglernes døde verden. Kants stædige fastholden af en hinsidigt funderet moral - selv efter udgivelsen af *Kritik der Urteilskraft* - hænger tillige, sådan må jeg tolke det, sammen med en streng, pietistisk opvækst med disciplin og tugtelse af kroppens naturlige egensindighed.

Naturen er ikke blot død, regelmæssig nødvendighed, men ligeså meget det syndige eller kaotiske, som først forstanden sætter struktur på - sådan som det beskrives i *Kritik der reinen Vernunft*. Med et sådant udgangspunkt bliver det svært at lade selv den mest dannede smag og spildrift være ene om at sikre etikken eller moralens gennemslag i verden. Han kan ikke “*ære den villige natur med en ædlere tillid*”, men må lade “*Nødvendighedens strenge stemme, pligten*” tale i sit “*bebrejdende tonefald*”<sup>163</sup>. Smagen kan danne baggrund - overladt til sig selv bliver den imidlertid utilstrækkelig.

Den manglende vilje til at opgive pligtens hævede pegefingre kan endelig tolkes som en anerkendelse af en vedvarende spænding mellem *bourgeois*'en og *citoyen*'en, som ikke lader sig ophæve i eller af den æstetiserende *homme*. En forståelse for, at selv ikke det bedst organiserede æstetisk-kommunistiske *Gemeinschaft* kan ophæve den menneskelige virksomheds partikularisme og dermed skellet mellem på den ene side egennytten og den uegennyttige omsorg for det nære og kendte og på den anden side behovet for at udstrække anerkendelsen eller omsorgen til det fjerne og sanseligt fraværende. Menneskelige fællesskaber bliver for så vidt *ungesellige Geselligkeiten*.

Kants konklusion er, at kun pligten overfor moralloven i sidste instans kan sikre,

---

<sup>162</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* § 53.

<sup>163</sup> Fr. Schiller: *Menneskets æstetiske opdragelse* (1793), (ed. Per Øhrgaard), Kbh. 1970, s. 126. Schiller sendte i øvrigt sine æstetiske breve til Kant og bad om en bedømmelse. Kant svarede kort, at han fandt dem interessante. I hvor høj grad Schiller har inspireret Kant i dydslæren, er vanskeligt at sige, men en række formuleringer bærer et tydeligt schillersk præg.

at også det fremmede respekteres. Uden pligtens stramme greb tager de egoistiske og/eller ustyrlige *Neigungen* angiveligt over og skaber samfundsmæssigt kaos. Virkeliggørelsen af “*menneskeheden i egen person*” kommer ikke i stand gennem en udlevelse og forædling af livs- eller spildriften, men kun gennem en streng efterlevelse af moralloven for dens eller for pligtens egen skyld.

Jo mere pligten imidlertid bliver selvberørende og frigør sig fra den æstetiske dømmekraft, desto tåbeligere bliver dens domme og påbud. Når pligten abstraherer fra det forpligtende, og når fornuften abstraherer fra det fornuftige, bliver det nemlig stadig mindre sansen for det rette - dannet i det nære og udvidet til det fjerne - der er ved roret, og i stigende grad princippernes kolde ligegyldighed overfor det særlige. Pligtens krav i respekten for det fjerne bliver goldt moraliserende<sup>164</sup>.

Kants problem er hans fundamentale tilbøjelighed til at undervurdere dømmekraftens evne til at hæve sig ud over det umiddelbart nærværende. Han kobler den derfor fra i sit gearskifte til moralen i fornufternes *Reich der Zwecke*, hvor de sekundære, afledte *archai* må erstattes med mere genuine og stringente principper. Dermed sætter han imidlertid sig selv i en position, hvorfra han kun kan resignere over de natur- og kropsbundne menneskers dårskab. Med en glædesløs glæde over sin egen højtudviklede evne til at ignorere drifterne til fordel for pligten - og med et håbløst håb om revanche gennem sjælens udødelighed.

---

<sup>164</sup> Jf. hertil: Hans Fink: “Moral og moralisme” i *Philosophia* årg. 14 nr. 3-4, Århus 1986, og K.E. Løgstrup: *Norm og spontaneitet*, Kbh. 1972, s. 36ff